



فهرست مقالات

- اعتبارسنجی رهیافت‌های کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن (محمد خامه‌گر، حسن نقی‌زاده، محمدعلی رضایی کرمانی)..... ۴
- ارزیابی روایات «تقسیمات چهارگانه قرآن» (بتول احمدی، سهیلا پیروزفر، عباس اسماعیلی‌زاده)..... ۲۶
- مخاطب‌شناسی و تاریخ‌گذاری آیه ۹۱ سوره انعام (زهرا کلباسی، امیر احمدنژاد)..... ۵۲
- نقد نظریه نیاز فهم قرآن به اسباب نزول (فرج‌الله میرعرب، سید محمدرضا صفوی)..... ۷۴
- پاسخی به شبهه اطلاق عنوان «اخت هارون» بر مریم در قرآن کریم (محمد شکری، علی نظری)..... ۹۶
- واکاوی ملاک تحدی در قرآن و نقد منطق تنزلی (سید محمدحسن جواهری)..... ۱۱۰
- متدولوژی معناشناسی واژگان قرآن (جواد سلمان‌زاده، زینب سادات حسینی)..... ۱۳۶
- چکیده عربی (ابوعلی نجفی)..... ۱۵۸
- چکیده لاتین (احمد رضوانی)..... ۱۶۲

اعتبارسنجی رهیافت‌های کشف استدلالی غرض سوره‌های قرآن*

محمد خامه‌گر**

حسن نقی‌زاده (نویسنده مسؤول)***

محمدعلی رضایی کرمانی****

چکیده:

در میان مفسرانی که به وجود غرض واحد در هر سوره اعتقاد دارند، دو رویکرد توصیفی و استدلالی برای شناسایی غرض سوره وجود دارد. در رویکرد استدلالی، مفسر تلاش می‌کند با تکیه بر شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، غرض سوره را کشف نموده، کیفیت راهیابی خود را به غرض سوره به‌طور مستدل و ضابطه‌مند بیان نماید. مفسرانی که برای کشف استدلالی غرض سوره‌ها تلاش کرده‌اند، از شش رهیافت مختلف در این مسیر استفاده کرده‌اند. در این نوشتار نگارنده تلاش می‌کند با ارزیابی و اعتبارسنجی رهیافت‌های مختلف، میزان اعتبار هر رهیافت را در فرآیند کشف غرض سوره مشخص نماید و در انتها رهیافتی جامع برای کشف غرض سوره‌های قرآن پیشنهاد می‌نماید.

کلیدواژه‌ها:

هدفمندی سوره‌ها/ روش‌ها/ غرض سوره/ ارتباط آیات

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۲۴.

khamegar@gmail.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

naghizadeh@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

rezai@um.ac.ir

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

یکی از رویکردهای انسجام سوره‌ها که در سده اخیر مورد توجه ویژه مفسران و قرآن‌پژوهان واقع شده است، نظریه پیوستگی موضوعی و ساختاری سوره است. بر اساس این نظریه، با دقت و ژرف‌اندیشی روشمند در محتوای سوره‌های قرآن، می‌توان موضوعات به‌ظاهر پراکنده‌ای را که در هر سوره مطرح شده است، حول یک محور واحد ساماندهی کرد و بر مبنای آن، محور سوره را فصل‌بندی نموده و ساختاری واحد برای آن طراحی نمود. رویکرد نگرش ساختاری به سوره‌ها، واکنشی انتقادی به رهیافت سنتی در نگرش خطی به ارتباط آیات در سوره‌هاست.

در میان مفسرانی که به وجود محور واحد یا غرض اصلی سوره اعتقاد دارند، دو رویکرد توصیفی و استدلالی برای شناسایی غرض سوره وجود دارد. در رویکرد توصیفی، مفسر با مطالعه آیات هر سوره، تلاش می‌کند با روح حاکم بر سوره ارتباط برقرار نموده و موضوعی را که در جای‌جای سوره به آن اشاره شده و سوره تأکید بیشتری بر آن دارد، با عبارتی کلی به‌عنوان غرض سوره مشخص نماید. مثلاً محمدعلی صابونی در تفسیر «قبس من نور القرآن الکریم» درباره غرض سوره «جن» با توجه به موضوعات مختلفی که در این سوره درباره جن‌ها مطرح شده، می‌گوید:

«فضای کلی سوره به ما می‌فهماند که موضوع سوره در مورد جن است.» (صابونی،

(۱۰۹/۸)

در این رویکرد، مفسر موضوع یا مطلبی را که از نظر او از برجستگی و اهمیت بیشتری در مجموع سوره برخوردار بوده است، به‌عنوان غرض سوره معرفی می‌کند. این رویکرد دو اشکال مهم دارد: نخست آنکه غرض کشف شده بیش از اندازه کلی است، و دوم آنکه فرآیند کشف غرض ضابطه‌مند نیست و بیشتر تابع گرایش مفسر و برداشت کلی او از سوره است.

اما در رویکرد استدلالی، مفسر تلاش می‌کند با تکیه بر شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، غرض سوره را کشف نموده، کیفیت راهیابی خود را به غرض سوره به‌طور مستدل و ضابطه‌مند بیان نماید. رایج‌ترین رهیافت‌های کشف غرض سوره در میان مفسرانی که با رویکرد استدلالی به کشف غرض سوره‌های قرآن پرداخته‌اند، به شرح زیر است.



رهیافت اول: کشف غرض از طریق دسته‌بندی روشمند آیات

مطمئن‌ترین رهیافت برای کشف غرض یک سوره، بررسی سیاق سوره و دسته‌بندی روشمند آیات آن است. مفسرانی که از این رهیافت استفاده کرده‌اند، ابتدا بر اساس ارتباط لفظی، معنایی و اسلوبی آیات، آنها را به دسته‌های مختلف تقسیم کرده و سپس با توجه به محتوای هر دسته، با تکیه بر مطلب کانونی آن، عنوانی را برای هر دسته از آیات مشخص می‌کنند و در نهایت با جمع‌بندی عناوین سیاق‌ها به صورت روشمند، غرض اصلی سوره را کشف می‌نمایند. بیشتر قرآن‌پژوهانی که در این وادی گام نهاده‌اند، سعی نموده‌اند به راه‌های مختلف به دسته‌بندی آیات سوره اقدام نمایند و با توجه به کلی یا جزئی بودن هر دسته، برای آن اصطلاحی را جعل نمایند. مثلاً سیدبن قطب دسته‌بندی‌های خود را با عناوینی مانند لحمه، موج، قطاع، شوط، جوله، خط، شطر، حلقه، فقره، درس و حتی مشهد نام‌گذاری می‌کند (سیاوشی، ۱۳۴).

از دیدگاه فراهی و اصلاحی نیز هر سوره دارای یک عمود یا مضمون محوری است که محتوای کل سوره پیرامون آن می‌چرخد. رهیافت فراهی و اصلاحی برای تعیین عمود یک سوره این است که ابتدا با مرور اجمالی آیات سوره، نقاط عطف سوره به لحاظ موضوعی شناسایی و سپس سوره به چند بخش مجزا تقسیم می‌شود. هر بخش باید به دقت مطالعه شود تا ایده اصلی که آیات هر بخش را به هم پیوند می‌دهد، به دست آید. در مرحله بعد کوشش می‌شود مضمون جامع و اصلی که همه بخش‌های سوره ذیل آن قرار می‌گیرد، کشف شود؛ به گونه‌ای که در همه آیات سوره از ابتدا تا انتها قابل تسری باشد. چنانچه این مضمون مرکزی بتواند همه سوره را در قالب کلی منسجم قرار دهد، به عنوان عمود سوره پذیرفته می‌شود (آقایی، ۷۵).

سعید حوی در «الاساس فی التفسیر» نیز برای نشان دادن وحدت موضوعی در سطح آیه‌ها، هر سوره را به چند قسم و هر قسم را به چند مقطع و هر مقطع را به چند فقره و هر فقره را به مجموعه‌ای از آیات تقسیم کرده است و مقاصد هر سوره را در هر یک از این بخش‌ها واکاویده است؛ معمولاً هر سوره مقدمه و خاتمه نیز دارد. ملاک این تقسیم‌بندی‌ها، نشانه‌ها و شواهد لفظی و صوری است. مثلاً در تقسیم‌بندی آیات سوره احزاب، آیات سوره را به ده مقطع تقسیم کرده و ملاکش عبارت «یا ایها» در آغاز هر مقطع است (حوی، ۴۳۸۳/۸). یا در ضمن تقسیم‌بندی قسم نخست سوره انعام، از

تکرار ضمیر «هو» در ابتدای آیات به‌عنوان نشانه آغاز و پایان مقاطع این قسم بهره گرفته است. البته متذکر شده است که در مواردی که این نشانه‌ها در اختیار نیست، از علائم معنوی سود جسته است (همان، ۱۵۶۷/۳). حوی در جای‌جای کلام نیز با عبارت «کلمة فی السیاق»، تلاش می‌کند بین این عناوین ارتباط برقرار کند (همان، ۳۱/۱).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر تمامی سوره‌ها، آیات هم‌سیاق را کنار یکدیگر قرار می‌دهد و به موضوعاتی که در هر دسته وجود دارد، اشاره می‌کند. این دسته‌ها به جهت شمول تعداد آیات متفاوت‌اند؛ هر دسته ممکن است از یک تا قریب ۵۰ آیه یا بیشتر داشته باشد. علامه در دسته‌بندی آیات، به ارتباط لفظی و معنایی و حتی اسلوبی آیات توجه دارد، اما معیار اصلی علامه در تقسیم‌بندی آیات سوره، سیاق معنایی آنهاست. مثلاً ایشان درباره غرض سوره حاقه می‌گوید:

«این سوره درباره «قیامت» است و اگر در این سوره آن را «حاقه» نامیده‌اند، برای این است که قیامت روزی است حق و ثابت و غیرقابل تخلف و تردیدناپذیر.»
 آن‌گاه برای آنکه نشان دهد که در این سوره چگونه به توصیف ویژگی حقانیت و حتمی بودن قیامت پرداخته شده، مجموع آیات آن را به سه دسته تقسیم نموده و می‌گوید:
 «آیات این سوره سخن را در سه فراز سوق داده. در فصل نخست (آیات ۱ تا ۱۲) به‌طور اجمال سرانجام امت‌هایی را ذکر می‌کند که منکر قیامت بودند و خدای تعالی آنان را به عقوبتی شدید عذاب کرد. در فصل دوم (آیات ۱۳ تا ۳۷) اوصاف حاقه را بیان می‌کند و اینکه در آن روز، مردم دو گروه‌اند: یکی اصحاب یمین و یکی اصحاب شمال؛ یکی اهل سعادت و دیگری اهل شقاوت. و در فصل سوم (آیات ۳۸ تا ۵۲) در راستی و درستی خبرها و سخنان قرآن تأکید نموده، آنها را حق‌الیقین معرفی می‌کند.» (طباطبایی، ۳۹۲/۱۹)

از مفسران دیگری که به رهیافت دسته‌بندی آیات برای کشف غرض توجه نموده‌اند، می‌توان به افرادی مانند بقاعی در تفسیر «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور»، محمد طاهر بن عاشور در تفسیر «التحریر و التنبیر»، ابوالاعلی مودودی در تفسیر «تفهیم القرآن»، عبدالله محمود شحاته در «اهداف کل سورة و مقاصدها فی القرآن الکریم»، سید محمدباقر حجتی و عبدالکریم بی‌آزار شیرازی در «تفسیر کاشف»،



محمدتقی مدرسی در تفسیر «من هدی القرآن»، وهبة بن الشيخ مصطفى الزحيلي در تفسیر «المنیر فی العقیة والشریعة و المنهج»، دکتر محمود بستانی در «التفسیر البنائی للقرآن الکریم» و محمدحسین الهی زاده در کتاب «تدبر در قرآن» نام برد.

در این میان، تنها کسی که به شکل دقیق و مستدل به دسته‌بندی آیات سوره توجه داشته و این رهیافت را به سبکی کاملاً علمی و روشمند تبدیل نموده است، محمدحسین الهی زاده، نویسنده کتاب «تدبر در قرآن» است. وی با روشمند نمودن فرآیند کشف غرض سوره‌ها، گامی مهم در گسترش و اتقان رویکرد وحدت موضوعی سوره‌ها در مجامع علمی ایران برداشته است. ایشان برای کشف استدلالی غرض هر سوره، این مراحل را طی می‌نماید: ابتدا معنای تدبری سوره را که بیانگر مفهوم هر آیه و ترجمه روان آن است، بیان می‌کند. در گام دوم با توجه به ارتباط لفظی و معنایی آیات با یکدیگر، سیاق‌های سوره را مشخص کرده و دلایل تشکیل هر سیاق را بیان می‌کند. در گام سوم با توجه به جهت‌گیری هر سیاق، به‌عنوان گذاری آنها می‌پردازد. و در انتها با جمع‌بندی عناوین سیاق‌ها، غرض سوره را کشف می‌کند (الهی زاده، ۱۱۶).

نقد و بررسی

رهیافت دسته‌بندی روشمند آیات، مطمئن‌ترین راه برای کشف غرض سوره است، اما برای استفاده از این رهیافت، لازم است به سه نکته توجه نمود: نخست آنکه برای دسته‌بندی آیات، به ارتباط لفظی و معنایی آنها به‌طور همزمان توجه نمود و به بهانه اهمیت دادن به جهت‌گیری محتوای آیات، از ارتباط لفظی آنها غفلت نکرد.

دوم آنکه طرفداران این رهیافت باید قواعد دقیقی برای تعیین غرض سیاق‌های سوره ارائه کنند تا با یافتن مطلب کانونی هر سیاق، از فروغلتیدن به وادی تذوق و سلیقه‌گرایی اجتناب نمایند. بیشتر مفسرانی که به این رهیافت توجه داشته‌اند، در رعایت این نکته دقت لازم را به خرج نداده‌اند و عناوینی بسیار کلی و چند وجهی را برای بیان غرض هر سیاق مطرح کرده و قواعد خاصی برای بیان غرض سیاق بیان نکرده‌اند.

سوم آنکه طرفداران این رهیافت در جمع‌بندی غرض سیاق‌ها و کشف غرض سوره نیز باید قاعده‌مندتر عمل کنند. به جرأت می‌توان گفت مهم‌ترین نقص موجود در تفاسیری که از رهیافت دسته‌بندی آیات استفاده کرده‌اند، عدم رعایت همین نکته است،

در نتیجه هنگام بیان غرض سوره، یا امور بسیار کلی را به‌عنوان غرض سوره معرفی کرده‌اند، و یا آنکه تنها به غرض یک سیاق توجه نموده‌اند.

یکی از قواعدی که در کشف غرض باید بدان توجه نمود، این است که پس از جمع‌بندی غرض کلام‌ها، باید این غرض را با استفاده از سایر قراین و شواهد برون‌متنی و درون‌متنی، ارزیابی و آن را تقویت نمود. مثلاً آن را به آیات نخست و پایانی سوره نیز عرضه نمود و یا غرض کشف شده را با توجه به تکرار معنادار واژگان کلیدی و مضامین پرتکرار بیان نمود. مفسرانی مانند علامه طباطبایی در شناسایی غرض برخی از سوره‌ها به این قاعده توجه کرده‌اند، اما این قاعده را به‌عنوان یک اصل اساسی در همه سوره‌ها رعایت ننموده‌اند.

رهیافت دوم: کشف غرض از طریق حذف استطرادها

یکی از رهیافت‌هایی که برای کشف غرض و پیام اصلی سوره‌ها پیشنهاد شده، این است که محقق با دقت در ارتباط آیات هر سوره، تلاش کند مطالب اصلی سوره را از مطالب فرعی و استطرادی جدا کند، آن‌گاه با بررسی کیفیت جهت‌گیری مطالب اصلی سوره، به کشف پیام اصلی آن پردازد. این رهیافت توسط دکتر ایرج گلجانی امیرخیز در کتاب «انگرش سیستمی به ساختار سوره‌های قرآن» پیشنهاد شده است. وی برای تبیین این رویکرد، ابتدا مراد خود را از پیام اصلی سوره بیان کرده و می‌گوید:

«پیام اصلی سوره همان خط محوری است که در سراسر یک سوره به شکل متصل و منقطع حضور دارد و سنگینی باری که سوره به دوش می‌کشد، در غرض اصلی آن سوره نهفته است.» (گلجانی امیرخیز، ۱۶۹)

سپس با اشاره به اسلوب بیانی قرآن کریم می‌افزاید:

«شیوه حاکم بر عرضه موضوعات و آیات در سور قرآنی قاعده استطراد است. استطراد آن است که گوینده به‌خاطر وجود مناسبتی در سخن، به آرامی از موضوع اصلی، کلام را انتقال داده و پس از تشریح و بیان آن، به موضوع اصلی سخن باز گردد و این شیوه را با حفظ تنوع و تازگی ارائه مطالب، بدون آنکه به پریشان و پراکنده‌گویی گرفتار شود، ادامه دهد. فهم پیام اصلی گوینده، مرهون کشف استطرادها و جداسازی اجمالی آنها از هدف اصلی می‌باشد؛ هدفی که گاه و بیگاه در پس استطرادها رخ پنهان



می‌نماید و پس از زمانی کم یا زیاد، پرده از رخسار بیرون می‌کشد.» (همان، ۱۷۰)

دکتر گلجانی برای آنکه رهیافت حذف استطرادها در جهت ترسیم پیام اصلی سوره را تبیین کند، در ادامه به استخراج پیام اصلی سوره‌های بقره، آل عمران، نساء و یونس می‌پردازد. برای نمونه، روش ایشان در کشف پیام اصلی سوره بقره را ارائه می‌کنیم.

به نظر ایشان، آغاز سخن در سوره بقره آیه دوم آن است و طلیعه سوره بر اساس دو نکته مهم، یعنی «کتاب و هدایت» بنا گذاشته می‌شود و از آیه سوم، استطراد به مناسبت وصف متقین آغاز شده و در آیات بعد با وصف کفار و منافقین، این استطراد تداوم می‌یابد. به همین ترتیب ۳۴ آیه در سوره بقره که درباره مسأله کتاب و هدایت است، خط سیر اصلی سوره بقره را تشکیل می‌دهد. جانمایه این مجموعه را می‌توان در خطوط زیر ترسیم نمود:

قرآن کتاب هدایتگر بوده و برای اثبات الهی بودنش تحدی می‌نماید (آیات ۲۳ و ۲۴). دعوت بنی‌اسرائیل برای ایمان به قرآن و پیامبر ﷺ و سرزنش آنها نسبت به عدم فرمانبرداری از دستورات تورات (آیات ۴۱ و ۴۴).

قطع طمع مسلمانان از ایمان آوردن یهود و اشاره به دو گروه از یهود: یهودیان امی که از کتاب آسمانی خود چیزی نمی‌دانند و گروهی که به تحریف حقایق تورات، دست خود را آلوده می‌کنند (آیات ۷۵، ۷۸ و ۷۹).

اشاره تاریخی به مخالفت بنی‌اسرائیل با انبیا و حتی دشمنی کودکانه آنها با جبرئیل امین و خودمداری آنها و انکار عامدانه نشانه‌های پیامبر در تورات و انکار متقابل یهود و نصارا یکدیگر را (آیات ۸۷ تا ۹۱ و آیات ۹۷، ۹۹، ۱۰۱).

پاسخ به طعنه‌های یهود درباره فلسفه نسخ در قرآن کریم به‌خاطر تغییر قبله (آیه ۱۰۶).

اشاره به اهل کتاب مؤمن و صادق و یادآوری ریشه مشترک تاریخی ادیان، یعنی وجود مقدس حضرت ابراهیم و خبر استجابت دعای آن حضرت درباره بعثت رسول اکرم (آیات ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۵۱).

بیان گناه کتمان آیات الهی و اینکه دین خدا ذاتاً وحدت‌بخش است و تفرقه‌ها به بغی و روحیه تجاوزطلبی مربوط است و نه به تعلیمات ادیان الهی (آیات ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶).

نیکی واقعی در اتصاف به ارزش‌های الهی است، نه به صورت مناسک خشک (آیه ۱۷۷).

دین اسلام ذاتاً آسان‌گیر است و نه سخت‌گیرانه و خارج از تحمل انسان (آیه ۱۸۵). ایمان همه‌جانبه به خدا و به همه انبیا و کتب و ملائکه و تسلیم اراده ذات احدیت بودن (آیات ۲۱۳ و ۲۸۴).

با جمع‌بندی پیام‌های فرعی فوق به این نتیجه می‌رسیم که پیام محوری سوره بقره عبارت است از ارائه حقانیت، استقلال و ناسخیت دین اسلام نسبت به ادیان سالفه و دعوت به آن برای ایجاد تمدنی نوین (همان، ۱۷۴).

نقد و بررسی

زیربنای نظریه حذف استطرادها در راستای کشف پیام اصلی سوره، یک اصل عقلایی است که در محاورات عرفی کاملاً پذیرفته شده است. بر اساس این اصل، هر متن مکتوب و سخن شفاهی از یک سری مباحث اصلی و مجموعه‌ای از مباحث فرعی تشکیل شده است که مباحث فرعی به‌منظور تشریح و توضیح مباحث اصلی مطرح می‌شوند. از این رو برای تشخیص پیام اصلی یک متن، نباید برای همه عبارات و جملات آن ارزش یکسان قائل شد، بلکه باید تلاش خود را بر تشخیص محورهای اصلی کلام و تحلیل محتوای آنها متمرکز کرد تا با سرعت و دقت بیشتری به نقطه مرکزی کلام دست یافت.

چالش اصلی در فرآیند به‌کارگیری این رهیافت برای کشف پیام اصلی سوره، دو نکته مهم است که متأسفانه در نظریه فوق نادیده گرفته شده است. مسأله نخست اصول و قواعد شناسایی آیات اصلی از فرعی است، و مسأله دوم کیفیت جمع‌بندی و تحلیل آیات اصلی و استخراج پیام سوره از آن.

دکتر گلجانی امیرخیز برای شناسایی آیات اصلی سوره بقره، به‌جای آنکه با تکیه بر قواعد زبان‌شناسی، به شناسایی عبارات محوری سوره بپردازد، با یک تحلیل ساده از آیات نخست سوره بقره اعلام می‌کند که چون آیه نخست این سوره در رابطه با «هدایت و کتاب» است، در نتیجه آیات اصلی و محوری سوره بقره آیاتی هستند که به‌گونه‌ای با این دو محور مرتبط هستند. سپس به جمع‌آوری و فهرست‌بندی آیات



مذکور می‌پردازد. در حالی که اقتضای قواعد تحلیلی زبان‌شناسی و اصول عقلایی محاوره این است که هر آیه‌ای که به طرح یک موضوع جدید و فاقد ارتباط با آیات قبلی می‌پردازد، آیه اصلی باشد و آیاتی که مسائل جانبی و مرتبط با آن را مطرح می‌کنند، آیات فرعی و استطرادی باشند. مثلاً آیه ۲۶۱ سوره بقره ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ که پس از داستان چهار مرغ حضرت ابراهیم آمده است، ابتدای یک بحث جدید درباره اهمیت و ضرورت اتفاق است که باید یک آیه اصلی قلمداد شود و آیات ۲۶۲ تا ۲۷۴ که به شرح این آیه می‌پردازند، آیات فرعی و استطرادی محسوب گردد. اما این آیات در فهرست ایشان به‌طور کامل از قلم افتاده است. به‌نظر می‌رسد اگر این رهیافت با دقت بیشتری تبیین شده و اصول و قواعد علمی آن به خوبی کشف و ارائه گردد، با استفاده از آن بتوان فصل جدیدی در قواعد راهیابی به غرض اصلی سوره باز نمود.

رهیافت سوم: کشف غرض از طریق تحلیل عناصر متنی سوره

هر متنی از سلسله‌ای از جملات و اجزاء که به‌طور متوالی آرایش یافته‌اند، ساخته شده تا خواننده با دنبال کردن آن، معنا یا پیام خاصی را استنباط نماید. همین وجه معنایی متن است که آن را از مجموعه‌ای جملات که به‌طور تصادفی در کنار هم قرار گرفته باشند، متمایز می‌کند (اخلاقی، ۸۲).

وابستگی متنیت متن به ابلاغ پیام خاص موجب می‌گردد که اجزای اصلی هر متنی به‌گونه‌ای طراحی گردد که هر جزء، بیانگر بخشی از پیام اصلی متن باشد و نشانه‌های آشکاری از ویژگی‌های پیام اصلی متن در آنها مشاهده شود. مثلاً اگر پیام اصلی یک متن، بیان اهمیت رعایت تقوا باشد، به‌طور طبیعی باید همه اجزای متن مانند مثال‌ها، داستان‌ها و نقل‌قول‌هایی که در متن ذکر شده‌اند، با این پیام ارتباط معناداری داشته باشند، در غیر این صورت، انسجام متن از بین رفته و نه تنها پیام‌رسانی متن را با مشکل مواجه می‌کند، بلکه اصل متنیت متن را هم زیر سؤال می‌برد.

از این قاعده زبان‌شناسی متن می‌توان به‌خوبی برای کشف پیام اصلی سوره‌ها که هر یک متن واحدی محسوب می‌شوند، استفاده کرد؛ به این ترتیب که پس از شناسایی

اجزاء و عناصر هر سوره، با توجه به ویژگی‌های متنی هر عنصر، جهت‌گیری مشترک و مضامین تکرار شده در آنها را مشخص نموده و با استفاده از نکات مشترک آنها، پیام اصلی سوره را کشف نماییم.

مهم‌ترین عناصر درون‌متنی سوره که هماهنگی معناداری با پیام اصلی سوره دارند، عبارت‌اند از آیات آغازین و پایانی سوره، سوگندهای سوره، شخصیت‌های سوره و داستان‌های سوره.

یکی از عناصر متنی که در شناسایی غرض سوره مؤثر است، آیات آغازین و پایانی سوره است. ارتباط آیات ابتدایی و انتهایی سوره با غرض اصلی آن از نکاتی است که مورد توجه و عنایت برخی مفسران، از جمله سعید حوی، نویسنده «الاساس فی التفسیر» (۶۲۶۳/۱۱)، محمد البهی، نویسنده «التفسیر الموضوعی للقرآن» (ص ۶)، آیت‌الله جوادی آملی (۶۸۵/۱۲) و علامه طباطبایی بوده است. علامه طباطبایی معتقد است که جز در چند مورد استثنایی - مانند سوره مریم و توبه - در سایر سوره‌های طولانی، غرض سوره به‌عنوان براعت استهلال در ابتدا و به‌عنوان حسن ختام در انتهای آن بیان می‌گردد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۷۸/۱۶) و اصولاً یکی از ویژگی‌های سوره‌های قرآن این است که هر غرضی را که اوایل سوره در نظر دارد، اواخر آن نیز همان غرض را می‌رساند. آیت‌الله جوادی آملی نیز در کشف هدف سوره بقره از این قاعده استفاده کرده است.

دومین عنصر متنی که برای کشف غرض سوره مورد توجه مفسران قرار گرفته، داستان‌های سوره است. یکی از خصوصیات داستان‌های قرآنی، همسو بودن آنها با مطالب سوره و غرض اصلی آن است. حکمت تکرار داستان‌ها در قرآن نیز اصولاً به همین نکته باز می‌گردد. مثلاً داستان حضرت آدم، موسی یا نوح علیهم‌السلام گرچه در سوره‌های مختلف قرآن و با الفاظ متفاوت نقل شده است و ظاهراً همه از یک واقعیت حکایت می‌کنند، اما هر یک تنها به جنبه‌ای از این داستان اشاره دارد که با غرض سوره و موضوع اصلی آن هماهنگ است. بنابراین داستان‌های سوره مانند سایر عناصر سوره، در خدمت غرض و پیام اصلی سوره است (خامه‌گر، ۱۹۲-۱۹۱).

یکی از روش‌های آیت‌الله جوادی آملی برای دستیابی به غرض سوره، قصصی است که در سوره‌ها طرح گردیده است. ایشان غرض سوره مائده را فراخواندن به وفای به



عهدها و حفظ پیمان‌های حق و نهی بلیغ از پیمان‌شکنی می‌داند و در ادامه، بر این نکته تأکید می‌کند که در داستان‌هایی که در این سوره ذکر شده است، مانند تقاضای حضرت عیسی و داستان مائده بنی‌اسرائیل، جریان فرزندان آدم و داستان ستم‌های بنی‌اسرائیل و پیمان‌شکنی آنان، همه و همه از مواردی است که هدف سوره در آنها اشراب شده است (جوادی آملی، ۶۸۵/۱۲).

سومین عنصر متنی که در کشف غرض سوره کارایی فراوانی دارد، سوگندهای سوره است. مهم‌ترین کارکرد سوگند، تأکید کردن بر مطلبی است که به‌عنوان جواب قسم ذکر می‌شود. از این‌رو سوگندهای قرآن دلیل بر عظمت و اهمیت اموری است که به آنها سوگند یاد شده و نشانه آن است که آنچه برای آن قسم یاد شده است، جایگاه ویژه‌ای در میان عناصر تشکیل‌دهنده متن سوره داشته و بخش مهمی از انتقال پیام سوره را به‌عهده دارد. از این‌رو با مطالعه روضمند سوگندهای یک سوره، می‌توان راهی برای شناسایی پیام اصلی سوره یا تأیید غرض سوره که از طریق راهکارهای دیگر کشف شده، به دست آورد.

نقد و بررسی

برای استفاده از عناصر درون‌متنی در راستای کشف غرض، باید به این نکته مهم توجه نمود که این عناصر در همه جا و بدون قید و شرط، در فرآیند کشف غرض کارایی ندارند. برای نمونه آیات آغازین و پایانی تنها در کشف غرض سوره‌های بزرگ که دارای چندین گفتار و فصل جداگانه هستند، کاربرد دارند، اما در سوره‌های کوچکی مانند سوره ناس، توحید و عصر که تمام سوره یک گفتار را تشکیل می‌دهد، کارایی ندارند؛ زیرا آیات نخست و پایانی این سوره‌ها از خود استقلال ندارند و نمی‌توانند بیانگر پیام خاصی باشند. در سوره‌های بزرگ نیز تنها در صورتی که این آیات حکم طلوع و خاتمه سوره را داشته و پیام مشترک آنها بیانگر غرض سوره باشد، می‌توان از آنها در کشف غرض سوره استفاده نمود، اما در صورتی که آیات ابتدایی و انتهایی سوره یک گفتار جداگانه را در ساختار سوره تشکیل می‌دهند، این آیات تنها به بخشی از غرض سوره اشاره می‌کنند.

سوگندهای قرآن نیز از جهت ارتباط با پیام اصلی سوره به دو گروه تقسیم می‌شوند: نخست سوگندهایی که به کل سوره مربوط هستند، و دیگر سوگندهایی که فقط با گفتار یا فصل خاصی از سوره ارتباط دارند. معمولاً سوگندهایی که به کل سوره ارتباط دارند، سوگندهایی هستند که در ابتدای سوره‌ها قرار گرفته‌اند؛ مانند سوگندی که در ابتدای سوره قلم ذکر شده است: ﴿يَنْ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ ما أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿قلم-۱/۲﴾. از این رو نباید هر سوگندی را در سوره به عنوان نشانه‌ای که بر غرض سوره دلالت می‌کند، مورد توجه قرار داد.

رهیافت چهارم: کشف غرض از طریق بررسی تکرارهای لفظی و معنایی سوره

صاحب‌نظران حوزه تفسیر قرآن بر این نکته اتفاق نظر دارند که همان گونه که تکرار در همه متون ادبی امری هدفمند است، تکرارهای متن قرآن نیز امری تصادفی نبوده، بلکه از روی تدبیر و تعمد در جای‌جای آن به کار گرفته شده و همواره هدفی بلاغی - معنایی در ورای کاربرد آنها نهفته است. یکی از کارکردهای تکرار در قرآن این است که با مطالعه روشمند آن، می‌توان راهی به سوی کشف پیام اصلی سوره گشود. دکتر محمود بستانی بر این عقیده است که یکی از مسیرها برای یافتن وحدت موضوع سوره، توجه به مطلبی است که به طور مکرر در سوره تکرار می‌شود (بستانی، ۱۳۸۱/۳). در یک تقسیم کلی، تکرارهای موجود در سوره‌های قرآن را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد.

۱- **تکرار معنایی یک موضوع:** تکرار پی‌درپی و متناوب یک موضوع خاص و توجه به ابعاد مختلف و مصادیق گوناگون آن در سراسر سوره حاکی از آن است که در این سوره، توجه ویژه‌ای به این موضوع مبذول شده است؛ تا حدی که اگر موضوعی از تکرار چشمگیر و قابل توجهی برخوردار باشد، شایستگی آن را دارد که به موضوع اصلی و محوری سوره تبدیل شود؛ همان گونه که علامه طباطبایی، محور سوره شوری را مسأله وحی دانسته، علت آن را تکرار موضوع وحی در آیات ۳، ۷، ۱۳، ۱۷ و ۵۱ اعلام می‌نماید (طباطبایی، المیزان، ۶/۱۸).

۲- **تکرار لفظی یک عبارت یا آیه:** تکرار برخی از آیات و عبارات نشان از اهمیت آنهاست. توجه به مفهوم آنها می‌تواند راهنمای خوبی برای تشخیص غرض متن و پیام اصلی سوره باشد. نمونه‌های بارز تکرار یک آیه در سوره را می‌توان در سوره‌های



الرحمن، مرسلات، شعراء، قمر، صافات و نمل مشاهده کرد. برای نمونه در سوره مرسلات، آیه ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ ده بار تکرار شده و از عذاب بسیار بزرگی که برای منکران دین و تکذیب‌کنندگان خدا در روز رستاخیز وجود خواهد داشت، خبر داده است. بررسی سیاق این سوره و شواهد مختلف موجود در سوره نشان می‌دهد که غرض اصلی این سوره، بیان کیفر سخت منکران دین خدا در روز قیامت است. به این ترتیب، رابطه مستقیمی میان غرض سوره و عبارت پرتکرار آن مشاهده می‌شود.

نقد و بررسی

برای استفاده از عنصر تکرار در یک سوره، باید به این نکته اساسی توجه داشت که هر تکراری، رابطه مستقیمی با غرض سوره ندارد و همیشه تکرار یک واژه و یا حتی یک عبارت یا جمله در سوره، دلیل بر محوری بودن آن نیست. برای تشخیص محوری بودن یا کانونی بودن یک واژه یا یک عبارت و حتی جمله، باید جایگاه آن را در سوره نسبت به واژگان یا عبارات یا جملات دیگر تشخیص دهیم. در صورتی که آن واژه محور سایر عبارات باشد و بقیه عبارات از نظر لفظی یا معنایی به آن ارجاع داده شوند، معیار تشخیص غرض سوره است.

برای نمونه در سوره ناس، واژه «الناس» پنج بار تکرار شده است، اما واژه محوری سوره نیست، بلکه واژه «أعوذ» که بر پناه بردن به خدا اشاره داشته و تنها یک بار در سوره ذکر شده است، واژه کلیدی و محوری سوره است. اما در سوره قدر، به دلیل آنکه عبارت «ليلة القدر» نقش محوری در سوره دارد، با توجه به تکرار معنادار آن در سوره، می‌توان «اهمیت و ویژگی‌های شب قدر» را غرض سوره دانست؛ زیرا در آیه نخست سوره، سخن از انزال قرآن در شب قدر است، اما از میان دو مفهوم انزال قرآن و شب قدر، آنچه سخن درباره آن ادامه پیدا می‌کند، شب قدر است، نه انزال قرآن، و از همین جا به دست می‌آید که «ليلة القدر» در این سوره واژه کانونی است. این واژه در آیات ۱ و ۲ و ۳ به صراحت ذکر شده و در آیه ۴ و ۵، ضمایر «ها» در «فیها» و «هی» به آن بازگشته است. با توجه به این مطلب، غرض سوره هم در همین راستا تبیین می‌شود.

رهیافت پنجم: کشف غرض سوره از طریق روابط میان متنی سوره‌ها

یکی از رهیافت‌های رایج در کشف غرض اصلی سوره‌ها، توجه به شباهت‌های موجود میان سوره‌هاست. در این رهیافت، هر گونه شباهتی بین یک سوره با سایر سوره‌ها، قرینه‌ای است که مفسر را به اشتراک موضوع و اغراض سوره‌ها راهنمایی می‌کند و گرچه به‌طور دقیق موضوع اصلی سوره را تعیین نمی‌نماید، اما مختصات کلی آن را ارائه می‌دهد و به‌عنوان مؤیدی در ترجیح یک احتمال بر سایر احتمالات کارایی دارد. مفسرانی که به وحدت موضوعی سوره‌های قرآن اعتقاد داشته‌اند، به تشابهات مختلفی میان دو سوره که در کشف غرض سوره تأثیرگذار است، اشاره کرده‌اند که از این میان، برخی از موارد تا حدی قابل قبول‌تر از سایر تشابهات است. این موارد عبارت‌اند از سوره‌های هم‌سیاق، سوره‌های هم‌سان آغاز، سوره‌های هم‌سان پایان، ارتباط غرض سوره با مضمون آیه پایانی سوره پیشین، سوره‌های متوالی‌النزول، تناسب غرضی سوره‌های هم‌جوار.

برخی قرآن‌پژوهان معاصر افزون بر تشابهات فوق، به تشابهات بعید دیگری که بین سوره‌ها وجود دارد، اشاره کرده و آنها را نیز دلیلی بر تقارن اغراض سوره‌ها گرفته‌اند. از جمله تسمیه دو یا چند سوره به یک اسم مشترک (مانند زهراوین و معوذتین)، تأکید بر قرائت دو سوره خاص در برخی نمازها، واژه‌های کلیدی مشترک، فراوانی یکی از اسمای نیکوی الهی در چند سوره و اموری از این قبیل را در این ردیف ذکر کرده‌اند. آنها می‌گویند:

«برخی از سوره‌ها را از طریق روابط روشنی که با یکدیگر دارند، می‌توان شناخت. مثل سوره‌های بقره، آل عمران که هر دو دارای حروف مقطعه «الم» بوده، اولی اشاره به تاریخ بنی اسرائیل در دوره حضرت موسی و یهودیان دارد و دومی مسیحیت را از آل عمران که ریشه اصلی این قوم بودند، معرفی می‌نماید. همچنین سوره‌های مکه (همچون جمعه و منافقین) که در رکعات نماز جمعه خوانده می‌شوند، شمس و لیل (بیان تضادها)، تکویر و انفطار (بیان تحولات پایانی جهان)، فیل و قریش (تاریخ قریش در مکه)، ناس و فلق (معوذتین)، انشراح و ضحی (دو سوره تسلی‌بخش رسول خدا که در نماز توأمان قرائت می‌گردند)، مزمل و مدثر (فرامین اولیه به رسول الله) و... پیوند محدودی را حداقل میان دو سوره نشان می‌دهند.» (بازرگان، ۸)



نقد و بررسی

بی‌شک اگر بخواهیم شباهت‌های موجود میان سوره‌های قرآن را فهرست نماییم، می‌توان درباره انواع شباهت‌ها، چندین کتاب به رشته تحریر درآورده و شباهت‌های بسیاری را نام ببریم؛ از جمله شباهت در مکان نزول یا زمان نزول (شب، روز، تابستان، زمستان و ...)، شباهت در نزول دفعی یا تدریجی، شباهت در آیات مشترک‌المضامین، شباهت در فضایل و ... اما درباره اینکه کدام یک از این شباهت‌ها ما را به اغراض سوره‌ها و موضوع اصلی می‌رساند و کدام یک با غرض سوره هیچ ارتباطی ندارند، باید جداگانه بحث نمود. به عبارت دیگر، نه می‌توانیم به شباهت‌ها و تناسب سوره‌ها بی‌اعتنا باشیم، و نه می‌توانیم یکسره آنها را بپذیریم و بگوییم هر شباهتی دلالت آشکاری بر اشتراک اغراض سوره‌ها دارد، بلکه تنها از طریق کاوش و استدلال علمی می‌توان به وجود رابطه معنادار بین اغراض سوره‌ها و شباهت آنها پی برد. به این منظور لازم است قبل از هر گونه اقدامی، تشابهات میان سوره‌ای را بررسی کرده و میزان تأثیرگذاری آنها را در شناسایی غرض سوره ارزیابی می‌کنیم و سپس از آن دسته از آنها که از مقبولیت بیشتر و استدلال علمی قابل توجهی برخوردار هستند، در فرآیند کشف غرض مورد استفاده قرار دهیم. مهم‌ترین معیار برای شناسایی تشابهات مؤثر در کشف غرض یک سوره این است که این تشابه به وحدت سیاق دو سوره اشاره داشته باشد. به بیان دیگر، تنها در صورتی که دو سوره از نظر سیاق آیات و مطالب کانونی با یکدیگر مشابه باشند، می‌توان از تشابه آنها برای کشف غرض سوره استفاده نمود.

رهیافت ششم: توجه به عناصر برون‌متنی سوره

هر سوره قرآن افزون بر عناصر درون‌متنی، از عناصر دیگری نیز بهره‌مند است که گرچه خارج از متن سوره قرار دارند، اما بر جهت‌گیری محتوای سوره تأثیر گذاشته و با غرض و پیام اصلی آن ارتباط دارند. تأثیرگذارترین عناصر برون‌متنی سوره‌ها عبارت‌اند از اسم سوره، فضایل و خواص سوره‌ها و فضای نزول سوره. مفسرانی که به کشف غرض سوره اهتمام داشته‌اند، درباره میزان اثرگذاری این عناصر در کشف غرض سوره‌ها اختلاف نظر دارند، از این‌رو در ادامه با نقل دیدگاه‌های مختلف، تلاش می‌کنیم میزان اعتبار هر یک از این عناصر را در فرآیند شناسایی غرض سوره، بررسی و ارزیابی نماییم.

نخستین عنصر برون‌متنی که مورد توجه مفسران قرار گرفته، اسم سوره است. برخی مفسران تأکید دارند که اسامی سوره‌های قرآن ارتباط عمیق و محکمی با مقصود و غرض اصلی سوره داشته و اصولاً اسم سوره، آینه تمام‌نمای اغراض آن است. نخستین تفسیری که به این مسأله به‌طور کامل توجه نموده است، تفسیر «نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور» است. بقاعی که تفسیر خود را به منظور یافتن ارتباط بین آیات نگاشته، معتقد است باید ابتدا مقصود و غرض اصلی سوره را مشخص کرد و بهترین راه برای رسیدن به این هدف، توجه به نام سوره است (بقاعی، ۱۸/۱). سیدبن قطب دومین مفسری است که برای رسیدن به غرض اصلی سوره، از اسم سوره استفاده کرده است. ایشان موضوع سوره محمد را قتال و جهاد در راه خدا می‌داند و این موضوع را برگرفته از نام دیگر این سوره که «قتال» است، می‌داند (سیدبن قطب، ۲۴۵۲/۴).

دومین عنصر برون‌متنی که برای کشف غرض سوره‌ها مورد توجه مفسران واقع شده است، فضایل و خواص سوره‌هاست. برخی مفسران همچون یعسوب‌الدین جویباری، صاحب تفسیر «البصائر» و البقاعی، صاحب تفسیر «نظم الدرر»، به تناسب و هماهنگی بین فضیلت و خواص سوره با غرض آنها گرایش یافته‌اند و در برخی از موارد، از فضیلت سوره برای کشف غرض آن سود جسته‌اند (جویباری، ۲۵۳/۴۱؛ بقاعی، ۲۱۶/۲۰).

سومین عنصر برون‌متنی سوره که از نگاه برخی از مفسران در شناسایی غرض آن تأثیرگذار است، فضای نزول سوره است. فضای نزول شرایط ویژه‌ای است که در مدت نزول یک سوره، در جامعه عصر نزول وجود داشته است. ترسیم فضای نزول سوره به‌معنای کشف و پرده‌برداری از این رخدادها و شرایط و تبیین آن در آغاز هر یک از سوره‌ها خواهد بود (جوادی آملی، ۲۳۶/۱).

برخی از مفسران معتقدند هر سوره قرآن دارای یک فضای نزول ویژه است که با توجه به‌دان، می‌توان به غرض سوره راه یافت. زیرا فضای نزول حاکی از چالشی است که سوره در صدد مواجهه با آن است و این امر، همان غرض و هدف اصلی از نزول سوره است. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است یکی از راه‌های تشخیص هدف و جهت سوره، توجه به فضای نزول سوره است؛ زیرا میان فضای نزول هر سوره‌ای و معارف آن، ارتباط تنگاتنگی برقرار است و نه تنها فضای نزول سوره بر جهت‌دهی معارف



سوره اثرگذار است، بلکه متقابلاً معارف سوره نیز متناسب با فضای نزول سوره، تفسیر و تبیین پیدا خواهند کرد (همان، ۵۴/۲).

علامه طباطبایی نیز با تکیه بر فضای نزول سوره آل عمران، درباره هدف اصلی این سوره می‌گوید:

«غرض اصلی از این سوره، دعوت نمودن مؤمنان است به اینکه در حمایت دین الهی توحید کلمه داشته باشند؛ زیرا این سوره در شرایطی نازل شده است که یهود و نصارا و مشرکین و سایر دشمنان قسم خورده اسلام و مسلمانان، هر یک به روشی قصد خاموش کردن چراغ اسلام را داشتند، از این رو خدای سبحان از مؤمنان می‌خواهد که در برابر دشمن قیام کرده و صبر و ثبات قدم را شعار خود سازند.» (طباطبایی، المیزان، ۲/۳)

سیدبن قطب صاحب تفسیر «فی ظلال القرآن» نیز در ابتدای هر سوره، قبل از آغاز تفسیر، شرح مفصلی درباره مسائل تاریخی نزول ارائه می‌دهد و از این طریق، سیمایی متشکل و مرتبط از شخصیت سوره ارائه می‌نماید و با تکیه بر فضای نزول سوره، به غرض سوره راه می‌یابد (سید قطب، ۲۸/۱).

نقد و بررسی

توجه به عناصر برون‌متنی در کشف غرض سوره بر این اصل استوار است که هر سوره از ابتدای نزول، دارای غرضی مشخص بوده و همه عناصر برون‌متنی سوره متناسب با آن غرض اصلی، سامان‌دهی شده‌اند، از این رو عناصری مانند اسم سوره، فضایل سوره و فضای نزول آن، رابطه معناداری با غرض سوره دارند. گرچه اصل این سخن قابل قبول است، اما باید توجه داشت رابطه میان همه عناصر برون‌متنی با غرض سوره، از یک درجه از اعتبار برخوردار نیست و استفاده از عناصری که از اعتبار لازم برخوردارند نیز مشروط به رعایت ضوابط و قواعد ویژه‌ای است.

برای نمونه، بهره‌گیری از نام سوره برای راهیابی به غرض سوره نیازمند تحقق چند شرط است که طرفداران به‌کارگیری این راهکار برای هیچ یک از آن شروط، دلیل قطعی و اطمینان‌آوری ارائه نکرده‌اند. نخستین شرط این است که ابتدا باید توقیفی بودن اسامی سوره‌ها ثابت شود، آن‌گاه می‌توان به دنبال کشف اسرار و رموز اسامی قرآن، به

کاوش پیرامون رابطه اسم سوره و غرض آن پرداخت. در حالی که نظر مشهور در میان قرآن‌پژوهان این است که سوره‌ها در عصر پیامبر به این نام‌ها شهرت یافته‌اند، اما دلیلی بر اینکه این اسامی از سوی خدا بر سوره‌ها نهاده شده است، وجود ندارد (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۲۱۹).

شرط دوم بهره‌مندی از نام سوره‌ها این است که اصول و قواعدی منطقی و علمی برای کشف غرض سوره از اسم آن ارائه شود، نه آنکه بر اساس حدس و گمان، اسامی سوره‌ها را به هر شکل ممکن و بدون ارائه شواهد و دلایل قابل قبول، به غرض سوره و پیام اصلی آن مرتبط نماییم. اما تاکنون کسی نتوانسته است این مسأله را ضابطه‌مند کند. برای استفاده از فضایل و خواص سوره‌ها در کشف غرض سوره نیز ابتدا لازم است احادیث صحیح و اصیلی که درباره خواص سوره‌ها نقل گردیده، از روایات جعلی شناسایی کنیم که این امر کار بسیار دشواری است. از این رو اگر پژوهش گسترده‌ای در زمینه اغراض سوره‌ها و فضایل آنها به عمل آمده و با دقت و وسواس به مقایسه و ارزیابی آنها پرداخته شود، با اطمینان بیشتری می‌توان درباره رابطه مستقیم و منطقی بین غرض سوره و فضایل آن سخن گفت. در آن صورت نه تنها می‌توان از فضایل یک سوره به غرض اصلی آن راه یافت، بلکه چه بسا با کمک سوره‌های هم‌فضیلت، بتوان غرض سوره دیگر را تشخیص داد و گام مؤثری برای کشف اهداف و مقاصد سوره‌ها برداشت.

اما درباره رابطه فضای نزول سوره با غرض آن لازم است به این نکته توجه نمود که گرچه شناسایی فضای نزول سوره کمک شایان توجهی به کشف غرض سوره می‌نماید، اما به شرط آنکه بتوان فضای نزول را به روشی علمی و قابل اعتماد شناسایی کرد. برای ترسیم فضای نزول یک سوره لازم است به همه شواهد درون‌متنی و برون‌متنی سوره که بیانگر شرایط نزول و چالش‌هایی که سوره در صدد پاسخ گفتن به آنهاست، توجه نمود. از جمله باید به حوادثی که در آستانه نزول سوره واقع شده است، مانند پیروزی یا شکست مسلمانان، جدیدترین شبهاتی که دشمنان اسلام در رابطه با معارف قرآن مطرح نموده‌اند، شرایط فرهنگی جامعه و سایر اتفاقاتی که برای مسلمانان و دشمنان در آستانه نزول سوره رخ داده، توجه شود. به این منظور لازم است از منابعی مانند محتوای سوره‌هایی که قبل از سوره مورد بحث نازل شده، روایات اسباب نزول، روایات سیره پیامبر ﷺ و منابع تاریخ اسلام استفاده نمود. رکن اساسی



در شناسایی بیشتر مؤلفه‌های مؤثر در ترسیم فضای نزول این است که بتوان ترتیب نزول سوره و تاریخ نزول آن را به دقت مشخص نمود. اما با توجه به اینکه تاکنون روشی قطعی و صددرصد برای این امر ارائه نشده است، فرآیند کشف فضای نزول با چالشی مهم مواجه شده است.

رهیافت هفتم: رویکرد جامع به کشف غرض سوره‌ها

برای اینکه با استناد به دلایل و براهین منطقی به غرض سوره دست یابیم، باید از اصول و قواعدی که کشف غرض را روشمند کرده و ضریب اعتماد به این کشف را بالا می‌برد، کمک بگیریم. به این منظور باید با نگاهی جامع، از همه رهیافت‌های درون‌متنی و برون‌متنی مؤثر در کشف غرض سوره استفاده نمود و با رهیافتی کاملاً استدلالی، سایر غرض‌های احتمالی دیگر را نقد و ارزیابی کرد.

در رهیافت جامع برای کشف غرض سوره، با توجه به دو قاعده علمی، یعنی میزان اعتبار عوامل مؤثر در کشف غرض و میزان تأثیرگذاری هر عامل در شناسایی غرض سوره‌ها، به اولویت‌بندی رهیافت‌های کشف غرض می‌پردازیم و سپس با توجه به میزان اعتبار هر یک از رهیافت‌ها، از آنها در فرآیند کشف غرض سوره استفاده می‌کنیم. در این رویکرد برای راهیابی به غرض سوره، با رعایت قواعد و ضوابطی که بر اصول محاوره عقلایی مبتنی هستند، مراحل زیر را طی می‌کنیم.

در گام نخست با توجه به اصول و قواعد شناسایی پیوستگی آیات، به سیاق‌بندی سوره و دسته‌بندی آیات آن می‌پردازیم. در این گام به همه عوامل پیوستگی نحوی، اسلوبی و معنایی توجه نموده و هر دسته از آیات مرتبط را در یک گفتار قرار می‌دهیم. در گام دوم با توجه به ارتباط آیات درون گفتارها، به عنوان‌گذاری آنها می‌پردازیم. در این مرحله باید به این نکته توجه داشت که رهیافت عنوان‌گذاری گفتارهایی که مشتمل بر آیات اصل و فرع است، با گفتارهایی که مشتمل بر آیات هم‌تراز است، متفاوت می‌باشد.

در گام سوم با توجه به روابط میان عناوین گفتارها، آنها را باهم ترکیب کرده، فصول و بخش‌های سوره را تشکیل می‌دهیم.

در گام چهارم با جمع‌بندی عناوین موجود در سطح نخست دسته‌بندی آیات سوره مانند گفتارها، فصل‌ها یا بخش‌ها، و با توجه به رابطه اصل و فرع بودن میان آنها یا مفاهیم مشترک در عناوین این سطح، به کشف غرض سوره می‌پردازیم.

در گام پنجم با توجه به همه عوامل معتبر در کشف غرض سوره، غرضی را که از طریق جمع‌بندی عناوین گفتارها به دست آمده است، ارزیابی می‌کنیم. در این مرحله با توجه به مشترکات لفظی و محتوایی گفتارها، مانند تکرار معنایی یک موضوع به روش‌های مختلف در سوره، تکرار معنایی یک مضمون، تکرار لفظی یک عبارت یا آیه و محورهای مشترک داستان‌های سوره و توجه به عناصر درون‌متنی سوره، مانند آیات آغازین و پایانی سوره، سوگندهای سوره و توجه به عناصر برون‌متنی سوره، مانند اسم سوره، فضایل و خواص سوره‌ها، فضای نزول سوره و توجه به آن دسته از روابط میان سوره‌ها که اعتبار آنها در کشف غرض ثابت شده است، مانند تناسب غرضی سوره‌های هم‌سیاق، تناسب غرضی سوره‌های هم‌سان آغاز و تناسب غرضی دو سوره هم‌سان پایان، به بررسی غرض کشف شده پرداخته و فرآیند کشف آن را مستدل می‌سازیم.

در گام ششم، اغراض و اهداف دیگری را که توسط مفسران مطرح شده است، گزارش نموده و با استفاده از قواعد و فرآیند کشف غرض، به ارزیابی آنها پرداخته و از غرض کشف شده دفاع می‌کنیم.

این رهیافت از دو جهت بر رهیافت‌های دیگر ترجیح دارد: نخست آنکه بر خلاف رهیافت‌های دیگر، به جای تکیه بر عناصر فرعی و جانبی سوره، بر محتوای سوره و سیاق لفظی و معنایی آن تکیه دارد. دوم آنکه در این رهیافت، برای کشف غرض، به همه عناصر درون‌متنی و برون‌متنی سوره و جهت‌گیری محتوایی آیات توجه می‌شود و نه از برخی عوامل مؤثر در کشف غرض سوره غفلت می‌شود، و نه به برخی از رهیافت‌ها، ارزش و اعتبار بیش از اندازه‌ای داده می‌شود.



نتیجه گیری

در میان مفسرانی که به وجود محور واحد یا غرض اصلی سوره اعتقاد دارند، دو رویکرد توصیفی و استدلالی برای شناسایی غرض سوره وجود دارد. در رویکرد توصیفی، مفسر با مطالعه آیات هر سوره، تلاش می کند با روح حاکم بر سوره ارتباط برقرار نموده و موضوعی را که در جای جای سوره به آن اشاره شده و سوره تأکید بیشتری بر آن دارد، با عبارتی کلی به عنوان غرض سوره مشخص نماید. اما در رویکرد استدلالی، مفسر تلاش می کند با تکیه بر شواهد درون متنی و برون متنی، غرض سوره را کشف نموده، کیفیت راهیابی خود را به غرض سوره به طور مستدل و ضابطه مند بیان نماید. با توجه به اینکه رویکرد توصیفی بیش از هر چیز به سلیقه و ذوق مفسر مرتبط است تا دلایل علمی، از این رو بدون تردید رویکرد استدلالی بر رویکرد توصیفی ترجیح دارد.

مفسرانی که با رویکرد استدلالی به کشف غرض سوره های قرآن پرداخته اند، از رهیافت هایی مانند دسته بندی روشمند آیات، حذف استطرادها، تحلیل عناصر متنی سوره، بررسی تکرارهای لفظی و معنایی سوره، توجه به روابط میان متنی سوره ها و توجه به عناصر برون متنی سوره برای کشف غرض سوره استفاده کرده اند. هر یک از این رهیافت ها با رعایت شرایطی، به شناسایی غرض سوره کمک می کنند، اما با استفاده از هر کدام از آنها به تنهایی، نمی توان به طور قطعی و صد درصد غرض سوره را کشف کرد. از این رو بهترین رهیافت برای کشف استدلالی غرض سوره، رهیافت جامع است که اولاً به همه عوامل مؤثر در کشف غرض سوره توجه دارد، و ثانیاً هیچ عاملی را به طور مطلق و بدون توجه به میزان اعتبار آن در فرآیند کشف غرض سوره به کار نمی برد، بلکه برای راهیابی به غرض سوره، با رعایت قواعد و ضوابطی که بر اصول محاوره عقلایی مبتنی است، از عوامل مؤثر در کشف غرض سوره بهره می برد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. الهی زاده، محمدحسین؛ درسنامه تدبر ترتیبی در سوره های قرآن کریم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۴ ش.
۳. اخلاقی، اکبر؛ تحلیل ساختاری منطق الطیر، اصفهان، انتشارات فردا، ۱۳۷۷ ش.

۴. آقایی، سید علی؛ «انسجام قرآن از نظریه تا عمل: مقایسه رهیافت تفسیری فراهی - اصلاحی و حوی»، کتاب ماه دین، شماره ۱۴۴، مهر ۱۳۸۸، ص ۷۱-۷۹.
۵. بازرگان، عبدالعلی؛ نظم قرآن، تهران، نشر قلم، ۱۳۷۲ش.
۶. بستانی، محمود؛ التفسیر البنائی للقرآن الکریم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۴ق.
۷. بقاعی، ابراهیم بن عمر؛ نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۸. جواد آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۹. جویباری، یعسوب‌الدین؛ البصائر، بی‌جا، انتشارات مکتب آیت‌الله یعسوب‌الدین رستگار جویباری، ۱۳۶۱ش.
۱۰. خرقانی، حسن؛ «جستاری در تکرار بندهای قرآنی»، قرآن شناخت، شماره اول، سال پنجم، پیاپی ۹، ص ۷۵-۱۰۰.
۱۱. حوی، سعید؛ الاساس فی التفسیر، قاهره، دار السلام، ۱۴۱۲ق.
۱۲. خامه‌گر، محمد؛ ساختار هندسی سوره‌های قرآن، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲ش.
۱۳. سیاوشی، کرم؛ تحلیل انتقادی مبانی و رهیافت تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹ش.
۱۴. شاذلی، سیدین قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۶ق.
۱۵. صابونی، محمدعلی؛ قبس من نور القرآن الکریم، دمشق، دار القلم، ۱۴۰۹ق.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ش.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین؛ قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ش.
۱۸. غضنفری، محمد؛ «نگاهی به تکرارهای واژگانی قرآن از منظر زبان‌شناسی نقشی سازگاری و دشواری ترجمه این گونه عناصر»، مجله مطالعات زبان و ترجمه، شماره دوم، پاییز ۱۳۸۹ش، ص ۵۷-۷۶.
۱۹. گلجانی امیرخیز، ایرج؛ نگرش سیستمی به ساختار سوره‌های قرآن، بی‌جا، نشر ماهرنگ، ۱۳۸۴ش.
۲۰. مطیع، مهدی؛ پیوستگی معنایی آیات در سوره قرآن کریم و راه‌های مطالعه آن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، سال دفاع ۱۳۷۹ش.

ارزیابی روایات «تقسیمات چهارگانه قرآن»*

بتول احمدی (نویسنده مسؤول)**

سهیلا پیروزفر***

عباس اسماعیلی زاده****

چکیده:

روایاتی منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت وجود دارد که در آن طبق فرمایش ایشان، قرآن کریم به چهار بخش به نام‌های «سبع طوال»، «مئین»، «مثنی» و «مفصل» تقسیم می‌شود که هر یک به ترتیب، عوض کتب پیامبران گذشته، تورات موسی، انجیل عیسی و زبور داوود به ایشان داده شده است. عمده این روایات یا از طریق ابن الاسقع از پیامبر صلی الله علیه و آله، و یا از طریق سعدالاسکاف از امام محمدباقر علیه السلام از حضرت رسول نقل شده‌اند. کثرت نقل به همراه بی‌توجهی به صحت و سقم این دست روایات از سوی عالمان قرآن و حدیث و انتسابشان به نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، اهمیت بررسی این احادیث را از نظر میزان اعتبار دوچندان می‌کند. مقاله حاضر با تتبع موارد استناد این احادیث نشان داده که برخی از این استنادات بر خلاف مضمون روایات است و سند روایت کافی صحیح و روایات واثله بن الاسقع دارای اضطراب در سند و متن بوده که در نهایت به علت مستفیض یا متواتر بودن روایات و هماهنگی دلالت آن با قرآن، حکم به صحت آنها داده شده است.

کلیدواژه‌ها:

تقسیم چهارگانه قرآن / سبع طوال / مئین / مثنی / مفصل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۲۴.

Ahmedi.bit@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث

Spirouzfar@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

esmaelizabeth@um.ac.ir

**** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

طرح مسأله

وجود روایاتی در اخبار شیعه و سنی همانند روایت «أُعْطِيَتْ السُّورَةُ الطَّوَالُ مَكَانَ التَّوْرَةِ وَأُعْطِيَتْ الْمَثْنِ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ وَأُعْطِيَتْ الْمَثْنِ مَكَانَ الزَّبُورِ وَفُضِّلَتْ بِالْمُفَصَّلِ ثَمَانٌ وَسِتُّونَ سُورَةً» (کلینی، ۶۰۱/۲)، به لحاظ محتوایی دربردارنده سوره‌هایی هستند که تحت یک عنوان کلی نام‌گذاری شده و هر دسته به جای یکی از کتب مقدس پیشین قرار گرفته‌اند، بدین گونه که «طوال» به جای تورات، «مثنی» به جای انجیل و «مثنی» به جای زبور نازل شده است و آخرین قسم از این گروه شامل سوره‌های پایانی قرآن یعنی «مفصل» می‌باشند که بر اساس روایت، فضیلتی بر پیامبر ﷺ محسوب می‌شوند. این احادیث با مضامینی مختلف در منابع قرآنی و حدیثی نقل می‌شوند که در ادامه به مواردی از آن اشاره شده است:

الف) برخی روایات، هر یک از گروه‌های یادشده را که به جای کدام کتاب آسمانی پیشین نازل شده‌اند، با جابه‌جایی‌هایی گزارش کرده‌اند. به‌طور مثال در روایاتی از نبی اکرم ﷺ آمده است؛ «سور مثنی به جای انجیل و سوره‌های مثنی به جای زبور بر من عطا شده است» (عیاشی، ۲۵/۱). و در روایت دیگر آمده است؛ «مثنی به جای زبور و مثنی به جای انجیل بر من نازل شده» (طبری، ۱۰۰/۱).

ب) در جای دیگر گزارشی متفاوت در ترتیب سوره‌ها به چشم می‌خورد؛ یعنی ابتدا سبع طوال و بعد از آن مثنی و در نهایت مثنی قرار دارد. رسول خدا فرمودند: «سبع طوال به جای تورات، مثنی عوض زبور و مثنی عوض انجیل بر من عطا شده و من با سوره‌های مُفَصَّل فضیلت یافتم» (همان، ۳۲).

ج) در گزارش دیگری، پیامبر اکرم ﷺ قرآن را با اسامی دیگر آن، یعنی بر اساس حروف مقطعه تقسیم کرده‌اند؛ شبیه به این مضمون که «سوره‌های راءات^۱ تا طواسین^۲ به جای انجیل و بین طواسین تا حوامیم^۳ به جای زبور بر من فرود آمده است» (نک: مظهری، ۳۱۳/۵).

این روایات به دلیل انتسابشان به نبی مکرم و یا یکی از معصومین علیهم‌السلام و همچنین استناد مکرر قرآن‌پژوهان، محدثان و مفسران، بدون اشاره به صحت و سقم آنها در مباحثی مانند تاریخ جمع و تدوین قرآن، توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب چینش



سوره‌ها و غیره، ضرورت سنجش و ارزیابی آنها را ایجاب نموده است. از این رو مقاله حاضر با تبعی درباره احادیث تقسیمات قرآن، سنجش اسناد و راویان آن، سعی کرده است به سه مسأله پیرامون این روایات پاسخ دهد. اولاً این روایات اولین بار از چه مصادری نقل شده‌اند؟ ثانیاً اسناد و راویان آن تا چه میزان دارای اعتبار و اعتماد می‌باشند؟ و ثالثاً این روایات دارای چه تفاوت‌های بین متنی هستند؟

درآمد

روایات تقسیم چهارگانه قرآن در کتب علوم قرآن^۱، حدیث^۲، تفسیر^۳، علم اللغة^۴ و غریب الحدیث^۵ آمده و در منابع شیعی بعد از کلینی و عیاشی، در آثار دیگر عالمان قرآن پژوه و حدیث تکرار و به یک طریق نقل شده است (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۱/۲۲۹؛^۶ مجلسی، بحار الانوار، ۲۷/۸۹؛ حکیمی، ۱۰۴/۲). اصطلاحات آن از جمله سبع طوال، مثنین، مثنی و مفصل همراه با حدود و مصادیق آن توسط مؤلفان تعریف و شناسایی شده است^۷ (نک: مجلسی، بحار الانوار، ۳۳۱/۱۶ و ۳۲۳/۶۵؛ همو، مرآة العقول، ۹۵/۷).

استناد به این روایات در تفاسیر غالباً ذیل آیات ۷۸ سوره حجر و ۲۳ سوره زمر به مناسبت توضیح واژه «مثنی» صورت گرفته (نک: سید قطب، ۳۰۴۸/۵؛ طوسی، التبیان، ۱۹/۹؛ بغوی، ۸۵/۴؛ زمخشری، ۱۲۳/۴؛ آلوسی، ۹۸/۸) و ذکر اسامی سوره‌ها (طوسی، التبیان، ۲۰/۱) و در آثار قرآن پژوهان هنگام بررسی تاریخ جمع و تدوین قرآن و در مبحث توقیفی یا اجتهادی بودن چینش سوره‌ها آورده می‌شوند (سیوطی، أصرار ترتیب القرآن، ۴۶؛ عتر، ۴۳/۱). به‌طور مثال، زرکشی در باب توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها، به نام «تقسیمه بحسب سوره وفی ترتیب السور والآیات وعددها»، روایت تقسیمات چهارگانه قرآن را بنا به نظر ابوجعفر النحاس به‌عنوان شاهی بر تألیف قرآن کریم در حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌آورد (زرکشی، ۲۵۸/۱). اما برخی معتقدند وجود ترتیب سوره‌ها در حدیث (طوال، مثنین، مثنی، مفصل)، دلیل قطعی و تامی در ترتیب چینش سوره‌های قرآن نیست، بلکه روایت بیانگر آن است که حداقل این بخش‌ها در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دارای ترتیب خاصی بوده‌اند. بنابراین چینش برخی سوره‌ها توقیفی

(طوال، حوامیم و مفصلات)، و برخی دیگر (مئین و مثنائی) بر اساس اجتهاد صحابه صورت گرفته است (نک: زرقانی، ۳۵۴/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۶۶/۱). محدثین از جمله کلینی، این روایت را ذیل مبحث «فضل القرآن» (کلینی، ۶۰۱/۲) آورده و بیهقی آن را در السنن الصغیر ذیل «باب تخصیص السبع الطوال بالذکر» (بیهقی، السنن الصغیر، ۳۴۱/۱) و طرابلسی در «روایات واثلة بن الاسقع از نبی مکرم اسلام» (طرابلسی، ۳۵۱/۲) به گزارش این روایات پرداخته‌اند.

راه‌های نقل روایات تقسیم چهارگانه قرآن در منابع شیعه و سنی

احادیث رسیده در این باب در سه دسته قابل بررسی است:

الف) طریق سعد الاسکاف از امام باقر علیه السلام از نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (کلینی، ۶۰۱/۲).
 ب) طریقی که از واثلة بن الاسقع از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده که با روایت سعد الاسکاف اندکی متفاوت است (طبری، ۱۰۰/۱؛ طوسی، التبیان، ۲۰/۱؛ زرکشی، ۲۵۶/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۱۷۱/۱).

ج) طرق دیگر مانند طریق ابی امامه و ابی قلابه و... (سیوطی، الدرالمختور، ۱۰۰/۶).
 دو طریق اول از راه‌هایی هستند که نقل آن در کتب علوم قرآنی و حدیثی از بسامد بیشتری برخوردار می‌باشد. در اینجا لازم است متون و منابع روایی را که احادیث تقسیمات قرآن در آن گزارش شده است، مورد جست‌وجو و بررسی قرار دهیم.

تقسیمات چهارگانه در منابع شیعه

قدیمی‌ترین و اولین منبع روایت‌کننده، «الکافی» اثر ثقة الاسلام کلینی است. وی تنها یک روایت از این تقسیمات را در کتاب «فضل القرآن» خود به صورت کامل و با سند صحیح منعکس نموده است. همچنین عیاشی از عالمان و معاصران کلینی، این حدیث را نقل کرده که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السُّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ شَيْخٍ عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم أُعْطِيَ السُّورَ الطُّوَالُ مَكَانَ التَّوْرَةِ وَأُعْطِيَ الْمِثْنَيْنِ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ وَأُعْطِيَ الْمَثَانِي مَكَانَ الزَّبُورِ وَفُضِّلَتْ بِالْمُفَصَّلِ ثَمَانٌ



وَ سِتُونَ سُورَةً وَ هُوَ مُهَيَّمٌ عَلَى سَائِرِ الْكُتُبِ وَ التَّوْرَةُ لِمُوسَى وَ الْإِنْجِيلُ لِعِيسَى وَ الزَّبُورُ لِدَاوُدَ (کلینی، ۶۰۱/۲).

بررسی سندی

در کافی روایت از سعد الاسکاف از نبی مکرم ﷺ بدون واسطه نقل شده و لفظ «اباجعفر» - کنيه امام باقر علیه السلام - از آن افتاده است؛ چرا که وی از معاصران و اصحاب خاص امام باقر بوده و نمی‌توانسته مستقیماً از پیامبر نقل حدیث کرده باشد (ر.ک: نجاشی، ۱۷۸). همچنین عیاشی در سندی که ارائه می‌دهد، به نام حضرت باقر علیه السلام اشاره می‌کند؛ «عن سعد الاسکاف قال: سمعت اباجعفر علیه السلام يقول قال رسول الله ﷺ ...» (عیاشی، ۲۵/۱).

بررسی رجال سند

شرح حال رجال سند کافی به شرح زیر می‌باشد.

علی بن ابراهیم: در صدر سند علی بن ابراهیم بن هاشم ابوالحسن القمی، صاحب تفسیر قمی است. وی با القابی چون «ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد، صحیح المذهب»^{۱۱} (نجاشی، ۲۶۰؛ طوسی، الفهرست، ۲۶۶) در میان رجالیان شناخته می‌شود.

صالح بن السندی: در سند بیشتر روایات به همین عنوان^{۱۲} درج است (نک: طوسی، الفهرست، ۲۴۴؛ خویی، ۶۹/۹). وی راوی افراد ثقه‌ای چون یونس بن عبدالرحمن است و ثقاتی چون ابراهیم بن هاشم از او نقل روایت کرده‌اند (طوسی، الرجال، ۴۸۲). از این رو به امامی، ثقة علی التحقیق و مقبول الروایه موصوف است (نک: بهبهانی، ۲۳۱).

جعفر بن بشیر ابومحمد بجلی و شاء: او مولی بجلیه، کوفی متوفی ۲۰۸ ق (کشی، ۶۰۵) و فردی زاهد و صاحب اثر و ثقه است (حلی، خلاصة الاقوال، ۸۹) و نجاشی درباره وی می‌نویسد: «کان یلقب ففحة العلم روی عن الثقات و رووا عنه» (او ملقب به آغازگر علم بود و از ثقات و ثقات از وی روایت نقل کرده‌اند) (نجاشی، ۱۱۹؛ تستری، ۱۳۸/۱۲). شیخ طوسی او را «ثقة جلیل القدر» معرفی می‌کند (طوسی، الفهرست، ۱۰۹).

سعد بن طریف الحنظلی: از موالی اسکاف کوفی است، به همین دلیل وی را سعد الاسکاف خوانده‌اند (نجاشی، ۱۷۸؛ کشی، ۹؛ برقی، ۲۱۵). نجاشی در مورد او می‌گوید:

«ابن طریف از اصحاب امام محمدباقر و امام جعفر صادق علیهما السلام بوده و از ایشان حدیث نقل می‌کرده و «رساله ابی جعفر» منسوب به اوست» (نجاشی، ۱۷۸). بعضی او را مدح (طوسی، الرجال، ۱۱۵) و برخی هم چون ابن غضائری، وی را ضعیف دانسته‌اند (ابن غضائری، ۶۴). شیخ طوسی در ضمن اصحاب امام سجاد علیه السلام می‌نویسد: «سعد بن طریف حنظلی اسکاف از موالی بنی تمیم کوفی^{۱۳} و راوی اصبع بن نباته^{۱۴} است» (طوسی، الرجال، ۱۱۵) و حمدویه^{۱۵} وی را ناووسی خوانده؛ چرا که بر امام جعفر صادق علیه السلام وقف کرده است^{۱۶} (کشی، ۲۱۵). او ملقب به سعد الخفاف هم هست (کشی، ۲۱۵؛ حلی، خلاصة الاقوال، ۳۵۲).

در خلال کتب روایی شیعه و اهل سنت، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد سعد الاسکاف نسبت به احادیث مشکل و غریب الحدیث پیگیر بوده و روایات او از جنبه شرح و توضیح برخی روایات مشکله درخور توجه است (پاکتچی، ۱۲۳).

جمع‌بندی سندی

سند روایت کافی مُسند است؛ زیرا سلسله سند تا معصوم متصل می‌باشد (شانه‌چی، ۸۵) و رجال آن علی بن ابراهیم، صالح بن السندی و جعفر بن بشیر دارای توثیق خاص^{۱۷} از سوی رجالیان هستند و لفظ ثقه در مصادر رجالی برای ایشان به کار برده شده است و همچنین سعد الاسکاف در روایتی، دارای تصریح امام محمدباقر علیه السلام مبنی بر تمجید از وی در امر قصه‌گویی است که بدین وسیله در حق ائمه معصومین علیهم السلام و در فضل ایشان سخن می‌راند (کشی، ۲۱۵) و همچنین به دلیل نقل افراد ثقه‌ای چون علی بن ابراهیم قمی، صالح بن السندی و جعفر بن بشیر از او و نقل روایت صاحب کتاب کافی و درج نام وی در کتاب «معالم العلماء» ابن شهر آشوب از مصادر مهم متقدم رجال شیعه، حدیث او در زمره احادیث صحیح قرار می‌گیرد (خویی، ۴۳/۱).

بررسی متنی

بررسی دلالتی روایت مذکور در چند بخش قابل ارائه است: ۱- معنای طوال و مصادیق آن و علت نزول آن به جای تورات. ۲- معنای مئین و مصادیق آن و علت



نزول آن به جای انجیل ۳- معنای مثنائی و مصادیق آن و علت نزول آن به جای زبور ۴- معنای مفصل و مصادیق آن و وجوه برتری پیامبر ﷺ به وسیله این سوره‌ها.

۱. «اعطیتُ السُّورَ الطَّوَالَ مکانِ تَوْرَة»

این عبارت دلالت بر این دارد که سوره‌های طولانی قرآن به جای تورات بر پیامبر اکرم ﷺ فرود آمده است. بر این اساس سوره‌های طوال و تورات باید دارای نقاط اتفاق و افتراق با یکدیگر باشند؛ چرا که در روایت مقابل هم قرار گرفته‌اند.

الف) معنای طوال: بنا بر نظر مصطفوی، اصل واحد این ماده بر امتداد و طولانی بودن زمان یا بلند بودن شیء اشاره دارد (مصطفوی، ۱۴۷/۷) و در کلام عالمان به عنوان اولین قسم از اقسام قرآن شناخته می‌شود که برخی اقوال، این کلمه را جمع «طویل» به معنای طولانی (راغب اصفهانی، ۵۳۳) و بعضی هم آن را جمع «طُول» (با ضم طاء بدون الف) دانسته و بر این اساس، این سوره‌ها را «سبع الطُول» می‌نامند (ابن منظور، ۴۱۱/۱).

ب) مصادیق طوال: ریشه شناخت مصادیق سوره‌های طوال مستند به روایات است؛ به‌طوری که سیوطی به نقل از ابن عباس می‌آورد:

«سوره‌های طوال شامل بقره، آل عمران، نساء، مائده، انعام و اعراف هستند و راوی

گوید هفتمین آن را از یاد برده‌ام که طبق روایت صحیح‌های از ابن ابی حاتم از

مجاهد و سعید بن جبیر، آن سوره یونس است.» (سیوطی، الاتقان، ۱/۱۷۳)

طبق برخی روایت از ابن عمر، سعید بن جبیر و مجاهد، این سوره‌ها از بقره تا توبه هستند؛ به گونه‌ای که انفال و توبه یک سوره واحد باشند (بیهقی، دلائل النبوه، ۵/۴۷۵؛

دینوری، ۵۴/۱). مجلسی در بحار/الانوار می‌نویسد:

«بنا بر مشهور، سبع طوال سوره‌های بقره تا اعراف را شامل می‌شوند و هفتمین آن

سوره یونس و یا انفال و توبه هر دو باهم هستند.» (مجلسی، بحارالانوار، ۱۷/۲۸۱)

زیرا این دو سوره محتوایی نزدیکی به هم دارند و بین آنها با «بسم الله الرحمن الرحيم» فاصله ایجاد نشده است و به این سبب، آنها را «قرینتان» گویند (طبرسی، مجمع البیان، ۴۱/۱؛ فیض کاشانی، الاصفی، ۲۵۲). همان گونه که مشاهده شد، بر حسب رأی بیشتر عالمان محقق، سوره‌های طوال در شش مورد اتفاق دارند که شامل سوره‌های بقره،

آل عمران، نساء، مائده، انعام و اعراف می‌باشد و روایات مربوط به هفتمین سوره طوال (یونس، کهف، حمد، توبه و انفال) دارای اختلاف و یا نقل بدون سند است.

ج) علت نزول طوال به‌جای تورات: بررسی ساختاری و محتوایی سوره‌های طوال حکایت‌کننده تفصیل‌های بلند و متعدد در جهت تبیین مسائل اعتقادی و شرایط اجتماعی، اقتصادی، خانوادگی و آموزش قوانین لازم‌الاجرا برای داشتن یک زندگی مدنی و تعاملی است. جامعه‌ای که در آن پیروان دین‌های پیشین زندگی می‌کرده‌اند و قرآن ضمن تأیید پیامبران آنها و کتاب مقدسشان، به بررسی موقعیت جامعه و دسته‌های مختلف مردم (رسول، مؤمنان، منافقان، اهل کتاب - یهودیان و مسیحیان - کافران و مشرکان) و توصیف جایگاه هریک از ایشان و نحوه برخورد با آنها در جامعه می‌پردازد و سخن از یهود و بنی‌اسرائیل و احکام تشریعی و اعتقادی، کلام را به درازا می‌کشاند (ر.ک: بازرگان، ۲۰۲، ۲۱۴، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۹، ۲۴۸؛ خامه‌گر، ترجمه و ساختار قرآن کریم (۱)، ج اول؛ حاجی‌صادقی، ۵۷-۸). در مقابل تورات، مجموع شرایع مربوط به یک زندگی همراه با قداست است که در خود به دو نوع سلبی و ایجابی تقسیم می‌شود که شرایع سلبی متضمن نفی بت‌پرستی و شرک و پرهیز از پلیدی‌های اخلاقی و گناهان قوم بنی‌اسرائیل، و شرایع ایجابی متضمن ایمان به خدای واحد و پرستش او و عمل به دستورات و احکام دینی است (نک: تورات؛ لاویان، ۸: ۶، خروج، ۴-۹، ۱۲: ۳).

کاربرد لفظ «مکان» (عوض و به‌جای آن) دربردارنده دو مبحث است: ابتدا وجود اشتراکات بین تورات و طوال که باعث تقابل آنها شده که شامل وجود حداکثری آیات‌الاحکام در سوره‌های طوال و تورات و ارزشی است که به شریعت داده‌اند. همچنین نام، تاریخ، ویژگی‌ها و آموزه‌های تورات بازتاب گسترده‌ای در قرآن، به‌خصوص طوال داشته و همچنین این سوره‌ها حاوی برجسته‌ترین صفات اخلاقی بنی‌اسرائیل و یهود مانند قساوت و توحش (بقره/۷۴)، کشتن انبیای الهی (بقره/۸۷-۹۱، مائده/۷) و غیره را در خود جای داده است (حاجی‌صادقی، ۵۸-۸). از موارد افتراق تورات و طوال، بسیاری از موضوعات و قوانین پیچیده تورات است که در سوره‌های مورد بررسی ما یعنی سوره‌های طوال، این موضوعات یا وجود ندارد، و یا اینکه شکل اجرایی آن با تفاوت‌هایی همراه است (واعظ، ۹۰)؛ مانند ذبح حیوانات حلال گوشت



(بقره/۱۷۳، سلیمانی، ۱۶۰)، احکام روزه (بقره/۱۸۷؛ واعظ، ۹۱) و بسیاری از احکام مربوط به ارث، سرقت، ازدواج و غیره.

۲- «اعطیت المئین مکان الانجیل»

الف) معنای مئین: اصل کلمه «مئین» از «مأی» یا «مئی» یا کلمه دیگری گرفته شده است به معنای امتداد شیء و کشیده شدن آن و رسیدن به نقطه‌ای دور که در آن وسیع و پهن می‌شود (مصطفوی، ۱۲/۱۱). «مئین» اسم جمعی است که مفرد آن «مائه»، به معنای سومین اصل از اصول اعداد است؛ زیرا اصول اعداد چهار قسمت است: آحاد، عشرات، مئات، الوف (راغب اصفهانی، ۲۶۹/۴).

ب) مصادیق مئین: قرآن پژوهان مصادیق سوره‌های مئین را به اختلاف ذکر نموده‌اند. برخی آنها را دوازده سوره (معرفت، تلخیص التمهید؛ ۱۸/۱)، یازده سوره (بدرالعینی، ۴۰/۶)، یا هفت سوره از اسراء تا سوره مؤمنون دانسته‌اند (الموسوعة القرآنية المتخصصة، ۲۲۳). اما اتفاق نظر بر این است که این سوره‌ها بعد از طوال قرار گرفته و تعداد آیات آن صد آیه یا نزدیک به صد آیه باشد (رامیار، ۵۹۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۳۲۴/۶۵) که شامل سوره‌های توبه، یونس، هود، یوسف، حجر، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیاء، مؤمنون، شعراء، نمل و صافات است.

ج) علت نزول مئین به جای انجیل: محتوای سوره‌های مئین بیان مسائل اعتقادی و معارف اخلاقی مانند مبدأ، معاد، توحید، توبه، تسبیح، شکرگزاری، اخلاص، توکل، تذکر و موعظه در قالب امثال و سرگذشت اقوام انبیا، پاسخ به شبهات، انذار و تبشیر و ذکر نعمت‌های بی‌پایان خداوند با ذکر مَثَل‌های حسی نه جهت امتنان، بلکه جهت تدبیر است. این سوره‌ها آموزه‌های اخلاقی مورد نیاز تکامل معنوی انسان را با ذکر نکات توحیدی ناب و برنامه‌های تربیتی دربر دارد (نک: تفاسیری که به اهداف و اغراض سوره‌ها نظر دارند؛ مانند طباطبایی، سید قطب، ابن‌عاشور، شوقی ضیف و خامه‌گر؛ ساختار سوره‌های قرآن کریم). در مقابل محتوای کلی اناجیل بیشتر اخلاقی و اعتقادی بوده تا بیان قوانین الهی، حدود و شرایع دینی و با تأیید شرایع و احکام حضرت موسی علیه السلام، نگرش تازه‌ای را برای بنی‌اسرائیل نسبت به اعمال و رفتار خود به ارمغان

آورد؛ به طوری که سراسر آن تذکر و پند و موعظه و مَثَل جهت هدایت مردم و اصرار به توبه و بازگشت انسان به سوی خداوند و فانی بودن دنیا و گذشت، بخشش و اخلاص در عمل است. از وجوه اتفاق بین انجیل و مَئین می توان به همسو و هماهنگ بودن برخی موعظه های آن از جمله نیکی به پدر و مادر در سوره اسراء آیه ۲۳ و در انجیل متا، باب ۱۱، بند ۴ اشاره کرد و برخی از مَثَل ها در دو متن مَئین و انجیل آورده شده که دارای همانندی در شکل و محتوا هستند؛ مانند سوره توبه آیه ۱۱۱ و انجیل متا فصل ۱۴. از موارد افتراق بین انجیل و مَئین می توان گفت دین مسیح بر اساس مهر و محبت و روحیه تسلیم پذیری و ظلم پذیری استوار است و با جنگ کافران و مشرکان در راه خدا بیگانه است. همچنین مسیحیان در فضایل اصلی خود محبت را بر ایمان مقدم می دارند، در حالی که در سوره های مَئین بر اخلاص در عمل تأکید شده است؛ به عنوان مثال سوره حجر آیه ۳۹ و ۴۰.

۳. «اعطیت مکان الزبور مثنائی»

الف) معنای مثنائی: از «ثنی» به معنای معطوف و عطف گرفته شده است (طباطبایی، ۲۵۶/۱۷). بر این اساس مصطفوی می گوید:

«مثنائی در اصل از ماده «ثَنی» (بر وزن سنگ) به معنی تکرار کردن و پیچیدن و برگرداندن قسمت های چیزی بر روی قسمت های دیگر است و به همین جهت، به عدد دو «اثنان» گفته می شود؛ چرا که بازگشت و تکرار در آن است.» (مصطفوی، ۳۱/۲).

در نتیجه در وجه تسمیه برخی سوره ها به مثنائی آمده است: الف) مثنائی سوره هایی اند که در مرتبه دوم بعد از مَئین می آیند و تعداد آیات آنها کمتر از صد آیه است (مجلسی، مرآة العقول، ۴۸۲/۱۲؛ الموسوعة القرآنية المتخصصة، ۲۲۳/۱). ب) مثنائی سوره هایی اند که قصص، احکام و حدود در آن تکرار شده (سخاوی، ۸۸/۱). ج) امثال در این سوره ها دوبار بازگو شده است (حلبی، ۱۰۸). د) آیات آن در تلاوت دوبار قرائت می شود (معرفت، تاریخ قرآن، ۲۰).

ب) مصادیق مثنائی: طبق نظر بیشتر عالمان، سوره های مثنائی سوره های بعد از مَئین هستند که کمتر از صد آیه دارند، در نتیجه آنچه که از سوره ها به عنوان مثنائی بعد از



مئین باقی می‌ماند، اولین آن سوره انفال است (سیوطی، الاتقان، ۲۲۷/۱؛ رامیار، ۵۹۵) که عبارتند از انفال، رعد، ابراهیم، حج، نور، فرقان، شعراء، قصص، عنکبوت، روم، لقمان، سجده، احزاب، سبأ، فاطر، یس، ص، زمر، غافر، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف (از سوره احقاف به بعد طبق روایت، حدود مفصلات شروع می‌شود).

ج) علت نزول مثنائی به جای زبور: در این سوره‌ها مسائل اخلاقی و مسائل مربوط به اعتقادات است؛ به‌طوری که این سوره‌ها حاوی اعتقاد به حقانیت قرآن، وحی و عظمت آن و حجیت دعوت پیامبر ﷺ و هشدارهایش نسبت به معاد و سرانجام کافران و مؤمنان و پاسخ به شبهات دین‌ستیزان و همچنین ذکر نعمات بی‌پایان و قدرت خداوند و تدبیرش در اداره جهان هستی و حمد و تسبیح اوست (نک: تفاسیری که به اهداف و اغراض سوره‌ها نظر دارند؛ مانند طباطبائی، سید قطب، ابن‌عاشور، شوقی ضیف، و خامه‌گر؛ ساختار سوره‌های قرآن کریم). در مقابل زبور نام کتاب حضرت داوود علیه السلام است که از جانب خداوند به او وحی شده (نساء/۱۶۳). محتوای زبور بر اساس کتاب مقدس یهود، مجموعه‌ای است از شعر و سرود که روحیات و رویدادهای تاریخی قوم یهود را بیان می‌کند و موضوع اصلی آن، پرستش و توکل و واژه‌های مشابه هم که در ارتباط با پرستش و خداپرستی است (نک: کتاب مقدس، مزامیر، مقدمه، ۱).

مزامیر موجود از آغاز تا پایان به‌صورت شعر است و بخش بزرگ آن به دعا و پرستش می‌پردازد. مزامیر را نمی‌توان مجموعه‌ای مدون از آموزه‌های الهیاتی دانست. الهیات مزامیر موجود بیشتر بر حالت اعتراف و مبتنی بر حمد و ثناست، نه نظام‌مند و استدلالی. در حالی که سوره‌هایی که در مقابل زبور قرار گرفته‌اند، همان‌طور که در بخش بررسی محتوا گذشت، نظام‌مند و استدلالی هستند. کتاب مزامیر مشتمل بر تشبیهات فراوان از جمله تشبیهاتی درباره خدا، انسان، گناه، گناهکار و مؤمن است. می‌توان گفت که تشبیهات آن در برخی از موارد از لحاظ لفظ و معنا با قرآن کریم قابل انطباق است، اما در فقراتی هم، خداوند را به‌طور شایسته مورد خطاب قرار نداده و توصیف نکرده است (نعمتی، ۱۴۳).

۴. «فضلت بالمفصل»

الف) معنای مُفَصَّل: اصل کلمه مُفَصَّل از «فَصَلَ»، به معنای جدا کردن و یا فاصله انداختن میان دو چیز است که در مقابل «وصل»، یعنی پیوستگی قرار دارد (مصطفوی، ۹۷/۹، قرشی، ۱۸۱/۵؛ ابن منظور، ۵۲۴/۱۱). «فَصَلَ الشَّيْءَ» یعنی جدا کردن چیزی، همان طور که قرآن می فرماید: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ﴾ (بقره/۲۴۹). مُفَصَّل شامل تمام قسمت های یک مجموعه می باشد، از این رو سوره های پایانی قرآن را مُفَصَّل نامیده اند که این بخش از قرآن از اجزاء و تکه های کوچک تر و کوتاه تر نسبت به دیگر قسمت های قرآن تشکیل شده (مجلسی، بحار الانوار، ۲۸/۸۹؛ سیوطی، الاتقان، ۱۰۰/۱؛ شهید ثانی، ۲۶۸) و در آن بین حق و باطل، مؤمن و کافر، بهشت و جهنم و ... به صراحت جدایی افکنده شده است (ابن سلام، فضائل القرآن، ۳۶۵/۱).

ب) حدود سوره های مفصل: پیرامون حدود سوره های مفصل اقوال مختلفی بیان شده است. ماوردی و شهید ثانی نظر اکثریت در ابتدای سوره های مفصل را سوره محمد معرفی می کنند (همدانی، ۳۰۶/۲؛ شهید ثانی، ۲۶۸). مناوی می نویسد:

«در ابتدای سوره مفصلات اختلاف است که یا از حجرات یا جائیه، قاف، محمد،

صافات یا صف باشد.» (مناوی، ۵۶۵/۱)

اما قول راجح از نووی و به تبع آن در قاموس آمده است که مفصل قرآن از سوره محمد آغاز می شود و سوره های طولانی آن تا سوره مبارکه عمّ و سوره های متوسط آن تا ضحی و سوره های کوچک آن از ضحی تا پایان قرآن می باشد (شهید ثانی، ۲۶۸).

ج) فضیلت پیامبر به واسطه سوره های مفصل: برتری پیامبر اعظم ﷺ و رسالت ایشان بر سایر پیامبران یکی از موضوعاتی است که با بررسی آیات قرآن آشکار می شود. اما فضیلت ایشان به واسطه سوره های مفصل آن گونه که در بیشتر سوره ها مشهود است، این است که این سوره ها از لحاظ ظاهری و بیانی دارای اعجاز بلاغی در سبک و اسلوب بیان است؛ به طوری که با دیگر سوره های قرآن متفاوت اند و از لحاظ محتوایی، بیشتر انگیزشی - تربیتی هستند و دارای خطاب هایی محکم در جدایی حق از باطل، مؤمنان از کافران و کیفر اعمال بر اساس عدل الهی است و دربردارنده معارف ناب توحید و معاد، عذاب دشمنان خدا و رسول او، انفکاک جدی عبودیت خدا از



عبودیت غیر او، عاقبت انسان‌ها در قیامت و سرانجام اسفبار کافران، مشرکان، مکذبان، منافقان، استهزاءکنندگان و بخل‌ورزندگان می‌باشد و در مقابل، از عاقبت نیکوی مؤمنان به خدا و رسول ﷺ و قرآن و انفاق‌کنندگان و متّقین سخن می‌گوید و جزئیات مأوا و جایگاه ایشان را در بهشت و جهنم به صورت صحنه‌هایی رنگ‌آمیزی شده و زنده به تصویر می‌کشد.

جمع‌بندی

در بررسی دلالتی، میزان ارتباط و هماهنگی هر قسم با توجه به معنا، مفهوم و مصادیق تعریف شده، نشان‌دهنده این امر است که هر قسم تا حدود زیادی با کتاب‌های انبیای پیشینی که به جای آن نازل شده‌اند، در چندین حوزه دارای نقاط اشتراک و افتراق‌اند، همراه با اینکه روایت کافی روایتی صحیح و دارای سند متصل تا معصوم است و راویان آن در کتب رجالی دارای درجه وثاقت می‌باشند. از این رو قول مجلسی صاحب بحار الانوار مبنی بر مجهول بودن روایت (مجلسی، مرآة العقول، ۴۸۲/۱۲)، و مجلسی اول مبنی بر قوی^{۱۸} بودن آن (مجلسی، روضة المتّقین، ۱۱۸/۱۳) مخالف با نتیجه به دست آمده است.

تقسیمات چهارگانه در منابع اهل سنت

در منابع اهل سنت اقسام چهارگانه قرآن از طریق «وائله بن الاسقع» به چند طریق نقل شده است که در کتب شیعه مانند التبیان شیخ طوسی (۲۰/۱)، مجمع البیان طبرسی (۴۱/۱) و بحار الانوار (۳۲۲/۶۵) هم یافت می‌شود.

الف) قدیمی‌ترین مصدري که روایت وائله بن الاسقع را گزارش کرده، مسند ابوداود طرابلسی و احمد بن حنبل می‌باشد که چنین گزارش کرده است: «حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ أَبُو دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ الْقَطَّانُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ الْهَذَلِيِّ، عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: أُعْطِيتُ مَكَانَ التَّوْرَةِ السَّبْعَ، وَأُعْطِيتُ مَكَانَ الزَّبُورِ الْمَمِينِ، وَأُعْطِيتُ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ الْمَثَانِي، وَفُضِّلْتُ بِالْمُقَصَّلِ» (طیالسی، ۳۵۱/۲؛ ابن حنبل،

۱۸۸/۲۸؛ اصفهانی، ۲۷۱۶/۵). در این روایت سوره‌های مئین عوض زبور و مثانی به‌جای انجیل گزارش شده‌اند.

ب) طبری در تفسیر خود روایت واثله را به سه طریق و با دو مضمون گزارش می‌کند. روایت اول با دو اسناد: نخست طریق ابوداود طیالسی از ابی‌عوام. دوم روادبن جراح از سعیدبن بشیر. طریق طبری در روایت دوم، لیث‌بن ابی سُلیم از ابی‌برده، از ابی‌الملیح از واثله است. سند روایت سوم متعلق به ابی‌قلابه بوده (طبری، ۱۰۰/۱).

ج) بیهقی در شعب الایمان سه طریق برای روایت تقسیم چهارگانه قرآن ارائه می‌دهد که در هر سه طریق، سلسله سند به قتاده، ابی‌ملیح و واثله می‌رسد (بیهقی، شعب الایمان، ۶۵/۲). در همه این اسناد، روایات طبق نقل طیالسی و احمدبن حنبل گزارش شده است.

د) روایتی از سیوطی به نقل از ابن ضریس از ابی‌جلد که در آن سوره‌های «مئین» به «مبین» تصحیف شده است (سیوطی، الدرالمثور، ۵۶/۱).

ه) همچنین در سندی دیگر به نقل از قاسم‌بن سلام (قاسم‌بن سلام، فضائل القرآن، ۲۸/۱؛ ابن کثیر، ۴۸/۱) که در نهایت به قتاده، ابی‌ملیح و ابن‌الاسقع می‌رسد، این جابه‌جایی و اضطراب متن دیده نمی‌شود و روایت مطابق نقل کافی آورده شده است.

بررسی سند

الف) روایت الف به نقل از طیالسی و احمدبن حنبل به نظر مصحح اسنادی صحیح است (طبری، ۱۰۰/۱).

ب) طریق روادبن جراح از سعیدبن بشیر دارای اسنادی ضعیف (همان) و غریب می‌باشد (ابن کثیر، ۴۸/۱) که هر دو طریق از قتاده نقل شده است و طریق طبری در روایت دوم از لیث‌بن ابی‌سُلیم از ابی‌برده، سند را دچار ضعف نموده (طبری، ۱۰۰/۱؛ احمدبن حنبل، ۱۰۷/۴) و سند روایت ابی‌قلابه مرسل است (طبری، ۱۰۰/۱).

ج) ادیب‌العلاف اسناد بیهقی در شعب الایمان از قتاده، ابی‌ملیح و واثله را صحیح معرفی می‌کند (العلاف، ۱۰۲/۱).

د) روایت سیوطی از ابی‌جلد مقطوع گزارش شده است.



در بین این اسناد، روایت طایلسی به دلیل دست اول بودن و همچنین کثرت نقل آن در مسند احمد بن حنبل و تفسیر طبری و شعب‌الایمان بیهقی و دیگر منابع اهل سنت به‌عنوان روایت مشهورتر، مورد بررسی سندی و متنی قرار خواهد گرفت.

بررسی رجال سند

ابن الاسقع: وی از اصحاب رسول الله ﷺ (خویی، ۱۸۷/۱۹؛ طوسی، الرجال، ۵۱/۱) و نامش واثله بن الاسقع بن کعب بن عامر بن لیث و کنیه‌اش با اختلاف ذکر شده است؛ مانند ابوالاسقع، ابوالخطاب، ابوشداد لیثی. واثله زمانی مسلمان شد که پیامبر ﷺ برای جنگ تبوک آماده می‌شد و او در این جنگ حضرت را همراهی و سه سال خدمت ایشان را کرد و از اهل صُفّه بود (ابن اثیر، ۳۹۹/۵؛ زرکلی، ۱۰۷/۸).
ابی ملیح: وی ابوالملیح الهذلی و نامش عامر بن اسامة بن عمیر و فردی ثقه است (ابن سعد، ۱۶۴/۷).

قتاده: وی قتاده بن دعامة السدوسی البصری (نوری، ۸/۱) و کنیه‌اش ابوالخطاب است (بیهقی، دلائل النبوه، ۴۷۵/۵؛ سیوطی، الدرالمثور، ۱۰۱/۶). وی مفسر، حافظ^{۱۹} و ضریر اُکمه (کور مادرزاد) بوده و احمد بن حنبل درباره او گوید:
«او حافظ‌ترین اهل بصره و سرآمد در علم حدیث بوده و با وجود اینکه عالم زمان خود به‌شمار می‌آمد، در حدیث تدلیس^{۲۰} می‌کرد» (ابن حنبل، ۱۸۵/۷؛ ابن حبان، ۳۲۲/۵)

شیخ طوسی قتاده را ثقه و ثبت معرفی می‌کند (طوسی، الخصال، ۳۵۰/۱) و نسائی وی را ضعیف شمرده است (هیثمی، مجمع الزوائد، ۴۶/۷).

عمران بن القطان البصری: عمران بن داور العمی، ابوالعوام القطان البصری در روایت به حسنُ الحدیث مدح شده است و بقیه رجال آن از ثقات (احمد بن حنبل، ۱۸۸/۲۸) و اسناد آن صحیح می‌باشد (طبری، ۱۰۰/۱). نظر احمد بن حنبل این است که امید است وی صالح الحدیث باشد، اما نسائی و ابن داوود وی را ضعیف شمرده‌اند (ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۳۲۶/۳).

جمع‌بندی سندی

الف) از بین اسناد ارائه شده، روایت طایلسی و احمدبن حنبل از نظر محدثان دارای اسناد صحیح بوده و دیگر طرق نقل شده دارای اسناد ضعیف، مرسل یا مقطوع هستند.

ب) احمدبن حنبل روایات واثله و راویانی را که از او نقل حدیث کرده‌اند، مورد قبول می‌داند (ابن حنبل، ۱۸۸/۲۸) و برخی عالمان، روایات ابن الاسقع را از دسته احادیث حسن^{۲۱} به‌شمار می‌آورند (نک: بیهقی، دلائل النبوه، ۴۷۵/۵). قتاده و عمران بن القطان از سوی برخی رجالیان جرح و از سوی برخی دیگر تعدیل شده‌اند.

ج) همچنین علاوه بر اسناد فوق، روایات دیگری با تفاوت نقل و جابه‌جایی متنی از تقسیمات چهارگانه وجود دارد؛ بدین طریق که مراغی روایتی را بدون سند از براءبن عازب از نبی ﷺ مطابق با روایت سعد، با این تفاوت که به‌جای واژه مثنائی کلمه طواسین آمده است، گزارش می‌کند (مراغی، ۴۴/۱۹). همچنین مظهري به نقل از محمدبن نصر از انس، سوره‌ها را با اسامی متفاوتی یاد می‌کند و چیش آن را مطابق روایت کافی، اما با سند مرسل می‌آورد (مظهري، ۳۱۳/۵).

بررسی متنی

در روایت مذکور، اقسام قرآن به ترتیب روایت کافی می‌باشد؛ یعنی طوال و بعد از آن مئین، مثنائی و مَفْصَل آمده است، اما در ترتیب کتب آسمانی که این سوره‌ها به‌جای آن نازل شده‌اند، جابه‌جایی وجود دارد؛ مئین عوض زبور و مثنائی به‌جای انجیل گزارش شده است. در این صورت باید دنبال نقاط اشتراک و افتراق بین این دو دسته باشیم؛ یعنی مئین با زبور و مثنائی با انجیل. با توجه به آنچه در بررسی متنی روایت کافی گذشت، سوره‌های مثنائی از نظر محتوا بسیار شبیه سوره‌های مئین هستند، به این خاطر به آنها مثنائی یا عطف شده گفته می‌شود و به نظر می‌رسد که علت اضطراب متن در جابه‌جایی کتب نازل شده، همانندی و شباهت این دو قسم (مئین و مثنائی) باشد. اما همان‌طور که در بررسی‌ها گذشت، بیشترین هماهنگی بین مئین و انجیل و مثنائی و زبور است.



جمع‌بندی

سند روایت واثله‌بن الاسقع از منظر محدثان اهل سنت چون احمدبن حنبل (۱۸۸/۲۸)، بیهقی (دلائل النبوه، ۴۷۵/۵) و طبری (جامع‌البیان، ۱۰۰/۱) صحیح بوده و نسائی همه رجال این حدیث به‌جز قتاده را ثقه معرفی می‌کند (هیثمی، ۱۵۸/۷). شیخ غماری^{۲۲} در کتاب خود «جواهرالبیان فی تناسب سور القرآن» حدیث مذکور را حسن می‌خواند (حوی، ۵۳/۱).

جمع‌بندی برآمده از روایات شیعی و سنی

بررسی‌ها نشان داد:

۱- قدیمی‌ترین منابعی که به ذکر این روایت مبادرت نموده‌اند، مسند طرابلسی و احمدبن حنبل مربوط به قرن سوم و چهارم هجری قمری و کتاب کافی مربوط به قرن چهارم است.

۲- در بیشتر اسناد نام ابی‌ملیح و واثله‌بن الاسقع در ردیف اولین راویان ثقه و حسن الحدیث معرفی شده‌اند و در مرتبه بعد هم نام عمران‌بن القطان، سعیدبن بشیر و قتاده آمده است که بر اساس جست‌وجوهای رجالی فاقد اعتبار لازم‌اند.

۳- در آثار شیعی تنها یک روایت به طریق صحیح از سعد الاسکاف با راویان ثقه نقل شده است و روایات مشابه^{۲۳} و گاه هم‌سطح آن از لحاظ متن در مصادر سنی مانند فضائل القرآن قاسم‌بن سلام (۲۸/۱)، طبرانی (۷۶/۲۲)، جامع‌البیان (۱۰۰/۱)، تفسیر مراغی (۴۴/۱۹)، تفسیر مظهری (۳۱۳/۵) و تفسیر بغوی (۶۱/۱) می‌تواند مورد توجه باشد.

۴- این روایات و احادیث مشابه آن در فضیلت سوره‌های مفصل بر پیامبر اکرم ﷺ اتفاق نظر دارند؛ به‌طوری که در روایات دیگری از ایشان نقل است: «و اعطانی ربی المفصل نافله» (مجلسی، بحارالانوار، ۳۲۴/۶۵)، «ما قرأهن نبیّ قبلی» (سیوطی، جامع‌الاحادیث، ۴۶۲/۷).

۵- در ادامه روایت کافی، شرح و توضیحاتی وجود دارد که در گزارش اهل سنت از آن خبری نیست؛ مانند «سور مفصلات شصت و هشت سوره» (کلینی، ۶۰۱/۲) یا

«شصت و هفت سوره‌اند» (عیاشی، ۲۵/۱). «قرآن سیطره و احاطه دارد بر کتاب‌های پیامبران پیشین. پس تورات از برای موسی، و انجیل از برای عیسی، و زبور از برای داوود است» (کلینی، ۶۰۱/۲) که این بخش می‌تواند تکمله‌ای از حضرت باقر علیه السلام یا توضیح سعد الاسکاف باشد؛ زیرا همان طور که اشاره شد، وی درباره احادیث مشکل و غریب الحدیث پیگیر بوده است و یا ممکن است نوعی زیادت و تجمیع در حدیث بوده که از زیر مجموعه‌های تحریف‌های عبارتی در متن است.

۶- دلالت روایت کافی بیشترین هماهنگی را با اقسام قرآن و کتب عهدین داشته است و جابه‌جایی‌های یاد شده در متن و اسناد روایت واثقه‌بن الاسقع با اختلاف اندک گزارش شده که در نقل‌های دیگر از جمله تفسیر بغوی (بغوی، ۷۸/۱)، این اضطراب متنی اصلاح شده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که در بررسی احادیث تقسیمات قرآن ارائه شد، می‌توان نکات زیر را به‌عنوان نتایج بحث در نظر گرفت:

۱- به علت کثرت نقل روایات تقسیمات چهارگانه قرآن در منابع روایی شیعی و اهل سنت و همچنین میزان هماهنگی اتفاق و افتراق هر قسم با کتاب‌های انبیای پیشین - طوال به‌جای تورات، مثنی به‌جای انجیل و مثنی به‌جای زبور - می‌توان به صحت اسناد این روایات حکم کرد.

۲- مضمون این روایات به برتری و سیطره قرآن نسبت به کتب عهد قدیم و جدید عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره دارد. در نتیجه به‌کارگیری این روایات و استناد به آنها در مباحث جمع و ترتیب قرآن و توقیفی بودن چینش سوره‌ها به سبب مشخص نبودن حدود و مصادیق سوره‌های طوال، مثنی، مثنی و مفصل در روایات، و تشتت آراء عالمان در آن، استفاده‌ای نادرست است.

۳- در همه گزارش‌ها، فضیلت داشتن، نافله یا عطیه بودن سوره‌های مفصل امری محرز است.



پی‌نوشت‌ها

- ۱- سوره‌هایی که با «الر» شروع می‌شوند شامل: ۱- یونس ۲- هود ۳- یوسف ۴- رعد ۵- ابراهیم ۶- حجر (رامیار، ۵۹۷).
- ۲- طواسین: سوره‌های شعراء، نمل و قصص هستند که سوره نمل با «طس» و سوره‌های شعراء و قصص با «طسم» آغاز می‌شوند (احمدیان، ۵۷؛ حریری، ۲۵۵).
- ۳- حوامیم: سوره‌هایی که با حاء و میم شروع می‌شوند و شامل هفت سوره مؤمن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف می‌باشد (رادمنش، ۱۵۱).
- ۴- معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۲۸۲/۱؛ زرکشی، ۱۲۶/۱-۱۵۹؛ سیوطی، الاتقان، ۲۰۱/۱؛ عتر، ۴۴/۱؛ قمی نیشابوری، ۲۳۳/۴؛ سخاوی، ۸۸/۱.
- ۵- کلینی، ۶۰۱/۲؛ مجلسی، بحارالانوار، ۳۲۳/۶۵، ۲۵/۸۹؛ احمدبن حنبل، ۴۰۷/۴؛ بیهقی، سنن الصغیر، ۳۴۱/۱؛ ابی داود، ۳۵۱/۱.
- ۶- طوسی، التبیان، ۱۹/۱؛ عیاشی، ۲۵/۱؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۴۱/۱؛ فخر رازی، ۱۶۶/۱۹؛ سیوطی، الدرالمثور، ۵۸۷/۷؛ ابن کثیر، ۲۴۶/۱.
- ۷- طریحی، ۳۲۷/۲؛ ابن منظور، ۵۱۴/۱.
- ۸- ابن قتیبہ، ۵۳/۱.
- ۹- ابن شهرآشوب این روایت را بدون سند در «فصل فی النکت و الاشارات» آورده، با این تفاوت که در نسخه ابن شهرآشوب، «فَضَّلَنِي رَبِّي بِالْفَضْلِ» آمده که مجلسی به نقل از مناقب در بحارالانوار به «فَضَّلَنِي رَبِّي بِالْمُفَضَّل» این تصحیف را برطرف نموده است.
- ۱۰- مازندرانی، ۱۷/۱۱؛ طوسی، التبیان، ۱۹/۱.
- ۱۱- از الفاظ مدح راوی است (شانه‌چی، ۱۴۲).
- ۱۲- وی را صالح‌بن السندی جمال و صالح‌بن سعید بدل از السندی در کتب حدیث به‌کار برده‌اند (خویی، ۷۰/۹).
- ۱۳- بر این پایه دور نیست که سعد اصلی ایرانی داشته و اصالتاً عرب نبوده است (پاکتچی، ۱۲۳).
- ۱۴- صحیح‌الحديث (طوسی، الرجال، ۱۱۵) و از اصحاب خاص حضرت علی (ع) (همان، ۸۸).
- ۱۵- حمدویه‌بن نصیر الکشی: از مشایخ ابی‌عمرو محمدبن عمر بن عبدالعزیز الکشی است که کشی از او بسیار نقل حدیث می‌کند (خویی، ۲۵۵/۶).

۱۶- کشی در کتاب خود لفظ «وفد» به معنای وقف، یعنی ایستادن و متوقف شدن (راغب اصفهانی، ۴۸۸/۱) را برای ناووسی خواندن سعد انتخاب نموده است، در حالی که «وفد» در کتب لغت به معنای وارد شدن است و در مشتقات دیگر آن معنای «وقف یا توقف در مذهب» دیده نمی‌شود (ر.ک: مصطفوی، ۱۵۲/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۸۷۷؛ ابن منظور، ۶۵۳/۳). بعد از کشی، تنها ابن داوود حلی گفته حمدویه را آورده و به جای کلمه «وفد»، از «وقف» استفاده کرده است؛ «قال حمدویه: کان ناووسیا وقف علی ابی عبدالله علیه السلام» (ابن داوود، ۵۶۱/۱).

۱۷- توثیق عام آن است که راویان در ضمن یک قاعده کلی و عمومی توثیق شوند، و مقصود از توثیق خاص این است که در خصوص یک راوی از سوی معصوم علیه السلام یا دانشمندان رجال، الفاظ دال بر وثاقت رسیده باشد (سبحانی، ۱۶/۲).

۱۸- حدیث قوی خبری است که تمامی راویان زنجیره حدیث امامی مذهب باشند؛ هرچند نسبت به برخی از آنها مدح و ذمی نرسیده باشد، اما در لسان قدما، «موثق و قوی» خبری است که میان راویان آن، موثق غیر امامی باشند (شانه‌چی، ۶۸).

۱۹- حافظ در اصطلاح حدیثی کسی است که بر سنن حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله احاطه داشته باشد و موارد اختلاف و اتفاق و حال راویان آن را بداند (شانه‌چی، ۲۲) و در اصطلاح قدما کسی را گویند که عالم به جمیع علوم عقلی و نقلی و قرآنی باشد؛ اعم از علم قرائت، حفظ، تفسیر و... (ر.ک: علوی مهر، ۲۸۷ و ۲۹۷).

۲۰- مدّلس حدیثی است که در آن عملی انجام گرفته که باعث اعتبار روایت گشته و به این عمل تدلیس گویند (قاسمی، ۱۳۲).

۲۱- حسن در اصطلاح اهل سنت، خبر مسند یا مرسل (بدون شذوذ و علت) را گویند که افراد سند آن ثقة باشند (همان، ۱۰۲).

۲۲- عبدالله محمدبن غماری، محدث، اصولی و محقق (ابن رمضان، ۳۴۹/۱)، از مشایخ سعید حوی (حوی، ۵۳/۱).

۲۳- نک: کلینی، ۱۷/۲؛ حکیمی، ۱۰۳/۲.



منابع و مآخذ

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی حاتم، ابو محمد عبدالرحمن؛ الجرح و التعديل، بیروت، دار احیاء التراث عربی، ۱۹۵۲م.
۳. ابن حنبل، احمد؛ المسند الامام احمد بن حنبل، بی جا، مؤسسة رساله، ۱۴۲۱ق.
۴. ابن رمضان، محمد خیر؛ تکملة معجم المؤلفین، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۸ق.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ معالم العلماء، قم، بی نا، بی تا.
۶. _____؛ مناقب آل ابی طالب (علیه السلام)، نجف، کتابخانه حیدریه، ۱۳۷۶ق.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير، بی جا، بی نا، بی تا.
۸. ابن غضائری، احمد بن حسین؛ الرجال، قم، دار الحديث، ۱۳۶۴ش.
۹. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن حبان، محمد؛ الثقات، هند، بی نا، ۱۳۹۳ق.
۱۲. ابن سعد، أبو عبدالله محمد؛ الطبقات الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۱۳. ابو عبید، قاسم بن سلام؛ فضائل القرآن، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق.
۱۴. _____؛ غریب الحديث، حیدرآباد، نشر دائرة المعارف عثمانیه، ۱۳۸۴ق.
۱۵. احمدیان، عبدالله؛ قرآن شناسی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۲ش.
۱۶. اردبیلی، محمد علی؛ جامع الرواه، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. اصفهانی، نعیم؛ معرفة الصحابه، ریاض، دار الوطن للنشر، ۱۴۱۹ق.
۱۸. ایروانی، باقر؛ دروس تمهیدیه فی القواعد رجالیه، بی جا، حبیب، ۱۴۱۷ق.
۱۹. بازرگان، مهدی؛ سیر تحول قرآن، تهران، شرکت سهامی انتظار، ۱۳۸۶ش.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ تاریخ الکبیر، بی جا، دار الفکر، بی تا.
۲۱. بدر العینی، بدرالدین؛ عمدة القاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ طبقات الرجال، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ق.
۲۳. بغوی، حسین بن مسعود؛ معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. بهبهانی، وحید؛ الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۱۵ق.

۲۵. بیهقی، احمد بن حسین؛ السنن الصغیر، پاکستان، جامعه الدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۰ق.
۲۶. _____؛ دلائل النبوه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
۲۷. _____؛ شعب الایمان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۲۸. پاکتچی، احمد؛ فقه الحدیث با تکیه بر مسائل لفظ، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۲ش.
۲۹. تستری، محمدتقی؛ قاموس الرجال، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۰. جزری، ابن اثیر؛ اسد الغابة فی معرفة الصحابه، بیروت، دارالکتب علمیه، ۱۴۱۵ق.
۳۱. جمعی از علما؛ الموسوعة القرآنیة المتخصصة، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامیه، بی تا.
۳۲. حاجی صادقی، عبدالله؛ سیمای یهود در قرآن، قم، زمزم هدایت، ۱۳۹۰ش.
۳۳. حافظیان بابلی، ابوالفضل؛ رسائل فی درایة الحدیث، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۲ش.
۳۴. حریری، محمدیوسف؛ فرهنگ اصطلاحات قرآنی، قم، هجرت، ۱۳۸۴ش.
۳۵. حلبی، علی اصغر؛ آشنایی با علوم قرآنی، تهران، اساطیر، ۱۳۷۴ش.
۳۶. حلّی، ابن داوود؛ رجال ابن داوود، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۷. حلّی، حسن بن یوسف؛ خلاصة الأقوال، بی جا، مؤسسة نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ق.
۳۸. حوی، سعید؛ الاساس فی التفسیر، بی جا، دارالسلام، ۱۴۰۹ق.
۳۹. خامه گر، محمد؛ ترجمه و ساختار قرآن کریم، مشهد، انتشارات نورالتقلین، ۱۳۹۴ش.
۴۰. _____؛ ساختار سوره های قرآن کریم، قم، انتشارات نورالتقلین، ۱۳۹۲ش.
۴۱. خطیب تبریزی، یحیی بن علی؛ الإكمال فی أسماء الرجال، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۲. خلف، نجم عبدالرحمن؛ المعجم الجرح و التعديل السنن الكبرى، بی جا، دار الراية للنشر والتوزيع، ۱۴۰۹ق.
۴۳. خویی، سید ابوالقاسم؛ معجم الرجال الحدیث، بی جا، بی نا، ۱۴۱۳ق.
۴۴. دینوری، ابن قتیبہ؛ غریب الحدیث، بغداد، نشر عانی، ۱۳۹۷ق.
۴۵. ذہبی، محمد بن احمد؛ دیوان الضعفاء و المتروکین، مکه، کتابخانه نهضت حدیثیه، ۱۳۸۷ق.
- _____، ۱۹۶۷م.
۴۶. _____؛ سیر اعلام النبلاء، بی جا، مؤسسة رساله، بی تا.



۴۷. _____؛ میزان الاعتدال فی نقد الرجال، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر، ۱۳۸۲ق.

۴۸. رادمنش، محمد؛ آشنایی با علوم قرآنی، تهران، علوم نوین / جامی، ۱۳۷۲ش.

۴۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۵۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات قرآن کریم، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.

۵۱. رامیار، محمود؛ تاریخ قرآن، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.

۵۲. ربانی، محمدحسن؛ اصول و قواعد فقه الحديث، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.

۵۳. زرقانی، محمد عبدالباقی؛ مناهل العرفان، بی جا، دار احیاء تراث عربی، بی تا.

۵۴. زرکشی، محمد بن بهادر؛ البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۱ق.

۵۵. زرکلی، خیرالدین؛ الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۰م.

۵۶. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۵۷. سبحانی، جعفر؛ دروس موجزه فی علمی الرجال و الدرايه، قم، المَکَز العالمی للدراسات الاسلامیه، بی تا.

۵۸. _____؛ کلیات فی علم الرجال، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.

۵۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله؛ ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دار التعاریف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.

۶۰. سخاوی، علی بن محمد؛ جمال القراء و کمال الإقراء، دمشق، دار المامون للتراث، ۱۴۱۸ق.

۶۱. سلیمانی، حسین؛ «احکام ۶۱۳ گانه تورات»، هفت آسمان، سال هجدهم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۵۳-۱۷۶.

۶۲. سیوطی، عبدالرحمن؛ الاتقان فی علوم القرآن، بی جا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۷۴م.

۶۳. _____؛ الدر المنثور، بیروت، دارالفکر، بی تا.

۶۴. _____؛ تدريب الراوی فی شرح تقریب النواوی، بی جا، بی نا، بی تا.

۶۵. _____؛ جامع الاحادیث، مصر، بی نا، بی تا.

۶۶. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.

۶۷. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح القدير، بی جا، عالم الكتب، بی تا.

۶۸. شهید ثانی، زین‌الدین علی‌بن‌العاملی؛ روض الجنان فی شرح ارشاد الازدهان، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۲ق.
۶۹. صدر، حسن؛ نه‌ایة الدراية، قم، نشر معشر، بی‌تا.
۷۰. صدر، محمداقر؛ بحوث فی علم الاصول، لبنان، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۷۱. ضیف، شوقی؛ الوجیز فی تفسیر القرآن الکریم، قاهره، دارالمعارف، ۱۴۱۵ق.
۷۲. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۷۳. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ المعجم الکبیر، موصل، کتابخانه علوم و حکم، ۱۹۸۳م.
۷۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۷۵. _____؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۷۶. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تأویل القرآن، بی‌جا، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰ق.
۷۷. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۷۸. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۷۹. _____؛ الخصال، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه، ۱۴۰۳ق.
۸۰. _____؛ الفهرست، بی‌جا، مؤسسه نشر فقهه، ۱۴۱۷ق.
۸۱. _____؛ رجال الطوسی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ش.
۸۲. طیب‌السی، سلیمان بن داود؛ مسند الطیالسی، مصر، دار هجر، ۱۴۱۹ق.
۸۳. عتر، نورالدین؛ علوم القرآن الکریم، دمشق، مطبعة الصباح، ۱۴۱۴ق.
۸۴. عقیلی، محمد بن عمرو؛ الضعفاء الکبیر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۸۵. علاف، ادیب؛ البیان فی علوم القرآن، دمشق، کتابخانه فارابی، ۱۴۲۲ق.
۸۶. علوی مهر، حسین؛ آشنایی با تاریخ مفسران، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ش.
۸۷. عیاشی، محمد بن مسعود؛ التفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۸۸. غروی نائینی، نهله؛ فقه الحدیث و روش‌های نقد متن، تهران، دفتر نشر آثار علمی دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹ش.
۸۹. غفاری، علی‌اکبر؛ دراسات فی علم الدراية، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۶۹ش.
۹۰. فیض کاشانی، ملا محسن؛ الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام)، ۱۴۰۶ق.
۹۱. _____؛ تفسیر الاصفی، قم، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.



۹۲. قاسمی، محمد بن محمد؛ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
۹۳. قرشی، علی اکبر؛ قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۹۴. قمی نیشابوری، حسن بن محمد؛ غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بيروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۹۵. کشی، محمد بن عمرو؛ اختیار معرفة الرجال، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۹۶. کلباسی، محمد؛ الرسائل الرجالیه، قم، دارالحديث، ۱۳۸۱ش.
۹۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۹۸. کنی تهرانی، علی؛ توضیح المقال فی علم الرجال، بی جا، دارالحديث، ۱۳۷۹ش.
۹۹. مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح؛ شرح فروع الکافی، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
۱۰۰. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۰۱. _____؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۱۰۲. مجلسی، محمد تقی؛ روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۱۰۳. مدیر شانه چی، کاظم؛ درایة الحديث، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۱۰۴. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر مراغی، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بی تا.
۱۰۵. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۱۰۶. مظهری، محمد ثناء الله؛ التفسیر المظهری، پاکستان، کتابخانه رشديه، ۱۴۱۲ق.
۱۰۷. معارف، مجید؛ تاریخ عمومی حدیث، تهران، کویر، ۱۳۸۷ش.
۱۰۸. معرفت، محمد هادی؛ التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۰۹. _____؛ تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۷۹ش.
۱۱۰. _____؛ تلخیص التمهید، قم، مؤسسه نشر اسلامی، بی تا.
۱۱۱. مناوی، محمد عبدالروؤف؛ فیض القدير، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ۱۳۵۶ق.

۱۱۲. میرداماد، محمدباقر؛ الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه، قم، دارالحديث، ۱۳۸۰ش.
۱۱۳. نجاشی، احمد بن علی؛ الرجال، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۱۴. نعمتی پیرعلی، دل آرا؛ عباسی ولدی، غلامرضا؛ «بررسی تطبیقی فضائل اخلاقی در اناجیل اربعه و قرآن کریم»، بینات، شماره ۶۶، ۱۳۸۹ش، ص ۱۷۷-۲۰۲.
۱۱۵. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک وسایل الشیعه، بیروت، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۱۱۶. نووی، محی الدین؛ المجموع شرح المذهب، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۱۷. واعظ، بتول؛ «تبیین تطبیقی مبانی نظری، شرعی و اخلاقی اسلام، یهودیت و مسیحیت»، آفاق دین، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۹۱ش، ص ۶۷-۹۸.
۱۱۸. همدانی، آقارضا؛ مصباح الفقهی، قم، مؤسسة جعفریة لإحياء التراث، ۱۴۱۷ق.
۱۱۹. هیشمی، نورالدین علی بن ابوبکر؛ مجمع الزوائد ومنیع الفوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.

مخاطب‌شناسی و تاریخ‌گذاری آیه ۹۱ سوره انعام*

زهرا کلباسی (نویسنده مسؤول)**

امیر احمدنژاد***

چکیده:

مخاطب‌شناسی و تاریخ‌گذاری آیه ۹۱ انعام یکی از اختلافات تفسیری مسلمانان از قرون ابتدایی تاکنون بوده که همواره مناقشاتی را ذیل این آیه برانگیخته است. برخی برخلاف قراین صریح این آیه عتاب‌آمیز، مخاطب آن را مشرکان پنداشته و در اثبات دعاوی خود، به عدم تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه استناد ورزیده‌اند. در حالی که برخی دیگر با عنایت به قراین متنی آیه، مخاطب آن را یهودیان دانسته‌اند، لیکن با تکیه بر پیش‌فرض مذکور، نزول این آیه را در مدینه تصور کرده‌اند. گروه سوم نیز مخاطب آن را یهودیان و نزول آیه را همزمان با دیگر فقرات سوره، در مکه دانسته‌اند؛ اما در جمع میان این پیش‌فرض تاریخی و چگونگی عتاب یهودیان در مکه به تکلف افتاده‌اند. این نوشتار پس از بررسی دیدگاه‌ها، مخاطب بودن یهودیان ذیل این آیه را پذیرفته و سپس در پرتو سایر آیات مکی، به ادعای عدم ارتباط پیامبر با اهل کتاب در این برهه پرداخته و ضمن رد آن، مکی بودن این آیه و امکان عتاب یهودیان در این دوران را اثبات نموده است.

کلیدواژه‌ها:

سوره انعام / یهودیان / مشرکان / مکی / مخاطب‌شناسی / تاریخ‌گذاری

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۲۲.

zahrakalbas@gmail.com

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

amirahmadnezhad@outlook.com

*** استادیار دانشگاه اصفهان

سوره انعام بنا بر روایاتی که ذیل آن وارد شده، سوره‌ای مکی و دفعی‌النزل است. خطاب سوره اغلب به مشرکان و مسلمانان با موضوع ضرورت اعتقاد به توحید و اثبات نبوت و برخی احکام است. آیه ۹۱ این سوره نیز در راستای تثبیت نبوت پیامبر، در سه عبارت به نقد مخالفان پرداخته است. نخست معاندان را به سبب عدم معرفت به خداوند نکوهش نموده است؛ زیرا نزول وحی را انکار می‌کردند. دومین عتاب مخالفان به سبب تعامل نادرست با تورات است. ایشان توراتی را که معتقدند بر حضرت موسی به منظور هدایت وحی گردیده، در برگه‌هایی می‌نوشتند و برخی از آنها را آشکار و بسیاری را مخفی می‌نمودند. در پایان نیز خداوند در عتابی سنگین، از یهودیان که عالمانه از حق اعراض می‌کنند، روی گردانده و از پیامبر خواسته آنان را به حال خود رها سازد تا سرگرم بازی خویش باشند؛ ﴿وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَ هُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا يَتَّبِعُونَهَا وَ تَخْفُونَ كَثِيرًا وَ غَلَّمْتُمْ مَالَكُمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَ لَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (انعام/۹۱) (طباطبایی، ۳۸۶/۷).

آنچه بحث‌های فراوان تفسیری و تاریخی را ذیل این آیه برانگیخته، تعیین مخاطبان عتاب در این آیه است. برخی با عنایت به آنکه یهودیان خود موحد بوده و نزول وحی را انکار نمی‌کردند، و سوره انعام نیز مکی بوده و پیامبر در این دوران با اهل کتاب تعاملی نداشته، مخاطبان این عتاب را مشرکان دانسته‌اند، در حالی که برخی با عنایت به اشاره صریح آیه به نزول وحی بر حضرت موسی و کتمان آیات تورات و به‌خصوص عدم اعتقاد مشرکان به کتاب موسی علیه السلام، مخاطب این آیه را یهودیان دانسته‌اند، لیکن همین گروه نیز به دو دسته تبدیل شده‌اند. برخی با پذیرش این پیش‌فرض که پیامبر در مکه تعاملی با اهل کتاب نداشته، نزول این آیه را مدنی دانسته‌اند. برخی نیز با تکیه بر ارتباط مشرکان و یهودیان مدینه با یکدیگر در دوران رسالت پیامبر در مکه، نزول این آیه را مکی پنداشتند. گروهی نیز در ترجیح هر یک از احتمالات باز مانده و سعی در جمع میان عتاب این آیه به یهودیان و مشرکان نموده‌اند. این نوشتار ابتدا به بررسی دلایل هر یک از مفسران پرداخته و سپس مدعای تاریخی آنان در خصوص عدم تعامل



پیامبر با اهل کتاب در دوران مکه را بررسی می‌نماید تا در نهایت، مخاطب و زمان نزول این آیه هویدا گردد.

ارزیابی نظریه مکی بودن سوره انعام

سوره انعام بنا بر چند روایت، به سوره‌ای مکی و دفعی‌النزل شهرت یافته است؛ چنان‌که مفسران امامیه سه روایت از پیامبر، امام صادق و امام رضا علیهم‌السلام نقل نموده‌اند که سوره انعام را دفعی‌النزل و با همراهی هفتاد هزار فرشته توصیف کرده‌اند (قمی، ۱۹۳/۱، طبرسی، ۴۲۱/۲؛ فیض کاشانی، ۱۷۸/۲). در تفاسیر عامه نیز از قول پیامبر، ابن عباس (ابن‌کثیر، ۲۱۳/۳)، شهر بن حوشب و اسماء بنت یزید، سوره انعام مکی و دارای نزول دفعی معرفی شده است. هرچند شهر بن حوشب دو آیه ۱۵۱ و ۱۵۲ انعام را مدنی اعلام کرده است (سمرقندی، ۴۳۳/۱؛ سیوطی، ۲/۳). مقاتل و ابن عباس نیز سوره انعام را جز آیه ۹۱ که مورد بحث این مقاله است، مکی دانسته‌اند (سمرقندی، ۴۳۳/۱). دروزه نیز از قول مصحف مورد اعتماد خود، آیات ۲۰، ۲۲، ۹۱، ۹۳، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۵۲ و ۱۵۳ را مدنی اعلام کرده است، لیکن خود در این مصحف تردید کرده و با عنایت به سیاق آیات و انسجامی که در سراسر سوره به چشم می‌خورد، ترجیح داده آیات مستثنیات را در آن نپذیرد و تمام این سوره را مکی بداند. از دیگر سو با عنایت به روایات متعددی که سوره انعام را دارای نزول دفعی دانسته، بر این نکته تصریح کرده که اگر این سوره نزول دفعی نداشته باشد، قطعاً نزول متناوب و پیوسته داشته است (دروزه، التفسیر الحدیث، ۶۳/۴). از این رو به نظر می‌رسد در نزول مکی این سوره نمی‌توان تردید نمود. محتوای این سوره نیز مؤیدی بر مکی بودن آن است؛ زیرا مخاطب غالب آیات، مشرکان و سپس مسلمانان هستند. بدین سبب با عنایت به فضای درگیری لفظی میان پیامبر و مشرکان معاند در این سوره و انطباق آن با دوران رسالت پیامبر در مکه، می‌توان انعام را سوره‌ای مکی دانست.

نگاهی به آیه ۹۱ سوره انعام

بر اساس سیاق آیات پیش از آیه ۹۱ انعام، حضرت ابراهیم علیه‌السلام با مشاهده ملکوت و در پی آن کسب یقین، به‌سوی اقوام اجرام‌پرست رفت و با اثبات ضعف این خدایان

بدلی، با آنان محاجّه نمود. به همین مناسبت خداوند از نعمت‌های ویژه‌ای همچون اسحاق و یعقوب برای ابراهیم یاد کرده که آنان نیز هدایت یافته بودند. سپس به برخی بندگان صالح اشاره نموده که همه پیامبر بودند. در ادامه، خداوند اطاعت از راه پیامبران را که به آنان نبوت، کتاب آسمانی و حکمت عطا شده، موجب هدایت خوانده و معاندان را به نابودی تهدید کرده است. سپس در آیه ۹۱، معاندان هم‌عصر پیامبر خاتم را به سبب انکار نزول وحی و انحراف در آموزه‌هایی که پیش‌تر در تورات فرا گرفته اند، عتاب نموده است. در حالی که در آیه ۹۲ انعام، قرآن را کتابی مبارک و مصدق توراتی که پیش‌تر عطا شده، توصیف کرده است. در آیه ۹۳ تهدیدی برخلاف آیه ۹۱ داشته و کسی را که بیهوده ادعای وحی و نبوت نماید، به عذابی دشوار در هنگام مرگ وعده داده است.

پس از بیان سیاق، بررسی دقیق‌تر عتاب‌های آیه مورد بحث حائز اهمیت است. در آیه ۹۱، معاندان رسالت پیامبر با سه عبارت توبیخ شده‌اند. نخست آنکه فرمود: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾. یهودیان نمی‌توانند خدا را آن‌طور که لایق ساحت اوست، تعظیم کنند؛ زیرا نزول وحی بر بنده او را که حقانیتش برای آنان روشن است، انکار می‌کنند (طباطبایی، ۳۷۴/۷). دومین عتاب به معاندان به سبب آسیب تعامل نادرست با تورات است: ﴿قُلْ مَن أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾. ایشان توراتی را که معتقدند بر حضرت موسی وحی گردیده و کارکردی جز نور و هدایت برای مردم ندارد و خود و پدران آنان به‌وسیله آن معلومات زیادی آموختند، در برگه‌هایی نوشته و برخی از آن برگه‌ها را در ملاء عام آشکار کرده و بسیاری از آنها را مخفی می‌نمودند. «قراطیس» جمع «قرطاس» به معنای مجموعه‌ای از ورقه‌هاست (ابن عاشور، ۲۱۳/۶). زمخشری در توضیح نکوهش قرطاس‌نویسی می‌نویسد:

«برای تدوین هر کتابی، نوشتن محتویات آن بر برگه امری بدیهی و لازم است. لذا آیه در صدد مذمت نوشتن بر برگه نیست، بلکه مقصود یهودیان از قرطاس‌نویسی را نکوهش می‌نماید. آنان تورات را بر برگه‌های متعدد و متفاوت می‌نگاشتند تا بدین وسیله، متن یکپارچه آن را تجزیه کرده و متفرق سازند تا به بخشی از آن که آشکار



است، ادعای ایمان کرده و مابقی را پنهان نمایند.» (فخررازی، ۶۳/۱۳)

در پایان خداوند در عتابی سنگین، از معاندان خیانت‌پیشه روی گردانده و از پیامبر خواسته آنان را به حال خود رها سازد تا سرگرم بازی خویش باشند (طباطبایی، ۳۸۶/۷). این نکته را نیز به عنوان احتمال می‌توان افزود که شاید در کنار عتاب بر کتمان آیات الهی، در معنای قرطاس‌نویسی نیز عتابی نهفته باشد. طبعاً نوشتن آیات الهی بر روی اوراق بلامانع است، اما اگر این برگه‌ها به گونه‌ای تقدس یابند که عموم جامعه از دسترسی و استفاده از آنان محروم گردند، این نوشتار به جای تعلیم و فراگیری آسوده‌تر آیات وحی، خود موجب انحراف و آسیب آنها می‌گردد.

مخاطب‌شناسی آیه ۹۱ سوره انعام

اقوال مفسران در شناسایی مخاطبان این آیه را به دو گروه اصلی می‌توان تقسیم نمود.

۱. مشرکان

بنا بر گزارش‌های موجود از اقوال مفسران دوره‌های نخست، مجاهد و ابن عباس، ضماین این آیه را به مشرکان بازگردانده‌اند. البته مجاهد آیه را به سه بخش تقسیم نموده و عتاب نخست بابت انکار نزول وحی را به مشرکان، عتاب دوم بابت کتمان آیات تورات را به یهودیان و عتاب سوم بابت قدرشناسی در برابر آنچه به انسان و پدران او از علوم دینی تعلیم داده شده را به مسلمانان بازگردانده است (ثعلبی، ۱۶۸/۴؛ ابن‌کثیر، ۲۶۹/۳). ابوالفتوح رازی در میان مفسران، رأی مجاهد را پذیرفته است (ابوالفتوح، ۳۷۴/۷). در میان مفسران متقدم نیز طبری (۱۷۶/۷) و ابن‌کثیر (۲۶۹/۳)، ضماین آیه را بر مشرکان منطبق دانسته‌اند. دیدگاه ابن‌جریر طبری به وضوح در دیدگاه مفسران ادوار بعد تأثیر گذارده است؛ چنان‌که برخی با تصریح بر پذیرش رأی طبری، مخاطب آیه ۹۱ را مشرکان دانسته‌اند (سیدقطب، ۱۱۴۴/۲؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۲۲/۴).

مفسران قائل به این نظریه در تثبیت دعاوی خویش نیز به دلایل زیر استناد

جسته‌اند:

نخست: با تکیه بر آیاتی همچون آیه ۲ یونس و ۹۴-۹۵ اسراء که انکار نزول وحی از زبان مشرکان بیان شده، مخاطبان آیه را اعراب مشرک عصر نزول دانسته‌اند. ایشان با عنایت به آنکه یهود هیچ گاه منکر نزول وحی نگشتند - زیرا خود اهل توحید بودند و به کتاب آسمانی تمسک می‌نمودند - برگرداندن آیه به یهود را خطا دانسته‌اند (طبری، ۱۷۸/۷؛ ابن کثیر، ۲۶۹/۳؛ طوسی، ۱۹۹/۴؛ سیدقطب، ۱۱۴۴/۲).

دوم: ابتدای سوره انعام تا آیه مذکور در ردّ باورهای مشرکان نازل شده و مشرکان مورد خطاب بوده‌اند، ازاین‌رو سیاق سوره مقتضی است که در آیه ۹۱ نیز همچنان آنها مخاطب باشند (طبری، ۱۷/۷؛ طوسی، ۱۹۹/۴).

سوم: بر حسب قرائت غیرمشهور از ابوعمرو و ابن کثیر، سه واژه «تَجْعَلُونَهُ»، «تُبْدُونَهَا» و «تُخْفُونَ» در عبارت ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاتِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ به شکل غایب خوانده شده که طبق آن، آیه شریفه در ابتدا و انتها به عتاب مشرکان پرداخته و در عبارت میانی، یهودیانی را که غایب بوده‌اند، به سبب کتمان کتاب آسمانی مذمت نموده است (ثعلبی، ۱۶۸/۴؛ ابوالفتوح، ۳۷۴/۷؛ بیضاوی، ۱۷۲/۲). ازاین‌رو طبری تأکید کرده عبارت مذکور به هر شکل مخاطب یا غایب که خوانده شود، مخاطب این عبارت یهودیان خواهند بود؛ زیرا کسی جز آنان آیات کتاب الهی را نمی‌نوشت و برای منافع خویش کتمان نمی‌نمود (طبری، ۱۷۶/۷)، لیکن تنها با قرائت غایب آیه و عدم حضور یهودیان به هنگام نزول است که مکی بودن این آیه اثبات می‌گردد (سیدقطب، ۱۱۴۵/۲).

چهارم: روایات متعددی که مخاطب این آیه را یهودیان دانسته‌اند، خبر صحیح متصل‌السند نیست. همه مفسران نیز بر آن اجماع نکرده‌اند، ازاین‌رو انطباق مخاطب آیه مذکور با یهودیان صحیح نیست (طبری، ۱۷۸/۷).

ارزیابی

مخالفان قائلان دیدگاه نخست هر چهار مستند این نظریه را با دلایل تفصیلی نقد نموده‌اند.

نخست: هرچند اعتقاد یهودیان انکار نزول وحی نیست، اما بعید نمی‌نماید که یکی از یهودیان نزول وحی را نفی کرده و این آیه در عتاب به او نازل شده باشد (طباطبایی، ۳۷۹/۷).



دوم: شاید یهودیان به‌رغم آنکه انکار نزول وحی به زیان خودشان هم بوده، باز چنین سخنی را به‌منظور تخریب اسلام و تحریک مشرکان گفته باشند؛ همان گونه که برخلاف اعتقادشان، مشرکان را هدایت یافته‌تر از مسلمانان خواندند (نساء/۵۱). یا ابراهیم علیه السلام را با علم به آنکه حنیف بوده، یهودی خطاب می‌کردند (آل عمران/۶۷)؛ که قرآن در همه موارد، دعاوی دروغ آنان را نقد کرده است. ازاین‌رو انکار نزول وحی نیز می‌تواند یکی دیگر از دعاوی بی‌پایه آنان باشد (همان).

سوم: شاید یهودیان تنها نزول وحی بر پیامبر خاتم را انکار می‌کردند که در این صورت، گمان می‌نمودند به اعتقادشان مبنی بر نزول وحی بر حضرت موسی علیه السلام آسیبی وارد نمی‌سازد. اما آیه مذکور نازل شد تا بگوید همان گونه که معتقدید تورات از سوی خداوند بر انسانی همچون موسی نازل شد، قرآن نیز بر انسانی همچون محمد صلی الله علیه و آله و سلم نازل گردیده است. بدین جهت هنگامی که بدون برهان نزول وحی بر پیامبر خاتم را نفی می‌کنید، گویا اساس وحی را مورد انکار قرار داده‌اید (فخررازی، ۵۹/۳). زمخشری نیز مدعای آنان مبنی بر عدم نزول وحی را انکار مبالغه‌آمیز نزول وحی بر پیامبر خاتم و نه نفی کلی وحی دانسته است (زمخشری، ۴۴/۲).

چهارم: تکیه بر قرائت غایب آیه ۹۱، استناد به قرائتی غیرمشهور و استدلالی ضعیف است.

پنجم: مخالفان نظریه نخست، انطباق این آیه بر یهودیان را منافی با سیاق دیگر آیات که مشرکان را مخاطب قرار داده، ندانسته‌اند؛ زیرا هرچند سیاق سوره تا قبل از آیات مورد بحث، سیاق احتجاج علیه مشرکین است، اما این احتجاج به‌خاطر اشخاص مشرکین نیست، بلکه به سبب انکار نزول وحی بر پیامبر از سوی آنهاست. ازاین‌رو بی‌ارتباط نیست که پس از نقد مشرکان، در این آیه یهودیان به‌عنوان دومین گروه منکر نزول قرآن عتاب شوند؛ به‌ویژه آنکه یهودیان خود در تهییج مشرکان علیه پیامبر نقش بسزایی داشتند که این مسأله، عتاب آنان را شایسته می‌سازد (طباطبایی، ۳۸۰/۷). بنابراین سیاق آیه نشان می‌دهد که انکار وحی بر پیامبر موضوع کانونی این آیات است، نه صرف موضوع مشرکان. با این همه، ضمن تبیین شایسته علامه از سیاق این آیات، باید در نظر داشت که هرچند سیاق قرینه مهم در فهم یک آیه است، اما قرائن موجود

در خود آیه از اهمیت فزون‌تری برخوردار است. از این رو مفسرانی که قائل به انطباق ضمائر آیه شریفه بر مشرکان شده‌اند، در تفسیر عبارت ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاتِيسَ تُبْدُونَهَا وَ تُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ دچار تنگنا گردیده‌اند؛ زیرا تنها یهودیان بودند که آیات تورات را بر اوراق نوشته و بخشی از آن را برای مردم گفته و بخشی را کتمان کردند. این در حالی است که مفسران قائل به انطباق آیه بر مشرکان، به این تعارض نپرداخته‌اند (ر.ک: ابن کثیر، ۲۶۹/۳)، یا عتاب به سبب کتمان کتاب آسمانی را مجازاً بر مشرکان گرفتند (ابن عاشور، ۲۱۳/۶)، و یا چنان‌که گذشت، به قرائت غیرمشهوری که کلمات آیه را غایب خوانده، استناد کرده‌اند.

ششم: در خصوص ضعف روایات تفسیری که یهودیان را مخاطب آیه دانسته، محرز است که ضعف روایات شأن نزول خاص این آیه نیست، بلکه سستی بسیاری از این قسم روایات بر هیچ مفسری پوشیده نیست. از این رو صرف ضعیف‌السند و متصل نبودن روایات ذیل این آیه، نمی‌توان شأن نزول‌های منقول را مردود دانست. افزون بر اینکه حتی اگر روایات شأن نزول در این آیه به سبب ضعف سند کنار نهاده شود، همچنان قراین واضحی در این آیه به چشم می‌خورد که انطباق آن بر یهودیان را مسجل می‌سازد که در ادامه اشاره می‌گردد.

۲. اهل کتاب

در میان مفسران سده‌های نخست، از ابن عباس، سعید بن جبیر، قتاده، عکرمه، محمد بن کعب قرظی و سدّی می‌توان یاد کرد که مخاطب این آیه را یهودیان دانسته و حتی نام برخی از آنان را به عنوان افراد مؤثر در شأن نزول بیان کرده‌اند (طبری، ۱۷۶/۷؛ ثعالبی، ۴۹۲/۲؛ ابوحیان، ۵۷۹/۴؛ ثعلبی، ۱۶۸/۴). پس از آن در میان مفسران متقدم از مقاتل بن سلیمان و ثعالبی به عنوان موافقان این نظریه می‌توان یاد کرد (مقاتل، ۵۷۴/۱؛ ثعالبی، ۴۹۲/۲).

در بسیاری از تفاسیر قرون اولیه تا دوره معاصر نیز از یهودیان به عنوان مخاطبان این آیه نام برده شده است (زمخشری، ۴۴/۲؛ فخر رازی، ۵۹/۳؛ بیضاوی، ۱۷۲/۲؛ ابوحیان، ۵۸۰/۴؛ شوکانی، ۱۵۸/۲؛ ملاحویش، ۳۷۳/۳؛ طباطبائی، ۳۷۷/۷؛ مغنیه، ۲۲۲/۳؛ طیب،



۱۳۵/۵؛ جعفری، ۴۹۴/۳؛ همدانی، ۳۲/۶؛ چنان‌که برخی مفسران، دیدگاه جمهور مفسران را عتاب یهودیان در این آیه دانسته‌اند (فخررازی، ۶۰/۱۳؛ آلوسی، ۲۰۷/۴). در تأیید این دیدگاه به دلایل سه‌گانه زیر می‌توان تمسک نمود.

نخستین دلیلی که هرچند اغلب مفسران به آن اشاره نداشته‌اند، لیکن مؤید مخاطب بودن یهودیان در این آیه است، قرائت مشهور این آیه است. بنا بر این قرائت که ابوعمر، ابن‌کثیر و سایر قراء سبعة و عشرة آن را خوانده‌اند، تلفظ مخاطب سه کلمه «تَجْعَلُونَهَا»، «تُبَدِّلُونَهَا» و «تُخَفُّونَهَا» است (ثعلبی، ۱۶۸/۴؛ ابوالفتوح، ۳۷۴/۷؛ بیضاوی، ۱۷۲/۲). مفسران از این قرائت به‌عنوان قرائت جمهور قراء یاد کرده‌اند (ابن‌عطیه، ۳۲۰/۲). مفسرانی که مخاطب این آیه را یهودیان دانسته‌اند، بر صحت این قرائت تأکید داشته و برخلاف مفسران گروه قبل که دلیلی بر قرائت خود اقامه نکردند، افزون بر شهرت این قرائت، به دو قرینه در متن آیه به‌عنوان مؤید قرائت خود نیز استناد جسته‌اند. نخست عبارت ابتدایی آیه که با فعل «قُلْ» آغاز گردیده و نشانگر سخن خداوند با مخاطبینی حاضر است: ﴿...قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى...﴾. دوم عبارت پایانی آیه که با فعل امر و ضمیر حاضر به توبیخ ناسپاسان پرداخته است: ﴿...وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ...﴾ (ثعلبی، ۱۶۹/۴؛ طوسی، ۲۰۰/۴؛ ابوحیان، ۵۸۰/۴). در نتیجه بر حسب این قرائت مخاطب، الزاماً یهودیانی که در هنگام نزول وحی حاضر بوده‌اند، مورد عتاب آیه واقع می‌گردند (زحیلی، ۲۹۰/۷).

دومین دلیل مفسران بر تطبیق عتاب‌های آیه ۹۱ بر یهودیان، عبارت ﴿...قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ...﴾ است؛ زیرا مشرکان به کتاب‌های آسمانی اعتقادی نداشتند که با انکار نزول وحی، خداوند بر آنان احتجاج نماید که پس چگونه نزول وحی بر موسی را می‌پذیرید، بلکه این یهودیان هستند که به موسی به‌عنوان پیامبر ایمان آوردند و این احتجاج بر آنان معنادار خواهد بود (طباطبایی، ۳۷۷/۷).

سومین دلیل نیز عبارت ﴿تَجْعَلُونَهَا قُرَاطِيسَ تُبَدِّلُونَهَا وَتُخَفُّونَ كَثِيرًا﴾ است که تنها قادر است یهودیان را مورد عتاب قرار دهد (همان)؛ چنان‌که مذمت یهود به سبب کتمان و تحریف کتاب آسمانی در آیات فراوان دیگری نیز طرح شده است (بقره/۴۲، آل عمران/۷۱، ۱۸۷، مائده/۱۵، ۶۱).

مفسران گروه نخست که مشرکان را مخاطب آیه ۹۱ دانسته‌اند، افزون بر آنکه دلایلشان مورد نقد واقع شده، نتوانسته‌اند به قرآینی که مفسران گروه دوم مبنی بر مخاطب بودن یهودیان در این آیه اقامه کردند، پاسخ دهند؛ جز آنکه در رد استدلال مفسران اخیر به عبارت ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ﴾ برای مخاطب بودن یهودیان، احتمالات زیر را مطرح کرده‌اند.

نخست آنکه به سبب اعتماد و تکیه مشرکان بر یهودیان به گونه‌ای که سؤالاتشان را از آنان می‌پرسیدند، شاید بتوان عتاب آیه را بر مشرکان نیز منطبق دانست؛ بدین معنا که خداوند به مشرکان بگوید چگونه با اعتماد به یهودیان، وحی بر موسی را پذیرفته و از پیروانش یاری می‌گیرید، اما وحی بر حضرت محمد ﷺ را رد می‌کنید؟ قائلان به این نظریه معتقدند خداوند در صورتی که با این عبارت مشرکان را عتاب نموده باشد، همراه با آنان یهودیانی را که در مدینه علیه پیامبر تحریک نموده و به مشرکان جهت می‌دادند نیز عتاب کرده است (دروزه، التفسیر الحديث، ۱۲۲/۴؛ ابن عاشور، ۲۱۱/۶). برخی مفسران فراتر نیز رفته و در تأیید آشنایی مشرکان با تورات، به آیه ۱۵۷ انعام اشاره کردند که خداوند از قول آنان می‌فرماید: «در صورتی که قرآن را نازل نکرده بودیم، می‌گفتند اگر کتابی همچون تورات بر ما نازل می‌گردید، ایمان می‌آوردیم» (آلوسی، ۲۰۸/۴؛ زحیلی، ۲۸۹/۷).

لیکن این مدعا صحیح نیست؛ زیرا هرچند مشرکان از اهل کتاب به عنوان عالمان جامعه خود در مواردی استفاده می‌کردند، لیکن تحت رهبری آنان نبودند، و گر نه به کیش اهل کتاب درمی‌آمدند. برعکس قراین فراوانی بر تعصب عرب درباره آیین انحرافی‌اش به چشم می‌خورد که تبعیت آنان از باورهای یهودیان و اعتقاد به نزول وحی بر حضرت موسی را منتفی می‌سازد؛ چنان‌که آیات فراوانی به نقد احکام و باورهای دینی عرب جاهلی پرداخته است (اعراف/۲۸-۲۹، انفال/۳۵، مائده/۱۰۳، توبه/۱۷-۱۹).

در احتمال دوم برخی قول مجاهد را برگزیده و محتمل دانستند که عبارت توبیخی ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ احتجاجی بر مشرکان باشد تا شاید بر معجزات حضرت موسی و نبوت او متنبه گشته و به هر دو پیامبر ایمان آورند (طوسی، ۱۹۹/۴). اما



این برداشت بسیار بعید است؛ زیرا آیه در سیاق نقد و احتجاج است. چگونه می‌توان پذیرفت خداوند برای مشرکانی که نبوت حضرت محمد ﷺ را نمی‌پذیرند، از نبوت حضرت موسی ﷺ که آن را نیز تا آن لحظه نپذیرفته‌اند مثال بزند، به این امید که مشرکان در آن هنگام متنبه شده و هدایت شوند؟ (طباطبایی، ۳۸۱/۷). در نتیجه استدلال مفسران گروه دوم مبنی بر مخاطب بودن یهودیان چنان متقن بوده و با قراین درونی و برونی مورد تأیید واقع شده که مفسران گروه نخست را در نقد ناتوان ساخته است.

۳. احتمال دو دیدگاه

در این میان برخی مفسران در هیچ یک از دو طیف جای نگرفته‌اند. بدین صورت که برخی تنها اقوال متقدمان را نقل کرده، لیکن میان آنها داوری نکرده‌اند (ثعلبی، ۱۶۷/۴؛ ابن عطیه، ۳۲۰/۲؛ سیوطی، ۲۹/۳). برخی نیز هر دو وجه را محتمل دانسته‌اند (طوسی، ۲۰۰/۴؛ مکارم شیرازی، ۳۳۸/۵). برخی مفسران نیز پس از محتمل دانستن هر دو معنا، خاطرنشان کرده‌اند که اگر قرائت آیه به یاء باشد، هر دو وجه محتمل است، اما اگر قرائت آیه به تاء باشد، بدون شک یهودیان مخاطب تمام عبارات آن خواهند بود (قرطبی، ۳۷/۷؛ زحیلی، ۲۸۸/۷). در نهایت در تفسیر المنار بر جمع اختلاف میان مفسران تلاش شده است؛ بدین گونه که این آیه در دو مقطع خوانده شده باشد. نخست در مکه و خطاب به مشرکان، و بار دوم بدون نسخ مرتبه اول، در مدینه و مقابل یهودیانی که به کتمان تورات می‌پرداختند (عبده، ۵۱۴/۷).

چنان‌که هویدا است، آرای احتمالی، حتی رأی شاذ و جدید المنار نیز کمکی به حل مسأله نمی‌کند. نکته درخور اعتنا آن است که عبده همچون بسیاری از قرآن‌پژوهان قائل به تعدد نزول این آیه نیست، بلکه مدعی است آیه در مدینه مجدداً خوانده شده است. در حالی که تکرار تلاوت یک آیه امر ویژه‌ای نیست و در مورد همه آیات اتفاق افتاده است. هر آیه بارها در زمان پیامبر و پس از حضرتش خوانده شده و به فراخور شرایط، مصادیق متعدد یافته است. اما مصادیق یک آیه با مخاطبانی که شأن نزول آن شده‌اند، دو امر متفاوت است. آنچه پیرامون این آیه بحث برانگیز است، مخاطبان اولیه آن است که آیه در نکوهش آنان نازل گردیده. طبق نظر صاحبان المنار، یا باید مخاطبان اصلی

آیه را مشرکان و یهودیان مدینه را مصداق آن در سال‌های بعد دانست که در این صورت تمام اشکالاتی که پیش‌تر در برگزیدن مشرکان به‌عنوان مخاطب آیه مطرح شد، به المنار نیز وارد است. یا آنکه مخاطب قسمت اول آیه را مشرکان دانست و مخاطب قسمت دوم را یهودیان. لوازم این دیدگاه نیز آن است که آیه ۹۱ که طبق تصریح المنار به شکل مخاطب نیز نازل شده، قسمت اولش به عتاب مشرکان پرداخته، اما قسمت دومش سال‌ها مخاطبی نداشته تا زمانی که پیامبر هجرت نموده و آن را بر یهودیان مدینه خوانده که این، برداشتی بعید و دور از ذهن است؛ زیرا هیچ صاحب سخنی این گونه مفاهیم مورد نظر خود را منتقل نمی‌سازد، چه رسد به آیات وحی که در کمال فصاحت و بلاغت نازل شده است. از دیگر سو، هیچ فردی نیست که سخنی به شکل خطاب‌گونه برایش گفته شود، در حالی که مخاطب آن پنهان بماند و شنونده برای کشف مخاطب کلام پرسش ننماید. از این‌رو همین که هیچ قولی درباره سؤال صحابه از پیامبر مبنی بر مخاطب‌شناسی آیه ۹۱ ذکر نشده، به وضوح می‌توان دریافت که این آیه از همان ابتدای نزول، مخاطبان حاضری داشته است.

جمع‌بندی

چنان‌که از مجموع اقوال ذکر شده هویدا است، دیدگاه عدم تعیین مخاطب و جمع هر دو احتمال ذیل این آیه، راهگشای ابهام موجود در این فقره از وحی نیست. برگزیدن مشرکان به‌عنوان مخاطب این آیه نیز با عبارات صریح آیه پیرامون اعتقاد مخاطبان به نزول وحی بر موسی و حقانیت تورات و نکوهش ایشان به سبب ظلمی که در کتمان آن نموده‌اند، و همچنین قرائت مشهور و غالب روایات شأن نزول، ناسازگار است. از این‌رو انطباق عتاب‌های مذکور بر یهودیان که قراین درونی و برونی این آیه مؤید آن است، امری بدیهی است. لکن پس از تعیین مخاطب این آیه، بررسی زمان نزول آن حائز اهمیت است؛ زیرا چنان‌که گذشت، حفظ سیاق مکی آیه موجب شده تا برخی مفسران، مخاطب این آیه را مشرکان بدانند و از دیگر سو، مفسرانی که یهودیان را مخاطب دانسته‌اند، در مدنی یا مکی بودن این آیه اختلاف نظر نمایند.



تاریخ‌گذاری آیه ۹۱ سوره انعام

به‌طور طبیعی مفسرانی که مخاطب این آیه را مشرکان دانسته‌اند، بر نزول مکی این آیه همچون دیگر آیات سوره انعام اتفاق داشته‌اند؛ زیرا این قبیل محاجه‌های پیامبر با مشرکان جملگی در مکه واقع شده است؛ چنان‌که حتی همسانی مخاطب بودن مشرکان در این آیه و نزول مکی آن باعث شده تا برخی مفسران به منظور حفظ سیاق آیه ۹۱ با آیات پیشین و مکی دانستن آن، مشرکان را مخاطب این آیه قلمداد کنند (سیدقطب، ۱۱۴۵/۲؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۱۲۲/۴). پیش‌فرض این گروه از مفسران نیز عدم تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه بوده که موجب شده از انطباق آیه بر یهودیان اعراض نمایند تا نزول مکی آن را حفظ کنند.

اما در میان مفسران گروه دوم که یهودیان را مخاطب آیه ۹۱ دانسته‌اند، اختلافات فراوانی پیرامون زمان نزول آیه پدید آمده است. برخی بی‌توجه به زمان نزول آیه بوده (مقاتل، ۵۷۴/۱؛ بیضاوی، ۱۷۲/۲؛ ملاحویش، ۳۷۳/۳؛ طیب، ۱۳۵/۵)، برخی خطاب آیه را عام در نظر گرفته و نیازی به انطباق مخاطب با شرایط نزول ندیده‌اند؛ چنان‌که یهودیان را به سبب تعامل با مشرکان، از دعوت پیامبر مطلع دانسته و از این‌رو محتمل فرض کردند که قرآن خطاب‌های عامی به معاندان خود اعم از کسانی که در مکه یا مدینه هستند، داشته باشد (صادقی، ۱۳۴/۱۰). چنان‌که مفسر دیگری می‌نویسد:

«این آیه به شکل خطاب با یهودیان سخن گفته، هرچند که آنان در مکه نبوده‌اند. لیکن با توجه به اینکه آیات قرآنی ناظر به شخص و گروه خاصی نیست، بلکه تعلیمات و انتقادات آن عمومی و جهانی است، با مردمی که حضور ندارند، به‌طور مخاطب سخن گفته و احتجاج کرده است.» (حسینی، ۳۲/۶)

گروه سوم زمان نزول آیه را به‌طور قطع (ابن عطیه، ۳۲۰/۲؛ ابوحیان، ۵۸۰/۴؛ مکارم شیرازی، ۳۳۸/۵) و برخی به‌طور احتمالی در مدینه دانسته‌اند (فخررازی، ۵۹/۳؛ طباطبایی، ۳۸۲/۷). این برداشت نیز ناشی از پیش‌فرض ریشه‌دار مفسران مبنی بر عدم تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه است. قدیمی‌ترین ریشه این نگرش را در باور نقاش (ابن عطیه، ۳۲۰/۲؛ ثعالبی، ۴۹۲/۲)، سفیان و کلبی ذیل این آیه می‌توان دید (آلوسی، ۲۰۸/۴). در نهایت قدرت و نفوذ این پیش‌فرض در باور مفسران موجب شده تا آلوسی

با وجود آنکه قراین آیه را منطبق با مخاطب بودن یهودیان دانسته، لیکن به سبب عدم شکل‌گیری ارتباط پیامبر با اهل کتاب در مکه، نزول این آیه را در مدینه بدانند و در ادامه ترجیح دهد آیه را با مشرکان تطبیق نماید تا نزول آن همچنان در مکه باشد (همان، ۲۰۷).

سرانجام گروه چهارم به تعامل یهودیان و مشرکان با یکدیگر و اطلاع یهود از دعوت پیامبر جدید و انکار او اشاره کرده‌اند که این آیه در عتاب به آنان نازل گردیده است (طباطبایی، ۳۷۹/۷؛ جعفری، ۴۹۳/۳). اما این مفسران نیز تحت تأثیر این پیش‌فرض تاریخی، هرچند این آیه را خطاب به یهودیان و نازل شده در مکه دانسته‌اند، اما در چگونگی ارتباط یهودیان با ام‌القری، به رفت‌وآمد مشرکان به مدینه و تعامل با یهودیان آن دیار اشاره کرده‌اند. در حالی که گویا از یاد برده‌اند که همه افعال این آیه مخاطب بوده و با گروهی از یهودیان حاضر و نه یهودیان ساکن مدینه سخن گفته است؛ چنان‌که روایات شأن نزول نیز از ملاقات یک یهودی با پیامبر و انکار نزول وحی در حضور حضرتش حکایت می‌کند. در نتیجه نزول آیه‌ای به شکل مخاطب برای یهودیانی که در مدینه بوده و به مکه نمی‌آمده‌اند، امری تکلف‌آمیز و غیرقابل پذیرش است.

اما سؤال این نوشتار آن است که تا چه میزان این قاعده تاریخی که مفسران به‌رغم آنکه مأخذی برای آن ذکر نکرده‌اند، سخت بدان پایبند هستند، با قرآن سازگار است؟ به دیگر بیان، آیا در آیات وحی نیز تعامل پیامبر با اهل کتاب محدود به دوران مدینه بوده و در معدود مواردی که در مکه از آنان سخن گفته شده، اهل کتاب همواره غایب بوده‌اند؟ آیا در دوران سیزده‌ساله رسالت پیامبر در مکه، اهل کتاب همواره از طریق مشرکان از دعوت پیامبر باخبر شده و موضع‌گیری می‌نمودند؟ آیا اهل کتابی که بنا بر تصریح قرآن، برای نزول پیامبر خاتم بی‌صبرانه انتظار می‌کشیدند (بقره/۸۹)، هیچ‌گاه در طول دوران حضور پیامبر در مکه به این سرزمین سفر نکردند تا بدون واسطه، پیامبر را دیده و از محتوای آیین او آگاه شوند؟ اینها مجموعه سؤالاتی است که در راستای پاسخ به آن و همچنین روشن شدن زمان نزول آیه ۹۱، در ادامه به بازخوانی آیات مکی ناظر به تعامل پیامبر و اهل کتاب در مکه پرداخته می‌شود.



کاوشی در آیات مکی دالّ بر ارتباط مستقیم اهل کتاب با پیامبر در مکه

آیات مکی برخلاف پیش فرض برخی از مفسران که تعامل پیامبر با اهل کتاب را منحصر در مدینه می‌دانند، تصویر متفاوتی از پیوند جامعه مسلمانان و یهودیان در مکه ارائه می‌نماید. هرچند آیات فراوانی در سوره‌های مکی از اهل کتاب و یا پدران آنان در زمان حضرت موسی یاد کرده، لیکن در ادامه تنها به آیتی پرداخته می‌شود که نشانگر حضور مستقیم یهودیان در مکه به عنوان مقیم یا مسافر و ارتباط بی‌واسطه آنان با پیامبر و مسلمانان این دیار است.

۱. آیات ستایش از مؤمنان اهل کتاب

در چهار موضع از آیات مکی به ایمان آگاهانه اهل کتاب به پیامبر خاتم اشاره گردیده که از تجلیل قرآن از ایشان در برابر مشرکان و اتمام حجت علیه آنان، می‌توان به تردد اهل کتاب به مکه و احیاناً سکونت برخی از آنان در آن شهر پی برد. گزارش اجمالی این آیات بدین شرح است:

نخستین بار آیات تجلیل از اهل کتاب در سوره اعراف^۱ نازل گردیده است: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (اعراف/۱۵۷). جملگی مفسران مقصود از این آیه را گروهی از اهل کتاب دانسته‌اند که به سبب ایمان به پیامبری که وی را در کتب مقدس تورات و انجیل پیش از آن شناخته بودند، مورد تجلیل قرار گرفته‌اند (طباطبایی، ۲۷۸/۸؛ قرطبی، ۲۹۷/۷؛ عبده، ۱۹۴/۹؛ ابن‌عاشور، ۳۱۳/۸). طبری نیز ذیل این آیه شأن نزول‌های گوناگونی بیان کرده که در همه آنها، ضمائر این آیه به اهل کتاب مؤمن بازگشت داشته است (طبری، ۵۷/۹). چنان‌که در روایت حمزه از امام صادق (ع) نیز مقصود از کسانی که پیامبر را پیروی کرده‌اند، اهل کتاب ذکر شده است (حویزی، ۸۲/۲). از این رو با استناد به الفاظ صریح آیه که پیرامون گروهی از اهل کتاب سخن گفته و روایات شأن نزول که این معنا را تأیید کرده و هیچ یک زمان نزول این آیه را نیز استثنا نکرده و مدنی اعلام

نموده‌اند، می‌توان به حضور گروهی مؤمن از اهل کتاب در مکه اذعان نمود؛ اعم از آنکه این گروه مقیم مکه بوده یا از بلاد دیگر به مکه آمده و مسلمان شده باشند. اما مؤید مهم این معنا که اهل کتاب برای مسلمان شدن به مکه سفر نموده‌اند، زمان نزول سوره اعراف است که به اتفاق مفسران، در سال‌های نخست مکه بوده (طبرسی، ۶۰۸/۴؛ زمخشری، ۸۵/۲؛ مراغی، ۹۷/۸) که بدون تردید، مسلمانان جز در مکه، پایگاه رسمی و تبلیغاتی نداشته‌اند. از این رو با عنایت به این قراین، چنین به نظر می‌رسد که اهل کتابی که خبر بعثت پیامبر جدید را شنیده بودند، با سفر به مکه و آشنایی با حضرتش و تطبیق صفات وی با تورات و انجیلی که در دست داشتند، به اسلام اقرار نموده‌اند (دروزه، التفسیر الحديث، ۴۶۳/۲).

در آیات ۵۲ تا ۵۵ سوره قصص نیز اهل کتابی که پس از ایمان به کتب خود، به اسلام ایمان آورده‌اند، به پاداشی دوبرابر به سبب دو ایمان مژده داده شده‌اند؛ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ ﴿علامه طباطبایی این آیات را مؤید آیه ۱۵۷ اعراف که بدان اشاره گردید، دانسته (طباطبایی، ۵۴/۱۶) و در سیاق آنها می‌نویسد:

«این فقره از وحی در تجلیل اهل کتابی که ایمان آورده و رسول خدا را تصدیق کرده و بدین جهت مورد آزار مشرکان واقع شدند، نازل گردیده است.» (همان، ۴۷)

مفسران نیز در شأن نزول این آیات به چند واقعه اشاره کردند که جملگی بر حضور اهل کتاب در مکی تصریح نموده است (ابن عطیه، ۲۹۲/۴؛ ابن کثیر، ۲۲۱/۶؛ طبرسی، ۴۰۳/۷؛ قرطبی، ۲۹۶/۱۳؛ زمخشری، ۴۲۱/۳؛ سیوطی، ۱۳۱/۵؛ آلوسی، ۳۰۱/۱۰؛ ابن عاشور، ۷۶/۲۰). از این رو در مکی بودن این آیات نیز از سوی مفسران تردیدی وارد نشده است.

آیات ۱۰۷ تا ۱۰۹ سوره اسراء نیز به ایمان اهل کتاب و خضوع آنان در برابر آیات الهی تصریح نموده که طبری با تکیه بر مکی بودن این فقره از وحی، آن را به مثابه تحدی علیه کفار تلقی کرده است؛ زیرا آنان از اسلام اعراض کرده و خداوند خطاب به



آنان می‌فرماید: ایمان یا اعراض شما یکسان است؛ زیرا کسانی که به‌عنوان مردان علمی و معیار تشخیص حق از باطل می‌شناختید، ایمان آوردند و حقانیت قرآن را ثابت نمودند (طبری، ۱۲۰/۵). دروزه چنین نتیجه گرفته که فارغ از اینکه سوره اسراء خود مکی بوده و این آیات نیز مکی است، 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، ازاین‌رو وی تمایل دارد که این آیات و آیات سوره قصص را به یک گروه از اهل کتاب که مسلمان شده‌اند، برگرداند (دروزه، التفسیر الحدیث، ۴۳۸/۳).

آیه ۱۰ سوره احقاف نیز چهارمین آیه‌ای است که به‌وضوح از ایمان عالم یهودی و شهادت او بر حقانیت اسلام سخن گفته است؛ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَأَمَنْ وَاسْتَكْبَرْتُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾. در تفاسیر، مقصود از عالم یهودی مسلمان شده، عموماً عبدالله بن سلام بیان شده و در مکی یا مدنی بودن این آیه تردید وارد گشته (مکارم شیرازی، ۳۱۳/۲۱)، اما برخی مفسران با تصریح بر اینکه سیاق و مضمون این آیه و تحدی که با مشرکان نموده، جملگی دلالت بر مکی بودن آن می‌نماید، ترجیح داده‌اند این آیه را همچنان مکی و همسو با تمامی سوره قلمداد نمایند (دروزه، سیره الرسول، ۳۳۹؛ قرشی، ۱۳۸/۱۰). چنان‌که قرطبی روایات فراوانی از اختلاف نظر میان اصحاب تفسیر نقل کرده که عده‌ای با عنایت به آنکه ابن سلام دو سال آخر حیات رسول اکرم ایمان آورده، مقصود از این عالم یهودی را فرد دیگری دانسته و آیه را نیز مکی به‌شمار آورده است (قرطبی، ۱۸۸/۱۶).

۲. آیات مؤید مرجعیت علمی اهل کتاب در مکه

دومین گروه از آیات قابل استناد در راستای کشف تعاملات پیامبر با اهل کتاب، آیاتی است که آنان را مرجعی برای اثبات حقانیت دعاوی پیامبر قرار داده است. در برخی از این فقرات، از مخاطبان دعوت شده تا آنچه را که بدان آگاهی ندارند، از اهل ذکر پرسش نمایند (انبیاء/۷، نحل/۴۳). مفسران به اتفاق مقصود از «اهل الذکر» در این دو آیه را اهل کتاب دانسته‌اند که به‌عنوان عالمان جامعه حجاز ذی‌نفوذ بودند (طوسی، ۳۸۴/۶).

طباطبایی، ۲۵۸/۱۲؛ فخررازی، ۲۱۱/۲۰؛ طبرسی، ۵۵۷/۶. در دیگر فقرات مرتبط نیز از پیامبر خواسته شده تا از اهل کتاب سؤالاتی بپرسد (یونس/۹۴، اسراء/۱۰۱).

با عنایت به آنکه در مکی بودن این دو آیه میان مفسران اختلافی نیست، در صورتی که اهل کتاب در ۱۳ سال مکه حضور نیافته و در تعامل با دین جدید نبوده باشند، رسول خدا که در این ایام از مکه جز برای سفری کوتاه به طائف در آستانه هجرت خارج نشده (ابن‌عاشور، ۳۹۹/۱)، امکان پرسش و کسب اطمینان را نداشته است. از این رو نزول این آیات حتی برای اقرار اهل کتاب و اتمام حجت علیه مشرکان هم که باشد، لازم است پیش‌تر زمینه تحقق در آن وجود داشته باشد، در غیر این صورت چه بسا تمسخر یا اعتراض مشرکان را به همراه داشت؛ در حالی که هیچ آیه‌ای به آن اشاره نداشته است. بدین روی برخی ذیل این آیات به رفت‌وآمد اهل کتاب به مکه و امکان ملاقات و پرسش پیامبر از آنان تصریح کرده‌اند (جعفری، ۳۶۶/۶). افزون بر این فقرات، در آیه ۱۹۷ سوره شعراء نیز علم بنی‌اسرائیل بر حقانیت پیامبر به‌عنوان احتجاجی علیه مشرکان مورد استناد واقع شده است؛ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. از این رو مفسران مکی بودن این آیه را حتمی دانسته‌اند (سیوطی، ۸۲/۵؛ زمخشری، ۲۹۸/۳؛ طباطبایی، ۳۲۰/۱۵؛ ابن‌عاشور، ۱۰۶/۱۹). چنان‌که در آیه ۱۰ احقاف این معنا به وضوح بیشتری بیان شده است (دروزه، التفسیر الحدیث، ۲۶۰/۳).

در کنار فقرات مذکور، به آیه ۱۰۳ سوره نحل نیز که بیانگر ادعای مشرکان مبنی بر علم‌آموزی پیامبر از اهل کتاب است، می‌توان استناد کرد: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾. هرچند این مدعا اتهامی ناروا بوده، اما همین ادعای کذب نشانگر آن است که عده‌ای از اهل کتاب در مکه وجود داشته‌اند که زمینه چنین نسبتی به پیامبر فراهم آمده است. آیه نیز وجود فردی به‌عنوان معلم را که دستاویز مشرکان بوده، انکار نکرده، بلکه وی را به سبب غیرعرب زبانی، شایسته معلمی پیامبری که فصیح‌ترین کلام را آورده، ندانسته که این خود تأییدی بر وجود فردی معهود در میان آنان است. روایات شأن نزول نیز از افراد گوناگونی از اهل کتاب مکی را نام برده که به علم‌آموزی به پیامبر متهم بودند (طبری، ۱۱۹/۱۴؛ سیوطی، ۱۳۱/۴؛ قمی، ۸۸/۳).



۳. آیات نکوهش اهل کتاب

آیات مکی که به نقد عملکرد اهل کتاب پرداخته، دیگر مؤید ارتباط آنان با محیط مکه و کارشکنی آشکار در دعوت پیامبر است. در این باره نخست می‌توان به آیه ۲۰ سوره انعام اشاره کرد که یهودیان را به سبب انکار پیامبر با وجود آنکه وی را همچون فرزندان خود می‌شناختند، مذمت نموده است: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. هرچند برخی مفسران با این تصور که کارشکنی یهود پس از هجرت آغاز شده، این آیه را مدنی پنداشته‌اند (فخررازی، ۵۰۱/۱۲؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۷۵/۴)، اما در مقابل برخی آن را با سیاق مرتبط دانسته و مکی محسوب نموده‌اند (زمخشری، ۱۲/۲؛ ابن عاشور، ۴۹/۶؛ سیدقطب، ۱۰۶۰/۲).

دومین مورد از نقد اهل کتاب در آیه ۴۶ سوره عنکبوت نمایانگر شده است. در این آیه مسلمانان موظف شده‌اند تا اهل کتاب را با تکیه بر مشترکات دینی، به اتحاد فراخوانده و با آنان جدال احسن نمایند: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾. این آیه را با عنایت بر عدم مشاهده هرگونه اختلاف نظر مفسران مبنی بر مکی بودن آن، می‌توان یکی از متقن‌ترین آیات مکی در زمینه تعامل مسلمانان با اهل کتاب در دوران مکه شمرد؛ چرا که نحوه تعامل با آنان را بیان می‌کند. قرشی در تأیید این معنا، به رفت‌وآمد اهل کتاب به مکه و پرسش‌های آنان درباره دین جدید اشاره کرده که نزول این آیه را ضروری ساخته است (قرشی، ۱۴۸/۸).

در نهایت از مجموع این قرائن، حضور اهل کتاب اعم از یهودیان و مسیحیان به‌عنوان مسافر و مقیم در مکه ثابت می‌گردد که موضع‌گیری‌های مثبت و منفی آنان نسبت به رسالت حضرت محمد ﷺ، تعامل آنان با نهال نوپای مسلمانان در همان سال‌های نخست هجرت را رقم می‌زده است. از این‌رو است که محمد عزت دروزه، مفسر و تاریخدان معاصر، با الهام از آیات وحی، روایات شأن نزول و گزارش‌های تاریخی، دوران دعوت پیامبر در ۱۳ سال حضور در مکه را به دو برهه دعوت صرف مشرکین و دعوت اهل کتاب همراه با مشرکین تقسیم نموده است. وی در تصویر دوران تعامل پیامبر با اهل کتاب در فضای مکه می‌نویسد:

«گروهی از یهودیان در مکه سکونت داشته‌اند و یا لااقل در تردّد میان مکه و مدینه بودند که مناسبات تجاری و غیرتجاری آنان با قریش، زمینه‌ساز سفر آنان به مکه می‌گردیده است.» (دروزه، سیره الرسول، ۳۴۰)

اما وی حضور تعداد گسترده قابل توجه مسیحیان در مکه را امری حتمی دانسته که شواهد تاریخی نیز بر آن صحه می‌نهد (همان)؛ چنان‌که در کتب تاریخی، نام بسیاری از قریشیان که به کیش نصرانی درآمدند، ذکر شده است (ر.ک: یعقوبی، ۲۵۷/۱). در بعضی روایات تاریخی نیز گفته شده که در کعبه تمثالی از حضرت مریم و حضرت مسیح وجود داشته است (ابوالولید، ۱۱۲/۱).

نتیجه‌گیری

انکار نزول وحی که اغلب از زبان مشرکان در قرآن بیان شده، به‌عنوان یک قرینه درونی در آیه ۹۱ سوره انعام، و پذیرش قاعده‌ای اثبات نشده مبنی بر عدم تعامل پیامبر با اهل کتاب در دوران مکه به‌عنوان یک قرینه بیرونی، موجب شده برخی مفسران مخاطب این آیه را مشرکان بدانند تا مکی بودن نزول این آیه را نیز اثبات نمایند. در حالی که انکار نزول وحی با عنایت به دیگر سخنان معاندانه‌ای که از یهودیان نقل شده، امری قابل پذیرش است. افزون بر آنکه عتاب صریح آیه ۹۱ بر کسانی که نزول آسمانی تورات را پذیرفته و در عین حال با کتمان آن، بدان خیانت می‌کنند، جز بر یهودیان قابل انطباق نیست. از دیگر سو افزون بر این قرینه درون‌متنی، روایات شأن نزول و قرائت مشهور این آیه به‌عنوان قراین برون‌متنی نیز مؤید مخاطب بودن یهودیان در این فقره از وحی است. لیکن تأثیر پیش‌فرض مفسران مبنی بر عدم حضور یهودیان در مکه و انحصار تعامل پیامبر با آنان در مدینه موجب شده تا برخی مفسران گروه اخیر، با وجود آنکه اصل بر نزول پشت سرهم و انسجام متنی آیات در یک سوره است، آیه مذکور را نازل شده در مدینه بدانند. در حالی که آیات متعددی در سوره‌های مکی به‌وضوح از ملاقات یهودیان با پیامبر و مسلمانان در دوران مکه پرده برمی‌دارد؛ چنان‌که قراین متنوع تاریخی از تعامل مستقیم اهل کتاب با جامعه مسلمانان در سال‌های مکه خبر می‌دهد. در نتیجه این مستندات، پیش‌فرض مذکور را باطل ساخته و به سهولت،



نزول مکی آیه ۹۱ همراه با دیگر آیات این سوره را میسر ساخته است. از این رو بدون نیاز به تأویل آیه و یا انقطاع آن از سیاق آیات همجوار، با اطمینان می‌توان آیه ۹۱ را خطابی عتاب‌آمیز به یهودیان حاضر در مکه دانست.

پی‌نوشت

۱. در این مقاله سوره‌های مکی بر پایه سیر تاریخ‌گذاری سوره‌ها در *التفسیر/الحديث* اثر محمد عزت دروزه تنظیم گردیده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ *التحریر و التتویر*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب؛ *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو؛ *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۶. ابوالولید، محمد بن عبدالله؛ *اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار*، بیروت، دار الاندلس، ۱۴۰۳ق.
۷. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف؛ *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۹. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۰. ثعلبی، احمد بن ابراهیم؛ *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۱. جعفری، یعقوب؛ *تفسیر کوثر*، قم، هجرت، بی‌تا.
۱۲. حسینی، سید محمد؛ *انوار درخشان*، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۱۳. دروزه، محمد عزت؛ *التفسیر الحديث*، قاهره، دار إحياء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق.
۱۴. _____؛ *سيرة الرسول*، بیروت، المنشورات المکتبة العصرية، بی‌تا.
۱۵. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.

۱۶. رازی، فخرالدین محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۷. رشید رضا، محمد؛ عبده، محمد؛ تفسیر القرآن الحکیم (المنار)، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ التفسیر المنیر، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۱۹. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد؛ بحر العلوم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین؛ الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
۲۳. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح القدیر، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. صادقی تهرانی، محمد؛ البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، مؤلف، ۱۴۱۹ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۴ش.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۷. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۹. طبیب، سید عبدالحسین؛ اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن؛ تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۱. قرشی، سید علی‌اکبر؛ احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
۳۲. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
۳۴. مدرسی، سید محمدتقی؛ من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۳۵. مغنیه، محمدجواد؛ تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ق.
۳۶. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء تراث، ۱۴۲۳ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
۳۸. ملاحویش آل غازی، سید عبدالقادر؛ بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ش.
۳۹. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب؛ تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی‌تا.

نقد نظریه نیاز فهم قرآن به اسباب نزول*

فرج الله میرعرب (نویسنده مسؤول)**

سید محمدرضا صفوی***

چکیده:

خبرها و احادیثی دربارهٔ زمینه‌ها و موجبات نزول آیات قرآن نقل شده که اسباب نزول نامیده می‌شوند. بعضی از مفسران و نویسندگان علوم قرآنی از «نقش مؤثر اسباب نزول در تفسیر قرآن» سخن گفته‌اند، ولی برخی کتاب خدا را در تفهیم مقاصد خود بی‌نیاز از اسباب نزول دانسته‌اند. طرفداران تأثیر، معترفند که بیشتر اخبار اسباب نزول ضعف سندی دارند و تعدد، تعارض و تنافی نیز گریبانگیر آنهاست، ولی تلاش کرده‌اند تا ضعف سندها را جبران و تعارض‌ها را حل کنند، ولی مخالفان چاره‌جویی‌ها را مفید نشموده‌اند. از آنجا که به‌نظر رسید مجموع ادله، قوت نظر مخالفان تأثیر سبب نزول در تفسیر و فهم قرآن را نشان می‌دهد و از سویی ملاحظه شد که نظریه تأثیر در متون درسی طلاب حوزه علمیه گنجانده شده و ترویج می‌شود، بر آن شدیم که نظریه فوق را نقد کنیم تا در ذهن طلاب، اصلی مسلم تلقی نشود. این پژوهش تحلیلی انتقادی است.

کلیدواژه‌ها:

قرآن / تفسیر قرآن / اسباب نزول / فهم مقاصد قرآن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۱۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۲۴.

mirarab@isca.ac.ir

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

s.mrsafavi@yahoo.com

*** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

قرآن طی ۲۳ سال بر پیامبر ﷺ نازل شد و آیاتی از آن در پی حادثه، پرسش، نقد یک اندیشه و کردار، تمجید از کاری یا فرد یا افرادی نازل شده است. بسیاری از مفسران و قرآن‌پژوهان این امور را که اسباب نزول نامیده می‌شود، در فهم آیات و زدودن ابهام و اجمال از آنها مؤثر دانسته‌اند، بلکه در مواردی مدعی شده‌اند که فهم صحیح متوقف بر آگاهی از اسباب نزول است. همین گروه با توجه به مشکل روایات اسباب نزول، در پی چاره برآمده‌اند تا از کمک این مؤلفه در فهم قرآن محروم نشوند. واحدی معتقد است که دانستن اسباب نزول بسیار مهم است و باید به آن توجه ویژه شود؛ زیرا تفسیر آیه و به‌دست آوردن مقصود آن بدون آگاهی از سرگذشت و سبب نزولش ممکن نیست (واحدی، ۱۰). او که در قرن پنجم هجری کتاب اسباب نزولش را نوشته، انگیزه خود را بر تألیف اسباب نزول، مشاهده رواج اسباب نزول دروغین دانسته و معتقد بوده که سخن گفتن در مورد اسباب نزول جایز نیست، مگر از طریق دستیابی به روایت و شنیدن از کسانی که شاهد تنزیل بوده و بر اسباب نزول آگاهی داشته‌اند (همان). سیوطی در قرن دهم هم همین اعتقاد را داشته و سخنان واحدی را در مقدمه کتاب خود آورده است (سیوطی، ۱۳).

سؤال اساسی این است که با وجود اعتراف به رواج گسترده جعل اخبار دروغین در باب اسباب نزول و احتراز جدی گذشتگان از سخن گفتن در مورد نزول آیات، (به‌گونه‌ای که خودش آورده وقتی از عبیده در مورد سبب نزول آیه‌ای سؤال می‌شود، او می‌گوید آگاهان به سبب نزول قرآن از میان رفته‌اند (واحدی، ۱۱))، با این حال او چگونه این همه اخبار درست و قابل استناد یافته که فهم مقاصد قرآن را متوقف بر آن دانسته است؟! اشکال کار واحدی و نادرست بودن ادعا از همان آغاز کتاب رخ نموده است. او

اسباب نزول را با اولین سوره نازل شده بر پیامبر ﷺ آغاز می‌کند و هرآنچه نقل کرده، در فهم آیه نقشی ندارد و صرفاً چند گزارش هستند. افزون بر این در همان خبر اول، مشکل اساسی این است که خدیجه همسر گرامی رسول خدا ﷺ را داناتر و مطمئن‌تر از پیامبر به وحی و رسالت نشان می‌دهد (همان، ۱۲). این حدیث که بسیار هم معروف شده، جز تضعیف پیامبر ﷺ، چیزی در جهت افاده مقصود از آیه ندارد. حق این است که نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان قطعی شخص پیغمبر و رسول است. او قبل از



هر کس و هر شخصیت دیگر، به نبوت و رسالت خود یقین دارد و باید هم چنین باشد. روایات وارده از امامان اهل بیت علیهم السلام هم همین را می گوید (طباطبایی، ۳۲۹/۲۰).

نکته مهم تر اینکه این اخبار در ادامه با خبری که می گوید اولین سوره نازل شده «إقرأ باسم ربك» نیست، بلکه سوره مدثر است، تعارض پیدا می کند و اجتهاد واحدی خبر اول را ترجیح می دهد! (واحدی، ۱۲). اندک تأمل در بسیاری از اسباب نزول، ما را به این نتیجه رهنمون می شود که بررسی آنها برای محقق جز سرگردانی، ثمری ندارد. حق و باطل این اخبار خیلی روشن نیست، چه رسد که مقصد کتاب خدا را نشان دهند و اگر بنا بر اجتهاد باشد، اجتهادی که بر حدس و ظن استوار است، ثمرش فهم ظنی و حدسی مقاصد قرآن خواهد شد؛ علاوه بر اینکه به تعداد محققان، نظرات تفسیری خواهیم داشت.

پس از صدها سال غازی حسین عنایت در قرن پانزدهم بدون نقد گذشته و مشکلات اسباب نزول، پررنگ تر از گذشتگان، اسباب نزول را دروازه فهم درست و راه روشننگر تفسیر آیات قرآن و وسیله آگاهی بر حقایق، معانی و حکمت های قرآن دانسته و بین تفسیر و اسباب نزول رابطه ای محکم دیده و نظر خود را به نظر واحدی، ابن دقیق العید و ابن تیمیه تقویت کرده است (غازی حسین، ۵). قرآن پژوهان معاصر نیز بر نقش مثبت اسباب نزول در فهم آیات الهی تصریح دارند، چنان که نوشته اند:

«بی گمان شناخت اسباب نزول در زدایش ابهام از آیاتی که در موردی خاص نازل شده است، نقشی اساسی دارد؛ زیرا قرآن کریم در طی بیست و سه سال در پاسخ پرسشی یا نقد و نکوهش رخدادی یا تمجید کاری شایسته از گروهی و زمینه هایی جز اینها که نزول آیاتی را می طلبیده، نازل شده است. بنابراین آگاهی بر این سببها و زمینه ها، در فهم آیه آن گونه که باید و برطرف کردن ابهام از آن، نقشی بسزا دارد.» (سبحانی، ۳۸)

برخی دیگر نوشته اند:

«آگاهی از سبب نزول، فهم آیات را آسان تر و مفاد آیه را شفاف تر می سازد و حتی در پاره ای از موارد بدون آگاهی از آن، مفاد آیه مبهم می ماند و نوعی تشابه بر آن حاکم می شود.» (رجبی، ۱۱۹)

آیا می‌توانیم این نظریه را وانهیم و احتمال نادرستی آن را مطرح و نظریه «بی‌تأثیری اسباب نزول در تفسیر قرآن» را درست بدانیم، چنان‌که برخی محققان معتقدند آیات قرآن در دلالتشان بر مفاهیمی که ارائه می‌کنند، مستقل‌اند و به اسباب نزول نیازی ندارند؟ مطالعه نشان می‌دهد که بیشتر آنچه اسباب نزول آیات نام دارد: ۱- خالی از تعارض و تناقض نیستند و ملاک معتبری برای جدا کردن سره از ناسره نداریم. ۲- حوادث دوران نزول به دلیل اطلاع محدود ناقلان غالباً درست نقل نشده‌اند. ۳- سود و زیان تاریخ‌نگاران، تهدیدها، تطمیع‌ها، ترس و ... گزارش وقایع و حوادث را تحت تأثیر قرار داده و صحت تاریخ منقول را با تردید جدی مواجه کرده است. ۴- در سده نخست اسلامی، فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی در جامعه اسلامی پدیدار شدند که هر گروه مایل بود حوادث و وقایع تاریخی را آن‌گونه حکایت کنند که پشتوانه‌ای برای مرام و حزب خود بیابند.

با این وصف، اگر اتکای قرآن به شأن نزول به‌عنوان قرینه بیان و فهم کلام فرض شود، باید ملتزم شویم که قرآن نور، هدایتگر و تبیان‌نست و فهمش غیرممکن است و حقایق و معارفش دست‌یافتنی نیست؛ زیرا سبب نزول معتبری، یا نداریم و یا تعدادش بسیار اندک است، در حالی که قرآن اصرار دارد که کتابی مبین، آیت‌های بینات، نور و مایه هدایت است.

نکات یادشده و نیز ملاحظه ترویج نظریه مذکور در میان قرآن‌پژوهان، سبب شد تا ضرورت بازخوانی دلایل معتقدان به تأثیر اسباب و شأن نزول‌ها احساس شود و پی‌جوی حقیقت شویم.

دلایل تأثیر اسباب نزول در فهم و تفسیر قرآن

معتقدان به تأثیر به دو دلیل عمده تکیه کرده‌اند:

۱. قرینیت سبب نزول برای آیات قرآن

عرف عقلاً در تفهیم و تفاهم، چه در سخن و چه در نوشتار، به فضای موجود و معلوم برای مخاطب کلام اتکا می‌کند و آن را قرینه بر مراد متکلم و نویسنده به‌شمار می‌آورد، و قرآن از آن‌رو که به زبان مردم سخن گفته و روشی نو در بیان مقاصد خویش



ابداع نکرده، طبعاً به رویدادهایی که سبب نزول آیات بوده، اتکا کرده است و آنها را قرینه‌ای برای تفهیم مقصود خویش قرار داده است. بعضی این نظر را چنین بیان کرده‌اند: «در پاره‌ای از موارد بدون آگاهی از آن (سبب نزول)، مفاد آیه مبهم می‌ماند و نوعی تشابه بر آن حاکم می‌شود؛ زیرا آگاهی از حادثه یا پرسشی که آیات به مناسبت آن نازل شده، به‌طور طبیعی در فهم آن آیات مؤثر است و توجه به این گونه امور در فهم هر کلامی، یک اصل و قاعده عقلایی است که میان همه ملل رواج دارد و لزوم توجه به آن در فهم مفاد آیات نیز امری است طبیعی و طبق سیره عقلا.» (بابایی، ۱۴۵)

بررسی و نقد

دلیل یادشده از دو جهت قابل نقد است:

الف) این دلیل امکان و جواز اتکا به اسباب نزول را اثبات می‌کند، نه ضرورت آن را. توضیح آنکه بی‌گمان مردم در تفهیم و تفاهم به فضای موجود که حوادث و اتفاقات در آن دخیلند، اتکا می‌کنند و متکلم و نویسنده آن را از پایه‌های رساندن مقصود قرار می‌دهد و مخاطب نیز با اتکای بر آن، معنای سخن یا نوشته را دریافت می‌کند و بسا بدان احتجاج کند. همچنین تردیدی نیست که خداوند به زبان مردم سخن گفته و طریق خاصی در رساندن مقاصد خویش ابداع نکرده است. ولی آیا هر متکلم و نویسنده‌ای ملزم است تمام طرقی را که مردم در افاده معانی از آن بهره می‌گیرند، به‌کار برد؟ مثلاً مردم در گفتار و نوشتار خویش علاوه بر حقایق، از مجازات، کنایات، استعارات و... بسیار بهره می‌برند و در همه زبان‌ها و همه اعصار این گونه بوده است، اما آیا هر کسی خطابه‌ای ایراد می‌کند یا کتاب و مقاله‌ای می‌نویسد، باید از مجازات و استعارات بهره گیرد، به‌گونه‌ای که اگر چنین نکند، او به روش مردم سخن نگفته است؟ قطعاً جواب منفی است. پس اتکا به قرینه سبب نزول یک ضرورت نیست و دلیل مذکور اثبات نمی‌کند که خداوند حتماً در بیان مقاصد قرآن به اسباب نزول اتکا کرده است، بلکه تنها امکان آن را اثبات می‌کند.

ب) عرف عقلا در صورتی به قراین زمانی و مکانی در فهم سخن دیگران اتکا می‌کند که قرینه بودن آن قطعی و اطمینان‌بخش باشد، در غیر این صورت، متکلم حق دارد آن‌گاه که از کلامش به سبب قرینه ظنی برداشتی شد، اعتراض کند و برداشت

مذکور را مردود و نابجا اعلام نماید. پس اگر اطلاعات مخاطب از فضا و شرایط اطمینان‌آور نباشد، نه متکلم می‌تواند فهم کلامش را بر آن فضا بنا کند، و نه مخاطب می‌تواند بر اساس آن احتجاج کند. اسباب نزول قرآن عموماً دچار این مشکل هستند، پس قاعده عرفی در مورد اسباب نزول کارساز نیست.

۲. نمونه‌های عینی اتکای قرآن به اسباب نزول

برای اثبات نظریه تأثیر، مدعیان نمونه‌هایی از آیات قرآن را نشان داده و مدعی شده‌اند که فهم آنها بدون دانستن سبب نزول ممکن نیست.

نمونه اول: آیه سعی بین صفا و مروه

قرآن کریم در مورد سعی بین صفا و مروه می‌فرماید: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَارِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ (بقره/۱۵۸)؛ «بی گمان صفا و مروه از شعائر خداوند است. پس هر کس حج گزارد و یا عمره به‌جای آورد، بر او گناهی نیست که آن دو را طواف کند.»

سعی بین صفا و مروه که در آیه از آن به طواف تعبیر شده، از واجبات بلکه از ارکان حج و عمره به‌حساب می‌آید، ولی جمله ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ ظاهراً جواز را می‌فهماند. بعضی از اساتید نوشته‌اند:

«آیه شریفه ظهور دارد در اینکه سعی میان صفا و مروه واجب نیست؛ «لا جناح»

گواه این معناست.» (سیحانی، ۳۹)

سپس با توسل به سبب نزول، مشکل فهم وجوب را حل کرده‌اند:

«مسلمانان بر این باور بودند که (سعی) صفا و مروه از کارهایی است که مردم جاهلی آن را [در حج و عمره] پدید آورده بودند، پس این آیه نازل شد ... با توجه به این سبب نزول، معلوم می‌شود که سخن خداوند «لا جناح» منافات با وجوب سعی ندارد؛ زیرا این سخن یعنی «لا جناح» در رد برخی از مسلمانان نازل شده که مانعی برای سعی صفا و مروه خیال می‌کردند. پس [گویا] خداوند چنین فرموده است: آنچه توهم شده، مانع سعی نمی‌شود، بر شماست که میان صفا و مروه سعی کنید و شعائر الهی را زنده بدارید.» (همان)



قرآن پژوه دیگری نیز بدون توجه به تعبیر «شعائر بودن سعی»، برای اثبات نیاز، به همین سبب نزول تمسک کرده و از سبب نزول فهمیده‌اند که تعبیر «لا جناح علیه» در آیه کریمه، برای برطرف ساختن توهمی است که در ذهن مسلمانان آن زمان بوده است و با وجوب آن منافاتی ندارد (بابایی، ۱۵۰).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد در فهم آیه نیازی به این سبب نزول نیست؛ زیرا از مجموع آنچه گفته‌اند، برمی‌آید که سبب نزول ما را به سه امر رهنمون می‌شود که موجب رفع ابهام از آیه می‌گردد: ۱- عدم منافات ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ با وجوب سعی، ۲- ناخوشایندی سعی میان صفا و مروه برای مسلمانان، ۳- وجود بت بر کوه صفا و کوه مروه سبب ناخوشایندی سعی.

نقد رهنمون اول

«لا جناح علیه» که به معنای «لا حرج» (طبرسی ۱/۴۴۰) و گناه نبودن است (فخررازی، ۴/۱۳۷)، در جواز به معنای اخص ظهور ندارد تا با وجوب سعی ناسازگار باشد، بلکه حاکی از جواز به معنای اعم است و تنها به صراحت، گناه نبودن و محذور نداشتن از نظر اعتقادی و حکمی را بیان می‌کند. شاهد درستی این نظر، سایر آیات مشتمل بر «لا جناح» است. بنابراین بود و نبود سبب نزول در معنای ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، یعنی جواز به معنای اعم که با وجوب سازگار است، تأثیری ندارد.

نقد رهنمون دوم

رهنمون دوم نیز نیازی به سبب نزول ندارد. آیه شریفه در وصف صفا و مروه می‌فرماید: «آن دو از شعائر الهی هستند» و هر مسلمانی می‌داند که شعائر الهی باید برپا گردد؛ چرا که قرآن فرموده است: ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج/۳۲) و بر اساس آیات متعددی، رعایت تقوا واجب است. از سویی، آیه شریفه پس از بیان اینکه صفا و مروه از شعائر الهی است، از طواف آن دو سخن گفته، پس طواف مصداقی برای تعظیم شعائر است. به دیگر بیان، تعظیم و برپایی این شعار به طواف است. بنابراین آیه شریفه به روشنی گویای وجوب سعی صفا و مروه در حج و عمره است.

با توجه به این نکات، هر آشنای به کلام وقتی بشنود خداوند مترتب بر چنین بیانی فرموده است: «در طواف آن دو بر شما گناهی نیست»، درمی یابد که مسلمانان از سعی میان صفا و مروه کراحت داشتند و بر آنان گران بود و از آن رو که سخن از حاجیان و معتمران مسلمان است، معلوم می شود این ناخوشایندی برخاسته از توهم ناسازگاری سعی با اعتقادات اسلامی آنان بوده است.

نقد رهنمون سوم

روشن است که با وجود چنان توهمی، لازم بود بطلان توهم ناسازگاری سعی با اعتقادات اسلامی گوشزد شود. عبارت مناسب برای بیان این مقصود، ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ است که مسلمانان بفهمند این واجب همراه با عارضه گناه نیست. البته دلیل احساس ناسازگاری از آیه شریفه بر نمی آید که آیا وجود بت ها بر صفا و مروه بوده یا چیز دیگر، ولی ندانستن سبب توهم موجب ابهام در مقصود آیه نمی شود؛ چنان که مفسری مانند فخر رازی بدون مراجعه به سبب نزول، در مورد وجوب و رکن بودن سعی بحث می کند و از خود آیه به کمک شعار بودن سعی، وجوب را استفاده می کند و سنت را شاهد قرار می دهد. او هنگامی که به سبب نزول اشاره می کند، آن را مربوط به عوارض دانسته که همان دست کشیدن بر بت های نصب شده بر دو کوه بوده است، نه اصل سعی و وجوب آن (فخر رازی، ۱۳۷/۴)؛ یعنی استفاده وجوب، نیازی به سبب نزول ندارد.

اختلاف نقل های اسباب نزول آیه صفا و مروه

اخباری که سبب نزول آیه را حکایت کرده اند، سه گونه اند:

۱. مسلمانان گمان می کردند سعی صفا و مروه از ابداعات مشرکان است و جزء مناسک حج ابراهیمی نبوده است، پس آیه نازل شد و این توهم را زدود؛ ﴿إِنَّ الصَّفاَ وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَارِ اللَّهِ...﴾ (کلینی، ۲۴۵/۴).
۲. بر دو کوه صفا و مروه بت هایی بود، آن گاه که مردم مسلمان حج گزار شدند، نمی دانستند چه کنند، پس آیه ﴿...لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ نازل شد. این چنین بود تا که پیامبر ﷺ حج به جای آورد و بت ها را دور انداخت (عیاشی، ۷۱/۱).
۳. برخی تصریح دارند که این آیه در عمره القضا نازل شد (کلینی، ۴۳۵/۴) و از برخی روایات بر می آید که در حجة الوداع بود (همان، ۲۴۵).



اختلاف این روایات، اتکای به آنها را برای فهم قرآن دچار تردید می‌کند و نمی‌تواند در تبیین مقصود خدا اطمینان‌آور باشد.

نمونه دوم: آیه نفی جناح در خوراکی‌ها

نمونه دیگری که معتقدان به تأثیر اسباب نزول در فهم قرآن نشان داده‌اند، آیه ۹۳ سوره مائده است: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

«بر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، گناهی نیست در آنچه خورده‌اند، اگر تقوایشه بوده و ایمان داشته و کارهای شایسته به جای آورده باشند.»

بعضی آیه را از دو حیث مبهم دانسته‌اند:

۱. مراد از «ما طعموا» آشکار نیست.

۲. بر این فرض که از سیاق آیات ۹۰ و ۹۱ دریابیم که مقصود از «ما طعموا» خمر است، شرایط بی‌اشکال بودن نوشیدن آن برای مؤمنان معلوم نیست (رجبی، ۱۲۰).

این محقق می‌نویسد:

«ولی با توجه به سبب نزول آیه، هر دو ابهام رفع می‌شود. سبب نزول می‌گوید که آیه در پاسخ کسانی نازل شده که پس از نزول آیه تحریم شراب و قمار گفتند: «تکلیف مسلمانانی که پیش از این شراب نوشیده‌اند و از مال به دست آمده از قمار استفاده کرده‌اند و بدون ترک این دو کار از دنیا رفته‌اند چه می‌شود؟» سبب نزول مصداق «ما طعموا» را روشن می‌کند و می‌فهماند که مقصود، نوشیدن شراب و استفاده از مال به دست آمده از راه قمار، پیش از تحریم است.» (همان)

بررسی و نقد

این محقق با وجود اینکه معتقد به قرینه بودن سیاق آیات است، در این مورد در دلالت سیاق تردید می‌کند، در حالی که هر کس آیات ۹۰، ۹۱ و ۹۲ مائده را بخواند، به‌روشنی درمی‌یابد که مصداق «فِيمَا طَعَمُوا»، شراب و بهره‌های کسب شده از قمار است؛ زیرا آیات ۹۰ و ۹۱ بر حرمت شراب و قمار دلالتی آشکار دارند و به اجتناب از آنها فرمان می‌دهند و آیه ۹۲، مؤمنان را به اطاعت از خدا و رسولش ترغیب می‌کند و از مخالفت باز می‌دارد، سپس می‌فرماید: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ... جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾. با این سیاق، تردیدی نیست که آیه شریفه دفع اشکال مقدر کرده و گذشته‌ها را از شمول

حکم خارج می‌نماید. تدبر در خصوصیات آیه مورد بحث و توجه به فعل‌های به‌کار رفته «فَیْمَا طَعِمُوا»، «آمَنُوا»، «عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» و «إِذَا مَا أَنْقُوا» که همه ماضی‌اند، جای تردید نمی‌گذارد که سخن آیه دربارهٔ قماربازی‌ها و شرابخواری‌های پیش از تحریم است. روش قرآن در بیان احکام همین است و در موارد متعددی پس از بیان احکام، اگر لازم بوده، تکلیف گذشته‌ها را روشن کرده است؛ مانند آنچه در آیات ۲۲ و ۲۳ سورة نساء آمده است. استدلال امیرمؤمنان علیه السلام بر اساس نقل طبرسی، شاهد درستی برداشت مذکور است:

«قَدَّامَه پسر مَظْعُون در دوران حکومت عمر بن خطاب می‌گساری می‌کرد. عمر خواست بر او حد جاری کند، ولی او آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ را خواند. عمر بر آن شد که حد بر او جاری نکند. علی علیه السلام فرمود: او را میان اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بگردانید، اگر هیچ کس آیه تحریم خمر را برای او تلاوت نکرده باشد، حدش نزید و اگر شنیده، از او بخواهید توبه کند و حد را نیز جاری کنید و اگر توبه نکرد، قتلش واجب می‌شود.» (طبرسی، ۳/۳۷۴)

این روایت نشان می‌دهد که ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ... رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ بر حرمت خمر دلالتی روشن دارد و آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا...﴾، اندک دلالتی بر عدم تحریم ندارد و برای دفع شبهه هم نیازی به سبب نزول نیست، و اگر نه امیرمؤمنان علیه السلام افزون بر شرط ابلاغ آیه تحریم به قدامه، آگاهی از سبب نزول را هم می‌افزودند.

اختلاف اخبار سبب نزول آیه

دربارهٔ این آیه نیز افزون بر سبب نزول یادشده، سبب دیگری هم حکایت شده که می‌گوید: آیه دربارهٔ مردمی نازل شد که رهبانیت گزیدند و خوردن گوشت را بر خود حرام کردند، مانند عثمان بن مظعون و غیر او؛ پس خداوند بیان کرد که در خوردن مباحات گناهی نیست، آن‌گاه که از محرمات اجتناب شود (طبرسی، ۳/۳۷۲).

بر این اساس، مقصود از «فَیْمَا طَعِمُوا» مباحات خواهد بود، برخلاف سبب نزول پیشین که مقصود را خصوص شراب و اموال به‌دست آمده از قمار یا همهٔ خوراکی‌ها و درآمدهای حرام بیان کرد. طبرسی به هر دو سبب اشاره می‌کند:

«مراد از «مَا طَعِمُوا» شراب و قمار قبل از تحریم آن است، ولی در تفسیر اهل



بیت علیه السلام آمده است که مراد از آن حلال‌هاست.» (همان)

اگر گفته شود سیاق آیه مؤید سبب نزول اول است، اعتراف به دو امر مبارک است:
۱- معنای آیه بدون توجه به سبب نزول فهمیده می‌شود؛ ۲- قرآن سبب تشخیص سبب نزول درست از نادرست است.

این نتیجه با نور بودن قرآن که مستلزم جدا کردن راه از بیراهه و سره از ناسره است، هماهنگ است، برخلاف نظر مقابل که قرآن را تاریک و نامفهوم و نیازمند اسباب نزول می‌داند.

دلایل ناکارآمدی اسباب نزول در فهم آیات

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که با اسباب نزول موجود نمی‌توان به مقاصد الهی دست یافت. پس نظریه «کارآمدی اسباب نزول در تفسیر قرآن» را وا می‌نهم و نظریه «بی‌تأثیری اسباب نزول در تفسیر قرآن» را تبیین می‌کنیم. مفسر محقق دکتر صادقی تهرانی می‌نویسد:

«آیات قرآن در دلالتشان به معانی و مفاهیمی که ارائه می‌کنند، مستقل‌اند؛ شأن نزول آنها معلوم باشد یا نباشد. همانا قرینه فهم آیات یا قراین پیوسته‌ای است که همراه آیه یا قبل یا بعد از آن ذکر شده، و یا قراین ناپیوسته، یعنی دیگر آیات است، ولی شأن نزول آیات هیچ شأن اصیلی در تفسیر آنها ندارند، آیات قرآن خود منزلت اصیل را در ارائه معانی و مفاهیم دارند، نه غیر آنها.» (صادقی تهرانی، ۵۰/۱)

این نظریه بر آن است که خداوند در تفهیم حقایق قرآن و تبیین مراد خویش به اسباب نزول که قراین کلام تلقی شوند، اتکا نکرده است؛ یعنی آیات به‌گونه‌ای بیان شده‌اند که در فهم آنها نیازی به شناخت اسباب نزول نیست. شبهاتی که در اتکای قرآن به اسباب نزول برای تفهیم حقایق قرآن پیش روی هر مفسری است، می‌تواند این نظریه را اثبات کند.

۱. تعارض‌ها و تناقض‌ها

بیشتر آنچه اسباب نزول نامیده می‌شود، خالی از تعارض و تناقض نیستند و از آنجا که ملاک اطمینان بخشی در اختیار نیست تا سره از ناسره تمیز داده شود، ناگزیر باید به حدس و گمان توسل جست و آیات قرآن را بر این مبنا تفسیر کرد و تفسیری ظنی و

حدسی بر اساس اسباب نزول عرضه کرد؛ زیرا همواره نتیجه تابع اخص مقدمات است. از سویی خداوند فرموده است: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (یونس/۳۶). با این وصف، آیا ممکن است خداوند در رساندن حقایق و پیام خویش به این امور اتکا کند و آنها را قرینه کلام خویش قرار دهد؟!

برای نمونه درباره آیه ۳۷ سوره توبه که از تأخیر انداختن چیزی سخن گفته و آن را سبب کفر شمرده، گفته شده که ناآگاهی از فضای نزول و اینکه مقصود از «نسیء» در فرهنگ آن زمانه چه بوده، مقصود از آیه را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد (رجبی، ۲۶). در سبب نزول آیه آمده که مشرکان گاهی ماه محرم را حلال و ماه صفر را حرام می‌کردند و پس از مدتی، حرمت را به ماه محرم باز می‌گرداندند و همچنین در مورد ماه ذی‌حجه. فرّاء گوید: «مردی از کُنانَه به نام «نَعِیم بن نَعْلَبَه» متصدی این تصمیم و اعلام بود» (طبرسی، ۴۵/۵). سبب نزول دیگر، این آیه را مربوط به تأخیر انداختن حج از ماه ذی‌حجه می‌داند. به همین دلیل علامه طباطبایی این شأن نزول را منطبق بر آیه ندانسته و مردود شمرده است (ر.ک: طباطبایی، ۲۷۲/۹).

اما اگر سبب نزول‌ها را رها کنیم، به‌نظر می‌رسد مفاد آیه شریفه با تدبر روشن است و هیچ ابهام و اجمالی ندارد، بلکه توجه به شأن نزول بسا ابهاماتی پدید آورد. آیه «نسیء» را سبب کفر دانسته که از «نَسَأُ» به‌معنای به تأخیر انداختن است (ابن‌منظور، نسأ). آنچه نیازمند تدبر است، یافتن متعلق «نسیء»، یعنی آن چیزی است که کافران آن را به تأخیر می‌انداختند. از ﴿يُحْلُوْنَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُوْهُ عَامًا...﴾ به ضمیمه آیه پیشین، یعنی توجه به قراین پیوسته معلوم می‌شود که مراد از «نسیء»، به تأخیر انداختن ماه حرام است؛ زیرا در آیه قبل آمده: «ماه‌ها نزد خداوند دوازده ماه است... از آنها چهار ماه حرامند» و توصیه شده که در ماه‌های چهارگانه به خود ستم نکنید و با اشاره به جنگ، مصداق مهم ستم را، جنگ و کشتار می‌شمرد (توبه/۳۶)؛ یعنی نه‌تنها آیه روشن است، بلکه به وسیله آیه، شأن نزول درست از نادرست تمایز داده می‌شود. اما کسی که شأن نزول آیه را آشکارکننده مفاد آیه می‌شمرد، با نقل دوم ابهامش بیشتر می‌شود.



۲. محدودیت اطلاع و دواعی گوناگون

وقایع تاریخی و حوادث دوران نزول که از آنها به اسباب نزول یاد می‌شود، به دلیل اطلاع محدود ناقلان و انگیزه‌های مختلف، غالباً آن‌گونه که اتفاق افتاده، نقل نمی‌شود. سود و زیان تاریخ‌نگاران، تهدیدها، تطمیع‌ها، ترس و واهمه‌ها، اموری است که همواره گزارش وقایع و حوادث را تحت تأثیر قرار می‌دهد و صحت تاریخ منقول را با تردید مواجه می‌سازد؛ از این‌رو هرگز نمی‌توان حوادث منقول را مطابق حقیقت و آنچه اتفاق افتاده است، دانست. با این وصف آیا محتمل است خداوند حکیم برای این حوادث، شأنی در تفهیم مقاصد خویش به‌شمار آورده و آنها را قرینه کلام خویش قرار داده باشد؟!

۳. تأثیرگذاری فرقه‌گرایی در نقل حوادث

پس از رحلت پیامبر و در سده نخست، فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی در جامعه اسلامی پدیدار شد و طبیعت غالب بر افراد آن است که حوادث و وقایع تاریخی را آن‌گونه حکایت کنند که با مذهب و مکتب خویش هماهنگ باشد. چگونه چنین نباشد، در حالی که به عیان می‌بینیم صاحبان مکاتب و مذاهب حتی آیات قرآن را به‌گونه‌ای تفسیر و تأویل می‌کنند که با مکتب و مذهب خویش سازگار افتند. آیا فرقه‌ها و احزاب در نقل حوادث چنین نمی‌کنند؟ برای نمونه فضای مدینه منوره و جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر چگونه ترسیم شده است؟! گروهی آن را چنان توصیف می‌کنند که حتی اسلامی‌تر از زمان پیامبر ﷺ گشته و عدالت، گسترده‌تر شد، پدیده نفاق که بیشترین سهم را در بازسازی گسترش اسلام داشت، از میان رفت و ... در مقابل، چنین تصویر شده است که مدینه و جامعه اسلامی پس از پیامبر سراسر به نفاق گرایید، ظلم و ستم بیداد کرد و تاریکی و ظلمت همه جا را فرا گرفت و ...

با این وصف آیا ممکن است خدای حکیم در تفهیم کلام خویش به نقل‌ها و حکایت‌هایی که همواره دچار این انگیزه‌ها می‌شود، اتکا کند و آنها را قرینه‌ای بر مقاصد خویش به حساب آورد؟! اگر به‌رغم وضعیت پیش‌گفته، خداوند شأن نزول را قرینه بیان و فهم کلام خود قرار داده باشد، باید ملتزم شویم که قرآن زمانی نور بود، هدایتگر بود، «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» بود، برای تذکر آسان بود، حقایق قرآن حق بود؛ ولی اینک که رخدادها بر ما پوشیده است، نور نیست، هدایتگر نیست، تبیان نیست، فهمش امکان ندارد، حقایقش و معارفش دست‌یافتنی نیست.

۴. فقدان سبب نزول برای بسیاری از آیات

اگر باور کنیم که خداوند در تفهیم حقایق قرآن به اسباب نزول اتکا کرده و آنها را قرینه کلام خویش قرار داده باشد، با این دشواری اساسی مواجه می‌شویم که در بسیاری از آیات، سبب نزول حکایت نشده است یا اسباب نزول نقل شده قابل اعتماد نیست. در نتیجه مفسر قرآن با این احتمال مواجه است که اگر سبب نزول آیه معلوم بود، فهم او از آیات متفاوت بود؛ زیرا فرض این است که سبب نزول قرینه آیات است. بنابراین هیچ گاه مفسر در تفسیر قرآن به اطمینان نرسیده و واقعیت برای او کشف نمی‌شود و به مراد الهی دست نمی‌یابد. این سخن که در موارد احتمال قرینه، اصل عدم آن است، کارگشا نیست؛ زیرا اگر بتوان به این گونه اصل‌ها و قاعده‌ها در مواردی مانند احکام فرعی و فقهی دل بست و حجیت آنها را اثبات کرد، اما در تفسیر قرآن که مقصود کشف حقیقت و رسیدن به واقعیت است، از این اصول کاری بر نمی‌آید و هرگز از دل آن حقیقتی نمایان نمی‌شود. اینها فقط تحیر را در مقام عمل از میان می‌برند، ولی واقع‌نمایی که تفسیر قرآن از این نوع است، ندارند.

۵. قابل اعتماد نبودن اسناد اسباب نزول

قریب به اتفاق سبب‌های نزول که برای آیات قرآن حکایت شده، اسناد قابل اعتمادی ندارند. محقق علوم قرآنی آقای معرفت در این باره می‌نویسد:

«آنچه در خصوص این مسأله (اسباب نزول) باید بدان توجه داشت، این است که طبیعت غالب بر روایات شأن نزول، ضعف سند و مجهول و مرسل بودن آنهاست؛ علاوه بر احادیث ساختگی و دستبردها و فریب‌کاری‌هایی که در این قبیل روایات صورت گرفته است.» (معرفت، ۱/۲۴۵)

از این رو نمی‌توان با چنین احادیث و روایاتی به مراد خداوند دست یافت و آنها را پایه تفسیر قرآن شمرد. از سوی دیگر، خداوند علیم و حکیم که می‌داند اسباب نزول به چنین سرنوشتی دچار می‌شوند، هرگز کلامش را به آنها وابسته نمی‌کند؛ کلامی که باید تا قیامت راهنمای آدمیان و هدایتگر بشر باشد.

نامبرده پس از اذعان به اینکه اسباب نزول قرینه‌ای برای فهم آیات الهی است و پذیرش اینکه به هرآنچه از اسباب نزول حکایت شده، نمی‌توان اعتماد کرد، می‌نویسد:



«برای شناخت صحت اسباب نزول راه‌هایی است که نزد عالمان حدیث‌شناس معروف است؛ از قبیل صحیح بودن سند یک روایت، مستفیض بودن یا متواتر بودن آنها. با این وسایل می‌توان به حادثه و سبب نزول یقین کرد.» (همان)

راه حل استاد معرفت برای گذر از ضعف سند اسباب نزول

گویا این محقق دریافته است که طریق‌های یادشده (صحت سند، مستفیض بودن یک روایت و متواتر بودن آن) مشکل اسباب نزول منقول را حل نمی‌کند؛ زیرا تعداد احادیثی که از نظر سند صحیح باشند، اندکند و متواتر آن کمیاب، اگر نگوییم نایاب است و طبعاً آنچه قابل اعتماد است، پاسخگوی نیاز مفسر در تفسیر قرآن نخواهد بود، ازاین‌رو راه دیگری را در تصحیح احادیث سبب نزول پیشنهاد کرده و با شرایطی، خبرهای ضعیف را قابل استفاده دانسته است:

- ۱- شأن نزول ابهام‌آیه را کاملاً بزدايد و مشکل تفسیر را به‌گونه‌ای تمام عیار حل کند؛
- ۲- مخالف حقایق ضروری دین نباشد؛
- ۳- با مسائل بدیهی عقلی ناسازگار نباشد. این امور شاهد صحت حدیث است، سند آن هرگونه که باشد.» (همان)

بررسی و نقد راه حل استاد معرفت

تصور درست این مدعا در اطمینان به نادرستی آن کافی است؛ زیرا ساختن حدیثی که مشکل آیه را حل کند و با ضرورت دین و دریافت‌های بدیهی عقلی منافات نداشته باشد، کار آسانی است و توان آن از واضعان حدیث بعید نمی‌نماید. مثلاً از آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (مائده/۹۳) این معنا به ذهن خطور می‌کند که نوشیدن شراب برای مؤمنان دارای اعمال صالح به‌شرط تقوا مجاز است و چون این معنا صحیح نیست، موجب ابهام در آیه می‌شود. در اینجا واضح حدیثی را رسد که چنین سبب نزولی بسازد: «پس از تحریم شراب که آیات ۹۱ و ۹۲ مائده گویای آن است، عده‌ای از مسلمانان به سبب اعتیاد شدیدشان به نوشیدن شراب نزد پیامبر آمدند و عرضه داشتند: رها کردن یکباره شراب برای ما بسی دشوار است و موجب عسر و حرج می‌شود، خوب است تا مدتی مجاز باشیم که گاه نیم‌پیاله‌ای مضمضه کنیم و آن را فرو نبریم، به جز مقداری که با آب دهان

مخلوط می‌شود تا آن‌گاه که شرابخواری را به‌کلی ترک کنیم. سپس این آیه ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا...﴾ نازل شد!

بر اساس این سبب نزول خلق الساعه، مراد از «ما طَعِمُوا» روشن می‌شود و آن، مضمضه کردن شراب و خوردن آن به اندازه بسیار ناچیز، آن هم برای معتادان حلال می‌شود؛ پس نباید توهم شود که آیه شریفه شرابخواری را برای مؤمنان شایسته‌کار تجویز کرده است. همان‌گونه که ملاحظه شد، این سبب نزول ساختگی ابهام را به‌طور کامل از آیه می‌زداید و با احکام بدیهی عقلی ناسازگاری ندارد و با دستورهای ضروری دین نیز نه تنها تضادی ندارد، بلکه با آیاتی نظیر ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج/۷۸) تأیید می‌شود. بر اساس ملاکی که استاد معرفت برای تشخیص سبب نزول صحیح از ناصحیح داده‌اند، باید گفت این حدیث ساختگی، صحیح و یقین‌آور است، چون رفع ابهام می‌کند! پرواضح است که این سخن گفتنی نیست.

دیدگاه علامه طباطبایی درباره اسباب نزول

از نظر علامه، بیشتر سبب‌های نزول نقل‌شده ساختگی است، اگر نگوییم همه این گونه‌اند. آن محقق کبیر پس از نقل اسباب نزول آیه ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ﴾ (آل عمران/۱۷۲)؛ «کسانی که پس از آسیب رسیدن به آنان [در جنگ أخذ] دعوت خدا و پیامبر را اجابت کردند، برای نیکوکاران و تقوایپیشگانشان پاداشی بزرگ خواهد بود» می‌نویسد:

«ما روایت را به‌رغم اینکه با رویه ما در مباحث روایی که از هر بابی نمونه‌ای نقل می‌کنیم منافات داشت، آوردیم تا آن پژوهشگری که اهل دقت و تأمل است، دریابد که اسباب نزولی که راویان حکایت می‌کنند، همه یا اکثر آنها اجتهدی است؛ به این معنا که ناقلان غالباً حوادث تاریخی را حکایت می‌کنند، سپس آنها را با آیاتی از قرآن که قابل انطباق است، تلفیق می‌کنند و آن حوادثی را که خود با آیات قرآن تطبیق داده‌اند، اسباب نزول به حساب می‌آورند.» (طباطبایی، ۷۴/۴)

ایشان درباره اسباب نزول آیه ۵۱ سوره مائده نیز می‌نویسد:

«اسباب نزول آیه بسیار مختلف است و آنها دیدگاه مفسران پیشین است؛ مانند اکثر سبب‌های نزولی که درباره سایر آیات حکایت شده است.» (همان، ۳۶۷/۵)

ایشان مشکلات اسباب نزول را به تعصبات مذهبی ربط داده و می‌نویسد:

«روایات وارده در داستان جنگ احد بسیار زیاد است، ولی در آنها از جهات



بسیاری اختلاف شدیدی وجود دارد که بسا انسان را دچار سوء ظن می‌کند، و بیشتر اختلاف در روایاتی است که درباره شأن نزول بسیاری از آیات این داستان وارد شده که تقریباً شصت آیه می‌شود. آری! این گونه روایات عجیب به نظر می‌رسد و جای هیچ شکی برای اهل تأمل و دقت باقی نمی‌گذارد در اینکه حکم کند: مذاهب و عقاید مختلف در آن روایات دست‌اندازی کرده و هر مذهبی، روح عقیدتی خود را در روایتی دمیده تا با زبان روایت، حرف خود را زده باشد.» (همان، ۶۵/۴)

علامه در چند صفحه بعد می‌نویسد:

«اختلاف عقاید و مذاهب در چگونگی نقل این روایات (روایات سبب نزول) و گرایش دادن آنها به سویی که مذهب و مکتبی خاص را توجیه کند، مؤثر بوده است.» (همان، ۷۴)

علاوه بر تعصبات مذهبی، سیاست و نقش سیاستمداران در جعل خبرهای سبب نزولی مؤثر بوده‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«علاوه بر این، جو سیاسی و حاکمان در هر زمان تأثیر بسزایی در نهان ساختن و در ابهام نگاه داشتن حقایق داشته‌اند؛ پس بر پژوهشگری که اهل دقت و تأمل است، فرض است که درباره سبب نزول‌های نقل‌شده که در فهم حقایق تأثیرگذار است، کوتاهی نکنند.» (همان)

اهداف قرآن و انتظارات ما

درباره آیات قرآن پرسش‌هایی قابل طرح است که پاسخ بسیاری از آنها از قرآن به دست نمی‌آید و سبب نزولی هم نداریم. خداوند در داستان مردم انطاکیه می‌فرماید: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَاقَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (یس/۲۰). طبعاً سؤال می‌شود آن مرد که بود؟ پدرش که بود؟ شغلش چه بود؟ او به چه طریق حقانیت پیامبران گسیل‌شده به آن شهر را دریافت؟ آن شهر کجا بود؟ در چه زمانی این اتفاق افتاد؟ و پرسش‌هایی دیگر. بی‌گمان دانستن اینها برای انسانی که خداوند او را جست‌وجوگر آفریده و همواره در پی یافتن مجهولات است، لذت‌بخش است؛ چرا که نیازهای درونی او را برآورده می‌سازد. همچنین آن‌گاه که مفسر، این آیه را برای مردم بیان می‌کند، اگر تمام خصوصیات آن مرد و آن شهر را بداند و برای مردمان شرح دهد، مایه نشاط

می‌شود. اما آیا هدف قرآن نیز تفهیم این مطالب است؟ آیا هدف قرآن که هدایت مردمان ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (بقره/۱۸۵) و بیرون آوردن آنان از تاریکی‌ها و سوق دادنشان به نور است؛ ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (مائده/۱۶)، با بیان این گونه امور تأمین می‌شود؟ قطعاً پاسخ منفی است، و اگر نه قرآن آنها را بیان می‌کرد که خود فرمود: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل/۸۹).

همچنین آیا فهم قرآن و آیات آن منوط به دانستن خصوصیات یاد شده است؟ علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

«میان مفسران در اینکه نام آن مرد و نام پدرش چه بوده و چه شغل و حرفه‌ای داشته است، اختلاف بسیار است، ولی ما در فهم مراد آیه به این امر نمی‌پردازیم؛ چرا که اگر دریافت آیه اندک توقفی بر این امور داشت، خداوند در کلامش به آن اشاره می‌کرد و آن را وا نمی‌نهاد.» (همان، ۷۵/۱۷)

خداوند داستان یوسف علیه السلام را در قرآن «احسن القصص» نامیده است، در حالی که نام برادران یوسف، نام همسر عزیز مصر، نام خود عزیز مصر، نام پادشاه مصر، نام آن برادری که دیگران را از کشتن یوسف باز داشت؛ ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ﴾ (یوسف/۱۰)، نام و نشان همبندان یوسف در زندان، نام زنانی که همسر عزیز را در علاقه‌اش به یوسف ملامت کردند و سپس خود به او دل بستند، شغل و منصبشان، رابطه آنها با حکومت و ده‌ها سؤال دیگر را که در داستان یوسف قابل طرح است، پاسخ نداده است. اگر بیان نکردن این امور مایه ابهام شود، چگونه می‌توان این داستان آمیخته به انواع ابهامات را «احسن القصص» نامید؟! دانستن این امور برای مفسر لذت‌بخش است و روح جست‌وجوگر او را تسکین می‌دهد، ولی نباید این را با هدف آیات قرآن و فهم مراد الهی پیوند زد و با یکدیگر خلط کرد.

بر اساس این اندیشه است که نیاز آیه ۱۱۸ سوره توبه به سبب نزول را نفی می‌کنیم. در آیه می‌خوانیم: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾؛

«(همچنین) آن سه نفر که (از شرکت در جنگ تبوک) تخلف جستند، (و مسلمانان با آنان قطع رابطه نمودند)، تا آن حد که زمین با همه وسعتش بر آنها تنگ شد، (حتی) در وجود خویش، جایی برای



خود نمی‌یافتند. (در آن هنگام) دانستند پناهگاهی از خدا جز به‌سوی او نیست. سپس خدا رحمتش را شامل حال آنها نمود (و به آنان توفیق داد) تا توبه کنند. خداوند بسیار توبه‌پذیر و مهربان است!

گفته شده که آیه شریفه از جهات گوناگونی ابهام دارد:

«۱- این سه تن که تخلف کرده‌اند، که بودند؟ ۲- انگیزه‌هایی که آنان را به تخلف کشانید، چه بود؟ ۳- چگونه زمین بر آنان تنگ شد؟ ۴- چگونه جانشان بر آنان تنگ آمد؟ ۵- چه چیزی سبب شد که دریابند که هیچ پناهی از جانب خدا جز به‌سوی خود او نیست؟ ۶- مقصود از «تَابَ عَلَيْهِمْ» چیست؟ و... به یقین پاسخ پرسش‌ها در یافتن اسباب نزول نهفته است. هر کس به آنها رجوع کند، پاسخ برای او آسان می‌شود.» (سبحانی، ۳۹)

سبب نزول در مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن چنین آمده است:

«آیه اول در غزوه تبوک نازل شد... و اما آیه دوم درباره کعب بن مالک و مرارة بن ربیع و هلال بن أمیه، و این بدان جهت بود که آنان از دستور رسول خدا تخلف کردند و همراه او به جهاد نرفتند؛ البته نه از روی نفاق، بلکه از سر سستی و تنبلی، سپس پشیمان شدند و آن‌گاه که پیامبر ﷺ به مدینه بازگشت، به حضور رسیدند و معذرت خواستند، ولی پیامبر با آنان سخن نگفت و به مسلمانان نیز پیام داد که کسی با آنان سخن نگوید. در نتیجه حتی کودکان هم آنان را ترک کردند. همسرانشان به حضور پیامبر رسیدند و گفتند آیا ما هم از آنان کناره‌گیری کنیم؟ فرمودند: نه، ولی نباید با شما آمیزش داشته باشند. آنان در مدینه در تنگنا قرار گرفتند و به‌سوی قله کوه‌ها رهسپار شدند، کسانشان برای آنان غذا می‌بردند، ولی با آنان سخن نمی‌گفتند. پس از چندی به یکدیگر گفتند: مردم ما را ترک گفتند و با ما سخن نمی‌گویند، چرا ما یکدیگر را ترک نگوئیم؟ از هم جدا شدند. پنجاه روز به همین منوال گذشت، در حالی که تضرع می‌کردند و به درگاه خدا توبه می‌بردند و خدا توبه آنان را پذیرفت و این آیه درباره آنان نازل شد.» (طبرسی، ۵/۱۲۰)

اما آیا سبب نزول یادشده، پرسش‌ها و ابهامات آیه را برطرف می‌کند؟ این سبب نزول نام آن سه تن و نام پدرشان را آشکار کرده و نشان می‌دهد که علت تخلف آنها سستی و تنبلی بوده است، نه نفاق و مانند آن، و روشن می‌کند که سبب تنگ شدن زمین بر آنان به دلیل سخن نگفتن مسلمانان با آنان و همبستر نشدن همسرانشان با آنها

بوده است و به این ترتیب سه سؤال پاسخ داده می‌شود، ولی دیگر پرسش‌ها و ابهامات باقی می‌ماند و از سبب نزول یادشده به دست نمی‌آید.

به نظر می‌رسد رفع ابهام‌های سه‌گانه نیز با مشکل روبه‌روست؛ زیرا تعلیل «ضاقَت عَلَیْهِمُ الْأَرْضُ» به اینکه مردم با آنان سخن نمی‌گفتند و همسرانشان با آنها همبستر نمی‌شدند، استنباط راوی است که نمی‌توان به آن اعتماد کرد. بر این اساس دستیابی به پاسخ سوم از سبب نزول مشکل می‌شود و از آن‌رو که در برخی روایات آمده است که ابولبابه یکی از این سه تن بود «کان ابولبابه احدهم، یعنی فی «على الثلاثة الذین خَلَفُوا» (عیاشی، ۱۶/۲)، پاسخ سؤال اول هم مخدوش می‌شود. پس نام و نشان آن سه تن نیز مردد شد، به‌ویژه که این روایت مشخص نمی‌کند ابولبابه به‌جای کدام یک از آن سه نفری است که در دیگر روایات آمده است. بر این اساس سبب نزول ابهامی را نمی‌زداید. به نظر می‌رسد که راه صحیح آن است که بدون توجه به سبب نزول، در «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا...» تدبر کنیم تا بنگریم آیا در فهم آیه درمانده می‌شویم و آیه در رساندن هدف خویش ناتوان است؟

«عَلَى الثَّلَاثَةِ» عطف بر «النَّبِيِّ» در آیه قبل است؛ یعنی «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا». مفسران «خَلَفُوا» را به یکی از این دو معنا دانسته‌اند: ۱- آن سه تن از حضور در نبرد تخلف کردند. ۲- پذیرش توبه آنان به تأخیر افتاد، به این معنا که پذیرش و عدم پذیرش توبه آنان به آینده موکول شد. زمخشری می‌نویسد:

«معنای «خَلَفُوا» این است: آنان از حضور در جنگ تخلف کردند و برخی گفته‌اند:

آنها از ابولبابه و یارانش عقب ماندند، چون توبه این سه تن بعد از پذیرش توبه

ابولبابه و یارانش پذیرفته شد.» (زمخشری، ۳۱۸/۲)

طبرسی و ابن‌عاشور نظیر همین دو معنا را گفته‌اند (ر.ک: ابن‌عاشور، ۲۲۱/۱۰؛

طبرسی، ۱۲۱/۵).

عبارت «الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ» در آیه قبل قرینه بر معنای اول و جمله «ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ» با توجه به کلمه «ثُمَّ» در ذیل آن آیه، قرینه‌ای برای معنای دوم است، ولی بیان غایت در عبارت بعد از «الَّذِينَ خَلَفُوا»، یعنی «حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ»، با دومین معنا سازگار است و تلفیق آن با معنای اول دشوار می‌نماید. بر این اساس، مفاد آیه چنین می‌شود: «خداوند بر آن سه تن روی آورد، همان کسانی که روشن شدن وضعی‌شان از



حیث پذیرش و عدم پذیرش توبه آنان، به آینده موکول شد و این وضعیت همچنان ادامه داشت تا اینکه زمین بر آنان تنگ شد و جانشان نیز بر آنان تنگی نمود.

درباره «ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ» (زمین بر آنان تنگ شد) گفته شده: «این وصف کسی است که سخت پشیمان شده است؛ به گونه‌ای که راه به جایی نمی‌برد» و درباره «وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ» بیان شده: «این بدان جهت است که آنان در اندوه به حدی رسیدند که برای خویش جایی را نمی‌یافتند که خود را در آن نهان کنند» (طبرسی، ۱۲۱/۵).

بر این اساس نگرانی آنان از عدم پذیرش توبه‌شان مایه تنگی زمین و جانشان بر آنان شد، نه سخن نگفتن مردم و همسرانشان با آنان. تأخیر در پذیرش توبه آن سه تن به آنان نشان داد که پیامبر در این مورد وساطت نمی‌کند، از این رو دریافتند که ﴿لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ﴾ و چون به این حد رسیدند، خداوند به رحمت خویش به آنان توجه کرد ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ تا آنان نیز توفیق بازگشت و توبه یابند ﴿لِيَتُوبُوا﴾، سپس توبه آنان پذیرفته شد و فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

بدین ترتیب مفاد آیه روشن است و ابهامی در آن مشاهده نمی‌شود. علاوه بر این، هدف آیه که تحذیر از مخالفت فرمان الهی و دستور پیامبر و بازداشتن گناهکاران از ناامیدی است، تأمین می‌شود. اما اینکه ندانیم آن سه تن که بودند، شغلشان چه بود و پدرشان که بود، ابهامی ایجاد نمی‌کند. حتی اگر ندانیم که تخلف از چه بوده است؛ آیا تخلف از حضور در جنگ بوده یا چیز دیگری، باز هم ابهامی در آیه نیست و ما در فهم آیه دچار مشکل نمی‌شویم، بلکه باید گفت خداوند در آیه قبل سخن از خصوص نبرد نکرده است، بلکه فرمود: «سَاعَةَ الْعُسْرَةِ» تا ذهن مردمان به خصوص جنگ و مشکلات آن گرایش نیابد، بلکه جهاد نیز مصداقی از مواردی است که محتمل است پاها بلغزد و زمینه مخالفت با رهبری شود. پس برای فهم آیه و مقاصد آن نیازی به سبب نزول نیست و انتظارات بی‌جای عوامانه هم جزء مقاصد قرآن نیستند.

نتیجه‌گیری

خدای متعال از نزول قرآن مقاصدی را اعلام کرده است که قرآن برای بیان آن مقاصد کافی است و اخبار ضدونقیضی به نام اسباب نزول، نقشی در پرده برداشتن از سیمای قرآن ندارند؛ حتی اگر صحیح باشند. در حالی که آنچه نقل شده است، آن قدر

مشکل دارند که گمان تفسیر و تبیین مقاصد الهی بر پایه آنها و روشن شدن مقاصد آیات در پرتو آنها وهنی بر قرآن است. قرآن اهداف و مقاصدی دارد که بدون مراجعه به اسباب نزول موجود برآورده می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمدبن طاهر؛ التحرير و التنوير، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب، بيروت، دارصادر، ۱۴۱۴ق.
۴. ايازی، محمدعلی؛ علوم القرآن عند المفسرين، قم، بوستان کتاب، بی‌تا.
۵. بابایی، علی‌اکبر؛ روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ش.
۶. رجبی، محمود؛ روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۷. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۸. سبحانی، جعفر؛ المناهج التفسيرية في علوم القرآن، بيروت، دار اللواء، بی‌تا.
۹. سیوطی، جلال‌الدین؛ لباب النقول في اسباب النزول، بيروت، دار إحياء العلوم، بی‌تا.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۲. طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع البیان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۳. عنایه، غازی حسین؛ أسباب النزول القرآنی، بيروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ق.
۱۴. عیاشی، محمدبن مسعود؛ کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۱۵. فخر رازی، محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۶. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب؛ القاموس المحيط، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی، تهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۱۸. معرفت، محمدهادی؛ التمهيد في علوم القرآن، قم، مؤسسه فرهنگی التمهيد، ۱۳۸۶ش.
۱۹. واحدی نیشابوری، علی‌بن احمد؛ اسباب نزول القرآن، بيروت، دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.

پاسخی به شبهه اطلاق عنوان «اُخت هارون» بر مریم در قرآن کریم*

محمد شکری (نویسنده مسؤول)**

علی نظری***

چکیده:

در آیه ۲۸ سوره مبارکه مریم، قرآن کریم از زبان قوم حضرت مریم، او را «یا اُخت هارون» مورد خطاب قرار داده است. این نکته از همان آغاز از جانب مسیحیان و نیز مخالفان قرآن مورد اشکال قرار گرفته است؛ زیرا هیچ سند تاریخی به طور قطع ذکر نکرده است که حضرت مریم علیها السلام برادری به نام هارون داشته باشد و چنانچه مقصود حضرت هارون پیغمبر، برادر موسی علیه السلام باشد، اشکالی دیگر مطرح است و آن اینکه اینان به لحاظ تاریخی حدود شش قرن با هم فاصله دارند. مفسران کوشیده‌اند به گونه‌های مختلفی به این اشکال پاسخ دهند، اما هیچ یک از پاسخ‌ها به طور کامل متقاعدکننده نیست. در این مقاله ما با بازبینی پاسخی که پیامبر در حد اشاره به این اشکال داده‌اند، و با استناد به اینکه در میان این اقوام، شخص را با نام صالحان و پیامبران خود فرا می‌خواندند، کوشیده‌ایم پاسخی دیگر بیابیم و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که «اُخت هارون» در میان یهودیان، نامی استعاری با ساختاری شبیه به کنیه برای نام «مریم» بوده است.

کلیدواژه‌ها:

حضرت مریم / سوره مریم / اُخت هارون / کنیه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۱، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۵/۲۷.

shokri1360@yahoo.com

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب

alinazary2002@gmail.com

*** دانشیار دانشگاه لرستان

طرح مسأله

یکی از مسائلی که از دیرباز و گویا از زمان نزول وحی دستاویز برخی مخالفان قرآن شده تا از آن خرده بگیرند و نیز به تبع آن مفسرین را برآن داشته تا در پی پاسخی به مخالفان برآیند، مطلبی است که در آیه ۲۸ سوره مبارکه مریم به چشم می‌آید: ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا * فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ (مریم/ ۲۷-۲۹). نکته در این است که قرآن از زبان قوم یهود، مریم مقدس، مادر عیسی مسیح را «خواهر هارون» خطاب فرموده است، و البته ناگفته پیداست که خرده‌ای که مخالفان گرفته و هنوز برخی بر آن پافشاری می‌کنند، این است که این «هارون» کیست؟ و اگر همان هارون پیغمبر و برادر موسی کلیم‌الله است، چگونه ممکن است مریم عذرا خواهر وی باشد، در حالی که چند سده میان ایشان فاصله زمانی وجود دارد؟

از اشکالاتی که در صدر اسلام به این مسأله گرفته شده، یکی از جانب مسیحیان نجران بوده است. در روایتی از مغیره بن شعبه آمده است که «پیامبر اسلام ﷺ مرا (برای دعوت مسیحیان به اسلام) به نجران فرستاد، (جمعی از مسیحیان به عنوان خرده‌گیری بر قرآن) گفتند: مگر شما در کتاب خود نمی‌خوانید «یا أُخْتَ هَارُونَ»، در حالی که می‌دانیم (اگر منظور هارون برادر موسی است) میان عیسی و هارون فاصله زیادی (حدود ششصد سال) بود؟ (مغیره می‌گوید) چون نتوانستم پاسخی به آنها بدهم، مطلب را به پیامبر ﷺ عرض کردم. ایشان فرمود: چرا در پاسخ آنها نگفتی که در میان بنی اسرائیل معمول بوده که یکدیگر را به نام پیامبران و صالحان پیشین صدا می‌کردند» (نک: ابن جوزی، ۱۲۹/۳؛ اندلسی، ۱۳/۴).

اشکال دیگری که بر این آیه گرفته شده است، از جانب کعب الاحبار در محضر عایشه بوده که او نیز از پاسخ درمی‌ماند (اندلسی، ۱۳/۴). در «الفرقان فی تفسیر القرآن» همین اشکال را از «الجمعية الرسولية الامريكان» مطرح می‌کند که گفته‌اند: «هارون برادر موسی را با برادر مریم خلط کرده است» (صادقی تهرانی، ۳۰۲/۱۸).



«اخت هارون» به عنوان نقل قول بنی اسرائیل

نخستین چیزی که از اشکالات وارد شده از جانب مخالفان به نظر می‌رسد، این است که اینان قرآن را تخطئه کرده و در صدد بوده‌اند که بگویند قرآن حکیم و به تبع آن پیامبر اسلام، مریم را خواهر هارون دانسته است و بدین جهت جهلی را به آن نسبت دهند. اما با اندکی تأمل در این آیه و آیات دیگر خواهیم دید که قرآن، هر جا که به نقل قول مستقیم از شخصیت‌های تاریخی می‌پردازد، اسلوب بیانی آنان را حفظ نموده و تنها سخن آنان را به عربی باز می‌گرداند. از این موارد - که خود می‌توانند موضوع پژوهش مجزایی باشند - چند نمونه می‌آوریم.

مثال نخست در داستان حضرت مریم است. هنگامی که فرشته وحی به مریم بشارت داشتن یک فرزند می‌دهد، پاسخی که از زبان مریم نقل می‌شود، در قرآن چنین آمده است: «قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا» (مریم/۲۰). استنباط ما چنین است که این دقیقاً همان پاسخی است که در آن لحظه بر زبان مریم رانده شده است. این گفت‌وگو در انجیل چنین ذکر می‌شود: «مریم از فرشته پرسید: اما چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ دست هیچ مردی هرگز به من نرسیده است!» (لوقا، ۳۴/۱).

مثال دیگر زمانی است که فرشته وحی پیغامی مشابه به زکریا می‌دهد. پاسخ زکریا در قرآن چنین است: «قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا» (مریم/۸). این برگردان همان پاسخی است که از زبان زکریا بیرون تراویده است و در انجیل (با اندکی اختلاف) چنین آمده است: «ولی این غیر ممکن است! چون من پیر شده‌ام و همسرم نیز سالخورده است!» (لوقا، ۱۸/۱).

مثال سوم روشی است که یوسف خواب خود را تعریف می‌کند: «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف/۴) و در تورات آمده است: «خواب دیدم که آفتاب و ماه و یازده ستاره به من تعظیم می‌کنند» (سفر پیدایش، ۹/۳۷).

همچنین در گفت‌وگوهای خدا و موسی؛ از جمله «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه/۱۲) که عیناً در تورات نیز بیان شده است: «خدا فرمود: بیش

از این نزدیک نشو! کفش‌هایت را از پای درآور، زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای، زمین مقدسی است...» (سفر خروج، ۵/۲).

از این دست موارد می‌توان به سراسر مکالمات داستان یوسف، گفت‌وگوهای خدا با موسی، گفت‌وگوهای ابراهیم با خدا و وعده ازدیاد نسل او و ... نگریست. پس بنا بر آنچه در اینجا گفتیم، حتی اگر ایرادی به آیه مزبور وارد باشد، آن ایراد به قرآن کریم وارد نیست، بدین دلیل که قرآن تنها به نقل قول از قوم حضرت مريم عليها السلام پرداخته است. به عبارت دیگر، آن که مريم را «اخت هارون» خوانده است، قوم يهود هستند که به پیشواز او آمده‌اند؛ و از همین رو است که پیامبر در پاسخ به مغیره، امر را به عادت مرسوم میان بنی‌اسرائیل ارجاع می‌دهد. با این وصف، اگر مفسران در پی توجیه این مطلب باشند، باید از خود بپرسند که چرا بنی‌اسرائیل مريم را «اخت هارون» خطاب کرده‌اند؟

پاسخ‌های مفسران مسلمان

هرچند گاه دیده شده است که برخی از افراد تندرو سعی کرده‌اند برای پاسخ به این اشکال و تنها با استناد به اینکه نام پدر موسی و هارون، عمران (در تورات عمران) است و نیز این نام با نام پدر مريم شباهت دارد، فاصله زمانی را انکار کنند و به خود و دیگران بقبولانند که آری، مريم عذرا واقعاً خواهر هارون و موسی بوده است،^۱ اما هیچ یک از مفسران سعی نکرده‌اند چنین پاسخ غیرعلمی و متعصبانه‌ای بدهند. ما با بررسی ده‌ها تفسیر موجود، اعم از شیعه و سنی، مشاهده کردیم که همگی کوشیده‌اند تا دریابند که مقصود از «هارون» در این آیه کدام هارون است و این رابطه خواهری که به مريم و او نسبت داده شده است، آیا اخوت حقیقی است یا اینکه قرآن آنها را مجازاً خواهر و برادر دانسته است. شایان ذکر است که تمامی اقوال ذکر شده در تفاسیر از چهار رأی تجاوز نمی‌کند و اغلب تفاسیر سعی کرده‌اند همه این اقوال را گرد آورند و برخی نیز موضع خود را مشخص نموده و یک یا دو نظر از آن‌را را برگزیده‌اند. آنچه در تفاسیر آمده، به‌طور کلی در چهار قول زیر خلاصه می‌شود.

۱- این هارون در میان بنی‌اسرائیل مردی صالح بود و هر کس اهل صلاح بود، به او نسبت داده می‌شد. این قول از ابن عباس و قتاده و کعب و ابن‌زید و مغیره بن شعبه و



مروی از پیامبر گرامی اسلام است. گویند: [این هارون] وقتی از دنیا رفت، چهل هزار نفر به نام هارون، جنازه‌اش را تشییع کردند، بنابراین خواهر هارون یعنی کسی که از لحاظ شایستگی شبیه هارون است (طبرسی، ۱۶۲/۱۵).

۲- هارون برادر پدري مریم و مردی نیکوروش بود. این قول از کلبی است (همان).
 ۳- سدی گوید: هارون همان برادر موسی است و مریم به او نسبت داده شد (همان)، چون از اولاد هارون برادر موسی بوده است و به رسم عرب که نسل قبیله‌ای را می‌گویند «اخو مُضَر» و «اخو تمیم»، این را هم اخت هارون نامیده‌اند (عاملی، ۵۸/۶).
 برخی نیز در تأیید همین نظر راه دیگری در پیش گرفته‌اند و با توجه به آیه ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ (اعراف/۷۳)، سعی نموده‌اند این «اخوت» را توجیه نمایند (نک: ابن عربی، ۴۸/۳). نیز قانونی با ارائه آیه ﴿وَإِلَى عادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ (اعراف/۶۵) معتقد است هارون قبیله است و مریم یکی از آنهاست (قنوی، ۲۲۲/۱۲).

۴- سعید بن جبیر گوید: او مردی بدکار بود؛ منظور این است که تو از لحاظ بدی و آلودگی شبیه وی هستی (طبرسی، ۱۶۲/۱۵؛ ابن جوزی، ۱۲۹/۳؛ عاملی، ۵۸/۶).

چنان‌که مشاهده می‌شود، این آرای متفاوت گاه با یکدیگر متناقضند (نظر ۱ و ۴ و همچنین ۲ و ۳)، و برخی حتی نظر پیامبر ﷺ را که در پاسخ به مغیره فرمود، نادیده گرفته و نقض کرده‌اند (۲ و ۴). به‌علاوه درباره نظر شماره ۱ و حتی ۲ باید پرسید که این هارون در کجا بوده است که در هیچ جای دیگری از او نامی به میان نیامده است؟ به‌ویژه اگر مریم برادری داشت که به تبع آن خال (دایی) حضرت مسیح به‌شمار می‌آمد، پس چرا در هیچ یک از اتفاقات انجیل که سراسر سرگذشت عیسای ناصری و والده اوست، نامی از او به میان نیامده است؟ افزون بر اینکه اگر چنین شخصی وجود داشت، دیگر مسیحیان نجران نباید چنین خرده‌ای از آیه مورد نظر می‌گرفتند.

پاسخ به اشکال

به‌نظر می‌رسد اختلاف آرا در این باره بیشتر از آنجا ناشی می‌شود که مفسران در صدد برآمده‌اند تا بیانند که این هارون چه کسی بوده است. حال آنکه پیامبر در روایتی دیگر صریحاً مشخص نموده است که این هارون، همان هارون برادر موسی است^۲ و

مسلماً اگر قرار باشد قومی افراد خود را به نام پیامبران و صالحان خود بنامند، بنی اسرائیل کدام هارون را سراغ دارند که از هارون نبی الله معروف تر و صالح تر باشد؟ پاسخی که ما به آن رسیده و سعی داریم در اینجا بیان کنیم، از اینجا آغاز می شود که نباید در پی یافتن مصداق هارون بود، بلکه باید بکوشیم تا دریابیم که این «اخت هارون» کیست که بنی اسرائیل، مریم عذرا را به نام او فراخوانده است؟ به عبارت دیگر، اگر مثلاً امروز کسی به کنایه، شخصی را «ابولهب» بنامد، برای دانستن قصد او درست نیست که در پی تعیین «لهب» براییم، بلکه راه صواب آن است که مصداق «ابولهب» را در تاریخ بیابیم. بدین منظور پیش از پرداختن به مسأله، ذکر مقدمه ای لازم به نظر می رسد.

همان گونه که نقل کردیم، پیامبر به مغیره فرموده است که میان بنی اسرائیل معمول بوده که یکدیگر را به نام پیامبران و صالحان پیشین صدا کنند. اندلسی در «المحرر الوجیز»، پس از ذکر این روایت چنین استنباط می کند که معنای این سخن آن است که این مورد یک نام است که با نامی دیگر تطابق دارد (اندلسی، ۱۳/۴)، اما او نیز مانند دیگران می کوشد تا بیابد که این هارون با کدام نام در تاریخ یهود تطابق می یابد. حال آنکه نظر ما این است که منظور پیامبر این بود که «اخت هارون» نامی است که با یکی از شخصیت های یهود مطابقت دارد (و نه هارون). شگفت این است که این رسم - که در میان یهود معمول بوده است - از دیرباز تا امروز در میان اعراب نیز رواج داشته است - چنان که خواهیم گفت - با این حال هیچ کس تا کنون از این منظر به سخن پیامبر ننگریسته است.

۱. قرابت ساختی و کاربردی «اخت هارون» با کنیه در زبان عربی

از آنجا که این نوع تسمیه برای ذهن ایرانی غریب می نماید، جهت تقریب به ذهن باید اندکی به تفصیل این مطلب پردازیم. آنان که با فرهنگ عرب آشنایی دارند، می دانند که مردمان عرب از دیرباز تا امروز، نوعی تخاطب و تسمیه دارند که به آن «کنیه» و به این عمل «تَکْنِی» و به شخص مورد نظر «مُکَنَّی» گفته می شود. نیز باید اشاره کرد که «کنیه» در شیوه ساخت و هدف کاربرد با «لقب» متفاوت است که بحث آن



مفصل است و در این مختصر نمی‌گنجد. اما چند نکته درباره آن باید در اینجا گفته شود که به فهم مقصود یاری می‌رساند. نخست اینکه کنیه از ترکیباتی با ساختار «أبو/ أم فلان»، «ابن/ بنت فلان» ساخته می‌شوند. دوم آنکه «تکْنی» اغلب به قصد بزرگداشت و احترام آن شخص به کار می‌رود (مثلاً به جای گفتن «یا علی»، به قصد احترام وی را «یا أباالحسن» و «أبوثراب» خطاب می‌نمودند و نوعی تعظیم شأن در آن است)؛ و اگر خود هنوز صاحب فرزند نیست، تفاؤلاً به قصد اینکه در آینده فرزندی داشته باشد، به او کنیه‌ای می‌دهند؛ و البته به ندرت برای مذمت شخص نیز به کار رفته است (از قبیل ابوجهل). به علاوه تصور رایج - به ویژه نزد اقوام غیرعرب - این است که کنیه فرد را با نام پسر بزرگ او به کار می‌برند و البته این تصور نادرستی نیست، اما همیشه به این صورت نبوده و نیست. معمول این است که شخص را بر اساس نامی که دارد، با کنیه یکی از بزرگان - غالباً پیامبران و پیشوایان - که با وی همنام است، «مُکْنی» می‌کنند تا زمانی که خداوند به او فرزند پسری عطا کند. مثلاً امروزه قوم عرب، به ویژه در گویش خلیجی، شخصی را که «محمد» نام دارد، «ابوجاسم» (که تحریفی از کنیه پیامبر، یعنی «ابوالقاسم» است) می‌خوانند، حتی اگر آن شخص فرزندی نداشته باشد و خود هنوز کودک باشد. البته کنیه پیامبر برای نام‌های دیگر نیز به کار می‌رود.

از میان اسامی تاریخی در اینجا می‌توانیم از «ابوالقاسم فردوسی» نام ببریم؛ چنان‌که در مقدمه شاهنامه برگرفته از دایرة المعارف فارسی آمده است، مورخان در مورد فردوسی، نام فرزند پسری را ثبت نکرده‌اند و فقط از یک دختر نام برده‌اند و چنان‌که پسری داشته است، کسی نگفته که نام او «قاسم» بوده است (نک: فردوسی، ۵). نیز چنان‌که به نظر می‌رسد، در هیچ سند معتبری ذکر نشده است که «ابن سینا» ازدواج کرده یا فرزندی داشته باشد، با این حال، وی را با کنیه «ابوعلی» می‌شناسیم. این امر به این سبب است که کنیه‌ای که برای نام «حسین» به کار می‌رود، «ابوعلی» است که این کنیه بی‌گمان به دلیل همنامی با امام حسین (علیه السلام) بوده است.

مورد مشابه دیگر، محمدبن جریر طبری است که به رغم اینکه ازدواج نکرد، به برکت همنامی با امام محمد باقر (علیه السلام)، با کنیه «ابوجعفر» شناخته می‌شود (طبری، ۸/۱). درباره عثمان بن عفان نیز آورده‌اند که در دوره جاهلیت کنیه‌اش «ابوعمر» بوده است و

پس از اسلام، وقتی که از رقیه دختر پیامبر صاحب فرزندی به نام عبدالله شد، مسلمانان کنیه او را به «ابوعبدالله» تغییر دادند (همان، ۱۳۲۴). همچنین می‌توان به «ابراهیم»‌های زیادی در تاریخ اشاره کرد که کنیه‌شان «ابواسحاق» بوده است، یا «زکریا»‌هایی که به «ابویحیی» مکنی بوده‌اند؛ از جمله ابواسحاق ابراهیم‌بن المقتدر، خلیفه عباسی. البته امروزه معمولاً ابراهیم را کنیه «ابوخلیل» نیز می‌دهند.

زنانی را نیز در تاریخ می‌توان یافت که با وجود اینکه ازدواج نکردند، یا به‌رغم ازدواج، فرزندی نداشتند، جهت احترام با کنیه‌ای شناخته شده‌اند. از آن جمله عایشه همسر پیامبر که او را «ام عبدالله» گفته‌اند. همچنین «ام کلثوم» دختر پیامبر را می‌توان نام برد که با عثمان‌بن عفان ازدواج کرد و با اینکه هیچ‌گاه صاحب فرزندی نشد، همیشه او را «مادر کلثوم» صدا کرده‌اند.

با توجه به این مطلب - که گویا مورد غفلت مفسران مسلمان بوده است - می‌بینیم که «اخت هارون» ساختی همچون «ابوفلان» و «أم فلان» دارد و تنها چیزی که مانع می‌شود ما با قطعیت آن را کنیه بنامیم، این است که تاکنون کنیه‌ای با تک‌واژ «اخت» و به شکل «اخت فلان» دیده نشده است و نظر ما بر این است که این ترکیب در آیه مورد بحث، اگر نگوییم کنیه، لقبی است که از شخصی دیگر برای مریم استعاره شده است؛ یعنی بنی‌اسرائیل در آن ماجرا، حضرت مریم علیها السلام را با لقبی استعاری خطاب قرار داده‌اند و این لقب همان گونه که - به باور ما - مورد اشاره پیامبر گرامی اسلام بوده است، با یکی از صالحان قوم یهود تطابق دارد. به عبارت دیگر، همان گونه که مسلمانان ممکن است «حسین‌بن سینا» را «ابوعلی‌بن سینا» صدا کنند، یهودیان نیز به همین طریق «مریم» را «اخت هارون» نامیده‌اند.

۲. مقصود از «اخت هارون»

اینک وقت آن است که ببینیم اگر بنی‌اسرائیل در آن واقعه، مریم عذرا را - به طریقی که گفتیم - «اخت هارون» خوانده باشند، این «اخت هارون» چه کسی بوده است و چه وجهه‌ای در میان یهودیان داشته است. در کتاب مقدس دست‌کم از هشت مریم نام به میان می‌آید^۳ که نخستین آنها، مریم خواهر بزرگ‌تر موسی و هارون است.^۴



نام این مریم چندین بار در تورات ذکر می‌شود و همواره در کنار دو برادر حضور دارد و در انجام رسالت به آنها یاری می‌رساند. اما سرانجام به سبب حسادت، برادر خود هارون را علیه موسی می‌شوراند و خداوند او را تنبیه کرده و جذام (یا پیسی) سفید می‌گیرد. در نهایت پس از آنکه موسی به خواهش هارون برای او طلب بخشایش می‌کند، به مدت هفت روز از اردوگاه اخراج می‌شود (نک: سفر اعداد، ۱/۱۲ تا ۱۵) و دیگر از او ذکری به میان نمی‌آید تا زمانی که مرگ او فرا می‌رسد.^۵ شایان ذکر است که این مریم در میان پیروان تورات با لقب «مریم النبیّه» و با لقب «أُخْتُ هَارُونَ» شناخته می‌شود؛ «فَأَخَذَتْ مَرْيَمُ النَّبِيَّةُ، أُخْتُ هَارُونَ، الدَّفَّ بِيَدِهَا، وَخَرَجَتْ جَمِيعُ النِّسَاءِ وَرَاءَهَا بِدُفُوفٍ وَرَقَصَ» (سفر خروج، ۲۰/۱۵)؛ «پس از خواندن این سرود، مریم نبیه خواهر هارون، دَف به دست گرفت و به رقصیدن پرداخت و زنان دیگر نیز به دنبال وی چنین کردند». در توضیح اینکه چرا او را با نام برادرش هارون می‌شناخته‌اند، مفسران تورات دلایل معقولی آورده‌اند. یکی اینکه موسی در قصر بزرگ شد و پس از آن نیز در گریز بود و در تمام این مدت، مردم تنها هارون را به‌عنوان برادر مریم می‌شناختند. به‌علاوه هارون به لحاظ سنی نیز برادر بزرگ‌تر بوده است و بدیهی است که خواهر را به‌نام او بشناسند. و دلیل مهم‌تر اینکه موسی همواره از زمان طفولیت، هویت خود را به‌عنوان فرزند آن خانواده پنهان داشته است (نک: فکری، ۷۵؛ کنیسه مارمرقس، ۱۱۷).

ذکر این مریم بی‌آنکه نام او برده شود، در قرآن نیز آمده است. یک بار در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره قصص: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهٖ فَبَصَّرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾* وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَاصِحُونَ﴾، و بار دیگر در آیه ۴۰ سوره طه: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَ قَتَلْنَا نَفْسًا فَجَعَيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَ فَتَنَّاكَ فَتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾.

این ماجرا در تورات هم با اختلافی اندک بیان شده است. جالب اینکه در روایت تورات نیز از او با عنوان «خواهر» یاد می‌شود و نام او گفته نمی‌شود (نک: تورات، سفر خروج، ۴/۲ به بعد). از تفاسیر تورات و به‌طور ضمنی از خود کتاب مقدس چنین به‌دست می‌آید که «مریم نبیه» با اینکه از چهره‌ای زیبا و پسندیده برخوردار بود و

خواستگاران بسیار داشت، هیچ‌گاه ازدواج نکرد و عمر خود را کاملاً در راه یاری به برادران و هدایت قوم یهود صرف کرد. همچنین ذکاوت او قابل توجه بوده است. در ذکر این ذکاوت همین بس که در سن حدود ده سالگی که مادر، او را به مأموریت می‌فرستد تا از دور، سبد حاوی نوزاد را بپاید، بسیار هوشمندانه کاخ‌نشینان را متقاعد می‌کند که نوزاد را به یک زن از عبرانی‌ها (یعنی مادر خودش) بسپارند تا او را در خانه خود دایگی کند. اما آنچه باعث فروپاشی شخصیت او در تورات شده، این است که در پایان کار نتوانست بر حس حسادت خود غلبه کند و در مقابل پیامبر خدا قرار گرفت و به مجازات محکوم شد. البته در نهایت با وساطت هارون و دعای موسی عليه السلام، ضمن تنبیه، آمرزیده می‌شود (ر.ک به: سفر خروج ۴/۲، ۲۰/۱۵-۲۱؛ اعداد ۱۲؛ ۱/۲۰).

هدف از تسمیه مریم به «اُخت هارون»

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که وقتی که قوم یهود مریم محراب‌نشین خود را با فرزندی در آغوش دیدند، بدین گمان که او به گناه آلوده شده است، زبان به سرزنش و ملامت او گشودند. اما عنوانی که برای خطاب او برگزیدند، نه نام او، بلکه نامی استعاری بوده است که از شخصیت هم‌نام او، یعنی مریم خواهر هارون و موسی گرفته شده است.

ممکن است این پرسش باقی بماند که آیا لحن آنان و آوردن نام «اُخت هارون» از روی نرمی و لطافت بوده، یا معنایی طعنه‌آمیز و بر سبیل تشنیع بوده است؟ به نظر می‌آید برخی از صاحب‌نظران و مفسران در پاسخ به این پرسش شتاب کرده‌اند و به تخیل خود یا روایات ساختگی بیشتر اعتماد کرده و صحنه برخورد مریم و قوم بنی‌اسرائیل را در آن لحظه چنین ترسیم کرده‌اند:

«چون مریم را در محراب ندیدند، به طلبش بیرون آمدند. زکریا عليه السلام نیز بیرون آمد به تجسس مریم، پس دیدند که مریم می‌آید و عیسی را در سینه خود گرفته. زنان بنی‌اسرائیل جمع شدند و آب دهان به روی مبارکش می‌انداختند. مریم مطلقاً به ایشان سخن نرفت تا داخل محراب شد. گفتند: ای مریم، شیء عظیمی آوردی، و بر سبیل تشنیع گفتند: ای خواهر هارون...» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۷۱/۸)



اما پاسخ دیگری نیز با اتکا بر بافت زبانی این آیه و آنچه که ما در این پژوهش بدان رسیده‌ایم، قابل تصور است. به عبارت واضح‌تر، بر اساس ادعای این پژوهش، «اخت هارون» ساختار و کاربردی بسیار نزدیک و مشابه «کنیه» در زبان عربی دارد و چنان‌که پیش از این گفتیم، این ساختار اغلب در موضع احترام و تعظیم شأن به کار می‌رود و به ندرت برای مذمت و نکوهش استفاده می‌شود؛ یعنی از نظر بلاغی، هیچ عرب زبانی در مقام نزاع و دعوا، طرف مقابل را به کنیه و با احترام خطاب نمی‌کند. بر این اساس، باید گفت که بنی‌اسرائیل با دیدن مریم و نوزادش، باز با زبانی نرم و از در ملاطفت و احترام با وی سخن گفته و جویای واقعیت شده‌اند. هرچند قصد ما اثبات این مطلب نیست، اما به نظر ما، بافت زبانی، یعنی استفاده از ساختار کنیه و نیز یادآوری درستکاری و حسن شهرت والدین مریم در آن لحظه، این نوع برخورد را تأیید می‌کند. حتی بافت برون‌زبانی نیز مؤید این مطلب است؛ یعنی به نظر می‌رسد خویشان مریم علیها السلام آن قدر نرم و آرام برخورد کرده‌اند که مریم توانسته است در سکوت و آرامش به نوزاد اشاره کرده و ادامه سخن را به او بسپارد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش یکی از مهم‌ترین مواردی مطرح شد که مخالفان اسلام و قرآن از همان زمان نزول وحی، همواره مورد حمله قرار داده و به عنوان یک اشتباه تاریخی و خلط شخصیت‌های تاریخی خرده گرفته‌اند و مفسران همواره سعی کرده‌اند پاسخی قانع‌کننده برای آن بیابند. ما ابتدا اشکال را مطرح کرده و پاسخ پیامبر اسلام را عرضه کردیم. سپس اقوال مختلف مفسران را ارائه نمودیم که به نظر ما هیچ یک از این آراء، پاسخ قاطع و قانع‌کننده‌ای ارائه نداده بودند و از همه مهم‌تر، برخی از آنها نتوانسته بودند میان پاسخ پیامبر و واقعیت تاریخی ربط و انسجامی برقرار کنند.

بعد از طرح اشکال و ارائه آرای مفسران، ما فرضیه خود را مطرح کردیم و آن اینکه اولاً این اشکال - چنانچه درست باشد - بر قرآن وارد نیست، بلکه مَنزَل وحی تنها به نقل قول شخصیت‌های این واقعیت تاریخی، یعنی یهودیان زمان حضرت مریم علیها السلام پرداخته است. ثانیاً مقصود پیامبر از اشاره به اینکه بنی‌اسرائیل افراد را به نام صالحان و

پیامبران فرا می‌خواندند، در اینجا نه اشاره به هارون، بلکه به «مریم نبیه»، یعنی خواهر هارون بوده است؛ و با مقایسه با رسم معمول اعراب که افراد را به کنیه صدا می‌کنند، به این نتیجه رسیدیم که در آیه مورد بحث، بنی اسرائیل حضرت مریم را به چیزی شبیه به کنیه، یعنی «اخت هارون» مورد خطاب قرار داده‌اند.

با رسیدن به این نتیجه اصلی، دو دستاورد فرعی نیز همراه شد: نخست اینکه قرآن در نقل قول‌های مستقیم رعایت امانت را کرده و اصالت تاریخی داستان‌ها را حفظ نموده است. دوم اینکه با توجه به کاربرد کنیه در خطاب، به نظر می‌رسد واکنش قوم حضرت مریم نسبت به او، سرزنش همراه با احترام و نرمی بوده باشد؛ البته این نکته جای بحث دقیق‌تر دارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ما خوشبختانه چنین آرائی را در هیچ کتاب یا منبع مطبوعی مشاهده نکرده‌ایم، اما متأسفانه در شبکه‌های اجتماعی و سایت‌ها و وبلاگ‌ها می‌توان چنین مواردی را مشاهده کرد (برای نمونه رجوع کنید به: عمران، ۶ سپتامبر ۲۰۱۱).
- ۲- روی عن النبی ﷺ أنه قال: «هارون هذا الذی ذکروه هو هارون أخو موسی» (بحرانی، ۷۰۹/۳).

- ۳- در عهد قدیم: ۱- مریم خواهر هارون و موسی (نک: سفر خروج ۴/۲؛ الخ؛ ۲۰/۱۵-۲۱؛ اعداد ۱۲؛ ۱/۲۰؛ ۵۹/۲۶). در عهد جدید: ۲- مریم مادر مسیح و همسر یوسف (نک: متا، ۱؛ ۱۱/۲؛ ۵۵/۱۳؛ لوقا، ۲-۱). ۳- مریم خواهر مرتا و ایلعازر که پای مسیح را به عطر شست (نک: لوقا، ۳۹/۱۰؛ الخ؛ یوحنا، ۱۱؛ ۳/۱۲؛ الخ). ۴- مریم مجدلیه که مسیح او را شفا داد و نخستین کسی بود که مسیح را پس از رستاخیز دید (نک: متا، ۵۵/۲۷، ۶۱، ۱۰/۲۸؛ الخ؛ مرقس، ۴۰/۱۵؛ الخ؛ لوقا، ۲/۸؛ لوقا، ۲۰). ۵- مریم مادر یوحنا معروف به مرقس (نک: اعمال رسولان، ۱۲/۱۲). ۶- مریم مادر یعقوب، «مریم دیگر». همچنین مریم همسر کلویا که نظر ارجح بر آن است که هر سه یک نفرند (نک: متا، ۵۶/۲۷، ۶۱؛ ۱/۲۸؛ یوحنا، ۲۵/۱۹) (برگرفته و ترجمه شده از: المرشد إلى الكتاب المقدس، ۶۶۸).

- ۴- یوکابد و عمرام پدر و مادر هارون و موسی و مریم بودند (سفر اعداد، ۵۹/۲۶). هارون، موسی و مریم فرزندان عمرام بودند ... (سفر اول تواریخ، ۳/۶).



۵- قوم اسرائیل در ماه اول سال به بیابان صین رسیدند و در قادش اردو زدند. مریم در آنجا فوت کرد و او را به خاک سپردند (سفر اعداد، ۱/۲۰).

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۲۲ق.
۳. ابن عربی، محمد بن علی؛ رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ق.
۴. اندلسی، ابن عطیه عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.
۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۶. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد؛ تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات، ۱۳۶۳ش.
۸. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۱۰. طبری، محمد بن جریر؛ تاریخ الأمم والملوک، بیروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزیع، ۲۰۰۵م.
۱۱. عاملی، ابراهیم؛ تفسیر عاملی، تهران، انتشارات صدوق، ۱۳۶۰ش.
۱۲. فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه فردوسی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹ش.
۱۳. قونوی، اسماعیل بن محمد؛ حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی، بیروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۲۲ق.

منابع اینترنتی

۱۴. الكتاب المقدس باللغة العربية، نسخة الكترونية.
۱۵. عمران، عثمان؛ «هل السيدة مريم العذراء هي نفسها مريم أخت هارون النبي؟»، ۶ سبتمبر ۲۰۱۱، آدرس الكترونيكي:
http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=8595
۱۶. كنيسة مارمرقس مصر الجديدة؛ تفسير سفر الخروج، نسخه الكترونية في موقع الكنوز القبطية.
۱۷. فكرى، القس انطونيوس؛ تفسير سفر الخروج، كنيسة السيدة العذراء بالفجالة، طبعة الكترونية، ۲۰۱۲م.
۱۸. مجموعة كُتّاب مُختارين؛ المرشد إلى الكتاب المقدس، النشر جمعية الكتاب المقدس في لبنان و مجلس كنائس الشرق الأوسط، ۲۰۰۰م.

واکاوی ملاک تحدی در قرآن و نقد منطق تنزلی*

سید محمدحسن جواهری**

چکیده:

مسأله «تحدی» یکی از اصلی‌ترین مسائل حوزه اعجاز و به‌ویژه اعجاز قرآن کریم است که در تعریف معجزه نقشی بنیادی دارد. قرآن در آیات متعددی به‌صراحت همگان را بدون هیچ محدودیت زمانی و مکانی به مبارزه طلبیده است، لیکن در مراتب و دامنه تحدی و اوصاف کیفی و کمی متن معارض، اختلاف نظرهای اساسی رخ داده و شبهاتی طرح شده که لازم است با رفع برخی ابهام‌ها و اتخاذ مبانی دقیق بر پایه مفاهیم آیات تحدی، شبهات رفع و دفع شود.

نگارنده در پژوهشی تازه در آیات تحدی می‌کوشد با تحلیلی بر پایه قراین پیوسته آیات، مراتب و دامنه تحدی را باز شناسد. با این رویکرد پرسش‌های زیر تعقیب می‌شود:

۱. کمیت مورد نظر قرآن در تحدی ثابت یا متغیر و در هر فرض چگونه است؟
۲. با توجه به قراین پیوسته آیات تحدی، آیا منطق تنزلی قابل طرح است؟
۳. نسبت سیر تنزلی آیات تحدی با منطق تنزلی مراتب تحدی چیست؟
۴. آیا ملاک مورد نظر در تحدی با گذر زمان تغییر می‌پذیرد یا خیر، و بر پایه هر یک، چه نتایجی به‌دست می‌آید؟
۵. دلیل استفاده از ملاک‌های متفاوت برای تحدی در آیات تحدی چیست؟

کلیدواژه‌ها:

تحدی / اعجاز / معجزه / ترتیب نزول / اعجاز بیانی / اعجاز تأثیری

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۶/۳.

s.javahery@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

پیش از ورود به بحث لازم است برای روشن شدن اجمالی مسیر سخن و نیز ضرورت آن، مقدمه‌ای را یادآور شویم. بحث در تحدی در دو مرحله شکل می‌گیرد: الف) ملاک تحدی چیست؟ یعنی کمیت درخواستی در معارضه و نیز ویژگی‌های مماثل چگونه است؟

ب) حکمت اتخاذ کمیت خاص و متفاوت در هر یک از آیات تحدی چیست؟ به تعبیر دیگر، چرا در آیه‌ای به یک سوره و در آیه‌ای دیگر به ده سوره و در آیه‌ای دیگر به کلیت قرآن و ... تحدی شده است؟

به بیان روشن‌تر، پس از روشن شدن ملاک تحدی، این مسأله مطرح می‌شود که چرا در فلان سوره تحدی از حداقل فراتر رفته است و چرا در فلان سوره عکس آن اتفاق افتاده و مانند آن. گفتنی است تبیین تفصیلی بخش دوم (ب) که باید بر اساس سیاق آیات انجام شود، از بحث این مقال خارج است و باید در مقال مستقل بررسی شود، لیکن به دلیل اهمیت آن، ما در این مقاله به صورت گذرا به آن خواهیم پرداخت. افزون بر مطلب یاد شده، لازم است دو چالش دیگر این بحث نیز روشن شود؛ دو چالش و مسأله‌ای که هر نظریه تحدی باید پاسخگوی آنها باشد و عدم پاسخ مناسب و علمی به آنها، به معنای مخدوش بودن و یا دست‌کم وجود ابهام در نظریه است:

یکم. تاکنون هیچ نظریه‌ای، تحدی در قرآن را تا حد یک آیه تنزل نداده است و از نظر کمیت، حداقل یک سوره بیان شده است. با این وصف آیا می‌توان تصور کرد که عرب می‌توانست با آیه‌ای مانند آیه دین که از نظر کمیت چند برابر سوره کوثر است، معارضه کند؟

دوم. اگر ملاک را حداقل یک سوره بدانیم، بی‌درنگ باید ملاکی را برای شناخت سوره معین کنیم. اگر کسی چند آیه بیاورد و مدعی شود که یک سوره است، چه ملاکی برای ارزیابی این مدعا وجود دارد؟

مرحله اول: ملاک تحدی

چنان‌که اشاره شد، در این مرحله در پی شناخت ملاک‌های تحدی خواهیم بود.

معناشناسی

لغویان در مورد ریشه تحدی سخن یکسانی ندارند؛ برخی آن را در «حدو/ حدا» آورده‌اند (ابن منظور، ۱۶۹/۱۴؛ ابن فارس، ۳۵/۲) و برخی ریشه آن را «حدی» دانسته‌اند (زبیدی، ۳۱۱/۱۹). ابن فارس در مورد «حدو» گفته است:

«اصل واحدی دارد که راندن است؛ گفته می‌شود «حدا بِإِبله» یعنی شترش را راند و برایش آواز خواند ... و قول عرب که می‌گوید: «یتحدی فلانا»، زمانی است که با او برای پیروزی مسابقه داده و مبارزه کند. تحدی از همین اصل گرفته شده است؛ زیرا کسی که تحدی می‌کند، گویا مخاطب خود را به مبارزه سوق می‌دهد.» (ابن فارس، ۳۵/۲)

ابن منظور حِدَاه و تَحْدَاه را به یک معنا و «حَدِیَ بِالْمَكَانِ حِدًا» را به معنای «لَزِمَهُ فِلم یَبْرُحْهُ؛ در آن مکان ماند و ترکش نکرد» دانسته است (ابن منظور، ۱۶۸/۱۴). زبیدی «حَدُو» را به سوق دادن شتر (حَدًا الْأَبِل: شتر را راند) و «حدی» در مثل «حَدِیَ بِالْمَكَانِ» را به معنای رَضِیَ (به آن مکان راضی شد) دانسته و تحدی را به حُدِیَّا (الْمَنَازَعَةُ وَ الْمَبَارَاة: نزاع و مسابقه دادن) باز گردانده است (زبیدی، ۳۱۰/۱۹). در هر صورت چه تحدی را از «حدو» و چه از «حدی» بدانیم، معنای مبارزه و برتری‌جویی در آن نهفته است.

تحدی در اصطلاح متکلمان و مفسران، هم‌اوردطلبی پیامبر از عموم مخاطبان خود در خصوص معجزه است؛ یعنی پیامبر از مخاطبان خود می‌خواهد اگر می‌توانند، مانند معجزه او را بیاورند و چون از این کار عاجز مانند، به ارتباط او با غیب ایمان آورند. (برای آگاهی بیشتر ر.ک: باقلانی، ۱۶۰؛ شهرستانی، ۹۳/۱؛ ایجی، ۲۲۲/۸؛ تفتازانی، ۱۲/۵و ۲۲۹/۳؛ خویی، البیان، ۳۵). این قید در تعریف تحدی جایگاه

ویژه‌ای دارد: «المعجز امر خارق للعادة، مقرون بالدعوى و التحدى، مع عدم المعارضة و مطابقتها للدعوى» (سبحانی، ۲۲۹/۳). آیت الله خوئی در تعریف معجزه آورده است:

«أن يأتي المدعى لمنصب من المناصب الإلهية بما يخرق نواميس الطبيعة و يعجز عنه غيره شاهداً على صدق دعواه» (خوئی، البیان، ۳۵)

روشن است که «يعجز عنه غيره» و نیز «مع عدم المعارضة» و مانند اینها می‌تواند بر وجود فضای تحدی دلالت کند. همچنین برخی قرائن حالیه (مانند تخصص مخاطب معجزه در شناخت فرا بشری بودن پدیده معجز، یا این موضع‌گیری: اگر تو پیامبر هستی، معجزه‌ای بیاور) را عامل بی‌نیازی از قید تحدی دانسته‌اند. در مجموع یک پدیده خارق‌العاده با قیود زیر معجزه است:

۱. خارق‌العاده بودن؛

۲. مدعی نبوت (یا امامت) بودن آورنده آن؛

۳. تحدی کردن بر آن و یا وجود فضای تحدی بر آن؛

۴. تطابق معجزه با مدعی نبوت؛

۵. شکست معارضان در هم‌وردی.

در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، مهم‌ترین تحدی درباره قرآن کریم است که در آیات متعددی به‌صراحت آمده است، ولی تحدی ایشان محدود به قرآن نیست و شامل دیگر معجزات نیز می‌شود که شمار زیادی در متون روایی و تاریخی گزارش شده است.

ارزش معرفتی تحدی

از دیدگاه مشهور، تحدی از قیود لازم اعجاز به‌شمار می‌رود و از مهم‌ترین فارق‌های معجزه و کرامت و دیگر خوارق عادات است، اما برخی در ضرورت آن و یا حتی در جواز الحاق آن به تعریف معجزه تشکیک کرده و به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین آنها، خارج شدن معجزات زیادی از دایره اعجاز است. اگر ما قید تحدی را لازمه ارائه معجزه بدانیم، شمار زیادی از معجزات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر پیامبران به کرامت تبدیل می‌شود و حال آنکه در قرآن همه آنها مصداق‌هایی از آیه و نشانه خدا

شمرده شده‌اند (ابن حزم، ۱۷۴/۳). البته برخی بدون استفاده از واژه تحدی، به نوعی معجزه را به آن یا لازمه آن مقید کرده‌اند. برای مثال، قاضی عبدالجبار از قید «یتعذر علی العباد فی مثله» استفاده کرده و دلالت معجزه را بدون آن مخدوش دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۲۰۳/۱۵). برخی دیگر نیز از قیودی مانند «یعجز عنه غیره» و «مع عدم المعارضه» و مانند اینها استفاده کرده‌اند که پیش‌تر گذشت. نتیجه اینکه قید تحدی به‌صراحت یا به‌صورت ضمنی (حاکم بودن فضای تحدی) ضروری است و در فرض نبود چنین قیدی، منکران می‌توانند بهانه بیاورند که اگر مدعی نبوت تحدی می‌کرد، مانند امر خارق‌العاده او را می‌آوردند و او را شکست می‌دادند.

آیات تحدی

الف) ﴿قُلْ فَاتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (قصص/۴۹)؛ «بگو: اگر راست می‌گویید [که تورات و قرآن از سوی خدا نیست]، کتابی هدایت‌بخش‌تر از این دو از نزد خدا بیاورید تا من از آن پیروی کنم!»

ب) ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء/۸۸)؛ «بگو: اگر انسان‌ها و جن‌ها دست به دست هم دهند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد، هر چند یکدیگر را یاری کنند.»

ج) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (یونس/۳۸)؛ «آیا آنها می‌گویند: «او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟! بگو: اگر راست می‌گویید، یک سوره همانند آن بیاورید و غیر از خدا، هر کس را می‌توانید، [به یاری] طلبید!»

د) ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود/۱۳)؛ «آنها می‌گویند: او به دروغ این [قرآن] را [به خدا] نسبت داده است، بگو: اگر راست می‌گویید، شما هم ده سوره ساختگی همانند این قرآن بیاورید و تمام کسانی را که می‌توانید- غیر از خدا- فرا بخوانید.»

ه) ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (طور/۳۴-۳۳)؛ «یا می‌گویند: «قرآن را به خدا افترا بسته»، ولی آنان ایمان ندارند. اگر راست می‌گویند، سخنی همانند آن بیاورند!»

و ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره/۲۳)؛ «و اگر درباره آنچه بر بنده خود [پیامبر] نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، [دست‌کم] یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را- غیر از خدا- برای این کار فرا خوانید».

بررسی مراتب تحدی

درباره مراتب تحدی دیدگاه‌های گوناگونی از سوی مفسران و دانشمندان علوم قرآنی مطرح شده که پرداختن به همه آنها در خور این مقال نیست (برای آگاهی اجمالی از این دیدگاه‌ها ر.ک: دایرة المعارف قرآن کریم، ۲۷۶/۷)، از این رو تنها به دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که از وجاهت علمی مناسب‌تری برخوردار باشند.

دیدگاه اول: مراتب تحدی بر اساس منطق تنزلی در آیات تحدی

اگر آیات تحدی فارغ از ترتیب نزول بررسی شود، مراتب تحدی از دشوار به آسان ترسیم می‌گردد؛ یعنی خدای متعال ابتدا به همه قرآن تحدی کرده، آن‌گاه به ده سوره و سپس به یک سوره. این ترتیب با منطق انسان سازگاری بیشتری دارد. نمونه قرآنی چنین روشی را می‌توان در تحریم شراب دید. در تحریم شراب ابتدا از بدی‌های آن سخن به میان می‌آید (نحل/۶۷؛ بقره/۱۱۶)، آن‌گاه آشامیدن آن محدود (نساء/۶۶) و در نهایت، حکم تحریم آن اعلام می‌شود (مائده/۹۰). البته در تحریم شراب به مقتضای آن، ترتیب از ساده‌تر به دشوارتر است، اما در مسأله تحدی و به اقتضای آن، ترتیب به‌عکس است. این دیدگاه پشتیبانی کارشناسان و مفسران بسیاری را با خود دارد و می‌توان آن را دیدگاه مشهور تلقی کرد. دلیل عمده گرایش بسیاری از دانشمندان به این دیدگاه، ضعف روایات ترتیب نزول، عدم لحاظ قراین موجود در آیات و روشن بودن منطق تنزلی است.

منطق تنزلی یعنی تحدی از دشوار (همه قرآن) به آسان (یک سوره) در خصوص آیات تحدی بر پایه مقایسه آیات تحدی، به‌ویژه آیات ۳۸ سوره یونس و ۱۳ سوره هود است، لیکن به دلیل تفاوت‌های مهمی که بین این دو آیه دیده می‌شود، قیاس آن دو با هم مع‌الفارق و نادرست است. بنابراین حتی اگر با رد روایات ترتیب نزول، مانع را از

سر راه ترتیب منطقی یاد شده برداریم، باز نمی‌توانیم از آن سود ببریم و ناگزیر باید دامنه تحدی را بر اساس تفاوت آیات تنظیم کنیم.

نقش روایات نزول در مراتب تحدی

چنان‌که گفته شد، دیدگاه مشهور با استناد به ضعف روایات نزول، فرایند تحدی را از دشوار به آسان می‌داند؛ یعنی حد نصاب در تحدی ابتدا همه قرآن، سپس ده سوره و آن‌گاه یک سوره است. در این سیر منطقی، از جهت مصداق «مثل» تغییری صورت نگرفته است و به بیان روشن‌تر، همان مثلی که در ده سوره خواسته شده، در یک سوره نیز مطالبه شده است. این دیدگاه با ترتیب نزول آیات تحدی همخوانی ندارد؛ زیرا بر اساس ترتیب نزول، تحدی به یک سوره پیش از تحدی به ده سوره است که از نظر منطقی مخدوش به نظر می‌رسد، مگر اینکه در مطالبه مصداق مثل تغییری صورت پذیرد. بنابراین چالش‌های اصلی این نظریه اولاً روایات ترتیب نزول است که خلاف آن را گزارش می‌کند، و ثانیاً ناهماهنگی سیاق و قرائن پیوسته است که با یکسان در نظر گرفتن «مثل» سازش ندارد.

در مقابل نظر مشهور، برخی با تأیید روایات ترتیب نزول و اصرار بر آن، مشکل را با ارائه تحلیل‌هایی در قلمرو تحدی (مصداق مثل مورد مطالبه) رفع کرده‌اند. برخی نیز با گمانه‌زنی، راهکارهایی ارائه کرده‌اند که بدون سند معتبر بوده و از وجاهت لازم برخوردار نیست. برای مثال، برخی ادعا کرده‌اند که آیات تحدی سوره یونس پس از سوره هود بر پیامبر ﷺ وحی شده است؛ هرچند نزول سوره هود پیش از سوره یونس است (ر.ک: رشیدرضا، ۳۳/۱۲). برخی نیز ادعا کرده‌اند که پیامبر ﷺ به دستور خدا، آیات سوره یونس را پس از آیات سوره هود بر مردم تلاوت کرده است تا تحدی از روش منطقی برخوردار باشد!! (ر.ک: آلوسی، ۳۰/۷).

دیدگاه دوم: مراتب تحدی بر اساس تحلیل سیاق و قرائن پیوسته

چنان‌که اشاره شد، منطق تنزکی ساده‌ترین راه حل برای جمع‌بندی آیات تحدی است و با تضعیف روایات ترتیب نزول، این نگرش تقویت می‌شود، لیکن این فرآیند زمانی به تأیید نهایی می‌رسد که سیاق آیات نیز مؤید آن باشد؛ از این رو لازم است سیاق آیات تحدی به‌ویژه آیات ۳۸ یونس و ۱۳ هود با عنایت به وجود تفاوت‌ها به دقت بررسی شود، لیکن پیش از بررسی و برای فراهم آمدن بستر مناسب پژوهش، لازم است مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این خصوص طرح و بررسی شود تا بر پایه پژوهش در آنها، بتوانیم به دیدگاه صائب‌تری دست یابیم.

الف) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه در بحثی مفصل ذیل آیه ۱۳ سوره هود، تحدی را به نظم و بلاغت محدود نمی‌داند و برای اثبات برداشت خود، به «وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» تمسک می‌کند و می‌فرماید:

«اگر تحدی در نظم و بلاغت بود، خدای متعال به‌جای اینکه بفرماید از هر کس غیر

از خدا که می‌توانید کمک بگیرید، باید می‌فرمود از متخصصان در شعر و ادبیات

کمک بگیرید.» (ر.ک: طباطبایی، ۱۰/۱۶۳)

ایشان همین معنا را از آیه ۸۸ سوره اسراء نیز استفاده کرده و با نقل مخالف که: «اعجاز قرآن تنها بلاغت و فصاحت در نظم مخصوص قرآن است؛ زیرا اگر جهت اعجاز قرآن غیر این می‌بود، در مقام معارضه، خدای تعالی در تحدی به صرف ساختن و پرداختن دروغین بسنده نمی‌کرد؛ چرا که بلاغت چند مرحله دارد که عالی‌ترین آن، معجزه و مرحله متوسط و پایین آن برای بشر ممکن و عملی است. پس تحدی در آیه، به مرتبه اعلای بلاغت مربوط است...»، به این سخن چند اشکال وارد کرده است:

«اولاً: اگر وجه اعجاز قرآن تنها بلاغت بود - که غیر عرب آن را نمی‌شناسد - معنا

نداشت بفرماید همه جن و انس را برای یاری دعوت کنید: «وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ

دُونِ اللَّهِ» و «لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ» و لازم بود بفرماید: «لئن اجتمعت

العرب»، و یا بفرماید: «و ادعوا من استطعتم من آلهتکم و من اهل لغتکم؛ برای کمک

در این کار، خدایان و اهل زبانان را به کمک فرا خوانید».

ثانیاً: اگر جهت اعجاز تنها خصوص بلاغت بود، دیگر درست نبود به مانند آیه زیر استدلال کند: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء/۸۴)، چون ظاهر این استدلال این است که می‌خواهد مطلق اختلاف را نفی کند و بیشتر اختلاف‌ها مربوط به مضامین و معنای کلام است، نه به الفاظ کلام.

ثالثاً: خدای متعال به مثل آیات ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ (طور/۳۴) و ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (یونس/۳۸) استدلال کرده و سوره یونس از نظر ترتیب نزول، قبل از سوره هود نازل شده - که مؤید به روایات نیز هست - آن‌گاه در این سوره فرموده است: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾، و اگر جهت اعجاز تنها مسأله بلاغت بود، این تحدی‌ها از نظم طبیعی خارج می‌شد؛ زیرا درست به نظر نمی‌رسد که امروز بلیغان عرب را به آوردن یک سوره مانند قرآن و فردا به آوردن ده سوره مثل آن تحدی کند؛ در نتیجه اگر جهت اعجاز خصوص فصاحت و بلاغت بود، مقتضای طبع کلام این بود که اول بر همه قرآن تحدی کند، و آن‌گاه اگر از آوردن همه قرآن عاجز شدند، به کمتر از آن تنزل نموده، بگوید: حداقل ده سوره مثل آن را بیاورید، و باز اگر نتوانستند بیاورند، بفرماید: پس حداقل یک سوره مثل آن را بیاورید.» (همان)

علامه با اینکه روایات نزول را نپذیرفته، در اینجا بدان‌ها توجه کرده، کوشیده بین منطق تنزلی و روایات نزول راهی باز کند:

«تحدی در مثل آیه شریفه ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء/۸۸) ممکن است در مورد تحدی به تمامی قرآن باشد، که همه اغراض الهی در آن جمع است و این ویژگی را دارد که شامل تمامی معارف و احکامی است که بشر تا روز قیامت بدان‌ها نیازمند می‌شود. تحدی در آیه ﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ به یک سوره، بدین جهت است که آن سوره از این ویژگی برخوردار است که یکی از غرض‌های جامع از اغراض هدایت الهی را به‌طور کامل بیان می‌کند؛ بیانی که حق را از باطل متمایز

می‌سازد. تحدی در آیه ﴿فَاتُوا بِعَشْرِ سُوْرَةٍ﴾ به ده سوره، به جهت تفنن در بیان و تنوع در اهداف از جهت کثرت است، و کلمه «عشرة» بر کثرت دلالت دارد، و مراد از آن سوره‌های بسیار است، همچنان‌که عدد صد و هزار کنایه از آن است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: ﴿يَوْمَ اُحْدِثُ لَهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ﴾ (بقره/۹۶). پس منظور از کلمه «عشر سور» - و خدا داناتر است - سوره‌های بسیار و دارای مرتبه‌ای از کثرت است، مرتبه‌ای که در عرف مردم کثیر شمرده شود؛ پس گویا فرموده است: «اگر شک دارید که قرآن کلام خدای تعالی است، چند سوره مثل آن بیاورید، که حداقل به ده عدد برسد» تا معلوم شود آن تنوع اهدافی که قرآن کریم در بیانات خود دارد، معجزه‌آسا است و نمی‌تواند جز از جانب خدا باشد.

اما اینکه در جای دیگر تحدی را روی یک «حدیث» مثل قرآن آورده و فرموده است: ﴿فَلْيَاْتُوا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهِ﴾، گویا نوعی تحدی است که از تحدی‌های سه‌گانه قبل عمومی‌تر است؛ زیرا کلمه «حدیث» هم شامل یک سوره می‌شود، و هم شامل ده سوره و هم شامل همه قرآن؛ پس این آیه تحدی مطلق است به آوردن سخنی که ویژگی‌های قرآن را داشته باشد. (همان، ۱۶۹)

نقد و بررسی

آنچه علامه در تطبیق تحدی به یک سوره آورده (بیان کامل یک غرض الهی که فاصل حق و باطل باشد)، نیازمند دلیل است و ظاهراً دلیل و یا شاهد و قرینه‌ای بر آن ارائه نکرده‌اند. توجیه تحدی به ده سوره به «تفنن در بیان و تنوع در اهداف» نیز به نظر گمانه‌زنی است و شاهد و قرینه‌ای صارف آن را پشتیبانی نمی‌کند. فرمایش ایشان در مورد ﴿وَادْعُوا مِنْ اَسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ نیز به نظر صائب نیست؛ زیرا دست‌کم جن با زبان عربی آشناست، در حالی که نه از اهل عرب هستند و نه از اهل لغت آنها. بنابراین بیان قرآن در عین اینکه می‌تواند به بلاغت اشاره داشته باشد، کامل‌تر از عبارات‌های پیشنهادی علامه است. گذشته از اینها، «مفتریات» در برآیند تفسیر علامه جایگاه روشنی ندارد، در حالی که می‌توان برای آن نقش بسزایی در نظر گرفت.

ب) دیدگاه آیت الله مصباح یزدی

در مقابل دیدگاه علامه، دیدگاه دیگری وجود دارد که با سیاق آیات تناسب بیشتری

دارد:

«در آیات قرآن، گاه به کل قرآن، گاه به ده سوره و گاه به یک سوره تحدی شده است. گرچه اکثر قریب به اتفاق مفسران و دانشمندان علوم قرآن، مفاد آیات دسته اول را تحدی به کل قرآن دانسته‌اند، ولی این احتمال که مقصود از قرآن در این آیات، معنای جنسی باشد و در صدد بیان مقدار معجزه قرآن نباشد، به صورت جدی مطرح است که در این صورت، بحث از ترتیب تحدی در این مورد رنگ می‌بازد. ولی با فرض پذیرش قول مفسران در این خصوص می‌توان گفت: آیات تحدی در مرحله اول از بشر می‌خواهد که اگر در خدایی بودن قرآن تردید دارند، کتابی همانند قرآن که دارای همه امتیازات قرآن باشد، بیاورند و پس از آنکه عجزشان ثابت شد، تخفیف داده، می‌فرماید: یک سوره که از هر جهت شبیه سوره‌های قرآنی باشد و همه امتیازات یکی از سوره‌های قرآن را دربر داشته باشد، بیاورند و پس از آن که از چنین امری نیز عاجز شدند، تخفیف داده، از ایشان می‌خواهد که ده سوره بسازند که هر کدام دارای یکی از جهات اعجاز قرآن باشد؛ به‌طوری که مجموع آن ده سوره بتواند ویژگی‌های یک سوره قرآن را دارا باشد. بدیهی است که ساختن یک سوره شبیه یک سوره قرآن در همه جهات، مشکل‌تر از فراهم آوردن چند سوره است که هر یک در یک جهت شبیه قرآن باشد؛ پس تحدی از دشوارتر به آسان‌تر صورت گرفته و معقول است.

این بیان با ذیل آیات تحدی به یک سوره و ده سوره که عدم توانایی بشر را به نشأت گرفتن قرآن از علم الهی و عدم اطلاع بشر از آن ربط می‌دهد، کاملاً سازگار است؛ زیرا عدم توانایی بر آوردن یک سوره که کاملاً شبیه قرآن باشد و نیز ده سوره که روی هم رفته به‌منزله یک سوره قرآن باشد، هر دو دلالت دارد که این سوره‌ها از پشتوانه علمی بی‌نهایت برخوردارند و آن علم در اختیار انسان‌های دیگر قرار نگرفته و خدا آنها را از علم غیب خویش آگاه نساخته است. به علاوه این بیان با عمومیت افترا نسبت به کل سوره‌های قرآن که ظاهر آیات شریف است، تناسب کامل دارد.

افزون بر آن، تعبیر «مثله» [به جای امثالها] در جمله «فأتوا بعشر سور مثله مفتریات» توجیه معقول و درستی می‌یابد؛ ... طبق وجهی که برای تحدی به ده سوره پس از تحدی به یک سوره ذکر شد، از آنجا که مقصود آن بوده که ده سوره ساخته فکر بشر به منزله یک سوره قرآن باشد، مناسب، بلکه تنها تعبیر درست آن بوده که به صورت مفرد آورده شود تا به این نکته اشاره‌ای کند که ضرورت ندارد ده سوره، هر یک شبیه یک سوره قرآن باشد، بلکه کافی است همه آنها شبیه یک سوره قرآن باشند.

از سوی دیگر، جمع آوردن کلمه «مفتریات» و نیز توصیف سوره‌های ده‌گانه به «مفتریات» نیز تبیین مناسبی می‌یابد؛ چه آنکه آنچه آورده می‌شود، هر یک سوره‌ای اقترای است و در نتیجه مفتریات هستند؛ نه آنکه روی هم رفته یک امر مفتری باشد. اما وجه توصیف سور درخواستی به «مفتریات» که در هیچ یک از آیات تحدی نیامده، طبق این توجیه آن است که سوره‌های ده‌گانه‌ای که آورده می‌شود، چون هر یک در یک بُعد مانند قرآن است، در واقع مانند قرآن نیستند. به عبارت دیگر، هر یک از سور قرآن در چند بعد برجستگی‌ها و ویژگی‌هایی دارد، ولی ده سوره بشرساخته، هیچ یک کل ویژگی‌های یک سوره قرآن را ندارد. بنابراین نمی‌توان گفت هر یک از سور انسان‌ساخته همانند قرآن است و اگر قرآن سخن خداست، پس این سوره‌ها هم سخن خداست، بلکه باید گفت چون هیچ یک همانند سور قرآن نیست، هر یک «مفتری» است. گویا قرآن مجید در مرحله بسیار خفیف تحدی می‌فرماید: شما که از همانندآوری یک سوره هم ناتوان هستید، حال چیزی مادون قرآن بیاورید و آن اینکه ده سوره بشرساخته بیاورید که هرچند هیچ یک عدل قرآن نیست و با قرآن هم‌اوردی ندارد، ولی روی هم رفته شبیه یک سوره قرآن باشد. (مصباح یزدی، ۱/۱۲۲)

آیت‌الله مصباح یزدی در جای دیگر در تکمیل سخن خود، کاربست «سوره» در آیات تحدی را لغوی و به معنای فقره، فراز و بند می‌داند؛ یعنی بخشی از آیات به هم پیوسته و دارای نظم خاص؛ هرچند کمتر از یک سوره اصطلاحی باشد. بر این اساس، گاه حتی یک آیه مانند آیه دین (بقره/۲۸۲) می‌تواند مصداق یک سوره به معنای لغوی

آن باشد و گاه یک سوره مانند سوره بقره مشتمل بر ده سوره یا بیشتر به مفهوم لغوی آن است (همان، ۱۶۹).

نقد و بررسی

این دیدگاه بر پایه پذیرش منطق تنزلی سامان یافته است، ولی با این حال تلاش شده تفسیر آیات با سیاق همراه شود. در این دیدگاه، تفسیر آیه ۱۳ سوره هود به ده سوره‌ای که هر یک در بُعدی مانند سوره‌های قرآن باشند و در مجموع بسان یک سوره قرآن تلقی شوند، به نظر بدون دلیل، شاهد و قرینه است و «مثله» نیز نمی‌تواند نقش قرینه صارفه را ایفا کند؛ زیرا می‌تواند به قرآن باز گردد و این فرض تناسب بیشتری با ضمیر مذكر آن دارد. افزون بر این، فرض ده ویژگی تفکیک شده برای یک سوره که هر یک از این ویژگی‌ها در ده سوره یا فقره جای گیرد، دشوار به نظر می‌رسد و البته نویسندگان نیز در این خصوص مطلبی نگفته و توضیحی نداده و مطلب را مبهم رها کرده است و در منابع تفسیری قرینه‌ای بر این برداشت در دسترس نیست.

ج) دیدگاه برگزیده

دیدگاه برگزیده بر پایه تحلیل آیات تحدی و بدون باورمندی به منطق تنزلی مورد ادعاست و عدم باورداشت چنین منطقی، برخاسته از تشکیک در استواری روایات ترتیب نزول نیست، بلکه نتیجه تحلیل سیاقی آیات تحدی است. این دیدگاه با تحلیل آیات تحدی، ضمن روشن کردن دامنه تحدی و پاسخ دادن به برخی شبهات معروف آن، منطق تنزلی را نه تنها باطل می‌داند که اساساً جایی برای طرح آن فراهم نمی‌بیند. در تحلیل آیات تحدی، از ظاهر آیه ۴۹ سوره قصص، به‌ویژه واژه «أهدی» می‌توان دریافت که دامنه تحدی به‌طور مشخص روی محتوا رفته است، اما چنین برداشت محدودی از ظاهر آیه ۸۸ سوره اسراء به دست نمی‌آید، بلکه از ادامه آیه می‌توان دریافت که توجه اصلی به اصلی‌ترین و عام‌ترین وجه اعجاز است؛ یعنی اعجاز بیانی و تأثیری قرآن؛ زیرا مخاطبان آن مشرکان با سطح تفکری ابتدایی و ظاهری هستند. اما برخلاف این آیه، آیه ۳۸ سوره یونس که به یک سوره احتجاج و تحدی کرده، هر دو

حوزه را مورد توجه قرار داده است؛ یعنی این آیه مثلی را که در بیان و محتوا مانند یک سوره قرآن از جهت لفظ و محتواست، مطالبه کرده است.

آیه پسین، ۱۳ سوره هود است. این دو آیه بسیار شبیه هم هستند، جز اینکه در آیه ۱۳ سوره هود اولاً به ده سوره تحدی شده است، ثانیاً واژه «مفتریات» وجود دارد که در آیه ۳۸ سوره یونس نیست. دو تفاوت یاد شده از دیرباز مورد توجه برخی دانشمندان و مفسران بوده است. ارتقا به ده سوره در تحدی بر فرض پذیرش روایات نزول، با روش معمول عقلاً سازگاری ندارد؛ یعنی قابل پذیرش نیست که خدای متعال ابتدا به یک سوره تحدی کند و سپس با اینکه آنها در برابر یک سوره ناتوانند، تحدی را به ده سوره افزایش دهد؛ درست مثل اینکه خطاطی بگوید شما نمی‌توانید حتی یک سطر مانند من بنویسید و چون مخاطبان نتوانستند مانند او بنویسند، بگوید شما نمی‌توانید یک صفحه مانند من بنویسید! در حالی که بر اساس روش منطقی و عقلایی، تحدی باید از بیشتر به کمتر باشد. همین ناسازگاری باعث شده برخی مفسران مانند فخر رازی، تقدم سوره یونس بر هود را منکر شوند. برخی مفسران نیز تصریح کرده‌اند که هیچ یک از فهرست‌های بیان ترتیب نزول قرآن اعتباری نداشته و خبرهایی واحد بیش نیستند. علامه طباطبایی آورده است:

«نمی‌توان به روایتی که بر آن در ترتیب نزول تکیه شده، اعتماد کرد؛ زیرا چنین

روایتی جزو خبرهای واحد است که از ضعف نیز خالی نیست، و شایسته نیست بحث

تفسیری بر مانند آنها پایه ریزی شود.» (طباطبایی، ۱۰/۱۶۵)

برای رهایی از این مشکل، برخی قرآن‌پژوهان برخلاف فخر رازی و کسانی که همین نظر را دارند (عرجون، ۱۴۴)، راز تفاوت را در محتوا جست‌وجو کرده و گفته‌اند: تحدی به یک سوره به کمال مماثلت، و تحدی به ده سوره تنها به نظم باز می‌گردد (ابن عطیه، ۷/۲۵۰؛ ابوحيان، ۵/۲۰۸؛ نیز ر.ک: فاضل لنکرانی، ۳۸).

زمخشری با اینکه بر اساس منطق تنزلی، تحدی را ابتدا به ده سوره و سپس به یک سوره می‌داند، در کیفیت این دو، تفاوتی قائل بوده و درباره «مفتریات» توضیح مناسبی

داده است. وی این صفت را برای آزاد گذاشتن و همراهی کردن و به اصطلاح تخفیف دادن به مخاطبان می‌داند:

«مُفْتَرِیَاتٍ صِفَتٌ دِه سوره است؛ زیرا گفتند: قرآن را به دروغ نسبت داده و از پیش خود ساخته‌ای و از سوی خدا نیست، پس خدا با مدعای آنها همراهی کرد و بر آنها آسان گرفت و [در قرآن وحی] فرمود: بر فرض که قرآن بر من وحی نشده و من آن را از نزد خود ساخته باشم، شما نیز مانند آن، که سخنی ساختگی است، سخنی بیاورید که از پیش خود ساخته باشید؛ شما مانند من عرب و فصیح هستید و از آوردن مانند آنچه من آورده‌ام، عاجز نیستید. اگر بگویی: چگونه آنچه آنها می‌آوردند، مانند قرآن است، در حالی که آورده آنها ساختگی و قرآن وحی الهی است؟ در پاسخ می‌گویم: منظور مثل آن در حسن بیان و ترکیب کلمات است، هرچند ساختگی باشد.» (زمخشری، ۳۸۳/۲)

بر این اساس، اگر وصف «مفتریات» نمی‌آمد، معارضان می‌بایست چیزی بیاورند که مصداق «مفتریات» که خود بر قرآن عیب می‌گرفتند، نباشد؛ یعنی تحدی افزون بر فصاحت و بلاغت، به محتوا نیز کشیده می‌شد و مثلاً معارضان دیگر نمی‌توانستند مفاهیم قرآن را که به زعم آنها ساختگی بود، در قالبی جدید ارائه کنند و یا نمی‌توانستند از افسانه‌های پیشین خود که به ساختگی بودن آن اعتقاد داشتند، بهره گیرند و به این ترتیب، از دایره معانی مورد نیاز آنها به شدت کاسته می‌شد.

ابن عطیه (۱۱۵/۹)، طبرسی (۲۲۲/۵)، لنگرانی (۳۸)، فضل‌الله (۳۴/۱۲) و برخی دیگر از مفسران نیز چنین برداشت داشته و افزوده‌اند که «مفتریات» نشانه‌ای برای تحدید جهت تحدی است و دامنه آن را به فصاحت و بلاغت محدود می‌کند؛ زیرا معارف و امور غیبی و جز اینها مفتریات نیست و بنابراین، مثل قرآن در این ابعاد نیز نمی‌تواند ساختگی باشد، لیکن خدای متعال تخفیف داده و از آنها به «مفتریات» راضی شده که کار را بر آنها بسیار آسان می‌کند. بر این اساس، عرب معارض می‌توانست حتی داستان‌ها و مفاهیم قرآن را که مدعی ساختگی (مفتریات) بودن آنها بود، در قالبی دیگر با فصاحت و بلاغتی هم‌سنگ بریزد و ارائه کند.

پذیرش این تفسیر موجب می‌شود میزان تحدی با ملاک ادبیات دست‌کم به میزان ده سوره باشد و بر این فرض، اگر کسی مثلاً مانند سوره فیل را بازسازی کرد - که البته از توان بشر خارج است و تاکنون هیچ همسانی حتی در اسلوب در مورد هیچ سوره‌ای دیده نشده است - در این مبارزه پیروز نشده است؛ زیرا محتوا از قرآن و به زعم آنها از مفتریات بوده است و به‌طور کلی، کسی که می‌خواهد مفاهیم قرآن را که به زعم باطل او جزء مفتریات تلقی شده است، در قالبی جدید عرضه کند، دست‌کم باید ده سوره را برابری کند و با یک سوره نمی‌تواند پیامبر ﷺ را شکست داده و مدعای او را باطل کند. با این تفسیر مفرد بودن «مثله» (به جای امثالها) نیز توجیه‌پذیر است؛ بدین بیان که ارزش این ده سوره به اندازه یک سوره تلقی می‌شود.

باید توجه داشت که حتی اگر مانند بسیاری از علما، تقدم سوره یونس بر هود را نپذیریم و جدول نزولی ابن ندیم را که در آن نزول سوره هود پیش از یونس است، ملاک قرار دهیم، باز مسأله «مفتریات» و تفاوت تحدی در آن با سوره یونس - که زیربنای منطق تنزلی را ویران می‌کند - همچنان بر جای خواهد بود.

در آیه ۳۵ سوره طور عبارت «بحديث مثله» آمده است که می‌تواند با تفسیرهای زیر تحلیل شود:

(الف) «بحديث» به ظاهر باز می‌گردد؛ چنان‌که راغب آورده است: «الحديث: الطَّيْرُ من الثمار، و رجل حَدَّثْتُ: حسن الحديث» (راغب اصفهانی، ۲۲۳). عرب به کسی که زیبا سخن می‌گوید، «حسن الحديث» می‌گوید؛ یعنی در این آیه از جهت وجوه مورد تحدی تنزل شده و تنها به بیان - که اطلاق حدیث بر آن معمول است - محدود گردیده است. بر اساس این تفسیر، خدای متعال از ده سوره در بیان، به یک سوره در بیان تنزل کرده است.

(ب) در تفسیر دیگر - که به‌نظر صحیح‌تر است - «بحديث مثله» به مثابه «بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» تلقی می‌شود، لیکن با دامن‌های محدودتر (به دلیل تنوین حدیث)؛ یعنی به میزانی از کلام بسنده شود که ویژگی‌های سبکی کل قرآن در آن نمایان باشد (ر.ک: مدرسی، ۱۲۲/۱۴). بر اساس این تفسیر که کمیت را نادیده می‌گیرد، برای تعیین

کمترین مصداق برای معارضه، باید سراغ قدر متیقن مماثل برویم. کوتاه‌ترین سوره از جهت لفظ و محتوا قدر متیقن است؛ یعنی اگر کسی متنی به اندازه سوره کوثر و با ظاهر و محتوایی برابر آن بیاورد، در مبارزه پیروز شده است. این مطلبی است که آیه ۸۸ سوره اسراء و برخی دیگر از آیات تحدی بر آن دلالت دارد. بر اساس این تفسیر، تنزل دیگری در دامنه تحدی رخ نداده، بلکه نوع مطالبه تغییر کرده است.

یک پرسش فرعی

در تبیین دقیق‌تر آیه مورد بحث و با عنایت به تفسیر دوم، یک پرسش فرعی‌تر خودنمایی می‌کند و آن اینکه اگر کسی به جای حداقل سه آیه (سوره کوثر)، یک آیه مثلاً سه سطری آورد، آیا باز از او پذیرفته می‌شود؟

برای دستیابی به پاسخی مناسب، باید بین آیات تحدی جمع کنیم. اگر ظاهر آیه ۳۵ سوره طور (بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ) اطلاق داشته باشد و هر چیزی را که مصداق «سخنی مانند آن» باشد، خواه بیشتر از یک سوره و خواه کمتر، شامل شود، آیات دیگر حداقل آن را مشخص می‌کنند که یک سوره است؛ یعنی آیاتی که حداقل مماثل را یک سوره در لفظ و محتوا بیان می‌کنند، بسان قیدی، اطلاق آیه ۳۵ سوره طور را مقید می‌نماید و این گونه مسائل در قرآن بی‌مانند نیست و یکی از مباحث مهم قواعد فهم و تفسیر قرآن، توجه به قراین و قیود موجود در کلام است. خاصیت این تفسیر از آیه سوره طور این است که اگر کسی بتواند بیشتر از سه آیه بیاورد - هرچند یک سوره کامل نباشد - اگر در محدوده خود معنای کاملی را القا کند و سیاقی منطقی و کامل و مورد قبول عقلا داشته باشد - آنچنان‌که بخش‌هایی کوچک از آیات سوره بقره که با هم نازل می‌شده، در محدوده خود ایفا می‌کنند و به رکوع یا بند موسوم هستند - باید از او پذیرفته شود. این نتیجه می‌تواند درست تلقی شود، مگر اینکه کسی به این برداشت از «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ» اشکال کند و بگوید: با توجه به قید «سوره» در آیات دیگر، از کجا معلوم یک آیه بلند که مجموعه‌ای از مفاهیم را دربر دارد و یا حتی صد آیه اگر در حصار یک سوره قرار نگیرند، بتوانند مانند قرآن شمرده شوند؟ اشکال‌کننده می‌گوید خود حصار

سوره بر شماری از آیات، جزء عوامل و ابزار ایجاد ویژگی خارق‌العاده بودن است و به چه دلیل فایده حصار چند آیه را که در اصطلاح سوره نامیده می‌شود، باید تنها به معنای بافتی چند آیه به هم پیوسته محدود کنیم؟ چه بسا یکی از فواید سوره در نظام آوایی آن ظهور یابد که بر این اساس، اطلاق «بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» به بخشی از یک سوره حتی اگر صد آیه یا بیشتر باشد، درست و به حق نیست. برای اینکه درستی سخن این مستشکل روشن شود، لازم است به چند نکته توجه شود.

یکم. باید معنای «سوره» بر اساس کاربرد قرآنی آن مورد توجه قرار گیرد و مشخص شود که آیا به معنای اصطلاحی به کار رفته یا لغوی. بررسی آیات زیر مطلب را تا حدودی روشن می‌کند:

﴿سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نور/۱)
 ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِؤْا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ﴾ (توبه/۶۴)

﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْ لَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ لَهُمْ﴾ (محمد/۲۰)
 ﴿وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ (توبه/۸۶)

سوره در آیه نخست و مانند آن به معنای متبادر و مصداق کامل سوره است که با یک بسمله آغاز و با شروع بسمله دیگر پایان می‌پذیرد، ولی سوره در آیه دوم لزوماً به معنای یک سوره کامل نیست؛ زیرا منافقان از این نمی‌ترسیدند که یک سوره کامل نازل شود و رسوایشان کند، بلکه از این می‌ترسیدند که آیاتی نازل شود و اسرارشان را آشکار کند. سوره در آیه سوم نیز به معنای متبادر نیست، بلکه به معنای یک دسته آیات است که معنای کاملی دارند. سوره در آیه چهارم نیز به همین معنا به کار رفته و معنای متبادر و مصداق کامل سوره به ذهن نمی‌آید؛ زیرا هیچ سوره‌ای در خصوص ایمان به خدا و جهاد نازل نشده، بلکه در این باره آیاتی نازل شده است. این معنا با معنای لغوی سوره (علو و ارتفاع یا هیجان همراه با علو و ارتفاع) (ابن فارس، ماده سور؛ مصطفوی،

ماده سور) نیز همخوانی دارد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: جوادی آملی، ۴/۱۱۷). بلی! ممکن است از معنای کامل این گونه دفاع کنیم که بررسی معارضات زمان پیامبر ﷺ نشان می‌دهد تلقی مخاطبان آن روز، سوره کامل بوده است و نه چند آیه به هم پیوسته.

دوم. ممکن است کسی با توجه به آیه ۸۸ سوره اسراء و اینکه واژه «قرآن» واژه‌ای است که به «تمام» و «بعض» قرآن هر دو اطلاق می‌شود، مصداق «مثله» را شامل بخشی کامل از یک سوره نیز بداند، مگر آنکه اطلاق قرآن بر جزء قرآن را از باب مجاز و اطلاق کل بر جزء بدانیم، به‌ویژه که برخی آیات مؤید این سخن است؛ مانند ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ ... فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ ... فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَ...﴾ (مزل ۲۰).

اگر بر جزء قرآن حقیقتاً «قرآن» اطلاق می‌شد، می‌توانست مثلاً بفرماید: «فاقرؤوه ما تيسَّرَ لکم» و یا عبارتی دیگر، ولی «من القرآن» نشانه این است که قرآن نام همه کتاب نازل شده است.

سوم. اگر سوره را به معنای اصطلاحی آن بدانیم، لازم است به دو پرسش پاسخ داده شود:

الف) اگر سوره ملاک است، آیا می‌توان قائل شد که معارضان می‌توانند کمتر از یک سوره را بیاورند، هرچند دویست آیه از سوره بقره باشد؟

ب) چه ملاکی وجود دارد که بر اساس آن بتوان چند آیه را یک سوره کامل به‌شمار آورد؟ مثلاً اگر معارضی دویست آیه را در برابر سوره بقره بیاورد، چگونه می‌توانیم به او بگوییم که این یک سوره کامل نیست (و پیروز تحدی نیستی) و باقی آن را بیاور؟

بنابراین با توجه به آنچه بیان شد، به‌نظر می‌رسد تراز تحدی به حداقل یک سوره از جهت لفظ و محتوا و یا یک دسته آیات قرآن که به هم پیوسته بوده و بافتاری واحد را دنبال کنند، تقلیل می‌یابد؛ هرچند قدر متیقن مورد قبول بسیاری از دانشمندان متقدم و متأخر، یک سوره کامل در لفظ و محتواست و بر اساس دیدگاه مختار، تحدی در آیه ۱۳ سوره هود، حداقل ده سوره یا به مقدار ده سوره تنها در لفظ است.

قدر متیقن از دیدگاه مشهور تا واقعیت

نکته با اهمیت این است که بدانیم نظر عموم مردم و کارشناسان درباره معیارهای حداقلی در مبارزه با قرآن چیست. شاید اگر کسی در مکه در روزگار نزول قرآن، به تحدی قرآن پاسخ می‌داد و سوره‌ای ارائه می‌کرد، بر اساس دیدگاه مشهور صرفاً برابری در سبک و نظم و یا به‌طور کلی ادبیات قانع‌کننده بود و پایه‌های دین نوظهور اسلام را ویران می‌کرد، اما اگر کسی امروز بخواهد به قرآن پاسخ گوید و سوره‌ای همانند قرآن بیاورد، آیا باز می‌تواند به صرف ادبیات بسنده کند؟ و آیا افکار عمومی و عموم کارشناسان در برابر او سکوت می‌کنند و قانع می‌شوند؟ با ذکر مثالی می‌توان به حقیقت نزدیک شد.

فرض کنیم شخصی دستگاهی ساخته که می‌تواند مانند رادیو، دوازده موج را دریافت کند. اما این دستگاه ویژگی‌های دیگری نیز دارد که فعلاً از عموم مردم پنهان است؛ مانند ضبط صدا و تصویر. روشن است که اگر کسی دستگاه دیگری درست کند که همین دوازده موج را بگیرد، اختراع او از نگاه عموم مردم با دستگاه موجود برابری کرده است. اما اگر مردم از قابلیت ضبط آن نیز آگاه شوند، در چنین فرضی، دیگر دستگاه جدید از نظر عرف، معارض و برابر واقعی دستگاه موجود و مفروض به‌شمار نمی‌رود، حتی اگر از نظر قانون مسابقه، ضبط صدا و تصویر جزء ملاک‌های برتری نباشد.

حال در مورد قرآن، زمانی که مردم از وجوه متعدد اعجاز قرآن مانند نظم و تألیف، سبک، تأثیر، واژگان، امور غیبی، علمی و تشریعی (مانند اخلاق و حقوق و ...) و جز اینها آگاه شدند، آیا صرف آوردن سوره‌ای با ادبیات همسان - که روزگاری از دید مردم برابر واقعی محسوب می‌شد - می‌تواند نابودی قرآن و اسلام را نتیجه دهد؟! روشن است که هرچه از زمان نزول قرآن فاصله زیاد شود، کار معارضه بر معارضان دشوارتر می‌گردد؛ زیرا با گذر زمان، پرده از مطالب و ویژگی‌های جدید و شگفت‌آور قرآن برداشته می‌شود که مردم و عموم کارشناسان و داوران و گواهان توقع دارند معارض کاری در همان تراز انجام دهد. با چنین نگرشی به تحدی، راز امکان ناپذیری آوردن

مانند قرآن با گذر زمان بر همگان بیش از پیش آشکار می‌شود. یادآور می‌شویم که در زمان نزول قرآن، فهم و توقع مردم در خصوص ملاک‌های برتری با درخواست قرآن در تحدی برابر بود، ولی امروزه اگر تحدی را به صرف ادبیات یا ادبیات و معنا (بدون لحاظ وجوه دیگر اعجاز) محدود کنیم، شکاف بزرگی بین فهم و توقع وجدانی مردم و بین تحدی ایجاد کرده‌ایم. اینجاست که دیدگاه کسانی که ملاک حداقل در مبارزه را کیفی دانسته‌اند نه کمی، تقویت می‌شود. بر اساس این دیدگاه، اگر قرآن تنها یک‌بار و آن هم در مکه ملاک را یک سوره تعیین کرده، از دیدگاه مردم در آن زمان، آوردن یک سوره برای مبارزه کافی بوده است. قرآن در آیات بعدی (هود، طور و بقره) سخن از یک سوره ندارد، بلکه سخن از کیفیت به میان می‌آورد که قضاوت آن با شاهدان و داوران و مبتنی بر دریافت عرفی مردم هر زمان است.

در دفاع از نظریه مشهور می‌توان گفت: هرچند سطح توقع مردم به مرور زمان بیشتر می‌شود و ملاک‌های حداقلی تحدی به مرور نسبت به توقع مردم فروتر می‌رود، لیکن می‌توان در نظر گرفت که این مسأله حتی زمان صدر اسلام نیز به‌نوعی مطرح بوده است؛ زیرا در صدر اسلام مسأله امی بودن آورنده هرچند به‌صورت مستقل خود وجهی برای تحدی است، لیکن در معیار تحدی آیه ۳۸ سوره یونس و ۱۳ سوره هود ملاحظه نشده و فقره «وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ» بر آن دلالت دارد؛ یعنی حتی در آن زمان هم سطح توقع مردم از ملاک حداقلی تحدی بیشتر بوده و این تفاوت برای تحضیض و تشویق منکران به ورود به صحنه تحدی نادیده گرفته شده است.

بنابراین ما در اینجا می‌خواهیم جایگاه فهم و توقع شاهدان را در گذر زمان در این مبارزه مشخص کنیم و به تراز ادبی قرآن و ملاک تحدی نظری نداریم؛ یعنی ضمن پذیرش تفاوت معنادار توقع مردم و شاهدان مبارزه با ملاک‌های تحدی - که شرح آن گذشت - هنوز بر این باوریم که همگان در برابر تراز ادبی یک سوره و حتی چند آیه به‌هم پیوسته، حتی بدون ملاحظه معنا، ناکام‌اند و بهترین مدعای ما، بررسی مطالبی است که از گذشته تاکنون تحت عنوان معارض قرآن مطرح شده است.

مرحله دوم: حکمت تفاوت در کمیت آیات تحدی

در این مرحله به طور خلاصه به این پرسش مهم پاسخ می‌گوییم که چرا در آیات تحدی از ملاک‌های متفاوت استفاده شده است؟ به باور نگارنده، پاسخ این پرسش نوظهور بر اساس نظریه مختار وی، روشن و منطبق بر قواعد تفسیری است. توضیح اینکه آیه ۸۸ سوره اسراء در فضایی نازل شده که سخن از علم الهی دارد. خدای متعال پس از اینکه بیان می‌کند جن و انس که مخاطبان قرآن هستند، جز اندکی از علم در اختیار ندارند، احتجاج در این آیه را مطرح فرموده است. در فضای حاکم بر این آیه، انکاری از مخاطبان گزارش نشده است؛ برخلاف آیات یونس و هود و طور. آیات پیش و پس این آیه مطلب یاد شده را آشکار می‌کند: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ و لَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾ قُلْ لَّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (اسراء/۸۹-۸۵). جالب اینکه آیه ۸۸ زمینه و مقدمه آیه ۸۹ است که سخن از همه قرآن دارد، از این رو ملاک تحدی را همه قرآن در نظر گرفته است.

آیه ۳۸ سوره یونس در فضایی قرار دارد که اولاً اتهام به افترا از سوی مخاطبان آن صورت گرفته، و ثانیاً علم و آگاهی مخاطبان به چالش کشیده شده است؛ ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَدْعُوا الْخُلُقَ ثُمَّ يَعْبُدُ قُلُومَ فَإِنِّي تَوَفُّكُونَ﴾ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ و ما كان هذا القرآن أن يفتری من دون الله و لكن تصدیق الذي بين يديه و تفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ﴿أم يقولون افتراه قُلِ فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ﴿و منهم من يؤمن به و منهم من لا يؤمن به و ربك أعلم بالمفسدين﴾ (يونس/۴۰-۳۴).

برخلاف آیات پیشین، فضای حاکم بر آیه ۱۳ سوره هود، فضای دنیاطلبی و نگاه ساده جاهلان و بی‌خردان مشرکان مکه است: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾. امّ یقولون افتراء قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و اذعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين ﴿فَالَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾. من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون ﴿(هود/۱۵-۱۲). طبیعی است تحریض و تقریع آنها به این است که از آنها خواسته شود آنچه در آن تخصص دارند، به کار گیرند و به میدان بیایند، از این رو ده سوره مفتریات ملاک قرار داده شده است.

فضای حاکم بر آیه ۳۵ سوره طور، فضایی توأم با استدلال است. مخاطبان، منکر و اتهام‌زننده و ظاهراً از مشرکان هستند، از این رو خدای متعال آنها را ضمن توجه دادن به اندیشیدن، به آسان‌ترین وجه متناسب به مبارزه فرا می‌خواند؛ ﴿فَذَكِّرْ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾. امّ یقولون شاعر تتربص به ریب المنون ﴿قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ﴾. امّ تأمرهم اخلاصهم بهذا امّ هم قوم طاغون ﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. فلیأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾. امّ خلّقوا السماوات والأرض بل لا یوقنون ﴿أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِطْرُونَ﴾ (طور/۳۷-۳۰).

نتیجه‌گیری

- در مجموع بر اساس دیدگاه و تحلیل نگارنده، می‌توان نکات زیر را نتیجه گرفت:
- ۱- به باور نگارنده، منطق تنزلی به دلیل تفاوت بنیادین آیات مورد قیاس در آن، قابلیت تطبیق بر آیات تحدی را ندارد و اگر هم بتوان به نحوی آن را مطرح کرد، با مفهومی که مفسران از منطق تنزلی اراده کرده‌اند، متفاوت است.
- ۲- تحدی به یک سوره و ده سوره با ویژگی‌های خاص هر یک، عدل هم‌اند؛ یعنی یا یک سوره با رعایت معنا و لفظ، یا ده سوره با رعایت لفظ.

- ۳- منظور از سوره حداقل برابر سوره کوثر است، لیکن می‌توان مجموعه‌ای از آیات را که معنایی پیوسته و روشن و ادبیاتی فرابشری دارند، جایگزین یک سوره کرد. بر این اساس اگر کسی بتواند در برابر مجموعه‌ای از آیات یک سوره که در معنا و لفظ بتواند ویژگی‌های قرآن را نمایان سازد، برابری بیاورد، به تحدی پاسخ داده است. به‌طور طبیعی تشخیص این مقدار که نمی‌تواند اندک باشد، با عرف و کارشناسان است.
- ۴- سطح توقع مردمان معاصر در معارضه در قیاس با مردمان زمان نزول قرآن یکسان نیست و با گذر زمان وسعت می‌پذیرد، ازاین‌رو هرچند با تنزل در مثل مورد مطالبه در تحدی، از گسترش سطح توقع مردم و داوران معارضه چشم فرو بندیم، لیکن مجال احتمالی برای پیروزی واقعی - که در قرون اولیه امکان‌پذیر بود - از بین می‌رود و تنها مجال پیروزی همراه با تنزل باقی می‌ماند.
- ۵- دیدگاه نگارنده افزون بر حل برخی مشکلات دیدگاه‌های نظریه‌های دیگر، می‌تواند در خدمت تفسیر تفاوت ملاک‌های تحدی در آیات تحدی باشد.
- ۶- در این مقال تنها به برخی مشکلات مراتب و قلمرو تحدی پرداخته شد و مباحثی مانند ملاکات معارضه و عرصه‌های دیگر تحدی و مسائلی از این دست به مقالی دیگر واگذار شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عاشور، محمدبن طاهر؛ التحرير والتنوير، بيروت، بی‌نا، بی‌تا.
۳. ابن فارس، احمد؛ ترتيب مقاييس اللغة، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ معجزات النبی، بی‌جا، المكتبة التوفيقية، بی‌تا.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب، بيروت، احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۶. اسدآبادی، قاضی عبدالجبار؛ المغنی فی ابواب العدل و التوحید، قاهره، مطبعة دار الکتب، ۱۹۶۰م.
۷. اندلسی، ابن حزم؛ الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، بيروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.

۸. اندلسی، ابن عطیہ عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۲۲ق.
۹. ایچی، میرسید شریف؛ شرح المواقف، بی جا، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبد الله؛ روح المعانی، بیروت، دار المفکر، ۱۴۰۸ق.
۱۱. بابایی، علی اکبر؛ تاریخ تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۱۲. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب؛ اعجاز القرآن، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۱۱ق.
۱۳. بهجت پور، عبدالکریم؛ تفسیر تنزیلی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ش.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر؛ شرح المقاصد، قم، بی نا، ۱۴۰۵ق.
۱۵. جواد آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ش.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی نا، بی تا.
۱۷. _____؛ معجم الرجال الحديث، قم، مدينة العلم، ۱۴۰۹ق.
۱۸. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. رشیدرضا؛ تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۲۱. زبیدی، محمد مرتضی؛ تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، المطبعة الخیریه، ۱۳۰۶ق.
۲۲. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، بی تا.
۲۴. شاذلی، سید بن قطب؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۹ق.
۲۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ش.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۵۳ش.
۲۷. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۲۹. عرجون، محمد الصادق؛ القرآن العظيم هدايته و إعجازه في اقوال المفسرين، بيروت، دارالعلم، ۱۴۱۰ق.

۳۰. فاضل لنکرانی، محمد؛ مدخل التفسير، تهران، مطبعة الحيدري، ۱۳۹۶ش.

۳۱. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهيم؛ تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد كاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامي، ۱۴۱۰ق.

۳۲. فضل الله، سيد محمدحسين؛ تفسير من وحی القرآن، بيروت، دار الملاك للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.

۳۳. کلباسی، ابوالهدی؛ سماء المقال في تحقيق الرجال، قم، مكتبة البرقعي، ۱۳۳۲ش.

۳۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.

۳۵. مدرسی، سيد محمدتقي؛ من هدى القرآن، تهران، دار محبي الحسين، ۱۴۱۹ق.

۳۶. مصباح يزدي، محمدتقي؛ قرآن شناسی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ۱۳۸۰ش.

۳۷. مصطفوی، حسن؛ التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران، وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، ۱۳۶۸ش.

۳۸. معرفت، محمدهادی؛ التمهيد في علوم القرآن، قم، مؤسسة التمهيد، ۱۳۸۶ش.

۳۹. نصار، حسين؛ اعجاز القرآن، بی جا، مكتبة مصر، ۱۹۹۹م.

۴۰. نكونام، جعفر؛ درآمدی بر تاريخ گذاري قرآن، بی جا، هستی نما، ۱۳۸۰ش.

۴۱. نويهض، عادل؛ معجم المفسرين، بی جا، مؤسسة نويهض الثقافية، ۱۴۰۹ق.

متدولوژی معناشناسی واژگان قرآن*

جواد سلمان زاده (نویسنده مسؤول)**

زینب سادات حسینی***

چکیده:

واژه‌ها به عنوان عنصر اصلی کتاب قرآن، از جایگاه والایی در آن برخوردارند و گام نخست در فهم متن قرآن را به معناشناسی خودشان اختصاص می‌دهند. این نوشتار با پیش فرض امکان، ضرورت و فوریت معناشناسی واژگان قرآن، بر آن است که روشی جامع در معناشناسی واژه‌های قرآن ارائه کند. روش معناشناسی قرآن در این نوشته چنین ترسیم شده است که انواع منابع اعم از منابع نقلی، علمی و عقلی جهت معناشناسی شناسایی می‌شوند و سپس شیوه به کارگیری آنها در فرآیند معناشناسی به صورت نظری و تطبیقی تبیین می‌شود. از این مطالعه برمی‌آید که منابع و ابزارهای گوناگونی در معناشناسی واژگان قرآن به کار می‌آیند. برخی از آنها عبارت‌اند از: اتیمولوژی، دانش لغت، قرآن، حدیث، عهدین، واژه‌نامه‌های دیگر زبان‌ها و دانش‌های مرتبط با دانش معناشناسی واژگان قرآن.

کلیدواژه‌ها:

متدولوژی / روش‌شناسی / معناشناسی / مفردات قرآن / واژه‌های قرآن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۶/۶.

j.sabdolla@chmail.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث

zsh_39@yahoo.com

*** استادیار دانشگاه مازندران

درآمد

دانش معناشناسی از دسته دانش‌های نوپیدایی است که هم در بخش مبانی نظری و هم در حیطه مبانی عملی‌اش در دوره کنونی بسیار مورد توجه قرار گرفته است. این دانش در جایگاه یک دانش مادر و کلان در بسیاری از دانش‌های دیگر به کار گرفته شده و ارتباط گسترده‌ای با دیگر دانش‌ها برقرار کرده است. دانش تفسیر قرآن نیز با هدف معناشناسی واژگان قرآن، ارتباط وثیقی با دانش معناشناسی برقرار کرده و شاخه میان‌رشته‌ای جدیدی را به نام معناشناسی واژه‌های قرآن به دست داده است. این شاخه علمی جدای از مبانی نظری‌اش، دارای مبانی عملی است که بخش مهمی از آن را می‌توان در روش‌شناسی آن پیدا کرد. بخش روش‌شناسی به دنبال روشی است تا شیوه و راه جامع و مانعی را جهت رسیدن به معانی واژه‌های قرآنی ترسیم کند.

در مطالعات پیشین این حوزه علمی، تلاش‌های گسترده و عمیقی انجام شده است، ولی بیشتر این تلاش‌ها در سطح موردی و مصداقی انجام شده است و چندی از واژه‌های قرآن را با روشی سلیقه‌ای و اختصاصی معناشناسی کرده‌اند. از این رو لازم شد تا جهت پیشبرد دو دانش معناشناسی و تفسیر، اقدامی نو انجام گیرد و با مطالعه آثار پیشین و انتزاع منابع و ابزارهای به کار رفته در آنها، روشی جامع و مانع در معناشناسی واژه‌های قرآن ارائه شود.

اصطلاح شناسی

اصطلاح «متدولوژی» از دو واژه «متد» و «لوژی» ترکیب یافته است. واژه «متد» به معنای روش، شیوه، اسلوب، روال، هنجار و طریقه (آریان‌پور، ۳۲۸۷/۴)، و واژه «لوژی» پسوندی است به معنای «دانش» (همان، ۳۰۸۸/۳). با توجه به معنای لغوی اجزای این اصطلاح، متدولوژی را می‌توان در زبان فارسی معادل روش‌شناسی و دانش روش گماشت؛ چنان‌که فرهنگستان زبان و ادب فارسی در ایران، واژه «روش» را به جای واژه «متد» پذیرفته است (دهخدا، ۲۰۱۵۱/۱۳). اما جدای از معنای لغوی متدولوژی، جهت کشف دقیق معنای متدولوژی و اجزای آن، لازم است معنای واژه متد (روش) نیز به صورت دقیق روشن شود.

روش را در لغت به معانی گوناگونی چون طرز، طریقه، قاعده و قانون، راه، هنجار، شیوه، اسلوب، نَسَق، منوال، سبک، طریق، قاعده، گونه، سنت، رسم و آیین، نَمَط و نهج به کار برده‌اند (ن.ک: دهخدا، ۱۳۷۸/۸). اما در اصطلاح واژه روش چنین تعریف شده است: مجموعه فعالیت‌های (دلآور، ۲۵) عقلانی (بیرو، ۲۲۳)، تدریجی و مرحله به مرحله (نوالی، ۹۱)، اندیشیده و سازمان یافته (بیرو، ۲۲۳)، که با استفاده از ابزار یا منبع خاص (رضایی اصفهانی، ۲۲) جهت رسیدن به هدفی (همان، ۲۱) چون حقیقت (دهخدا، ۲۰۱۵۴/۱۳)، دانش (بیرو، ۲۲۳) یا قدرت (همان، ۲۲۳) و با به کارگیری اصول و قواعدی (مصباح یزدی، ۱۵۱/۲) منطقی و بر اساس نظریات مبانی و سلاقی (ایازی، ۱۴)، مانند گرایش‌های تفسیری علمی، فلسفی، عرفانی و حدیثی (مصباح یزدی، ۱۵۰/۲) انجام می‌گیرد.

جدای از برخی نقدهایی که بدین تعریف ترکیبی وارد است، می‌توان با استفاده از این تعریف، روش را شیوه استفاده از منابع دانست که تحت تأثیر اصول و قواعدی خاص انجام می‌گیرد. بر پایه تعریف ارائه شده از متد و روش، متدولوژی را می‌توان خرده‌دانشی معرفی کرد که به دنبال روشی جهت رسیدن به هدف است و در این روش، مؤلفه‌هایی چون منابع، اصول و قواعد وجود دارند که متدولوژی باید چگونگی و شیوه به کارگیری آنها را پیدا کند.

فرآیند متدولوژی

پس از تعریف اصطلاحات مورد نیاز، ورود به بدنه اصلی مقاله را با تجزیه ترکیب «متدولوژی معنانشناسی واژگان قرآن» آغاز می‌کنیم. این ترکیب اضافی از دو جزء معنادار «متدولوژی» و «معنانشناسی واژگان قرآن» ساخته شده است که جزء دوم، تبیین معانی مفردات قرآن می‌باشد و جزء نخست در پی آن است که برای تبیین معانی مفردات، روشی ارائه دهد تا بتوان به کمک این روش، همه مفردات قرآن را معنانشناسی کرد.

با توجه به تعریفی که از روش ارائه شد، خرده‌دانش متدولوژی با استفاده از منابع و ابزارهای گوناگون، روش معنانشناسی واژگان قرآن را ارائه می‌دهد و شیوه به کارگیری هر یک از این منابع را تبیین می‌کند.

برخی از این منابع و ابزارها عبارت‌اند از:

۱. اتیمولوژی

ریشه‌شناسی لفظی و بررسی کیفیت اشتقاق، نخستین گامی است که در مرحله اصطلاح‌شناسی دینی لازم می‌آید. اتیمولوژی به معنای خرده‌دانش شناخت «معنای حقیقی واژه»، امروزه به تاریخ یک واژه اطلاق می‌شود که از قدیم‌ترین زمان کاربرد آن تا زمان نوشتن تاریخ آن واژه را، هم از جهت لفظی و هم از جهت معنایی بررسی می‌کند (ابوالقاسمی، ۱۱). روش اتیمولوژیک که در واقع اساسی‌ترین روش فهم معنای الفاظ در متون ادبی است، به ما کمک می‌کند تا بتوانیم با ریشه‌شناسی تاریخی معنای الفاظ، نسبت و دلالت میان لفظ و معنا را در زمان و مکان وضع شده آن بررسی کنیم (فدایی مهربانی، ۱۷۹).

با توجه به تعریف مذکور، در اتیمولوژی ریشه اصطلاح با مراجعه به واژه‌نامه‌های عربی و منابع دانش صرف تعیین می‌شود و در صورت تعدد ریشه‌ها، باید وضعیت معنایی اصطلاح در هر ریشه لفظی مشخص شود. پس از تعیین ریشه لفظی، باید کیفیت اشتقاق و سیر تطور ریشه تا اصطلاح را بازایی کرد. در این مرحله لازم است تا حیات لفظی واژه از بدو تولد تا زمان کنونی مورد مطالعه قرار گیرد.

به عنوان نمونه می‌توان به واژه «فاجر» اشاره کرد که برخی از معناشناسان در بررسی معنای آن، نخست به ریشه و حروف اصلی آن «فجر» استناد کرده و مطالعاتشان را از ریشه‌شناسی آن آغاز کرده‌اند (ن.ک: ایزوتسو، ۲۰۴).

ریشه و سه حرف اصلی «فجر» در دو مصدر «فَجَر» و «فُجِّر» ظاهر می‌شود که این ماده در مصدر «فُجِّر»، در معنایی متفاوت از معنای وضعی‌اش به کار می‌رود (مصطفوی، ۳۱/۹)، از این رو در کاربردهای این ماده باید نوع مصدر آن تعیین شود تا معنای استعمالی‌اش روشن گردد.

بیشتر واژه‌نامه‌های عربی واژه «فاجر» را اسم فاعل برگرفته از مصدر «فُجِّر» دانسته‌اند و فُجِّر را به ظهور فسق و تجاوز و سقوط از حالت تقوا و عدالت معنا کرده‌اند (همان). برخی دیگر این واژه را به معنای روی گردان از حق و روی آورنده به

گناهان و محارم شمرده‌اند که به نظر می‌رسد آن را از همان مصدر «فُجُور» انتزاع کرده‌اند. با توجه به این معنا، آنها زناکار، دروغگو، تکذیب‌کننده و کافر را از مصادیق فاجر شمرده‌اند که از حق، راستی و عدالت روی گردانده‌اند (طریحی، ۴۳۴/۳). پس از تعیین ریشه لفظی، باید کیفیت اشتقاق و سیر تطور ریشه تا اصطلاح را بازبینی کرد. در این مرحله لازم است تا سیر حیات لفظی واژه از بدو تولد تا زمان کنونی مورد مطالعه قرار گیرد.

۲. دانش لغت

پس از شناسایی ریشه و کیفیت اشتقاق واژه، نوبت به شناسایی معنای لغوی آن می‌رسد. معناشناسی لغوی، فرآیندی پیچیده است که به وسیله دانش لغت طی چند مرحله انجام می‌شود. این مراحل عبارت‌اند از:

الف) رجوع به واژه‌نامه‌ها

در معناشناسی لغوی، واژه‌نامه‌های عربی بهترین منابعی هستند که می‌توانند معنای وضعی یا اعتباری واژه را روشن کنند. در این گام، معمولاً چند معنای لغوی برای واژه ارائه می‌شود که یا با هم قابل جمع هستند و رابطه آنها از نوع روابط منطقی تساوی، عام و خاص مطلق یا عام و خاص من وجه است، و یا معانی به دست آمده با یکدیگر متباین هستند و رابطه میان آنها از نوع رابطه تباین است.

در حالت نخست، باید با تأمل روی معنای ارائه شده، رابطه منطقی میان معانی کشف شوند و آنها را در یک معنای متیقن جمع نمود. و در حالت دوم باید به دنبال مرجّحی بود تا یکی از معانی را بر دیگر معانی ترجیح داد و یا با گزینش دیدگاه تفصیلی، جایگاه خاص هر یک از معانی به دست آمده را با ارائه قیود و شروطش مشخص کرد.

به عنوان نمونه می‌توان به واژه «حلم» اشاره کرد که واژه‌نامه‌ها معنای متفاوتی از آن ارائه داده‌اند. برخی از این معانی عبارت‌اند از: شکیبایی (فراهیدی، ۲۴۷/۳؛ ابن منظور، ۱۴۶/۱۲؛ طریحی، ۴۹/۶)، نفیض سفاقت و جهل (ابن منظور، ۱۴۶/۱۲)، کنترل نفس از سلطه غضب (راغب اصفهانی، ۲۵۳؛ طریحی، ۴۹/۶)، احساسات که نتیجه آن سکون و آرامش و صبر در برابر ناملایماتی چون عجله، سبک‌سری، شتاب و غضب، اضطراب و

هیجان کودکی می‌باشد (مصطفوی، ۲/۲۷۲)، مسبب و نتیجه عقل (راغب اصفهانی، ۲۵۳؛ طریحی، ۶/۴۹)، عمل لجام زدن بر نفس و بازپس داشتن طبع از شدت خشم و غضب (زبیدی، ۱۶/۱۶۷).

تحلیل و مقایسه این معانی نشان می‌دهد که واژه «حلم» برای معنای شکیبایی وضع شده است؛ البته نه هر نوع شکیبایی، بلکه این واژه به معنای شکیبایی در برابر احساسات بشری مانند شتابزدگی، سبک‌سری و اضطراب می‌باشد. و از همین روست که این واژه را در برابر واژگانی چون جهل و سفاهت نهاده و نتیجه آن را آرامشی دانسته‌اند که در نتیجه کنترل احساسات به دست می‌آید.

آنان که واژه «حلم» را به واژه «عقل» نسبت داده‌اند، این قوه شکیبایی در برابر احساسات را برخاسته از قوه دیگری به نام عقل دانسته‌اند. مرتبط کردن این دو قوه به یکدیگر از آن روست که قوه عقل، قوه مستقلی در وجود بشری است و خاستگاه بسیاری از سجایای اخلاقی و قوای بازدارنده انسان از زشتی‌ها و بدی‌ها می‌باشد. از این رو معانی مذکور، معانی در طول هم هستند و هر یک عناصر و ابعادی از لایه‌های معنایی واژه «حلم» را هویدا می‌سازند؛ به گونه‌ای که هیچ یک از این معانی، دیگری را نقض نمی‌کند. به عنوان مثال از مقایسه دو معنای اخیر برمی‌آید که این دو معنای ارائه شده برای واژه حلم در طول هم هستند و با یکدیگر قابل جمع می‌باشند. بدین ترتیب که می‌توان گفت حلم، حالتی از طمانینه نفس است که در نتیجه لجام زدن بر نفس به وجود می‌آید و با شکل‌گیری آن، انسان به درجه‌ای از بردباری می‌رسد که بلاها نمی‌توانند او را بشکنند.

ب) رجوع به هم‌خانواده‌های معنایی

سومین گام در این مرحله، استفاده از هم‌خانواده‌های معنایی واژه است که با واژه مورد نظر در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند. دانش معناشناسی از این قاعده به رابطه «هم‌نشینی» یاد می‌کند. مراد از واژگان هم‌خانواده معنایی، واژگانی هستند که معانی آنها به یکدیگر نزدیک است که گاه از روی تسامح، از آن به مترادف یاد می‌شود؛ چنان‌که برخی در وجه تسمیه «ترادف» گفته‌اند که دو واژه مترادف را از آن رو مترادف گویند که هر یک از آن دو می‌تواند به جای دیگری به کار رود (طیب حسینی، ۱۱۱)، در حالی که وجود دو

واژه با معنای کاملاً یکسان در پدیده زبان، امری حشو خواهد بود که از ساحت دانش زبان به دور است. پس دقیق‌تر این است که به جای تعبیر «ترادف»، از تعبیر «هم‌خانوادگی معنایی» استفاده شود که با معنای واژه «ترادف» به معنای در یک ردیف و پشت سر هم قرار گرفتن (ابن منظور، ۱۱۵/۹؛ مصطفوی، ۱۰۸/۴) نیز سازگارتر است.

اهمیت رجوع به هم‌خانواده‌های معنایی بدان است که از یک سو در تدقیق معنای لغوی به دست آمده مفید می‌باشند، و از سوی دیگر در فهم دقیق و عمیق الفاظ قرآنی و استنباط لطایف و نکات ظریف آیات قرآن تأثیرگذار است (طیب حسینی، ۱۱۴) و از سوی دیگر، معنای لغوی به دست آمده را تثبیت و تحکیم می‌کنند. همچنین هم‌خانواده‌های معنایی می‌توانند وجه جمع میان معانی به دست آمده و ترجیح یکی از معانی بر دیگر معانی را روشن نمایند.

به عنوان نمونه می‌توان به واژه «سیئه» اشاره کرد که در آیات ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبِأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾ ثُمَّ يَدُلُّنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةِ حَتَّىٰ عَفَوْنَا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَعْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (اعراف/۹۵-۹۴) به جای دو واژه «بأساء» و «ضرأ» به کار رفته است. برای تبیین نسبت معنایی میان واژه «سیئه» با دو واژه «بأساء» و «ضرأ»، باید معانی آنها با یکدیگر مقایسه شود.

«سیئه» در واژه‌نامه‌های عربی چنین معنا شده است: عمل زشت و نادرست (فراهیدی، ۳۲۷/۷)، مجازات، انتقام، ویژگی و خصلتی که عاقبتش برای صاحب آن بد است و در برابر «حسنه» که نعمت و طاعت را به دنبال دارد، سیئه، معصیت و بلایی مانند بی‌بارانی و تنگی روزی را به دنبال دارد (طریحی، ۲۳۲/۱).

«بأساء» در معانی زیر به کار رفته است: جنگ، مشقت، ضرر (فراهیدی، ۳۱۶/۷)، گرسنگی، سختی (طیب حسینی، ۹۳)، قحطی (طریحی، ۵۰/۴)، ناپسندی، سختی‌ها و دشواری‌های داخلی زندگی (مصطفوی، ۲۰۶/۱). این واژه بیشتر در زخم و قتل ناشی از جنگ به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۵۳).

«ضرأ» در معانی زیر به کار می‌رود: خشکسالی، وضعیت زیان‌رسان، نقص مالی و جانی، سختی (ابن منظور، ۴۸۲/۴)، زیان مالی و جانی (همان، ۲۰/۶)، بیماری (طریحی، ۵۰/۴)، دشواری‌های خارجی زندگی (مصطفوی، ۲۰۶/۱).

مقایسه معانی سه واژه مذکور نشان می‌دهد که دو واژه «بأساء» و «ضرأء» در معانی دقیق خود، از پیامدهای سیئه و معصیت هستند؛ چنان‌که برخی واژه‌شناسان بدان تصریح کرده‌اند (طریحی، ۲۳۲/۱). ارتباط علت و معلولی میان دو واژه «بأساء» و «ضرأء» با واژه «سیئه» نشان می‌دهد که این سه واژه از نظر معنایی به یکدیگر نزدیک هستند و می‌توان آنها را در یک خانواده معنایی گسترده قرار داد که همه معانی آنها را پوشش دهد.

ج) رجوع به هم‌خانواده‌های لفظی

گام بعدی در این مرحله، رجوع به هم‌خانواده‌های لفظی واژه است که در دانش معناشناسی به رابطه «جانشینی» از آن یاد می‌شود. مراد از هم‌خانواده‌های لفظی، مجموعه واژگان هم‌ریشه‌ای هستند که در اوزان صرفی گوناگون کاربرد دارند. برخی این نوع ارتباط میان واژه‌ها را اشتقاق نامیده و آن را چنین تبیین کرده‌اند که میان دو واژه در اصل معنا و ترکیب حروف تناسب دیده شود و به همین سبب، یکی از آن دو واژه به دیگری برگردانده شود (طیب حسینی، ۹۳).

اهمیت توجه به پیوند هم‌خانوادگی لفظی از آن‌روست که با توجه به ضرورت تغایر و تفاوت معنایی میان واژگان هم‌خانواده لفظی (همان، ۹۵)، این واژه‌ها از نظر معنایی به یکدیگر قرابت داشته و در یک حوزه معنایی جای می‌گیرند. دقت در ارتباط معنایی این نوع واژگان و کشف قرابت معنایی میان آنها می‌تواند در تدقیق معنای لغوی واژه مورد نظر مؤثر بوده و ابعاد و لایه‌های گوناگونی از معنای کلی آن را روشن سازد.

دیگر دستاورد بررسی هم‌خانواده‌های لفظی، در اتمولورژي و ریشه‌یابی واژگان خود را نشان می‌دهد؛ بدین ترتیب که با مطالعه هم‌خانواده‌های لفظی واژه مورد نظر، ریشه به‌دست آمده تثبیت می‌شود و در صورت تعدد ریشه، می‌توان وجه جمع ریشه‌های به‌دست آمده یا وجه ترجیح یکی از ریشه‌ها را پیدا کرد.

برای نمونه می‌توان به واژه قرآنی «جاهلیه» اشاره کرد. برای بررسی معنایی این واژه لازم است که برخی از واژگان هم‌خانواده آن چون «جَاهِل» و «جَهْل» نیز بررسی شوند تا بتوان معنایی جامع و دقیق از واژه مورد نظر ارائه کرد.

جَهْل: نقیض علم (فراہیدی، ۳/۳۹۰)؛ از ملازمات جَهْل، اضطراب است (مصطفوی، ۲/۱۳۲).

جَهْلَه: انجام کاری بدون داشتن علم (فراہیدی، ۳/۳۹۰)؛ هر آنچه علت معصیت خداوند قرار گیرد (طریحی، ۵/۳۴۵)؛ ترجیح لذت فانی بر لذت باقی (همان).
جَهْل: علم نداشت (فراہیدی، ۳/۳۹۰).

إِسْتَجْهَلَه: او را جاهل و ذلیل شمرد (ابن منظور، ۱۱/۱۲۹).

جَاهِلِيَّة: وصف جامعه عرب قبل از اسلام است که ویژگی‌هایی چون عدم علم به خداوند متعال، پیامبر ﷺ و شرایع دین داشتند و به نسب پرستی، تکبر و سرکشی شهره بودند (همان، ۱۳۰).

مطالعه و بررسی معانی مذکور واژه‌های مشتق شده از ریشه «جَهْل» نشان می‌دهد که جَهْل در معنای عدم علم وضع شده است و این معنا پیامدهایی چون اضطراب، ارتکاب معصیت خداوند، ترجیح لذت فانی بر باقی، ذلت، تکبر و سرکشی را به دنبال دارد. پیامدهای مذکور برای واژه «جَهْل» با بررسی معنای این واژه به تنهایی به دست نمی‌آید، بلکه آنها را می‌توان در مشتقات و هم‌خانواده‌های لفظی این واژه پیدا کرد. اما در تحلیل پیامدهای جَهْل و نادانی می‌توان گفت که عدم علم و آگاهی، به اعتقاد برخلاف واقع و سپس عمل ناآگاهانه منجر می‌شود؛ چنان‌که برخی در تبیین معنای جَهْل، به اعتقاد به چیزی برخلاف واقع آن و انجام کاری برخلاف گونه‌ای که باید انجام می‌شد، اشاره کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۲۰۹) و این اقدام برخلاف حق و واقعیت، همان معصیت خداوند می‌باشد که این عمل فرد جاهل برخاسته از جهانبینی اوست که لذت فانی به دست آمده از معصیت خداوند را بر لذت موعود و باقی ترجیح می‌دهد.

اما از سوی دیگر، نداشتن علم و آگاهی، نقص و ضعفی فکری و روانی برای انسان به ارمان می‌آورد که این نقص و ضعف در سطوح بالایش، به بیماری‌های روانی چون اضطراب و ذلت کشیده شود. همچنین رسوخ و نفوذ جَهْل در وجود انسان و دورماندن از وادی علم، احساس و تصویری باطل به او القا کرده و انسان را به وادی تکبر و سرکشی می‌اندازد. به نظر می‌رسد که تکبر زمانی در انسان جاهل پیدا می‌شود که فرد به جَهْل مرکب افتاده باشد؛ زیرا در این سطح از جَهْل است که انسان با وجود عدم

آگاهی، مدعی علم و آگاهی می‌باشد و خود را برتر از دیگران می‌بیند؛ چنان‌که برخی از معاشناسان، مردم جاهلیت را مردمی با طبع سرکش و تند معرفی می‌کنند که با کوچک‌ترین انگیزه و تحریکی طغیان می‌کردند (ایزوتسو، ۴۲).

(د) رجوع به واژگان متضاد

از دیگر منابع کارآمد در معاشناسی اصطلاحات دانش تفسیر، رجوع به اصطلاحات متضاد است. اعتبار این منبع در کشف معنا و مفهوم اصطلاحات تفسیری مبتنی بر اصل علمی «تعرف الاشياء باضدادها» می‌باشد. البته کاربری این منبع معمولاً در واژگانی روی می‌دهد که با بسامد قابل ملاحظه‌ای، در بافت‌های خاصی همراه با واژه‌های متضادش به کار رود تا ارزش معنایی برجسته جفت خود را کسب کند (همان، ۳۰).

نمونه را می‌توان به واژه «کافر» اشاره کرد که در کتاب قرآن کریم بارها و بارها با واژه متضاد خود «مؤمن» به کار رفته است. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَمْتَحِنُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾ (محمد/۱۲).

این آیه تصویری اخروی از جامعه بشری ارائه می‌دهد و با تقسیم آن به دو گروه مؤمن و کافر، وضعیت اخروی هر یک از این دو گروه را توصیف می‌کند. از این تقسیم دوگانه برمی‌آید که واژه مؤمن در معنای نقیض کافر و واژه کافر در معنای نقیض مؤمن به کار رفته است.

همین تقسیم دوگانه را می‌توان در آیات ۱۶-۱۵ سوره روم نیز مشاهده کرد. شبیه این تقسیم از نوع دنیوی‌اش را می‌توان در آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ (نساء/۷۶) پیدا کرد که با تقسیم انسان‌ها به دو گروه مؤمن و کافر، مؤمنان را رزمندگان راه خداوند و کافران را رزمندگان راه طاغوت معرفی می‌کند.

﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۱۷۷). این آیه گروهی از انسان‌ها را توصیف می‌کند که سوء سرمایه کفر را با سرمایه ایمان

معاوضه می‌کنند. از این نوع تعبیر برمی‌آید که وجود و حضور کفر به معنای عدم و غیبت ایمان است، از این رو کفر، همان بی‌ایمانی و ایمان، همان بی‌کفری می‌باشد.

﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۷)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۰۰).

قرار گرفتن واژه «کافر» در کنار واژه «مؤمن» این بار معنایی را به همراه دارد که در این بافت‌ها، واژه «کافر» به معنای «بی‌ایمان» به کار رفته است (همان، ۳۰)؛ چنان‌که این بار معنایی با معنای وضعی واژه «کافر» نیز هماهنگ می‌باشد (ن.ک: فراهیدی، ۳۵۶/۵؛ ابن منظور، ۱۴۴/۵؛ طریحی، ۴۷۴/۳؛ مصطفوی، ۷۸/۱۰).

۳. قرآن

کتاب قرآن این ظرفیت را دارا می‌باشد که برخی از واژه‌های خود را تعریف و معناشناسی کند. روش استفاده از این منبع بدین ترتیب است که واژه مورد نظر، نخست با مراجعه به واژه‌نامه‌های قرآنی معناشناسی می‌شود و در صورت نبود واژه در این واژه‌نامه‌ها یا غفلت واژه‌نامه‌ها در گردآوری همه آیات مربوط به واژه مورد نظر، می‌توان با گردآوری همه آیات مربوط به واژه مورد نظر و به‌کارگیری روش تفسیری قرآن به قرآن، معنایی قرآنی از آن واژه ارائه نمود.

با توجه به صحت لفظی و معنایی همه مطالب قرآن، تعاریف قرآنی قطعی‌ترین تعاریفی هستند که می‌توان به آنها اعتماد کرد و آنها را سنجۀ ارزیابی دیگر تعاریف قرار داد. این گونه تعاریف با توجه به غرض هدایتی قرآن، ابعاد خاصی از معانی واژه‌ها را رونمایی می‌کنند که با غرض هدایتی قرآن مرتبط هستند.

نمونه را می‌توان به واژه «ظالم» در قرآن اشاره کرد که در آیه ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف/۴۴) به کار رفته است و بلافاصله آیه بعدی آن را چنین تعریف می‌کند که ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ (اعراف/۴۵)؛ ظالمان، همان کسانی هستند که (مردم را) از راه خداوند باز می‌دارند و آن

را کج می‌خواهند و آخرت را انکار می‌کنند. قرآن در این آیه، سه ویژگی مهم از ظالمان را ارائه می‌کند و هویت فکری، گرایشی و رفتاری کاملی از آنها را ترسیم می‌کند.

توجه کامل و دقیق قرآن به واژگان قرآنی تا حدی است که معنانشناسان را به اقرار بر جامعیت و دقت قرآن واداشته است. برخی از آنها در حوزه معنانشناسی واژگان قرآنی اذعان کرده‌اند که ما در قرآن نمونه‌های این‌چنینی بسیاری داریم که با گردآوردن این مثال‌ها، مقایسه آنها با یکدیگر و بررسی یک‌به‌یک آنها در مقابل هم، می‌توانیم منطقاً امیدوار باشیم که به تعریف اصلی واژه - شیء دست یابیم (ن.ک: ایزوتسو، ۲۸).

۴. حدیث

از دیگر منابع دینی، احادیث هستند که با توجه به دامنه گسترده‌شان، ظرفیت بالایی برای تعریف و معنانشناسی واژه‌ها دارا هستند. گواه بر اهمیت این منبع در معنانشناسی واژه‌ها، واژه‌نامه‌های غریب‌الحديث است که در سایه احادیث شکل گرفته و عهده‌دار معنانشناسی واژه‌های به‌کاررفته در احادیث می‌باشند. روش کار با این منبع بدین ترتیب است که نخست می‌توان به واژه‌نامه‌های حدیثی مراجعه کرد و از سوی دیگر، می‌توان واژه مورد نظر را در منابع حدیثی جست‌وجو کرد و با تشکیل خانواده حدیثی، تعریفی از آن واژه از منظر حدیث ارائه نمود.

تعاریف حدیثی واژه‌های قرآنی ابعاد گوناگونی از معانی آنها را روشن می‌کنند؛ زیرا احادیث در طول بازه زمانی تقریباً سه قرنی، با اسباب صدور مختلف و در فضاهای اجتماعی گوناگون صادر شده‌اند. آنها گاه در پاسخ به سؤال یک فرد زبان‌دان صادر شده و ابعاد لغوی و زبانی یک واژه را رونمایی می‌کنند. اما گاه احادیث در پاسخ به یک فقیه یا در محفل فقها صادر شده و حامل ابعاد معنای فقهی واژه مورد نظر می‌باشد.

جهت تبیین کارایی احادیث در معنانشناسی واژه‌های قرآنی، می‌توان به معنای واژه «عزیز» در احادیث اشاره کرد. این واژه در احادیث این گونه معنا شده است: این واژه در حدیث «ما ینبغی للمؤمن أن یتوحش إلی أخیه فمن دونه المؤمن عزیز فی دینه» در توصیف مؤمن به‌کار رفته است و مؤمن را فردی توصیف می‌کند که به‌وسیله دینش، قدرت و عظمت پیدا می‌کند. بدین معنا که مؤمن با ارزش ایمانی که پیدا کرده است،

این قابلیت را پیدا می‌کند که با خداوند ارتباط بگیرد و از وحشت خلوت و تنهایی نجات پیدا کند (طریحی، ۲۵/۴). در این حدیث، غلبه بر تنهایی نوعی قوت و توانمندی قلمداد شده و از آن به عزت تعبیر شده است؛ چنان‌که واژه‌شناسان این واژه را در لغت نیز به معنای شکست‌ناپذیر دانسته‌اند (ابن منظور، ۳۷۴/۵). از تلفیق معنای لغوی و حدیثی این واژه برمی‌آید که عزیز، قدرتمندی است که هیچ مانعی نمی‌تواند بر او غلبه کند و او به وسیله ایمانش به خدا، بر همه موانع غلبه می‌کند.

۵. قرائت‌های مختلف

برخی از واژگان قرآنی در قرائت‌ها و خوانش‌های گوناگونی ظاهر شده‌اند که هم به جهت لفظی و هم به جهت معنایی، می‌توان آنها را هم‌خانواده و نزدیک به هم دانست. هم‌خانوادگی لفظی و معنایی قرائت‌های متفاوت از یک واژه، بستری تازه را فراهم می‌سازد تا بتوان با بررسی آنها، بار معنایی تازه‌ای جهت تکمیل و تدقیق معنای آن واژه به دست آورد.

نمونه را می‌توان به معناشناسی واژه «قیوم» اشاره کرد که به صورت «قیام»، «قیام» و «قیّم» نیز قرائت شده است. شاید در راستای همین سه قرائت بوده است که برخی چون ابن عبدالبر، باور داشته‌اند که «قیام»، «قیوم» و «قیّم» به معنایی واحد به کار می‌روند؛ هر چند اصل این مدعا خالی از اشکال نیست (ن.ک: پاکتچی، ۱۴).

۶. عهدین

از دیگر منابع مهم در معناشناسی واژه‌های قرآن، دو کتاب تورات و انجیل هستند که در ادبیاتشان گاه از واژه‌های قرآنی استفاده کرده‌اند. روش کار با این منابع نیز همانند منابع قبلی، آن است که همه مطالب پیرامون واژه مورد نظر از این دو منبع گردآوری شوند و با مطالعه آنها، تعریفی از واژه ارائه شود. تعریف عهدینی می‌تواند ابعاد معنایی واژگان قرآنی را در دوران ماقبل اسلام روشن کند. ناگفته نماند که این دو منبع به گواه تاریخ، دستخوش پدیده دسّ و تحریف شده‌اند و در صورتی می‌توان

بدان‌ها استناد کرد که بتوان صحت آنها را با استفاده از دیگر منابع و قراین موجود اثبات کرد.

نمونه استفاده از این منابع در معناشناسی واژه‌های قرآن را می‌توان به معناشناسی واژه «قیوم» اشاره کرد که جهت رسیدن به معنای دقیق و درست آن، لازم است معنای آن در متون دینی یهود نیز بررسی شود. در برخی از این منابع، دو صفت «حی» و «قیام» همانند کاربردهای قرآنی، در کنار هم به کار رفته‌اند و «قیام» در معنایی نزدیک به معنای عربی‌اش به کار رفته است (پاکتچی، ۱۷). کاربرد دو واژه «حی» و «قیام» در کنار یکدیگر نشان می‌دهد که دو واژه مذکور با یکدیگر پیوند و ارتباط معنایی دارند. برای کشف این پیوند معنایی باید معنای لغوی واژه «قیوم» آشکار شود.

واژه «قیوم» در دانش واژه‌شناسی، معانی گوناگون به خود گرفته است. برخی از این معانی عبارت‌اند از: قیوم و قیام دو صفت خداوند هستند و بدین معنا دلالت می‌کنند که خداوند به تدبیر امر آفرینش اعم از ایجاد و روزی‌رسانی می‌پردازد و البته به جایگاه مخلوقات علم دارد؛ از این رو قیام‌کننده به امور خلق و تدبیر عالم در همه ابعادش را قیوم نامیده‌اند. برخی قیوم را قائم به نفس، مایه قوام (ابن منظور، ۵۰۴/۱۲) و حافظ هر موجودی (راغب اصفهانی، ۶۹۰) دانسته‌اند. از معنای لغوی واژه قیوم برمی‌آید که موجود قائم به نفس و مایه قوام و حفظ دیگر موجودات، مقدمات و لوازمی دارد. برخی از این لوازم این است که موجود قیوم خود باید حی و زنده باشد. آشکار شدن ارتباط معنایی واژه «قیوم» و «حی» نشان می‌دهد که کاربرد این دو واژه کنار یکدیگر در کتب عهدین از جهت معنایی، کاربردی درست و دقیق بوده است.

۷. دانش‌های مرتبط با دانش معناشناسی واژگان قرآن

مرحله بعدی در الگوی ارائه شده، مطالعه علمی واژه در دیگر علوم است که واژه مورد نظر در آن علوم کاربرد دارد. اهمیت مراجعه به علوم دیگر از این روست که در نگاه توحیدی به جهان و هستی، همه اشیاء و پدیده‌ها به صورت شبکه‌وار به یکدیگر متصل و مرتبط هستند. از این دیدگاه برمی‌آید که علوم نیز با رسالت واحد کشف حقیقت، شبکه‌وار به یکدیگر متصل و مرتبط هستند. رسالت واحد علوم و در نتیجه

اتصال و ارتباط آنها با یکدیگر، این گمانه را تقویت می‌کند که واژه‌های مشترک میان علوم گوناگون می‌توانند معانی نزدیک به یکدیگر داشته باشند و مقایسه معانی آنها در علوم گوناگون، در تدقیق معنای واژه مورد نظر، گزینش معنای برتر و تبیین وجه جمع معانی گوناگون مفید خواهد بود. برخی از علوم که می‌توانند در معناشناسی واژه‌های قرآن مفید باشند، بدین قرارند:

فقه، کلام و عرفان: واژه‌های قرآن گاه با واژه‌های دیگر دانش‌های اسلامی چون فقه، کلام و عرفان مشترک می‌باشد، از این رو شایسته است واژه مورد نظر از دریچه این دانش‌ها نیز مطالعه شود تا ویژگی‌ها و خصوصیات فقهی، کلامی و عرفانی آن روشن گردد. روشن شدن ویژگی‌های فقهی، کلامی و عرفانی واژه‌ها، از یک سو جامعیت معنای به‌دست آمده را تأمین می‌کند و از سوی دیگر، در تدقیق آن معنا مؤثر می‌باشد.

فلسفه: فلسفه نیز به‌عنوان دانشی عقلی، برخی واژه‌های قرآن را در ادبیات خود به‌کار می‌گیرد، از این رو می‌توان ویژگی‌های عقلی واژه‌های مشترک این دو دانش را از دریچه دانش فلسفه پیدا کرد و معنای دقیق‌تری از واژه‌های مورد نظر ارائه نمود.

جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و علوم تربیتی: از دیگر علوم که برخی از واژه‌های قرآن را به‌کار می‌گیرند، سه دانش جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم تربیتی است. استفاده از این سه دانش می‌تواند زوایای جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و تربیتی واژه‌های مشترک را تبیین کند و ضریب دقت تعریف آنها را بالا ببرد.

به‌عنوان نمونه می‌توان به معناشناسی واژه «فاجر» اشاره کرد که برخی از معناشناسان معاصر در مطالعه ساختمان معنایی آن، به کاربرد آن در دانش کلام و فقه اشاره کرده‌اند که این واژه قرآنی، در دانش کلام برای بیان یک مقوله منفی در محدوده مفهوم مؤمن به‌کار می‌رود (ایزوتسو، ۲۰۴). ایزوتسو همین واژه را در دانش فقه نیز پی‌جویی می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که فاجر در دانش فقه، کسی است که گرچه بدکردار و بدعمل است، ولی هنوز از زمره امت اسلام محسوب می‌شود (همان).

اما این واژه در لغت به کسی اطلاق شده است که فسق و تجاوز ظاهری داشته و از بلندای تقوا و عدالت فرو افتاده باشد (مصطفوی، ۳۱/۹). برخی این واژه را به‌معنای روی‌گردان از حق و روی‌آورنده به گناهان و محارم شمرده‌اند و با توجه به این معنا،

انسان زناکار، دروغگو، تکذیب‌کننده و کافر را از مصادیق فاجر شمرده‌اند که از حق، راستی و عدالت روی گردانده است (طریحی، ۴۳۴/۳).

مقایسه معنای لغوی با دو معنای فقهی و کلامی این واژه نشان می‌دهد که فاجر مفهومی عام است که به هر بدکردار متجاهری گفته می‌شود و این کردار بدش، ایمان او را لکه‌دار کرده باشد. این مفهوم عام بر مصادیق زیادی چون زناکار، دروغگو، تکذیب‌کننده و کافر قابل تطبیق است که با فسق و تجاوز ظاهری‌شان، از حق، راستی و عدالت روی گردانده و در نتیجه، از بلندای عدالت و تقوا فرو افتاده‌اند.

۸. منابع لغوی دیگر زبان‌ها

واژه‌نامه‌ها، اصطلاح‌نامه‌ها و فرهنگ‌نامه‌های زبان‌های دیگر نیز از دیگر منابعی است که ابعاد خاصی از معنای واژه‌های قرآنی را روشن می‌سازند. اهمیت رجوع به منابع لغوی زبان‌های غیر عربی از این‌روست که این تعاریف حاوی نکات و مطالب نوینی است که برگرفته از فرهنگ و شرایط اجتماعی آن زبان‌ها می‌باشند و زبان عربی به جهت فرهنگ و اجتماع خاص خود، بدان نکات بی‌توجه مانده است.

به‌عنوان نمونه می‌توان به واژه «مروء» اشاره کرد که برخی از دانش‌پژوهان در بررسی معنای آن، به معادل آن در زبان فارسی و انگلیسی استناد می‌کنند که این واژه در زبان فارسی معادل «مردی» و در زبان انگلیسی معادل واژه «Manliness» است. ایشان در توضیح معادل‌یابی واژگان در زبان‌های دیگر گوشزد می‌کنند که در بافت‌هایی که نیاز به دقت و باریک‌بینی‌های معنایی نیست، چنین برابری و توجیه آنها درست است (ن.ک: ایزوتسو، ۳۱).

۹. دیدگاه‌های مستشرقان

تعاریف مستشرقان از واژه‌های قرآن، از دیگر منابعی است که می‌تواند در معناشناسی آنها استفاده شوند. این تعاریف از دیدگاه یک دانشور غربی، واژه‌های قرآن را معنا کرده و ابعاد خاصی از واژه مورد نظر را روشن می‌سازند. اهمیت تعاریف مستشرقان از این‌روست که واژه‌های قرآن از نگاه یک دانشور غیر اسلامی و تحت تأثیر

فکر، فرهنگ و جامعه غربی معناشناسی شده است که با فکر، فرهنگ و جامعه شرقی متفاوت و گونه‌گون است.

مثلاً می‌توان به واژه «جاهلیت» اشاره کرد که برخی از قرآن‌پژوهان در تبیین حوزه معنایی آن، به سخن آربری به‌عنوان یک مستشرق استناد کرده‌اند که وی وصف مردم جاهلی را غرور و نخوت بی‌حدواندازه‌ای دانسته است که مسبب خونریزی‌های خانوادگی بی‌شمار در بیابان‌های عربستان شده بود (ن.ک: همان، ۴۱)

معنای لغوی واژه «جاهلیه» نشان می‌دهد که این واژه به شرایط و اوضاع قبل از اسلام و دوره فترت و گسستگی میان دو دین مسیح و اسلام (فراهیدی، ۳/۳۹۰) گفته می‌شده است که مردم نسبت به خداوند، پیامبر و دین جاهل بودند (طریحی، ۵/۳۴۵) و از معارف خداوند محروم ماندند (مصطفوی، ۲/۱۳۱). در این شرایط، آداب و رسوم زندگی آنها بر پایه فخر به پدران و انساب و تکبر و سرکشی طراحی می‌شده است (طریحی، ۵/۳۴۵).

اما مقایسه معنای لغوی این واژه با برداشت مستشرقان، نشان می‌دهد که روزگار جاهلیت با جداسدن از دین و معارف الهی و تن دادن به هواهای نفسانی، به‌ویژه غرور و تکبر، به جامعه‌ای آلوده، سیاه، تاریک و افسارگسیخته مبدل شده بود که انجام هر ناپسندی در آن دوره ممکن می‌نمود؛ چنان‌که فجیع‌ترین آسیب‌های اجتماعی چون خونریزی، دزدی و غارت، قبح و زشتی واقعی‌اش را از دست داده و به اموری عادی و قابل تحمل تبدیل شده بود.

تطبیق روش بر واژه «صداقت»

واژه «صَدَاقَه» از دو ریشه «صَدَقَ» و «صَدَقَ» برخاسته است (ابن منظور، ۱۰/۱۹۳) که ریشه نخست به‌معنای «راستی» و «مطابقت با واقع» (مصطفوی، ۶/۲۱۵)، و ریشه دیگر به‌معنای «قوت» (ابن فارس، ۳/۳۳۹)، «استحکام» و «ثبوت» می‌باشد. تفاوت ریشه و خاستگاه لغوی این واژه، دو معنای متفاوت بدین واژه تزریق می‌کند؛ به‌گونه‌ای که پذیرش هر یک از این ریشه‌ها، معنای خاصی به واژه صداقت خواهد بخشید. چنان‌که برخی از لغت‌دانان واژه «صَدَاقَه» را از ریشه «صَدَقَ» شمرده و آن را به «قوت دوستی»

معنا کرده‌اند (عسکری، ۳۱۱). اما اگر آن را از ریشه «صِدْق» بگیریم، معنای راستی، راستگویی و مطابقت با واقع بدان تزریق خواهد شد (ن.ک: راغب اصفهانی، ۴۸۰). این واژه در واژه‌نامه‌های عربی به «راستی اعتقاد به دوستی با کسی» (همان) و «دوستی» (ابن منظور، ۱۹۴/۱۰) معنا شده است که از اوصاف ویژه نوع انسان می‌باشد (راغب اصفهانی، ۴۸۰).

هم‌خانواده‌های لفظی این واژه نیز برخی از لایه‌های معنایی آن را نشان می‌دهند. به‌عنوان مثال، واژه «صِدْق» از هم‌خانواده‌های لفظی واژه «صَدَاقَه» است و به‌معنای تصدیق کننده (فراهیدی، ۵۶/۵)، بسیار راستگو، کسی که سخنش را با رفتار تصدیق کند (ابن منظور، ۱۹۴/۱۰)، کسی که به راستی عادت کرده است و همواره از دروغ به‌دور است، و کسی که سخن و باورش راست است (راغب اصفهانی، ۴۷۹)، به‌کار می‌رود. تأمل در معانی مذکور برای واژه «صِدْق» و مقایسه آنها با معنای «صَدَاقَه»، نشان می‌دهد که واژه «صَدَاقَه» به‌راستی برخاسته از تطابق میان سخن، باور و رفتار اطلاق می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در صورت عدم تطابق سخن با اعتقاد یا عدم تطابق سخن با رفتار، انسان از دستیابی به زیبایی صداقت باز خواهد ماند.

اما دیگر لایه معنایی این واژه زمانی خودش را نشان می‌دهد که این واژه را با واژه «حق»، از واژگان هم‌خانواده معنایی‌اش مقایسه کرد. برخی در بیان ارتباط این دو مفهوم، آن دو را نسبت به همدیگر عام و خاص بیان داشته‌اند که حق، وقوع چیزی در سر جای خودش اعم از خبر یا غیرخبر است و صدق، خبر دادن از چیزی به‌گونه‌ای که هست، می‌باشد. همچنین حق در لغت به‌معنای ثابتی است که انکار آن روا نیست و در اصطلاح، به حکم مطابق با واقع گفته می‌شود (عسکری، ۱۹۳)، و صدق به‌طور خاص در قول و سخن شایع شده است (همان، ۱۹۴).

از مقایسه «صدق» با «حق» برمی‌آید که حق بر سخن، گرایش و رفتار تعلق می‌گیرد، در حالی که صدق تنها بر سخن قرار می‌گیرد. همچنین قرار گرفتن واژه «صدق» در برابر واژه «کذب» (ابن منظور، ۱۹۳/۱۰)، بیش از پیش معنای «راستی» را برای واژه مذکور تأیید و تأکید می‌کند.

مطالعه ماده «صدق» در آیه ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبُوءًا صِدْقٍ...﴾ (یونس/۹۳) نشان می‌دهد که این ماده به معنای خیر و صلاح نیز کاربرد دارد (طریحی، ۱۹۹/۵). این کاربرد قرآنی از این واژه، بار معنایی جدیدی را برای این واژه نشان می‌دهد که ماده «صدق» در معنای خیر و صلاح نیز به کار برده می‌شود؛ چنان‌که همین معنا را می‌توان در واژه‌نامه‌های دیگر زبان‌ها چون زبان فارسی پیدا کرد (ن.ک: دهخدا، ۱۴۸۹۸/۱۰).

در حدیث امام صادق علیه السلام، ماده «صدق» این گونه به کار رفته است: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: ... فَإِنَّهَا صِدِّيقَةٌ وَلَمْ يَكُنْ يَغْسِلُهَا إِلَّا صِدِّيقٌ...» (کلینی، ۴۵۹/۱). در این حدیث، حضرت فاطمه علیه السلام به وصف «صدّیقه» و امیرمؤمنان علیه السلام به وصف «صدّیق» یاد شده‌اند. توصیف شخصیت کامل معصوم به وصف «صدّیق» و «صدّیقه»، از بار معنایی جامع و کامل این ماده خیر می‌دهد. از این رو ماده «صدق» در حدیث به راستی و درستی کاملی اشاره دارد که همه ابعاد و جوانب شخصیتی انسان اعم از سخن، گرایش و رفتار را پوشش می‌دهد.^۱

یکی از کاربردهای ماده «صدق» در قرآن، واژه «صدّیق» است که در آیه ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ...﴾ (سبأ/۲۰) به کار رفته است. این واژه به صورت «صدّیق» نیز در آیه مذکور قرائت شده است (طبرسی، ۶۰۷/۸). اختلاف قرائت در آیه مذکور نشان می‌دهد که ساختار ثلاثی مجرد ماده «صدق» با ساختار باب «تَفْعِيل» در معنای واحد «راست یافتن» به کار رفته‌اند؛ اگر چه باب تفعیل به جهت حروف اضافی، بر شدت و تأکید معنایی بیشتری دلالت می‌کند.

این واژه در عهد عتیق و جدید نیز به صورت مفرد، فقط برای اعلام و اشخاص توراتی و انجیلی و به صورت جمع، به معنای «درستکاران» به کار رفته است (جفری، ۲۹۰). کاربرد مشتقات این ماده به صورت مفرد برای اعلام و اشخاص، گواه بر معنای بسیار جامع و مثبت این ماده است که توانسته است در جایگاه اسامی افراد، معرف شخصیت آنها باشد. از سوی دیگر، به کارگیری صورت جمع این ماده به معنای «درستکاران»، مطالعات برخی از مستشرقان در معناشناسی این ماده را تأیید می‌کند که واژه «صدّیق» به معنای «شخص راست و درست» و «سخت راستگوی» می‌باشد (همان، ۲۸۹).

ماده «صدق» در دانش کلام جدید و خرده‌دانش معرفت‌شناسی هنگام تعریف معرفت، به «باور صادق موجه» به‌کار رفته است. متکلمان و معرفت‌شناسان مراد از قید صادق در این تعریف را درستی و مطابقت داشتن آن باور با واقع دانسته‌اند (فتحی‌زاده، ۵۲) که مربوط به مقام ثبوت باور و ارتباط آن با واقعیت است (عباس‌زاده، ۲۲). این کاربرد علمی از ماده «صدق» یادآور همان معنای «مطابقت حکم با واقع» است که برخی از واژه‌شناسان بدان اذعان داشتند (دهخدا، ۱۴۸۹۸/۱۰).

نتیجه‌گیری

این نوشتار با هدف روش‌شناسی معنانشناسی واژگان قرآن، نتایج زیر را به‌دست می‌دهد:

۱- روش به‌عنوان یک مفهوم، از مؤلفه‌هایی چون منابع، اصول و قواعد تشکیل شده است و به شیوه به‌کارگیری آنها جهت رسیدن به هدف و کشف حقیقت اطلاق می‌شود.

۲- متدولوژی خرده‌دانشی است که به‌دنبال روشی جهت رسیدن به هدف است و در این روش، مؤلفه‌هایی چون منابع، اصول و قواعد وجود دارند که متدولوژی باید چگونگی و شیوه به‌کارگیری آنها را پیدا کند.

۳- برخی از منابع و ابزارهای مورد استفاده در خرده‌دانش متدولوژی عبارت‌اند از: اتیمولوژی، دانش لغت (اعم از منابع لغوی، هم‌خانواده‌های معنایی، هم‌خانواده‌های لفظی و واژگان متضاد)، کتاب قرآن، حدیث، قرائت‌های مختلف، عهدین، دانش‌های مرتبط با دانش معنانشناسی واژگان قرآن، واژه‌نامه‌های دیگر زبان‌ها، دیدگاه‌های مستشرقان.

۴- کار با هر یک از این منابع، سازوکار و اصول و قواعد خاصی دارد که به فراخور ویژگی‌های این منابع تعیین می‌شوند.

پی‌نوشت

۱- این بار معنایی در مطالعات پیشین معناشناسی نیز تأیید شده است (ن.ک: محمدحسین برومند، امیر جودوی و دیگران، ۸۰-۷۱).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة، بی‌جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم، ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
۴. ابوالقاسمی، محسن؛ ریشه‌شناسی (اتیمولوژی)، تهران، ققنوس، ۱۳۷۴ش.
۵. ایازی، سید محمدعلی؛ مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۸ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو؛ ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، بی‌جا، قلم، ۱۳۶۰ش.
۷. آریان‌پور کاشانی، منوچهر؛ فرهنگ پیشرو آریان‌پور، تهران، جهان رایانه، ۱۳۷۷ش.
۸. برومند، محمدحسین؛ جودوی، امیر و دیگران؛ «بررسی صدق از دیدگاه قرآن»، معرفت، شماره ۹۶، آذر ۱۳۸۴، ص ۸۰-۷۱.
۹. بیرو، آلن؛ فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۵ش.
۱۰. پاکتچی، احمد؛ «ریشه‌شناسی واژه قرآنی قیوم»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۹، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۵.
۱۱. ترابی، علی اکبر؛ فلسفه علوم، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۴۷ش.
۱۲. جفری، آرتور؛ واژه‌های دخیل در قرآن، تهران، توس، ۱۳۸۶ش.
۱۳. دلاور، علی؛ مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران، رشد، ۱۳۸۰ش.
۱۴. دهخدا، علی اکبر؛ لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۲ق.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.

۱۷. زیبدی، محمد؛ تاج العروس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، بی جا، نشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۲۱. طیب حسینی، سید محمود؛ درآمدی بر دانش مفردات قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
۲۲. عباس زاده، مهدی؛ «تحلیل معرفت در معرفت شناسی معاصر و فلسفه اشراق»، ذهن، شماره ۵۹، ۱۳۹۳، ص ۳۴-۵.
۲۳. عسکری، ابوهلال؛ الفروق اللغویة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۴. فتحی زاده، مرتضی؛ جستارهایی در معرفت شناسی معاصر، قم، کتاب طه، ۱۳۸۴ش.
۲۵. فدایی مهربانی، مهدی؛ «نقدی بر جایگاه اتیمولوژی در روش شناسی احمد فردید»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۹۴-۱۷۹.
۲۶. فراهیدی، خلیل؛ کتاب العین، بی جا، دار الهجرة، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳ش.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ قرآن شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ش.
۲۹. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۳۰ق.
۳۰. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.
۳۱. موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۳۲. نوالی، محمود؛ فلسفه علم و متدولوژی، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۹۳ش.
۳۳. نوری کوتنایی، نظام الدین؛ روش شناسی علوم «متدولوژی»، ساری، زهره، ۱۳۷۷ش.