

مشکوٰۃ

فصلنامه علمی شماره ۱۶۹، زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سردبیر: دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

شورای نویسندگان به ترتیب حروف الفبا

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه
فردوسی مشهد

دکتر منصور پهلوان

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر علی راد

دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران
(پردیس فارابی)

دکتر محمد کاظم رحمان ستایش

دانشیار دانشگاه قم

دکتر علی نصیری

استاد دانشگاه علم و صنعت ایران

دکتر حسن نقی زاده

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر داخلی: سید جلال ربانی

ویراستار: محمدرضا نجفی

صفحه آرایی: محمود رسولی

برگردان چکیده ها: علی کازرونی زند

طرح جلد: سید مسعود فرهنگ

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوٰۃ در پایگاه های زیرنمایه
می شود و متن مقاله های آن قابل دسترسی و
رهگیری است:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.isc.ac

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.magiran.com

پایگاه مجلات تخصصی نور مگز

www.noormags.ir

پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.sid.ir

پایگاه سیولیکا (مرجع دانش)

Civilica.com

مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری

www.ricest.ac.ir

بنیاد پژوهشهای اسلامی

www.islamic-rf.ir

سامانه الکترونیکی مجله برای ثبت نام، ارسال و
پیگیری مقاله

www.mishkat.islamic-rf.ir

داوران این شماره:

زهرا اخوان صراف، جواد ایروانی، محمد تقدیمی صابری،
محمد جاودان، سید محمد حسینی سورکی، قاسم درزی،
کبری راستگو، محسن رجیبی قدسی، علی سالمی،
محمد حسین شیرزاد، محمد غفوری نژاد، محمود قاسم زاده
خشکرودی، محمد حسن الهی زاده.

نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان

بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،

دفتر مجله مشکوٰۃ. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،

دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷

پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة با گرایش آموزه‌های قرآن و حدیث در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرآنی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخوردار بودن مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله:** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه www.mishkat.Islamic-rf.ir ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

- کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد/صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوه و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۵ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).



- تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها درباره کاربرد حرف نفی «لا» در اسلوب «لا اقسام» در قرآن کریم
ک عبدالله هادی فقهی زاده - علی رضا مهدی زاده لامع ۴
- واکاوی عوامل مؤثر بر هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه (مطالعه موردی: پی‌درپی)
ک سیده محبوبه کشفی - زهرا قاسم نژاد ۳۰
- نقد مدعای چالش معنایی در سه قرائت شهرت یافته قرآن
ک روح‌الله نجفی ۵۷
- تحلیل فرامتنی اختلافات تفسیری در قرن ششم و هفتم هجری با تأکید بر آیه ۲ سوره نجم
ک سید روح‌الله طباطبایی ندوشن ۷۸
- شیوه تبیین رشد شجره طیبه در نظام تربیتی اسلام بر مبنای تحلیل محتوای روایات «مفتاح»
ک محدثه معینی فر - فاطمه مخلص آبادی فراهانی ۱۰۴
- تحلیل تطبیقی رویکردهای ظاهری و عرفانی در تفسیر آیه «و سیرت الجبال فکانت سراً» (نبا/ ۲۰)
ک مرتضی پهلوانی - ابراهیم یگانه - حدیث منتظریانی ۱۳۲
- تحلیل انتقادی آراء تفسیری غلام احمد پرویز درباره آیه ۳۴ سوره نساء
ک باب‌الله محمدی نبی‌کندی - اصغر طهماسبی بلداجی ۱۵۴
- Abstracts
○ Ali kazerooni zand 1_7

تحلیل انتقادی دیدگاه‌ها درباره کاربرد حرف نفی «لا» در اسلوب «لا أقسم» در قرآن کریم

عبدالهادی فقهی‌زاده^۱ - علی‌رضا مهدی‌زاده لامع^۲

چکیده

یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل در موضوع قسم‌های قرآنی، برخی اسلوب‌های خاص به کاررفته در آن است. بسیاری از سوگندهای قرآنی، در اسلوب رایج قسم به کار رفته‌اند؛ اما در برخی از آن‌ها، قسم، به شکل «لا أقسم» مطرح شده است. در مورد این اسلوب ویژه، آراء فراوان و گوناگونی وجود دارد. در این میان، دسته‌بندی آراء و توجه به تطابق آن‌ها با قرآن، در بررسی و نقد دیدگاه‌های یادشده راهگشا و ضروری است. در این پژوهش برآنیم، افزون بر طبقه‌بندی منطقی آراء موجود در این زمینه، با در نظر گرفتن قرائنی همچون «سیاق‌های پیوسته»، «اصل بودن ظاهر کلام»، «نقش معنایی حروف» و «لزوم انطباق پذیری نظریه‌های موجود با دیگر آیات قرآن و به ویژه آیه ۷۶ سوره واقعه»، به روش توصیفی - تحلیلی، به نقد و بررسی آراء و فهم معنای این اسلوب بپردازیم و به کارکردهای لفظی و مضمونی حرف نفی «لا» در این اسلوب پی ببریم. از این رهگذر درمی‌یابیم که با توجه به معیارهای یادشده و قرائن موجود، مراد از «لا أقسم»، نفی قسم به سبب وضوح کامل مطلب و نیاز نداشتن آن به قسم است و این خود، بر بار تأکیدی این اسلوب زبانی می‌افزاید. این نظریه، بسیار همخوان با بافت آیات و دیگر سوگندهای قرآنی

۱. استاد دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران.

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

است و از لحاظ روان‌شناختی نیز توجه مخاطب را به شکلی ویژه به خود جلب می‌کند.
کلیدواژه‌ها: قسم‌های قرآن، لا أقسم، قسم منفی، لاء زائده.

* * *

مقدمه

سوگندهای الهی در قرآن و سبک خاص آن‌ها، از موضوعات مهم تحقیقات قرآنی به شمار می‌رود. اسلوب‌های خاص به کاررفته در برخی آیات، ویژگی خاص و منحصر به فردی از لحاظ بلاغی و تفسیری به این آیات می‌دهد که شناخت حقیقت و معنای اسلوب‌های قسم در قرآن را ضروری می‌سازد. در قرآن کریم از سه اسلوب «قسم منفی» [لا أقسم]، «نفی و قسم» [فلا وربک] و اسلوب «ایجابی» [قسم‌های معمول؛ همچون «و العصر»] برای سوگند استفاده شده است. در میان این سه اسلوب، اسلوب «قسم ایجابی» بیشترین سوگندهای قرآن را شامل می‌شود و از لحاظ تفسیری، مشکلی در فهم ساختار آن وجود ندارد، ولی درباره دو اسلوب «قسم منفی» و «نفی و قسم» و معنا و مراد آن‌ها، احتمالات متعددی داده شده است.

بر این اساس، در این مقاله برآنیم تا ضمن دسته‌بندی و تبیین مهم‌ترین نظریات و احتمالات موجود درباره اسلوب قسم منفی، با تکیه بر بافت و ساختار کلام و استناد به قرائنی همچون «سیاق آیات»، «اصل بودن ظاهر کلام»، «احکام کلی موجود در سوگندهای قرآن»، «نقش حرف فاء» در برخی مصادیق این اسلوب و «لزوم همخوانی و انطباق‌پذیری نظریه‌های موجود در این زمینه با تمامی مصادیق این اسلوب»، به نقد و بررسی نظام‌مند این نظریه‌ها پردازیم و از این رهگذر به کاربردهای لفظی و مضمونی حرف نفی «لا» در این اسلوب پی ببریم؛ زیرا با توجه به قرائن مذکور، ضعف و قوت این نظریه‌ها روشن و ناهمخوانی و انطباق‌ناپذیری بسیاری از آن‌ها با آیات قرآنی آشکار می‌شود.

اسلوب قسم منفی [لا أقسم]، در هفت موضع از قرآن کریم به کار رفته است؛ در آیات ۳۸ و ۳۹ حاقه، ۴۰ معارج، آیات ابتدایی قیامت، ۱۵ تا ۱۸ تکویر، ۱۶ تا ۱۸ انشقاق و آیات ابتدایی بلد.

پیشینه

چنان‌که گفتیم، اسلوب «قسم منفی» با توجه به ویژگی‌های خاص خود، مورد توجه ویژه بسیاری از مفسران بوده است. از این رو، اقوال متعددی در تفسیر حقیقت، اجزا و مراد از این اسلوب، در مطالعات تفسیری از دیرباز قابل ملاحظه است که هریک از این کتب تفسیری می‌توانند به عنوان «پیشینه عام» این پژوهش تلقی شوند. از جهت «پیشینه خاص» نیز برخی از تحقیقات، به‌طور ویژه بر این موضوع متمرکز شده‌اند؛ چنان‌که در مقاله «تحلیل و بررسی ادبی ساختار «لا أقسم» در قرآن» از سید محمد نقیب، به بررسی چهار نظریه مهم در این باب پرداخته شده و در نهایت، وجه صیغه قسم بودن «لا أقسم» اختیار شده است. مقاله «صیغه (لا أقسم) فی القرآن الکریم (دراسة تحليلية)» از حمزه سلمان الخفاجی نیز مصادیق کاربرد این اسلوب را در قرآن یاد کرده و سپس به ذکر سه دیدگاه از آراء مشهور در این باب و تأثیر دلالتی هریک از این سه تفسیر پرداخته است. همچنین در مقاله «مفاهیم قرآنیة لغویة فی قوله تعالی «لا أقسم»» از عبدالرزاق عبدالرحمن السعدی، به اختصار برخی آراء موجود در این باب ذکر شده است. در مقاله «صیغه لا أقسم فی القرآن الکریم؛ دراسة تفسیریة مقارنة» از عبیر عدنان الحنیفه نیز به بیشتر آراء موجود در این باب، همراه با دسته‌بندی منطقی و بیان نقاط ضعف و قوت این نظریه‌ها اشاره شده است؛ اما کار او نظریات رشدیافته در فضای تشیع را دربرنمی‌گیرد و پاکتچی نیز در مقاله «معناشناسی قسم در قرآن کریم؛ رویکردی تاریخی و فرهنگی» تقریری متفاوت از اسلوب «لا أقسم» ارائه کرده است. بسیاری از این پژوهش‌ها علاوه بر اینکه همه نظریات مهم این باب را دربرنمی‌گیرند، برخی اشکالات در استدلال‌ات و انتخاب وجه برتر در آن‌ها مشاهده می‌شود که در این پژوهش به آن می‌پردازیم. همچنین در بسیاری از این پژوهش‌ها، به ساختار و بافتی که سوگندها در آن به کار رفته، توجه نشده است. وجه نوآوری و تمایز این پژوهش نسبت به پژوهش‌های پیشین را می‌توان مواردی همچون اشتغال این پژوهش بر نظریات مهم، توجه به ساختار سوگندها با استفاده از اصول یادشده برای نقد و بررسی نظریات، ترجیح یکی از نظریات با استفاده از

قواعد تفسیری، ارائه برخی نقدهای لفظی و معنایی جدید نسبت به نظریات پیشین، بررسی برخی روایات این باب و همچنین توجه به تأثیر بلاغی و روان‌شناختی این اسلوب خاص دانست که با وجه و ساختاری جدید به تکمیل پژوهش‌های پیشین می‌پردازد.

نظریات موجود درباره اسلوب «قسم منفی»

آراء مطرح شده در زمینه حقیقت و معنای «لا أقسم» را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد که هریک آراء متعددی را دربرمی‌گیرد (بنگرید به: الحنیفه، ۲۰۲۲: ۳۶۱). گروه نخست، آرائی که حرف «لا» را در این اسلوب، «غیرنافیه» می‌دانند و گروه دیگر که آن را «نافیه» برمی‌شمارند. هریک از این دو گروه آراء متعددی را دربرمی‌گیرند:

۱. نظریات قائل به «لای غیرنافیه» بودن «لا»

در برخی از نظریات، حرف «لا»، «غیرنافیه» گرفته شده است. نقطه مشترک همه این نظریات، «افاده معنای قسم» در فعل «لا أقسم» است. طرفداران این دیدگاه چنین استدلال می‌کنند که آیه ۷۶ سوره واقعه، بر قسم بودن این اسلوب دلالت دارد (بنگرید به: قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۲۳/۱۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۱/۲۷)؛ زیرا در این آیه، بعد از استفاده از «لا أقسم»، آن را سوگندی بس عظیم معرفی می‌کند: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (واقعه/۷۵ و ۷۶). اما این آیه، «قسم بودن» این اسلوب را اثبات نمی‌کند، بلکه ظاهر آیه دلالت دارد که عبارت «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» همچون تعلیلی برای «لا أقسم» است؛ به این معنا که دلیل قسم نخوردن به «مواقع النجوم»، عظیم و گران قدر بودن آن است، آن سان که شایسته نیست امری به این عظمت، مورد قسم واقع شود. با توجه به وجود «واو عطف» در ابتدای این آیه، باید گفت دلیل قسم نخوردن به «مواقع النجوم»، بر ملزوم «لا أقسم» عطف شده است؛ برای نمونه اگر لازمه معنای «لا أقسم»، نفی قسم به دلیل «وضوح مطلب» باشد، معنای آیه چنین می‌شود که به دلیل وضوح مطلب و عظمت این قسم، دیگر سوگند یاد نمی‌کنم؛ چنین سوگندی بسیار عظیم است و در مطالب پیچیده استفاده می‌شود. بنابراین، به نظر می‌آید که این آیه، بیش از آنکه بر قسم بودن اسلوب «لا

اُقسم» دلالت کند، بر قسم نبودن آن دلالت دارد.

علاوه بر آن، آنچه دربارهٔ مرجع ضمیر در این آیه متبادر به ذهن است، این است که مرجع ضمیر، «القسام بمواقع النجوم» باشد که در آیهٔ پیشین به آن اشاره شده است. در این صورت تقدیر عبارت چنین می‌شود: «فلا أقسم بمواقع النجوم وإنَّ القَسَمَ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ لَقَسَمٌ عَظِيمٌ». چنین عبارتی دلالتی بر قسم بودن «فلا أقسم» ندارد و هر دو احتمال پیش گفته را شامل می‌شود، گرچه با توجه به سیاق، احتمال تعلیل برای نفی قسم ارجحیت پیدا می‌کند، اما ظاهراً برخی که به این آیه برای قسم بودن این اسلوب استدلال می‌کنند، مرجع ضمیر را کل آیهٔ پیشین در نظر می‌گیرند که تقدیر، چیزی مانند «هذا الكلام» یا «هذا القسم الذی أقسمت» می‌شود. در این صورت، خداوند بعد از قسم به «مواقع النجوم»، برای نشان دادن اهمیت موضوع فرموده است سوگند پیشین، سوگندی بس عظیم است (بنگرید به: مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۹۲؛ حسن، ۲۰۰۳: ۳۹)؛ اما به نظر می‌رسد، چنین تقدیری خلاف ظاهر کلام و متکلفانه است و مرجع صحیح همان «القسام بمواقع النجوم» باشد.

از نظر برخی دیگر، چون سیاق این عبارات، سیاق تأکید و قسم است و تنها سیاق نفی نیست، «لا أقسم»، اسلوب قسم است (معرفت، ۱۳۸۸: ۵/۴۵۴)؛ اما در برخی از اقوال این باب، حرف نفی بودن «لا» انتخاب و با وجود آن، تأکیدی قوی‌تر از تأکید اسلوب قسم را ملاحظه می‌کنیم. اکنون به پنج دیدگاه ذیل «لا» غیرنافیه اشاره می‌شود:

۱-۱. «لا» زائده

برخی گفته‌اند حرف «لا» در این صیغه، «زائده» و «لا أقسم» به معنای «أقسم» است و حرف «لا» تأکیدکنندهٔ قسم است (بنگرید به: زیدبن علی، ۱۴۱۲: ۳۲۲؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۲۱۳/۱۰؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۵۸۳/۳). این نظریه، از مشهورترین نظریات این باب است، به شکلی که مستشرقانی همچون برگشستر و نویورث هم عقیده دارند که «لا» در این اسلوب، نقش تأکیدی برای سوگند دارد (Angelika Neuwirth, v1, p139). با وجود این، افزون بر

آنکه دلیل موجهی برای آن ارائه نشده، از جهات گوناگون مورد نقد برخی دانشمندان نیز قرار گرفته است:

نقد اول، «صحیح نبودن وجود حرف «زائد» در قرآن» است؛ زیرا هر حرف از حروفی که در کلام استفاده می‌شود، دارای تأثیر خاص خود است. علاوه بر آن، تصور وجود حرف «زائد» در کلام خداوند ناصواب است؛ زیرا این سخن، اعتراف به بی‌فایده و لغو بودن قسمتی از قرآن است (بنگرید به: فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۲/۳۰؛ بلاغی، بی‌تا: ۳۸/۱-۴۱). با این حال، این اعتراض چندان استوار نیست؛ زیرا اصطلاح «زائد» در کلام نحویون به معنای بیهوده و لغو نیست و منافاتی ندارد که همان حرف زائد، دلالت و فایده بلاغی و معنوی همانند تأکید داشته باشد (بنگرید به: خفاجی، ۲۰۲۳: ۹۹۷).

نقد دوم، قرار نگرفتن حرف «زائد» در ابتدای کلام در زبان عرب است (بنگرید به: فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۲/۳۰)؛ زیرا در کلام عرب چنین نیست که حرف زائد در آغاز کلام قرار بگیرد؛ حال آنکه این اسلوب در آغاز سوره‌های قیامت و بلد به کار رفته و حرف «لا» در ابتدای کلام واقع شده است. این اعتراض را چنین پاسخ داده‌اند که کل قرآن کریم، به منزله کلامی واحد است؛ بنابراین، حرف زائد «لا»، در ابتدای کلام قرار نگرفته است (بنگرید به: طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۹۱/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۲/۳۰). ولی این پاسخ صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا علاوه بر اینکه اثبات این امر، متوقف بر اثبات «توقیفی بودن ترتیب سُور» است، به هر حال هر سوره، فصلی مستقل از کلام الهی است که با سوره‌های قبل و بعد خود، وجوهی از تمایز را داراست (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۶/۱). افزون بر آن، باید در نظر گرفت که پیامبر اکرم ﷺ هنگام قرائت این سوره‌ها بر مردم، سوره‌های قبلی را لزوماً نمی‌خواندند و اساساً چنین امکانی از لحاظ زمانی وجود نداشته است؛ خصوصاً اگر در نظر بگیریم برخی از سوره‌هایی که در ترتیب مصحف قبل از برخی دیگر از سوره‌ها قرار دارند، از لحاظ ترتیب زمانی متأخر از این سوره‌ها هستند؛ بنابراین، قطعاً حرف «لا»، در سوره‌هایی همچون قیامت، در ابتدای کلام قرار می‌گرفته است.

نکته دیگر، واقع شدن «لاء زائده» در ابتدای اسلوب قسم در برخی از اشعار جاهلی

است که دلالت دارد حرفِ زائدِ «لا»، در ابتدای کلام واقع می‌شود؛ برای نمونه در ابتدای قصیدهٔ امرؤ القیس، حرفِ زائد قبل از قسم آمده است (طوسی، ۱۴۳۴: ۳۸۵/۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۹. همچنین بنگرید به: امرؤ القیس، ۱۴۲۵: ۷۰):

فَلا وَأَبِيكَ ابْنَةَ الْعَامِرِيِّ لَا يَدْعِي الْقَوْمُ أَنِّي أَفْرَزُ

با توجه به اینکه در این شعر، حرفِ زائد در ابتدای کلام قرار گرفته، می‌تواند در این مبحث به آن استشهاد شود. در عین حال چه بسا بتوان در این قصیده، حرفِ «لا» را زائده نگرفت و آن را به شکل «نافیه» تفسیر کرد که توهم مخاطب را «نفی» می‌کند.

نقد دیگری که بر این نظریه وارد است، این است که ظاهر قرآن «لا أقسم» است و ما دلیلی برای دست برداشتن از ظاهر قرآن نداریم و چگونه متصور است «لا أقسم» به معنای «أقسم» باشد؟! تمامی تلاشِ مفسر باید فهمِ صحیحِ قرآن چنان که هست، باشد (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۸۱-۹). درحقیقت، قول به زیادت «لا» در این گونه موارد، موجب می‌شود که مُجاز باشد که مراد از «اثبات»، «نفی» و مراد از «نفی»، «اثبات» باشد. در چنین شرایطی، مجالی برای اعتماد به ظاهر قرآن باقی نمی‌ماند (بنگرید به: فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۲/۳۰). از این رو، این نظریه، خلاف قواعد فهم و تفسیر متن خواهد بود.

۲-۱. «لا» به معنای «ألا»

برخی گفته‌اند «لا» در این اسلوب، به معنای «ألا» است که برای استفتاح کلام و جلبِ توجه می‌آید؛ از این رو، «نافیه» یا «زائده» نیست (بنگرید به: سعدی، ۱۴۲۲: ۱۰۶۰)؛ اما این دیدگاه متکلفانه به نظر می‌رسد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۹۲/۵) و معقول نیست که «لا» به معنای «ألا» باشد. اگر خداوند می‌خواست «ألا» بگوید، خود قادر بر این کار بود. مگر اینکه مراد، این باشد که این اسلوب، باعثِ جلبِ توجه مردم می‌شود که حرفِ صحیحی است، ولی تفسیر «لا أقسم» محسوب نمی‌شود و تنها بیانگر یکی از اهداف استفاده از آن است.

۳-۱. «لا أقسم» صیغهٔ قسم

برخی دیگر گفته‌اند خود اسلوب «لا أقسم»، یکی از اسلوب‌های قسم نزد عربِ جاهلی

بوده است (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۰۹/۴). فائلان به این دیدگاه، علاوه بر استدلال به آیه ۷۶ سوره واقعه، به جواب قسم موجود در این نوع اسلوب استدلال می‌کنند که در آن، از جوابی با ویژگی‌های لفظی جواب قسم استفاده شده است.

این استدلال، تامّ به نظر می‌رسد؛ در برخی دیدگاه‌ها صیغه «لا أقسم» از لحاظ تفسیری و معنایی همانند قسم، نیازمند جوابی با شدیدترین اسالیب «تأکید» و متناسب با میزان تأکید موجود در خود است؛ به همین سبب، این مطلب دلالتی بر قسم بودن این اسلوب از لحاظ معنایی و تفسیری ندارد. به عبارتی دیگر، تلازمی میان «قسم بودن این اسلوب» و دارا بودن «جوابی با ویژگی جواب قسم» وجود ندارد؛ اما چون قالب موجود در این اسلوب، با قالب نحوی قسم همخوان است و «مقسم به» و «مقسم علیه» در آن وجود دارد، این اسلوب از لحاظ «نحوی» قسم است؛ اما این مورد کاملاً با علم «تفسیر» بیگانه است؛ زیرا معنا و حقیقت «قسم» و مراد خداوند از «لا أقسم» بحث نحوی نیست. بنابراین، این سخن خارج از محل نزاع است. به دیگر سخن، علم نحو، با مشاهده ساختار فعل قسم، مقسم به و جواب آن، حکم به قسم بودن این اسلوب می‌کند؛ اما با این حال، آیا دلالت معنایی عبارت «لا أقسم» به معنای «اقسم» است یا معنایی دیگر می‌رساند، با بررسی قرائن در علم تفسیر روشن می‌شود.

برخی دیگر گفته‌اند که اسلوب «لا أقسم» در ابتدا، برای نفی قسم به سبب وضوح «مقسم علیه» و نیاز نداشتن آن به «تأکید» بوده است و سپس به دلیل «کثرت استعمال»، برای مطلق «تأکید خبر» به کار رفته و از این رو، با اسلوب قسم برابر است و نوعی قسم به شمار می‌رود (بنگرید به: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۲۷)؛ اما با توجه به تأثیر حرف «لا» بر مخاطبان در این اسلوب، قطعاً صیغه «لا أقسم» با «اقسم» تفاوت دارد و نمی‌توان آن را دقیقاً به معنای «اقسم» قلمداد کرد.

برخی دیگر در تقریر این دیدگاه گفته‌اند که این اسلوب، در زبان عربی برای قسم استفاده شده است؛ گرچه ظاهر آن، «نفی قسم» را می‌رساند. چنین استثناهایی از قواعد عام زبانی، در همه زبان‌ها موجود است؛ زیرا معیار هر زبان، استعمال اهل زبان است، نه

قواعدِ عمومی که از استعمالِ اهلِ آن زبان، استخراج شده‌اند. این صیغه نزد عرب معمول و متداول بوده، در بسیاری از موارد، قبل از سوگند، حرف «نفی» را می‌افزودند؛ اما علتِ افزودنِ این حرف، قبل از قسم به وضوح آشکار نیست (شریعتی، بی‌تا: ۸۹). نقدهای وارد بر دیدگاه پیشین، بر این دیدگاه نیز وارد است.

۴-۱. «لام» اشباع شده

برخی گفته‌اند «لا» در این صیغه، درحقیقت «لام» بوده که اشباع شده و اصل آن «لَأَقْسِمُ» است که در آن فعل «أقسم» تأکید شده است (بنگرید به: طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۹۳/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۷۸/۲۹؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۹۰/۱۰). مستند این دیدگاه قرائت «قنبل»، «نقاش از ابی‌ربیعۀ از بزّی» و «قوّاس از ابن‌کثیر» است که آیه‌ اول سورۀ قیامت را به این شکل قرائت کرده است (بنگرید به: ابن‌جزری، بی‌تا: ۲۸۷/۲؛ ابوعمرو الدانی، ۱۴۳۴: ۵۲۹؛ طوسی، ۱۴۳۴: ۱۴۷/۱۰). همچنین «حسن»، آیه ۷۵ سورۀ واقعه را به این شکل خوانده است (بنگرید به: زمخشری، ۲۰۱۶: ۳۵۰/۴). تقریر این دیدگاه نیز چنین است که چون قرائات هفت‌گانه متواتر هستند، همگی معتبرند و هریک قرینه‌ای برای تفسیر قرائتِ دیگر به شمار می‌روند. در اینجا نیز با دو قرائت «لَأَقْسِمُ» و «لَأَقْسِمُ» مواجه هستیم که قرائتِ «لَأَقْسِمُ» قرینه‌ای برای تعیین مراد از قرائتِ «لَأَقْسِمُ» است. بدین ترتیب، روشن می‌شود که مراد از «لَأَقْسِمُ»، «لَأَقْسِمُ» است که این «لام»، عهده‌دار تأکیدِ فعل «أقسم» است و در قرائاتِ دیگر اشباع شده است.

مستندِ این دیدگاه، «تواترِ قرائات» است که نمی‌تواند مورد پذیرش باشد؛ زیرا لازمهٔ آن، تعدّدِ نزول یا تعدّدِ متنِ ابلاغ شده از سوی پیامبر اکرم ﷺ است، در صورتی که بنا بر احادیث ائمه علیهم‌السلام، دلایل تاریخی و دلایل عقلی، متن قرآن، واحد است: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الْإِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۳۰/۲) و معقول نیست که همهٔ قرائات هفت‌گانه دقیقاً به همان شکل نازل شده یا پیامبر اکرم ﷺ آن را به همان شکل قرائت کرده باشد. علاوه بر آن، مسئلهٔ «تواتر قرائات»، پذیرفتنی نیست؛ زیرا

مطالعه احوال این قاریان نشان می‌دهد که این قرائات، از طریق خبر واحد برای آنان نقل شده است (بنگرید به: زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۶۶/۱). همچنین طریقه رسیدن این روایات به ما نیز به شکل خبر واحد بوده است؛ افزون بر آنکه، این قاریان خود در بسیاری از موارد اجتهاد کرده‌اند که همه این مطالب، با «تواتر قرائات سبعة» منافات دارند (بنگرید به: خوبی، بی تا: ۱۴۹؛ معرفت، ۱۳۸۸: ۲۷/۲-۳۱). همچنین مقوله «تواتر قرائات سبعة»، بعد از رسمیت بخشیدن به قرائات سبع، به تدریج شکل گرفته و هیچ اصلی ندارد؛ به شکلی که خود ابن مجاهد و مفسرانی همچون طبری به چنین مطلبی باور نداشتند و اختلاف قرائات را به مثابه اختلاف در احکام فقهی می‌دیدند (بنگرید به: Shady Hekmat, 2012: 39-50).

بنابراین، روشن می‌شود که در صورت وجود اختلاف قرائاتی که درباره اختلاف در چگونگی نگارش اصل کلمه (فرش الحروف) باشد، باید به «ترجیح قرائات» پرداخت و یکی از قرائات را با توجه به قرائن برگزید؛ نه اینکه روایتی را قرینه روایت دیگر گرفت و بر اساس آن، روایت دیگر را تفسیر کرد؛ زیرا درحقیقت در این نوع از اختلاف قرائات، تعارض پیش آمده و یکی از قرائات، قطعاً قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیست.

افزون بر آن، قرائت مورد بحث، شاذ است (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۵: ۱۹۳/۳۰) و دیگر قاریان به اتفاق در همه مواضع از قرآن، این اسلوب را به شکل «لا أقسم» تلاوت کرده‌اند، حتی خود قاریان این قرائت، آیه دوم را به شکل «لا أقسم» خوانده‌اند. طبری نیز این قرائت را غیر جایز دانسته است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۲۹). همچنین اگر «لام» برای تأکید بود، بنابر قواعد زبان عربی باید به شکل «لأقسمن» با نون تأکید می‌آمد؛ از این رو، این قرائت از لحاظ قواعد زبانی نیز ضعیف است (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۵: ۱۹۳/۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵۱/۱۴).

همچنین در صورت پذیرش تواتر قرائات، باید گفت این نوع از تصرف‌ها در کلام، تا جایی بی‌اشکال است که موجب اخلال در معنا نشود، ولی در موارد این چنین که با اشباع «لام»، این حرف به «لا» بدل می‌شود و ذهن به سمت معنای «لاء نفی» می‌رود،

چنین تصرّف و اشباعی در کلام جایز نیست و باعث انتقال نیافتن پیام به مخاطب می‌شود.

۱-۵. «لاء» ناهیه

برخی دیگر، قائل‌اند که «لا» در این اسلوب، «ناهیه» است؛ اما چون فعل نهی بعد از آن به کار نرفته است، گفته‌اند که فعلی در آن مقدّر است و تقدیر چنین است: «لَا تُكْذِبُوا، أَقْسِمُ...!» (بنگرید به: ماوردی، بی تا: ۴۶۲/۵) که این دیدگاه نیز مخالف ظاهر کلام است و دلیلی بر آن وجود ندارد.

۲. نظریات قائل به «نافیه» بودن «لا»

دسته دیگری از نظریات، حرف «لا» را در این اسلوب «لاء نفی» بر شمرده‌اند. این نظریات، خود به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: در دسته اول، حرف «لا» گرچه حرف «نفی» است، متعلّق به فعل «أقسم» محسوب نمی‌شود. اما دسته دوم، حرف «لا» را نفی‌کننده فعل «أقسم» می‌دانند.

۱-۲. متعلّق به کلام سابق

در برخی از نظریات، «لا» را نافیه و متعلّق به عبارت سابق می‌دانند؛ بدین معنا که «لا» آنچه را در کلام سابق ذکر شده، نفی می‌کند؛ مثل اینکه گفته شده باشد: «لا، وَاللّٰهُ لَا صِحَّةَ لِقَوْلِ الْكُفَّارِ، أَقْسِمُ عَلَيْهِ» (فراء، ۱۹۸۰: ۲۰۷/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۲۷؛ کرمانی، بی تا: ۲۷۹/۲). قائلان به این دیدگاه، در این زمینه به برخی از آثار کهن عربی و اسلوب‌های آن تمسّک می‌جویند که در آن، حرف نفی «لا» قبل از قسم می‌آید (بنگرید به: فراء، ۱۹۸۰: ۲۰۷/۳)؛ همانند شعر امرؤ القیس در بررسی نظریه اول، ولی آنچه آنان به آن استشهاد می‌کنند، وارد شدن حرف «لا» بر «ادات قسم» است، حال آنکه بحث بر سر وارد شدن حرف «لا» بر «فعل قسم» است.

اما اشکالی که متوجه این دیدگاه شده این است که دست‌کم در برخی موارد، کلامی

قبل از این اسلوب یافت نمی‌شود که حرف «لا» آن را نفی کند و متصوّر هم نیست که قرآن، بدون ذکر کلامی که برای مخاطب روشن نیست، با یک کلمه «لا» آن را رد کند و سپس به دیگر مسائل پردازد (بنگرید به: نقیب، ۱۳۹۹: ۱۰۹). البته می‌توان این اشکال را چنین پاسخ داد که سیاق کلام، آنچه را نفی می‌شود، مشخص می‌کند. اشکال دیگر، این است که «لا أقسم» در سوره قیامت دوبار تکرار شده است و اگر مراد، نفی کلام سابق بود، تکرار آن، ضرورت نداشت؛ زیرا نفی، در آیه اول انجام گرفته بود یا حداقل این تکرار، نقص و قدحی بر فصاحت کلام به شمار می‌رود (بنگرید به: فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۳/۳۰).

ممکن است به این اشکال چنین پاسخ داده شود که نه تنها این تکرار، نقص و قدحی بر فصاحت کلام نیست، بلکه خود از بلاغت سرشاری برخوردار است؛ زیرا خداوند با تأکید حرف نفی، دیگر بار کلام مخالفان را نفی می‌کند و این تکرار، در حقیقت تأکیدی بر نفی کلام آنان است و نهایت بی‌ارزش بودن و دور از واقع بودن کلام آنان را به مخاطب القا می‌کند؛ مانند تکرار واژه «کَلَّا» در بسیاری از آیات قرآن؛ همچون آیات ۱۴ و ۱۵ سوره مطفّفين و آیات ۴ و ۵ سوره نبأ که با تکرار حرف «ردع» در آن، با تأکید فراوان، سخن مخالف را رد می‌کند. اما به نظر می‌رسد این سخن در جایی صحیح باشد که جمله دوم به جمله اول عطف نشده باشد و مجدداً به ردّ موضوع پیشین پرداخته شود؛ اما در این مورد، جمله به وسیله حرف «واو» به ماقبل خود عطف شده است و وجود چنین حرف نفیی پیش از ذکر «جواب قسم» اتصال کلام را به هم می‌زند.

نقد دیگری که به این نظریه متوجه است، این است که ظاهر اسلوب «لا أقسم»، مرتبط بودن حرف «لا» با فعل «أقسم» در جایگاه «نفی» آن است؛ زیرا حرف نفی قبل از فعل، نفی آن را افاده می‌کند و اگر مراد، نفی سخن مقدر یا سخنان پیشین کفار بود، باید با قرینه‌ای روشن‌تر همراه می‌شد.

۲-۲. متعلق به «قسم»

در برخی دیگر از نظریات، «لا أقسم» به همان شکل ظاهری آن معنا شده و مراد «قسم نمی خورم» دانسته شده است. تفاوت این نظریات، بیشتر ناظر به تبیین دلیل و هدف نفی قسم در این اسلوب است و به معنای «التزامی» عبارت «قسم نمی خورم» برمی گردد. در این باب، شش نظریه پدید آمده است:

۲-۱-۲. نفی کافی بودن قسم برای مطلب

برخی عبارت «لا أقسم» را به معنای ظاهری آن گرفته و مراد از آن را چنین دانسته اند: «مطلبی که می خواهم آن را تأکید کنم، چنان با عظمت و مهم است که این «مقسم به»، عهده دار تأکید آن نمی تواند باشد؛ از این رو، قسم نمی خورم» (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۵: ۱۹۳/۳۰). در این نظریه، «مقسم علیه»، مطلبی بسیار مهم و عظیم است که قسم مورد نظر، متناسب با عظمت جواب قسم نیست و نمی تواند حق مطلب را برساند. خود این موضوع، تأکید بسیار شدیدی برای «مقسم علیه» ایجاد می کند (همان جا) که این نوع تأکید، بسیار محکم تر از تأکید به وسیله قسم است؛ زیرا مطلب به قدری مهم است که «قسم» نمی تواند تأکید آن را افاده کند.

عدلت مقرر شدن جواب این اسلوب با «لام» و «نون ثقیله»، تأکید فراوان این اسلوب است که نیازمند جوابی متناسب با تأکید مذکور است؛ از این رو، این امر، بر قسم بودن این اسلوب دلالت ندارد و نمی تواند نقدی بر این نظریه باشد. همچنین می توان این مطلب را نوعی مجاز گرفت و آن را شبیه سخن کسی دانست که برای اشاره به شدت سختی هایی که متحمل شده است، می گوید: «از آنچه بر من گذشت، سؤال نکنید» که مراد او طبعاً این نیست که واقعاً از او پرسشی صورت نگیرد، بلکه به فراوانی سختی ها اشاره دارد که قابل وصف نیست. در این مورد نیز می توان گفت مطلب به قدری مهم است که قسم، عهده دار بیان آن نیست (همان، ۴۲۵/۲۹-۴۲۶).

در همه مصادیق این اسلوب، «مقسم علیه» از امور پراهمیت است که در مواضع متعددی از قرآن، بر آن تأکید شده است؛ در عین حال، این نظریه با آیه ۷۶ سوره واقعه در

تعارض است؛ زیرا در این آیه، عَلَّتِ عَدَمِ قِسْمِ، «عظیم بودن قسم» دانسته شده و بر آن تأکید گردیده است، نه اینکه عَلَّتِ این امر، توانایی نداشتن قسم برای رساندن حَقِّ مطلب باشد: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (واقعه/۷۵-۷۶). شاید بتوان اشکال فوق را چنین پاسخ داد که مراد از آیه سوره واقعه این است که با وجود اینکه این قسم بسیار عظیم و مهم است، باز هم نمی‌تواند حَقِّ مطلب را ادا کند؛ در این صورت در کلام «ترقی» صورت گرفته و تأکیدی بر تأکیدات پیشین افزوده شده است.

اما نقد جدی وارد بر این نظریه، قسم به خداوند در آیه ۴۰ سوره معارج است: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾ (معارج/۴۰-۴۱)؛ زیرا نمی‌توان تصوّر کرد که مطلب به قدری دارای عظمت باشد که قسم به خداوند هم نتواند حَقِّ آن را ادا کند! چنین فرضی مخالف با آیات قرآنی و ادب توحیدی قرآن است (بنگرید به: خفاجی، ۱۴۱۷/۳: ۲۹۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵/۳: ۶۸).

۲-۲-۲. نفی نیاز به قسم به دلیل وضوح مطلب

در برخی دیگر از نظریات، مراد از این نفی، «نفی نیازمندی موضوع به قسم» است؛ به این معنا که آنچه در جواب این اسلوب قرار گرفته، چنان روشن است که نیازی به قسم نیست (بنگرید به: طوسی، ۱۴۳۴: ۸۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۷۶/۹؛ فخررازی، ۱۴۲۵: ۱۹۳/۳۰). بدین ترتیب، این اسلوب، مطلب مورد نظر را در زمره بدیهیاتی می‌داند که برای همگان مانند آفتاب، روشن است و بدیهی‌تر از آن است که نیازی به تأکید داشته باشد. همین مطلب، خود تأکیدی بزرگ بر «مقسم علیه» است که به شدت از تأکید قسم معمولی قوی‌تر است (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۲/۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۳۱۲/۱۶؛ مراغی، بی‌تا: ۵۸/۳۰) و در آن به بدفهمی و کج فهمی مخاطبان بی‌ایمان اشاره و تعریض شده است. همین تأکید باعث می‌شود که جوابی سرشار از تأکید همانند «جواب قسم»، در این اسلوب اتخاذ شود.

با بررسی مواضعی از قرآن که این اسلوب در آن به کار رفته، می‌توان دریافت که این

نظریه، بسیار با آیات تطابق دارد و در برخی از موارد نیز قرینه‌هایی برای صحّت اختیار این نوع تفسیر وجود دارد؛ مانند آیات ۳۹ تا ۴۱ سوره معارج که می‌فرماید: ﴿كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ * فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ * عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾.

در این آیات، اسلوب «لا أقسم» به وسیله حرف «فاء» بر ماقبل خود عطف شده است که «ترتّب» این اسلوب بر مطلب پیشین را می‌رساند. مطلب پیشین، خلقت انسان از آن چیزی است که همه می‌دانند؛ یعنی همان آب پست و بی‌ارزشی که به انسانی راست قامت بدل می‌شود: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْتَىٰ﴾ (قیامت/۳۷). بنابراین روشن می‌شود فردی که بر این کار توانایی دارد، قادر است به هر شکلی در مخلوقات خود تصرف کند و کاری انجام دهد که آنان از این دنیا رخت بر بندند و گروهی نیک‌تر جایگزین آنان شوند و خداوند، مغلوب این افراد واقع نمی‌شود. از این رو، برای تأکید این مطالب نیازی به قسم نیست؛ در این موارد، قسم‌های بزرگی چون قسم به پروردگار مشارق و مغارب لازم نیست؛ زیرا این قسم‌ها، قسم‌هایی به غایت عظیم‌اند که در امور بسیار پیچیده و سخت به کار می‌روند. بدین صورت، تطابق این نظریه، با آیات ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَيْتَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (واقعه/۷۵ و ۷۶) و عدم منافات آن‌ها با یکدیگر آشکار می‌شود. بدین شکل، معنای آیه سوره واقعه، چنین است: من دیگر به دلیل وضوح مطلب به «مواقع النجوم» قسم یاد نمی‌کنم، همچنین علت دیگر قسم یاد نکردن من در اینجا، این است که این سوگند، سوگندی بسیار پر عظمت است که شایسته نیست در امور واضح که بر همگان روشن است، از آن استفاده شود. بدین ترتیب، عبارت ﴿إِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَيْتَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ بر لازمه معنای «فلا أقسم» عطف شده است که دلیل دیگری به جز وضوح مطلب [که لازمه لا أقسم در این نظریه است] را برای نفی قسم، بیان می‌کند. افزون بر آنکه احتمال دارد استفاده از حرف «عطف» در این آیه، برای جلوگیری از التباس جمله معترضه ﴿إِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَيْتَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ با «جواب قسم» باشد.

نمونه دیگری که این نظریه را تأیید می‌کند، سوره انشقاق است که در آن بعد از ذکر

«کدح» انسان به سوی خداوند که متضمّن عبور از حالی به حال دیگر است و همچنین اشاره به موضوع آخرت و جزای نیکان و بدان، با «فاء تفریع» قسم یاد کرد که شما از حالی به حال دیگر منتقل می‌شوید که مطالب قبلی به وضوح بر این موضوع دلالت دارند (بنگرید به: انشقاق ۶/۱۹).

افزون بر این، به نظر می‌رسد «مقسمٌ علیه» های به کار رفته در اسلوب «لا أقسم» برای همه مخاطبان آشکار و واضح و در عین حال بسیار مهم و کلیدی‌اند، گرچه برخی نکات دقیق و بسیار ظریف نیز به صورت ماهرانه در اثنای آن بیان شده است. این وضوح به شکلی است که با توجه به آشکاربودن مطالب، هیچ نیازی به تأکید ندارد و با نظر به اهمیت آن‌ها، نیازمند شدیدترین تأکیدها هستند که این نیز، مؤیدی دیگر برای این نظریه است؛ برای نمونه در آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد/۴) مقسمٌ علیه این موضوع قرار گرفته که از امور واضح و آشکار است. همچنین در سه مورد از این اسلوب، جواب قسم مطالبی درباره حقایق قرآن است که در فرهنگ قرآنی، جزء موضوعات مسلم و به تعبیر قرآن «لَا رَيْبَ فِيهِ» است (بنگرید به: بقره/۲): «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه/۷۷-۸۰) و «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقه/۴۰ و تکویر/۱۹). همچنین مقسمٌ علیه در دو سوره معارج و انشقاق که بر قدرت الهی و تحوّل احوال انسان دلالت دارند، با قطع نظر از سیاق نیز از امور واضح به شمار می‌روند.

مؤید دیگر این نظریه، حذف جواب قسم در یکی از آیات این اسلوب است که به احتمال زیاد، به دلیل وضوح امر «مقسمٌ علیه» صورت گرفته است، چنان‌که گویی به دلیل این وضوح، نیازی به ذکر آن نبوده است. در سوره قیامت، که «مقسمٌ علیه» این اسلوب «محذوف» است: «لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت/۱-۴) با توجه به سیاق آیات، روشن است که جواب قسم، در این اسلوب، مسئله‌ای درباره حتمیت روز قیامت است (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۹۱/۲۰) و از آنجا که در منطق قرآن، حتمیت چنین روزی کاملاً آشکار و

بی شک و شبهه است و از آن با «لاریب فیه» یاد شده است (بنگرید به: نساء/۸۷)، می توان گفت «مقسّم علیّه» به دلیل وضوح مطلب، حذف شده و بدین شکل به انحطاط فهم مکذّبان تعریض شده است.

دلیلی دیگر که این نظریه را تقویت می کند، نظام قسم به «مقسّم به»ها در قرآن است. در قرآن کریم، میان «مقسّم به» و «مقسّم علیّه» رابطه استدلالی برقرار است و «مقسّم به»، دلیل و استدلالی برای «مقسّم علیّه» به شمار می رود (بنگرید به: طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱۲۹/۲۰). با وجود چنین نظامی در سوگندهای قرآن، «مقسّم علیّه» چنان واضح و مشخص است که دیگر نیاز به تأکید بیشتر نخواهد داشت؛ مانند اینکه فردی بگوید: «به این آفتاب که الآن در آسمان است، قسم نمی خورم که الآن روز است؛ زیرا با توجه به حضور آفتاب در وسط آسمان، بدیهی است و نیاز به تأکید و قسم ندارد». بنابراین، خداوند در برخی موارد، این چنین، با «لا أقسم» به این مطلب توجه داده و به سوء فهم یا پیروی نکردن برخی از حق پرداخته است.

ممکن است گفته شود که نمی توان اسلوب «لا أقسم» را به معنای ظاهری آن گرفت؛ زیرا خداوند درباره برخی از پدیده ها از تعبیر «لا أقسم» که مضارع منفی است و دلالت بر استمرار دارد، استفاده نموده، ولی در آیات دیگر به همان پدیده ها سوگند یاد کرده است. اما این نقد، بر دیدگاه هایی وارد است که علت قسم نخوردن خداوند را نفی عظمت «مقسّم به» دانسته اند که بدین شکل «لا أقسم» همواره به «مقسّم به» ربط خواهد داشت و خداوند هیچ گاه طبق آن نظریه، به آن «مقسّم به» که درباره او «لا أقسم» گفته است، قسم نخواهد خورد تا عدم عظمت آن را نشان دهد؛ اما بر طبق این نظریه، اسلوب «لا أقسم» وابسته به اقتضای حال است و این نظریه، تعارضی با قسم خوردن خداوند در مکان های بعدی به همان «مقسّم به لا أقسم» ندارد.

۲-۲-۳. نفی نیاز خدا به قسم

برخی نیز مراد این اسلوب را نیاز نداشتن خداوند به قسم دانسته اند؛ زیرا در قسم خوردن، شائبه وجود نقص و حاجت در «مقسّم» احساس می شود. خداوند برای نشان

دادن اینکه قسم خوردن او از سرِ حاجت نیست و به قسم نیازی ندارد، در مواضعی از کلام که قسم را به خود نسبت می‌دهد، از این نوع اسلوب استفاده می‌کند تا به بی‌نیازی خود به سوگند اشاره کند، علاوه بر آن، «نفی نیاز به قسم»، تأکیدی بر مطلب محسوب می‌شود؛ چنان که در عبارت «لا أوصيك بفلان»، تأکیدی برای توصیه مشاهده می‌شود. بنابراین، اسلوب «لا أقسم» به نحوی با لفظ «احلف» مترادف خواهد بود (بنت الشاطی، ۱۴۲۵: ۱۶۶/۱).

اما این نظریه، با ظاهر آیات تطابق ندارد و سیاق این دسته از آیات، چندان به این مسئله مربوط نیست و «نفی نیاز مطلب به قسم»، از این نوع آیات به دست می‌آید، نه «نفی نیاز خداوند به قسم».

۲-۲-۴. نفی قسم به سبب نفی عظمت «مقسم به»

برخی دیگر مراد از این اسلوب را قسم یاد نکردن به اشیاء ذکر شده به سبب شایسته نبودن این کار برشمرده‌اند. برخی در تقریر این نظریه می‌گویند که چون قسم تنها به ذات باری مجاز است، خداوند در آیاتی مانند: «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ» (حاقه/۳۸ و ۳۹) قسم به مخلوقات را نفی می‌کند. این قول به جبائی منسوب است (طوسی، ۱۴۳۴: ۸۶/۱۰). برخی دیگر بیان می‌دارند که چون در جاهلیت، این اشیاء را بزرگ می‌شمردند و حتی در بسیاری از موارد برای آن‌ها ربوبیت قائل بودند، خداوند می‌گوید که به این اشیاء قسم نمی‌خورم (بنگرید به: ماوردی، بی تا: ۴۶۳/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۲۳/۱۷). این قول، در برخی روایات منسوب به اهل بیت علیهم‌السلام نیز قابل پیگیری است؛ برای مثال در چندین روایت آمده است که از امام صادق علیه‌السلام درباره «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (واقعه/۷۵) سؤال کردند و ایشان فرمودند که چون اهل جاهلیت به آن‌ها قسم یاد می‌کرده‌اند، خداوند بیان داشته است که به «مواقع نجوم» قسم نمی‌خورم (بنگرید به: کلینی، ۱۳۶۳: ۴۵۰/۷؛ اشعری، ۱۴۰۸: ۱۷۱) و مراد از «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ» (واقعه/۷۶) نیز این است که گناه این قسم، گناهی بس عظیم است (بنگرید به: اشعری، ۱۴۰۸: ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۳۴/۲۴). بدین شکل، آیه به معنای آیاتی مانند: «تَكَادُ

السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخْرُ الْجِبَالُ هَذَا﴾ (مریم/۹۰) و ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ (اسراء/۴۰) خواهد بود.

البته این نظریه و تفسیر چندان استوار به نظر نمی‌رسد و با چالش‌های جدی روبه‌روست؛ اول آنکه روایات موجود در این باب، علاوه بر اینکه قطعی نیستند، از لحاظ سندی نیز در حوزه روایات ضعیف قرار دارند (بنگرید به: مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۳۴/۲۴). این روایات، از لحاظ متنی نیز با اشکال مواجه هستند؛ زیرا در ادامه آن، امام علیه السلام آیه اول سوره بلد را می‌خواند و ذکر می‌کند که عرب جاهلی به دلیل حرمتی که برای مکه قائل بودند، به آن قسم نمی‌خوردند، درحالی‌که بیان شده بود که «لَا أُقْسِمُ» به سبب بی‌ارزش بودن «مقسم به» است که بدین صورت، ربط ابتدا و انتهای حدیث به یکدیگر نامشخص است. به عبارتی دیگر روشن نمی‌شود که قسم نخوردن به دلیل باارزش بودن مقسم به یا به سبب بی‌ارزش بودن آن است و قسم نخوردن خدا به اشیاء به دلیل بی‌ارزشی آن‌ها، چه ارتباطی با قسم نخوردن عرب‌ها به مکه به دلیل عظمت آن دارد؟

افزون بر این‌ها، در آیات دیگر، به پدیده‌هایی که با «لَا أُقْسِمُ» قسم از آن‌ها نفی گردیده، سوگند یاد شده است که موارد آن را در جدول زیرین مشاهده می‌کنیم؛ این موارد با نظریه مذکور همخوانی ندارد؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد خداوند در موردی با فعل مضارع که دلالت بر استمرار دارد، به بی‌ارزش بودن چیزی اشاره کند و به همین سبب ذکر کند به آن شیء قسم نمی‌خورم و در موردی دیگر به همان قسم یاد کرده، آن را تعظیم کند.

جدول ۱: مقسم به‌های مشترک میان اسلوب قسم منفی و مثبت

ردیف	مقسم به	آیه در اسلوب لا أقسم	مقسم به در اسلوب قسم مثبت
۱	همه موجودات	﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ (حاقه/۳۸ و ۳۹)	همه سوگندهای مثبت قرآن کریم به پدیده‌ها
۲	مکه	﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ (بلد/۱)	﴿وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ (تین/۳)
۳	نفس	﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (قیامت/۲)	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (شمس/۷)

۴	قیامت	﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (قیامت/۷)	﴿وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ﴾ (بروج/۲)
۵	شب	﴿فَلَا أَقْسِمُ... * وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ (انشقاق/۱۶ و ۱۷)	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾ (شمس/۴)
			﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ (لیل/۷)
۶	صبح	﴿فَلَا أَقْسِمُ بِ... * وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر/۱۵-۱۸)	﴿وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ﴾ (مدثر/۳۴)

این نظریه با آیات ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (واقعہ/۷۵ و ۷۶) نیز در تعارض است؛ زیرا سیاق این آیه، سیاق تعظیم قرآن است و نباید تصور کرد که قرآن در این سیاق، ذکر کند که چیزی مانند «مواقع نجوم» در نظر من، دارای ارزش نیست و از این رو، به آن قسم یاد نمی‌کنم.

اشکال دیگری متوجه این نظریه است، و آن اینکه در سوره معارج، «مقسم به» این اسلوب، خود خداوند واقع شده است و بدیهی است که مسئله «نفی عظمت مقسم به» در این مورد نمی‌تواند وجهی داشته باشد (بنگرید به: خفاجی، ۱۴۱۷: ۲۹۷/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۸/۳).

۲-۲-۵. قسم نخوردن به دلیل بی‌فائده بودن آن

برخی نیز بر آن اند که مراد، قسم نخوردن به دلیل بی‌فائده بودن قسم برای مخاطبان است؛ مانند اینکه کسی بگوید: «به قیامت قسم نمی‌خورم؛ زیرا شما به وسیله آن اقرار نخواهید کرد». در همه موارد، با توجه به سیاق آیات و مخاطبان این اسلوب، موانعی وجود دارد که این قسم برای آنان فایده نخواهد داشت (بنگرید به: الحنیفه، ۲۰۲۲: کَلِّ مقاله). اصل این سخن به «ابومسلم مفسر» منسوب است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۹۳/۱۰). این نظریه با برخی از آیات، مانند ۳۹ تا ۴۱ سوره معارج ناسازگار است؛ زیرا این آیات مترتب بر آیه قبل است که واضح بودن قدرت خدا بر همه چیز را نشان می‌دهد، ولی بی‌فائده بودن قسم برای مخاطبان را نتیجه نمی‌دهد. همچنین در این قول، «تأکید» شدیدی که سیاق بر آن دلالت دارد، وجود ندارد و بیشتر به بی‌فائده بودن قسم توجه می‌شود. با این همه

چه بسا بتوان گفت با استفاده از این اسلوب در مواردی که انتظار تصدیق از سوی مخاطبان نمی‌رود، به تبع معنای پیش گفته، به «جحد» و «حق‌گریزی» مخاطبان نیز اشاره شده که در این فضا، زیبایی کلام را دوچندان می‌کند.

۲-۲-۶. اشتمال فعل «اقسم» بر معنای منفی

در برخی تحقیقات، با استفاده از شیوه‌های معناشناسی تاریخی و معناشناسی فرهنگی، معنای مادهٔ قسم بررسی شده و بر اساس آن، این ماده در زبان‌های سامی، علاوه بر اشتمال بر معنای «تقسیم کردن» و «جدا کردن» در کنار «سوگند خوردن»، معنای «کهنانت» و «پیشگویی کردن» را نیز افاده می‌کند. همچنین با پیگیری پیشینهٔ ساخته شدن این کلمه درمی‌یابیم که کاربرد این واژه برای معانی ذکر شده، حاصل گسترش معنایی به وجود آمده در ریشهٔ ثنایی آفروآسیایی این ماده بوده که حامل معنایی برابر «انگار جداکردن چیزی از بدنهٔ اصلی» بوده است (بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۵: ۱۹). کاربرد این واژه در معنای سوگند، حاصل الگویی استعاره‌ای بوده و در آن، نوعی معنای «بریدن چیزی از بدنهٔ آن و جراحت وارد کردن» به شکل استعاره وجود داشته است که به تبع آن، این واژه دارای بار ارزشی منفی می‌شده است. همچنین شاهد وجود معانی همچون «نفرین کردن» و «دشنام دادن» در زبان‌های سامی برای این واژه هستیم. با این همه، این بار معنایی در انتقال از عربی قرآنی به عربی مدرسی، متروک شده و مغفول مانده است. در برخی فرهنگ‌های نزدیک به عرب نیز مشاهده می‌شود که سوگند خوردن نوعی مقید ساختن ارزش «مقسم به» به درستی مطلب است که در صورت نادرستی سوگند، نوعی توهین و نفرین به «مقسم به» به وسیلهٔ قسم صورت می‌گیرد. احتمال وجود چنین فرهنگی در میان عرب نیز فراوان است؛ از این رو، اگر بخواهیم واژه‌ای معادل برای «قسم» در زبان فارسی بیابیم، باید به واژگانی چون «نفرین» در حد ترادف توجه کنیم. در نتیجه «قسم» در فرهنگ عرب عصر نزول، بار معنایی منفی حمل می‌کرده و معنایی بسیار نزدیک به «نفرین» داشته و به همین سبب، این اسلوب باید به سوگند نخوردن بازگردانده شود

(بنگرید به: همان، ۳۰-۳۱).

آنچه درباره حقیقتِ سوگند در برخی فرهنگ‌های نزدیک به فرهنگ عرب بیان شد، در حقیقت تبیین حقیقت سوگند خوردن است که در آن، کلام به شرافت امری نفیس گره می‌خورد (بنگرید به: بغا، ۱۴۱۸: ۲۰۷؛ ابوراس، ۱۹۹۸: ۲) و ناصواب بودن کلام، نوعی توهین و کم کردن ارزش «مقسم به» است. این مطلب، درباره همه سوگندها جاری است و اگر موجب نفی سوگند باشد، باید در قرآن از سوگندهای مثبت نیز اجتناب می‌شد؛ در صورتی که در قرآن قسم‌های ایجابی فراوانی می‌بینیم که در برخی از آن‌ها بعد از سوگند، به «قسم بودن» آن‌ها نیز تصریح شده است. «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ» (فجر/۵). علاوه بر آن، واژگان، بعد از انتقال از زبانی به زبان دیگر، در مرور زمان می‌توانند بار معنایی جدیدی بیابند یا در معنای دیگری استعمال شوند که نمونه‌های آن در زبان‌های مختلف فراوان است؛ از این رو، پیدا کردن اصل معنا و ریشه یک واژه، با وجود سهم تعیین‌کننده‌ای که در تعیین نقش کلمه می‌تواند داشته باشد، برای نتیجه‌گیری کافی نیست و باید سیاق و کلمات هم‌نشین آن در زبان مورد بحث نیز کاوش شود و تغییرات معنایی و همچنین تغییرات مربوط به «بار ارزشی و روانی» کلمات بررسی گردد. با بررسی سیاق و کلمات هم‌نشین این واژه در قرآن کریم، از لحاظ لغوی چنین بار منفی که موجب اجتناب از سوگند شود، یافت نمی‌شود. حتی مشاهده می‌شود در برخی موارد همچون اختلافات حقوقی، در قرآن به آن امر شده است (بنگرید به: مائده/ ۱۰۶ و ۱۰۷).

همچنین این دیدگاه به‌تنهایی نمی‌تواند تبیین‌کننده مراد از «لا أقسم» باشد؛ زیرا نهایت چیزی که بیان می‌دارد این است که خداوند در این اسلوب سوگند نخورده است و به این مطلب اشاره می‌کند که حقیقت سوگند به شکلی است که شرافت امری مقدّس برای «تأکید» به پیش کشیده می‌شود؛ اما تبیین این را که چرا خداوند در این آیات که در سیاق «تأکید» هستند، از این امر خطیر استفاده نکرده و فرموده: «شرافت این امر مقدّس را به پیش نمی‌کشم»، یکی از نظریات پیشین باید عهده‌دار شود؛ زیرا بیان شد که صرف وجود چنین معنایی برای سوگند یا تأثیر بار منفی پیشین واژه «قسم» به‌تنهایی موجب

نفي «قسم» نیست.

نتایج تحقیق

- آیه ۷۶ سوره واقعه ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ درحقیقت، عطف به لازمه معنای «لا أقسم» و گویای عظمت منزلت «مَوَاقِعِ النُّجُومِ» است؛ چنان که در مواردی که موضوع آشکار باشد، شایسته نیست از این سوگند استفاده شود؛ از این رو، این آیه بیش از آنکه دلیلی برای قسم بودن «لا أقسم» باشد، بر «نفي قسم» دلالت دارد.
- بسیاری از نظریات مطرح شده در این باب با مشکلاتی همچون «مخالفت با ظاهر کلام»، «انطباق ناپذیری با مصادیق این اسلوب»، «تعارض با آیات دیگر قرآن»، «مخالفت با سیاق»، «تکلف»، «نداشتن دلیل» و «استدلال‌های ناصحیح» روبه‌رو هستند. هر چند برخی از آن‌ها می‌توانند به شکل غیرمستقیم به سبب بلاغت و زیبایی هر چه بیشتر این آیات، لحاظ شده باشند؛ اما نمی‌توانند وجه تفسیری این آیات محسوب شوند.
- بهترین تبیین برای «لا أقسم»، ظاهراً نفي سوگند به سبب وضوح موضوع است؛ بدین معنا که در صورت روشن بودن موضوع، شایسته نیست از سوگندهای عظیم استفاده شود. این نظریه با سیاق آیات موجود در این باب انطباق دارد و از چالش‌های نظریات دیگر مصون است. علاوه بر آن، مواردی همچون «آشکار بودن مقسم علیه‌ها در این اسلوب»، «حذف جواب قسم به دلیل وضوح مطلب در این اسلوب»، «استدلالی بودن سوگندهای قرآنی» و «نقش تفریعی حرف «فاء» در ابتدای آن» این نظر را تأیید می‌کنند.
- با توجه به مطالب پیش‌گفته کارکرد اصلی حرف «لا» در این اسلوب از نظر لفظی، کارکرد نفي «فعل قسم» و کارکرد اصلی آن از نظر مضمونی، اشاره به وضوح مطلب است که مضامینی همچون «سوء فهم مخالفان»، «تأکید بسیار بیشتر مقسم علیه نسبت به اسلوب قسم» را در پی دارد. همچنین با استفاده از این حرف، احتمال دارد که از لحاظ روانی و به شکل غیرمستقیم، به بی‌تأثیر و بی‌فایده بودن قسم در حق برخی لجوجان اشاره شود. افزون بر این‌ها قرآن کریم با استفاده از چنین اسلوب خاصی، توجه مستمعان را به

شکل ویژه‌ای به این سوگندها جلب کرده است.

منابع

قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن ابی زینین، محمد بن عبدالله، *تفسیر ابن ابی زینین*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۶۲ش.
۴. ابن جزری، محمد بن محمد، *النشر في القراءات العشر*، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بی تا.
۵. ابن جزری، محمد بن احمد، *التسهيل لعلوم التنزيل*، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر، *التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*، مؤسسة التاريخ العربي، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۷. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۸. ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحيط في التفسير*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۹. ابوراس، ناصر عبدالله، «أسلوب القسم في القرآن الكريم»، *مجلة دراسات قانونية*، (۱۵)، ۱۹۹۸م، ص ۱۷۴-۲۰۴.
۱۰. ابوالسعود، محمد بن محمد، *تفسير أبي السعود*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۱. ابو عمرو الدانی، عثمان بن سعید، *التيسير في القراءات السبع*، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۳۴ق.
۱۲. اشعری، احمد بن محمد بن عیسی، *النوادر*، مدرسة امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، ۱۴۰۸ق.
۱۳. امرؤ القیس، *ديوان امرئ القيس*، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۴. بغا، مصطفی ديب، *الواضح في علوم القرآن*، دارالكلم الطيب، دمشق، ۱۴۱۸ق.
۱۵. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن في تفسير القرآن*، وجدانی، قم، بی تا.
۱۶. بنت الشاطی، عایشه، *التفسير البياني للقرآن الكريم*، دارالمعارف، قاهره، ۱۴۲۵ق.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛ تفسير البيضاوي*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۸. پاکتچی، احمد، «معناشناسی قسم در قرآن کریم؛ رویکردی تاریخی و فرهنگی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۶۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش، ص ۳۳-۹.
۱۹. حسن، سامی عطا، «أسلوب القسم الظاهر في القرآن الكريم؛ بلاغته.. وأغراضه»، *مجلة*

- الشريعة والدراسات الإسلامية، مجلد ١٨، شماره ٥٣، م ٢٠٠٣، ص ١٩-٧٣.
٢٠. الحنيفه، عبير عدنان و جهاد النصيرات، «صيغة لأقسام في القرآن الكريم؛ دراسة تفسيرية مقارنة»، *الدراسات الاسلاميه*، اردن، مجلد ١٨، شماره ١، م ٢٠٢٢، ص ٣٥٧-٣٨٠.
٢١. خفاجي، احمد بن محمد، *عناية القاضى وكفاية الراضى (حاشية الشهاب على التفسير البيضاوى)*، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٧ق.
٢٢. خفاجي، حمزه سلمان عبيس و جهانگير اميرى، «صيغة لأقسام فى القرآن الكريم (دراسة تحليلية)»، *مجلة مركز بايل للدراسات الانسانيه*، مجلد ١٣، شماره ٢، م ٢٠٢٣.
٢٣. خويى، ابوالقاسم، *البيان في تفسير القرآن*، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، قم، بى تا.
٢٤. زركشى، محمد بن بهادر، *البرهان في علوم القرآن*، دارالمعرفة، بيروت، ١٤١٠ق.
٢٥. زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاول في وجوه التأويل*، دارالكتاب العربى، بيروت، م ٢٠١٦.
٢٦. زيد بن على و عمرو بن خالد واسطى، *تفسير غريب القرآن (تفسير زيد بن علي)*، الدارالعالميه، بيروت، ١٤١٢ق.
٢٧. سعدى، عبدالرحمن، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، دارالسلام، رياض، ١٤٢٢ق.
٢٨. سمرقندى، نصر بن محمد، *تفسير السمرقندى*، دارالفكر، بيروت، ١٤١٦ق.
٢٩. شريعتى، محمد تقى، *تفسير نوين*، شركت سهامى انتشار، بى جا، بى تا.
٣٠. شوكانى، محمد بن على، *فتح القدير*، دارابن كثير، دمشق، ١٤١٤ق.
٣١. صديق حسن خان، محمد صديق، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤٢٠ق.
٣٢. ضمدى، مطهر بن على، *الفرات النمير في تفسير الكتاب المنير*، نبيا، عربستان سعودى، ١٤٣٩ق.
٣٣. طباطبايى، سيد محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٧ق.
٣٤. طبرسى، فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤١٥ق.
٣٥. طبرى، محمد بن جرير، *جامع البيان في تفسير القرآن؛ تفسير الطبرى*، دارالمعرفة، بيروت، ١٤١٢ق.
٣٦. طوسى، محمد بن حسن، *التبيان في تفسير القرآن*، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٤ق.
٣٧. فخر رازى، محمد، *التفسير الكبير*، دارالفكر، بيروت، ١٤٢٥ق.

۳۸. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۸۰م.
۳۹. قاسمی، جمال‌الدین، *تفسیر القاسمی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ش.
۴۱. کرمانی، محمود بن حمزه، *غرائب التفسیر و عجائب التأویل*، دارالقبلة للثقافة الاسلامیه، جدّه، بی تا.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ش.
۴۳. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنّة*، *تفسیر الماتریدی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۴۴. ماوردی، علی بن محمد، *النکت و العیون*، *تفسیر الماوردی*، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
۴۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ش.
۴۶. مدرّسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دارمحبّی الحسین علیه السلام، تهران، ۱۴۱۹ق.
۴۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۴۸. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن* (ویرایش جدید)، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۸۸ش.
۴۹. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، *سوگندهای پربرق قرآن کریم*، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۶ش.
۵۱. مکی بن حموش، *الهدایة إلى بلوغ النهایه*، جامعه الشارقة - کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی، شارجه، ۱۴۲۹ق.
۵۲. نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی*، دارالنفائس، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۵۳. نقیب، سید محمد، مرتضی ساجینی و سید محمد موسوی، «تحلیل و بررسی ادبی ساختار «لا أقسم» در قرآن کریم»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۹۹ش، ص ۱۰۳-۱۱۸.
54. Shady Hekmat Nasser, 2012, *The Transmission of the Variant Readings of the Qurān: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*. Leiden: Brill.
55. Angelika Neuwirth, 2022, *The Qur'an Text and Commentary Volume 1 Early Meccan Suras Poetic Prophecy*, New Haven and London.

واکاوی عوامل مؤثر بر هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه

(مطالعه موردی: پی‌درپی)

سیده محبوبه کشفی^۱ - زهرا قاسم‌نژاد^۲

چکیده

بررسی خطای مترجم در انتخاب برابرزدها و یکسان‌سازی شتاب‌زده میان برابرزدهای واژگان ناهم‌ریشه، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر در فرایند ترجمه قرآن کریم به شمار می‌رود. پژوهش حاضر با هدف تبیین چرایی واحدپنداری مترجمان به مطالعه موردی برابرزدها «پی‌درپی» پرداخته است تا عوامل مؤثر در یکسان‌نگاری مترجمان تبیین شود. بدین منظور با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی کوشش شده است تا به این پرسش پاسخ داده شود که چه عواملی موجب شده است تا مترجمان برابرزدهای یکسان را برای واژگان ناهم‌ریشه‌گزینه‌کنند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که انتخاب برابرزدها «پی‌درپی» برای واژگان ناهم‌ریشه «مردفین، متتابعین، منضود، مدارار، عرف، مستمر، غیرممنون، حسوم، داب، ترتیل، تنزیل، اختلاف، تترا» از سوی برخی مترجمان، برخاسته از عوامل مساعد برای واحدپنداری و اشتباه در گزینش برابرزدها است. سبک مترجم، فقدان ساختار دستوری معادل در زبان مقصد، تکامدی واژه، واژگان مشترک و هم‌ریخت در زبان مبدأ و زبان مقصد، خلط هم‌آیندهای زبان مبدأ با زبان مقصد، تأثیرگذاری برداشت‌های تفسیری در گزینش برابرزدها، عدم یکسان‌سازی معادل‌ها برای واژگان یکسان، نبود

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). mahboobeh.kashfi@yahoo.com.

z_ghasennejad@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۸. پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

برابرنهاد در زبان مقصد بر مبنای دیدگاه مترجم و هم‌معنانگاری مترجم، همگی از عوامل مؤثر بر برابرنهاد واحد «پی‌درپی» برای واژگان ناهم‌ریشه برشمرده شده است.

کلیدواژه‌ها: واژگان ناهم‌ریشه، واژگان هم‌معنا، ترجمه‌های فارسی قرآن،

«پی‌درپی».

* * *

۱. مقدمه

ترجمه صحیح متون اسلامی اهمیت ویژه‌ای در انتقال معارف اسلامی دارد. در این میان، ارزیابی ترجمه‌های قرآن کریم و تشخیص خطا و تصحیح آن، امری حائز اهمیت است. با توجه به تسلط مترجمان بر مبانی علوم اسلامی و ادبیات عرب، نسبت دادن ناآگاهی به ایشان موجه به نظر نمی‌رسد؛ با وجود این، تفاوت در مبانی نظری و رویکردهای تفسیری مترجمان، نوع مواجهه و گاه تسامح آنان در درک متن مبدأ (قرآن کریم) و انتخاب‌های واژگان معادل، عواملی هستند که می‌تواند در بروز لغزش‌ها و کاستی‌های ترجمه‌ای نقش داشته باشند. ترجمه قرآن کریم، به عنوان متنی وحیانی با ساختار زبانی پیچیده و لایه‌مند، نیازمند بررسی دقیق در سطوح گوناگون زبان‌شناختی است.

بررسی و تحلیل برابرنهادها در ترجمه‌های قرآن کریم یکی از سطوح بنیادین در ارزیابی کیفیت و دقت ترجمه‌های این متن مقدس به شمار می‌آید. هر متن زبانی برای انتقال معنا نیاز به یک ساختار واژگانی دارد، و قرآن به دلیل بلاغت از نظام واژگانی ویژه و منظم برخوردار است. از این رو، معادل‌گزینی دقیق و هم‌راستا با حوزه معنایی واژگان قرآنی، نقشی محوری در حفظ معنا، بار مفهومی و کارکرد هر واژه ایفا می‌کند. در فرایند ترجمه، هرگونه خلل در بازنمایی مفاهیم واژگان قرآنی می‌تواند به تحریف در ادراک معنای آیات و انقطاع در پیوندهای درون‌متنی و بینامتنی بینجامد. از این رو، جستار حاضر درصدد ارزیابی، تحلیل و آسیب‌شناسی برابرنهادهای یکسان برای واژگان ناهم‌ریشه است. مترجم با در نظر گرفتن تمامی وجوه معنایی و کاربردی، ملزم به گزینش صحیح‌ترین

برابرنهاد واژه متن مبدأ است و گزینش برابرنهاد نادرست، به تعدد معادل‌های یکسان برای واژگان ناهم‌ریشه می‌انجامد.

۲. بیان مسئله

یکی از چالش‌های ترجمه، وجود برابرنهادهای واحد برای واژگان متفاوت است. در برخی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم مواردی مشاهده می‌شود که مترجم برای واژگان ناهم‌ریشه و نامترادف به انتخاب برابرنهادی یکسان بسنده کرده است. بررسی مجموع مطالعات پیشین نشان می‌دهد که پژوهشگران در حوزه ترجمه به بررسی موردی برابرنهادها پرداخته، برابرنهاد پیشنهادی نیز ارائه کردند، اما به چرایی تکرار برابرنهادها برای واژگان ناهم‌ریشه نپرداختند. گزینش برابرنهادهای یکسان از سوی مترجم بی‌تردید حاصل تأثیر مجموعه‌ای از عوامل است که مترجم را به سمت انتخاب برابرنهاد یکسان برای واژگان ناهم‌ریشه هدایت می‌کند. ضرورت واکاوی عامل یا عوامل مؤثر بر این امر، انکارناپذیر است؛ زیرا آگاهی از عوامل می‌تواند مبنایی علمی برای پیشگیری از هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه شود و دقت مترجم در انتخاب برابرنهاد را ارتقا دهد. پژوهش حاضر با تتبع برابرنهاد «پی‌درپی» در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم می‌کوشد تا بسترهای مؤثر بر هم‌ارزی معنایی را واکاوی کند. از این رو، تمامی خطاهای مرتبط با برابرنهاد «پی‌درپی» تتبع و استخراج شد و پس از احصاء، عوامل و خاستگاه آن هم‌ارزهای معنایی تبیین گردید.

۳. پیشینه پژوهش

بررسی پدیده ترادف‌نمایی در واژگان قرآن کریم، از مباحث بنیادین در دانش مفردات و حوزه مطالعات معناشناسی قرآنی است. در نگاه نخست، بسیاری از واژگان قرآنی ممکن است مترادف تلقی شوند؛ اما با تحلیل دقیق‌تر کاربردشناختی می‌توان به تفاوت‌های معنایی قابل توجهی دست یافت. این دسته از واژگان با تفاوت‌های معنایی ظریف، «قریب‌المعنی» یا «شبه‌مترادف» خوانده می‌شوند که از جمله عناصر زبانی

هستند که فهم درست آن‌ها مستلزم توجه به بافت، روابط بینامتنی و مفهوم‌شناسی لغوی است. در همین راستا، مطالعات و پژوهش‌های مختلفی به بررسی کاربردی این نوع از واژگان پرداخته‌اند.

از جمله مهم‌ترین پژوهش‌ها در این زمینه، می‌توان به مقاله «بررسی بنیادی برخی از الفاظ قریب‌المعنی در قرآن کریم (دلالت‌ها - کاربردها)» (طهماسبی و همکاران، ۱۳۹۲) اشاره کرد. این پژوهش با تحلیل واژگان «حلم» و «رؤیا»، یا «حظ» و «نصیب» نشان می‌دهد که کاربرد هر واژه قرآنی در سیاق، دارای معنایی متناسب با همان سیاق بوده است و نمی‌توان معنای یکسان برای تمامی کاربردها ارائه کرد. همچنین در مقاله «فرهنگ واژه‌های قریب‌المعنی در قرآن کریم» (حسینی، ۱۳۹۸)، مجموعه‌ای از واژگان هم‌معنا به صورت توصیفی گردآوری و تفاوت‌های آن‌ها با استناد به شواهد قرآنی، تفسیری و لغوی بررسی شده است. در مقاله دیگری با عنوان «واژه‌های قریب‌المعنی و اعجاز قرآن» (اسدی، ۱۳۹۳)، نویسنده با نگاهی بلاغی و اعجاز‌شناسانه، به بررسی کاربرد دقیق و هدفمند واژگان قریب‌المعنی می‌پردازد و آن را از جلوه‌های اعجاز لفظی قرآن برمی‌شمرد. در مجموع، نتایج این مطالعات نشان می‌دهند که ترجمه دقیق قرآن بدون فهم عمیق واژه‌های قریب‌المعنی امکان‌پذیر نیست و معادل‌یابی در این حوزه، نیازمند شناخت زبان قرآن، کاربردهای سیاق و نیز وجوه بلاغی آن است.

شایان ذکر است در این پژوهش‌ها به تفاوت واژگان و کاربردها پرداخته شده است و صاحب‌نظران بر پایه پذیرش نبود مترادف مطلق در قرآن کریم به بررسی و نقد ترجمه‌ها پرداخته‌اند و ظرافت‌ها و تفاوت‌های معنایی واژگان قریب‌المعنی را در نقد ترجمه‌ها آشکار کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک علل تأثیرگذار بر مترادف و هم‌ارزی معنایی واژگان ناهم‌ریشه را بررسی نکرده‌اند.

۴. سؤال پژوهش

این پژوهش می‌کوشد عملکرد مترجمان قرآن را دربارهٔ واژگان ناهم‌ریشه قرآنی با معادل

یکسان «پی درپی» بررسی کند و به سؤال زیر پاسخ دهد:
مترجمان برابر نهاد «پی درپی» را برای کدام واژگان قرآنی به کار برده‌اند؟

۵. عوامل مؤثر بر هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه

واکاوی عوامل مؤثر بر برابر نهادهای یکسان در ترجمهٔ واژگان ناهم‌ریشهٔ قرآنی، مستلزم بررسی نمونه‌های قرآنی است؛ زیرا تنها از رهگذر تحلیل مصادیق قرآنی می‌توان به درک دقیق‌تری از عوامل معناشناختی دست یافت و از هم‌ارزی معنایی پیشگیری کرد.

۵-۱. هم‌معنانگاری مترجم

تلقی مترجم از وجود وحدت معنایی یا ترادف در میان واژگان زبان مبدأ، می‌تواند به عنوان عاملی تأثیرگذار در بازنمایی ترادف میان برخی از واژگان قرآن در زبان مقصد عمل کند. این تلقی، در واقع، بازتابی از درک ذهنی مترجم نسبت به روابط معنایی درون‌زبانی است که ممکن است به هم‌پوشانی مفهومی و تضعیف تمایزات دلالتی در ترجمه بینجامد. برخی مترجمان فارسی قرآن عبارت «پی درپی» را به عنوان برابر نهاد برای واژگان «مُدْرَارًا» و «عُرْفًا» برگزیدند و ذهن خوانندگان را به هم‌ارزی معنایی و ترادف میان این دو واژه ناهم‌ریشه هدایت کردند. این هم‌ارزی معنایی به نظر می‌رسد که برخاسته از دیدگاه مترجمان نسبت به رابطهٔ ترادف این دو واژه باشد و به همین سبب برای هر دو واژه، برابر نهاد یکسانی گزینش شده است. در جداول زیر، نمونه‌هایی از ترجمهٔ برخی مترجمان فارسی قرآن ذکر شده که واژگان «مدرار» و «عرف» را به معنای «پی درپی/ پیایی» در نظر گرفتند.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)	ارفع	باران‌های پی‌درپی برای آن‌ها فرستادیم.
﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)	آیتی	برایشان از آسمان باران‌های پی‌درپی فرستادیم.

باران‌های پی‌درپی برای آن‌ها فرستادیم.	مکارم شیرازی	﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)
باران آسمان را پیاپی بر آنان فرستادیم.	طاهری	﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)
سوگند به رسولان پی‌درپی.	ارفع	﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/ ۷)
سوگند به بادهایی که از پی هم می‌آیند.	آیتی	﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/ ۷)
سوگند به آن فرشتگانی که پی‌درپی فرستاده می‌شوند.	انصاریان	﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/ ۷)
قسم به فرستادگان پیاپی.	پاینده	﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/ ۷)

مصطفوی، مؤلف لغتنامه‌التحقیق، ماده «د- ر- ر» را به «جاری شدن چیزی از چیز دیگر» معنا کرده، در تبیین معنای اسم «مدرار» می‌نویسد: صیغۀ «مفعال» دال بر ابزار است و گاهی نیز در معنای مبالغه به کار می‌رود. سپس ایشان در ادامه برای کاربرد اسم «مدرار» در معنای مبالغه به آیه ۶ سوره انعام استشهد و آن را به «ادامه باران و کثرت ریزش باران» معنا می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۸/ ۹۸-۱۰۰). راغب اصفهانی ذیل ماده «ع- ر- ف» به معنای این ماده در مشتقات مختلف می‌پردازد و اسم «عرف» را به «المعروف من الاحسان» معنا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۱). بنابر نظر صاحبان فرهنگ لغت، برخی از مترجمان فارسی برای واژگان «مدرار» و «عرف»، معادل‌های مناسب و صحیحی برگزیده‌اند. معادل‌های ذکر شده در جدول زیر بیانگر دقت مترجمان در انتخاب برابرزدهاست که واژه «مدرار» را به «فراوان» و واژه «عرف» را به «نیکو» معنا کرده‌اند.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)	امامی	از فرازشان باران فراوان فرورستادیم.
﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/ ۶)	آیت‌اللهی	باران را بر آنان فراوان باریدیم.

﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام / ۶)	پاینده	آسمان را به باران فراوان بر آن‌ها گماشتیم.
﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات / ۷)	طاهری	سوگند به بادهای فرستاده شده به وجهی نیکو.
﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات / ۷)	دهلوی	قسم به بادهای فرستاده شده به وجه نیک.

۵-۲. نبود برابرنهاد در زبان مقصد بر مبنای دیدگاه مترجم

یکی دیگر از عوامل مؤثر بر بروز هم‌ارزی معنایی مترجم نسبت به واژگان ناهم‌ریشه، فقدان معادل دقیق برای واژه زبان مبدأ در زبان مقصد، به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، گاه واژه مبدأ حاوی مفهومی است که در نظام واژگانی زبان مقصد، برابری صریح یا واژه‌ای اختصاصی برای بازنمایی آن معنا وجود ندارد؛ ازاین‌رو، مترجم ناخواسته به هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه گرایش می‌یابد. فقدان واژه برابرنهاد همان چالشی است که مونا بیکر، نظریه‌پرداز حوزه ترجمه، از معضله‌های مترجم در برقراری تعادل واژگانی برمی‌شمرد (بیکر، ۱۳۹۳: ۲۶). اگرچه فقدان واژه معادل برای برخی مفاهیم در زبان مقصد امری انکارناپذیر است و بخش مهم آن را می‌توان به تفاوت‌های زبان مبدأ و مقصد از حیث گستره واژگانی نسبت داد، این موضوع نباید به صورت پیش‌فرض برای هر دشواری در یافتن معادل و توجیه برای هر معادل نامناسب فرض شود. در واقع، ناکامی در پیدا کردن معادل تنها برخاسته از فقدان واژه در زبان مقصد نیست، بلکه بسته به میزان توانمندی علمی و تسلط مترجم بر دایره واژگانی زبان مقصد ممکن است به طور صحیح یا ناصحیح برای برخی مفاهیم اعمال شود.

با بررسی‌های انجام شده، احتمال وقوع این امر برای واژگان غیر قریب‌المعنی کمتر است و احتمال آن برای واژگان قریب‌المعنی بسیار بیشتر است؛ زیرا تفاوت‌های معنایی و کاربردی در میان واژگان قریب‌المعنی ظریف و دقیق است و براین‌اساس، انتخاب معادل نیز باید بازگویی تفاوت‌ها و ظرافت‌ها باشد. با این حال، برخی مترجمان در انتخاب برابرنهاد برای واژگان قریب‌المعنی به هم‌ارزی معنایی دچار شده‌اند و به نظر

می‌رسد که گاه این عملکرد برخاسته از باور به فقدان واژه برای بازنمایی معنای زبان مقصد بوده است. بنابراین، انتخاب برابر نهاد یکسان برای واژگان قریب‌المعنی به معنای انتخاب صحیح معادل نیست؛ زیرا برخی مترجمان دیگر، معادل‌هایی دقیق‌تر و غیر یکسان برای این دسته از واژگان برگزیده‌اند.

افزودنی است که توجه مترجم به بافت، عاملی مهم در انتخاب معادل دقیق است و این مسئله به خصوص در میان واژگان قریب‌المعنی مشهودتر است (داود، ۲۰۰۸: ۱۰). اینک در جدول زیر دو واژه قریب‌المعنی از مترجم قرآن، انصاریان، گزارش می‌شود که دو واژه «متتابعین» و «مردفین» را به معنای واحد «پی‌درپی» ترجمه کرده است:

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿أَتَىٰ مُمِدُّكُمْ بِاللَّيْلِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزْدَفِينَ﴾ (انفال/۹)	انصاریان	من مسلماً شما را با هزار فرشته که پی‌درپی نازل می‌شوند، یاری می‌دهم.
﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ (مجادله/۴)	انصاریان	کسی که توانایی [آزاد کردن برده را] ندارد، دو ماه پی‌درپی روزه بگیرد.

بنابر ترجمه انصاریان، دو واژه «مردفین» و «متتابعین» هر دو به معنای «پی‌درپی» هستند؛ اما نظر صاحبان اهل لغت حاکی از معنایی دیگر است که بازنگری در انتخاب معادل برای این دو واژه ضرورت دارد. ریشه «ر-د-ف» در لغت به معنای «وقوع شیء عقیب آخر بحیث آن یكونا فی سلك واحد» است که همان قرارگیری اشیاء در کنار یکدیگر به صورت نظم یافته است و ریشه «ت-ب-ع» به «القفو و الحركة خلف شیء مادئ أو معنوی عملاً أو فکراً» معنا شده است که همان چگونگی حرکت اشیاء پس از دیگری است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/۱۰۷-۱۰۸). بنابراین، تمایز این دو واژه در آن است که «ردف» بیانگر نظم و همراهی مکانی است، در حالی که «تبع» بر پیوستگی و دنباله‌روی در بُعد زمانی دلالت دارد. طبق آیه، فرد باید به تبع روزه روز قبل، روز بعد را نیز روزه بگیرد و بدین ترتیب دو ماه را به همین شیوه باید کامل روزه بگیرد؛ اما معنای «مردفین» چگونگی

قرارگیری فرشتگان در کنارهم است و بنا بر آیه هزار فرشته به صورت منظم و ردیف شده در کنار یکدیگر قرار گرفتند. حال با توجه به تفاوت این دو واژه می‌توان با انتخاب معادل‌هایی مناسب‌تر، فرق میان دو واژه را برای مخاطب مشخص کرد. به نظر نگارندگان، معادل مناسب برای «مردفین»، واژه «نظم یافته/ منظم» و معادل مناسب برای «متتابعین»، واژه «پیوسته/ پی‌درپی» است.

نمونه‌ای دیگر از برابرنهاد یکسان برای واژگان قریب‌المعنی، انتخاب برابرنهاد «پی‌درپی» برای هر دو واژه «منضود» و «متتابعین» است. آیتی از جمله مترجمانی است که هر دو واژه را به معنای «پی‌درپی» گرفته است.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سَجِيلٍ﴾ (هود/۸۲)	آیتی	بر آن شهر بارانی از سنگ‌هایی از سجیل، پی‌درپی، فرو باریدیم.
﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ﴾ (نساء/۹۲)	آیتی	و هر کس که بنده‌ای نیابد برای توبه دو ماه پی‌درپی روزه بگیرد.

منابع لغوی تفاوت معنایی میان این دو واژه را ذکر کرده‌اند. مؤلف کتاب التحقیق پس از ذکر معنای ریشه «ن - ض - د»، تفاوت معنایی دو ماده «نضد» و «تبع» را تبیین کرده است. مصطفوی ماده «نضد» را چنین معنا کرده است: «التحاق و تضمم في أجزاء شيء أو فيما بين الأشياء بحيث تصير مرتبطة كأنها شيء واحد»؛ پیوستن و درآمیختن اجزاء یک چیز یا چند چیز با یکدیگر است که میان آن‌ها ارتباطی منسجم و یگانه پدید آید، به گونه‌ای که گویی همه یک شیء را تشکیل می‌دهند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲/۱۵۳-۱۵۴). بنابراین، ماده «نضد» همان پیوستگی کامل بدون وجود فاصله (یکپارچگی) است؛ اما «تبع» پیروی کردن یا حرکت کردن پس از حرکت چیزی - اعم از مادی و معنوی - است (همان، ۳۷۷/۸) که این پیروی یا حرکت ممکن است با فاصله یا بدون فاصله باشد. با توجه به تعریف مؤلف کتاب التحقیق از «نضد» می‌توان برابرنهاد «متراکم» را برای این واژه

صحیح دانست که برخی مترجمان از جمله ابراهیمی، ارفع، برزی، پورجوادی و حجتی نیز همین برابر نهاد را انتخاب کرده‌اند.

۵-۳. یکسان‌سازی نکردن معادل برای کاربرد قرآنی واحد

یکی از اصول مهم در ترجمه، رعایت اصل یکسان‌سازی است که برخی از صاحب‌نظران بر این مهم بسیار تأکید دارند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۸: ۴۸۸). یکسان‌سازی معادل‌ها در ترجمه به فرایندی اطلاق می‌شود که طی آن، مترجم در مواجهه با واژگان یا ساخت‌های هم‌سیاق در زبان مبدأ، از معادل‌های هماهنگ و ثابت در زبان مقصد استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، از آنجا که خدای حکیم برخی واژگان قرآنی را در سیاقی واحد تکرار می‌کند، باید این تکرار در زبان مبدأ به تکرار برابر نهاد در زبان مقصد نیز انتقال یابد. اهتمام نداشتن مترجمان نسبت به اصل یکسان‌سازی ممکن است که برخاسته از شتاب مترجمان در ترجمه و ناآگاهی از مواضع جملات و آیات مشابه باشد (کریمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۳۹). شتاب‌زدگی و بی‌دقتی مترجمان در ترجمه واژگان دارای سیاق مشابه، اغلب موجب انتخاب معادل‌های متفاوت برای واژگان هم‌ریشه و هم‌معنا می‌شود. از سوی دیگر، همین بی‌توجهی به اصل یکسان‌سازی در ترجمه واژگان یکسان و هم‌سیاق، احتمال آن را افزایش می‌دهد که مترجم در مواضع دیگر برای واژگان ناهم‌ریشه - از لحاظ معنایی متفاوت - معادل‌های همسان استفاده کند. به بیان دیگر، فقدان نظام‌مندی در انتخاب معادل‌ها به نوعی همسانی نابه‌جا می‌انجامد که مرزهای معنایی واژگان در زبان مقصد را مخدوش ساخته، سبب تکرار برابر‌نهاد‌های یکسان برای واژگان متفاوت می‌گردد. از این رو، رعایت اصل یکسان‌سازی معادل‌ها در سیاق‌های مشابه نه تنها برای حفظ دقت معنایی، بلکه برای پیشگیری از هم‌پوشانی نادرست در ترجمه واژگان ناهم‌ریشه ضروری است.

نمونه مورد نظر در جدول زیر، واژه «مِدرارا» است که با سیاقی یکسان در دو سوره قرآن کریم به کار رفته است؛ اما مترجم فارسی‌زبان، فولادوند، دو معادل متفاوت «فراوان» و

«پی درپی» را برای این واژه به کار برده و اصل یکسان سازی را در مثال زیر رعایت نکرده است. قابل توجه است که مترجم برای دیگر واژه قرآنی «عُرْفَا» - به رغم نداشتن ریشه هم سان - همان معادل «پی درپی» را برگزیده است. به این ترتیب، تکرار معادل و یکسان سازی غیرضروری برابرنهادها برای دو واژه ناهم ریشه رخ می دهد.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (هود/۵۲)	فولادوند	[تا] از آسمان بر شما بارش فراوان فرستد.
﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (انعام/۶)	فولادوند	[باران های] آسمان را پی در پی بر آنان فرو فرستادیم.
﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/۱)	فولادوند	سوگند به فرستادگان پی در پی.

واژه «مَنْصُود» نمونه دیگری است که مترجم برای کاربرد آن در دو سوره هود و واقعه، برابرنهادهای متفاوتی را برگزیده است. آیتی برای این واژه برابرنهادهای «پی درپی» و «چیده شده» را انتخاب کرده است و ایشان برای واژه «عُرْفَا» نیز از معادل «پی هم» استفاده کرده است. بنابر نمونه های گزارش شده، مترجم برای تکرار یک واژه - متشابه لفظی - دو برابرنهاد متفاوت را انتخاب کرده و برای دو واژه ناهم ریشه از یک برابرنهاد در ترجمه استفاده کرده است.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾ (هود/۸۲)	آیتی	بر آن شهر بارانی از سنگ هایی از سَجَّیل، پی در پی، فرو باریدیم.
﴿وَظَلِحَ مَنْصُودٍ﴾ (واقعه/۲۹)	آیتی	و درخت موزی که میوه اش بر یکدیگر چیده شده.
﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ (مرسلات/۱)	آیتی	سوگند به بادهایی که از پی هم می آیند.

مترجم دیگری، پاینده، واژه «مُسْتَمِر» را با دو معادل متفاوت «مستمر/ پرشامت» برگردانده و همچنین از معادل «مستمر» برای واژه ناهم‌ریشه «غَيْرَ مَمْنُونٍ؛ پایان‌ناپذیر، بی‌کران» استفاده کرده است. شایان ذکر است که ایشان معادل «مستمر» را به دلیل کاربرد رایج آن در فارسی و آشنایی ذهنی خوانندگان، به عنوان برگردانی مستقل برگزیده و آن را ترجمه نکرده است.

ترجمه	نام مترجم	سوره / آیه
و اگر معجزه‌ای بیند روی بگردانند و گویند جادویی است <u>مستمر</u> .	پاینده	﴿وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (قمر/۲)
و ما طوفانی سخت به روزی شوم پرشامت بر آن‌ها فرستادیم.	پاینده	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾ (قمر/۱۹)
و تو را پاداشی هست <u>مستمر</u> .	پاینده	﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ (قلم/۳)

شاهد مثال‌های یادشده بیانگر آن است که برخی مترجمان از لزوم رعایت اصل یکسان‌سازی معادل‌ها غافل بوده، معادل‌های متفاوت را برگزیدند.

۴-۵. خلط هم‌آیندهای زبان مقصد با زبان مبدأ

چالشی دیگر که مترجمان در برگرداندن متن مبدأ به زبان مقصد با آن مواجه می‌شوند، هم‌آیندها است. لارسن مواجهه مترجمان با هم‌آیندها را مهم‌ترین چالش برشمرده است (لارسن، ۱۹۸۴: ۱۴۱-۱۴۴). منظور از هم‌آیندها، کنارهم آمدن دو یا چند واژه با بسامد بالا و در یک پیکره زبانی است که نمی‌توان وقوع این واژگان را در کنارهم تصادفی دانست (پالمر، ۱۳۸۱: ۱۶۱). به عبارت دیگر، شیوه ترکیب منظم دو یا چند واژه را هم‌آیند گویند (بیکر، ۱۳۹۳: ۶۱). تشخیص صحیح هم‌آیندها در زبان مبدأ امری ضروری در ترجمه

است. در برخی موارد، مترجمان به دلیل ناآشنایی یا تسلط ناکافی بر هم‌آیندهای زبان مبدأ، در ترجمه آن‌ها دچار خطا می‌شوند. از جمله چالش‌های رایج در این زمینه می‌توان به ترجمه لفظ به لفظ هم‌آیندها، ناتوانی در انتخاب معادل دقیق، ناآگاهی از وجود هم‌آیند در زبان مبدأ، و برداشت نادرست از هر توالی واژگان به عنوان هم‌آیند اشاره کرد (همان، ۷۱). به نظر می‌رسد آشنایی ذهنی مترجم با هم‌آیندهای زبان مادری و خلط آن با هم‌آیندهای زبان مبدأ، عامل اصلی در تشدید این چالش است. در واقع، فهم مترجم از هم‌آیند زبان مبدأ به صورتی است که آن ترکیب و توالی واژگان را هم‌آیند متداول زبان مقصد می‌پندارد و بدین ترتیب، معادلی ناشناخته از زبان مبدأ ارائه می‌کند که این همان اثرپذیری متن مبدأ از زبان مقصد است. در جدول زیر نمونه‌ای از ترجمه آیه ۷ سوره حاقه گزارش می‌شود که مترجمان مذکور، توالی واژگان «سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» را هم‌آیند برداشت کردند و بدین سبب، برابرنهاد درستی برای واژه «حسوما» انتخاب نکردند.

ترجمه	نام مترجم	سوره / آیه
که [خدا] آن را هفت شب و هشت روز <u>پیاپی</u> بر آن‌ها گماشت.	طاهری	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/ ۷)
خدا آن را هفت شب و هشت روز <u>پیاپی</u> بر آنان مسلط کرد.	صفوی	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/ ۷)
که خدا آن را هفت شب و هشت روز <u>پی</u> <u>درپی</u> بر آنان مسلط کرد.	انصاریان	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/ ۷)
آن عذاب را هفت شب و هشت روز <u>پی</u> <u>درپی</u> بر آنان بگماشت.	آیتی	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/ ۷)
[که خدا] آن را هفت شب و هشت روز <u>پیاپی</u> بر آنان بگماشت.	فولادوند	﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/ ۷)

به نظر می‌رسد که علت برداشت نادرست مترجمان، الگوهای مشابه این نوع عبارت‌ها در زبان فارسی است. به همین سبب، معادل «هفت شب و هشت روز پی‌درپی» را انتخاب کرده‌اند، در حالی که «حسوم» بر مبنای نظر برخی صاحبان فرهنگنامه‌ها به معنای «بنیان‌کن، ریشه‌کن» است. ابن فارس (۳۹۵ق) ریشه «ح - س - م» را با یک اصل معنایی به «ریشه‌کن کردن شیء» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۷/۲). ابن‌درید (۳۲۱ق) و جوهری (۳۹۳ق) معنای ماده «حسوم» را «از بین بردن چیزی به‌طور مطلق» نوشته، مترادف دانستن آن با «متتابع» را دیدگاهی ضعیف شمردند (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۸۹۹/۵؛ ابن‌درید، ۱۴۲۸: ۵۳۴/۱). مفسران در ذیل آیه وحدت نظر نداشته و تفاسیر متعددی از جمله «پی‌درپی، دائم، شوم و پلیدی، قطع و جدایی و قطع نسل» را ارائه کرده‌اند؛ اما با قرینه بافتار متنی به نظر می‌رسد که معنای «ریشه‌کن» معادل مناسب‌تری است. افزون بر آنکه برخی مفسران نیز معنای «ریشه‌کن» را ضعیف نشمرده و آن را در تفسیر خود نقل کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۷/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۳۹/۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۲۵۵/۱۰؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۸۶/۲۹).

نمونه‌ای دیگر از برداشت نادرست از هم‌آیندها را می‌توان در ترجمه آیه ۴۷ سوره یوسف مشاهده کرد که در جدول زیر گزارش می‌شود:

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
«قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا» (یوسف/ ۴۷)	آیتی	هفت سال <u>پی‌درپی</u> بکارید.
«قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا» (یوسف/ ۴۷)	پاینده	هفت سال <u>پی‌پی</u> کشت می‌کنید.
«قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا» (یوسف/ ۴۷)	فولادوند	هفت سال <u>پی‌درپی</u> می‌کارید.
«قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا» (یوسف/ ۴۷)	الهی قمشه‌ای	باید هفت سال <u>متوالی</u> زراعت کنید.

مترجمان نام برده در جدول بالا عبارت «سَنَعِ سِنِينَ دَأْبًا» را به «هفت سال پی در پی / هفت سال پی‌پی / هفت سال متوالی» ترجمه کردند که به نظر می‌رسد مترجم در مواجهه با «سَنَعِ سِنِينَ» معادل را همچون هم‌آیند عدد و معدود در زبان فارسی در نظر گرفته و همین موجب شده است واژه «دأب» را به درستی ترجمه نکند. از این رو، خوانندگان ترجمه نیز چنین تصور می‌کنند که «پی در پی» معادل واژه «دأب» است. در نتیجه می‌توان گفت که خلط هم‌آیند زبان مقصد با زبان مبدأ به ترجمه اشتباه و معادل‌گزینی ناصحیح انجامیده است. با تتبع در منابع لغت می‌توان دریافت که ریشه «دأب» به معنای متوالی و پی در پی نیست، بلکه به معانی «عادت، کوشش، اصرار، پابندی» آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۷۰). افزودنی است که معادل صحیح از سوی برخی مترجمان همچون حجتی و رضایی ارائه شده است و آنان معادل واژه «دأب» را «با جدیت» دانسته‌اند (حجتی، ۱۳۸۴: ۲۴۰؛ رضایی، ۱۳۸۳: ۲۴۰). همچنین مترجمانی دیگر از جمله انصاریان، طاهری، مصباح‌زاده و یاسری به ترتیب برابرزادهای «با تلاش پیگیر»، «به طور عادی»، «بر عادت مستمر» و «به عادت» را انتخاب کرده‌اند (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۴۰؛ طاهری، ۱۳۹۸: ۲۴۰؛ مصباح‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۴۰؛ یاسری، ۱۴۱۵: ۲۴۰).

۵-۵. فقدان ساختار دستوری زبان مبدأ در زبان مقصد

مواجهه مترجم با ساختارهای زبان عربی که برابرزاده مستقیم آن‌ها در زبان مقصد وجود ندارد، فرایند یافتن برابرزاده مناسب را به طور قابل توجهی پیچیده و دشوار می‌سازد. ساختار مفعول مطلق از جمله ساختارهای دستوری است که در زبان عربی رایج بوده، در زبان فارسی شباهت ساختاری ندارد. مفعول مطلق در علم نحو، مصدری از فعل جمله است که برای بیان تأکید، نوع یا عدد به کار می‌رود (سیوطی، ۱۴۱۷: ۲۲۱/۱). با توجه به اینکه مفعول مطلق در ساختار نحوی به فعل وابسته است، مترجمان معادل قیدی مرتبط با فعل را در زبان فارسی انتخاب می‌کنند. در واقع، برخی از دستورنویسان بر این باور هستند که «قید» در زبان فارسی همان برابرزاده دستوری «مفعول مطلق» در زبان عربی است (خیام‌پور، ۱۳۴۴: ۸۲-

۸۳). این معادل قیدی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: الف) قید تأکید و کیفیت: «سخت، سختی، به‌نیکی، به‌شدت، به‌خوبی، چنان‌که باید، به‌دقت، کاملاً و...» (ناظمیان، ۱۳۸۶: ۴۳؛ ب) قید تشبیه: «به‌سان، همانند، همچون، مثل»؛ ج) قید مقدار، تعداد یا تکرار: «صد، هزار، دوبار، چندین بار»؛ د) قید نفی: «هیچ، هرگز، اصلاً، به‌هیچ‌وجه» (قلی‌زاده، ۱۳۷۹: ۳). مترجمان گاه معادلی را برای مفعول مطلق تأکیدی گزینش می‌کنند که معنای دیگری به غیر از معنای مفعول مطلق به ذهن خواننده متبادر می‌کند.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾ (فرقان/ ۳۲)	پاینده	آن را اندک اندک و پی‌پی فرستادیم.
﴿نُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلاً﴾ (فرقان/ ۲۵)	ارفع	فرشتگان پی‌درپی نازل می‌گردند.
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلاً﴾ (انسان/ ۲۳)	پاینده	ما قرآن را به تو وحی کرده‌ایم وحی پی‌پی.

در جدول بالا، مترجمان عبارت مفعول مطلق تأکیدی را با عبارت «پی‌درپی / پی‌پی» ترجمه کردند و این در حالی است که برخی دیگر از مترجمان معادل‌های دقیق و مناسب «به‌سرعت / به‌فراوانی / به‌تدریج» را برگزیدند. از این رو، انتخاب معادل ناصحیح به تکرار معادل برای واژگان ناهم‌ریشه انجامیده است.

۵-۶. سبک مترجم

یکی از عوامل مؤثر در تکرار واژه‌های یکسان در متن مقصد برای واژگان نامترادف متن مبدأ، سبک مترجم در ترجمه است. آگاهی از سبک مترجم، به نقد و ارزیابی بهتر متن ترجمه کمک کرده، ارزیابی را دقیق‌تر و منصفانه‌تر خواهد کرد. سبک‌های ترجمه بر مبنای اهداف مترجم به انواع لغوی (لفظ به لفظ)، تحت‌اللفظی، وفادار، معنایی (محتوایی)، ترجمه تفسیری و ترجمه آزاد قابل تقسیم است (جوهری، ۱۳۹۵: ۳۵-۴۷). سبک تفسیری و سبک آزاد، از جمله سبک‌هایی هستند که بیشترین تکرار واژگان یکسان را برای واژگان ناهم‌ریشه دارند؛ زیرا مترجم در این دو سبک بر آن است که

توضیحاتی را در حین معادل‌یابی‌ها بیفزاید تا مفاهیم متن مبدأ را بهتر تفهیم کند؛ به طور مثال، در ترجمهٔ مکارم شیرازی مواردی مشاهده می‌شود که جزء برابر نهادها نیستند و مترجم برای تفهیم بیشتر، توضیح و اضافهٔ تفسیری را افزوده است. گنجاندن توضیحات تفسیری در متن ترجمه، در برخی موارد سبب شکل‌گیری برداشت‌ترادف میان واژگان آیه و واژه‌ای ناهم‌ریشه می‌گردد؛ پدیده‌ای که می‌تواند به هم‌پوشانی معنایی و اختلال در تفکیک مفهومی واژگان در ترجمه بینجامد. در جدول زیر، مثال‌هایی از تکرار عبارت «پی‌درپی» در ترجمهٔ مکارم شیرازی یاد می‌شود که برابر نهاد برای متن قرآن نیست و مترجم آن را برای توضیح و تفهیم بیشتر ذکر کرده است.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَنَعًا لِيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (حاقه/۷)	مکارم شیرازی	(خداوند) این تندباد بنیان‌کن را هفت شب و هشت روز پی‌در پی بر آن‌ها مسلط ساخت.
﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَنِي يَدْيِهِ وَ مِّنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (رعد/۱۱)	مکارم شیرازی	برای انسان، مأمورانی است که پی‌در پی، از پیش رو، و از پشت سرش او را از فرمان خدا [حوادث غیرحتمی] حفظ می‌کنند.
﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مَُّنْهَمٍ﴾ (قمر/۱۱)	مکارم شیرازی	در این هنگام درهای آسمان را با آبی فراوان و پی‌در پی گشودیم.

۵-۷. تکامدی واژه

فراوانی کاربردهای قرآنی عامل مهم دیگری است که تشخیص برابر نهاد را برای مترجم سهل یا دشوار می‌کند. تشخیص برابر نهاد با افزایش فراوانی مشتقات یک ماده در قرآن، سهل تر خواهد شد و بالعکس، فراوانی کم مشتقات یک ماده تشخیص معنا را دشوار می‌کند. دشواری تشخیص برابر نهاد برای واژگان تکامد دوچندان خواهد بود؛ زیرا واژگان تکامد قرآن کریم به سبب تک‌کاربردی بودن و کم بودن قرائن، تشخیص معادل را برای مترجم دشوارتر می‌کنند. به بیان دیگر، یکی از عواملی که فهم معنای واژه را آسان می‌کند،

کاربردهای مختلف آن در متن است و در صورت قلت تکرار یا تکامد بودن، توجه بیشتر به متون موازی و معاصر با آن اهمیت بیشتری می‌یابد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۵۳). از این رو، می‌توان چنین گفت که عامل مؤثر دیگر در هم‌ارزی معنایی میان واژگان ناهم‌ریشه، تکامدهای قرآن کریم است. به میزان توانمندی مترجم در یافتن معادل دقیق برای تکامد، احتمال ذکر برابرنهاد یکسان با دیگر واژگان ناهم‌ریشه نیز کاهش می‌یابد.

واژه «حسوما» با یک مرتبه کاربرد در آیه ۷ سوره حاقه جزء واژگان تکامد قرآن کریم است: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ». از مترجمان فارسی قرآن کریم، فولادوند، این واژه را همچون دیگر واژگان «متتابعین، مردفین، تترا و اختلاف» به معنای «پیایی» ترجمه کرده است. به بیانی دیگر، مترجم واژه «حسوم» را با چهار واژه ناهم‌ریشه هم‌معنا دانسته است که در جدول زیر با ذکر نام سوره و شماره آیه گزارش می‌شود.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
«سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (حاقه/۷)	فولادوند	[که خدا] آن را هفت شب و هشت روز پیایی بر آنان بگماشت.
«فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصَيَّامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ» (نساء/۹۲)	فولادوند	و هر کس [بنده] نیافت، باید دو ماه پیایی - به عنوان توبه‌ای از جانب خدا - روزه بدارد.
«أَنِّي مُمَدِّدُكُمْ بِالْفِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ» (انفال/۹)	فولادوند	من شما را با هزار فرشته پیایی، یاری خواهم کرد.
«ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا» (مؤمنون/۴۴)	فولادوند	باز فرستادگان خود را پیایی روانه کردیم.
«وَ اٰخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ» (جاثیه/۵)	فولادوند	و [نیز در] پیایی آمدن شب و روز.

۵-۸. اشتراک واژگان هم‌ریخت در زبان مبدأ و زبان مقصد

واژگان هم‌ریخت به آن دسته از واژگان اطلاق می‌شود که در دو زبان مبدأ و مقصد از لحاظ صورت آوایی و نوشتاری دارای تشابه یا یگانگی اند. این همانندی صوری می‌تواند سبب بروز خطای معنایی در فرایند ترجمه گردد؛ بدین معنا که مترجم، تحت تأثیر شباهت ظاهری واژه، به صورت ناخودآگاه معنای رایج آن در زبان مقصد را به عنوان معادل برگزیده، از تفاوت‌های معنایی موجود در زبان مبدأ و زبان مقصد غافل شود. این گونه غفلت مترجم از درک معنای دقیق در مواجهه با واژگان هم‌ریخت در دو زبان مبدأ و مقصد، «فارسی‌زدگی» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، فارسی‌زدگی در ترجمه به معنای تبادر ناخواسته معنای فارسی به ذهن مترجم و غفلت از معنای صحیح واژه در حین ترجمه متون است (خنیفرزاده و آشتیانی، ۱۳۹۴). مترجم فارسی‌زبان در مواجهه با واژگان مشترک در هر دو زبان مبدأ و مقصد به طور ناخودآگاه همان معنای رایج در زبان مقصد را به عنوان برابر نهاد انتخاب می‌کند. در واقع، اشتراک واژه از جهت آوا و نوشتار در دو زبان موجب برداشت مترجم به هم‌ارزی معنایی می‌شود و مترجم بدون مراجعه به فرهنگنامه‌های لغت و بررسی معنای واژه در زبان مبدأ، معنای کاربردی و رایج در زبان مقصد را انتخاب می‌کند. بنابراین، مترجم در مواجهه با واژگان مشترک در زبان مبدأ و زبان مقصد باید به فرهنگنامه‌های لغت مراجعه کند تا بتواند برابر نهاد دقیق و متناسب با زبان مبدأ را گزینش کند. نادیده گرفتن این عامل در ترجمه واژگان قرآن کریم موجب می‌شود که برابر نهاد‌های یکسان برای واژگان ناهم‌ریشه قرآنی ایجاد شود. نمونه قرآنی واژه «مستمر» در جدول زیر بیانگر همین امر است که در هر دو زبان عربی و فارسی از جهت نوشتار و آوا یکسان است؛ اما کاربرد متفاوتی در دو زبان دارد. با این حال، در برخی ترجمه‌ها برابر نهاد همان معنای متداول در زبان فارسی است.

ترجمه	نام مترجم	سوره / آیه
و گفتند که این سحری است <u>پی‌درپی</u> .	حجتی	﴿وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (قمر/۲)
و می‌گویند سحری است <u>پی‌درپی</u> .	ترجمه برگرفته از تفسیر المیزان	﴿وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ (قمر/۲)

واژه «مستمر» از جمله واژگان هم‌ریختی است که برخی مترجمان همان معنای متداول در زبان فارسی - پی‌درپی - را به عنوان برابر نهاد برگزیدند؛ اما ریشه «م - ر - ر» در فرهنگنامه‌های لغت زبان عربی به «عبور کردن و رفتن» (ابن درید، ۱۴۲۸: ۲۴۷/۱۰) و «استحکام و قوت» (ازهری، ۱۴۱۴: ۱۴۱/۲۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۰/۲) معنا شده است. بنابراین انتخاب برابر نهاد نامناسب برای واژگان هم‌ریخت می‌تواند احتمال هم‌ارزی معنایی با دیگر واژگان قرآنی را افزایش دهد.

۹-۵. تأثیر آراء تفسیری بر معادل‌گزینی مترجم

سطح دانش مترجم نسبت به تفسیر آیات قرآن کریم نقشی مؤثر بر ترجمه صحیح آیات قرآن دارد؛ اما نکته حائز اهمیت در این بخش، تأثیرگذاری دانش تفسیری مترجم بر گزینش معادل‌ها و انتقال تفسیر در متن ترجمه است. آراء تفسیری نقشی تعیین‌کننده در تصمیم‌گیری مترجم بر فرایند معادل‌گزینی را ایفا می‌کنند؛ به‌ویژه در مورد آیاتی که مفسران برداشت‌های تفسیری گوناگونی ارائه کرده‌اند. اتفاق نظر نداشتن مفسران در تفسیر آیات چالش‌برانگیز موجب می‌شود که مترجمان بر مبنای یک دیدگاه منتخب، معادل‌هایی را در ترجمه ارائه دهند و بدین ترتیب، احتمال انتخاب معادل‌های هم‌سان با دیگر واژگان ناهم‌ریشه قرآنی بیشتر خواهد بود. شاهد مثال برای تأثیرگذاری تفسیر در گزینش معادل‌های هم‌سان، فعل «وَصَلْنَا» در آیه ۵۱ سوره قصص است: ﴿وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾. مفسران در تبیین معنای «وَصَلْنَا» اتفاق نظر نداشتند و مجموع اقوال را می‌توان در سه مورد جمع‌بندی کرد: الف) اتصال از حیث محتوا و مضامین؛ بدین معنا که قرآن به صورت جدا

از هم نازل شده و با این حال، خداوند مضامین را به یکدیگر متصل و مرتبط کرده است تا به تذکر و هشدار نزدیک تر باشند؛ چنان که میان انواع مباحث قرآنی اعم از وعده و وعید، معارف، احکام، قصص، عبرت ها، حکمت ها، مواعظ، اخبار انبیاء و هلاکت اقوام، پیوستگی محتوایی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۶/۷۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۶۰۷؛ ب) اتصال از حیث زمان؛ برخی مفسران پیوستگی را در زمان نزول دانسته اند که خداوند قرآن کریم را به هم پیوسته و بدون وقفه زمانی میان آیات و سوره نازل کرده است (فضل الله، ۱۴۳۹: ۱۴۰/۱۴؛ ج) تفصیل و بیان کردن؛ برخی دیگر از مفسران بر این باور هستند که مراد از این عبارت قرآنی، تفصیل و بیان کردن است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷/۴۰۳). اینک در جدول زیر تأثیرپذیری مترجمان فارسی از اختلاف تفسیری آیه ۵۱ سوره قصص گزارش می شود:

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	ارفع	ما آیات خود را پی در پی برای آنان آوردیم.
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	انصاریان	ما این قرآن را برای آنان پی در پی و به هم پیوسته [به صورت سوره ای پس از سوره ای و آیه ای بعد از آیه ای] آوردیم.
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	ابراهیمی	همانا ما گفتار خود (قرآن) را پیای پی به آنان (مشرکان) رساندیم.
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	طاهری	این گفتار را پیای پی بر آن ها عرضه کردیم.
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	صفوی	همانا این سخن را پیای پی، آیه ای پس از آیه دیگر و سوره ای پس از سوره دیگر، به آنان رساندیم.
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	فولادوند	و به راستی، این گفتار را برای آنان پی در پی و به هم پیوسته نازل ساختیم.

معادل‌های آمده در جدول بالا با توجه به نظر تفسیری «توالی و بدون انقطاع زمانی» است. انصاریان در ترجمه آیه مورد نظر عبارت «پی‌درپی آوردیم» را ارائه کرده است که ایشان همین معادل را برای عبارت «قَفَّيْنَا» در سوره حدید نیز آورده است. انصاریان ذیل آیه «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا» (حدید/۲۷) چنین ترجمه کرده است: «سپس به دنبال آنان پیامبران خود را پی‌درپی آوردیم». برابر نهاد «پی‌درپی آوردیم» برای دو ماده ناهم‌ریشه «وصل» و «قفو» تکرار شده است و این در حالی است که صاحبان کتاب لغت برای این دو ماده، معنای متفاوت از یکدیگر بیان کردند. مصطفوی ذیل ماده «قفو» می‌نویسد: «وقوع شیء عقیب شیء آخر» که به معنای وقوع یا تحقق رویدادی پس از رویدادی دیگر است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۰۱/۹) و معنای ماده «وصل» را پیوستن و متصل کردن اعم از مادی و معنوی تعریف کرده و معنای مخالفش را «فصل» برشمرده است (همان، ۹۶/۹). با مقایسه این نمونه می‌توان دریافت که اتکای مترجم بر دیدگاه‌های تفسیری در فرایند معادل‌گزینی، از عوامل مؤثر بر شکل‌گیری معادل‌های هم‌سان و هم‌ارزی معنایی در ترجمه به‌شمار می‌آید و در نهایت، زمینه برداشت مترادف میان واژگان ناهم‌ریشه را در ذهن خوانندگان ترجمه فراهم می‌آورد. در جدول زیر، ترجمه‌های گزارش شده با تکیه بر نظر تفسیری «پیوستگی محتوایی» برای عبارت قرآنی «وَصَّلْنَا» است:

آیه / سوره	نام مترجم	ترجمه
«وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ» (قصص/۵۱)	گرمارودی	و ما برای آنان این گفتار را به هم پیوستیم.
«وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ» (قصص/۵۱)	برزی	و به‌راستی برای آنان سخن را به هم پیوستیم.
«وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ» (قصص/۵۱)	الهی قمشه‌ای	و همانا ما برای (هدایت) این مردم (آیات قرآن را) سخن پیوسته (یعنی مرتب و مربوط به سعادت دنیا و آخرت خلق) آوردیم.
«وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ»	ایران‌پناه	و ما برای ایشان، سخن را به سخن ربط دادیم.

		(قصص/۵۱)
و ما این قرآن را به سخنان پیشین ربط دادیم.	کاویان پور	﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)

نمونه گزارش شده در جدول زیر، از تفسیر آسان، تألیف محمدجواد نجفی خمینی است که تعبیر «وَصَّلْنَا» را به «بیان کردیم» ترجمه کرده است. این معادل «بیان کردن» برای واژه ناهم ریشه قرآنی «صرف» نیز در ترجمه ایشان مشاهده می شود؛ چنان که عبارت قرآنی ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ﴾ (اسراء/۴۱) در ترجمه نجفی خمینی چنین آمده است: «و ما قطعاً مواعظی را در این قرآن بیان کردیم». به عبارت دیگر، برای دو ماده «وصل» و «صرف» از معادل یکسان استفاده شده است. صاحبان کتب لغت برای این دو ماده دو معنای متفاوت بیان کرده اند: «الصرف: هو ردّ شيء من جهة الى جهة اخرى أو تحويله الى حالة اخرى» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۶/۲۳۲) و معنای ماده «وصل» را به «هو مطلق ما يقابل الفصل» (همان، ۱۲۵/۱۳) معنا کرده اند. همان طور که ذکر شد معنای ماده «صرف» برگرداندن یا تبدیل چیزی از حالتی به حالت دیگر است و معنای ماده «وصل» همان اتصال و پیوستگی است که مخالف معنای «فصل» است. تفاوت معنایی میان این دو واژه ناهم ریشه بیانگر آن است که نمی توان معادل یکسان برای هر دو در نظر گرفت.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ﴾ (قصص/۵۱)	نجفی خمینی	و ما قول (یعنی هر یک از آیات قرآن) را پس از دیگری برای آنان بیان کردیم.

نمونه ای دیگر از تأثیرگذاری تفسیر در گزینش معادل های همسان، عبارت قرآنی ﴿إِنِّي أَرْى﴾ در آیه ۱۰۲ سوره صافات و آیه ۴۳ سوره یوسف است که فعل «أَرَى» بر حسب زمان مضارع، به مضارع اخباری ترجمه شده است و افزون بر آن، برخی مترجمان با توجه به دیدگاه تفسیری خواب مکرر حضرت یعقوب عليه السلام معنای «پی درپی (مکرر) می بینم» را برای برابرهاد برگزیدند و قید «پی درپی / مکرر» را اضافه کردند که اینک در جدول زیر

گزارش می‌شود:

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	صفوی	من مکرر در خواب می‌بینم.
﴿إِنِّي أُرَى﴾ (یوسف/۴۳)	انصاریان	پی‌درپی در خواب می‌بینم.

اما گروهی دیگر از مترجمان با چشم‌پوشی از دیدگاه تفسیری یا باور نداشتن به دیدگاه مذکور، برابرزادهای «دیدم، دیده‌ام» را در ترجمه‌های خود ارائه کردند.

سوره / آیه	نام مترجم	ترجمه
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	ارفع	من در خواب دیده‌ام.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	امامی	در خواب دیده‌ام.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	آیتی	در خواب دیده‌ام.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	حجتی	من در خواب دیده‌ام.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	مکارم شیرازی	من در خواب دیدم.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	برزی	به‌راستی من در خواب دیدم.
﴿إِنِّي أُرَى فِي الْمَنَامِ﴾ (صافات/۱۰۲)	پاینده	من به خواب دیدم.

۶. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، تمام برابرزادهای «پی‌درپی» در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم بررسی و تتبع شد. برپایه بررسی انجام شده، مترجمان در برخی ترجمه‌های قرآن کریم، برابرزاده «پی‌درپی» را برای مجموعه‌ای از واژگان قرآنی به کار برده‌اند که اگرچه در ظاهر ممکن است دارای شباهت‌هایی باشند، از نظر ریشه‌شناسی و معنایی، واژگانی ناهم‌ریشه و ناهم‌معنا به شمار می‌روند. این واژگان عبارت‌اند از: «مردفین، متتابعین، منضود، مدار، عرف، مستمر، غیرممنون، حسوم، دأب، ترتیل، تنزیل، اختلاف و تتر». استفاده از برابرزاده مشترک برای واژگان ناهم‌ریشه، حاکی از نوعی یکسان‌انگاری معنایی از سوی مترجمان است که دقت و تفاوت‌های ظریف معنایی در آن‌ها نادیده گرفته شده است. بنابراین،

چنین معادل‌های یکسان و هم‌ارزی معنایی برابرنهادهای واژگان ناهم‌ریشه را نمی‌توان به ناآگاهی مترجم یا وضع نشدن معادل برای واژه مورد نظر در زبان مقصد منحصر کرد، بلکه باید توجه داشت که عوامل گوناگونی در شکل‌گیری و تقویت این واحدپنداری مترجمان نسبت به واژگان ناهم‌ریشه نقش داشته‌اند. عواملی همچون سبک ترجمه خاص هر مترجم، نبود ساختارهای دستوری مناسب در زبان مقصد، تکامدی برخی واژگان، شباهت‌های صوری میان واژگان در زبان مبدأ و مقصد، خلط هم‌آیندها، تأثیرپذیری از برداشت‌های تفسیری، نبود موازنه و یکسان‌سازی در انتخاب واژگان هم‌کاربرد و یکسان، نبود برابرنهاد دقیق در زبان مقصد از دید مترجم و تلقی اشتباه از ترادف واژگانی را می‌توان برشمرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن کریم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۳. ابراهیمی، محمدحسین، ترجمه قرآن کریم، انتشارات تأمین، قم، ۱۳۹۴ ش.
۴. ابن درید، ابوبکر محمدبن حسن، *جمهرة اللغة*، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۴۲۸ ق.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابوحیان، محمدبن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۷. ارفع، کاظم، ترجمه قرآن کریم، فیض کاشانی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۸. ازهری، محمدبن احمد، *معانی القراءات*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۹. استادولی، حسین، ترجمه قرآن کریم، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۰. اسدی، لیلا، «واژه‌های قریب المعنی و اعجاز قرآن»، *بینات*، سال بیست و یکم، شماره ۴، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. امامی، ابوالقاسم، ترجمه قرآن کریم، سازمان اوقاف و امور خیریه، قم، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. انصاریان، حسین، ترجمه قرآن کریم، سازمان اوقاف و امور خیریه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. ایران‌پناه، اکبر، ترجمه قرآن کریم، پیک فرهنگ، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۵. بیکر، مونا، *به عبارت دیگر*، ترجمه علی بهرامی، رهنما، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۱۶. پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱ ش.

۱۷. پاینده، ابوالقاسم، ترجمه قرآن کریم، جاویدان، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد، *الكشف والبيان فی تفسیر القرآن: تفسیر الثعلبی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۹. جواهری، سید محمد حسن، *روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۵ ش.
۲۰. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد، *الصاحح تاج اللغة و صحاح العربیه*، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. حجتی، مهدی، *گلی از بوستان خدا*، بخشایش، قم، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. حسینی، مریم سادات، «فرهنگ واژه‌های قریب‌المعنی در قرآن کریم»، معرفت‌دین، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۸ ش.
۲۳. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *بررسی ترجمه‌های امروزی فارسی قرآن کریم*، مؤسسه فرهنگی ترجمان وحی، قم، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. خنیفرزاده، علی و بدری واعظی آشتیانی، «آسیب فارسی‌زدگی در فهم حدیث با تأکید بر ترجمه‌های نهج البلاغه»، *فصلنامه علمی - پژوهشی علوم حدیث*، سال بیستم، شماره ۷۸، ۱۳۹۴ ش.
۲۵. خیام‌پور، عبدالرسول، *دستور زبان فارسی*، کتاب‌فروشی تهران، تهران، ۱۳۴۴ ش.
۲۶. داود، محمد محمد، *معجم الفروق الدلالية فی القرآن الکریم لیبیان الملامح الفارقة بین الألفاظ متقاربة المعنی والصیغ والأسالیب المتشابهه*، دارغریب، قاهره، ۲۰۰۸ م.
۲۷. دهخدا، علی‌اکبر، *لغتنامه فارسی*، چاپخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۳۴ ش.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مقدرات الفاظ القرآن*، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. رضایی، محمد علی، *ترجمه معنایی قرآن*، مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر، قم، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن، *البهجة المرضیة فی شرح الالفیه*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. صادقی تهرانی، محمد، *الفروق فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۳۲. صفوی، محمدرضا، *ترجمه قرآن کریم*، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. طاهری قزوینی، علی‌اکبر، *ترجمه قرآن کریم*، قلم، تهران، ۱۳۹۸ ش.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۵۲ ق.
۳۵. طاهری قزوینی، علی‌اکبر، *قرآن مبین*، قلم، تهران، ۱۳۹۸ ش.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳۷. طهماسبی، عدنان، سعدالله همایونی و ابوالفضل بهادری، «بررسی بنیادی برخی از الفاظ قریب المعنی در قرآن کریم (دلالت‌ها - کاربردها)»، *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۲ش.
۳۸. فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۳۹. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۳۹ق.
۴۰. قلی زاده، حیدر، «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن بر اساس ساختار زبانی قرآن کریم»، *بینات*، سال هفتم، شماره ۲۶، ۱۳۷۹ش.
۴۱. کریمی نیا، مرتضی، *یکسانی و هماهنگی ترجمه قرآن، ساخت‌های زبان فارسی و مسئله ترجمه قرآن*، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۹ش.
۴۲. کریمی نیا، مرتضی، «تکامل در قرآن: تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال دوم، شماره ۴۷، ۱۳۹۳ش.
۴۳. مصباح زاده، عباس، *ترجمه لفظی قرآن*، بدرقه جاویدان، تهران، ۱۳۸۰ش.
۴۴. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، مرکز نشر آثار مصطفوی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، *ترجمه قرآن کریم*، امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، ۱۳۸۹ش.
۴۶. موسوی گرمارودی، علی، *ترجمه قرآن کریم*، قدیانی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۴۷. ناظمیان، رضا، *فن ترجمه (عربی-فارسی)*، دانشگاه پیام نور، تهران، ۱۳۸۶ش.
۴۸. یاسری، محمود، *ترجمه قرآن کریم*، بنیاد امام مهدی علیه السلام، قم، ۱۴۱۵ق.
49. Larson, M. L. (1984). *Meaning-based translation: A Guide to Cross-language Equivalence*. University Press of America.

نقد مدعای چالش معنایی در سه قرائت شهرت یافته قرآن

روح الله نجفی^۱

چکیده

تحقیق حاضر به بررسی سه خوانش به صیغه معلوم فعل در قرآن می‌پردازد که درباره آن‌ها، چالش معنایی ادعا شده است. قرائت «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقِي» در سوره فجر، قرائت «أَمَلِي» در سوره محمد و قرائت «أَنْ تَتَّخِذَ» در سوره فرقان، وجوهی هستند که در رقابت با قرائت مجهول قرار گرفته‌اند و از حیث دلالت نقد شده‌اند. وجوه «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقِي» با این نقد روبه‌رو شده‌اند که به وجود عذاب‌کننده و دربندکننده‌ای در قیامت، غیر از خداوند اشاره دارند. بر قرائت «أَمَلِي» ایراد گرفته‌اند که مهلت دادن و طولانی کردن عمر را که در همه جای قرآن، کار خداوند است، به شیطان منتسب کرده است. قرائت «أَنْ تَتَّخِذَ» که در میانه سخن معبودهای مشرکان آمده، با این اشکال مواجه است که بر حسب سیاق، باید «اولیاء» محسوب شدن معبودها نفی شود، نه «اولیاء» گرفتن آن‌ها.

بدین‌سان نقد قرائات قرآن گاه متوجه وجوهی شده است که اکثریت قاریان ده‌گانه بر آن بوده‌اند و به عنوان قرائت عامه یا قرائت جمهور شناخته می‌شود. تحقیق حاضر نشان می‌دهد که در برابر این نقدهای سه‌گانه، پاسخی در خور اعتماد وجود دارد و چنان نیست که بتوان بر پایه این نقدها، قرائت به صیغه معلوم را در این سه موضع به کنار نهاد. **کلیدواژه‌ها:** چالش معنایی، اختلاف قرائت، نقد قرائت، پاسخ نقد، فعل معلوم، فعل مجهول.

طرح مسئله

در تاریخ قرائات ابن کثیر، ابوجعفر، نافع، ابوعمرو، یعقوب، عاصم، حمزه، کسائی، خَلْف و ابن عامر به عنوان قاریان ده گانه شهرت یافته اند. قول به وجاهت نداشتن معنایی برخی از قرائات قاریان ده گانه، در خور تأمل و تحقیق است، به ویژه اگر وجه ضعیف پنداشته شده، قرائت جمهور ایشان باشد. بر این پایه، مقاله حاضر به بررسی سه نمونه از این دعای می پردازد. این موارد سه گانه عبارت اند از: فعل های «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقُ» در سوره فجر، فعل «أَمْلَى» در سوره محمد و فعل «أَنْ نَتَّخِذُ» در سوره فرقان.

در مصحف رسمی تدوین شده به فرمان خلیفه سوم، این فعل ها به سان دیگر کلمات قرآن، بدون اعراب نگاشته شده اند و فقدان اعراب، به ظهور قرائت به صیغه معلوم و به صیغه مجهول از این فعل ها انجامیده است. هر دو شکل معلوم و مجهول این فعل ها در زمره قرائت های قاریان ده گانه قرار دارد؛ اما در هر سه موضع، اکثریت ایشان بر قرائت به صیغه معلوم هستند. با این حال، در هر سه مورد، قرائت معلوم نقد شده است.

مدعای مخالفان آن است که این سه قرائت، چالش هایی معنایی برمی انگیزند تا بدان جا که باید از آن ها عدول کرد و با برگزیدن قرائت به صیغه مجهول، اشکالات را منتفی ساخت. این تحقیق بر آن نیست که در مقام دفع اشکال مخالفان، بر شهرت قرائت ها تکیه کند؛ زیرا شهرت یک قرائت، رافع چالش های زبانی آن نیست. به علاوه، شهرت در میان قاریان ده گانه، امری متأخر از زمان پیامبر اکرم ﷺ است و شهرت متأخر، حجیت ندارد.

به هر تقدیر، پرسش تحقیق آن است که در این مواضع سه گانه، مدعای وجود مشکل معنایی در قرائت معلوم، تا چه حد پذیرفتنی است؟ و در برابر این دعای، پاسخ علمی کدام است؟

۱. مدعای چالش معنایی در قرائت «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقُ» و نقد آن

در آیات ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ * وَلَا يُؤْتِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ (فجر/ ۲۵-۲۶)، قرائت همه

قاریان ده‌گانه، «لَا يُعَذَّبُ» - به کسر ذال - و «لَا يُؤْتَقُ» - به کسر ثاء - است، جز کسائی و یعقوب که «لَا يُعَذَّبُ» - به فتح ذال - و «لَا يُؤْتَقُ» - به فتح ثاء - خوانده‌اند (ابن مهران، بیتا: ۴۷۱). به جز قاریان ده‌گانه، قرائت به فتح ذال و فتح ثاء، به ابن سیرین، ابن ابی اسحاق و سوار قاضی نسبت دارد (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴۸۱/۵). در قرائت به کسر ذال و کسر ثاء، فعل‌ها به صیغۀ معلوم و در قرائت به فتح ذال و فتح ثاء، فعل‌ها به صیغۀ مجهول هستند.

۱-۱. انتساب قرائت مجهول به پیامبر اکرم ﷺ

زمخشری از قرائت به فتح ذال با عنوان قرائت رسول خدا ﷺ نام برده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۵۲/۴)؛ اما نحاس سند نقل این قرائت از آن حضرت را ناصحیح شمرده است (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۳۹/۵). به گفته وی، اگر در سند حدیث، فردی مجهول باشد، حتی در غیر قرآن هم به آن احتجاج نمی‌شود (همان‌جا). اشاره نحاس به یاد نشدن نام راوی نخست حدیث است؛ زیرا در سند روایت آمده است که ابوقلابه آن را از کسی شنیده است که پیامبر بر او، چنین قرائت کرده بود (همان‌جا). به عقیده طبری، کسائی بر پایه این نقل که رسول خدا ﷺ به فتح ذال و ثاء قرائت فرموده، چنین خوانده است؛ اما وی اسناد روایت را سست می‌شمارد (طبری، بی‌تا: ۲۲۹/۳۰).

۱-۲. شهرت قرائت معلوم

اهل تفسیر از قرائت به کسر ذال و کسر ثاء، به عنوان قرائت عامه نام برده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۱/۱۰؛ فخررازی، ۱۴۲۵-۱۴۲۶: ۱۶۳/۳۱). نحاس قرائت به کسر را قرائت ابوعبدالرحمن سلمی، حسن، ابوجعفر، شیبه، نافع، ابن‌کثیر، ابوعمر، عاصم، اعمش و حمزه معرفی کرده و بر این مبنا، ادعا دارد که بر این قرائت، به سبب اجماع، حجت اقامه شده است (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۳۹/۵). مراد وی آن است که قرائت رقیب، فاقد این اجماع و اعتبار است. طبری نیز با استشهاد به گرد آمدن حجت از جانب قرائت قاریان شهرها بر کسر ذال و ثاء، این وجه را قرائت صواب معرفی کرده است (طبری، بی‌تا: ۲۲۹/۳۰).

در این باره حکایت کرده‌اند که از ابوعمرو بن علاء پرسش شد که آیه ﴿لَا يَعْذِبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ را چگونه می‌خوانی؟ وی پاسخ داد که به کسر ذال می‌خوانم. به وی اعتراض شد: چگونه چنین می‌خوانی با آنکه از پیامبر، فتح ذال، منقول است؟ ابوعمرو گفت: حتی اگر از مدعی شنیدن، بی‌واسطه از پیامبر می‌شنیدم، باز هم نمی‌پذیرفتم؛ زیرا واحد و نادر را متهم می‌دارم، هرگاه خلاف چیزی باشد که عموم آورده‌اند (سخاوی، ۱۴۱۹: ۵۶۹/۲). با این حال، ادعا شده است که ابوعمرو در آخر عمر خود از قرائت به کسر ذال عدول کرد و به قرائت منقول از پیامبر گرایید (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۵۲/۴؛ بخاری، ۱۴۳۵-۱۴۳۶: ۶۵۷).

به هر تقدیر، شهرت داشتن یک قرائت در میان عموم قاریان، به معنای نسبت داشتن آن به پیامبر اکرم ﷺ نیست، بلکه این امر می‌تواند حاصل اجتهاد یکسان ایشان در خوانش متن بدون اعراب باشد.

۱-۳. چالش معنایی قرائت معلوم

بر وفق قرائت معلوم، «أَحَدٌ» در هر دو موضع، فاعل است و معنا آن است که در آن روز، هیچ‌کس چون عذاب کردن خدا، عذاب نکند و هیچ‌کس چون در بند کشیدن خدا، در بند نکشد. بنابراین، تقدیر کلام، «مثل عَذَابِهِ» و «مثل وَثَاقِهِ» است و مصادر به فاعل نسبت یافته‌اند؛ یعنی ضمائر در «عَذَابِهِ» و «وِثَاقِهِ» به خداوند برمی‌گردند و مراد از «عَذَابِهِ»، «عذاب الله» و مراد از «وِثَاقِهِ» «وِثَاقُ اللهِ» است. بر حسب سیاق، در آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (فجر/۲۲) با لفظ «رَبُّكَ» از خداوند سخن رفته است. «لَا يَعْذِبُ» از باب تفعیل و «لَا يُوثِقُ» از باب افعال است. از این رو، به جای مصدر «تعذیب»، «عذاب» و به جای مصدر «ایثاق»، «وِثَاق» آمده است.

طبری در این باره می‌نویسد: یکی از متأخران که قرائت به فتح ذال را پذیرفته، گفته است که چگونه قرائت به کسر جایز باشد، در حالی که در آن روز، هیچ عذاب‌کننده‌ای جز خداوند وجود ندارد؟ (طبری، بی‌تا: ۲۲۹/۳۰). تعبیر «کیف یجوز الکسر...» در این

گزارش، صریح در انکار قرائت کسر است. طبری نام انکارکننده قرائت مشهور را مبهم نهاده؛ اما از گزارش نحاس و واحدی می‌توان فهمید که او، ابوعبید قاسم بن سلام بوده است. به نوشته این دو، ابوعبید بیان داشته است که مسلمانان می‌دانند در روز قیامت، عذاب‌کننده‌ای جز خداوند وجود ندارد؛ پس چگونه گفته شود که در آن روز، هیچ‌کس مانند عذاب او، عذاب نمی‌کند؟ (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۳۹/۵-۱۴۰؛ واحدی، ۱۴۳۰: ۵۲۳/۲۳).

افزون بر این، از یزید نحوی نقل است که جنید بن عبدالرحمن، والی خراسان بود و من فرزند جنید را آموزش می‌دادم. روزی پسرش بر او وارد شد و آیه *«لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ»* را خواند. جنید گفت: ای پسر، خطای زبانی مرتکب شدی (لَحْنَتٌ یا غلام) (ازهری، ۱۴۲۰: ۵۴۵). تعبیر «لَحْنَتٌ» در این گزارش، نشان‌دهنده آن است که در قرائت کسر، دست‌کم نوعی تکلف احساس شده است، هرچند در ادامه گزارش، پسر جنید با ارجاع به معلم خویش و وی با ارجاع به نقل عکرمه از ابن عباس، از خود سلب مسئولیت کرده‌اند (همان‌جا). فیض کاشانی نیز قرائت به صیغه مجهول را در این دو فعل نیکوتر شمرده است، با این استدلال که توجیه قرائت معلوم، نیازمند محذوف دانستن برخی کلمات است (فیض کاشانی، ۱۴۱۹: ۴۷۷/۷-۴۷۸).

۱-۴. راهکار رفع چالش معنایی قرائت معلوم

در مقام رفع اشکال از قرائت معلوم گفته شده است که مراد این قرائت، آن است که هیچ‌کس در دنیا، مانند عذاب کردن خداوند در قیامت عذاب نکند و هیچ‌کس در دنیا مانند در بند کشیدن خدا در قیامت، در بند نکشد (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۷۶۱). به دیگر بیان، شدت عذاب خدا به‌گونه‌ای است که هیچ‌کس در دنیا چنین نکرده است. بر این فرض، باید تقدیر سخن را چنین دانست: *«فَيَوْمَئِذٍ يُعَذِّبُ اللَّهُ عَذَابًا لَّا يُعَذِّبُ أَحَدٌ مِّثْلَهُ فِي الدُّنْيَا»*. هویداست که چنین قولی، به سبب محذوف شمردن کلمات بسیار، عاری از تکلف نیست. به گفته علامه طباطبایی مراد آن است که عذاب و در بند کردن خدا در آن روز، بالاتر از عذاب و در بند کردن خلق است (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۳۲۲/۲۰).

به باور این قلم، مفاد آیه بر وفق قرائت معلوم، مبتنی بر فرض است؛ یعنی با فرض آنکه آخرت را همانند دنیا تصور کنیم که در آن قدرت پادشاهان و قدرتمندانی جاری است که عذاب‌کننده و در بند‌کننده مردمان هستند، بر این فرض، در آن روز یکتاخدا که مافوق همه پادشاهان و قدرتمندان است، چنان شکنجه و چنان در بند‌کردنی دارد که هیچ‌یک از پادشاهان و قدرتمندان نتوانند چنان کنند.

چالش معنایی قرائت معلوم «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقُ» به سان چالش معنایی عبارت قرآنی «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون/۱۴) جلوه می‌کند. این عبارت پس از شرح خلقت انسان آمده است و این پرسش را به دنبال دارد که آیا اطلاق «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» بر خدا به وجود خالق‌های دیگر اشاره ندارد؟ خالق‌هایی که در مقایسه با ایشان، یکتاخدا، بهترین خالق معرفی شده است. از ابن‌جریج در این باره نقل است که عیسی به فرمان خدا خلق می‌کرد و به این سبب، تعبیر «بهترین آفرینندگان» برای خداوند آمده است (عیسی، ۱۴۲۹: ۴۹۵۲/۷). اما این وجه بعید می‌نماید؛ زیرا قرآن در مقام مقایسه قدرت خدا با قدرت عیسی نیست و عیسی چنان شأنی ندارد که خلقتش با خلقت خدا مقایسه شود.

گاه نیز گفته شده است که مشرکان مجسمه‌هایی می‌ساختند بی آنکه بتوانند در آن‌ها روح بدمند؛ اما یکتاخدا، آدم را آفرید و در او روح دمید، پس او «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» است؛ زیرا هیچ‌کس جز او توانایی دمیدن روح را ندارد (همان‌جا). ذیل این آیه، قرائت امام صادق علیه السلام به صورت «فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» گزارش شده است (سیاری، ۲۰۰۹: ۹۳). به نظر می‌رسد کاربرد «رَبُّ الْعَالَمِينَ» به جای «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» برای حل چالش یادشده است.

در تفسیر قرائت به کسر ذال، وجه دیگر آن است که در آن روز هیچ‌کس، عذاب کردن خدا را بر عهده ندارد، بلکه امر، تنها برای خداست (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۵۲/۴؛ بتا دمیاطی، ۱۴۰۷: ۶۰۹/۲). بدین سان خداوند، عذاب کردن و به بند کشیدن را به هیچ‌کس واگذار نمی‌کند، چنان‌که بر وفق آیه «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ» (انفطار/۱۹) در آن

روز، هیچ کس برای دیگری اختیاری ندارد و فرمان، فقط از آن خداست. این آموزه توحیدی در برابر شرک مسیحیان جلوه می‌کند؛ زیرا در انجیل آمده است: «پدر بر هیچ کس داوری نمی‌کند، بلکه تمام داوری را به پسر سپرده است» (کتاب مقدس، یوحنا، ۲۲/۵).

به باور این قلم، وجه اخیر در معنای قرائت معلوم، گرچه به خودی خود، متین است، تطبیق آن بر سوره فجر محل تردید است؛ زیرا بر وفق آن، باید «لَا يُعَذِّبُ» را به «لَا يَتَوَلَّى» معنا کرد و چنین گفت: «فَيَوْمَئِذٍ لَا يَتَوَلَّى أَحَدٌ عَذَابَهُ».

۱-۵. تحلیل معنایی قرائت مجهول

در قرائت به صیغه مجهول، «أَحَدٌ» در هر دو موضع، نائب فاعل است و معنا آن است که در آن روز، هیچ کس چون عذاب شدن کافر عذاب نشود و هیچ کس چون در بند کشیده شدن کافر در بند کشیده نشود. بدین سان در اینجا نیز تقدیر کلام، «مثل عَذَابِهِ» و «مثل وثاقه» است؛ اما ضمیر در «عَذَابِهِ» و «وِثَاقِهِ» به کافر یا به تعبیر دیگر، انسان جهنم رونده برمی‌گردد که در سیاق با لفظ «الانسان» از او یاد شده است. دو آیه پیشین چنین است: «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى * يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي» (فجر/۲۳-۲۴). بر این اساس، جهنم را در روز قیامت آشکار می‌کنند و انسان متذکر می‌گردد؛ اما دیگر جای تذکر یافتن نیست. سخن انسان آن است که کاش برای زندگانی خود، نیکی پیش فرستاده بودم.

در قرائت مجهول، «عَذَابَهُ»، «عذاب الانسان» و «وِثَاقَهُ»، «وثاق الانسان» است و مصادر به مفعول نسبت یافته‌اند. در مقایسه با قرائت رقیب، در اینجا مرجع ضمیر نزدیک‌تر است؛ زیرا لفظ «الانسان» در آیه ۲۳ و لفظ «رَبُّكَ» که دلالت بر خدا دارد، در آیه ۲۲ آمده است. همچنین گاه ادعا شده است که ضمیر در «عَذَابَهُ»، به شخصی معین به نام اُمِّيَّة بن خلف بازمی‌گردد؛ یعنی هیچ کس مانند این کافر عذاب نمی‌شود و هیچ کس مانند او بسته نمی‌شود (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۰۲/۱۰). اما این مدعا که آیات مزبور درباره فردی معین نازل

شده باشد، ثبوت تاریخی ندارد و به فرض که چنین باشد، باز هم مورد، مخصّص نیست و به عمومیت الفاظ باید اعتماد کرد. سوره فجر در مقام نکوهش کسانی است که یتیم را گرامی نمی‌دارند، به اطعام مسکین تشویق نمی‌کنند، میراث را حریصانه می‌خورند و مال را با عشقی فراوان دوست دارند. به گفته بنت الشاطی، «الانسان» در سوره فجر، شامل هر انسانی می‌شود که از وظایف انسانی خود عقب‌نشینی کرده و از انجام حق خداوند و حق جامعه روی گردان شده است (بنت الشاطی، بی تا: ۱۶۰/۲).

بر وفق قرائت به فتح ذال، مفاد آیه شبیه عبارت «...فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَّا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ» (مائده/۱۱۵) در قصه طعام خواهی حواریون از عیسی است. در این آیه، سخن خداوند آن است که از میان شما، هرکس پس از فرود آمدن طعام آسمانی، کفر ورزد، او را عذابی کنم که هیچ‌یک از خلق را به آن گونه عذاب نکنم. این بیان در سوره مائده را می‌توان قرینه‌ای بر تقویت قرائت به فتح ذال در سوره فجر دانست. وجه دیگر در معنای قرائت به فتح ذال آن است که در آن روز، هیچ‌کس عذاب آدمی را حمل نخواهد کرد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۵۲/۴). بر این فرض، آیه بعد نیز بدین معناست که هیچ‌کس به جای آدمی، در بند و غل نخواهد شد. پس مفاد آیات همانند عبارت «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (اسراء/۱۵) است که بیان می‌دارد هیچ‌باربر، بار دیگری را بر ندارد. با این حال، همان وجه نخست در معنای قرائت مجهول، آشکارتر از وجه اخیر است.

۲. مدعای چالش معنایی در قرائت «أَمَلِي» و نقد آن

در آیه «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ» (محمد/۲۵)، قرائت ابوعمر و «أَمَلِي» - به ضمّ الف و فتح یاء - است. یعقوب در روایت رويس، «أَمَلِي» - به ضمّ الف و سکون یاء - خوانده است و در دیگر روایات، قرائت او به سان ابوعمر و است. دیگر قاریان ده‌گانه، «أَمَلِي» - به فتح الف و لام - خوانده‌اند (ابن مهران، بی تا: ۴۰۸).

قرطبی این وجه را قرائت عامّه و ابن عطیه آن را قرائت جمهور قاریان نامیده است

(قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۵۰/۱۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). طبری این وجه را قرائت عموم قاریان حجاز و کوفه شمرده است (طبری، بی تا: ۷۰/۲۶). وی با تکیه بر مستفیض بودن این وجه در میان قاریان شهرها، آن را سزاوارترین سه قرائت به صواب، قلمداد کرده است (همان جا). از دیگر سو، به جز قاریان ده گانه، قرائت به ضمّ الف و فتح یاء از شبیه، ابن سیرین، عیسی بصری و عیسی همدانی نقل شده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). طبری این وجه را قرائت برخی از اهل مدینه و بصره نامیده است (طبری، بی تا: ۷۰/۲۶). همچنین به جز قاریان ده گانه، اعرَج، مجاهد و اعمّش، به ضمّ الف و سکون یاء خوانده اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). طبری از این وجه، به عنوان قرائت مجاهد یاد کرده است (طبری، بی تا: ۷۰/۲۶).

۲-۱. معنای وجوه قرائت

در هر سه قرائت یادشده، فعل از باب افعال است. قرائت به فتح الف، ماضی معلوم و به صیغه مفرد مذکر غایب است. قرائت به ضمّ الف و فتح یاء، ماضی مجهول و به همان صیغه مفرد مذکر غایب است. قرائت به ضمّ الف و سکون یاء، مضارع معلوم و به صیغه متکلمّ وحده است. راغب «أَمْلَى» را به «أَمْهَلَ» (مهلت داد) معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۷). بدین سان معنای سه قرائت - به ترتیب - چنین است: «او به ایشان مهلت داد»، «به ایشان مهلت داده شد» و «من به ایشان مهلت می دهم». زمخشری در معنای قرائت مجهول آورده است که به آنان مهلت داده شد و عمرشان طولانی گشت (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۴). به گفته ابن زنجله «إملاء» به معنای «طولانی ساختن عمر» (الإطالة فی العمر) است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۶۶۸). به همین سان، ابن ابی مریم «إملاء» را به مهلت دادن و طولانی ساختن مدت عمر معنا کرده است (ابن ابی مریم، ۲۰۰۹: ۷۲۸). به گفته ابن عطیه و آلوسی «إملاء» به معنای باقی نهادن برای برهه ای از زمان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵؛ آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۹/۲۶). بدین سان آیه بر وفق قرائت رایج، از به عقب بازگشتگانی سخن می گوید که پس از آشکار شدن هدایت بر

ایشان، شیطان آنان را فریب و وعده مهلت داده است.

۲-۲. چالش معنایی قرائت ماضی معلوم

بر وفق قرائت جمهور، ظاهر عبارت «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ» به دلیل ذکر لفظ «الشَّيْطَانُ»، آن است که «إملاء» به سان «تسویل» (آراستن و سهل کردن) کار شیطان است. جماعتی از اهل تفسیر نیز بر این ظهور باقی مانده‌اند، چنان‌که از حسن بصری نقل است که فاعل «أملی»، شیطان است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). البته حقیقت مهلت دادن نمی‌تواند در اختیار شیطان باشد. به علاوه، در آیات دیگر قرآن، «إملاء» به معنای مهلت دادن، کار خداوند معرفی شده است. آیه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ مَا نُمَلِّى لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّى لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (آل عمران/۱۷۸) بیان می‌دارد که کافران تصور نکنند مهلت دادن ما به ایشان به نفع آنان است، بلکه مهلت دادن ما به ایشان تنها برای آن است که بر گناه خود بیفزایند و برای آنان عذابی خفت‌آور است. در آیه «وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَفْلَحَتْ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْنَا...» (حج/۴۸) آمده است که چه بسا شهرهایی که به ایشان مهلت دادیم، در حالی که ستمکار بودند و سپس آنان را به عذاب گرفتیم. به همین سبب، در آیه «فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ...» (حج/۴۴) سخن خداوند آن است که کافران را مهلت دادیم و زان پس، آنان را برای عذاب برگرفتیم. مشابه این تعبیر در آیه «فَأَمَلَيْتُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ...» (رعد/۳۲) تکرار شده است. عبارت «وَأَمَلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳؛ قلم/۴۵) نیز از زبان خدا بیان می‌دارد که من به آنان مهلت می‌دهم؛ زیرا نیرنگ من دقیق است. بنابراین در هفت کاربرد قرآنی فوق، «إملاء» به معنای طولانی کردن مهلت، به خداوند نسبت داده شده است و عبارت «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَى لَهُمْ» تنها آیه قرآن است که بر وفق قرائت جمهور و بر حسب ظاهر، این فعل به شیطان منتسب شده است. بدین سان تفسیر قرآن به قرآن، مؤید عدول از قرائت ماضی معلوم و گرایش به یکی از دو وجه رقیب است.

۲-۳. خاستگاه عدول از قرائت ماضی معلوم

ابوعمر، با قرائت به صیغه مجهول که نامعلوم ساختن فاعل را به دنبال دارد، از نسبت دادن «إملاء» به شیطان خودداری کرده است. نقل است که ابوعمر در تأیید قرائت خود بیان می‌داشت که شیطان، مهلت و مدت هیچکس را طولانی نمی‌کند (إِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَمْلِي لِأَحَدٍ) (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۶۶۸). فارسی قرائت ابوعمر را نیکو شمرده است؛ زیرا نشان می‌دهد که هیچکس جز خدا، مدت دیگری را به تأخیر نمی‌اندازد و آن را طولانی نمی‌کند (فارسی، ۱۴۱۳: ۱۹۶/۶).

به همین سان، ابوحاتم سجستانی از قرائت به صیغه ماضی معلوم عدول کرده است، با این استدلال که قرائت مزبور، توهم آن را پدید می‌آورد که «املاء» از شیطان است، حال آنکه چنین نیست (قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۴۹/۱۶ - ۲۵۰). ابوحاتم سجستانی قرائت مضارع معلوم را اختیار کرده است (همان جا).

ممکن است اشکال شود که این انکار بر وفق یکی از وجوه معنایی قرائت انکار شونده رخ داده است و وجه ماضی معلوم با ارجاع ضمیر مستتر «هو» به شیطان، ملازمه تام ندارد، اما این ایراد روا نیست و در این سنخ مسائل زبانی، نیاز به قطعیت فلسفی نیست، بلکه ظهور عرفی کفایت می‌کند. به هر تقدیر، ابوعمر، از قرائت رایج عدول کرده و قرائت به صیغه مجهول را پیشنهاد نموده است تا «إملاء» که کار خداوند است به شیطان نسبت نیابد. البته روایت رويس از يعقوب، در این باره مؤکدتر عمل کرده است؛ زیرا فاعل آن به نحو معلوم، خداوند است و در عبارت قرآنی ﴿وَأْمَلَىٰ لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (اعراف/۱۸۳؛ قلم/۴۵) نیز فعل مزبور به سان روایت رويس آمده است. شاید از این رو، ابوحاتم که با همان استدلال ابوعمر از قرائت ماضی معلوم دست کشیده، این وجه را برگزیده است.

از دیگر سو، بر وفق قرائت ماضی معلوم، در عبارت ﴿الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ﴾ «لهم» تکرار شده است و این امکان وجود داشت که «لهم» نخست حذف شود و «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» گفته شود، اما در دو قرائت رقیب، «لهم» حذف پذیر نیست و تکرار از باب تأکید رخ نداده است. این نکته می‌تواند امتیازی از منظر فصاحت برای دو

خوانش نامشهور در برابر خوانش مشهور فراهم آورد. از دیگر سو، نزد تحلیل‌کنندگان تاریخ قرائات، وجوهی که برای حل چالش قرائت‌های دیگر پیشنهاد شده‌اند، وجوهی اصیل جلوه نمی‌کنند؛ اما در اینجا می‌توان دو قرائت نامشهور را از چنین شائبه‌ای مبرا دانست؛ زیرا جدای از اینکه انتساب «املاء» به شیطان، مشکل عقیدتی برمی‌انگیزد یا خیر، ادبیات قرآن گواه آن است که «املاء» فعل خداست. از دیگر سو، در مقام خواندن متن بدون علائم اعراب، نخستین گزینه‌ای که درباره «أملی» در عبارت «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ وَأَمَلَى لَهُمْ» به ذهن می‌آید، همانندی آن با «سَوَّلَ» است؛ یعنی قرائت به صیغه ماضی معلوم که به سان «سَوَّلَ»، هو مستتر به «الشَّيْطَانُ» بازگردد. خواندن به یکی از وجوه دیگر نزد خوانندگان نخستین متن، محتاج تأمل و در نظر داشتن دیگر آیات بوده است. به نظر می‌رسد این نکته در گرایش اکثریت به وجه ماضی معلوم، مؤثر بوده است.

۲-۴. تفسیر خلاف سیاق از قرائت ماضی معلوم

مقاتل، طبری، ابوعلی فارسی و ابن‌ابی‌مریم در توضیح قرائت جمهور، «إملاء» را کار خداوند دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۴: ۲۳۹/۳؛ طبری، بی تا: ۷۰/۲۶؛ فارسی، ۱۴۱۳: ۱۹۵/۶؛ ابن‌ابی‌مریم، ۲۰۰۹: ۷۲۸). ابن عطیه هم ارجاع دادن «أملی» به خدا را ترجیح داده است، با این استدلال که حقیقت مهلت دادن تنها در دست خداوند است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). این قول مستلزم آن است که ضمیر مستتر «هو» در «أملی» به «الله» بازگردانده شود، با آنکه لفظ جلاله ذکر نشده است. به نظر می‌رسد تکیه بر ساختار خود آیه، بر فهم آن با مواضع دیگر قرآن، تقدّم دارد و نمی‌توان بر پایه تفسیر قرآن به قرآن، از خود آیه دست کشید.

ارجاع‌دهندگان «إملاء» به خدا به عبارت قرآنی «لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَ تُسَبِّحُوهُ» (فتح/۹) استشهاد جسته‌اند؛ زیرا در اینجا، ضمیر مفعولی در «تُسَبِّحُوهُ» (او را تسبیح گوید)، نمی‌تواند به رسول بازگردد و تنها برای خداست؛ اما ضمائر مفعولی در «تُعَزِّرُوهُ» و «تُوَقِّرُوهُ» (او را یاری کنید و او را بزرگ دارید) به رسول بازمی‌گردد (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۶۶۸-۶۶۹). اما این استشهاد ضعیف است؛ زیرا می‌توان در هر سه فعل، ضمائر را

به خداوند بازگرداند و قائل به تفکیک نشد. به علاوه در این موضع، «الله» و «رسول» ذکر شده‌اند و در آنجا تنها «الشیطان» ذکر شده است.

ابوعمر و دانی بیان داشته است که در هر سه قرائت، ﴿سَوَّلَ لَهُمْ﴾ محلّ وقف کافی است؛ زیرا «إملاء» در تمام قرآن، به خداوند اسناد و انتساب دارد و قطع و جدا کردن آن از «تسویل» که کار شیطان است، نیکوست (دانی، ۱۴۰۴: ۵۲۵)؛ اما به گفته ابن انباری در قرائت به فتح الف، «أملی لهم» بر «سَوَّلَ لَهُمْ» عطف می‌شود، بنابراین «سَوَّلَ لَهُمْ» محلّ وقف نیست (ابن انباری، ۱۳۹۰: ۸۹۸/۲). بدین سان ابن انباری بر خلاف دانی، به ظهور آیه پایبند مانده است.

به گفته آلوسی برخی مفسران در قرائت به فتح الف، فاعل «إملاء» را خداوند دانسته‌اند و این قول، مستلزم تفکیک فاعل «أملی» از فاعل «سَوَّلَ» است؛ اما قرائت «أملی» - به ضمّ الف و سکون یاء - تأییدکننده آن است؛ زیرا اصل بر توافق دو قرائت است (آلوسی، ۱۴۲۰: ۳۱۹/۲۶-۳۲۰). بر این اساس، آلوسی استفاده از قرائت «أملی» در مقام فهم قرائت «أملی» را روا انگاشته است؛ اما اصل ادعاشده توسط وی دربارهٔ وجوهی از قرائات که در چهارچوب مصحف رسمی جای دارند، مستندی ندارد؛ زیرا این سنخ وجوه به دلیل فقدان علائم اعراب و دیگر علائم پدیدار شده‌اند. برپایهٔ این اصل، دلیلی وجود ندارد که وجوه مختلف در مقام رساندن یک معنا باشند. موضع آلوسی به معنای نادیده‌انگاری سیاق و چیدمان قرآن با تکیهٔ ناصواب بر اختلاف قرائت است.

از دیگر سو، اگر «تسویل» به معنای امید دادن به آرزوهای آینده باشد، ارجاع «إملاء» به خدا در قرائت ماضی معلوم، ضعیف‌تر جلوه می‌کند. به گفته ابن عطیه «سَوَّلَ لَهُمْ»؛ یعنی شیطان ایشان را به خواسته‌ها و آرزوهایشان امید داد (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۱۹/۵). بر این فرض، چون در هر دو تعبیر «سَوَّلَ» و «أملی» نوعی فریب دادن نسبت به آینده وجود دارد، وحدت فاعل آن دو تقویت می‌شود. با این حال، به عقیدهٔ زمخشری معنای «تسویل» آسان کردن است و مراد آن است که شیطان برای ایشان، انجام بدی‌های بزرگ را تسهیل کرد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۴).

۵-۲. راهکار رفع چالش معنایی قرائت ماضی معلوم

برای رفع چالش معنایی قرائت جمهور، می‌توان نسبت یافتن «إملاء» به شیطان را از باب مجاز قلمداد کرد. بر این اساس، شیطان، کافران را به طولانی بودن عمر می‌فریبد و این فریفتن آن قدر بزرگ است که گویا خود شیطان، به ایشان مهلت و مدت بخشیده است. بدین سان از وعده‌های دروغین شیطان برای بقا به «إملاء» تعبیر شده است. مجاز بودن این معنا از آن روست که حقیقتِ إملاء، مدت دادن است و در اینجا، واژه إملاء به کار رفته است و وعده مدت دادن اراده شده است. با این حال، بی‌نیازی دو قرائت نامشهور از مجاز و نیازمندی قرائت مشهور به آن، امتیازی برای خوانش‌های نامشهور فراهم می‌آورد.

از دیگر سو، در برابر این اشکال که در دیگر مواضع قرآن، «إملاء» فعل خداست، باید پاسخ داد که استناد صرف به آیات «إملاء»، نوعی تفسیر ناقص قرآن به قرآن است. جامع‌نگری در این موضوع، مستلزم آن است که به نسبت یافتن یک فعل به خدا و شیطان در گفتمان قرآن عنایت شود؛ برای نمونه، در آیات قرآن، گمراه کردن گناه به خدا و گناه به شیطان نسبت یافته است. در آیه ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (اعراف/۱۷۸) آمده است که هرکس را خدا هدایت کند، او راه یافته است و هرکس را گمراه کند، تنها آنان زیان می‌بینند. بر وفق آیه ﴿وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (رعد/۳۳) نیز هرکس را که خدا گمراه کند، هدایت‌کننده‌ای نخواهد داشت. به همین سبب، در آیه ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾ (غافر/۳۴) آمده است که خداوند هر فرد اسراف‌کار و مردّد را گمراه می‌کند.

با این همه، در آیاتی نظیر ﴿يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ...﴾ (نساء/۶۰) گمراه کردن به شیطان انتساب یافته است. بر وفق این عبارت، شیطان خواهان گمراه کردن بدکاران است. در عبارت ﴿...وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَتَّيْتَهُمْ...﴾ (نساء/۱۱۹) نیز شیطان وعده می‌دهد که آدمیان را سخت گمراه کند و به آرزوها درافکند.

شاهد دیگر در این زمینه، زینت دادن اعمال است که گاه در ادبیات قرآن به شیطان

و گاه به خدا نسبت یافته است. آیه ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ...﴾ (عنکبوت/۳۸) بیان می‌دارد که خدا، عاد و ثمود را هلاک نمود و از خانه‌های آنان برای شما، حقیقت آشکار گردید و شیطان کارهای آنان را برایشان زینت داد. بدین سان، زینت دهنده عملکرد اقوامی چون عاد و ثمود، شیطان است؛ اما در عبارت ﴿كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ...﴾ (انعام/۱۰۸) از زبان خدا آمده است که ما این‌گونه برای هر امتی کردارشان را زینت دادیم.

افزون بر این، در گفتمان کلی قرآن، ابلیس به بازی در نقشی مشغول است که خداوند از او خواسته است؛ برای نمونه، در آیه ﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَخْتِنِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/۶۲)، ابلیس خطاب به خداوند بیان می‌دارد که اگر تا روز قیامت به من مهلت دهی، فرزندان آدم - که او را بر من برتری دادی - از ریشه بر خواهم کند، مگر اندکی از ایشان که سرنوشتشان چنین نیست. در ادامه، خداوند با تعبیر ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ (اسراء/۶۵)، استثنا بودن برخی آدمیان از اغواگری ابلیس را از زبان خود بیان می‌دارد. بر این اساس، کسانی که به بندگی خدا گردن نهند، فریب ابلیس را نخواهند خورد و او بر آنان، سلطه‌ای ندارد. این سخن خداوند به نوعی تکرار، تأیید و تکمیل همان عبارت ﴿لَأَخْتِنِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ است که از زبان ابلیس بیان شده است. خلاصه آنکه در فهم گفتمان قرآن، پذیرفتنی است که گفتار یا کردار واحد، گاه به خدا و گاه به شیطان نسبت یابد.

۳. مدعای چالش معنایی در قرائت «أَنْ نَتَّخِذَ» و نقد آن

در آیه ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ...﴾ (فرقان/۱۸)، قرائت ابوجعفر، «أَنْ نَتَّخِذَ» - به ضم نون و فتح خاء - است؛ اما باقی قاریان ده‌گانه، «أَنْ نَتَّخِذَ» - به فتح نون و کسر خاء - خوانده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا: ۳۲۲-۳۲۳). به جز قاریان ده‌گانه

حسن، ابوالدرداء، زید بن ثابت، ابورجاء، نصر بن علقمه، مکحول، زید بن علی و حفص بن حمید نیز «نَتَّخَذَ» را به ضم نون خوانده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۲۰۴/۴). فعل در قرائت به فتح نون به صیغۀ معلوم و در قرائت به ضم نون به صیغۀ مجهول است.

۱-۳. معنای وجوه قرائت

این آیه از سخن معبودان مشرکان در صحنه قیامت و خطاب به خداوند خبر داده است. بر وفق آیه پیشین - ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (فرقان/۱۷) - به روز قیامت، خداوند مشرکان را با آنچه از غیر خدا می‌پرستند، گرد می‌آورد و می‌گوید: آیا شما این بندگان مرا گمراه کردید یا خود گمراه شدند؟ در ادامه، بر وفق قرائت به صیغۀ معلوم، معبودان مشرکان می‌گویند: سزاوار ما نیست که از غیر تو «ولی» بگیریم، اما بر وفق صیغۀ مجهول، سخن معبودان مشرکان آن است که برگرفته شدن ما به جای تو، به عنوان «ولی»، سزاوار ما نیست. بدین سان آنان از اینکه مردم را به عبادت خود دعوت کرده باشند، بی‌زاری می‌جویند. سپس با تعبیر ﴿وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَأَبَاءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾ (فرقان/۱۸)، افزوده می‌شود که تو، آنان و پدرانشان را بهره‌مند کردی تا آنجا که یاد تو را فراموش کردند و قومی بی‌ثمر گشتند.

۲-۳. چالش معنایی قرائت معلوم

قرائت «نَتَّخَذَ» - به ضم نون - به امام جعفر بن محمد علیه السلام نیز نسبت دارد (طبرسی، ۱۳۸۸: ۲۰۵/۴). در این باره، فتح الله شریعت اصفهانی، فقیه شیعه در قرن چهاردهم، ادعا کرده است که بر وفق ظهور آیه، قرائت «أَنْ نَتَّخَذَ»، فاقد تناسب است (شریعت اصفهانی، ۱۴۲۷: ۵۹). وی در نقد قرائت به صیغۀ معلوم و برتری دادن قرائت مجهول بر آن، بیان داشته است که در قرائت مجهول، بی‌هیچ تکلف، جواب معبودان مشرکان بر سؤال خداوند از ایشان منطبق است، اما در قرائت به صیغۀ معلوم، بر حسب جایگاه سخن و

انسجام معنا، این پاسخ معبودان که برگرفتن «اولیاء»، شایسته ما نیست، محتاج تکلف است؛ زیرا آنان از غیر خدا، «اولیاء» برنگرفته اند، بلکه این انسان ها بودند که آنان را به جای خدا، به عنوان «اولیاء» برگرفتند (همان، ۶۰). بر این فرض، سیاق مؤید قرائت به صیغه مجهول و تضعیف کننده قرائت معلوم است. به دیگر بیان، چالش پیش روی قرائت معلوم آن است که پرسش خداوند از ولی برگرفتن مشرکان است، نه از ولی برگرفتن معبودهای آنان. بنابراین انتظار می رود که در پاسخ، ولی شمرده شدن معبودهای مشرکان نفی شود، نه ولی برگرفتن آنان.

۳-۳. راهکار رفع چالش معنایی قرائت معلوم

اشکال شریعت اصفهانی به قرائت معلوم در این آیه، حل شدنی است؛ زیرا بر حسب گفتمان قرآن، «ولاء» امری دو سویه است. «ولی» در این سیاق، به معنای دوست و یاور است و شواهد قرآنی فراوان، مؤید دو سویه بودن ولاء دوستی و یاری است؛ برای مثال، در آیه ﴿وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مِّبِينًا﴾ (نساء/۱۱۹)، سخن از آن است که هرکس به جای خدا، شیطان را «ولی» خود گیرد، زانی آشکار کرده است؛ اما در آیه ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا﴾ (مریم/۴۵)، سخن ابراهیم به پدر مشرک خویش آن است که از عذاب خدای رحمان بر تو بیم دارم و از اینکه برای شیطان، «ولی» شوی. واژه «ولی» در آیه نخست، بر خود شیطان و در آیه دوم، بر انسان مشرک تابع شیطان اطلاق شده است.

در نمونه ای دیگر، آیه ﴿إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾ (اعراف/۳۰) بیان می دارد که مشرکان به جای خدا، شیاطین را «ولی» خود گرفتند. در اینجا، شیاطین، اولیای مشرکان هستند، اما بر وفق آیه ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ...﴾ (نساء/۷۶) کافران، اولیای شیطان هستند. این آیه فرمان می دهد که ایمان داران باید با اولیای شیطان؛ یعنی با آدمیان کافر بجنگند؛ زیرا ایمان آوردگان، در راه خدا و کافران، در راه طاغوت می جنگند. به همین سان، بر وفق آیه

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (بقره/۲۵۷) یکتاخدا «ولّی» مؤمنان است، اما در آیه ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس/۶۲) مؤمنان، اولیای خدا خوانده شده‌اند که عاری از ترس و غم هستند. بدین سان مشرکان، هم معبودها را ولّی خود می‌شمردند و هم ادعا داشتند که معبودها، پرستندگان را «ولّی» خود می‌دانند.

شاهد دیگر بر صحت قرائت به صیغه معلوم، آیات ﴿وَيَوْمَ يُحْشِرُهُمُ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ...﴾ (سبأ/۴۰-۴۱) است. بر وفق این آیات، به روز حشر، خدا به فرشتگان گوید: آیا این مشرکان شما را می‌پرستیدند؟ فرشتگان در پاسخ، خدا را «ولّی» خویش می‌شمارند و ولای خود با مشرکان را نفی می‌کنند. خطاب ﴿أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ...﴾ از جانب فرشتگان به خدا، به معنای آن است که تو ولّی ما هستی و آن مشرکان، ولّی ما نیستند. این پاسخ مشابه همان پاسخ است که در سوره فرقان بر حسب قرائت به صیغه معلوم آمده است. در سوره فرقان نیز سخن معبودهای مشرکان - اعم از فرشتگان و دیگران - آن است که ای خداوند! تو «ولّی» ما هستی و غیر تو؛ یعنی مشرکان، «ولّی» ما نیستند.

نتیجه‌گیری

چالش‌های معنایی ادعا شده درباره قرائت «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُؤْتِقُ» در سوره فجر، قرائت «أَمَلَى» در سوره محمد و قرائت «أَنْ نَتَّخِذَ» در سوره فرقان، پاسخ‌هایی موجه دارد. در سوره فجر، بر وفق قرائت به کسر ذال و ثاء، معنا آن است که در آن روز، عذاب کردن و در بند نمودن هیچ‌کس به سان خدا نیست و این شبهه پدید می‌آید که گویا غیر خدا هم در آن روز، شکنجه و به بند کشیدنی دارد، با آنکه در روز قیامت، هیچ‌کس قدرت عذاب کردن و به بند کشیدن دیگران را ندارد. پاسخ این اشکال آن است که مفاد آیات، مبتنی بر فرض است؛ یعنی با فرض آنکه در قیامت همانند دنیا، عذاب‌کننده‌ها و در بند‌کننده‌ها وجود داشته باشند، باز هم عذاب یکتاخدا مافوق همه عذاب‌هاست و هیچ‌کس چون او، عذاب نمی‌کند و به بند نمی‌کشد.

در سوره محمد، بر قرائت «أَمْلى» این ایراد روا نیست که «إملاء» در تمام قرآن، به خداوند انتساب دارد و نمی‌توان آن را به شیطان منتسب کرد؛ زیرا در موضوعاتی چون گمراه کردن و زینت اعمال نیز که فراوان، به خداوند انتساب یافته‌اند، انتساب به شیطان هم دیده می‌شود. بدین سان مراد از مهلت دادن و طولانی ساختن عمر آدمی توسط شیطان، وعده فریبکارانه دادن او به عمر طولانی است. همچنین ارجاع ندادن «إملاء» به شیطان در قرائت رایج پذیرفتنی نیست؛ زیرا خلاف سیاق آیه جلوه می‌کند که در آن «الشیطان» مذکور است و لفظ جلاله «الله» مذکور نیست.

در سوره فرقان نیز قرائت «أَنْ نَّتَّخِذَ» قابل دفاع است؛ زیرا گفتمان قرآن، مؤید دو سویه بودن ولاء دوستی و یاری است. در این سوره، پرسش خدا آن است که آیا شما معبودها در گمراهی مشرکان دخالت داشتید؟ و پاسخ معبودها بر حسب قرائت معلوم، آن است که ما آن مشرکان را «ولی» خود نمی‌دانستیم، بلکه این رابطه ولاء ادعای یک سویه مشرکان بوده است.

منابع

۱. آلوسی، شهاب‌الدین محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن‌ابی‌مریم، نصر بن علی، *الموضح فی وجوه القرائات و عللها*، تحقیق عبدالرحیم الطرهونی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۹م.
۳. ابن‌انباری، محمد بن قاسم بن بشار، *ایضاح الوقف و الابتداء*، تحقیق محیی‌الدین رمضان، مجمع اللغة العربیه، دمشق، ۱۳۹۰ق.
۴. ابن‌زنجله، ابوزرعه عبدالرحمن بن محمد، *حجة القرائات*، تحقیق سعید الأفغانی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۵. ابن‌عطیه، ابو محمد عبدالحق، *المحزر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۶. ابن‌مهران، ابوبکر احمد بن حسین، *المبسوط فی القرائات العشر*، تحقیق سبیع حمزه حاکمی، مطبوعات مجمع اللغة العربیه، دمشق، بی‌تا.
۷. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، *معانی القرائات*، تحقیق احمد فرید المزیدی، دار

- الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ق.
٨. بخارى، ابوالفضل احمد بن محمد، *الشفاء فى علل القرائات*، تحقيق حبيب الله بن صالح، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥-١٤٣٦ق.
 ٩. بتا دمياطى، احمد بن محمد، *إتحاف فضلاء البشر بالقرائات الأربعة عشر*، تحقيق شعبان محمد اسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧ق.
 ١٠. بنت الشاطى، عائشه عبد الرحمن، *التفسير البيانى للقرآن الكريم*، دار المعارف، قاهره، بى تا.
 ١١. ثعلبى، احمد بن محمد، *الكشف و البيان عن تفسير القرآن*، تحقيق ابى محمد بن عاشور، دار احياء التراث العربى، بيروت، ١٤٢٢ق.
 ١٢. راغب اصفهانى، حسين بن محمد، *المفردات فى غريب القرآن*، تحقيق صفوان عدنان الداودى، دار القلم و الدار الشاميه، دمشق و بيروت، ١٤١٢ق.
 ١٣. زمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧ق.
 ١٤. داني، ابو عمرو عثمان بن سعيد، *المكتفى فى الوقف و الابتداء*، تحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلى، مؤسسة الرساله، بيروت، ١٤٠٤ق.
 ١٥. سخاوى، على بن محمد، *جمال القراء و كمال الإقراء*، تحقيق عبدالحق عبدالدائم سيف القاضى، مؤسسة الكتب الثقافيه، بيروت، ١٤١٩ق.
 ١٦. سيارى، احمد بن محمد، *القرائات أو التنزيل و التحريف*، تحقيق ايتان كولبيرغ و محمد على امير معزى، دار بربيل للنشر، ليدن و بوسطن، ٢٠٠٩م.
 ١٧. شريعت اصفهانى، فتح الله، «انارة الحالک فى قراءة مَلِك و مالِك»، تحقيق ضياء الدين محمودى، [انتشار يافته در:] *التراث الشيعة القرآنى*، مجلد دوم، مكتبة التفسير و علوم القرآن، قم، ١٤٢٧ق.
 ١٨. طباطبايى، محمد حسين، *الميزان فى تفسير القرآن*، مؤسسة دار المجتبى، قم، ١٤٣٠ق.
 ١٩. طبرسى، فضل بن حسن، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، انتشارات نور وحى، قم، ١٣٨٨ش.
 ٢٠. طبرى، محمد بن جرير، *تفسير الطبرى؛ جامع البيان عن تأويل آى القرآن*، دار احياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
 ٢١. فارسى، ابو على حسن، *الحجّة للقراء السبعة*، تحقيق بدرالدين فهوجى و بشير جويجاى، دار المأمون للتراث، دمشق و بيروت، ١٤١٣ق.
 ٢٢. فخررازى، محمد بن عمر، *التفسير الكبير؛ مفاتيح الغيب*، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥-١٤٢٦ق.
 ٢٣. فيض كاشانى، مولى محسن، *كتاب الصافى فى تفسير القرآن*، تحقيق سيد محسن

- حسینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۱۹ق.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۳۸۴ق.
۲۵. قیسی، مکی بن ابی طالب، *الهدایة إلى بلوغ النهاية فی علم معانی القرآن*، جامعه الشارقة، شارجه، ۱۴۲۹ق.
۲۶. *کتاب مقدس* (ترجمه قدیم)؛ شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، انتشارات ایلام، بی جا، ۲۰۰۵م.
۲۷. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق احمد فرید، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۲۸. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، *إعراب القرآن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۲۹. واحدی، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، تحقیق محمد بن صالح الفوزان، جامعه الإمام محمد بن سعود، ریاض، ۱۴۳۰ق.

تحلیل فرامتنی اختلافات تفسیری در قرن ششم و هفتم هجری با تأکید بر آیه ۲ سوره نجم

سید روح‌الله طباطبایی ندوشن^۱

چکیده

آیه دوم سوره نجم ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾، به‌رغم ظاهر صریح خود که هرگونه گمراهی را از پیامبر خدا ﷺ نفی می‌کند، در بستر تاریخ تفکر اسلامی، عرصه‌ای برای تأویل‌ها و تفاسیر گوناگون و حتی متضاد بوده و به‌کانونی برای گسست‌های الهیاتی بدل شده است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی - تطبیقی، سه شکاف بنیادین در تفسیر این آیه را در سده‌های ششم و هفتم هجری قمری واکاوی می‌کند: ۱. گسست معناشناختی در تفسیر واژه «غوی»؛ ۲. تضاد در روایت‌های سبب نزول به مثابه بازتولید گفتمان‌های قدرت؛ و ۳. سکوت درباره مسئله عصمت به‌رغم دلالت‌های ذاتی آیه، که ناشی از محدودیت‌های کلامی و اولویت‌های دفاعی آن عصر بود. یافته‌ها حاکی از آن است که این سه گسست، حلقه‌هایی به‌هم‌پیوسته در یک نظام هرمنوتیک هستند که تحت تأثیر پیش‌فهم‌های مذهبی مفسران، مرجعیت‌های گفتمانی حاکم و چهارچوب‌های تاریخی محدودکننده شکل گرفته‌اند. این تحقیق، با عبور از توصیف صرف اختلافات، الگویی نظام‌مند برای تبیین منطق نهفته در تفسیرپذیری متون دینی در بستر منازعات کلامی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سوره نجم، هرمنوتیک قرآن، گسست‌های الهیاتی، پیش‌فهم‌های مذهبی، افق تاریخی، مرجعیت متنی.

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن همواره فرایندی پویا و در تعامل با بسترهای تاریخی زمان پدیداری تفاسیر بوده است. بر این اساس، عبور از سطح متن و نگرستن به فضای پیچیده سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر زیست بوم مفسران، راهی اطمینان‌آور برای فهم چرایی تفاوت‌های تفسیری یا سکوت مفسران در مواجهه با آیات به ظاهر صریح است.

سده‌های ششم و هفتم هجری قمری یکی از دوره‌های بسیار مهم شکل‌گیری تفاسیر است؛ چه اینکه جهان اسلام در این روزگار، شاهد تحولات شگرفی بود: ظهور و استقرار حکومت‌های سنی مذهب سلجوقیان و خوارزم‌شاهیان پس از افول قدرت شیعی آل بویه اتفاقی بود که می‌توانست در شفافیت سویه‌های تفسیری و کنار گذاشتن محافظه‌کاری مفسران اثر بگذارد و مشوقی برای رقابت‌های مکتبی و تلاش برای تعریف ایدئولوژی‌ها و هویت‌های کلامی متمایز در سایه حمله مغول باشد (see: Guzman, 1988: 568-570).

بررسی تفسیر آیه‌ای مانند «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ» (نجم/۲) در این دوره، فرصت ارزشمندی برای واکاوی ابعادی از اثرگذاری فضای سیاسی و اجتماعی بر تفاسیر فراهم می‌آورد. پرسش بنیادین پژوهش حاضر این است که چگونه فضای سیاسی و گفتمان‌های کلامی مسلط در سده‌های ششم و هفتم هجری، بر قرائت مفسران فریقین از این آیه و مفاهیم مرتبط با آن اثر گذاشته است؟ سکوت تفسیری در موضعی که انتظار طرح بحث می‌رود، یا تأکید بر قرائت‌های خاص در تقابل با قرائت‌های رقیب، تنها از رهگذر فهم این زمینه‌ها قابل تحلیل است.

این پژوهش با فرض تأثیرپذیری اجتناب‌ناپذیر تفاسیر از بسترهای تاریخی خود، در پی آن است تا نشان دهد که کتب تفسیری در این دوره خاص، نه تنها متون دینی صرف، بلکه اسنادی تاریخی‌اند که انعکاس‌دهنده تنش‌ها، ملاحظات، و راهبردهای فکری جامعه مفسران در قبال چالش‌های عصر خویش هستند.

این تحقیق می‌کوشد تا با مطالعه تطبیقی تفاسیر شاخص آن عصر و قرارداد آن‌ها در چهارچوب شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، این موضوع را تبیین کند که فهم

عمیق تفاسیر قرآن در دوره‌های بحرانی، نیازمند عبور از متن و غور در زمینه‌های تولید معناست.

۲. بیان مسئله

آیهٔ دوم سورهٔ نجم به‌رغم ظاهر صریح، در کانون اختلافات تفسیری مذاهب اسلامی در سده‌های ششم و هفتم هجری قرار گرفته است. مسئلهٔ محوری این پژوهش، سه شکاف بنیادین و چرایی‌هایی است که در پی این مسائل می‌آید: نخست شکاف معناشناختی در تفسیر واژهٔ «غوی» است که طیف وسیعی از اختلاف، از تأکید بر تکرار معنای «ضَلَّ» (برای نمونه بنگرید به: طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۹) تا مبالغه در ضلالت (برای نمونه بنگرید به: نسفی، ۱۴۴۰: ۹۹/۱۴) و نیز تأویلات عرفانی (برای نمونه بنگرید به: روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۳/۳۵۵) را در بر می‌گیرد.

شکاف دوم را می‌توان در روایات سبب نزول این آیه جست. برخی از مفسران شیعه در این دو سده، به روایت «ستاره و وصایت» ذیل آیهٔ شریفهٔ ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ (نجم/۲) اشاره کرده‌اند (برای نمونه بنگرید به: شبانی، ۱۴۱۹: ۸۹/۵)؛ روایاتی که یادآور سخن پیامبر خدا ﷺ دربارهٔ وصیِّ پس از خود است (بنگرید به: ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۶۵)؛ سخنانی که اگرچه اعتراض گروهی از قریشیان را در پی داشت، با نزول آیات ابتدایی سورهٔ نجم، بر صحت و سرچشمه گرفتن آن تأکید شد. در آن سوی این شکاف، بسیاری از تفاسیر اهل سنت در بازهٔ زمانی یادشده در این باره سکوت و کسانی نظیر مؤلف کشف الاسرار و عدّهٔ الابرار ماجرایی از تکذیب معراج توسط ابوجهل را به عنوان سبب نزول نقل کردند (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۷۷).

شکاف سوم مربوط به سکوت تفاسیر مورد بحث دربارهٔ مسئلهٔ «عصمت» است (برای نمونه بنگرید به: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۱۸). به بیان دیگر، مفسران فریقین در دو قرن یادشده، ذیل آیهٔ دوم سورهٔ نجم، به مقولهٔ عصمت انبیاء ورود جدی نکردند و در نفی گمراهی رسول خدا ﷺ به ذکر مطالب کلی بسنده کردند. این در حالی بود که مقتضای

اظهار نظر، موجود و موانع بروز عقاید مفقود بود؛ چه اینکه اهل سنت با کنار رفتن آل بویه از صحنه سیاست، در بیان عقاید و نظریات خود، با مانع جدی روبه‌رو نبودند.

ذکر این نکته نیز ضروری است که مراد از عصمت، ویژگی خاص پیامبران است که مطابق دیدگاه امامیه، تمامی دوران زندگی انبیاء را دربرمی‌گیرد و حیطة آن از سهو تا کبائر گسترده است (بنگرید به: مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۱۹۷)؛ تفضلی از سوی خدا برای حجت‌های او (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۸) و ملکه‌ای که با وجود آن، گناه از کسی صادر نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹). البته این ملکه از نظر گروهی از اهل سنت، به معنای «قدرت نداشتن بر انجام معصیت» است که تنها شامل کبائر و محدود به زمان بلوغ، دوران رسالت یا منحصر به تلقی و ابلاغ وحی بوده (برای نمونه بنگرید به: قاری، ۱۴۲۸: ۹۹-۱۰۴)، قائل شدن آن برای اولیاء الله کفر تلقی می‌شود (قاضی ثناء الله، ۱۳۹۴: ۱۹)؛ تفاوتی گسترده در گستره و حدود با تعریف امامیه، و بسیار شبیه به آنچه در تعریف عصمت در فرهنگ آکسفورد مسیحی با واژگان کلیدی «عدم توانایی خطا» و «آموزش حقیقت و حیانی» آمده است (see: Cross & Livingstone, 1997: 837).

این را باید در نظر داشت که سه گسست تفسیری یادشده، نه تنها اختلافاتی گذرا، بلکه نمادی از شکاف‌های عمیق‌تر الهیاتی میان مذاهب اسلامی‌اند. مسئله محوری اینجاست که چرا این آیه - به‌رغم دلالت ظاهری روشن بر نفی ضلالت پیامبر اکرم ﷺ - به جای آنکه نقطه وفاق باشد، به عرصه بروز اختلافات تفسیری تبدیل شد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم عبور از توصیف صرف اختلافات و پرداختن به سه خلأ پژوهشی است: نخست، نبود مطالعه‌ای تطبیقی که ریشه‌های الهیاتی این اختلافات را در چهارچوبی نظام‌مند واکاوی کند؛ دوم، فقدان پژوهشی که نشان دهد چگونه تفسیر یک واژه (مانند «غوی») آینه تمام‌نمای باورهای کلامی مذاهب است - از تلقی شیعه درباره «امتناع ذاتی خطا» تا پذیرش «امکان خطای غیرعمدی» نزد اهل سنت؛ سوم، عدم تبیین پارادوکس سکوت مفسران درباره مسئله عصمت در آیاتی که به‌طور ذاتی مستلزم اثبات آن است؛ سکوتی که نه از باب تقیه (برای تفصیل در مباحث نظری بنگرید به: انصاری، ۱۴۱۲: ۳۷)

توجیه پذیر است و نه با فضای نسبتاً باز فکری عصر سلجوقیان و خوارزم شاهیان برای مفسران اهل سنت (ابن خلدون، ۱۳۸۹: ۸۴۰/۲) همخوانی دارد.

این پژوهش با هدف پرکردن همین سه خلأ دانشی و کشف منطق نهفته پشت اختلافات پیش می رود تا به پرسش هایی از این دست پاسخ دهد: تفسیر «غوی» چگونه بازتاب دهنده پیش فرض های کلامی مذاهب است؟ ریشه های تعارض در سبب نزول آیه چیست؟ چرا اصطلاح «عصمت» در تفاسیر این دوره غایب است؟

ذکر این نکته ضروری است که تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی در دو گام سامان یافته است: گام نخست، شامل گردآوری داده ها از ۲۱ منبع تفسیری فریقین^۱ و بررسی شأن نزول های متعارض با تمرکز بر منابع دست اول است. گام دوم، تحلیل سه سطحی این تفاسیر در سطوح واژگانی، الهیاتی و تاریخی است تا دلالت های «ضلل»، «غوی» و «صاحب» در این تفاسیر را بکاود، تأثیر باورهای مذهبی بر تفسیر آیه دوم سوره نجم را بیابد و زمینه های شکل گیری روایات سبب نزول را بررسی کند.

۳. پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی های صورت گرفته، تاکنون مطالعه مستقلی درباره آیه دوم سوره نجم سامان نیافته است، اما پژوهش هایی در سه محور زیر به بررسی سوره نجم و به ویژه آیات ابتدایی آن پرداخته اند:

۱. این منابع عبارت اند از: أسئلة القرآن المجید، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، التأویلات النجمیة فی التفسیر الإشاری الصوفی، التیسیر فی التفسیر، تفسیر ابن عربی، تفسیر جوامع الجامع، تفسیر الجیلانی، تفسیر القرآن العظیم، التفسیر الکبیر، تفسیر بصائر یمینی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن، رموز الكنوز فی تفسیر الکتاب العزیز، شرح کتاب الفقه الاکبر للنعمان بن ثابت الکوفی، عرائس البیان فی حقائق القرآن، الکشاف، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، نزهة الأعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، زاد المسیر فی علم التفسیر، کشف الاسرار و عدّة الابار، لطائف التفسیر.

۱. معناشناسی واژگان سوره نجم: موسوی کافی (۱۴۰۰) در پژوهش «مفهوم‌شناسی سدره المنتهی» با روشی تحلیلی-توصیفی، به بررسی اصل معنایی این اصطلاح و تحلیل روایات مرتبط پرداخته است. وی نشان داده که اختلافات مذاهب در تفسیر واژگان قرآنی، ریشه در پیش‌فرض‌های الهیاتی و نظام‌های معناشناختی متفاوت دارد. این مطالعه تأکید می‌کند که واژه‌هایی مانند «غوی» در سوره نجم، به دلیل بار معنایی چندلایه‌شان، می‌توانند آینه‌ای از باورهای کلامی مذاهب باشند.

۲. تحلیل انتقادی روایات سبب نزول: شریفی و همکاران (۱۳۹۵) در «تحلیل انتقادی روایات نزول ستاره بر خانه امام علی (علیه السلام)» با بررسی سندی و محتوایی این روایات، نتیجه گرفتند که بخشی از اختلافات تفسیری آیه دوم سوره نجم، ناشی از گفتمان‌سازی مذهبی در دوره‌های متأخر است. آن‌ها نشان دادند که روایت «ستاره و وصایت» در تفاسیر شیعی، بیش از آنکه مبتنی بر شواهد تاریخی باشد، محصول بازخوانی مفاهیم امامت در پرتو آیات قرآن است. همچنین تمسکی بیدگلی و موسوی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «فرود ستاره در خانه علی (علیه السلام): میان باورپذیری و ناباوری» به این نتیجه رسیدند که سکوت منابع اهل سنت درباره این روایت، نه ناشی از انکار، بلکه به دلیل انطباق نداشتن با چهارچوب کلامی آن‌ها در مسئله خلافت است. این مطالعه، شکاف در نقل روایات سبب نزول را به تفاوت‌های پارادایمی در مبانی امامت نسبت می‌دهد.

۳. سبک‌شناسی سوره نجم به عنوان چهارچوب تحلیل: مهتدی و رنجبر (۱۳۹۹) در «تحلیل سبک‌شناسی سوره نجم» با بررسی سه سطح آوایی، نحوی و بلاغی، اثبات کردند که ساختار این سوره به گونه‌ای طراحی شده که نفی هرگونه انحراف از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را تقویت می‌کند.

بر اساس پیشینه یادشده، مقاله حاضر به دلیل طراحی مدلی تحلیلی که سه عنصر «اختلاف در معنای غوی»، «تضاد روایات سبب نزول» و «سکوت درباره عصمت» را نه به عنوان پدیده‌های جداگانه، بلکه به مثابه اجزاء به هم پیوسته یک سیستم الهیاتی بررسی می‌کند، از نوآوری روش‌شناختی برخوردار است.

۴. مفاهیم مهم

۱. پیش فهم های الهیاتی و تعارض معناشناختی: یکی از دلایل تعارضات معناشناختی میان انسان های هم روزگار، پیش فهم هایی است که هر یک از آنان از موضوعی واحد در ذهن خود دارند؛ اختلاف نظری طبیعی که ریشه در درونیات و اندوخته های ذهنی انسان ها دارد. چهارچوب این مسئله بر نظریه «ساختار پیشین فهم» بنیان گرفته است. بر پایه این نظریه، هر مفسر پیش از مواجهه با متن، متأثر از پیش زمینه های خویش است (see: Heidegger, 1962: 191)؛ پیش زمینه هایی که می توانند شامل دانش قبلی، تجربیات شخصی، ارزش ها و انتظارات فرد باشند.

به بیان دیگر، گسست های تفسیری می تواند معلول پیش داشت^۱، پیش نگرش^۲ و پیش برداشت^۳ مفسران باشد؛ علت هایی که در صورت مستند شدن شناخت به هر یک، تبدیل به پیش فهم می شوند (بنگرید به: احمدی، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶).

۲. مرجعیت متنی و گفتمان قدرت: یکی از دلایل اعتباریابی برخی نظریات یا برخی منابع تفسیری، همبستگی نظریه و منبع تفسیری با گفتمان غالب است؛ موضوعی که در نظریه «مرجعیت گفتمانی»^۴ بر روی آن تأکید شده است. مطابق این نظریه، اعتبار منابع تفسیری در گرو روابط قدرت در هر مکتب فکری است (see: Foucault, 1972: 49). بر این اساس هرچه قدرت هر مکتب، بیشتر باشد، رواج گفتمان و نظریات و مرجعیت منابع و متون مرتبط افزون تر است؛ موضوعی که سبب شد «پل میشل فوکو»^۵ (م ۱۹۸۴)، گفتمان را محل تلاقی دانش و قدرت توصیف کند (بنگرید به: برنز، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱).

۳. افق های تاریخی و غیاب گفتمان عصمت: یکی از دلایل غیاب برخی از

1. fore having.

2. fore sight.

3. fore griff.

4. Textual Authority.

5. Paul Michel Foucault.

گفتمان‌ها، محدود شدن نگاه‌ها به «افق تاریخی»^۱ است. نیچه معتقد است انسان‌ها تنها از دریچهٔ ویژهٔ ذهنی خود به پدیده‌ها می‌نگرند (نیچه، ۱۳۸۶: ۴۳)؛ افقی که هر موجود زنده‌ای تنها در حصار آن می‌تواند سالم و بارور باشد (Lammi, 1991: 9). هانس گئورگ گادامر^۲ (م ۲۰۰۲) نیز با نگاهی بازتر بر همین عقیده است. او البته نه به آن ایستایی تصور نیچه از افق تاریخی، بر این باور است که فهم مفسران در تعامل با سنت‌های عصرشان شکل می‌گیرد (Gadamer, 2004: 302). بر این پایه زمینهٔ صوفیانهٔ قرن هفتم هجری موجب شده است تا تفسیری «غوی» را نه یک مفهوم اخلاقی، بلکه تجربه‌ای وجودی تفسیر کند (بنگرید به: روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۳/۳۵۵). غیاب صراحت در کاربرد اصطلاح «عصمت» - به رغم دلالت ذاتی آیه - را باید بیش از هر چیز ناشی از فضای گفتمانی پیچیده و ملاحظات کلامی - دفاعی خاص آن عصر دانست. در این دوره، مفسران تحت تأثیر هم‌زمان سنت‌های نقلی قوی و نیز جریان‌های نوظهور عقل‌گرا، اغلب اولویت را به پرهیز از مجادلات فرقه‌ای می‌دادند که این خود در گزینش الفاظ و مفاهیم آنان تأثیر مستقیم داشت.

این چهارچوب اثبات می‌کند که تفسیر قرآن در سده‌های میانی اسلام، فواتر از تحلیل لغوی، عرصهٔ تقابل گفتمان‌های الهیاتی بوده است. اختلاف در معناشناسی «غوی»، تعارض در سبب نزول، و غیاب گفتمان عصمت، همگی بازتابی از تعامل پیش‌فهم‌های مذهبی، مرجعیت‌های متنی، و افق‌های تاریخی خاص هر مکتب است.

۵. اهمیت و ضرورت پژوهش

درک علل واقعی اختلافات تفسیری و سکوت‌های معنادار مفسران در مواجهه با آیات حساسی؛ مانند آیهٔ ۲ سورهٔ نجم، مستلزم خروج از تحلیل‌های صرفاً متنی و ورود به عرصهٔ زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر دوره‌های تاریخی است. این

1. Historical Horizon.
2. Hans-Georg Gadamer.

پژوهش با تمرکز بر سده‌های ششم و هفتم هجری قمری از این جهت ضرورت می‌یابد که: روشن‌سازی رابطهٔ دیالکتیک قدرت و تفسیر را ممکن می‌سازد؛ علت‌یابی سکوت‌های پارادوکسیکال را با بررسی فضای رقابتی، محدودیت‌های غیرمستقیم یا استراتژی‌های پرهیز مذهبی ممکن می‌کند؛ و در نهایت الگویی روش‌شناختی ارائه می‌دهد برای واکاوی دیگر اختلافات تفسیری در تاریخ اسلام، با نشان دادن این مطلب که تفسیر همواره محصول تعامل متن، مفسر و زمینه‌های هویتی - سیاسی عصر اوست. این درک، برای گذار از تقلیل‌گرایی مذهبی در مطالعات قرآنی ضروری است.

۶. بحث

تحلیل فرامتنی آیهٔ دوم سورهٔ نجم نشان می‌دهد که اختلافات تفسیری به ظاهر پراکنده در سده‌های ششم و هفتم هجری، در حقیقت تجلی گسست‌های پارادایمیک^۱ در نظام‌های الهیاتی مذاهب اسلامی است؛ شکاف‌های بنیادین ناشی از تفاوت‌های فکری و جهان‌بینی که به تفسیرهای متفاوت از یک متن می‌انجامد (see: Hirsch, 1967: 8).

در گذار از مباحث نظری به نمونه‌ای عینی از دل تاریخ، حملهٔ مغول و سقوط بغداد (۶۵۶ ق) را می‌توان به مثابهٔ نقطهٔ عطفی بررسی کرد که گسست‌های پارادایمیک در تفسیر آیات قرآن را در سدهٔ هفتم هجری شتاب بخشید؛ برای نمونه، تأویل آیهٔ ﴿لَا تَحْزَنُ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (توبه/ ۴۰) که پیش‌تر در سنت تفسیری امثال طبری (م ۳۱۰ ق) تنها رویدادی تاریخی دربارهٔ غار ثور تلقی می‌شد (برای نمونه بنگرید به: طبری، ۱۴۲۲: ۱۱/۴۶۳)، در پرتو فاجعهٔ مغول معنایی وجودشناختی - اجتماعی یافت تا بدان جا که ابن‌کثیر (م ۷۷۴ ق) با تبدیل این آیه به سندی برای امیدبخشی جامعهٔ اسلامی بحران‌زده، نشان داد که چگونه فاجعه‌های تاریخی، مفسران را ناگزیر به گذار از پارادایم «تفسیر به مثابهٔ روایت» به پارادایم «تفسیر به مثابهٔ درمانگری اجتماعی» می‌کند (بنگرید به: ابن‌کثیر، ۱۴۲۴: ۳/۲۲۷).

1. Paradigm rifts.

در بازگشت به محور اصلی مقاله، باید گفت که یافته‌های این پژوهش مؤید آن است که سه محور اختلاف معناشناختی «غوی»، تضاد روایات سبب نزول، و غیاب گفتمان عصمت، نه پدیده‌های تفسیری مستقل، بلکه حلقه‌های به هم پیوسته‌ای از یک سیستم کلامی چندلایه‌اند که تحت تأثیر پیش‌فهم‌های مذهبی، مرجعیت‌های گفتمانی و افق‌های تاریخی خاص شکل گرفته‌اند. این بخش با تطبیق داده‌های استخراج یافته از مهم‌ترین منابع فریقین در دو سده یادشده با چهارچوب نظری تحقیق، به واکاوی منطق نهفته در پشت این اختلافات می‌پردازد.

۱-۶. تحلیل واژگانی: از هم‌سوایی در «ضَلَّ» و «صاحب» تا گسست در تفسیر «غَوَى»

بررسی تطبیقی تفاسیر فریقین نشان می‌دهد در مواجهه با آیه «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى»، مفسران در دو سطح واژگانی و الهیاتی رفتار متفاوتی داشته‌اند: درحالی که در تفسیر «ضَلَّ» و «صاحب» هم‌سوایی کم‌تنش دیده می‌شود، مواجهه با واژه «غوی» به گسستی تفسیری انجامیده است.

تمامی مفسران قرن ششم و هفتم هجری، مصداق «صاحبکم» را شخص پیامبر خدا ﷺ می‌دانند؛ به عنوان نمونه مؤلف التیسیر فی التفسیر با تأکید بر این معنا و پس از ذکر نام رسول الله، تصریح کرده است: «عَرَّفَهُمْ مَا لَمْ يَزَلْ مَعْرُوفًا بِهِ مِنَ الْأَمَانَةِ وَالسَّادَاتِ» (نسفی، ۱۴۴۰: ۹۹/۱۴)؛ یعنی خدا آنچه را که همواره به امانتداری و درستکاری شهرت داشت به آنان شناساند. همچنین مؤلف تفسیر القرآن العظیم که حدیثی مسلک است جمله «صاحبکم محمد» را نوشته (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۴۱۴/۷) و مؤلف تفسیر جوامع الجامع نیز این واژه را اشاره‌ای به رسول الله ﷺ می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۴). چنین برداشت مشترکی در تفسیر ابن جوزی هم وجود دارد (بنگرید به: ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱۸۴/۴). همچنین نیشابوری (م ۵۹۹ق)، «صاحبکم» را پیامبر اکرم ﷺ معرفی می‌کند که به دلیل نسب مشترک، هم‌زبان و هم‌شهری بودن با قریشیان چنین موصوف شده است (نیشابوری، ۱۳۹۸: ۱۸۵۴/۳). البته فخررازی (م ۶۰۶ق) برای «صاحبکم» علاوه بر معنای

مصاحب، معنای سید و سرور را در نظر گرفته است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۳۴/۲۸). این اتفاق نظر حاکی از شفافیت دلالتی واژه «صاحبکم» است؛ واژه‌ای که در مطالعات دینی نوین، بیانگر کم بودن فاصله قدرت در دوران رسالت پیامبر خدا ﷺ و مشوقی برای امت در نزدیک دانستن خود به رسول الله ﷺ تلقی شده است (بنگرید به: طباطبایی ندوشن و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۶). منظور از فاصله قدرت^۱، میزان پذیرش خاص بودن رهبر توسط مردم و نامحدود بودن مواهب در اختیار وی است (Hofstede, 1991: 37-43).

دیگر نقطه اشتراک مفسران دو سده یادشده تفسیر واژه «ضَلَّ» است که آن را ناظر به انحراف غیر عمدی از مسیر حق تفسیر می‌کنند؛ چنان‌که مؤلف المحرر الوجیز با عبارت «الضَّلُّ أبدأً یكونُ من غیر قصدٍ» بر عنصر عدم قصد در گمراهی تأکید می‌ورزد (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۹۶/۵). مؤلف مجمع البیان نیز با تعبیر «مَا عَدَلَ عَنِ الْحَقِّ» شمول این نفی را به تمام عرصه‌های رسالت گسترش می‌دهد (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۹). هم‌خوانی تعابیر نویسندگان امامی مذهب مجمع البیان که واژه «ضَلَّ» را ناظر به «ضلالت ناشی از جهل» دانسته (همان‌جا) و مؤلف معتزلی الکشاف که آن را «انحراف ناخواسته» تفسیر کرده (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۴۱۸)، نشان‌دهنده پذیرش معنای پایه‌ای واژه بدون بار کلامی سنگین است.

ذکر این نکته ضروری است که هم‌سویی تفاسیر ذیل دو واژه یادشده را می‌توان محصول دو عامل دانست: نخست قراین متنی قوی؛ نظیر سیاق آیه و آیات پسین (مانند توصیف وحیانی بودن سخنان پیامبر) که هرگونه برداشت متعارض از «ضَلَّ» و «صاحب» را ناممکن می‌سازد. عامل دوم، خنثی بودن کلامی این دو واژه است. به بیان دقیق‌تر واژه‌های «صاحب» و «ضَلَّ» به دلیل نداشتن ارتباط مستقیم با مفاهیم پربحثی مانند «عصمت» و «امامت»، کمتر در معرض پیش‌داوری مذهبی قرار گرفته‌اند و از این رو

1. power distance.

برداشت متعارضی از این دو واژه نشده است.

برداشت متعارض تفاسیر فریقین در دو سده ششم و هفتم، مربوط به واژه «غوی» است. این واژه به دلیل طیف معنایی گسترده از «خطای غیرعمد» گرفته تا «ضلالت اختیاری» و پیوند ذاتی با مسئله عصمت، به میدان تقابل پیش فهم‌های مذهبی بدل شده است؛ برای نمونه در تفسیر مجمع البیان به عنوان نماینده‌ای از قرائت امامیه از واژه «غوی»، بر نفی مطلق گمراهی تأکید شده (بنگرید به: طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۹)، در حالی که در التیسیر فی التفسیر به عنوان نماینده‌ای از قرائت اشعری، مفهوم نفی سوءاختیار محوریت یافته است؛ رویکردی که وقوع خطای غیرعمدی از پیامبران را ناممکن نمی‌داند. او با تمایزگذاری زمانی می‌نویسد: «غَوَايَةَ بَعْدَ الْوَحْيِ أَشَدُّ قُبْحًا» (نسفی، ۱۴۴۰: ۹۹/۱۴)؛ جمله‌ای که نشان می‌دهد اشعریون، «ما غوی» را منحصر در زمان ارتباط وحیانی می‌دانستند.

در دیگر سو نویسنده عرائس البیان به نمایندگی از قرائت عرفانی سده‌های میانی، «ما غوی» را به نفی انحراف از مسیر شهود باطنی تفسیر کرده است (بنگرید به: روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۳۵۵/۳)؛ برداشتی که محصول افق صوفیانه قرن هفتم - به عنوان نقطه اوج صوفی‌گری^۱ و دوران فعالیت پرخروش خانقاه و تکیه در سراسر ممالک اسلامی (برای تفصیل بنگرید به: ابن بطوطه، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۱-۲۵۲) - است؛ درست شبیه برداشت عبدالقادر گیلانی که «غوايه» را به معنای انصراف از سلوک در سبیل حق گرفته است (جیلانی، ۱۴۳۰: ۴۴۳/۵).

در تحلیل این گسست، بر اساس نظریه «ساختار پیشین فهم هایدگر» باید بر این نکته تأکید کرد که مفسران قرون ششم و هفتم تنها در مواجهه با واژگان چندلایه‌ای مانند

۱. برخی از صوفیان نامدار این عصر عبارت‌اند از: ابن عربی، مولوی، سهوردی، نجم‌الدین رازی، فخرالدین عراقی، بهاء‌الدین مولتانی، عزیرالدین نسفی، ابوالحسن شاذلی، فخرالدین عراقی و معین‌الدین چشتی.

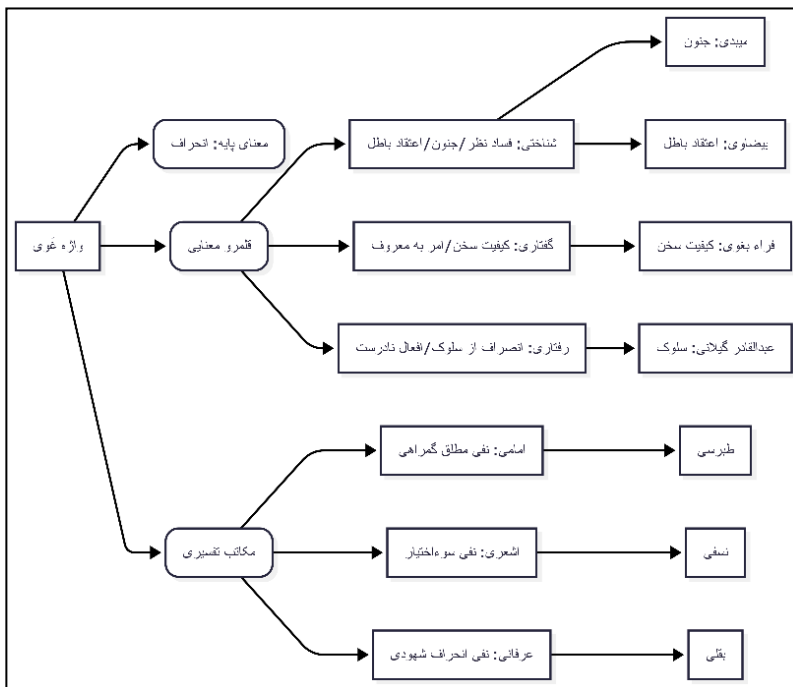
«غوی»، پیش فرض‌های کلامی خود را به متن تحمیل می‌کنند؛ امری که در واژگانِ فاقد بار کلامی سنگین کمتر رخ می‌دهد.

این نکته را نیز باید افزود که علاوه بر گستردگی در معنای «غوی»، تنوع در دسته‌بندی قلمرو معنایی نیز به این گسست تفسیری دامن زده است. بیشتر مفسران، «غویة» را مقوله‌ای ذهنی و مرتبط با شناخت و در قلمرو ادراک و فهم دانسته‌اند. به عقیده درواجکی (م ۵۱۹ ق)، منظور از «غوی» فساد نظر است (درواجکی، ۱۳۹۸: ۲۷۵۳/۴)؛ اما رشیدالدین میبدی این واژه را قرین با جنون انگاشته است (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۵۸/۳). همچنین مؤلف التیسیر فی التفسیر «غوی» را خروج از مسیر رشد پس از دریافت وحی قلمداد کرده (نسفی، ۱۴۴۰: ۹۹/۱۴) تا حدودی شبیه به برداشت مؤلف رموز الکنوز (بنگرید به: رسعی، ۱۴۲۹: ۴۶۳/۷) و نیز مؤلف الکشاف، که آن را نقیض رشد دانسته‌اند (زمخشری، ۴۰۷: ۴۱۸/۴). همچنین قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ ق) «غویة» را به معنای اعتقاد باطل داشتن گرفته است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۷/۵). این تنوع برداشت‌ها تا جایی می‌رسد که ابن عربی حیرت و سرگردانی را معادل «غوی» نوشته است (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۲۰۶/۴). البته این را باید افزود که سخاوی «ما غوی» را منحصر به مسئله دریافت وحی دانسته است (سخاوی، ۱۴۳۰: ۳۹۷/۲).

دسته دیگری چون فراء بغوی (م ۵۱۰ ق) - که اهل تسنن او را در تفسیر، امام شمرده‌اند (زرقانی، ۱۳۶۲: ۳۰/۱؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۲۵/۱) - با توجه به آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳) «غوی» را نه متعلق به ادراک پیامبر اکرم ﷺ، بلکه متعلق به گفتار و کیفیت سخن گفتن آن حضرت دانسته‌اند (فراء بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۴). مؤلف التأویلات النجمیة (م ۶۱۸ ق) با همین نگرش، واژه یادشده را به معنای «آنچه شما را بدان امر می‌کند»، تفسیر کرده است (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹: ۳۸/۶).

دسته‌بندی سوم مربوط به تفاسیری است که واژه یادشده را مربوط به حوزه رفتار دانسته‌اند؛ به عنوان نمونه عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۱ ق) با نگاهی عرفانی، «غویة» را به معنای انصراف از سلوک در سیل حق گرفته است (جیلانی، ۱۴۳۰: ۴۴۳/۵)، چنان‌که

زین الدین رازی (م ۶۶۶ ق) نیز «غوی» را مرتبط با حوزه افعال دانسته و نوشته است: «لا غوی فی فعله» (زین الدین رازی، ۱۴۲۳: ۳۰۶)؛ یعنی پیامبر در رفتار دچار اغوا نشد. این تقابل سه‌گانه در تعیین قلمرو معنایی واژه (شناختی، گفتاری، رفتاری)، علاوه بر بازتاب پیش‌فهم‌های مذهبی متفاوت، نشان‌دهنده اختلاف بنیادین در مبانی هرمنوتیکی مفسران درباره نسبت زبان با واقعیت نبوت‌ارزیابی می‌شود. شکل زیر نمایانگر این اختلافات است:



شکل ۱: ابعاد اختلاف تفسیری درباره واژه غوی / منبع: طراحی پژوهشگر بر اساس یافته‌های تحقیق

۲-۶. سبب نزول متعارض: روایت‌سازی در چنبره گفتمان قدرت

پدیده اختلاف در تعیین سبب نزول آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (نجم/۱)، فراتر از یک اختلاف تفسیری ساده، نمونه‌ای بارز از تأثیرپذیری روایت‌های دینی از گفتمان‌های کلامی و سیاسی حاکم بر جوامع اسلامی است. بررسی دو روایت اصلی و متعارض، همراه

با موضع ویژه احمد بن محمد رازی نشان می‌دهد که چگونه تفسیر یک واقعه قرآنی می‌تواند به عرصه‌ای برای بازتولید مشروعیت یا تقابل گفتمانی تبدیل شود.

الف) روایت «ستاره و وصایت»، بازنمایی گفتمان امامت در تفاسیر امامی: برخی از مفسران امامی در سده‌های مختلف با تکیه بر منابع حدیثی مورد اعتماد خود (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۵۶۵)، سبب نزول آیه مورد بحث را در پیوندی ناگسستنی با آیه اول سوره نجم و در مقام بیان وصایت امام علی علیه السلام می‌دانند (برای نمونه بنگرید به: کوفی، ۱۴۱۰: ۴۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۸۴/۵). در قلب این روایت، واقعه‌ای قرار دارد که طی آن ستاره‌ای در خانه امام علی علیه السلام فرود آمد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اشاره به این نشانه آسمانی، مقام وصایت ایشان را اعلام فرمود.

این روایت که با هدف تأکید بر استمرار رهبری الهی پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده، بلافاصله در زمان نزول آیه با واکنش مخالفان مواجه گردید. منافقان با طعنه گفتند: «محبت پیامبر به پسرعمویش [علی] او را وادار به این سخن کرد!» (شیبانی، ۱۴۱۹: ۸۹/۵). مؤلف تفسیر نهج البیان در قرن هفتم، با نقل این قول مخالفان، دو کار انجام می‌دهد: اولاً، روایت خود را به عنوان سبب نزول آیه تثبیت می‌کند. ثانیاً، واکنش تاریخی مخالفان امامت را - که بخشی از گفتمان حاکم عصر نزول بود - ضبط می‌کند. بدین ترتیب، او از این آیه برای نشان دادن مشروعیت الهی امامت امیرمؤمنان علیه السلام استفاده می‌کند.

طبیعی است که مفسران امامی سده‌های ششم و هفتم نیز در ادامه راه برخی از قدما (برای نمونه بنگرید به: کوفی، ۱۴۱۰: ۴۴۹)، چنین روایتی را نقل کنند. آنان با اصرار بر پیوند آیات اول و دوم سوره نجم و تفسیر آن بر محور وصایت، در واقع به چالش گفتمان حاکم خلافت که مشروعیت الهی امامت بلافصل علی علیه السلام را انکار می‌کرد، پاسخ می‌دادند و متن قرآنی را به سندی جاودان در اثبات حقانیت مکتب اهل بیت علیهم السلام تبدیل می‌نمودند. ذکر این نکته ضروری است که در منابع تفسیری متقدم امامی، برای آیات آغازین سوره نجم، مصادیق و روایت‌های گوناگونی نقل شده است؛ برای نمونه، در تفسیر

منسوب به علی بن ابراهیم قمی، آیات این سوره مرتبط با واقعه معراج تفسیر شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۳۳۴/۲). همچنین در حدیثی از امام صادق علیه السلام در کتاب کافی، ذیل آیه «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ» با عبارت «أُقْسِمُ بِقُبُضِ مُحَمَّدٍ إِذَا قُبِضَ»، به رویداد ارتحال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۰/۸). این تکرر در گزارش‌ها، ناشی از تعدد مصادیق آیه در گفتمان روایی اهل بیت علیهم السلام و تنوع کارکردهای تاریخی - کلامی آن است، نه ناسازگاری ذاتی میان آن‌ها.

به بیان دیگر، هر یک از این روایات به بُعدی خاص از معنای آیه اشاره می‌کنند: روایت افول ستاره (که در منابعی مانند امالی صدوق و تفسیر فرات کوفی آمده) با هدف مشروعیت بخشی به امامت بلافصل امام علی علیه السلام در فضای چالش‌های کلامی سده‌های نخست نقل شده است؛ روایت معراج بر عصمت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دریافت و ابلاغ وحی تأکید می‌کند و روایت حاوی عبارت «أُقْسِمُ بِقُبُضِ مُحَمَّدٍ إِذَا قُبِضَ» استمرار رهبری الهی را از طریق وصایت و امامت پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که هدایت و رهبری جامعه پس از درگذشت آن حضرت قطع نشد و خداوند این مسئولیت را به جانشینان معصوم ایشان (یعنی ائمه اهل بیت علیهم السلام) سپرد. از این رو مفسران امامی با رویکرد «الْجَمْعُ مَهْمَا أَمَكَّنَ أَوْلَىٰ مِنَ الطَّرْحِ» (برای تفصیل در مباحث نظری بنگرید به: انصاری، ۱۴۱۹: ۱۹/۴)، این وجوه روایی را در یک چهارچوب منظومه‌ای واحد تحلیل کرده‌اند.

ب) روایت تکذیب معراج؛ تثبیت گفتمان خلافت در تفاسیر اهل سنت: در مقابل، مفسرانی برجسته از اهل سنت، سبب نزول آیه را در بستر کاملاً متفاوتی قرار می‌دهند: تکذیب معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توسط مشرکان مکه و تصدیق فوری ابوبکر. در این روایت، که به رویدادی پیش‌تر (معراج) مرتبط است، آیه «وَالنَّجْمُ» پاسخی الهی به انکار مشرکان و ابهام‌افکنی‌های آنان درباره معراج قلمداد می‌شود. در این رابطه رشیدالدین میبدی در نوبت ثالثه تفسیر خود، این دیدگاه را نمایندگی کرده و مدعی شده است که سبب نزول، تکذیب معراج توسط ابوجهل و تصدیق ابوبکر بود (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۷۷-۳۷۸). تمرکز

این روایت بر تصدیق ابوبکر که به عقیده میبیدی سبب شد وی به «صدیق» ملقب شود و تقابل او با ابوجهل - که نماد شرک بوده و در برخی از منابع، خواندن وی به «ابوالحکم» گناهی بزرگ برشمرده شده (see: Guillaume, 1955: 74) -، به وضوح در خدمت تقویت مشروعیت خلیفگان و جایگاه صحابه در گفتمان سنی قرار دارد؛ چه اینکه آیه را از دلالت بر امامت مستقیم پس از پیامبر اکرم ﷺ تهی کرده و آن را به حادثه‌ای در تقابل کلی تر اسلام و شرک پیوند می‌زند.

ج) احمد بن محمد رازی و نقل بی طرفانه؛ رویکرد انتقادی در میانه گفتمان‌های متعارض: موضع احمد بن محمد رازی، مفسر بزرگ سنی (م ۶۳۱ق) در این میان، قابل تأمل و نشان دهنده لایه‌ای دیگر از تعامل با روایت‌های رقیب است. وی در تفسیر خود، با وجود تعلق به گفتمان سنی، روایت شیعه را از ابن مغزلی در مورد انقضای ستاره در خانه علی ع نقل می‌کند: «... أَنَّ الْكُوكَبَ انْقَضَّ فِي دَارِ عَلِيٍّ» (رازی، ۱۴۳۴: ۲۶۷). با این حال، نکته کلیدی تأیید نکردن محتوای این روایت توسط وی است. این اقدام رازی، که مبتنی بر روش‌شناسی نقادانه اوست، نشان می‌دهد که او حداقل به وجود این روایت در منابع واقف است و آن را نادیده نمی‌گیرد. با این حال، سکوت یا تصدیق نکردن او، خود گویای نپذیرفتن این روایت در چهارچوب گفتمانی است که رازی به آن تعلق دارد. این موضع، امکان تعامل بین‌گفتمانی را هرچند محدود نشان می‌دهد، اما در عین حال مرزهای گفتمانی را نیز آشکار می‌سازد.

برآمده از این بخش باید بیان کرد که تعارض آشکار در تعیین سبب نزول این آیه، تنها یک اختلاف تاریخی نیست، بلکه بازتابی از جنگ روایت‌ها^۱ در میدان گفتمان قدرت است (see: Somers, 1994: 623). هر یک از دو مکتب اصلی اسلام (امامی و سنی)، با انتخاب و تثبیت یک روایت خاص به عنوان سبب نزول، در پی تحقق دو هدف مهم هستند: نخست مشروعیت بخشی به هسته مرکزی باورهای خود (امامت بلافصل

1. War of Narratives.

علی علیه السلام در شیعه / خلافت ابوبکر و جایگاه ویژه صحابه در سنی). به حاشیه راندن روایت رقیب از حافظه جمعی و تفسیر رسمی، دومین هدفی است که مفسران هر دو مذهب به دنبال تحقق آن بودند؛ روایت شیعه، آیه را به ادامه رهبری الهی گره می‌زند، در حالی که روایت سنی، آن را به تصدیق صحابه‌ای خاص در مواجهه با شرک مرتبط می‌سازد. منظور از حافظه جمعی، خاطرات و تفکرات مشترک است که گروه‌های اجتماعی، از طریق فرایندهای جمعی، آن‌ها را ایجاد و حفظ می‌کنند (هالباکس، ۱۴۰۳: ۳۵).

مواجهه احمد بن محمد رازی نیز، هرچند متعادل‌تر، نهایتاً در چهارچوب گفتمان سنی باقی می‌ماند. این تقابل، به وضوح نشان می‌دهد که چگونه تفسیر قرآن می‌تواند عرصه‌ای برای بازتولید روایت‌های هویتی و مشروعیت‌ساز جوامع مذهبی باشد و چگونه گفتمان‌های قدرت، سهمی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به حافظه دینی و فهم متون مقدس ایفا می‌کنند.

۳-۶. سکوت درباره عصمت: پیامد محدودیت‌های افق تاریخی

برخلاف رویکردهای کلامی متأخر که به تدوین نظام‌مند نظریه عصمت انبیاء پرداخته‌اند، مواجهه مهم مفسران متقدم اهل سنت^۱ با آیه «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى» (نجم/۲)، فاقد بحث صریح و انتزاعی درباره مفهوم «عصمت» است؛ مفهومی که به عنوان یک پدیده دینی چندسطحی قابل بررسی است (برای تفصیل در مباحث نظری بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۷: ۴۴۹).

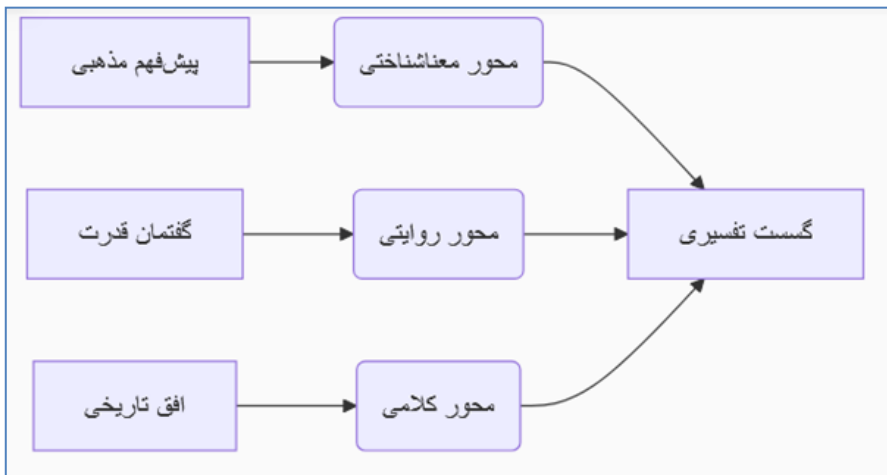
۱. ذکر این نکته ضروری است که منظور از عصمت با توجه به سیاق بحث، «عصمة الانبياء» است؛ چه اینکه اهل سنت قائل به عصمت ائمه علیهم السلام نیستند؛ نکته‌ای که در تفسیر *روض الجنان* نیز آشکار است: «کس به عصمت ائمه نگفت و اثبات معصومی نکرد جز امامیان» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۲۸۸)؛ مقوله‌ای که مؤلف تفسیر *جوامع الجامع* ذیل عبارت «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» (فاتحة الكتاب/۷) آن را نعمت مطلقه الهی می‌نامد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۰/۱).

این سکوت نظری، نه ناشی از بی‌اعتقادی به مصونیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بلکه بازتاب‌دهندهٔ اولویتِ گفتمان دفاعی - تاریخی حاکم بر تفسیر، برگزیدهٔ کلامی - تئوریک در سده‌های میانی است. در آن زمانه، تمرکز اصلی مفسران بر پاسخ‌گویی به اتهامات عینی و ملموس مخالفان بود. عباراتی مانند «ضَلَّ» و «غَوَى» در آیه، مستقیماً پاسخی الهی به همین اتهامات محسوب می‌شد. رشیدالدین میبدی در کشف الاسرار، این رویکرد دفاعی مبتنی بر تسلی خاطر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به زیبایی بیان می‌کند: «یا محمد، اگر مکّیان نسبتِ ضلالت و غوایت با تو می‌کنند تو دل به تنگ می‌آور، باک مدار، تو آن بین که مالوح مدح و ثنای تو به قلم لطف قدم می‌نویسیم. چون ایشان تختهٔ هجر تو خوانند تو سورهٔ مدح و ثنای ما آغاز کن» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲۵۴/۹). این بیان میبدی، به عنوان یک «ردّ تاریخی» (برای تفصیل در مباحث نظری بنگرید به: پاکتچی، ۱۳۹۷: ۴۷-۴۸) گویای کارکرد اصلی آیه در آن مقطع است: نه طرح مسئله‌ای کلامی مانند عصمت، بلکه حمایت الهی از پیامبر در برابر حملات مخالفان و آرامش‌بخشی به ایشان. بر این اساس، اولویت دادن به پاسخ‌گویی به دشمنان زمانه، نیاز به ورود به بحث‌های نظری مانند عصمت را تحت الشعاع خود قرار می‌داد.

برای مفسران متقدم، عبارت صریح و قاطع «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى» به خودی خود، حکمتی الهی و دلالتی بی‌نیاز از تفسیر پیچیده داشت. این جمله را گواهی قطعی بر پاکی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از هرگونه انحراف یا خطا می‌دانستند، بی‌آنکه ضرورتی برای تعریف مفاهیم «ضلال» و «غوا» در چهارچوب نظریه‌ای به نام «عصمت» ببینند. زمخشری در الکشاف، به عنوان نماد برجسته تفسیر ادبی - کلامی معتزلی، با صراحت و بدون ذکر واژهٔ «عصمت»، به همین دلالت بسنده می‌کند: «نَفَى اللهُ تَعَالَى عَن نَّبِيِّهِ هَذَيْنِ الْحَالَيْنِ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۱۱۷). این نگاه، نشان‌دهندهٔ اکتفا به ظاهر نصّ قرآنی به عنوان سند الهی ردّ اتهام است. در افق فکری این مفسران، نفی صریح ضلالت و گمراهی توسط خداوند، حجّتی تمام و بی‌چون و چرا بود که نیاز به بسط نظری بعد کلامی آن را مرتفع می‌کرد. از این رو پیچیدگی‌های بحث عصمت (مانند حدود آن، اقسام آن، یا رابطهٔ آن با

اختیار) اساساً در کانون توجه تفسیری آنان قرار نگرفته بود. از سوی دیگر، بررسیهای تاریخی نشان دهنده این است که به رغم تنوع فکری، مدارس فقهی - کلامی مختلف، چهارچوبها و پروتکل های فکری خاص خود را داشتند و این چهارچوبها جهت گیری تفسیری آنان را محدود می کرد، به گونه ای که ورود به برخی مباحث را ضروری نمی دیدند (Makdisi, 1981: 125).

در گذار از یافته ها به جمع بندی باید گفت که سه محور اختلاف معناشناختی، تعارض روایات سبب نزول، و غیاب گفتمان عصمت، نه پدیده هایی مستقل، بلکه حلقه های به هم پیوسته یک سیستم کلامی چندلایه اند. برای نمایش نظام مند این ارتباطات، شکل زیر طراحی شده است؛ شکلی که تأثیر متقابل عوامل زیرساختی (افق تاریخی، مرجعیت های مذهبی و گفتمان های قدرت) را بر شکل گیری گسست های تفسیری در سده های ششم و هفتم هجری آشکار می سازد.



شکل ۲: نظام چندلایه ی اختلافات تفسیری آیه ۲ سوره نجم

منبع شکل: طراحی پژوهشگر بر اساس یافته های تحقیق

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی تفسیر آیه دوم سوره نجم در سده‌های ششم و هفتم هجری قمری، پرده‌ای از پیچیدگی‌های فهم متون دینی در بستر تاریخ اندیشه اسلامی را می‌گشاید. این آیه که ظاهراً با صراحتی بی‌بدیل هرگونه انحراف و گمراهی را از پیامبر اکرم ﷺ نفی می‌کند، به جای آنکه به نقطه اجماعی در میان مذاهب بدل شود، خود به عرصه‌ای برای بروز شکاف‌های عمیق الهیاتی و کلامی تبدیل گردید. این وضعیت پارادوکسیکال، پرسش‌های بنیادینی را درباره ماهیت تفسیر قرآن و عوامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری قرائت‌های مذهبی مطرح می‌کند.

آنچه در این پژوهش به عنوان سه گسست تفسیری (معناشناسی «غوی»، تضاد روایات سبب نزول و سکوت درباره عصمت) برجسته گردید، در حقیقت نمایانگر لایه‌های پنهان‌تر تعامل سنت‌های فکری با متن مقدس است. این اختلافات را نمی‌توان تنها به عنوان تفاوت‌های سطحی در برداشت‌های لفظی یا نقل‌های تاریخی تقلیل داد، بلکه باید آن‌ها را نشانه‌هایی از نظام‌های معنا ساز و مشروعیت بخشی دانست که هر مذهب در مواجهه با قرآن توسعه داده است. هر یک از این گسست‌ها، همچون پنجره‌ای است به جهان بینی خاصی که پیش فرض‌ها، اولویت‌ها و محدودیت‌های خود را بر فرایند فهم متن تحمیل می‌کند.

تحلیل این سه محور به روشنی نشان می‌دهد که تفسیر قرآن در دوره مورد بحث، فراتر از یک فعالیت علمی محض، در تاروپود بافتارهای تاریخی، سیاسی و کلامی تنیده بوده است. انتخاب یک معنا برای واژه‌ای چندلایه؛ مانند «غوی»، گزینش یک روایت خاص به عنوان سبب نزول، یا حتی تصمیم به سکوت درباره مفهومی کلیدی؛ مانند عصمت، همگی تحت تأثیر نیروهای فرامتنی قدرتمندی شکل گرفته‌اند؛ پیش فهم‌های کلامی ریشه دار که مانند فیلتر، دلالت‌های متن را گزینش می‌کردند؛ روابط پیچیده دانش و قدرت که به برخی روایت‌ها مشروعیت می‌بخشید و برخی دیگر را به حاشیه می‌راند؛ و افق‌های تاریخی محدودکننده‌ای که پرسش‌های قابل طرح و مفاهیم قابل به‌کارگیری را

تعیین می نمودند.

در نهایت، این پژوهش حکایت از آن دارد که فهم متن مقدس، به ویژه در آیاتی که به ظاهر شفاف و بی ابهام می نمایند، همواره پروژه ای پیچیده و چند بُعدی است. آیه ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ نه فقط نفی کننده ضلالت پیامبر اکرم ﷺ، که آینه ای تمام نما از چالش های همیشگی بشر در مواجهه با متون وحیانی است: تلاش برای کشف مراد الهی در میان هزارتوی پیش فرض های ذهنی، منافع گفتمانی و محدودیت های تاریخی. این مطالعه بر ضرورت نگاهی سیستمی و زمینه مند به تاریخ تفسیر تأکید می کند؛ نگاهی که اختلافات ظاهری را نه به عنوان انحراف، بلکه به مثابه داده هایی ارزشمند برای فهم پویایی ها و تنش های درونی سنت های تفسیری اسلام می نگرد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن بطوطه، ابو عبدالله، رحلة ابن بطوطه (تُحْفَةُ النُّظَّارِ فِي غَرَائِبِ الْأَمْصَارِ وَعَجَائِبِ الْأَسْفَارِ)، أكاديمية المملكة المغربية، رباط، ۱۴۱۷ ق.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق مهدی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، نزهة الأعين النواظر فی علم الوجوه والنظائر، تحقیق محمد عبدالکریم راضی، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، قم، ۱۳۸۰ ش.
۷. ابن عربی، محمد بن علی، رحمة من الرحمن فی تفسیر وإشارات القرآن، تحقیق محمود محمود غراب، بی نا، بی جا، ۱۴۱۰ ق.
۸. ابن عربی، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۹. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق محمد حسین شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، دارهجر للطباعة والنشر، قاهره، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹ش.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱ش.
۱۴. احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، مرکز، تهران، ۱۳۸۰ش.
۱۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *التقیه*، فارس حسون، قم، ۱۴۱۲ق.
۱۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فوائد الاصول*، إعداد: لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجموع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ق.
۱۷. برنز، اریک، *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، نشر ماهی، تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۹. پاکتچی، احمد، *مجموعه درس گفتارهایی درباره روش شناسی تاریخ*، تنظیم و ویرایش صالح زارعی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۷ش.
۲۰. تمسکی بیدگلی، علی و سید محسن موسوی، «فرود ستاره در خانه علی علیه السلام»، *امامت پژوهی*، شماره ۱۹، ۱۳۹۵ش.
۲۱. جیلانی، عبدالقادر، *تفسیر الجیلانی*، تحقیق محمدفاضل جیلانی، مرکز الجیلانی للبحوث العلمیه، استانبول، ۱۴۳۰ق.
۲۲. درواجکی، احمد بن حسن، *لطائف التفسیر*، تصحیح و تحقیق سعیده کمائی فرد، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۹۸ش.
۲۳. رازی، احمد بن محمد، *ما نزل من القرآن فی علم بن ابی طالب علیه السلام*، تحقیق حسنین موسوی مفرم، العتبة العباسیة المقدسه، کربلاء، ۱۴۳۴ق.
۲۴. رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۵. رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله، *رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز*، تحقیق عبدالملک بن دهیش، مکتبه الاسدی، مکه، ۱۴۲۹ق.
۲۶. روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، تحقیق احمد فرید، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۸م.
۲۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۲ق.

۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف*، تحقیق مصطفی حسین احمد، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۹. زین الدین رازی، محمد بن ابی بکر، *أسئلة القرآن المجید وأجوبتها من غرائب آی التنزیل*، تصحیح نجیب ماجدی، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۳۰. ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۶ق.
۳۱. سخاوی، علی بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق موسی علی موسی مسعود، دارالنشر للجامعات، قاهره، ۱۴۳۰ق.
۳۲. شریفی، علی و همکاران، «تحلیل انتقادی روایات نزول ستاره»، *مطالعات فهم حدیث*، شماره ۴، ۱۳۹۵ش.
۳۳. شیبانی، محمد بن حسن، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، الهادی، قم، ۱۴۱۹ق.
۳۴. طباطبایی ندوشن، سید روح الله، یحیی میرحسینی و کمال صحرائی اردکانی، «تحلیل رفتار مدیریتی امام علی علیه السلام بر پایه «فاصله قدرت»»، *پژوهشنامه نهج البلاغه*، شماره ۴، ۱۴۰۱ش.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تحقیق سید فضل الله طباطبایی یزدی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۲ق.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، مرکز البحوث و الدراسات العربیة و الاسلامیة، قاهره، ۱۴۲۲ق.
۳۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، تحقیق عبدالله نورانی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
۳۹. فراء بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، مکتبه الصدر، تهران، ۱۴۱۵ق.
۴۱. قاری، علی بن سلطان محمد، *شرح کتاب الفقه الاکبر للنعمان بن ثابت الکوفی*، تحقیق علی محمد دندل، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۲۸ق.
۴۲. قاضی ثناء الله مظهری (پانی پتی)، *ارشاد الطالبین*، تعلیق و تخریج محمد سلیم آزاد، نشر خواجه عبدالله انصاری، تربت جام، ۱۳۹۴ش.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.

۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۵. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق محمد کاظم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش عقائد*، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، ۱۳۹۲ش.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، تحقیق حسین درگاهی، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۲ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، *اعتقاد ما؛ شرح فشرده‌ای از عقاید شیعه*، انتشارات نسل جوان، قم، ۱۳۷۶ش.
۴۹. موسوی کافی، اباذر، «مفهوم شناسی سدره المنتهی»، *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، شماره ۱۶، ۱۴۰۰ش.
۵۰. مهتدی، حسین و زهرا رنجبر، «تحلیل سبک شناسی سوره نجم»، *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، شماره ۴، ۱۳۹۹ش.
۵۱. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار و عده الابرار*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.
۵۲. نجم الدین کبری، احمد بن عمر، *التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی*، تحقیق احمد فرید مزیدی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۲۰۰۹م.
۵۳. نسفی، عمر بن محمد، *التیسیر فی التفسیر*، تحقیق ماهر ادیب حبوش، داراللباب للدراسات و تحقیق التراث، استانبول، ۱۴۴۰ق.
۵۴. نیچه، فردریش، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۶ش.
۵۵. نیشابوری، محمد بن محمود، *تفسیر بصائر یمینی*، تحقیق علی رواقی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۹۸ش.
۵۶. هالبواکس، موریس، *جامعه شناسی حافظه جمعی*، ترجمه زهرا سادات روح الامین، نیستان هنر، تهران، ۱۴۰۳ش.

57. Cross, F. L. and Livingstone, E. A., "infallibility" in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, ۱۹۹۷.
58. Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Routledge, ۱۹۷۲.
59. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. 2nd revised edition, Continuum, London, 2004.
60. Guzman, Gregory G, "Were the barbarians a negative or positive factor in ancient and medieval history?", *The historian* 50, 568-70, 1988.
61. Guillaume, Alfred, *The Life of Muhammad: A Translation of ibn Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, Oxford University Press, Oxford, ۱۹۵۵.
62. Heidegger, Martin, *Being and Time*, Translator: John Macquarrie and Edward Robinson, Harper Collins, ۱۹۶۲.
63. Hirsch, Eric Donald, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967.

64. Hofstede, Geert, *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, McGraw-Hill Book Company, London, ۱۹۹۱.
65. Lammi, Walter, Hans- Georg Gadamer's "correction" of Heidegger, *Journal of the History of Ideas* Vol. ۵۲, No. ۳, University of Pennsylvania Press, ۱۹۹۱.
66. Makdisi, G. (1981). *The rise of colleges: Institutions of learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press.
67. Somers, M. R. "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach", *Theory and Society*, 23(5), pp. 605–649, 1994.

شیوه تبیین رشد شجره طیبه در نظام تربیتی اسلام بر مبنای تحلیل محتوای روایات «مفتاح»

محدثه معینی فر^۱ - فاطمه مخلص آبادی فراهانی^۲

چکیده

هر نظام تربیتی، هدفی را برای خود تعریف کرده است تا انسان را بر اساس آن، به سعادت مدنظر خود برساند. طبق آیات قرآن، «رشد»، هدف نظام تربیتی اسلام به عنوان یک نظام فکری و نه یک نظام رسمی و اجرایی است تا تعیین کننده عناصر این نظام باشد. از همین رو، این پژوهش با بهره گیری از روش تحلیل محتوای کیفی درصدد پاسخ گویی به این سؤال است که چگونه واژه مفتاح در روایات، رشد شجره طیبه را در نظام تربیتی اسلام تبیین می کند؟

انسان در این عالم، همه هستی خود، مانند رشد در نظام شجره طیبه «آئینا ابراهیم رُشدَه» را از خزائن پروردگار دریافت می کند و اوست که به عنایت خویش این نظام پرورش را از خزائن غیب خود ساماندهی می نماید و پیامبر و ائمه را کلید یا کلیددار خزائن خویش قرار داده است تا بدین ترتیب، شجره طیبه را در مقابل شجره خبیثه طرح ریزی کند و هریک از اجزای این درخت در هر مرتبه، کلید یا کلیددار این خزائن الهی هستند تا مصداق بارز این آیه شریفه شوند: «وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتَّبَعَ الْهُدٰی».

کلیدواژه ها: مفتاح، تربیت، رشد، روایات، تحلیل محتوا.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول).
moeinifar@isr.ikiu.ac.ir

۲. فارغ التحصیل سطح ۳ رشته تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزش عالی حوزوی کوثر، قزوین، ایران.
mobint767@gmail.com

۱. مقدمه

اسلام، نظام فراگیری است که با ساحت تربیت چنان درآمیخته است که جدایی از آن ممکن نیست. این فراگیری را می‌توان در سه نوع رابطه از دعوت تا پذیرش و پس از آن در مسیر تربیتی اسلام مشاهده کرد: رابطه انسان با خود، رابطه انسان با مردم و در نهایت، رابطه انسان با خدا که مهم‌ترین ساحت این مسیر و نزدیک‌ترین منزل به هدف نهایی است. توصیفات قرآن کریم از این روابط، با تشبیهاتی چون شجره طیبه صورت خارجی یافته است: «آنچه از شجره طیبه وجود است، ذات مقدس حق است، به ترتیب اسباب و مسببات» (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۵۲۸) و مفسران برای آن، ویژگی‌هایی مانند رشد و نمو، پویایی، سازندگی دیگران و خویشتن، پاکی، داشتن مأموریت و ریشه محکم را برشمرده‌اند که مسلماً در کلمه توحید و محتوای آن و در یک انسان موحد و با معرفت و در برنامه‌ای سازنده و پاک قابل جمع است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۳۱/۱۰).

علاوه بر این، خداوند در نظام تربیتی خود در قرآن، با تصویر شجره طیبه، رشد را هدف نهایی در نظر گرفته است؛ بدین ترتیب که این مسیر برای رهروان خود در هر عصر و زمان، مأموریت‌هایی را لحاظ کرده است که کلان این مسئولیت‌ها حول محور سازندگی خود و تربیت و پرورش دیگران می‌چرخد و «حیات طیبه میوه شیرین شجره طیبه مسئولیت است و اگر کسی بخواهد به حیات طیبه در دنیا و خشنودی حق و بهشت ابد در آخرت برسد، راهی جز ادای تکلیف و پیاده‌کردن مسئولیت‌ها ندارد» (انصاریان، بی‌تا: ۴۰). بر همین اساس، رشد فردی انسان در تعارض و تزاحم عوامل منفی و مثبتی شکل می‌گیرد که زمینه انتخاب وی را فراهم می‌آورند. «رشد (فردی) به معنای زیاد شدن حافظه، فکر، عقل و علم انسان نیست، بلکه زیاد شدن خود اوست. زیاد شدن انسان؛ یعنی جهت‌دهی به این همه نیروهای زیادتر. انسان تا زیادتر از نیروهایش نباشد، نمی‌تواند به آن‌ها جهت داده و رهبری‌شان کند و این‌گونه، دعوت قرآن دعوتی شگفت‌آور خواهد بود؛ چون بیشتر از آن حد عالی آرمان‌های انسان را چیده و به او نشان می‌دهد: ﴿أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشْدًا﴾ (جن/ ۱۰). ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾ (انبیاء/ ۵۱). ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾

* يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ﴿جن/۱ و ۲﴾ (صفایی حائری، ۱۴۰۱: ۲۲) و «چون شجره طيبه در زمين بستان دل ثابت شود و اصل قاعده توحيد در صحراي عقول راسخ گردد، تسقيه شجره ايمان از مياهِ يَنْبُوع ﴿شَهَدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (آل عمران/۱۸) بود و چون تسقيه به کمال رسيد، شجره توحيد مثمر انواع طاعات و عبادات گردد» (رياض، ۱۳۷۰: ۵۳۷).

علاوه بر رشد فردی، رشد جمعی یا تأثیرگذاری بر دیگران نیز که یکی از ساحت‌های تربیت اسلامی یا به تعبیر عام، اخلاق اسلامی است، در سایه شجره طيبه که «شاخه‌های آن، صورت ارتباط ایمانی هر مؤمن به خاتم است» (طوسی، ۱۳۷۴: ۲۲۱)، در قالب یک برنامه به منصف ظهور می‌رسد. پس در این پژوهش، روابط حاکم بر این شجره طيبه از اسباب و مسببات شامل خداوند، پیامبر اکرم و ائمه عليهم السلام و عباد الرحمن، به همراه ویژگی حاکم بر این روابط رشد به تصویر کشیده می‌شود که در قالب‌های فردی و جمعی وصف پذیر است و این رشد در ذات شجره طيبه است، نه آنکه یک امر عرضی باشد.

به علاوه، برخی روایات در تبیین این نوع از معارف می‌توانند مورد توجه بیشتری واقع شوند؛ زیرا نخست، از عبارات و واژگانی بهره می‌برند که در قرآن فراوان استفاده شده و همان خط سیر تفکری را دنبال می‌کنند. دوم، این واژگان از نوع تمثیلی هستند که برای بشر ملموس‌اند؛ مانند واژه مفتاح که دقیقاً این ویژگی‌ها را دارد و به مناسبت معنای گشایش، برگرفته از ماده «فتح»، می‌تواند گره از اسراری در مفاهیم مرتبط با نظام تربیتی اسلام و سلسله اسباب و مسببات شجره طيبه بگشاید.

۲. روش تحقیق

تحلیل محتوا یک روش تحقیقی است که در آن، مجموعه‌ای از فرایندها به منظور به دست آوردن نتایج معتبر از متن به کار می‌رود (نئوندورف، ۱۳۹۵: ۲۱). این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی در پی بررسی این سؤال است که چگونه واژه مفتاح در روایات، رشد را در نظام تربیتی اسلام تبیین می‌کند؟

از تمام شماری مجموع ۳۵۳۸ حدیث موجود در پایگاه جامع الاحادیث، با

کلیدواژه‌های «مفتح»، «مفتاح»، «مفتاح» و «مفاتیح»، ۴۳۳ روایت پس از حذف موارد تکراری و نامرتب در نرم‌افزار MAXQDA2024 تحلیل و کدگذاری شدند تا با بررسی جامع روایات، به صفر رساندن خطای نمونه‌گیری امکان‌پذیر شود. محاسبه درصد توافق از طریق فرمول کوهن به دست آمده است. براساس این آزمون، ضریب قابلیت اعتماد ۸۷ درصد است که ضریب قابل قبولی است. در این مقاله، واحد مشاهده، حدیث و واحد تحلیل، کلمه است. کدگذاری‌ها را نیز دو کدگذار به صورت مجزا و در بازه زمانی متفاوت انجام داده‌اند تا صحت کدگذاری بررسی و تأیید شود.

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. معرفی خداوند به عنوان سرسلسله نظام تربیتی اسلام در روایات مفتاح

نخستین گام در تبیین رشد شجره طیبه با واژه مفتاح، معرفی خداوند به عنوان سرسلسله یا سبب رشد شجره طیبه در این نظام تربیتی است که طبق آیه ۱۴۶ سوره اعراف، هدایت و رشد، و بغی و ضلالت هم‌زمان در دستان اوست. «هدایت ابتدا و آغازش از ناحیه خدا و نتیجه‌اش هدایت شدن است، ولی ضلالت ابتدایش از خود بنده است و خداوند به خاطر سوء اختیار بنده، او را با ضلالت بیشتری کیفر می‌دهد» (طباطبایی، بی‌تا: ۵۲/۱۲). از همین رو، طبق جدول ۱، روایات در معرفی خداوند با بهره‌گیری از واژه مفتاح، در ابتدا خزائن همه کلیدها و خود کلیدها و سپس در مرحله بعد، کلید همه خیرها (مانند رشد)، کلید غیب، کلید باب الحوائج و کلیدهای درهای بسته را در دستان مقتدر او می‌دانند.

۳-۱-۱. خداوند صاحب خزائن و کلیدهای آن

در دو عبارت «خزائن همه کلیدها» و «خود کلیدها»، از دو واژه به هم مرتبط استفاده شده است. خزائن از نظر لغت، منبع نگهداری هر امر است تا از دسترس دیگران دور باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۰/۱) و برای دسترسی به آن، باید کلید یا کلیدهایی

داشت و از همین رو، مفاتیح خود نیز در یک معنا، هم معنای خزائن است. کلمه خزائن در آیات ۵۰ انعام و ۳۱ هود در کنار نام خداوند آمده است: «لَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ». «مراد از خزینه‌های خدا، همان مفهومی است که آیه شریفه «قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ» (اسراء/ ۱۰۰) در مقام بیان آن است و مراد از خزینه‌های رحمت در این آیه، همان حقیقتی است که در آیه «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا» (فاطر/ ۲) از آثار آن خبر می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا: ۹۵/۷) «و معلوم است که تعبیر به گشودن خزینه از تعبیر به ارسال مناسب‌تر است. پس تعبیر به فتح کرد تا بفهماند آن رحمتی که خداوند به مردم می‌دهد، در خزانه‌هایی مخزون است محیط به مردم، و بهره‌مندشدن مردم از آن خزانه‌ها تنها و تنها محتاج به این است که خدا در آن خزانه‌ها را به رویشان بگشاید، نه اینکه در نقطه دوری باشد تا از آنجا به سوی مردم ارسالش بدارد» (همان، ۱۴/۱۷-۱۵). پس منظور از خزینه‌های خدا، آن مقام از مقامات پروردگار است که هر عطایی که می‌کند، صدورش از آن مقام است و هیچ بذل و بخششی از آن مقام نگاهیده و آن را به ستوه نمی‌آورد و این مقام تنها و تنها برای خدای سبحان است» (همان، ۹۵/۷) که «به بیان صریح بر مسئله توحید افعالی و رد کسان‌ی دلالت دارد که گفتند خداوند امر رزق و خلق را به دیگری واگذارده است تا مفوضه باشند» (طیب، ۱۳۷۸: ۷۶/۷).

سپس خداوند در آیه ۲۱ حجر، حقیقت دیگری از خزائن را آشکار می‌کند و آن، بخشیدن از آن به مقدار مشخص است؛ زیرا کلید همه خزائن و خزائن همه این کلیدها در دست خود اوست: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». «شاید مراد از خزائن در این آیه، اسباب، عناصر و امکانات بالقوه و هر آفریده‌ای باشد که در یک کلام، متعدد و نزول آن تدریجی است» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۵۲/۴؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۹۵/۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۷۰/۴؛ طوسی، بی‌تا: ۴۷۶/۵) یا آب، یا باران، یا قدرت بر ایجاد اشیا (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۷۰/۴-۴۷۱)، یا تقدیر الهی است که در ازل معین بوده و موافق با حکمت و مصلحت آنچه که باید تحقق پیدا کند، است (طیب، ۱۳۷۸: ۲۳/۱۲).

برخی مفسران نیز به یکی از این مصلحت‌ها اشاره کرده‌اند: «خداوند بندگانش را به سبب کردار زشتشان، با کمبود میوه‌ها، محرومیت از برکت‌ها و بستن خزانه‌های خیر، مورد آزمایش قرار می‌دهد تا توبه‌کننده‌ای توبه کند، دست‌کشنده‌ای از گناه دست بکشد، پندگیرنده‌ای پند گیرد و بازدارنده‌ای بازداشته شود» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۳).

علامه پس از تعریف کلمه خزائن و ردّ اقوال برخی مفسران در اختصاص معنای آن به باران یا نباتات، به دلیل سیاق آیه درباره رزق و مایه معیشت انسان و حیوان، با استناد به قبیح بودن تخصیص اکثر و مانع بودن عمومیت آیه از تمسک به این نظر، آن را رد می‌کند (طباطبایی، بی تا: ۱۴۰/۱۲-۱۴۲). علاوه بر این، در آیات دیگری مانند طور/۳۷ و منافقون/۷ نیز واژه خزائن در کنار واژه «رَبِّک» یا «لِلَّهِ» و «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» آمده است که تأکید بیشتر بر تعلق این خزائن به پروردگار را نشان می‌دهد، چنان‌که در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (شوری/۱۲). «منظور از مفاتیح و مقالید آسمان‌ها و زمین، مفاتیح خزائن آسمان و زمین است، همچنان‌که فرموده: ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (منافقون/۷) و خزائن آسمان‌ها و زمین، غیب آن‌هاست که اشیا و نیز نظام اشیا از آن غیب درآمده، ظهور پیدا کرده و به عالم شهود منتقل می‌شوند» (طباطبایی، بی تا: ۲۸۹/۱۷). خزائن و کلیدهای آن در این عالم، منشأ همهٔ اموری است که در دست پر قدرت خداوند قرار دارد و او تمام امور این عالم و موجودات آن را با آن اداره می‌کند و خروج و فرار از این ساحت و ادارهٔ آن برای هیچ موجودی ممکن نیست.

استفاده از واژه خزائن چند وجه دارد: نخست، نشان‌دهندهٔ مکتوم و دسترس‌ناپذیر بودن این خزائن است که وجود کلید را اعم از معنای حقیقی یا مجازی برای آن ضروری می‌نماید. دوم، واژه «خزائن» در کنار «مفتاح» نشان می‌دهد که هدایت و رشد شجره طیبه نیز از خزائنی است که پروردگار عالمیان با کلیدهای آن، آن را از عالم غیب به عالم شهود وارد کرده است.

۳-۱-۲. خداوند صاحب کلیدهای غیب

با وجود ۴۰ بار تکرار واژه غیب در قرآن، «مفتاح الغیب» تنها در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام/۵۹) ذکر شده که نشان از ارتباط میان غیب و خزائن الهی دارد؛ زیرا «غیب مقابل حضور و علم به آن، مختص به ذات حق است و برای غیر او حتی انبیا و ائمه، غیب است» (طیب، ۱۳۷۸: ۷/۷۶) «و آن را جز به اولیای خویش عطا نمی‌کند» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲/۴۶۴).

با وجود اینکه «مفتاح» به معنای گنجینه و خزانه یا جمع «مفتاح» به معنای کلید است» (همان، ۲/۴۷۴)؛ اما برخی معتقدند «عبارت یادشده، ضمن انحصار علم غیب به خداوند، این معنا را افاده می‌کند که کسی جز خدا به آن خزینه‌ها یا به گشودن درهای آن و تصرف در آن دسترسی ندارد. به علاوه، صدر آیه، همچون آیه ۲۱ سوره حجر همه غیب‌ها را متعرض نشده، بلکه تنها متعرض غیب‌هایی است که در خزینه‌های در بسته و در پس پرده‌های ابهام قرار دارد» (طباطبایی، بی تا: ۷/۱۲۴). شاید بتوان میان خزانه‌های غیب با خزائن مطلق الهی رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار کرد؛ زیرا مطلق خزائن الهی یا در عالم غیب است یا در عالم شهود. هر آنچه در عالم غیب باشد و به عالم شهود نرسد، در این آیه و روایات مورد تأکید واقع شده است.

۳-۱-۳. خداوند صاحب کلیدهای «ابواب الحوائج»، «خیر» و «درهای بسته»

«مفاتیح ابواب الحوائج»، «مفاتیح الخیر» و «کلید درب‌های بسته» نیز به همان «کل مفتاح» بازمی‌گردد که اعم از آن‌هاست. فقط شاید ذکر واژه ابواب حوائج، بر نیازهای مردم و ورود این خزائن به عالم شهود تأکید دارد و خیر نیز اعم از مادی و معنوی است و حتی شر را شامل می‌شود که درجه ضعیفی از خیر است. پس شاید بتوان آن را با خزائن از نظر معنایی برابر دانست. «کلیدهای درب بسته» نیز شاید به «کلیدهای غیب» بازگردد و شاید به ابواب الحوائج؛ زیرا رسیدن به حاجات نیز برای انسان بدون مدد الهی مقدور نیست و مسیر رسیدن به آن‌ها از مسیر برنامه الهی برای تربیت بشر می‌گذرد.

۲-۳. تصویر شجره طیبه نظام تربیتی اسلام در روایات مفتاح

در این مسیر هدایت، دو الگوی طیبه و خبیثه معرفی می‌شوند، ضمن آنکه نقش پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم‌السلام در این مسیر بیش از این است: «يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ» (غافر/۳۸). در روایات، پیامبر اسلام کلید یا دارنده کلید بسیاری از امور و همچنین نبی معرفی شده‌اند؛ زیرا ارتباط با خداوند، نیازمند واسطه‌هایی است که ظرفیت و آگاهی بیشتری نسبت به بقیه دارند: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام/۱۲۴) و این واسطه بودن، علاوه بر ظرفیت درونی، باید با دسترسی‌ها و لوازمی همراه باشد تا راه به خزائن الهی ببرد و کلید برخی از این خزائن در دستان ایشان باشد تا بتوانند با یاری خداوند با خبر دادن از آن‌ها در راستای صلاح دنیوی و اخروی انسان‌ها، آنان را رشد دهند و هدایت بخشند، به‌ویژه آنکه خداوند با امت او خزائن دنیا را پایان می‌دهد.

ایشان ضمن آنکه خود، کلید و دارنده کلید بسیاری از نیکی‌ها هستند، کلید بهشت و جهنم را نیز در اختیار دارند؛ زیرا در روز قیامت، معیار تقسیم انسان‌ها میان جهنم و بهشت‌اند و این تصویر نهایی این مأموریت الهی در ابلاغ رسالت خود است. تکرار عبارت‌های «مفاتیح خزائن الأرض»، «مفاتیح خزائن کنوز الأرض» و «مفاتیح کنوز الدنیا و الآخرة» در روایات، ایشان را دارنده کلید دنیا معرفی می‌کند تا در کنار دارندگی کلید وحی بر این موضوعات تأکید کند که نخست، دنیا مزرعه آخرت است و به ثمر نشستن این کشت و زرع بدون هدایت باغبانی توانمند میسر نخواهد بود: «لَيْسَتْ أَدْوَاهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدْكَرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ یعنی انبیا و پیامبر خاتم ﷺ آمده‌اند تا ضمن نشان دادن جایگاه حقیقی بشر به او که همان خلیفه‌اللهی است، سرمایه‌ها و استعداد‌های انسان را رشد بخشند و به تمامیت برسانند. دوم، خداوند سبحان از فرزندان آدم ﷺ پیامبرانی برگزید و از آن‌ها پیمان گرفت که وحی الهی را به خوبی حفظ کنند و از آنان خواست که امانت رسالت را به مردم ابلاغ نمایند. آن‌ها در برابر این موهبت بزرگ، به زیر بار مسئولیت عظیم رفتند؛ اما بیشتر مردم پیمانی را که خدا از آن‌ها گرفته بود، دگرگون ساختند، حق او را نشناختند و همتا و

شریکانی برای او قرار دادند و شیاطین، آن‌ها را از معرفت خداوند بازداشتند و آن‌ها را از عبادت و اطاعتش جدا کردند (همان‌جا).

در تبیین شجره طیبه و رشد آن، قرارگرفتن «مفتاح» در کنار واژگانی چون کنوز، وحی و موارد مشابه، به خوبی تأثیر وجود پیامبر اسلام ﷺ را بر این عالم، در تمام ساحت‌هایی نشان می‌دهد که انسان در آن اختیار دارد یا مختار نیست یا دربرگیرنده رحمت عام و خاص خداوند است. واسطه فیض بودن ایشان در قالب عبارات یادشده، کاملاً ملموس و انکارناپذیر است. شجره طیبه در این عالم بر وجود ایشان مستقر است و این به معنای آن است که هرکه در مسیر الهی باشد، در این شجره جای خواهد گرفت، رشد خواهد کرد و سبب رشد دیگران خواهد شد.

در ادامه، خداوند تصویر شجره طیبه را با معرفی امامان علیهم‌السلام به عنوان جانشینان پیامبر تکمیل می‌کند: «أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ شَجَرَةٍ وَاحِدَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۰/۳۶) و «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال/۷۵ و احزاب/۶)؛ زیرا هدایت انبیا علیهم‌السلام امری است که تغییر و تخلف نمی‌پذیرد و این هدایت بعد از رسول‌خدا همچنان در امتش هست و از میان امتش برداشته نمی‌شود: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» (زخرف/۲۶-۲۸) (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۵/۱) و کلمه توحید؛ یعنی کلمه طیبه «لا اله الا الله» در میان آنان تا روز قیامت باقی خواهد ماند. «قرآن کریم هرچا نامی از امامت می‌برد، دنبالش متعرض «هدایت به امر خدا (يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)» می‌شود؛ مانند آیات مربوط به داستان ابراهیم علیهم‌السلام: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً وَ كُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ * وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء/۷۲-۷۳)» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۷۲/۱). پس در انطباق با آیه شریفه «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي» (بقره/۱۲۴)، کلمه باقیه، امامت است و امامت، عهدی در امام علی و اولاد او علیهم‌السلام تا روز قیامت است که به ستمگران نمی‌رسد: «لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» و اتمام کلمه در «وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ» نشان‌دهنده ابتدای مسیر امامت است؛ بدین معنا که «خدا آن کلمات (آزمایش‌ها) را تمام کرد؛ یعنی

توفیق را شامل حال ابراهیم کرد و مساعدتش فرمود» (طباطبایی، بی تا: ۲۶۸/۱) تا به جایگاه امامت برسد.

بر همین مبنا، خداوند به حلقه ارتباط میان پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام با دیگر مؤمنان؛ یعنی ولایت در آیه ۲۶ سوره فتح اشاره می کند که تصویر نهایی پیروزی حق بر باطل را نمایش می دهد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمِيمَةُ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا». برخی روایات نیز مؤید این حلقه هستند؛ مانند آنجا که امام رضا علیه السلام در پاسخ به معنای «کلمة التقوى» می فرماید: «این آیه درباره ولایت امیرمؤمنان علیه السلام نازل شده و به این معناست که افراد پایبند به تقوا، شیعیان امیرمؤمنان علیه السلام و سزاوار به این امر هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۱/۶۷) یا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «نَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَ سَبِيلُ الْهُدَى» (همان، ۳۵۱/۳۹) یا امام علی علیه السلام می فرماید: «أَنَا عُرْوَةُ اللَّهِ الْوُثْقَى وَ كَلِمَةُ التَّقْوَى» (قمی مشهدی، ۱۴۲۳: ۳۲۱/۱۱). به علاوه، در روایات، به ایمان و کلمه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۰/۶۶ و ۲۹۴/۹) هم به عنوان معنای کلمة التقوى اشاره شده و برخی مفسران هم به این دو معنا اشاره کرده اند (طباطبایی، بی تا: ۲۹۳/۱۸؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۴۳/۹). برخی آن را کلمه شهادت یا «محمد رسول الله» یا «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» می دانند که اهل مکه اجازه ندادند در صلح نامه نوشته شود (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۶۶/۱۲) یا مراتب تقوا و پرهیز از عقائد فاسد، اخلاق رذیله، اعمال سیئه و ترک واجبات، به ویژه جهاد (طیب، ۱۳۷۸: ۲۱۶/۱۶) در نظر می گیرند. به هر رو، «امامت از نظر باطن، ولایتی است که امام بر اعمال مردم دارد و هدایتش چون هدایت انبیا، رسولان و مؤمنان، صرف راهنمایی از طریق نصیحت، موعظه حسنه و نیز صرف نشانی دادن نیست، بلکه هدایت امام، گرفتن دست خلق و به راه حق رساندن است» (طباطبایی، بی تا: ۲۷۲/۱).

آنچه از روایات مربوط به مفتاح و مشتقات آن برمی آید، این است که فارغ از مشترک بودن مقام امامت میان پیامبر و ائمه علیهم السلام که می طلبد ویژگی های مشترکی با هم داشته باشند، مبحث جانشینی و خلافت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز لوازمی دارد که یکی از آن ها اشتراک در برخی ویژگی هاست. هرچند از میان این اوصاف، «مفتاح وحی»، به جایگاه نبوت پیامبر

اختصاص دارد تا مستقیماً با عالم غیب در ارتباط باشد، در دیگر ویژگی‌ها این شباهت میان ایشان و ائمه وجود دارد و به واسطه این ویژگی‌ها بر دیگر افراد امت برتری دارند. برخی از این ویژگی‌ها به امام علی علیه السلام اختصاص دارد؛ مانند مفتاح حق، مفتاح النجاة و مفتاح ظفر پیامبر و برخی ویژگی‌ها نیز در نسبت با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معنا می‌یابد. در حالی که پیامبر مفتاح الحکمه یا مفتاح العلم است، امام علی علیه السلام «مفتاح بیت الحکمه» یا «مفتاح ألف باب فی العلم» است: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا» و «أَنَا بَيْتُ الْحِكْمَةِ وَأَنْتَ مِفْتَاحُهُ».

در نهایت، در رشد شجره طیبه، عبادالله و مؤمنان در قرآن، «أَوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات/۷) و در روایات، «مفاتیح أبواب الهدی» و «مفتاح مبهمات» خوانده شده‌اند؛ زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» (توبه/۱۲۲). عبادالله باید با تفقه در دین خدا، در همان رشد و هدایت خود، زمینه رشد و هدایت دیگران را فراهم کنند. پس هدایت و رشد کلید مشترک میان پیامبر، ائمه علیهم السلام و عباد الرحمن است و این کلید، شاه کلید اموری چون وحی، کنوز دنیا و آخرت، حق، فرائض، حکمت، رحمت، برکت، نجات و بهشت و جهنم است؛ زیرا همه این مفاهیم ترسیم‌کننده مسیر رسیدن به لقاءالله در قالب شجره طیبه هستند.

۳-۳. اهداف الگوی طیبه در تربیت انسان‌ها در نظام تربیتی اسلام در روایات مفتاح

بر مبنای فرمایش امیرمؤمنان علیه السلام، پنج هدف مهم برای بعثت انبیا و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مطرح است که خداوند مفتاح آن‌ها را در دست پیامبر خاتم قرار داده است.

۳-۳-۱. مطالبه پیمان فطرت در روایات مفتاح

نخستین وظیفه پیامبر در نظام تربیتی اسلام، مطالبه پیمان فطرت از انسان است تا به عهد سابق خویش با خدا بازگردد. بر همین اساس، «خداوند، معارف توحیدی را در سرشت انسان قرار داده و هر انسانی اگر با این فطرت دست‌نخورده پرورش یابد و آموزش‌های نادرست، او را منحرف نسازد و پدران و مادران مشرک، روح او را آلوده نکنند،

به طور طبیعی و فطری یگانه پرست خواهد بود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۵/۱) و «خدای سبحان، آن‌گاه این فطرت را به وسیله دعوت‌های دینی تأیید فرموده که داعیان آن انبیا و رسل هستند» (طباطبایی، بی تا: ۵۳/۱۲). از این رو، ایشان «مفاتیح النصره، الريح والنبوه» و «مفتاح کل شرح» خوانده شده‌اند. هدف کلی نبوت، بازگرداندن انسان‌ها به توحید، رهایی از شرک و ظفر در این راه است که با بیان معارف توحیدی (کلمه یا کلام) و شرح آن‌ها میسر می‌شود. این بدان معناست که ایشان نه تنها مفتاح خداوند برای بازگرداندن انسان‌ها به مسیر توحید هستند، بلکه کلید رسیدن به این هدف نیز در دست ایشان است؛ زیرا خداوند برای قبول این مسئولیت توسط پیامبران علیهم‌السلام لوازم آن را در اختیار آنان می‌گذارد و چه بسا عبارت «مفتاح شرح» به سوره شرح و آیات «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (شرح/۱-۴) اشاره داشته باشد که خداوند در آن، از سه نعمت «افزایش ظرفیت و تحمل روحی پیامبر»، «سبک کردن سنگینی بار رسالت» و «بالا بردن نام و آوازه پیامبر» و دو درس «در دل هر سختی، گشایشی وجود دارد» و «در راه تبلیغ دین خدا باید از سختی‌ها استقبال کرد» برای پیامبر سخن گفته است.

بر اساس نظر مشهور فقیهان (نجفی، ۱۳۶۲: ۲۲/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۲: ۴۲۰/۳؛ کرکی، ۱۴۰۸: ۲۶۲/۲)، در نماز واجب بعد از حمد نمی‌توان سوره شرح (انشراح) را به تنهایی خواند، بلکه باید آن را همراه سوره ضحی قرائت کرد. پس برای تکمیل تصویر خود از «مفتاح شرح» به مفاد سوره ضحی نیز باید نظر کرد؛ زیرا دلیل باهم خوانی این دو سوره در نماز، علاوه بر روایات، ارتباط معنایی این دو سوره با یکدیگر است. در این سوره نیز حمایت خدا از پیامبر در انجام وظایف رسالت، محور اصلی در این چند آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی/۳-۵) است. در قسمت اخیر، طبق روایت دیگر (سیوطی، بی تا: ۵۳۳/۸)، بر مقام شفاعت پیامبر در قیامت و مفتاح بودن ایشان برای بهشت و جهنم تأکید شده است. خداوند در این سوره به انواع حمایت‌های عاطفی، دینی و اجتماعی خود از ایشان اشاره دارد: «أَلَمْ

يَجِدُكَ يَتِيماً فَأَوْىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ (ضحیٰ/ ۶- ۸). از سوی دیگر، معنای یتیم در منحصر به فرد بودن و ممتاز بودن پیامبر اسلام در شرف، فضل و اختصاص یافتن ایشان به رسالت خداوند بنا بر نظر برخی مفسران (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۶۵/۱۰؛ طباطبایی، بی تا: ۳۱۰/۲) نیز به این نکته دلالت دارد که ایشان «مفتاح وحی» و سپس «مفتاح شرح» هستند؛ زیرا «با وحی، شرح صدر پیدا و دل وسیع تر می شود و با آمدن نور کلام الهی، جان توسعه می یابد» (جوادی آملی، ۱۳۹۸).

۳-۲. یادآوری نعمت های خداوند در روایات مفتاح

خداوند در سوره ضحی، در ادامه از برخی اهداف میانی این بعثت (رعایت حقوق یتیمان و رفتار محترمانه با نیازمندان) یاد می کند؛ زیرا پیامبر کلید رحمت و برکت برای عالمیان اند: ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ و در نهایت، به هدف دوم بعثت انبیا اشاره می کند: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (ضحیٰ/ ۱۷)؛ زیرا «در وجود انسان، نعمت های مادی و معنوی بسیاری است که اگر از آن ها به خوبی بهره گیری کند، می تواند کاخ سعادت خود را بر پایه آن ها بنا نماید، ولی فراموش شدن این نعمت ها، سبب از دست رفتن آن ها می شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۶/۱).

محور این هدف، بر خالق بودن خداوند و کلیدداری او برای خزائن همه عالم می چرخد. پس واژه خزائن به نعمات الهی نیز بازمی گردد؛ اما با این وصف که برخی نعمت های الهی در این عالم عینیت یافته، برخی نیز در عالم غیب باقی هستند تا زمان دسترسی مردم به آن ها برسد. هدایت و رشد خود از نعمات و خزائن به شمار می روند که خداوند در قالب شجره طیبه آن را بر مردم عرضه داشته است و نعمات دیگری هم هستند که در نشئات دیگر ظهور می یابند؛ مانند آنچه در قیامت یا برزخ برای انسان پیش خواهد آمد. به هر ترتیب، در هر مرحله، حجابی از پیش روی چشمان انسان برداشته می شود و در وهله معرفی نعمات الهی، حجاب شناخت نداشتن نسبت به پروردگار و خزائن رحمت او برداشته می شود تا مسیر هدایت و رشد برای اجرای دیگر اهداف بعثت انبیا هموار گردد.

۳-۳-۳. اتمام حجت با مردم و رساندن فرامین الهی در روایات مفتاح

در این روایات، پیامبر اسلام «مفاتیح الکلام» معرفی شده‌اند تا «با استدلال‌های عقلی (علاوه بر مسائل فطری) بر مردم اتمام حجت کنند و فرمان‌های الهی را به آنان برسانند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۶/۱). بر همین مبنای، خداوند کلمه شجره طیبه و خبیثه را از هم جدا و سپس تبیین می‌کند. خداوند در هر بیان از آیات، از لفظ «کلمه» برای رساندن مفهومی خاص در ارتباط با دین، آورندگان آن، مجازات منحرف‌کنندگان و آورندگان دین جدید، نشانه‌های حقانیت دین اعم از انسان‌هایی چون انبیا و اولیا یا غیر آن، پاداش همراهان دین و موارد مشابه استفاده کرده است.^۱

مراد از کلمه طیبه در آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم/۲۴) که به درخت طیب تشبیه شده، عبارت است از عقاید حقی که ریشه‌اش در اعماق قلب و در نهاد بشر جای دارد؛ زیرا خداوند در ادامه همین آیات، به عنوان نتیجه‌گیری از مثل‌ها می‌فرماید: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (ابراهیم/۲۷) و مقصود از قول ثابت هم بیان کلمه است، البته نه هر کلمه‌ای که لفظ باشد، بلکه کلمه از این جهت که بر اساس اعتقاد و عزم راسخ استوار بوده، صاحبش پای آن می‌ایستد و عملاً از آن منحرف نمی‌گردد و خداوند نزدیک به این معنا را در آیات دیگری یاد کرده است: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَ لَهُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف/۱۳)، «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا» (فصلت/۳۰) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر/۱۰) (طباطبایی، بی تا: ۵۲/۱۲).

خداوند پس از تبیین تصویر کلی از آنچه برای بشر می‌خواهد، با بهره‌گیری از واژه «کلمه»، لوازم این دعوت به عقاید حق یا توحیدی و درنهایت، رشد و هدایت انسان:

۱. در عقاید مسیحیان نیز «الکلمة» و «کلمة الله»، اقوم دوم از ثالوث اقدس و «العشر الكلمات» نیز سفارش‌های ده‌گانه خدا در مذهب مسیح است و پیامبر اسلام مفتاح همه این کلمات هستند.

﴿يُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (یونس/۸۲) و لوازم (فعل خداوند) گسترده: ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (کهف/۱۰۹) و نامتناهی و شمارش ناپذیر آن را معرفی می‌کند: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (لقمان/۲۷) و «کلمات»، خود مفتاح کلمات بسیار و بصیرت و تمام عبادت برای بندگان است (شکل ۱).



شکل ۱- جایگاه کلمه در روایات مفتاح

بر همین اساس، خداوند در آیه ۱۷۱ صافات، در بیانی عام درباره قطعیت رسالت پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ﴾. «کلمه خداوند برای ایشان، عبارت است از قضا و حکمی که درباره آنان رانده و سبقت کلمه آن است که عهد آن‌ها مقدم باشد یا به نفوذ و غلبه مقدم شود. در این آیه شریفه نصرت را مقید به دنیا یا آخرت یا نحوی دیگر نکرده، بلکه در آیه‌ای دیگر نصرت را عمومیت داده است: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر/۵۱)» (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۷/۱۷)؛ زیرا از لوازم هدایت و رشد ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾، ایمان به خدا و نبی و رسول او و تبعیت از ایشان است: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ﴾ (اعراف/۱۵۸)؛ اما آن رسولی که به راه خود ایمان دارد: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ﴾.

سپس خداوند در داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل داستان عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، از واژه «کلمه» برای دلالت بر یکی دیگر از لوازم دعوت؛ یعنی وجود یاران بهره‌می‌برد و درباره یاری بنی اسرائیل به موسی، این قضا و حکم را بیان می‌کند: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ (اعراف/۱۳۷)؛ یعنی رسانیدن بنی اسرائیل به ملک، سلطنت و هلاک کردن دشمنان ایشان بر وفق قضای حتمی خدا بوده و آیه شریفه ﴿وَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَتَمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (قصص/۵) نیز به همین معنا

اشاره دارد و تمام شدن کلمه، خارج شدن آن از قوه و استعداد به فعلیت و وقوع است که جهت و علت آن، صبر ایشان بوده است (طباطبایی، بی تا: ۲۲۸/۸-۲۲۹؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۸۲/۴؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۵۸/۳) و ممکن است مراد، رسالت موسی و نزول تورات و بیان احکام باشد که راه هدایت برای آن‌ها از هر جهت تمام شد (طیب، ۱۳۷۸: ۴۴۲/۷).

خداوند در ادامه، حتی برخی پیامبران را کلمه یا به عبارتی معجزه این راه می خواند: «أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ يَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران/۳۹)؛ همان طور که در چند آیه بعد از آن (آل عمران/۴۵) نیز در سیاقی مشابه به عیسی علیه السلام به عنوان «کلمه الله» به معنای «مخلوق» بس بزرگ و ناشناخته (قرائتی، ۱۳۸۳: ۵۱۴/۱) اشاره می کند. از همین رو، از کنارهم آمدن «کلمه»، «سید» و در انتهای سوره «نبی» شاید بتوان نتیجه گرفت که عیسی علیه السلام در این آیه علاوه بر نوع خاص آفرینشش (خلق بدون پدر)، از جهت نبوت و مقام رسالت در کودکی نیز کلمه خداوند است. این نظر برخلاف دیدگاه برخی مفسران است که معتقدند مراد از «کلمه الله»، عیسی علیه السلام است و کلمه صادره از جانب او اشاره به کلمه «کن» دارد که کاشف از اراده ازل الهی است؛ یعنی به اراده محض الهی بدون پدر ایجاد گردید؛ لذا اضافه او به «کلمه» (طباطبایی، بی تا: ۱۹۳/۳؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۸/۲) یا دلالت او بر شئون الهی؛ مانند پیامبر اسلام به دلیل معجزاتش (طیب، ۱۳۷۸: ۲۰۰/۳)، اتم و اکمل است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۸/۲).

سید رضی نیز چند وجه را در معنای «کلمه» ذکر کرده است؛ مانند آنکه تسمیه او به کلمه، به سبب هدایت مردم به کلام الهی (انجیل) یا تکلم در مهد باشد؛ اما قوی ترین وجه را وعده الهی می داند. البته نظر سومی نیز مطرح است که منظور از کلمه را در این آیه، «آیات الله و احکام الله» معرفی می کند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸۸/۲-۸۹ و ۱۰۲). علامه برخی وجوه دیگر انتخاب حضرت عیسی مانند: بشارت انبیای قبل از مسیح یا خصوص اسرائیلیان از انبیا به مردم، روشنگری در برابر تحریف تورات برای مردم

و برطرف کردن اختلاف آنان در امور دینی و خود بشارت را رد می‌کند و بر کلمه بودن عیسی علیه السلام در این آیات تأکید دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۲/۳-۱۹۳)، چنان‌که امام هادی علیه السلام می‌فرماید: «ما کلمات (خدا) هستیم که پایان نمی‌پذیرد و فضیلت‌های ما درک نمی‌شود» (حرانی، ۴۷۹/۱۳۶۳).

خداوند پس از نهی از غلو در دین در تأکیدی دیگر می‌فرماید: «...إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَوُجِّعَ مِنْهُ...» (نساء/۱۷۱). بنا بر نظر برخی، «کَلِمَةُ اللَّهِ» انبیا و اولیا هستند؛ زیرا همچون «کلمه» که بیانگر مطالب ذهن‌گوینده است، بیانگر کمالات پروردگارانند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲/۲۱۸)، یا شاید جمله «كُنْ فَيَكُونُ» باشد که قول خداوند است و مانند هر سخن دیگر، محصول آن کلمه است (همان‌جا؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/۶۶۲)، یا کتاب خدا، یا بشارت مریم بر وقوع ولدی از او بی‌مساس احدی است و اصح آن است که مراد از کلمه، عیسی است (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/۶۶۲). بعضی مفسران در توضیح ادامه آیه و ارتباط «روح» و «کَلِمَةُ اللَّهِ» در این آیه گفته‌اند: «مراد از روح، همان روح امری است که همیشه با ملائکه وحی بر انبیا نازل می‌شود، همچنان‌که خودش فرمود: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلِيِّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا﴾ (طباطبایی، بی‌تا: ۷۶/۱۸).

خداوند در مسیر تربیت انسان، به اصل دعوت یا دین الهی و ابزارهای دیگر آن نیز اشاره می‌کند: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ» (انعام/۱۱۵) تا انسان این دعوت الهی را به زبان بپذیرد و در برابر خداوند خاضع و خاشع باشد: «صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ» (تحریم/۱۲). از نظر برخی، مراد از «کلمات» در آیه ۱۱۵ انعام، به دلیل آیه قبل، آیات قرآن است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲/۵۳۸؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳/۳۶۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷/۱۷۹)؛ زیرا کلام الهی است و «لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ»؛ چه اینکه حق تعالی در محافظت قرآن فرموده: «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹) (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳/۳۶۱). برخی مراد را حجت می‌دانند؛ یعنی حجت او در بیان توحید و نبوت یا اخبار، احکام و مواعید قرآن به نهایت هدف رسیده است (همان‌جا؛ طیب، ۱۳۷۸: ۷/۱۸۰) و

برخی آن را کلمه دعوت اسلامی؛ یعنی ظهور دعوت اسلامی با آنچه لازمه آن است؛ از قبیل نبوت حضرت محمد ﷺ و نزول قرآن در نظر گرفته اند؛ چنان که خداوند در کلام خود در دعایی به نقل از ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام هنگام بنای کعبه فرمود: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره/۱۲۹) (طباطبایی، بی تا: ۳۲۹/۷)، یا درباره خود قرآن می فرماید: «الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى» (بقره/۱۸۵) و «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ» (اسراء/۹) و «يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا» (جن/۲).

برخی نیز آن را برابر با دین الهی و آیه شریفه را شامل جمیع اطلاعات می دانند؛ زیرا بر جمیع اطلاعات صدق می کند و در قرآن چیزی فروگذار نشده و دین مقدس اسلام از هر جهت تام و تمام و اتم از تمامی ادیان است؛ اما عالم از انبیا و حجج از آدم تا حضرت بقیة الله عَلَيْهِ السَّلَام در هر عصر و زمانی خالی نبوده و نخواهد بود (طیب، ۱۳۷۸: ۱۸۰/۷) و در این صورت است که «وَاللَّهُ مَتِّمٌ لِنُورِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ * هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (صف/۸-۹) تحقق عینی یافته است.

ذیل این آیه روایتی از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام وجود دارد که ارتباط میان قرآن یا حجت بودن کلمه و امامت را برقرار می کند: «همانا خداوند چون اراده کند امامی را بیافریند، فرشته ای را فرمان می دهد تا جرعه ای از آبی که زیر عرش است بردارد و به پدرش بنوشاند. پس امام از آن آفریده می شود و چهل شبانه روز در شکم مادرش می ماند و صدایی نمی شنود، سپس بعد از آن سخن را می شنود و چون متولد شود، آن فرشته را می فرستد تا میان دو چشمش بنویسد: «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَمْ يَدَلْ لِكَلِمَاتِهِ» (انعام/۱۱۵). پس چون امام قبل از او از دنیا برود، برای این [امام جدید] مناره ای از نور برداشته می شود که به واسطه آن، اعمال خلاق را می بیند و به این وسیله خداوند بر خلق خود حجت می آورد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۷/۱).

علاوه بر ابزارهای گذشته، یکی دیگر از لوازم ارتباط با خدا و منابع غنی معارف دینی، دعاست که بشر عادی به محتوای آن به سادگی دست نمی یابد: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي

أَسْتَجِبَ لَكُمْ﴾ (غافر/۶۰)، ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (نمل/۶۲) و ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ﴾ (بقره/۱۸۶) که آیه آخر با عبارت پایانی خود ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ به رشد پیوند می خورد. خداوند در آیات ﴿إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران/۳۸)، ﴿إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (ابراهیم/۳۹) و ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم/۴) متفاوت خوانده شده و روایات نیز پیامبر و ائمه علیهم السلام را مفتاح دعا و سبب اجابت آن و چه بسا مفتاح فهم آن معرفی می کنند. پس کلید مستجاب نزد خدا، پیش پیامبر و سپس ائمه علیهم السلام است.

در راه رشد، ممکن است انسان از مسیر توحید خارج شود. خداوند در اینجا نیز با توجه به شئون تربیتی و ربوبی خود ابزار دیگری را برای بازگشت پیش بینی کرده است: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ (بقره/۳۷). پس پیامبر و ائمه علیهم السلام مفتاح این کلام خداوند نیز هستند که در مطابقت با روایات دیگر بر این امر دلالت دارد که منظور از این کلمات، همان دست یازیدن آدم علیه السلام به اسمای مبارک پیامبر و اهل بیت علیهم السلام در داستان توبه او و هبوط به زمین است.

از آن طرف، خداوند از مثال شجره خبیثه ای سخن می گوید که سرانجامی جز عذاب الهی ندارد: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم/۲۶). مقصود از کلمه خبیثه، شرک به خداست که به درخت خبیثی تشبیه شده که از جای کنده شده باشد و جز شر و ضرر، اثر دیگری به بار نیاورد (طباطبایی، بی تا: ۵۳/۱۲). از همین رو، خداوند پس از بیان قضا و احکام خود نسبت به مدافعان حق، در طرف دیگر نبرد میان حق و باطل، از عذاب مخالفان حق، پس از اتمام حجّت سخن می گوید و در برابر آورندگان دین جدید، از «کلمة الفصل» بهره برده است: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ (شوری/۲۱). برخی مفسران ذیل این آیه «مهلت دادن به منحرفان را یک لطف الهی می دانند تا شاید به فکر توبه یا ایمان بیفتند و اگر این لطف نبود، انسان با نخستین گناه خود به کیفر نابودی می رسید» (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۹۲/۸). برخی نیز از آن به سبق وعده به فصل و حکم به حق، میان ایشان در روز قیامت یا قضای سابق به تأخیر مکافات تعبیر کرده اند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۱۵/۱۱) تا شاید در نسل آن ها ولو در ازمنه

دوری مثل زمان ظهور حضرت بقیه الله یا دوره رجعت، افراد مؤمن صالح به وجود آیند (طیب، ۱۳۷۸: ۴۷۸/۱۵). این درحالی است که برخی آن را اشاره به کلمه ای می دانند که قبلاً از خدا صادر شده بود که آدمیان تا مدتی معین در زمین زندگی کنند (طباطبایی، بی تا: ۴۱/۱۸). خداوند در آیه ۱۲۹ سوره طه نیز بار دیگر آن را نسبت به امت اسلام و با قید «أَجَلٌ مُّسَمًّى» طرح می کند: «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَأْمَا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى». تفاوت آشکار این عبارت نسبت به مسلمانان این است که «هرچند آنان نیز همچون امت های گذشته، از عذاب استیصال ایمن اند؛ اما قضای میان آنان و پیغمبرشان تا مدتی به تأخیر افتاده است» (طباطبایی، بی تا: ۲۳۴/۱۴).

پیش از این، خداوند در سوره شوری در برابر تفرقه میان مردم پس از فهم حقانیت دین می فرماید: «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ» (شوری/۱۴). بیشتر مفسران در این آیه نیز همچون آیه ۲۱ شوری نظر داده اند (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۰۷/۱۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۴۶۸/۱۵؛ طباطبایی، بی تا: ۳۳/۱۰-۳۴) و نظریات دیگر را رد کرده اند. خداوند در آیه ۴۵ فصلت، بار دیگر در یک مثال عینی از اختلاف بنی اسرائیل پس از آمدن دین خدا سخن می گوید و عین حکم فوق را در قبال آن بیان می کند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ» و سپس در بخش پایانی آیه، عیناً بخش پایانی آیه فوق را تکرار می نماید: «لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ». پس این عبارت، در این آیه، این معنا را می رساند که اختلاف مردم در امر دنیا، امری فطری (و توجیه پذیر) است؛ اما اختلافشان در امر دین هیچ توجیهی جز طغیان و لجاجت ندارد، چون همه این اختلاف ها بعد از تمام شدن حجت است. هرچند خداوند سبحانه بنا گذاشته که اجر عاملان و پاداش کیفر و آنچه می کنند، در همان موقع عمل به طور کامل بدهد؛ اما خدا در مقابل این قضا، یک قضای دیگر هم رانده که هر فرد و ملتی را تا مدتی در زمین زنده نگه دارد تا بدین وسیله زمین آباد شود و هر کس در زندگی دنیایی اش برای آخرتش توشه بردارد و این همان سخن و قضای خداوند در موقع هبوط آدم است: «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره/۳۶)

(طباطبایی، بی تا: ۴۴/۱۱-۴۵). با این حال، همین قضای دوگانه در قبال اختلاف کنندگان در دین خدا، نسبت به کافران ثابت و حتمی است: «وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ» (غافر/۶). خداوند در آیه ۷۱ سوره زمر شدت این قضا را بیشتر کرده و «کلمه» را در کنار عذاب به کار برده است: «وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ». «کلمه» در این آیه و آیه «حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لِأِيْمُنُونَ» (یونس/۹۶) به آن حکمی اشاره دارد که در داستان ابلیس فرمود: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص/۸۵) (طباطبایی، بی تا: ۳۲۸/۷). این شدت به حدی است که خداوند در آیه ۱۹ سوره زمر به پیامبر ﷺ می فرماید: «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُتَّقِدُ مَنْ فِي النَّارِ». سپس خداوند پیوند میان مفتاح الکلمه و مفتاح الدعاء بودن پیامبر را در این آیات روشن می کند: «فَإِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُؤْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (روم/۵۲) و «وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ» (احقاف/۵)؛ زیرا کافران دعوت ایشان را نمی شنوند و از این رو، در کلام خداوند مکرر مؤمنان به حیات و شنوایی و کفار به مردگی و کوری وصف شده اند و در آیات ۴۹ و ۵۱ سوره فصلت علت آن را چنین توصیف می کند: «لَا يَسْمَعُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَوْسُقُ فَنُوطٌ» و «وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فُذُو دُعَاءِ عَرِيضٍ» و از آیه ۴۹ به بعد، علت لجبازی کفار را در مقابل حقی صریح بیان می کند: وقتی شری به او می رسد که از دفعش عاجز می ماند، متوسل به دعا، درخواست و توجه به پروردگارش می شود و اگر خیری به او برسد، به آن خیر مشغول و سرگرم و دچار خودبینی و خودپسندی می شود (طباطبایی، بی تا: ۴۰۲/۱۷).

علاوه بر دو روش دعوت به فطرت و استدلال های عقلی، دعوت می تواند به مباحثه یا مبتنی بر مشترکات باشد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَأَنْشُرَكَ بِهٖ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران/۶۴). هرچند برخی از مفسران (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳۵/۲) در تفسیر معنای کلمه در این آیه به سه جمله پایانی آن استناد کردند، برخی دیگر آن را در واژه توحید خلاصه نمودند (طباطبایی، بی تا: ۲۴۷/۳). پس از این، خداوند در مقام مقایسه میان «کَلِمَةُ اللَّهِ» و «کَلِمَةُ

الَّذِينَ كَفَرُوا» یا «كَلِمَةَ الْكُفْرِ» در آیات زیر به افشای معنای آن در تقابل با این دو عبارت می پردازد: «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه/۴۰). در بیان مفهوم این دو عبارت، نظریات مختلفی میان مفسران مطرح است: وعید و تخویفات مشرکان به پیغمبر یا مکر آن‌ها از حبس، قتل و تبعید در مقابل کلمه الله به معنای دین الهی و شرع نبوی (طباطبایی، بی تا: ۲۹۴/۹-۲۹۵؛ قرائتی، ۱۳۸۳: ۵۳۸/۲) یا کنایه از شأن و کار کافران در برابر دین الهی (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۹۶/۵).

از منظر دیگر، «کلمه کفار»، «کفر و شرک» و «کلمه خدا»، «ایمان و توحید: لاله الا الله» است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۹۶/۵-۹۷؛ طیب، ۱۳۷۸: ۲۲۳/۸-۲۲۴)؛ زیرا ایمان زمینه رشد است: «وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره/۱۸۶). سپس در آیه ای دیگر می فرماید: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا» (توبه/۷۴). برخی در معنای «کلمه الكفر» به سب و دشنام پیغمبر (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۵۰/۵)، ممانعت از فرارگرفتن امر خلافت در بنی هاشم (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۶۰۳/۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ۲۸۲/۸)، یا کلام زشت نسبت به ایشان (طباطبایی، بی تا: ۳۳۳/۹) اشاره نموده اند که شاید در مسیر فهم معنای «کلمه الله» مؤثر به نظر نرسد؛ اما باید دانست که باتوجه به شأن نزول آیه و همچنین عبارات بعد از «قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ» می توان دریافت که این عبارت، بر ارتداد قولی یا خروج از اسلام بعد از گرویدن ظاهری به آن دلالت دارد.

پس منظور از «مفتاح الكلمه» به قرینه مفتاح الفرائض در معنای واجبات، همان کلید احکام الهی است؛ اما باتوجه به نظریات مختلف ذیل آیات می توان کلمه الله را توحید یا مشترکات ادیان الهی بدون تحریف، نبوت، نصر، آیات الله، قول خداوند، انبیا و اولیا دانست که پیامبر عظیم الشأن اسلام مفتاح همه آنان معرفی شده است؛ زیرا نخست، نبی است؛ پس باید شعار خداوند را در اینجا عرضه کند و دوم، خاتم الانبیا است که کلید درک نبوت همه انبیا در دستان ایشان است، یا آنکه با نگاهی موسع و هدف نگر، به این نظر رسید که «کلمه» بر قدر مشترک مخلوق تکوینی یا تشریحی اعم از قول یا فعل از

خزائن الله دلالت دارد که به واسطه «کن فیکون» وارد عالم شهود شده و امکان فهم انسان بر آن ممکن می‌شود. پس واژه «کلمه» در قرآن کریم، از چنان سیالیتی برخوردار است که متناسب هر عصر و زمان، دعوت خداوند را برای قرب الهی انسان به او به بیان‌های مختلف و با ابزارهای متفاوت عرضه می‌کند تا فراگیری تربیت اسلامی را نسبت به همه مردم و همه ابعاد زندگی دنیوی و اخروی ثابت کند و در عین حال، دعوت ابلیس و شیاطین و شکل‌گیری شجره خبیثه را نیز نشان می‌دهد تا بر انتخاب انسان در این باره صحه بگذارد. خداوند با برگزیدن واژه «کلمه» و تشبیه آن به شجره طیبه و شجره خبیثه، میدان جنگ میان حق و باطل را به تصویر کشیده و بر اساس مقام ربوبیت خویش، انسان‌ها را برای نظام حق یا همان شجره طیبه آفریده و تربیت کرده است.

۳-۳-۴. برگرفتن حجاب از گنجینه‌های دانش در درون عقل آدمیان در روایات مفتاح

پیامبر اسلام و ائمه علیهم‌السلام مفاتیح‌العلم، مفاتیح‌الهدی و مفتاح حکمة الله هستند تا «گنجینه‌های دانش را که در درون عقل‌ها نهفته است، برای مردم آشکار سازند، ولی غفلت، تعلیمات غلط، گناهان و آلودگی‌های اخلاقی، پرده‌هایی بر آن می‌افکنند و آن را مستور می‌سازد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۶/۱). هرچند هدایت، علم و حکمت به ظاهر از نظر معنایی با هم مفارقت دارند، قرارگرفتن آن‌ها در کنار واژه مفتاح به خوبی ترسیم‌کننده نقش متربی در دستیابی به رشد در شجره طیبه است؛ زیرا پیامبر بیرونی بدون پیامبر درونی (عقل) نمی‌تواند طی کردن مسیر رشد را برای بندگان هموار کند. نقش عقل به عنوان خزائن الهی در تربیت اسلامی انکارناپذیر است؛ اما کلید آن نیز به دست پیامبر و ائمه علیهم‌السلام است تا با عرضه مفاهیم دینی، زمینه شکوفایی آن را فراهم کنند.

۳-۳-۵. یادآوری آیات الهی در روایات مفتاح

سپس امام علی علیه‌السلام نشان دادن آیات الهی را از سوی پیامبران در عالم آفرینش به انسان یادآور می‌شود: «هدف این بود که آیات قدرت خدا را به آنان نشان دهند: «وَيُرْوَاهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۱۶/۱). هرچند خود انبیا نیز

از آیات الهی می‌باشند، عباراتی مانند کلید گنج‌های دنیا یا زمین یا عباراتی مثل مفاتیح‌العلم به خوبی نشان‌دهنده این وظیفه انبیا، به‌ویژه پیامبر اسلام است؛ زیرا تا کلید این خزائن در دست ایشان نباشد، نمی‌توانند آن را بر مردم عرضه کنند و عرضه صحیح بر مردم، مستلزم شناخت و داشتن این خزائن و گنج‌هاست.

خداوند در قرآن، از نشانه‌های گوناگونی برای معرفی خود، دین و پیام‌آوران خویش استفاده می‌کند تا با همراهی پیامبر بیرونی، پیامبر درونی؛ یعنی عقل را به تحرک و رشد وادارد و همه ابعاد زندگی بشر را در همه زمان‌ها و مکان‌ها تحت تأثیر قرار دهد. انتخاب این روش برای آگاهی‌بخشی، نشان از فراگیری تربیت اسلامی نسبت به همه مردم، گرایش‌های فطری آنان و ملاحظه درک حداقلی و حداکثری آنان در دریافت معانی دینی دارد. به‌کارگیری این نشانه‌ها و معرفی آنان که دامنه‌ای از آیات الهی، مانند پیامبران تا یک میوه یا گیاه را دربردارند، نشان از اکتفا به این روش بر حقیقت و واقعیت زندگی است که آن را به مرحله کاربرد نزدیک‌تر می‌نماید. این روش، ثمرات و آثار طیبه‌ای دارد که مهم‌ترین میوه آن، شناخت خدا و خویشستن است که رشد در دستگاه شجره طیبه را تضمین می‌کند. این روش به مناسبت ارتباط خدا با نشانه‌های خداوند، شایستگی بقا و استمرار به طول زندگی بشر را دارد تا شکل‌گیری شجره طیبه را به قدمت حیات بشر در آخر الزمان و با تشکیل حکومت امام زمان تا قیامت به تصویر بکشد.

مفتاح		مفتاح کل شرح	مفتاح الخیر	مفتاح الاسلام	مفتاح الکرم	مفتاح الرحمه و مقابله مغفرتہ	مفتاح الجنة	نفس ایشان، کلید است	اسمه اطهار <small>عليه السلام</small>
مفتاح الکتاب			مفتاح الهدی	مفتاح رحمت الهی	مفتاح الدعاء	مفتاح الحکمه	مفتاح / مفاتیح الکلام	ایشان دارنده کلید هستند	
						مفتاح العلم	مفتاح / مفاتیح جزائر الارض	علم ایشان کلید است	
							مفاتیح اسرار الغیوب		
							مفتاح البرکات		امام سجاد و امام باقر <small>عليه السلام</small>
							مفتاح باب العلم		امام کاظم <small>عليه السلام</small>
							مفتاح امر و قران الهی	نفس ایشان، کلید است	امام زمان عباد الله
		مفاتیح الهدی		مفتاح الکلام	مفتاح العدل	مفاتیح الخیر	مفاتیح ابواب الهدی		
				مفتاح مبهمات			مفاتیح الجنان	ایشان دارنده کلید هستند	زاهدین فی الآخرة

نتیجه‌گیری

هدایت و رشد، کلید مشترک میان پیامبر، ائمه علیهم‌السلام و عباد الرحمن است و این کلید، شاه کلیدِ اموری چون وحی، کنوز دنیا و آخرت، حق، فرائض، حکمت، رحمت، برکت، نجات، بهشت و جهنم است؛ زیرا همه این مفاهیم ترسیم‌کننده مسیر رسیدن به لقاء الله در قالب شجره طیبه هستند. به علاوه، این کلید رشد و هدایت نشان‌دهنده تفاوت جایگاه میان نبی و رسول و امام است؛ زیرا تنها ویژگی که پیامبر اسلام را از امامان علیهم‌السلام متمایز می‌کند، مفتاح وحی بودن است و در بقیه ویژگی‌ها ائمه علیهم‌السلام به واسطه پیامبر و با پیامبر در آن‌ها اشتراک دارند. همچنین مفتاح وحی بودن خود سبب می‌شود که پیامبر به آنچه نزد خدا مخزون است، دست یابد و خداوند بارها به داشتن این خزائن و کلیدهای آن اشاره کرده است. در نهایت، عباد الله هستند که به دلیل خط سیر هدایت و رشد خود نیز در پی رشد دیگران خواهند بود تا جامعه اسلامی یا آرمان شهر تشکیل شود.

منابع

۱. انصاریان، حسین، چهل حدیث حج، مشعر، قم، بی تا.
۲. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، برهان، تهران، ۱۳۹۸ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر سوره انشراح، ۱۳۹۸ ش: تفسیر - سوره - انشراح - جلسه ۱ -
<https://javadi.esra.ir/fa/w/1398/12/24>
۴. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، اسلامی، قم، ۱۳۶۳ ش.
۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، میقات، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ ق.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دار القلم، دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۸. ریاض، محمد، احوال و آثار میرسیدعلی همدانی (شش رساله)، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۷۰ ش.
۹. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، دار الفکر، بیروت، بی تا.
۱۰. صفایی حائری، علی، عوامل رشد، رکود، انحطاط، بوستان کتاب، قم، ۱۴۰۱.
۱۱. طباطبایی، سیدعلی، ریاض المسائل، اسلامی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، بی تا.

۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بی نا، بی جا، بی تا.
۱۵. طوسی، نصیرالدین، *آغاز و انجام*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. قمی مشهدی، محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، دار الغدیر، قم، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد*، مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، مؤسسة الوفاء، قم، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *شرح چهل حدیث (ربعین حدیث)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. نئوندورف، کیمبرلی ای، *راهنمای تحلیل محتوا*، ترجمه حامد بخشی و وجیهه جلائیان، جهاد دانشگاهی، مشهد، ۱۳۹۵ ش.
۲۶. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۲ ش.

تحلیل تطبیقی رویکردهای ظاهری و عرفانی در تفسیر آیه ﴿ وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾ (نبا/۲۰)

مرتضی پهلوانی^۱ - ابراهیم یگانه^۲ - حدیث منتظریانی^۳

چکیده

در قرآن کریم و متون تفسیری، توصیف‌هایی مانند «سراب بودن کوه‌ها» پرسش‌هایی بنیادین درباره حقیقت و دوام موجودات برمی‌انگیزد. این پژوهش، تحلیل تطبیقی دو رویکرد ظاهری و عرفانی در تفسیر آیه ﴿ وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴾ (نبا/۲۰) است؛ موضوعی که تاکنون به صورت مستقل بررسی نشده است. با روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه مستقیم به منابع تفسیری و عرفانی، نشان داده می‌شود مفسران متن‌محور، با تفسیر ظاهری آیه، سراب بودن کوه‌ها را رخدادی تکوینی در قیامت دانسته‌اند، در حالی که عرفا با تفسیر باطنی آیه، آن را تعمیم داده و بر ناپایداری همه موجودات در نسبت با بقای وجه الهی تفسیر کرده‌اند. نتیجه این پژوهش تأکید عرفا بر فراگیری وصف «سراب» در مراتب مختلف وجود بوده، به گونه‌ای که قیامت تنها ظرف آشکار شدن این حقیقت است، در حالی که مفسران متن‌محور قیامت را ظرف وقوع این حوادث می‌دانند. این مهم در

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار، ایران (نویسنده مسئول).

pahlavani114@yahoo.com

۲. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه آیت الله بروجردی علیه السلام، بروجرد، ایران.

e.yeganeh2610@gmail.com

۳. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

hadis.montazeryani@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۴

ضرورت بازنگری در مرزبندی میان «تکوین» و «اعتبار» به وجود می‌آید.
کلیدواژه‌ها: سراب، کوه، تکوین، اعتبار، ظاهری و عرفانی.

۱. بیان مسئله

یکی از مباحث مهم در اندیشه اسلامی، تبیین نسبت خالق و مخلوق و تعیین مرز میان امور تکوینی و امور اعتباری است. پدیده‌هایی مانند کوه‌ها که از دیرباز نماد ثبات و پایداری تکوینی شمرده شده‌اند، در قرآن کریم گاه با توصیف‌هایی مواجه می‌شوند که این برداشت را به چالش می‌کشد. آیه «وَسَيَّرَ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/۲۰) نمونه‌ای واضح است که سراب بودن کوه‌ها در قیامت را مطرح و زمینه‌ای فراهم نموده تا دو سنت تفسیری ظاهری و عرفانی، نگاه متفاوتی به آن داشته باشند.

مسئله این است که دو سنت تفسیری بزرگ در جهان اسلام، یعنی رویکردهای متن محور و رویکردهای عرفانی، هریک به شکلی متمایز این آیه را تفسیر نموده‌اند؛ اما آنچه تاکنون مغفول مانده، گردآوری این دو جریان فکری در یک پژوهش تحلیلی مشترک است تا بتوان نسبت دیدگاه‌هایشان را سنجید و معناداری تفاوت‌ها یا پیوندهای احتمالی را ارزیابی کرد. آیا مواجهه این دو سنت فقط اختلاف در زبان و مثال‌هاست یا نشانه‌ای از تفاوتی ژرف در مبانی معرفتی و نگاه به هستی دارد؟ پاسخ به این پرسش تنها با مطالعه تطبیقی دقیق به دست می‌آید.

مفسران متن محور در تفسیر آیه ۲۰ سوره نبا، در شرح نحوی، لغوی و سیاقی و مفسران عرفانی در گشودن افق‌های معنوی و حکمت آن، بخشی از پیشینه پژوهش حاضر را پیموده‌اند. با این حال، این آثار بیشتر به صورت پراکنده و در قالب مطالبی کوتاه یا حاشیه‌ای به مفهوم «سراب بودن کوه‌ها» پرداخته‌اند و آن را در قیاس نظام مند با رویکرد دیگر نسنجیده‌اند. بدین سان، پیشینه پژوهش حاضر، پازلی از اجزای ارزشمندی است که هنوز در یک چهارچوب جامع و تطبیقی کنار هم قرار نگرفته است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، درصدد تحلیل تطبیقی

تفسیرهای ظاهری و عرفانی آیه «وَسَيَرِّتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/۲۰) است. گستردگی منابع و تنوع گرایش‌ها در هر رویکرد، به‌ویژه در حوزه عرفانی، از محدودیت‌های این تحقیق به‌شمار می‌آید و انتخاب‌گزینشی نمونه‌ها را ناگزیر کرده است. با این همه، هدف اصلی آن است که با چینش هدفمند داده‌ها، تصویری روشن و منسجم از چگونگی مواجهه این دو سنت تفسیری با یکی از تصویرهای معنادار قرآنی ارائه شود.

۲. واژه‌شناسی مفهوم‌های «سراب»، «تکوین» و «اعتبار»

۲-۱. «سراب»

۲-۱-۱. سراب در لغت

ریشه «سراب» از فعل ثلاثی «س-ر-ب» مشتق شده است که در منابع لغوی کهن بر گستردگی و حرکت آرام در زمین دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۱؛ ازهری، ۱۳۸۴: ۲۸۹/۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۳/۲). در برخی منابع، این ریشه به حرکت پراکنده گروهی از غزال‌ها یا گوسفندان در حال چرا اشاره شده که آرام و پیوسته در زمین پیش می‌روند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۳)؛ ویژگی‌ای که از حیث تصویری با ماهیت گذرا و غیرثابت سراب مناسبت دارد.

در معنای حسی رایج، «سراب» به پدیده‌ای بصری اطلاق می‌شود که معمولاً در نیم‌روز و در اوج گرمای بیابان دیده می‌شود؛ لایه‌ای شبیه آب که بر سطح زمین به نظر می‌رسد، اما در واقع چیزی جز بازتاب نور بر سطح گرم و رقیق هوا نیست (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲: ۱۰۹/۱؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۴۸۵/۸). لغویان، آن را از «آل» متمایز کرده‌اند؛ «آل» غالباً در ساعات صبح پدیدار می‌شود، حال آنکه «سراب» در گرمای ظهر شکل می‌گیرد (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۲۴۹/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۵/۱).

در معنای مجازی، «سراب» به هر امر بی‌حقیقت و فریبنده اطلاق می‌شود. در امثال عربی ترکیباتی چون «أخدع من السراب» (فریبنده‌تر از سراب) یا «أشأم من سراب» (شوم‌تر از سراب) برای توصیف امور غیرواقعی و بی‌ثمر آمده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۹۲).

شرتونی، ۱۳۷۴: ۶۴۹/۲). همچنین در وصف گفتار باطل یا امیدهای واهی به کار رفته است (حمیری، ۱۴۲۰: ۳۰۴۹/۵؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۴۸۲). بدین سان، واژه «سراب» در فرهنگ عربی نه تنها بیانگر یک پدیده طبیعی و فریب حسی است، بلکه ظرفیت نمادین برای اشاره به ناپایداری و بی ثمری در ساحت های اخلاقی و فلسفی نیز یافته است.

۲-۱-۲. سراب در اصطلاح عرفانی

ابن عربی سراب را یکی از پرکاربردترین تمثیل ها برای توضیح رابطه میان «حق» و «خلق» در چهارچوب «وحدت وجود» می داند. او سراب را استعاره ای برای فقدان ذات مستقل در هستی می آورد و بیان می کند: «اگر روح از پوشش پرده بردارد، خود را همچون سراب که شبیه به آب است، می یابد و درمی یابد که خالق افعال تنها خداست؛ پس سراب در ذات خود آب نیست، همچنان که روح در ذات خود فاعل نیست» (ابن عربی، بی تا: ۳۳۹/۲).

عرفای اسلامی معتقدند که تمام اشیاء مادی در حقیقت، مظاهر و انعکاس حقیقت مطلق (حق تعالی) هستند. ازاین رو، هرچند اشیائی نظیر سراب در ظاهر توهمی و غیرمستقل اند، در منشأ به وجود مطلق تعلق دارند. به تعبیر دقیق تر، جهان هستی و اشیاء مادی در دید عرفا نمونه ای از «صورت مرآتیی» هستند. مفهوم «صورت مرآتیی» در عرفان به انعکاس تصویر در آینه تشبیه شده است، بدین معنا که آنچه در آینه دیده می شود، واقعیت صاحب تصویر است، نه آینه به عنوان یک جرم فیزیکی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۵۴/۲).

در عرفان اسلامی، تأکید بسیاری بر تفاوت «سراب» و تجلیات حقیقی واقعیت شده است. سراب نماد امور غیرواقعی و فریبنده است که در ظاهر وجود دارند؛ اما در ذات خود هیچ گونه بنا و ثباتی ندارند. در مقابل، تمامی تجلیات حقیقی حق تعالی اموری اند که هرچند از خود چیزی ندارند، به دلیل اتصال به حقیقت مطلق، وجودشان پذیرفتنی است (همان جا)؛ به عنوان مثال، انسان نوزاد ممکن است تصویر سیبی را در آینه واقعی تصور کرده، بخواهد به آن دست بزند؛ اما اهل معرفت می دانند که تصویر سیب در آینه، جزئی از حقیقت سیب واقعی است.

۲-۲. «تکوین»

واژه «تکوین» از ریشه «ک - و - ن» در زبان عربی به معنای «ایجاد کردن»، «وجود یافتن» و «پدید آوردن» است. این مفهوم به پدیده‌هایی اشاره دارد که از حالت نیستی به هستی می‌رسند. ابن منظور در لسان العرب می‌نویسد: «الله مكوّن الأشياء، يُخرجها من العدم إلى الوجود» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳/۳۶۳-۳۶۶). این تعبیر، خداوند را به عنوان خالق اشیاء معرفی می‌کند. همچنین در تاج العروس، تکوین به معنای ایجاد چیزی «مسبق به ماده» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۸/۴۸۷). تکوین همچنین می‌تواند به ترکیب اشیاء اشاره داشته باشد؛ به طور مثال، در المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة از تکوین ساختاری بدن و خلقیات سخن به میان آمده است (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰: ۱۲۵۹). در فلسفه و کلام اسلامی، «تکوین» به معنای ایجاد موجوداتی است که از ماده قبلی شکل گرفته‌اند. این عبارت، نقطه مقابل «ابداع» است که به معنای ایجاد بدون پیش‌زمینه یا ماده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۹؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۵۰۵). ملاصدرا در تفکیک این دو مفهوم، «ابداع» را خاص عالم مجردات و «تکوین» را محدود به پدید آمدن امور مادی و فاسدپذیر می‌داند (دغیم، ۲۰۰۴: ۱/۲۵۷).

در عرفان اسلامی، «تکوین» ناظر به ایجاد همه موجودات به واسطه مشیت الهی است. عرفا معتقدند که اتصال انسان به حقیقت هستی، او را از عالم کثرت رها کرده، به وحدت وجود می‌رساند. ملاصدرا و عرفای متأخر همچون آیت‌الله جوادی آملی، تکوین را فرایندی می‌دانند که در آن هستی از بالقوه‌ای بدون نقص به فعلیت و کمال می‌رسد. طبق آثار آیت‌الله جوادی آملی، تمام جزایهای تکوینی در قیامت نه قراردادی، بلکه حقیقی هستند. به عبارت دیگر، جزایمی مانند آتش در آخرت، حاصل تصرفات ظالمانه دنیوی است (جوادی آملی، تسنیم، ۲/۴۷۵). وی همچنین تأکید می‌کند که جهان طبیعت، با تمام کثرت‌ها و تضادهایش، مظهر حرکت تکوینی به سوی کمال است. به همین دلیل در توصیفات عرفانی، دنیا به عنوان عرصه‌ای از حقیقت بیش از وهم و خیال شناخته می‌شود (همان، ۳۸۱/۳۶).

۲-۳. «اعتبار»

اعتبار در این مقاله به معنای امور قراردادی و وابسته به ذهن و اجتماع است که وجود مستقلی در عالم تکوین ندارند و با رفع وجود انسانی از میان برمی خیزند. این معنا در منابع فلسفی و عرفانی، در برابر «تکوین» قرار می گیرد؛ یعنی در مقابل حقایق خارجی که قائم به اراده الهی بوده، مستقل از قرارداد انسانی وجود دارند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۳؛ دغیم، ۲۰۰۴: ۸۸/۱).

ابن عربی، «دنیا» را عرصه کثرت و اعتبارات می داند؛ اموری که صورت دارند، اما حقیقتشان به نسبتی است که با انسان و ذهن او برقرار می شود. در مقابل، «آخرت» ظرف حقیقت و بقاء است که در آن، همه اعتبارات به حقایق تکوینی بازمی گردند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱۱۲). آیت الله جوادی آملی نیز قلمرو اعتبار را مخصوص دنیا می داند و معتقد است هر آنچه در قیامت مطرح می شود، از سنخ تکوین است. مالکیت، ریاست و دیگر مفاهیم قراردادی، در نبود انسان بی معنا خواهند بود؛ اما در دنیا منشأ آثار اجتماعی اند و در صورت شرعی بودن، مسبوق به ملاک واقعی و ملحق به اثر تکوینی در معاد هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۴۶۰/۹؛ همو، تسنیم، ۴۷۵/۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۲۴/۱۷).

بدین ترتیب، در تفسیر عرفانی آیه «وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰)، کاربرد تعبیر «اعتبار» به این معنا کمک می کند که تفاوت میان کیان حقیقی و پایدار (تکوین) با نمود قراردادی و گذرا (اعتبار) روشن شود و پیوند معنایی «سراب» با ناپایداری و بی اصالتی بخشی از ادراکات بشری تبیین گردد.

۳. تبیین «سراب» با «تکوین» و «اعتبار» در عرفان

بر اساس بررسی معنای لغوی و اصطلاحی، تبیین سه کلیدواژه «سراب»، «تکوین» و «اعتبار» را می توان چنین دسته بندی کرد:

سراب

▪ در ظاهر طبیعی، سراب پدیده ای است که حقیقت مادی ندارد؛ نه آب است و نه

حتی صورت آب.

- تنها بازتاب نور بر اثر شدت گرما در بیابان است که تصویری فریبنده ایجاد می‌کند.
- در تجربه ناظر، زمانی که به سراب می‌رسد، چیزی نمی‌یابد.
- در کاربرد مجازی و عرفانی، نماد امور فریبنده و بی‌اصلی است که فقط نمایی ظاهری دارند و در حقیقت، باطل و تهی از واقعیت مستقل‌اند.

عالم تکوین

- شامل تمامی مخلوقات خداوند است که در جهان هستی موجودند.
- همهٔ اشیاء محسوس این دنیا، مانند کوه، دشت، بیابان، گیاهان و جانوران، جزئی از عالم تکوین محسوب می‌شوند.
- وجودشان مستقل از قراردادهای انسانی بوده و به مشیت الهی وابسته است.

عالم اعتبار

- به مجموعهٔ مفاهیم، قراردادها و ساختارهایی گفته می‌شود که انسان‌ها میان خود وضع کرده‌اند.
- وجود آن‌ها وابسته به حضور و توافق بشر است و با نبود انسان از بین می‌روند.
- نمونه‌ها: عدد، قوانین مدنی، ریاست، مالکیت قراردادی، پول و جایگاه‌های اجتماعی.
- در عرفان، این مفاهیم نماد جلوه‌هایی گذرا و غیرحقیقی در مقایسه با واقعیت مطلق الهی هستند.

در نتیجه امور تکوینی عالم از جمله حقایق هستی هستند و نمی‌توان آن‌ها را سراب نامید، ولی با کمال تعجب می‌بینیم که قرآن کریم علاوه بر دنیای اعتباری، دنیای تکوینی را نیز سراب نامیده است: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبأ/۲۰). این امر موجب بروز مسئله بزرگی شده که حل آن بسیار دشوار بوده و مفسران را در تفسیر این آیه مبهوت کرده

است. از منظر عرفان نظری، این آیه نه تنها گزارش یک رویداد کیهانی در قیامت، بلکه نمادی از حقیقت بی‌اصالتی تمامی کائنات و حجاب‌های کثرت در برابر تجلی وحدت است. شرح این معنا بر اساس منابع لغوی، فلسفی، تفسیری و عرفانی چنین است:

۱-۳. کوه‌ها به مثابه نماد کثرت و حجاب‌ها

ابن عربی در تمثیل معروف خود، سراب را رمز موجودات فاقد ذات مستقل دانسته که همچون تصویر آینه، تنها مظهر و انعکاس حق‌اند و استقلال وجودی ندارند (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۳۳۹). از این منظر، کوه‌ها که برای انسان نماد استواری و دوام‌اند، در مواجهه با تجلی حق، چهره سرابی پیدا می‌کنند و این ثبات موهوم فرو می‌ریزد.

۲-۳. سراب بودن کوه‌ها؛ نفی استقلال هستی ماسوی الله

علامه طباطبایی سراب را در این آیه به معنای «مالایتحقق له واقع» دانسته، نابودی ماهیت کوه‌ها را نتیجه تسخیر و دگرگونی آن‌ها در قیامت معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۱۶۷). این تحلیل با بیان ملاصدرا هماهنگ است که موجودات را عین ربط و تجلی حق می‌داند، نه اوهامی معدوم‌انگارانه؛ بنابراین، استقلالی برای کوه‌ها و هیچ مخلوقی فرض نمی‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۶۷). در این سطح، قیامت زمانی است که همه نمودهای استوار عالم طبیعت، در مقام حق، بی‌حقیقت و سراب‌گونه آشکار می‌شوند؛ یعنی قیامت، آینه‌ای است که این بی‌حقیقتی را برای همگان آشکار می‌کند.

۳-۳. ارتباط با وجه‌الله پیوند بقاء اشیاء

به تصریح آیت‌الله جوادی آملی، قیامت عرصه تکوین محض است و همه قراردادهای ذهنی و اجتماعی فرو می‌ریزند. با این حال، حتی آنچه را ما «تکوینی» می‌پنداریم، در سنجش با بقای الهی، اعتباری است مگر آنکه به وجه‌الله متصل باشد. از این رو، کوه‌ها نیز که در دنیا در زمره تکوینیات قرار می‌گیرند، در روز قیامت در مقام ظهور حقیقت، بی‌اصالتی‌شان نمایان می‌شود (جوادی آملی، تسنیم، ۲/۴۷۵ و ۳۶/۳۸۳). ایشان مبنای

این تفسیر را آیات «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل/۹۶) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) می‌داند.

۳-۴. جمع‌بندی تفسیری - عرفانی

بر پایه این منابع، «سراب شدن کوه‌ها» بیانگر فرو ریختن همه حجاب‌ها و نمودهای بی‌اصالت هستی در برابر ظهور حق است؛ چه این نمودها از سنخ امور قراردادی و ذهنی باشند (اعتبارات دنیوی) و چه از سنخ امور به‌ظاهر تکوینی و مادی. قیامت - چه کبری و چه قیامت شخصی سالک در مسیر سلوک معنوی - زمانی است که این حقیقت برای همگان آشکار می‌شود و چهرهٔ سرابی ماسوی‌الله برملا می‌گردد.

۴. بررسی تطبیقی تفسیر ظاهری و عرفانی آیه «وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰)

۴-۱. تفسیر «کانت» به «صارت»

در میان مفسران متن محور، فعل «کان» در آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰) غالباً در مقام نتیجه حرکت و دگرگونی کوه‌ها پس از «سَیَّرَتِ» درک شده است؛ بدین معنا که پس از مراحل نابودی و پراکندگی، به وضعیتی می‌رسند که از آن تنها تصویری چون سراب باقی می‌ماند. برخی از عبارات‌های آنان، از نظر لفظی یا معنایی، افادهٔ «صیوروت» (شدن) می‌کند، بی‌آنکه «کان» را به‌طور مستقیم به معنای «صار» بگیرند (سبزواری، ۱۴۱۹: ۵۸۷/۱؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۶۸۸/۴؛ طبری، ۱۴۰۹: ۷/۳۰). این برداشت با منطق زبانی آیات مشابه دربارهٔ رخدادهای قیامت همخوان است که گزارش آن‌ها به صیغهٔ ماضی آمده تا تحقق قطعی را بنمایاند، چه آن را در چهارچوب «مستقبل محقق الوقوع» بفهمیم و چه بر اساس نظریهٔ «شهود پیامبر در فرایند وحی» (مثال تحلیل زمانی: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ...» واقعه ۱). اما در نگرش عرفانی - اشراقی «کان» در معنای اصیل «بودن» فهم می‌شود که در آثار برخی مفسران و حکمای متأخر همچون آیت‌الله جوادی آملی انعکاس یافته است. بر این اساس، جملهٔ «فَكَانَتْ سَرَابًا» ناظر به آن است که کوه‌ها - و به طریق اولی تمام مظاهر

عالم کثرت - هم اکنون نیز در نگاه عارف حقیقت بین «سراب» اند و قیامت ظرف «ظهور» این واقعیت برای عموم خواهد بود، نه محل «حدوث» آن. در این قرائت، زوال کوه‌ها نماد فرو ریختن حجاب‌های کثرت و فناى ماسوی‌الله در برابر تجلی اسماء و صفات حق است. تمایز این نگاه با تفسیر ظاهری، در تقدم «حالت سرابی» بر رخداد قیامت نهفته است (جوادی آملی، تسنیم، ۲۱۲/۸؛ همو، رحیق مختوم، ۳۳۷/۱-۳۳۸). بدین ترتیب، دو رویکرد ظاهری و عرفانی را می‌توان چنین مقایسه کرد:

➤ در نگاه ظاهری: «سُیِّرَتِ الْجِبَالُ» ← رخدادهای نابودی فیزیکی ← «فَكَانَتْ سَرَابًا» به عنوان وضعیت نهایی.

➤ در نگاه عرفانی: «فَكَانَتْ سَرَابًا» از ازل در اعتبار الهی ← قیامت تنها صحنه پرده‌برداری از این حقیقت برای همگان.

هدف این تطبیق نه نفی یکی از دو گونه خوانش، بلکه نمایش ظرفیت‌های متنوع معنایی در چهارچوب زبان قرآن و سنت تفسیری است، به ویژه آنچه عرفان اسلامی به عنوان لایه باطنی متن ارائه می‌کند.

۲-۴. تفسیر به پنداشتن

در میان مفسران متن محور، گروهی «فَكَانَتْ سَرَابًا» را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که بر ادراک ناظر در روز قیامت تأکید دارد؛ به این معنا که تحولات عظیم پیش از آن، کوه‌ها را به حالتی درمی‌آورد که در چشم بینندگان، چیزی جز سراب نمی‌نمایند. تعبیراتی چون «یحسبه سراباً» [او می‌پندارد که سراب است] یا «یخیل إلیه» [به نظرش چنین می‌آید] در این منابع، به وضوح ناظر به همین معنای ادراکی است (طبرانی، بی‌تا: ۴۲۵/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۸۸/۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴: ۴۴۱/۵). بر اساس این قرائت، سراب بودن کوه‌ها نتیجه نهایی فروپاشی ساختار فیزیکی آن‌ها در جریان قیامت است، به گونه‌ای که از دور همچون سراب به نظر می‌آیند.

در مقابل، در رویکرد عرفانی - باطنی، این «پنداشتن» تنها خطای دید در اثر تغییرات

فیزیکی نیست، بلکه نماد برداشته شدن حجاب‌ها در مشاهده حقیقت است. ابن عربی، کوه‌ها را مَثَلِ موانع درک صفات الهی می‌داند که در قیامت از میان می‌روند و «چون سراب»؛ یعنی بی حقیقت و بی مانع در برابر تجلی حق می‌شوند (ابن عربی، بی تا: ۴۰۱/۲). آیت الله جوادی آملی نیز در همین مسیر تأکید دارد که برای عارف، این بی حقیقتی همین اکنون نیز مشهود است و قیامت تنها صحنه آشکار شدن آن برای همگان است (جوادی آملی، تسنیم، ۲۶۷/۸). در این رویکرد، «پنداشتن» ناظر به پرده برداری از باطن امور است، نه فقط تغییر ظاهری آن. تفاوت دو نگاه چنین خلاصه می‌شود:

➤ **ظاهری:** سراب‌انگاری نتیجه حادثه‌ای واقعی و جسمانی در روز قیامت است که باعث تغییر فیزیکی کوه‌ها شده، آن‌ها را در نظر مردم چون سراب می‌نماید.

➤ **عرفانی:** سراب بودگی، حقیقت باطنی کوه‌ها از پیش بوده است؛ اما در قیامت، این حقیقت برای همگان مشهود می‌گردد.

بدین سان، آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» می‌تواند در دو سطح معنا شود: یکی سطح ظاهری و حسی تفسیر متن محور و دیگری سطح باطنی و شهودی قرائت عرفانی، بی آنکه یکی الزاماً ناسخ یا نافی دیگری باشد.

۳-۴. تفسیر به تشبیه

در خوانش بیشتر مفسران متن محور، عبارت «فَكَانَتْ سَرَابًا» در آیه ۲۰ سوره نبأ از سنخ تشبیه شناخته شده است. بر این اساس، کوه‌ها پس از دگرگونی‌ها و نابودی کاملشان در جریان قیامت، در نظر مردم یا در واقعیت ظاهری شان به چیزی شبیه سراب تبدیل می‌شوند. تعبیراتی مانند «مثل السراب» یا «کالسراب» و صراحت‌هایی نظیر «إِذَا هُوَ تَشْبِيهِ» یا «فِي الْآيَةِ تَشْبِيهِ بَلِيغ» در تفاسیر بسیاری از مفسران آمده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۶۲/۴؛ طبری، ۱۴۰۹: ۷/۳۰؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۴۴۵/۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۹۱/۹). در این قرائت، تشبیه همواره ناظر به شباهت ظاهری میان دو چیز است، بدون آنکه لزوماً ماهیت آن‌ها را یکی بدانند.

در مقابل، در رویکرد عرفانی - باطنی، اساساً «تشبیه» در قرآن همان کارکرد متعارف در زبان انسانی را ندارد. به باور عارفان، آنچه در قرآن «تشبیه» خوانده می‌شود، نسخ حقیقت یا بیان همان واقعیت در صورت دیگر است. برای نمونه، در قیامت که روز «تُبَلَى السَّرَائِرُ» (طارق/۹) است، انسان‌ها ممکن است به صورت‌های غیرانسانی ظاهر شوند و این تغییر، فقط مثال یا شباهت نیست، بلکه مظهر حقیقت باطنی آنان است. بر همین قیاس، در این نگاه، کوه‌ها در ذاتشان «سراب» بوده‌اند و بیان «فَكَانَتْ سَرَابًا» تنها پرده‌برداری از همین واقعیت است، نه مقایسه آن‌ها با پدیده‌ای بیرونی (جوادی آملی، تسنیم، ۲۰۷/۷-۲۰۸). در نتیجه تمایز دو رویکرد را چنین می‌توان دسته‌بندی کرد:

➤ **ظاهری:** تشبیه حقیقی به معنای شباهت ظاهری میان کوه‌های نابود شده و سراب، در مقام توصیف حادثه قیامت است.

➤ **عرفانی:** «تشبیه» در قرآن بیان حقیقت ملکوتی اشیاء است؛ پس کوه‌ها ذاتاً سراب بوده‌اند و آیه گزارشی است از کشف این حقیقت در قیامت.

۴-۴. تفسیر به زوال و نابودی و از بین رفتن حقیقت کوه‌ها

در میان مفسران متن محور، گروه قابل توجهی آیه «فَكَانَتْ سَرَابًا» را به معنای نابود شدن کامل حقیقت کوه‌ها تفسیر کرده‌اند. در این قرائت، کوه‌ها در روز قیامت از صفحه وجود محو می‌شوند، به مرحله‌ای از «هیچ‌بودن» می‌رسند و دیگر مصداق خارجی‌ای برای آن‌ها باقی نمی‌ماند. تعابیری مانند «لا شیء» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۵۶۲/۴؛ قرطبی، ۱۴۱۳: ۱۷۶/۱۹)، «لیس بشیء» (هوارى، ۱۴۲۶: ۴۱۶/۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۹۱/۹)، «لم تبق علی حقیقتها» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۷۹/۵)، «لا حقیقت لها» (شیخ علوان، ۱۹۹۹: ۴۷۸/۲)، و «لم تجد شیئاً» (مراغی، بی‌تا: ۱۲/۳۰) همگی بر این معنای فروپاشی کامل تکوین کوه‌ها تأکید دارند.

برخی دیگر، تعبیر «أزیلت عن مواضعها» را به کار برده‌اند (ماوردی، ۱۴۱۲: ۱۸۵/۶؛ طوسی، بی‌تا: ۲۴۳/۱۰) که زایل شدن و کنده شدن کوه‌ها از جایگاه طبیعی‌شان را بیان

می‌کند. این برداشت، گاه با توصیف‌هایی چون «تلاشیها و فنائها» (اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۲۵/۵) یا «فنائها بعد کونها» (ابوحیان غرناطی، ۱۴۱۲: ۳۸۶/۱۰) همراه است و حتی به تصویر نابودی تدریجی و محوبی اثر آن‌ها می‌پردازد. همچنین برخی مفسران از تعبیر «قلعت عن وجه الأرض» استفاده کرده‌اند (ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۹۰/۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۱۳/۱۵) که مرحله آغازین زوال؛ یعنی جدا شدن فیزیکی کوه‌ها از بستر زمین را نشان می‌دهد.

این تفسیرها بر این دیدگاه استوار است که کوه‌ها اکنون موجود و قائم به ذات خویش‌اند؛ اما در قیامت نابود شده، به «هیچ» (لاشی‌ء) بدل می‌گردند. نقد این دیدگاه و تأکید بر معنای ماضی «کان» در بخش ۱-۴ گذشت؛ آنجا بیان شد که بر اساس قرائت خاص، معنای «کوه‌ها قبلاً سراب بودند» بر «سراب می‌شوند» تقدم دارد.

در رویکرد عرفانی، مسئله زوال و نابودی، نه تنها یک رویداد فیزیکی، بلکه بحثی هستی‌شناسانه و معرفتی است. عارفان برای تبیین «هیچ‌بودن»، از مفهوم «شی‌ء» و «لاشی‌ء» استفاده می‌کنند. در منطق عارف، «شی‌ء» هر موجود دارای نصیبی از واقعیت و بهره‌ای از وجود است، در حالی که «لاشی‌ء» مفهومی است که اساساً فاقد هرگونه تحقق خارجی است و مصداقی ندارد؛ نظیر «اجتماع نقیضین» یا «معدوم ممتنع». از همین روست که در روایت امام صادق علیه السلام آمده، وقتی از ایشان پرسیده شد: آیا خدا می‌تواند جهان را در پوست تخم مرغ بگنجانند، فرمود: «والذی سألته لایکون»؛ آنچه پرسیدی اصلاً «شی‌ء» نیست و موضوعیت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

در آیه ﴿وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ (بقره/۲۸۴) می‌خوانیم که خداوند متعال بر هر چیزی که می‌توان به آن شی‌ء اطلاق کرد تواناست. بر این اساس، قدرت الهی به «لاشی‌ء» تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا محالِ عقلی تخصصاً از دایره شمول قدرت بیرون است؛ هرچند خداوند به آن علم دارد و حتی به فرض وجود و آثار فرضی آن نیز آگاه است (جوادی آملی، تسنیم، ۶۸/۲۵-۶۹). در این منطق، «حق بودن»؛ یعنی سهم داشتن از وجود و غیر موهوم بودن. هر آنچه خدا آن را نمی‌داند، وجودش صرف وهم است و مصداق «لاشی‌ء» خواهد بود (همان، ۲۹۷/۳۶).

در نتیجه، در خوانش عرفانی، اگر کوه‌ها در قیامت «لاشیء» شوند، این نه یک نابودی تدریجی، بلکه انکشاف حقیقت پیشین آن‌هاست که همان بی‌بنیادی و وابستگی کاملشان به اراده و تجلی الهی بوده است. زوال قیامتی، آشکار شدن این بی‌حقیقتی است، نه فقط حادثه‌ای مادی.

۴-۵. مانند غبار در هوا

در شمار دیگری از تفسیرهای ظاهری، «فَكَانَتْ سَرَابًا» به معنای تشبیه و تصویر نهایی کوه‌ها به حالتی تعبیر شده است که همچون غباری انبوه و معلق در هوا پراکنده‌اند. در این برداشت، سراب بودن کوه‌ها نتیجه نهایی تحولات پیاپی است که از آغاز حرکت تا فروپاشی کامل آن‌ها در قیامت رخ می‌دهد. نقل‌هایی چون: «وهی غبار متکاثف یملأ الأفق کالسراب» (شرف‌الدین، ۱۴۲۰: ۴۲۱/۱۱)، «أو الغبار المنتشر» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۰۱/۷)، و «هباءً منبثاً» (اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۲۵/۵؛ بغوی، ۱۴۱۴: ۲۰۰/۵) نمونه‌هایی از این تفسیر هستند. در این نگاه، ترکیب «سیرت الجبال فکانت سراباً» یک پیوست معنایی دارد: فعل «سیرت» حرکت و دگرگونی را می‌رساند و «فکانت سراباً» مآل و فرجام این سیر را بیان می‌کند. به عبارت دیگر، سراب بودن نتیجه طبیعی صیوروت کوه‌ها پس از مراحل یاد شده است.

این مراحل - که آیت‌الله مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۳۴/۲۶-۳۵) به تفصیل آورده - از حرکت آغاز می‌شود («و تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا»، طور/۱۰)، سپس کوه‌ها از جا کنده و کوبیده می‌شوند: «فَدَكَّنَا دَكَّةً وَاحِدَةً» (حاقه/۱۴)، به توده‌های شن سست بدل می‌شوند: «كثيباً مهیلاً» (مزمّل/۱۴)، به پشم زده شده می‌مانند: «كَالعِهْنِ الْمُنْفُوشِ» (قارعه/۵)، به گرد و غبار پراکنده مبدل می‌گردند: «هَبَاءً مُنْبَثًا» (واقعه/۶)، و سرانجام از روی زمین برچیده می‌شوند و تنها از دور، چونان سرابی دیده می‌شوند: «فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰). این سیر پیوسته، همان‌گونه که مفسران متن محور یاد کرده‌اند، کلید فهم «صیوروت» در بافت آیه است.

در رویکرد عرفانی، سیر تکوینی و ظاهری حرکات کوه‌ها انکار نمی‌شود؛ اما «سراب

بودن» تنها یک فرجام فیزیکی انگاشته نمی‌شود، بلکه بازگشت به حقیقتی است که از پیش نیز برقرار بوده است. در این نگاه، «سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» را می‌توان چنین دید: حرکت و دگرگونی ظاهری کوه‌ها، ظرفی برای آشکار شدن واقعیتی باطنی است که همیشه جاری بوده؛ حقیقتی که تنها برای اهل بصیرت در دنیا هویدا است و برای دیگران در قیامت آشکار می‌شود. بدین ترتیب، سیرورت تفسیری عرفانی نه زایش یک حالت تازه، بلکه رفع حجاب از وضعیت است که از ازل چنین بوده است.

در جمع‌بندی، تفسیر ظاهری بر یک فرایند پویا و مرحله‌ای تأکید دارد که در آن سیرورت، سراب بودن را به عنوان مآل و پایان سیر جسمانی کوه‌ها معرفی می‌کند، در حالی که تفسیر عرفانی با پذیرش ظواهر این فرایند، معنای «سراب» را به حوزه شهود باطنی و کشف حقیقت تعمیم می‌دهد. این دو قرائت، در نسبت میان «سیرت» و «کانت» هم‌پوشانی‌هایی دارند؛ اما تفاوتشان در این است که یکی سراب را نتیجه حادثه‌ای در آینده می‌بیند و دیگری، ظهور چیزی که همواره بوده است.

۵. نقش سیاق آیات و روایات در تبیین فعل ناقصه «کان» و سراب بودن کوه‌ها

در این بخش، وحدت سیاق را در دو آیه قبل و بعد نیز بررسی می‌کنیم و می‌بینیم که فعل ناقصه «کان» در هر سه آیه وجود دارد:

﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبا/۱۹)، ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبا/۲۰)، ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبا/۲۱)

درخصوص جهنم و بهشت از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام چنین به دست می‌آید که هم اکنون مخلوق و موجود هستند. «قرآن کریم از دیدن حقیقت دوزخ، برای اهل یقین خبر داده، می‌فرماید: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (تکواثر/۶-۵). از اینکه ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۴ و آل عمران/۱۳۱) با فعل ماضی بیان شده معلوم می‌شود جهنم هم اکنون موجود است؛ چنان‌که بهشت نیز هم اکنون وجود دارد و قرآن درباره بهشت نیز می‌فرماید: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۳). برخی از مفسران عرفانی

معتقدند ظاهر ماده «اغداد» و همچنین ظاهر هیئت «أعدت» که فعل ماضی است بر تحقق کنونی دوزخ دلالت دارند و حمل آن بر اینکه چون مستقبل محقق الوقوع در حکم ماضی است از این رو به فعل ماضی یاد شده، خلاف ظاهر است؛ زیرا اصل فعل ماضی، بر تحقق وقوع دلالت دارد و حمل آن بر مستقبل قطعی، مخصوص موردی است که دلیل یقینی بر عدم تحقق فعلی آن مورد اقامه شود که در محل بحث چنین دلیلی نیست» (جوادی آملی، تسنیم، ۴۵۱/۲).

امام رضا علیه السلام نیز در پاسخ اباصلت هروی، هنگامی که از وجود بهشت و دوزخ می پرسد، بر وجود بالفعل آن دو گواهی می دهد: «الجنة والنار هما اليوم مخلوقتان؟ قال: نعم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۳/۴۰) و به همین دلیل اگر انسان راهی را که امیر بیان علیه السلام در خطبه همام نشان متقین می دهد، برگزیند، او نیز مانند کسانی خواهد شد که «هم و الجنة کمن قد رأها» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)؛ گویا بهشت را دیده اند، یا نظیر حارثه بن مالک از افرادی خواهد شد که گویا بر عرش رحمان نظر دوخته، صدای زوزه دوزخیان را می شنود (جوادی آملی، تسنیم، ۵۳۹/۳).

در نتیجه با نگرش عرفانی در تفسیر آیه «إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا» (نبأ/۲۱) می توان «کان» را در معنای اصلی خود نیز تفسیر کرد و این برداشت عرفانی، به هیچ رو جایگزین یا نافی تفسیر «صیوروت» ظاهری و متن محور نیست، بلکه قرائتی موازی در سطح معنای باطنی است. بنابراین می توان در آیه «وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ/۲۰) چنین تفسیر کرد که کوه ها قبلاً سراب بوده اند نه اینکه بعداً سراب می شوند. همچنین آسمان از قبل به صورت ابواب بوده است؛ یعنی فعل ناقصه «کان» در هر سه آیه دارای یک سیاق است.

تفسیر عرفانی وقوع قیامت را نیز در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا» (نازعات/۴۲) می توان چنین تحلیل نمود؛ واژه «مرسا» برگرفته از ریشه «ر-س-و» (به معنای ثبوت و لنگر انداختن) است و نشان دهنده وقوع قیامت در زمانی خاص، اما در بستری پیوسته است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۱/۱۴). مشابه آن در داستان حضرت نوح علیه السلام نیز آمده است:

﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا﴾ (هود/۴۱). در نتیجه در خصوص قیامت نیز می توان گفت که قیامت هم اکنون در حال حرکت و جریان است. فقط در یک زمان خاص لنگر می اندازد، نه اینکه هیچ فعلاً وجود ندارد و در آینده به وقوع می پیوندد (جوادی آملی، تسنیم، ۸۹/۴۷).

اما نکته دیگری که باید بیان شود تفسیر سراب بودن کوه‌ها و تمام هستی است. در این آیه کوه‌ها را به عنوان یک مصداق بیان کرده است نه اینکه سراب بودن تنها منحصر در کوه‌ها بوده، بقیه اشیاء از این قاعده مستثنا باشند. دیگران می پندارند که زمین هست، آسمان هست، ملک و فلک هست؛ لیکن چون پیش تر می روند، می یابند که استقلال همه این‌ها سراب بوده است. انسان وقتی پیش می رود، متوجه می شود که ماهیت جز مفهوم و حکایت نیست و وجود جز ربط نیست و ربط همان وجه است که شأن و آیت حق و اسم و علامت آن است: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/۲۶-۲۷) و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص/۸۸)؛ یعنی همه چیز (هم اکنون) فانی اند و وجه خدا که صاحب جلال و کرامت است، باقی است؛ چون کلمه فانی مشتق است و ظهور آن در تلبس فعلی به مبدأ است نه تلبس آتی، مگر با قرینه (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۶۶). بدین سان، «سراب بودن» کوه‌ها را می توان مصداقی بر قاعده‌ای عام دانست: همه مراتب هستی، جز وجه حق، بی بنیاد و نابودشونده اند.

از آیات قرآن کریم چنین به دست آمد که تمام اشیاء هالک هستند و تنها چیزی که باقی است، وجه پروردگار متعال است و این همان معنای سراب بودن کوه‌ها مخصوصاً و سراب بودن تمام اشیاء هستی است عموماً. یکی از روایاتی که می توان برای اثبات این بخش و تفسیر این آیه آورد، حدیث «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاثُوا انْتَبَهُوا» است. در این حدیث اشاره شده است که انسان‌ها در خواب هستند و زمانی که بیدار می شوند. کاملاً واضح است که تمام اموری که در این دنیا در اختیار است از منزل، خودرو و... فقط تا زمانی که فرد زنده است، می تواند در آن‌ها تصرف کند و وقتی بمیرد هیچ گونه مالکیتی بر روی وسایل خود ندارد و اگر به عنوان نمونه، فردی دینی بر گردن داشته باشد، پس از

مرگش نمی‌تواند از حساب بانکی‌اش برداشت نموده، به دیگری بدهد و دینش برطرف گردد.

لذا همان‌گونه که اگر کسی در خواب ببیند صاحب یک کوه و دشت و صحرا بی‌است و وقتی بیدار شود، نمی‌تواند براساس آنچه خواب دیده و به اعتبار آن خوابش اقدام نماید، انسان نیز وقتی می‌میرد، متوجه می‌شود که تمام آنچه در اختیارش بوده سرابی بیش نبوده‌اند و حق استفاده از هیچ‌یک از آن‌ها را ندارد؛ یعنی اگر کسی در خواب ببیند صاحب یک کوه است و وقتی بیدار شود هیچ مالکیتی روی آن کوه ندارد و خوابی که دیده در حقیقت یک سراب بوده است. همچنین اگر فردی در این دنیا مالک یک کوه باشد وقتی بمیرد، می‌فهمد که نمی‌تواند از آن کوه برای رفع گرفتاری‌هایش استفاده نماید؛ یعنی در حقیقت آن کوه در دنیا که گمان می‌کرده صاحب آن است سرابی بیش نبوده و این موضوع فقط پس از مرگ آشکار می‌گردد، نه اینکه بعد از مرگ به وقوع بپیوندد. در نتیجه تمام هستی اعم از تکوین و اعتبارش برای انسان هم اکنون یک سراب است و انسان‌های بینا این حقیقت را می‌بینند، ولی انسان‌های غافل آن را نمی‌بینند و پس از مرگ فقط متوجه می‌شوند که آنچه قبلاً فکر می‌کردند وجود داشته، سرابی بیش نبوده است و آنچه بوده و هست و باقی خواهد ماند، وجه ربّ ذو الجلال و الاکرام است.

نتیجه‌نهایی آن است که هر دو رویکرد بر وابستگی مطلق عالم به اراده الهی اتفاق دارند:

- ✓ قرائت ظاهری: سراب بودن نتیجه‌ی سیروورت و دگرگونی در فرایند قیامت است.
- ✓ قرائت عرفانی: سراب بودن حقیقتی همیشگی و حالی است که در قیامت فقط پرده از آن کنار می‌رود.

۶. نتیجه‌گیری

۱. تمایز مفهومی کلیدواژه‌ها: ریشه‌شناسی و بررسی متون لغوی و عرفانی نشان داد که «سراب» در منابع زبان‌شناختی نماد ناپایداری و بی‌اصالتی ظاهری است؛ «تکوین» بر

پویایی و واقعیت خارجی هستی دلالت دارد؛ و «اعتبار» به مفاهیم ذهنی و قراردادی وابسته به اراده و نظر انسان محدود می‌شود. این تمایز، بستر مشترکی را برای هر دو رویکرد ظاهری و عرفانی فراهم می‌آورد تا بر اساس مبانی خود، نسبت این مفاهیم را با آیه ﴿فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ بسنجند و برداشت‌های متفاوت خود را ارائه دهند، بدون آنکه یکی از دو دیدگاه بر دیگری ترجیح داده شود، بلکه یکی ظاهر و دیگری باطن آیه را نمایان می‌سازد.

۲. دو رویکرد اصلی تفسیری: در رویکرد متن محور، سراب بودن کوه‌ها به عنوان حادثه‌ای تکوینی در قیامت تفسیر شده که بر زوال مادی و نابودی عینی آن‌ها دلالت دارد. در مقابل، در رویکرد عرفانی، این تعبیر به عنوان گزارشی از بروز یا کشف حقیقت ناپایدار و وابسته بودن همه مخلوقات به وجود حق فهم می‌شود؛ در این خوانش، سراب نماد استقلال نداشتن هستی مخلوقات در برابر ذات الهی است. این دو رویکرد، بر پایه مبانی و مقاصد تفسیری متفاوت، معنای آیه را از دو زاویه مستقل بررسی می‌کنند.

۳. مرزبندی میان تکوین و اعتبار: یافته‌های پژوهش نشان داد که پدیده‌های تکوینی، مانند کوه‌ها که در نگاه انسانی واقعی و مادی‌اند، در افق نهایی و الهی از ثبات مطلق برخوردار نیستند و اصالت مستقل ندارند. این ناپایداری ذاتی، سبب می‌شود هر آنچه بیرون از وجه الهی قرار گیرد، هرچند در عالم ماده ثابت جلوه کند، در حقیقت سراب‌گونه و زوال پذیر باشد.

۴. اهمیت سیاق آیات و نقش فعل ناقصه «کان»: بررسی سیاق آیات و روایات نشان داد که در رویکرد متن محور، «کان» اغلب به معنای «صار» (گردیدن) فهم شده و بر فرایندی تکوینی در قیامت دلالت دارد. در مقابل، رویکرد عرفانی «کان» را در معنای اصلی «بودن» می‌گیرد و آن را بیانگر حقیقتی پیشین و دائمی می‌داند. از این منظر، سراب بودن کوه‌ها وصفی ذاتی است و قیامت، تنها زمان کشف و آشکار شدن این حقیقت برای همگان است.

۵. نقش تربیتی و معرفتی: تحلیل تطبیقی نشان داد که تفسیر ظاهری، با تمرکز بر احوال و احوال قیامت و زوال ظاهری مظاهر مادی، مخاطب را از راه یادآوری حوادث سهمگین آخرت به ترس از معصیت و رعایت تقوا فرا می‌خواند. در مقابل، رویکرد عرفانی با تأکید بر

کشف حقیقت همیشگی وجود و وابستگی همه اشیا به حق تعالی، مخاطب را به شهود باطنی و درک پیوند میان ظاهر و باطن عالم دعوت می‌کند. این تمایز، نشان‌دهنده دو مسیر مکمل در تربیت قرآنی است: یکی برانگیختن انگیزه اخلاقی از رهگذر هشدار نسبت به آینده، و دیگری بیدارسازی معرفتی بر محور توحید و حضور دائمی حق در هستی.

۶. گستره معنای سراب در دو رویکرد: بر پایه شواهد بررسی شده، رویکرد ظاهری، سراب بودن را وصفی ناظر به مرحله‌ای خاص از دگرگونی عینی کوه‌ها در قیامت می‌داند، در حالی که در خوانش عرفانی، این وصف محدود به کوه‌ها یا حادثه‌ای معین نیست، بلکه می‌تواند در چهارچوب نگاه کلی عرفا، به همه مظاهر هستی تعمیم یابد. در این دیدگاه، همه کثرات عالم، چه اعتباری و چه تکوینی، فاقد اصالت مستقل‌اند و تنها وجه باقی، وجه الهی است. در این پژوهش، با هدف مقایسه و تحلیل دو رویکرد ظاهری و عرفانی، ظاهر و باطن آیه تفسیر شد، و مراد ردّ صریح تفسیر ظاهری یا اثبات قطعی تفسیر عرفانی نبود.

۷. جمع‌بندی نهایی: آیه «و سِیرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/۲۰)، در چهارچوب تطبیقی میان دو رویکرد ظاهری و عرفانی، افقی تازه برای فهم نسبت پایایی و ناپایداری عالم مادی می‌گشاید. این آیه، مخاطب را از دل‌بستگی به مظاهر فانی بازداشته، او را به سوی حقیقت باقی - توحید و ربوبیت الهی - رهنمون می‌شود. بدین ترتیب، معنای زوال و سراب‌گونه‌گی، از سطح رویدادی اخروی فراتر رفته، به لایه‌ای عمیق در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی بسط می‌یابد؛ لایه‌ای که در آن، زوال ماده نه تنها پایان حیات دنیوی، بلکه نشانه آشکار وابستگی هستی به ذات حق است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلوسی، محمد بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن جزئی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، شركة دارالأرقم بن أبی الأرقم، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الأعظم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۵. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، داراحیاء الکتب العربیه، قاهره، ۱۹۴۶م.

۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامی، مركز النشر، قم، ۱۴۰۴ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۹. ابوحيان غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفكر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۰. ابوالسعود، محمد بن محمد، ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۳م.
۱۱. ازهری، محمد، تهذیب اللغة، قاهره، ۱۳۸۴ق.
۱۲. اندلسی، ابومحمد عبدالحق، المحرر الوجیز، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۱۳. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۱۴. بغوی، ابومحمد حسین، معالم التنزیل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۶. تهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۱۹۹۶م.
۱۷. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۸. جمعی از نویسندگان، المنجد فی اللغة العربیة المعاصرة، دارالمشرق، بیروت، ۲۰۰۰م.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۷، اسراء، قم، ۱۳۹۰ش.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، ج ۹، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، اسراء، قم، ۱۳۸۴ش.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، تحریر ایقاظ النائمین، ج ۲، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، تحریر رساله الولایة، ج ۲ (شمس الوحی تبریزی)، اسراء، قم، ۱۳۹۳ش.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۲، (۱۳۸۹ش)، ج ۳، (۱۳۸۹ش)، ج ۷، (۱۳۸۷ش)، ج ۸، (۱۳۸۸ش)، ج ۹، (۱۳۸۸ش)، ج ۱۷، (۱۳۸۹ش)، ج ۲۵، (۱۳۹۰ش)، ج ۳۶، (۱۳۹۴ش)، ج ۴۷، (۱۳۹۷ش)، اسراء، قم.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۷ (جامعه در قرآن)، اسراء، قم، ۱۳۸۹ش.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، ج ۱، اسراء، قم، ۱۳۸۶ش.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله، عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)، اسراء، قم، ۱۳۸۷ش.
۲۸. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۲۰ق.
۲۹. دغیم، سمیح، موسوعة مصطلحات صدرالدین الشیرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت، ۲۰۰۴م.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۳۱. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۲. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۳۴. سبزواری، محمد، ارشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ق.

۳۵. شرتونی، سعید، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد*، سازمان اوقاف و امور خیریه، دارالأسوة للطباعة و النشر، تهران، ۱۳۷۴ش.
۳۶. شرف‌الدین، سید جعفر، *الموسوعة القرآنیة (خصائص السور)*، دارالتقريب بين المذاهب الإسلامیة، ۱۴۲۰ق.
۳۷. شوکانی، محمد، *فتح القدير*، دارابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۳۸. شیخ علوان، نعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة: الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة*، داررکابی للنشر، قاهره، ۱۹۹۹م.
۳۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، دارالکتب الثقافی، بی تا.
۴۱. طبری، محمدبن جریر، *جامع البیان*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۴۲. طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۴۳. فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۱۴ق.
۴۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، *القاموس المحيط*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۴۶. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۴۷. قرطبی، ابوعبدالله محمدبن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۴۸. لاهیجی، محمد جعفر بن محمدصادق، *شرح رسالة المشاعر ملاصدرا*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ش.
۴۹. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، *النکت و العیون*، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۵۱. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۵۲. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، دارالکتب الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
۵۳. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ش.
۵۵. هواری، هود بن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز*، دارالبصائر، بی جا، ۱۴۲۶ق.

تحلیل انتقادی آراء تفسیری غلام احمد پرویز درباره آیه ۳۴ سوره نساء

باب‌الله محمدی نبی‌کندی^۱ - اصغر طهماسبی بلداجی^۲

چکیده

آیه ۳۴ سوره نساء یکی از آیات پرچالش میان مفسران و اندیشه‌وران اسلامی بوده است که گاه آراء مختلف و متعارضی در تفسیر این آیه بیان شده است. این پژوهش به دنبال بررسی آراء تفسیری یکی از قرآنیان شبه قاره هند به نام غلام احمد پرویز درباره این آیه است تا صحت و سقم روش و آراء تفسیری ایشان مشخص گردد. بر همین اساس این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، آراء تفسیری غلام احمد پرویز را ذیل این آیه مبارک بیان داشته و با بررسی تحلیلی نگره‌های مفسران و ادله تفسیری دیگر، آراء ایشان را مورد مذاقه و واکاوی قرار داده است. از نتیجه پژوهش برمی‌آید که غلام احمد پرویز با اتکاء به منهج قرآنیان در تفسیر آیات و استفاده نکردن جامع از قواعد تفسیری، این آیه مبارک را در مجرای اصلی خود تفسیر نکرده است. تفسیر «زن و مرد» در این آیه به مردان و زنان جامعه و نه زن و شوهر، تفسیر «قوامیت» به خدمتگزاری مرد، تطبیق انحصاری «حافظات للغیب» به محافظت از جنین و اطلاق «نشوز» به نافرمانی زنان در جامعه و «ضرب» به مجازات دادگاهی، از مهم‌ترین آراء ایشان در ذیل این آیه مبارک است. به نظر می‌رسد با توجه به سیاق آیه، روایات و معنای مفرداتی واژگان به کار رفته در این آیه مبارک، این آراء با نقدی جدی روبه‌روست.

کلیدواژه‌ها: آیه ۳۴ سوره نساء، غلام احمد پرویز، قرآنیان، تأویل‌گرایی.

۱. طرح مسئله

قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان، هدایتگر آنان در مسیر صحیح به سوی خداوند متعال است. برای دستیابی به این امر خطیر، تفسیر دقیق قرآن می‌تواند راهگشای مسلمانان در رسیدن به مراد حقیقی خداوند متعال باشد. در دوسده اخیر در میان مسلمانان گروهی موسوم به قرآن‌بسنندگان در شبه قاره هند به وجود آمدند. آنان فقط قرآن را به عنوان وحی الهی می‌شناسند و از حدیث روی‌گردان هستند (شاهد، ۱۳۹۸: ۴۴۷؛ آقایی، ۱۳۸۹: ۹۲). مهم‌ترین ویژگی‌های روش تفسیری قرآن‌بسنندگان را می‌توان در چهار وجه بیان کرد: ۱. عقل‌گرایی؛ ۲. تأویل‌گرایی؛ ۳. علم‌گرایی (سازگار بودن با علوم تجربی)؛ ۴. بی‌توجهی به روایات و تفاسیر (بنگرید به: پرویز، ۱۹۶۵: ۱۱۴-۱۱۷، ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۳۴؛ چکرالوی، بی‌تا: ۷/۳-۸؛ احمدخان، ۱۳۳۴: ۱/۳۵؛ جیراج‌پوری، ۱۹۳۴: ۱۹۰-۱۹۸). غلام احمد پرویز که یکی از قرآنیان شبه قاره هند است نیز در تفسیر، بیشتر از روش عقل‌گرایی بهره برده؛ اما به سبب غفلت از دیگر منابع تفسیری، در برخی موارد دچار اشتباه شده است؛ زیرا مفسر برای کشف مراد خداوند با توجه به عقل، چند مرحله را در پیش رو دارد: ۱. همه شواهد و قراین درونی و بیرونی کلام؛ از جمله آیات، روایات، شأن نزول، لغت و... را گردآوری کند؛ ۲. شواهد و قراین به دست آمده را اولویت بندی نماید و هریک را در جای خویش قرار دهد؛ ۳. به جمع‌بندی ادله بپردازد تا در فهمش از مراد خداوند دچار خطا نشود (بنگرید به: نجارزادگان، ۱۳۹۱: ۱۲-۱۳). غلام احمد پرویز در تفسیر قرآن همان روش قرآنیان را پیش برده و کمتر به موارد پیش‌گفته در تفسیر قرآن پرداخته است. در این پژوهش آراء تفسیری ایشان ذیل آیه ۳۴ نساء تحلیل و بررسی می‌شود تا نقاط قوت و ضعف روش تفسیری ایشان مشخص گردد. مهم‌ترین سؤالی که این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به آن است این است که: با توجه به مبنا و روش تفسیری غلام احمد پرویز در تفسیر قرآن که متکی بر منهج قرآنیان است، نقاط قوت و ضعف

ایشان در تفسیر آیه ۳۴ نساء که مورد مناقشه مفسران و اندیشمندان دینی است، چه می‌باشد؟ و اینکه آیا اتکاء به منهج قرآنیان به تنهایی توانسته راهگشای تفسیر صحیح این آیه توسط غلام احمد پرویز باشد؟ این پژوهش با محوریت دیدگاه غلام احمد پرویز درباره آیه ۳۴ نساء، این مهم را در روش و آراء تفسیری وی، تحلیل و بررسی می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه این پژوهش، پژوهش‌هایی در دو بخش انجام شده است. در بخش اول، پژوهش‌هایی با محوریت تفسیری آیه ۳۴ نساء انجام شده که هر یک به بررسی این مهم پرداخته‌اند. غروی نایینی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، به بررسی دیدگاه مفسران درباره این آیه پرداخته و ضمن تحلیل این آراء، مفهوم تفسیری این آیه را تبیین کرده است (غروی نایینی، ۱۳۹۳: ۵۴-۸۶). زارع ابراهیم‌آباد در مقاله‌ای با عنوان «بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر» (زارع ابراهیم‌آباد، ۱۳۹۵: ۸۵-۱۰۶)، به بررسی آراء سه نفر از اندیشمندان معاصر همچون: شیخ محمود شلتوت، سید محمد حسین فضل‌الله و محمد حسین حسینی طهرانی پرداخته و به صورت تحلیلی- تطبیقی، آراء این سه اندیشمند را نقد و بررسی کرده است. در بخش دوم پیشینه، آراء غلام احمد پرویز بررسی شده است. درباره غلام احمد پرویز مقالاتی بسیار اندک نگاشته شده است. یکی از مقالات درباره تجدیدپذیری وحی سنت از دیدگاه ایشان است که در این باره ایشان قرآن را ثابت و وحی سنت را تجدیدپذیر می‌داند (رضایی هفتادار، ۱۴۰۰: ۱۸۵-۲۰۴) که البته با محوریت آراء ایشان درباره آیه ۳۴ نساء، پژوهشی به صورت مستقل به چاپ نرسیده است. بر این اساس پژوهش حاضر آیه ۳۴ سوره نساء را با محوریت آراء تفسیری غلام احمد پرویز تحلیل و بررسی کرده و ضمن نقد آراء ایشان در ذیل آیه، به طور غیرمستقیم روش تفسیری قرآنیان را نیز نقد نموده است و کوشیده تفسیر این آیه را نیز به طور مستدل بیان نماید که با این رویکرد، پژوهشی صورت نگرفته است.

۳. مکتب فکری غلام احمد پرویز

غلام احمد پرویز (۱۹۰۳-۱۹۸۶م) در بتاله هندوستان در خانواده‌ای مذهبی (مسلمان و اهل تسنن) به دنیا آمد و دوران تحصیل خود را در پنجاب هندوستان سپری کرد (دراز، ۱۹۹۲: ۲۲۲/۱-۲۲۴). پرویز از شاگردان بنام محمد اسلم جیراج پوری^۱ بود. استاد ایشان و خود وی در گروه فکری فرقه‌ای به نام قرآنیان قرار داشتند. قرآنیان گروهی از مسلمانان هستند که قرآن را تنها مصدر تشریح احکام می‌دانند و حدیث را که از مهم‌ترین منابع استنباط احکام است، انکار می‌کنند (سباعی، ۱۴۲۱: ۱۴-۱۵). قرآنیان شبه قاره هند دارای اصول مشترکی بودند، از قبیل: ۱. انکار عرش خداوند متعال؛ ۲. انکار سنت پیامبر ﷺ؛ ۳. انکار برزخ و عذاب قبر؛ ۴. انکار شفاعت؛ ۵. انکار اجمال و اطلاق در قرآن (بنگرید به: الهی بخش، ۲۰۰۰: ۲۵، ۳۲، ۱۱۰، ۲۶۷ و ۲۷۳؛ شاهد، ۱۳۹۸: ۴۴۵-۴۴۷؛ سباعی، ۱۴۲۱: ۱۴۹-۱۵۱). در میان قرآنیان، غلام احمد پرویز مجله طلوع اسلام را منتشر کرد و معتقد بود که تنها پیام الهی برای هدایت بشر، قرآن است و احادیث حضرت محمد ﷺ به هیچ وجه همتای قرآن نیست و حجیتی ندارد. وی زمینه‌ساز افکار قرآنیان در پاکستان شد (بنگرید به: شاهد، ۱۳۹۸: ۴۵۷).

غلام احمد پرویز در جریان سنت ستیزی، به چند اصل پایبند بود:

۱. قرآن برای هدایت انسان کافی است (Brown, 1996: 8-24).
۲. قرآن حاوی اصولی برای مناسک و جزئیات عقاید و تشریح است که باید از طریق عقل تبیین شود؛ مثلاً غلام احمد پرویز منظور از عبارت «صلاة الوسطی» را در آیه ۲۳۸ سوره بقره^۲، اطاعت از قوانین بیان می‌کند و این نوع تفسیر، تنها برداشت عقلی ایشان است (پرویز، بی تا: ۱/۲۳۸).

۱. وی یکی از قرآنیان مشهور شبه قاره هند و از استادان غلام احمد پرویز است.

۲. «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»؛ بر نمازها و نماز میانه مواظبت کنید و خاضعانه برای خدا به پاخیزید.

۳. جوهر اسلام ثابت است، ولی در مقام عمل منعطف و سیال است؛ یعنی قرآن می‌تواند با شرایط جدید منطبق شود (الهی بخش، ۲۰۰۰: ۲۷۰-۲۸۰).
۴. قرآن کلیات اصول اخلاقی را برای سلوک انسان بیان کرده و جزئیات را که مربوط به زندگی روزمره آنان است به خودشان واگذار کرده، که در واقع، بیان جزئیات بر عهده مرکز المله یا نظام اسلامی است (همان جا).
۵. حکومت می‌تواند بر اساس تشخیص خود، حکم قرآن را ساقط کند یا برای آن فتوای جدیدی وضع نماید؛ مثلاً پرویز درباره زکات و حد نصاب آن می‌نویسد: «در مورد زکات براساس آیه ۱۰۳ سوره «توبه»^۱ به حکومت حکم داده شده که از مسلمانان زکات بگیرد، و این زکات چیزی جز مالیات نیست که نصاب آن در قرآن بیان نشده است. بنابراین حکومت براساس تشخیص خود و در موارد لزوم؛ مانند بحران قحطی، می‌تواند به اندازه‌ی مایحتاج تأمین اقتصاد جامعه از مردم مالیات بگیرد و رفع حاجت نماید» (پرویز، بی تا: ۳۵). در ادامه آراء تفسیر غلام احمد پرویز درباره آیه ۳۴ نساء نقد و بررسی می‌شود.

۴. دیدگاه غلام احمد پرویز درباره آیه ۳۴ نساء

یکی از آیاتی که مورد مناقشه مفسران و اندیشه‌وران دینی بوده، آیه ۳۴ نساء است که خداوند می‌فرماید: «الزَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاجْزُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا»^۲.

۱. «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ از اموال آنان صدقه‌ای بگیر تا به وسیله آن پاک و پاکیزه‌شان سازی، و برایشان دعا کن؛ زیرا دعای تو برای آنان آرامشی است، و خدا شنوای داناست.

۲. مردان سرپرست زنانند، به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از

مفسران درباره این آیه نظریات مختلف و گاه متعارضی بیان داشته‌اند (بنگرید به: ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲/۲۵۶؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۵۴؛ مدرّسی، ۱۴۱۹: ۲/۷۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۷۰؛ طوسی، بی تا: ۳/۱۸۹؛ ثعالبی، ۱۴۲۲: ۲/۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۱؛ طیب، ۱۳۷۸: ۴/۷۳؛ معرفت، ۱۳۸۸: ۷/۱۷۰)؛ زیرا این آیه مرتبط با حقوق مرد و زن است و موضوع قوامیت مرد بر زن و زدن زنان نافرمان، از چالش برانگیزترین مباحث درباره این آیه است که باعث شده نظریات گوناگون باشد. در ادامه آراء تفسیری غلام احمد پرویز درباره این آیه تحلیل و بررسی می‌شود.

۴-۱. موضوع آیه

غلام احمد پرویز موضوع آیه (رجال و نساء) را درباره زن و شوهر نمی‌داند و بیان می‌کند مورد خطاب آیه، عموم مردان و زنان جامعه است (پرویز، ۲۰۰۱: ۳۰-۳۱).

تحلیل و نقد

برخی از مفسران؛ مانند علامه طباطبایی و ابن عاشور نیز خطاب آیه را مردان و زنان جامعه بیان کرده، مختص زن و شوهر نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۴۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۱۱۳). آن‌ها بیان می‌کنند قوامیت در آیه، منحصر به زن و شوهر نیست، بلکه برای نوع زنان و مردان در جهات عمومی است که با زندگی دو طایفه ارتباط دارد؛ همانند حکومت و قضا (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۴۳)، ولی بیشتر مفسران به دلایل ذیل بر این باورند که آیه مربوط به زنان و شوهران آنان است:

→ اموالشان خرج می‌کنند. پس، زنانِ درستکار، فرمان بردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده، اسرار [شوهران خود] را حفظ می‌کنند. و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه‌ها از ایشان دوری کنید و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید؛ پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آن‌ها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید، که خدا ولای بزرگ است.

۱. مورد نزول آیه دربارهٔ قیمومیت زوج بر زوجه است و نه عموم مردان و زنان جامعه (منتظری، ۱۳۸۰: ۱۲۴).
 ۲. سیاق آیه دربارهٔ «نشوز» زن و ضرب آنان توسط شوهر، این برداشت را تأیید می‌کند. همچنین آیه بعد که حکم شقاق (جدایی) میان زن و شوهر را مطرح کرده مؤید این دیدگاه است (بنگرید به: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸/۵۵۰).
 ۳. جملهٔ «وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» بیانگر این است که عموم مردان به زنان جامعه نفقه نمی‌دهند، بلکه این مسئولیت، شامل شوهر نسبت به همسر خویش است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۳/۳۶۵).
 ۴. آیهٔ ۳۵ سورهٔ نساء می‌فرماید: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا...»^۱ این آیه به وضوح نشان می‌دهد که موضوع آیه قبل و همچنین آیه مورد نظر دربارهٔ زن و شوهر است، نه عموم زنان و مردان جامعه.
- آنچه بیان شد، نشان می‌دهد مخاطب این آیه زن و شوهر و مباحث مرتبط با زناشویی است نه مطلق زنان و مردان جامعه؛ بنابراین در این زمینه دیدگاه غلام احمد پرویز صحیح نیست.

۴-۲. قوامیت مرد

پرویز مفهوم جملهٔ «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» را این‌گونه بیان می‌کند: «مرد موظف است نان و نفقهٔ روزانهٔ زن را فراهم کند و در این امر هیچ‌گونه برتری و سلطه‌ای نسبت به زن ندارد و در واقع، نوعی خدمتگزار یا محافظ برای وی به شمار می‌رود» (پرویز، ۲۰۰۱: ۳۱-۳۲).

۱. «و اگر از جدایی میان آن دو [زن و شوهر] بیم دارید، پس داوری از خانوادهٔ آن [شوهر] و داوری از خانوادهٔ آن [زن] تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد...».

تحلیل و نقد

مفسران درباره مفهوم «قومیت»، دو دیدگاه کلی را بیان کرده‌اند: ۱. سرپرستی، سلطه و ولایت؛ ۲. خدمتگزاری و محافظت.

۱. دیدگاه نخست: برخی مفسران، مرد را مدیر و سرپرست بیان کرده و از «قومیت» با تعبیرهایی همچون قیمومیت و سرپرستی یاد کرده‌اند (بنگرید به: ابن کثیر، ۱۴۱۹/۲: ۲۵۶؛ قرشی، ۱۳۷۷/۲: ۳۵۴؛ مدرّسی، ۱۴۱۹/۲: ۷۴). برخی مراد از «قومیت» را ولایت مرد بر زن دانسته‌اند (بنگرید به: مغنیه، ۱۴۲۵: ۳۱۵/۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸/۲: ۲۸۲). برخی دیگر از این امر به عنوان سلطه مرد بر زن نام برده‌اند (بنگرید به: طبرسی، ۱۳۷۲/۳: ۶۸؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۳۱۴/۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱/۲: ۴۹۳).

در میان این تعابیر به نظر می‌رسد که «سرپرستی و قیمومیت» تعبیر دقیق‌تری برای مردان باشد؛ چرا که ولایت سلطه‌ای است که بر اثر آن شخص بر جان و مال دیگری احاطه پیدا می‌کند (کاتوزیان، بی تا: ۲/۲۰۲)؛ اما سرپرستی و قومیت شوهر بر همسر خود، تنها برای حمایت، مراقبت و رعایت مصالح او در زندگی مشترک است و زن نیز دارای اختیار و اراده و همچنین صاحب اموال خویش است (مقدادی، ۱۳۸۱: ۳۳).

۲. دیدگاه دوم: برخی مفسران از «قومیت» مرد به کارگزاری و حفاظت از زن تعبیر کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۷۰/۱۰؛ طوسی، بی تا: ۳/۱۸۹؛ ثعالبی، ۱۴۲۲: ۲/۲۲۹). این تعبیر چنان که در کتاب طریحی آمده، برگرفته از واژه «قَوْم» است. بدین سان «قَوْم»؛ یعنی چوبی که در کنار درختی قرار دهند تا آن را از خم شدن و شکستن حفظ کند و باعث قوام آن شود (طریحی، ۱۳۶۲: ۶/۱۴۲).

این بیان از «قومیت» با چند اشکال مواجه است:

۱. سبب نزول آیه درباره شکایت زنی به پیامبر ﷺ است که از شوهر خویش کتک خورده است (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۶۸)، در حالی که محافظ و کارگزار، وظیفه‌ای غیر از این دارد.

۲. همچنین در این آیه از ضرب زنان سخن به میان آمده که این امر نیز به مانند

مطلب اول، با وجه مفسران مطابقت ندارد.

۳. قید «بما أنفقوا» نشان می‌دهد که خدمتگزار و محافظ، انفاق کننده نیستند.

۴. در برخی روایات مرد به عنوان قِیم زن معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۱۳/۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳/۴۴۳)، یا زنان به اطاعت از همسران خویش تشویق شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۷: ۵/۵۲۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۴/۲۱۲).

با توجه به مطالب پیش گفته دیدگاه غلام احمد پرویز درباره تفسیر قوامیت مردان صحیح به نظر نمی‌رسد و دیدگاه وی در زمره دسته دوم قرار دارد که این دیدگاه مخالف با نص صریح آیه است؛ زیرا خود آیه قوامیت مردان بر زنان را بیان می‌کند و در ادامه، دلیل برای این قوامیت و سرپرستی مردان بر زنان می‌آورد و می‌فرماید: «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». اگر مرد خدمتگزار و کارگزار زن بود، دلیلی برای برتری خدادادی بیان نمی‌شد؛ به این معنا که این قسمت آیه به صراحت تفسیر قسمت پیشین است که مردان بر زنان قوامیت دارند و این به سبب برتری‌ای است که خداوند به مردان عطا نموده است و نیک پیداست این برتری و فضیلت در بُعد روحی یا معنوی یا مسیر کمال و سعادت نیست؛ چرا که خود قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳). در این آیه، ملاک برتری، مرد یا زن بودن و یا قومیت بیان نشده، بلکه ملاک برتری نزد خداوند، تقواست. یا در سوره نحل می‌فرماید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل/۹۷). این آیه نیز ملاک برتری را ایمان و عمل صالح بیان می‌نماید و فرقی میان مرد و زن وجود ندارد؛ اما درآیه مورد بحث مراد از «قوامیت» مردان به سبب ویژگی‌هایی است که خداوند در وجود آنان قرار داده است. به همین دلیل جهاد، نفقه و... بر مرد واجب می‌شود، درحالی که به سبب نوع خلقت زن، این موارد بر زن واجب نیست.

بنابراین با توجه به سیاق آیه و روایاتی که در مباحث پیش گفته بیان شد، منظور از «قوامیت»، همان سرپرستی خانواده در تأمین اقتصادی و پرداخت نفقه است؛ و چنان که

یاد شد این «قومیت» ملاک برتری حقیقی از منظر خداوند نیست؛ به این معنا که مرد بر زن برتری داشته باشد، بلکه به معنای ویژگی‌های مردانگی است که باعث می‌شود مرد در چهارچوب زندگی زناشویی قیمومیت و سرپرستی بر زن داشته باشد. البته زن در جایگاه خودش دارای اختیار و آزادی و... است؛ اما در حوزه زناشویی و خانواده، تحت سرپرستی و قیمومیت مرد می‌باشد.

بدین سان دیدگاه غلام پرویز درباره مفهوم «قومیت» در معنای کارگزاری مرد برای زن صحیح نیست.

۴-۳. مفهوم فضیلت

منظور از «فضیلت» در آیه مورد نظر؛ یعنی «برتری زن و مرد بر یکدیگر»، بدین معنا که از برخی وجوه زن بر مرد و از وجوه دیگر مرد بر زن برتری دارد و هر یک استعدادی دارند (پرویز، ۲۰۰۱: ۳۲)؛ مثلاً زنان زودتر از کار افتاده می‌شوند و درآمد کمتری دارند و در این امر، مردان نسبت به زنان برتری دارند (همان‌جا).

تحلیل و بررسی

مفسران برای واژه «فضیلت» در آیه چند معنا یاد کرده‌اند:

۱. فضیلت یعنی اینکه خداوند مردان را از نظر عقل و شعور و ادراک بر زنان برتری داده است (طیب، ۱۳۷۸: ۷۱/۴؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۴۱/۲).
۲. برخی فضیلت مرد را به دلیل رسیدن وی به مقام پیامبری، پادشاهی و از این قبیل دانسته‌اند (شوکانی، بی‌تا: ۵۳۱/۱).
۳. برخی دیگر این فضیلت را به دلیل قدرت جسمانی، علم زیاد، و تحمل بیشتر مرد در سختی‌های زندگی بیان کرده‌اند (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۳۶/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۷۰/۱۰).
۴. و برخی دیگر فضیلت را نسبی دانسته و بیان کرده‌اند که در برخی جهات مردان بر زنان و در برخی جهات نیز زنان بر مردان برتری دارند (بلاغی، بی‌تا: ۱۰۴/۲).

فضیلت مردان به دلیل تکلیف و وظایف دشواری است که بر عهده آنان نهاده شده و این امر به سبب استعداد ذاتی آنان است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹/۱۰۷؛ جعفری، ۱۳۶۱: ۱۱/۲۷۳)؛ همچنان که زنان نیز در احساس و عواطف بر مردان برتری دارند (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۵۵).

اما باید توجه داشت که سخن آیه درباره نسبت برتری میان مرد و زن نیست؛ به این معنا که مردان از این جهت برترند و زنان از جهت دیگر، آن گونه که غلام احمد پرویز بیان کرده است. همچنین ناظر به برتری های معنوی یا رسیدن به مقام پیامبری توسط مردان نیست. به تعبیر دیگر، آیه در صدد بیان فضیلت های معنوی یا حقیقی نیست، بلکه سخن درباره برتری در مسئولیت های زناشویی و خانوادگی مرد و زن بر اساس نوع آفرینش است؛ چنان که برخی از مفسران نیز بر این نکته تأکید کرده اند که در اینجا سخن از برتری های جسمی و خلقتی مردان است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۴۶-۳۴۷) و بدین سبب در مسئولیت ها و قابلیت های زندگی زناشویی، مردان بر زنان برتری و سرپرستی دارند. همان طور که بیان شد این برتری به معنای برتری حقیقی و معرفتی نیست، آن گونه که برخی مفسران گفته اند (طیب، ۱۳۷۸: ۴/۷۱؛ شبّر، ۱۴۰۷: ۲/۴۱؛ شوکانی، بی تا: ۱/۵۳۱)، بلکه برتری های مردان در نوع آفرینش است که خداوند در وجود آنها قرار داده و به فراخور آن، مسئولیت هایی بر عهده آنان نهاده که نسبت به زنان، دشوارتر است. بنابراین نوع فضیلت و برتری در این آیه، ناظر بر نوع آفرینش است نه موارد دیگر.

۴-۴. مفهوم جمله ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾

۱. پرویز واژه «الصالحات» را به رشد و استعداد معنا کرده و آن را منوط به تأمین زندگی زن دانسته است (پرویز، ۲۰۰۱: ۳۲).

۲. معنای واژه «قانتات» با توجه به آیات ۳۳-۳۵ سوره احزاب فهمیده می شود؛ یعنی اینکه زن و مرد فرمان بردار و مطیع یکدیگر باشند (همان، ۳۳).

۳. مفهوم «حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» به معنای حفاظت از چیزهای سَرّی زن است که خداوند به وی عطا می‌کند و آن چیزی غیر از «جنین» نیست (همان‌جا).

تحلیل و نقد

«صالحات» به معنای زنان شایسته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۶۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۵/۳۴۹؛ کاشانی، بی تا: ۳/۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۷۱) و صالحه بودن زن مشروط به تأمین مادیات وی نیست. برخی از مفسران زن صالحه را به معنای زن شایسته در دین‌داری دانسته‌اند (ماوردی، بی تا: ۱/۴۸۱).

«قانتات» از قنوت به معنای طاعت و خشوع است. مفسران معانی مختلفی را در این باره بدین شرح ذکر کرده‌اند:

۱. برخی آن را مختص به خداوند دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۱۲۴).

۲. برخی نیز آن را اطاعت در برابر خدا و غیر خدا بیان کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۸؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳۷).

۳. برخی «قنوت» را مطلق طاعت دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۳۸).

۴. برخی از مفسران، اطاعت را به محیط خانواده تعمیم داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۱).

۵. برخی دیگر قنوت را به معنای اطاعت زن در مسائل زناشویی دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۵/۳۶۲).

۶. علامه واژه «قنوت» را به معنای اطاعت و خضوع بیان کرده و در آیه مورد بحث به معنای اطاعت زن از شوهر خویش دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۳۴۵).

۷. برخی این امر را هم اطاعت زنان از خداوند و هم اطاعت آنان از شوهران خویش بیان کرده‌اند (بلاغی، بی تا: ۲/۱۰۵).

در قرآن، قنوت تنها در برابر خدا و رسول ایشان به کار رفته است (بنت الشاطی، بی تا:

۴۰۵). درست است که این آیه مبارک در بیان روابط زن و شوهر است؛ اما در اینجا یک توصیف کلی از ویژگی‌های زن شایسته و مؤمن بیان می‌کند؛ گویی این ویژگی‌های کلی برای هر زن شایسته و مؤمن است که رضایت خداوند و اطاعت از او را بر هر چیزی مقدم می‌دارد. بنابراین با توجه به سیاق آیه که درباره زن و شوهر بحث می‌کند، معنای قنوت را می‌توان اطاعت از خداوند در گام نخست و سپس اطاعت زن از شوهر خویش در راستای اطاعت از خداوند بیان کرد؛ که در اینجا مراد اطاعت از شوهر در همان وظایفی می‌باشد که خداوند بر عهده زنان نسبت به شوهرانشان گذاشته است و در واقع اطاعت نکردن از شوهر در موارد مقرر شده، به معنای اطاعت نکردن از خداوند خواهد بود. به بیان دیگر، زن صالحه که خود را بنده و مطیع خداوند می‌داند بدون شک در مواردی که نارضایتی خداوند است، گام برنمی‌دارد و با اطاعت از شوهر و نافرمانی نکردن از او مادامی که موافق با رضایت الهی باشد، به تکلیف خود عمل می‌کند؛ بنابراین، تفسیر غلام احمد پرویز در این باره شاذ بوده، صحیح به نظر نمی‌رسد.

درباره «حفظ غیب» نیز معانی گوناگونی بیان شده که در ادامه یاد می‌شود:

۱. منظور از حفظ غیب، عام بوده، تمامی اموری را که حفظ آن‌ها واجب است، شامل می‌شود (آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۵/۵۵۱).
۲. برخی حفظ غیب را حفظ زن در برابر نفس خویش و به معنای اطمینان قلبی بیان کرده‌اند (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۳/۱۳۸).
۳. برخی حفظ غیب را دوری کردن زن از انجام زنا در غیاب شوهر نوشته‌اند (مدرسی، ۱۳۷۷: ۲/۷۵).

بیشتر مفسران این امر را به معنای نگهداری زن از مال، نفس و اسرار خانواده در غیاب شوهر بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۱؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۲۵۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۷۳).

بنابراین با توجه به دیدگاه اخیر می‌توان یکی از مصادیق حفظ غیب را حفظ زن از جنین خویش در غیاب همسرش دانست، ولی غلام احمد پرویز حفظ غیب را منحصر

در محافظت از جنین بیان کرده است، در حالی که دلیلی برای اثبات این مدعا وجود ندارد و دیدگاه وی درست نمی‌نماید.

۴-۵. مفهوم نشوز زن و مقابله با آن

غلام احمد پرویز درباره این عبارت چند نکته بیان می‌کند:

۱. مرد باید تمامی آنچه را که زن می‌خواهد، فراهم کند (پرویز، ۲۰۰۱: ص ۳۳-۳۴).
۲. نشوز؛ یعنی سرپیچی. اگر زنان جامعه از فرائض خود سرپیچی کنند؛ مثلاً خود را شبیه مردان کنند یا کاری انجام دهند که نسل منقطع شود، در این صورت باید جامعه برای این زنان تدبیری بیندیشد (همان‌جا).
۳. اگر بعد از تذکر، باز آنان متوجه نشوند و فرائض خویش را انجام ندهند، در این صورت آنان را باید در خوابگاه‌های خویش زندانی کرد (همان‌جا).
۴. اگر بعد از تذکر و زندانی شدن باز از وظایف خویش سرباز زنند، دادگاه می‌تواند برای آنان مجازات بدنی تعیین کند (همان‌جا).

تحلیل و نقد

آنچه نمایان است و پیش‌تر هم یاد شد، پرویز در این آیه، موضوع را عموم زنان جامعه بیان کرده و بنابراین موعظه آنان؛ یعنی واژه «فِعْظُوهُنَّ» را به جامعه برگردانده است و واژه «وَاضْرِبُوهُنَّ» را به دادگاه. نکته قابل تأمل این است که وی جمله «وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ» را به دو گونه تفسیر کرده است:

- الف) زندانی کردن زنان در خوابگاه خویش (که پیش‌تر این جمله بیان شد)؛
 - ب) همسران آن‌ها از این زنان (که فرائض خود را انجام نمی‌دهند) جدا شوند و با روان‌کاوی بکوشند تا افکار زنان خویش را تغییر دهند (پرویز، بی‌تا: ۱/۱۸۹).
- این تفسیر اخیر، ناهماهنگی در تفسیر وی را نشان می‌دهد و احتمالاً وی فراموش کرده که در کتاب دیگرش (طاهره کی نام خطوط) موضوع آیه را زن و شوهر ندانسته است.

مفهوم نشوز

واژه «نشوز» از ماده «ن - ش - ز» به معنای مکان مرتفع است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۴۱۷). به زنی که از اطاعت شوهرش دست برداشته، از وی نافرمانی کند و احساس برتری طلبی نماید، ناشزه می‌گویند (طیب، ۱۳۷۸: ۴/۷۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۱۱۶).

مصادیق نشوز زن

مفسران فریقین دو وجه را در این باره بیان کرده‌اند:

۱. مصداق اخص: به معنای تمکین نکردن برای مرد و هر چیزی که به آن برگردد؛ مانند خروج از خانه بی اجازه شوهر و نظافت نکردن منزل (سبزواری، ۱۴۲۳: ۲/۲۶۶؛ نجفی، ۱۳۶۶: ۱/۲۰۰).
۲. مصداق عام: اطاعت نکردن و طغیان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۶۰۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۵۶/۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲/۷۳).

راه‌حل‌های مقابله با نشوز

سه راهکار برای بحران نشوز زن در آیه مربوط بیان شده است:

۱. پند و موعظه. نخستین مرحله پند و اندرز زن است که اگر مؤثر باشد نیازی به مراحل دیگر نیست.
۲. هجر در مضع. دو وجه در این زمینه بیان شده است:

الف) برخی گفته‌اند یعنی با زن همبستر نشدن و دوری کردن از وی (طیب، ۱۳۷۸: ۷۴/۴؛ شوکانی، بی تا: ۱/۵۳۲)؛

ب) برخی دیگر بیان کرده‌اند یعنی پشت کردن در بستر به همسر خویش (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۳۵۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۷۲).

با توجه به اینکه در نص آیه حرف «فی» قبل از واژه «مضاجع» آمده، به نظر می‌رسد که وجه دوم صحیح‌تر باشد. اگر این مرحله نیز اثربخش نباشد، آن‌گاه مرحله سوم پیش خواهد آمد.

۱. ضرب زن. درباره زدن زن چند دیدگاه به شرح ذیل مطرح شده است: یک. آیت الله معرفت آن را منسوخ دانسته و بیان کرده که مربوط به شرایط بحرانی آن زمان بوده است (معرفت، ۱۳۸۸: ۱۷/۱۷۰).

دو. برخی ترک زدن را اولی دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۱۷)؛ مثلاً ابن عربی این امر را به خشمگین شدن مرد نسبت به همسرش حمل کرده است (ابن عربی، بی تا: ۱/۴۲۰).

سه. برخی ضرب را حمل به حکم تعزیری کرده‌اند که حاکم شرع انجام می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴/۱۱۷).

چهار. برخی مفسران ضرب را با توجه به روایتی از امام باقر علیه السلام، به زدن زن با چوب مسواک تفسیر نموده‌اند، به گونه‌ای که آسیب خاصی مانند شکستن یا خون‌ریزی حاصل نشود (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۶۹).

نخست باید توجه داشت غلام احمد پرویز مصادیق نشوز و نوع برخورد با زن ناشزه را از محدوده خود بیرون آورده و در یک رویکرد اجتماعی بررسی کرده است که با سیاق آیه، همخوانی ندارد. آیات ۳۴ و ۳۵ نساء به طور خاص درباره زندگی زناشویی بحث می‌کنند و ارتباطی با مباحث اجتماعی زنان ندارند. آری، می‌توان از آن‌ها استنباط مفهومی برای امور دیگر داشت؛ اما در مرحله اول باید آیه در مجرای اصلی خود تفسیر شود، که این ارتباطی با آنچه که پرویز بیان داشته است، ندارد.

دوم اینکه باید این نکته را بیان داشت که به نظر می‌رسد «نشوز» درخصوص سرپیچی زن از شوهر در مباحث مرتبط با زناشویی و همخوابگی است؛ به همین دلیل قرآن برای حفظ بنیان خانواده و مدیریت آن، درباره زنی که از شوهر خود در راستای وظایف زناشویی سرپیچی می‌کند، مراحل را بیان نموده است؛ مراحلی که هریک مقدم بر دیگری است، به گونه‌ای که اگر در مرحله اول نصیحت کارساز شد، دیگر نیازی به مراحل بعدی نیست. اما درخصوص مرحله سوم باید این نکته را بیان داشت که طبق نتایج پژوهش برخی از پژوهشگران، واژه «ضرب» الزاماً به معنای کتک زدن نیست (نریمانی،

۱۴۰۱: ۲۲۵-۲۴۷)، بلکه در برخی از کتب لغت در معنای آمیزش و هم‌بستر شدن آمده است؛ چنان‌که عرب دربارهٔ چهارپایانی مانند شتر و گاو ماده به هنگام تمرد و نشوز برای آبستن گشتن و عمل لقاح، تعبیر «ضراب الجمل» را به کار برده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۶/۱؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۱۶۸/۱). این برداشت از کتب لغت درخصوص این واژه می‌تواند در اینجا هم صدق نماید؛ به این معنا که اگر زن ناشزه در رابطهٔ زناشویی با نصیحت و قهر عاطفی، مطیع شوهر در وظایف مربوط نشد، شوهر می‌تواند با اجبار و اکراه با همسر خود تمتع جنسی داشته باشد؛ البته این اجبار به معنای وارد کردن مشقت و سختی بر زن نیست، بلکه مراد وادار کردن او به ارتباط زناشویی است، به گونه‌ای که این اکراه و اجبار، آن بی‌انگیزگی و قطع رابطهٔ عاطفی و جنسی میان شوهر و زن را بازگرداند. به همین سبب در آیهٔ بعد سخن از این است که اگر این روش هم کارساز نشد باید داورانی از دو طرف برای حل مشکلاتشان تعیین شوند.

بدین سان مشخص شد غلام احمد پرویز آیهٔ مبارک را در مجرای اصلی خود بررسی نکرده و بیشتر به رویکرد اجتماعی و جامعه‌شناختی آن پرداخته است. البته در روش تفسیری وی، استناد به کتب لغت یا روایت و... دیده نمی‌شود و این رویکرد قرآن‌بسنده‌گی ایشان باعث شده در تفسیر این آیه، راه صحیح را نپیماید.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه یاد شد، می‌توان به مطالب ذیل به عنوان نتایج مهم پژوهش حاضر اشاره کرد:

غلام احمد پرویز موضوع آیهٔ ۳۴ سورهٔ نساء را عموم زنان و مردان جامعه دانسته و دربارهٔ معنای قوامیت مرد بیان کرده است که مرد باید نفقهٔ زن را بدهد و هیچ‌گونه برتری نسبت به زن ندارد. معنای واژهٔ «فضیلت» در آیه را برتری زوج و زوجه بر یکدیگر دانسته و معنای واژهٔ «الصالحات» را رشد و تأمین زندگی زن بیان کرده است. همچنین واژهٔ «قنات» را به فرمان برداری زوج و زوجه از یکدیگر معنا کرده و مفهوم جملهٔ «حَافِظَاتُ

لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» را به حفظ جنین از بلا یا نسبت داده است. درباره نشوز زن نیز نوشته است که آن به معنای سرپیچی است و در این صورت باید سه کار انجام شود: ۱. تذکر؛ ۲. زندانی شدن در خوابگاه خویش؛ ۳. سپردن به دادگاه برای اِعمال مجازات.

در پاسخ شبهات و نظریات پرویز چند نکته با توجه به اقوال مفسران بیان شد: ۱. موضوع آیه درباره زن و شوهر است؛ زیرا سیاق آیه درباره نشوز زن و ضرب ایشان توسط شوهر است. ۲. قوامیت مرد به معنای «سرپرستی و قیمومیت» ایشان است و هدف، حمایت، مراقبت و رعایت مصالح زن در زندگی مشترک است. ۳. مفهوم «فضیلت» اشاره به برتری مردان نسبت به زنان در نوع خلقت آنان است و به امور تکوینی مربوط می شود نه امور حقیقی و معنوی؛ یعنی خداوند مرد را به گونه ای آفریده که قادر به انجام اموری است که در زن این قابلیت وجود ندارد و این عامل برتری حقیقی نیست، بلکه باعث سرپرستی و قیمومیت مرد نسبت به زن در مراقبت از او و تأمین نیازهای زندگی او می گردد. ۴. کلمه «صالحات» به معنای زنان شایسته و واژه «قانتات» با توجه به سیاق آیه، به معنای اطاعت از خداوند در گام نخست و سپس اطاعت زن از شوهر خویش در راستای اطاعت از خداوند می باشد؛ به گونه ای که در واقع اطاعت نکردن از شوهر در موارد مقرر شده، به معنای اطاعت نکردن از خداوند خواهد بود. ۵. عبارت «حفظ غیب» به معنای حفظ زن از مال، نفس و اسرار خانواده در غیاب شوهر است. ۶. نشوز زن نیز به معنای نافرمانی از همسر خویش است که به نظر می رسد این نافرمانی بیشتر در امور زناشویی می باشد که با توجه به این آیه، سه راهکار بیان شده عبارت اند از: نصیحت عاطفی، قهر عاطفی و در نهایت ضرب وی، به معنای اجبار به همخوابگی. این معنا با توجه به کتب لغت و سیاق آیه صحیح تر به نظر می رسد و موافق با جایگاه زن است.

بنابراین با توجه به رویکرد قرآن بسندگی پرویز در تفسیر این آیه و بهره نگرفتن از موارد دیگر؛ مانند روایات و کتب لغت، به نظر می رسد ایشان در تفسیر این آیه راه صحیح را نپیموده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
۵. ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ق.
۷. احمد خان، سر سید، *تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان*، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، نشر آفتاب، تهران، ۱۳۳۴ش.
۸. الهی بخش، خادم حسین، *القرآنیون و شباهاتهم حول السنه*، مکتبه الصدیق للنشر و التوزیع، طائف، ۲۰۰۰م.
۹. امریتسری، احمد الدین، *تفسیر بیان للناس*، طبعه امریتسر، هند، بی تا.
۱۰. امین، قاسم، *تحریر المرآه*، المجلس الاعلی للثقافه، قاهره، ۱۸۸۹م.
۱۱. آقایی، سید علی، «قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث، بررسی خاستگاه و اندیشه های اهل قرآن / قرآنیون»، *معرفت اسلامی*، سال اول، شماره ۳، ۱۳۸۹ش.
۱۲. آل غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، مطبعه الترقی، دمشق، ۱۳۸۲ش.
۱۳. باجوری، جمال محمد فقی رسول، *المرآة فی الفکر الاسلامی*، بی تا، عراق، ۱۹۸۶م.
۱۴. بلاغی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، وجدانی، قم، بی تا؛ بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰ش.
۱۵. بنت الشاطی، عایشه، *الاعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الازرق*، دارالمعارف، قاهره، بی تا.
۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۷. پرویز، غلام احمد، *طاهره کی نام خطوط*، اداره طلوع اسلام گلبرگ، لاهور، ۲۰۰۱م.
۱۸. پرویز، غلام احمد، *قرآنی فیصلی*، مکتبه سعید ناظم آباد، کراچی، ۱۹۶۵م.
۱۹. پرویز، غلام احمد، *مفهوم القرآن*، اداره طلوع اسلام گلبرگ، لاهور، بی تا.
۲۰. ترکمان پری، منظر و همکاران، «دیدگاه مفسران و قرآن پژوهان معاصر درباره تعدد زوجات: تحلیل و مقایسه دیدگاه ها»، *زن و مطالعات خانواده*، شماره ۵۸، ۱۴۰۱ش، ص ۴۱-۶۲.
۲۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر الثعالبی؛ الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

۲۲. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، نشر اسراء، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. جیراج پوری، محمد اسلم، تعلیمات القرآن، بی نا، دهلی، ۱۹۳۴ م.
۲۶. چکرالوی، عبدالله، برهان الفرقان علی صلاة القرآن، مطبعه پنجاب سیالکوت، پنجاب، بی تا.
۲۷. چکرالوی، عبدالله، ترجمه القرآن بآیات الفرقان، اداره طلوع اسلام گلبرگ، لاهور، ۱۹۰۶ م.
۲۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۱۴ ق.
۲۹. حسینی طهرانی، محمد حسین، رساله بدیعه فی تفسیر آیه «الرجال قوامون علی النساء»، بی نا، بی جا، بی تا.
۳۰. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، دارالتفسیر، قم، بی تا.
۳۱. دراز، محمد عمر، دولت پرویز، اداره طلوع اسلام گلبرگ، لاهور، ۱۹۹۲ م.
۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. رضایی هفتادار، حسن، محمد قاسمی شوب و صفر نصیریان، «ارزیابی نظریه غلام احمد پرویز، متفکر قرآنی شبه قاره، در تجدید پذیری وحی سنت»، پژوهشنامه کلام، دوره هشتم، شماره ۱۵، ۱۴۰۰ ش، ص ۱۸۵-۲۰۳.
۳۴. زارع ابراهیم آباد، هاشم، «بررسی سیر تفسیری آیه ۳۴ سوره نساء ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ از دیدگاه برخی از اندیشمندان معاصر»، مجله دین و دنیای معاصر، دوره سوم، شماره ۱، ۱۳۹۵ ش، ص ۸۵-۱۰۶.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر، الکشف اف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. سبزواری، محمد باقر، کفایة الاحکام، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۳ ق.
۳۷. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه السبزواری، به کوشش حسن حسن زاده آملی، ناب، تهران، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. شاهد، رئیس اعظم، قرآن پژوهی در شبه قاره هند، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ش.
۳۹. شبّر، عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، مکتبه الالفین، کویت، ۱۴۰۷ ق.
۴۰. شوکانی، محمد، فتح القدیر، دارابن کثیر، دمشق، ۱۴۱۴ ق، بی تا.

۴۱. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دارالتعارف، بیروت، ۱۳۹۰ ش.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، المكتبة العلمية الاسلاميه، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۴۴. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، مرتضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۴۵. طنطاوی، محمد، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، نهضة مصر، قاهره، ۱۹۹۷ م.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۴۷. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۴۸. عبود، عبدالغنی، *الاسرة المسلمة والاسرة المعاصرة*، بی تا، قاهره، ۱۹۷۹ م.
۴۹. غروی نایینی، نهله و حامد مصطفوی فرد، «بررسی رویکرد مفسران در تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۲، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۴-۸۶.
۵۰. فخرزازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۵۱. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس های از قرآن، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۵۲. قرشی، علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۵۳. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۳ ش.
۵۴. کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی: خانواده*، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی تا.
۵۵. کبیری، احمد، *فلسفه نظام الاسرة فی الاسلام*، بی تا، بغداد، ۱۴۱۰ ق.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۵۷. کاشانی، ملافتح الله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیه، تهران، بی تا.
۵۸. ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون: تفسیر الماوردی*، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
۵۹. محمد، محمود عبدالحمید، *حقوق المرأة بین الاسلام والدیانات الأخری*، قاهره، ۱۴۱۱ ق/ ۱۹۹۰ م.
۶۰. مدرّسی، محمد تقی، *تفسیر هدایت*، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۷ ش.
۶۱. مدرّسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دارمحبّی الحسین علیه السلام، تهران، ۱۴۱۹ ق.
۶۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۶۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، قم، ۱۳۷۷ ش.

۶۴. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، تمهید، قم، ۱۳۸۸ ش.
۶۵. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر المبین*، دارالکتب الاسلامی، قم، ۱۴۲۵ ق.
۶۶. مقدادی، محمد مهدی، «ریاست مرد در رابطه زوجیت»، *نامه مفید*، شماره ۳۳، ۱۳۸۱ ش.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۶۸. منتظری، حسین علی، *نظام الحکم فی الاسلام*، نشر سرایی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۶۹. میبدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. نجارزادگان، فتح الله، *بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۷۱. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۷۲. نریمانی، زهره، «بررسی و ارزش گذاری کاربری تزییق مفهومی در واژه ضرب در تفاسیر با محوریت آیه ۳۴ سوره نساء»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال پنجاه و پنجم، شماره ۱، ۱۴۰۱ ش، ص ۲۲۵-۲۴۷.
۷۳. وافی، علی عبدالواحد، *بیت الطاعة و تعدد الزوجات و الطلاق فی الاسلام*، قاهره، ۱۹۶۰ م.
۷۴. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)، قم، ۱۳۸۶ ش.
75. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge university press, 1996.

Critical Analysis of Ghulam Ahmad Parviz's Commentary on Verse 34 of An-Nisa Surah

Bab-Allah Mohammadi Nabikandi, PhD, comparative interpretation, university of Qom (Corresponding Author)

Asghar Tahmasbi Boldaji, Assistant Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Shahrekord University

Verse 34 of An-Nisa Surah has been one of the most challenging verses among Islamic commentators and thinkers, with sometimes different and conflicting opinions expressed in the interpretation of this verse. This study seeks to examine the interpretative opinions of one of the Qur'an scholars of the Indian subcontinent, Ghulam Ahmad Parviz, regarding this verse in order to determine the accuracy and validity of his interpretative methods and opinions. The interpretation of “man and woman” in this verse as referring to men and women in society and not husband and wife, the interpretation of “manager” as serving men, the exclusive application of “guarding the secret” to protecting the fetus, and the application of “rebellious” to women’s disobedience in society and “beat” to judicial punishment are among his most important opinions regarding this blessed verse. It seems that considering the context of the verse, the narrations, and the specific meaning of the words used in this blessed verse, these opinions face serious criticism.

Keywords: Verse 34 of An-Nisa Surah, Gholam Ahmad Parviz, Qur'anists, Interpretationism.

Comparative Analysis of the Esoteric and Mystical Approaches in the Interpretation of the Verse “and the Mountains are Set in Motion, and Become a Vapour” (78:20)

Morteza Pahlavani, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Chabahar University of Maritime and Marine Sciences, Iran (Corresponding Author)

Ebrahim Yeganeh, MA, Jurisprudence and Fundamentals of Law, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran

Hadith Montazeriani, MA, Qur'an and Tradition Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran

In the Holy Qur'an and exegetical texts, descriptions such as "the mountains are set in motion" raise fundamental questions about the reality and permanence of creatures. Using a descriptive-analytical method and direct reference to interpretive and mystical sources, it is shown that text-based commentators, through an exoteric interpretation of the verse, have considered the mirage of the mountains to be a formative event on the Day of Judgment, while mystics, through an esoteric interpretation of the verse, have generalized it and have focused on the impermanence of all beings in relation to the permanence of the divine aspect. The result of this research is the emphasis of mystics on the generalization of the description of "mirage" in different levels of existence, such that the Day of Judgment is the only means of revealing this truth, while the interpreters of the text consider the Day of Judgment to be the means of these events. This issue arises from the necessity of reviewing the boundary between "genesis" and "convention".

Keywords: mirage, mountain, genesis, convention, apparent and mystical.

A Method for Explaining the Good Tree Rectitude in the Islamic Educational System Based on the "the Key" Narrations Analysis

Mohadeseh Moeinifar, Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran (Corresponding Author)

Fatemeh Mukhlesabadi Farahani, Level 3 Graduate, Qur'an Interpretation and Sciences, Kosar Islamic Science Education Complex, Qazvin, Iran

Every educational system has defined a goal for itself to lead humans to their desired bliss. According to the Qur'an verses, "Rectitude" is the goal of the Islamic educational system as an intellectual system and not a formal and executive system that determines the elements of this system. Therefore, this research, using the qualitative content analysis method, seeks to answer the question of how the word "Key" in narrations explains the growth of the Good Tree in the Islamic educational system.

In this world, man receives his entire existence, like growth in the system of the good tree, "We gave Abraham aforetime his rectitude" from the treasures of God. It is He who, by His grace, organizes this system of rectitude from His unseen treasures and has made the Prophet and the Imams (peace be upon them) the key or key-holder of His treasures. In this way, He plans the Good Tree in contrast to the Bad Tree, and each of the parts of this tree is, at every level, the key or key holder to these divine treasures, to become a clear example of this noble verse: "and peace be upon him who follows the guidance."

Keywords: Key, education, rectitude, narratives, content analysis.

A Metatextual Analysis of Interpretative Disagreements in the Sixth and Seventh Centuries AH with Emphasis on Najm Surah, Verse 2

Seyyed Ruhollah Tabatabaei Nadushan, PhD, Nahjul-Balagha Sciences and Education, Meybod University, Meybod, Iran

The second verse of Najm Surah (your comrade is not astray, neither errs), despite its explicitly that denies any misguidance or error on the part of the Prophet (S.A.W.), has been an arena for various and even contradictory interpretations in the Islamic thought history, and has become a focus for theological ruptures. This research, using an analytical-comparative approach, explores three fundamental gaps in the interpretation of this verse in the sixth and seventh centuries AH: 1. Semantic discontinuity in the interpretation of the word "errs", 2. Contradiction in the narratives of the revelation cause as a reproduction of power discourses, and 3. Silence on the infallibility issue despite the inherent implications of the verse, which was due to theological limitations and defensive priorities of that era. The findings suggest that these three ruptures are interconnected loops in a hermeneutic system that has been shaped by the religious preconceptions of the interpreters, the dominant discursive authorities, and the limiting historical frameworks. This research, by going beyond the mere description of the differences, presents a systematic model for explaining the logic underlying the interpretability of religious texts in the context of theological disputes.

Keywords: Najm Surah, Qur'an hermeneutics, theological ruptures, religious preconceptions, historical horizon, textual authority.

A Critique of the Semantic Challenge Claim in Three Famous Readings of the Qur'an

Ruhollah Najafi, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Kharazmi University

This research examines three well-known readings of the Qur'an that use the active voice of a verb, which have been claimed to pose a semantic challenge. The reading of "lā yu'adhdhibu" (he does not punish) and "lā yūthiqu" (he does not bind) in al-Fajr Surah has faced the criticism that they suggest the existence of a punisher and a binder in the Hereafter other than God. The reading of "amlā" (he gave respite) in Surah Muhammad has been criticized for attributing the act of giving respite and prolonging life, which is a divine act, to Satan. The reading of "an-nattakhidha" (that we should take) in al-Furqan Surah, which appears in the speech of the polytheists' deities, is challenged by the argument that, according to the context, the deities' being taken as "awliyā" (allies or protectors) should be denied, not their taking of others as such.

Thus, the critique of Qur'anic readings has sometimes been directed at variants that the majority of the ten famous reciters adopted, which are known as the "general reading" or the "reading of the majority." This research shows that there are reliable responses to these three critiques, and these readings cannot be dismissed based on active voice reading.

Keywords: Semantic challenge, variant readings, critique of readings, response to critique, active voice, passive voice.

Analysis of Factors Affecting Semantic Equivalence among Words with Different Roots

(Case Study: Consecutive)

*Seyede Mahboubeh Kashfi, PhD student, Shiraz University, Shiraz, Iran
(Corresponding Author)*

Zahra Qasemnejad, Associate Professor, Shiraz University, Shiraz, Iran

Examining the translator's error in choosing equivalents and hasty unification among equivalents with different roots is an inevitable necessity in the process of translating the Holy Qur'an. For this purpose, using a descriptive-analytical method, an attempt has been made to answer the question of what factors have caused translators to choose the same equivalents for words with different roots. The results of the study indicate that the choice of the equivalent "consecutive" for the disjoint words "murdifin, mutitabiin, manqūd, midirār, 'urf, mustamar, ghayri mamnūn, husūm, da'b, tartil, tanzil, ikhtilaf, tatra" by some translators is due to factors conducive to homogeneity and mistakes in the equivalent selection. The translator's style, the lack of equivalent grammatical structure in the target language, word coincidence, common and homonymous words in the source and target languages, the confusion of cognates of the source and target languages, the influence of interpretive perceptions on the selection of equivalents, the lack of uniformity of equivalents for identical words, the absence of equivalents in the target language based on the translator's perspective, and the translator's point of view about synonymy, are all factors that affect the "consecutive" single equivalent for words with different roots.

Keywords: words with different roots, synonyms, Persian translations of the Qur'an, consecutive.

ABSTRACTS

A Critical Analysis of Views on the Use of the Negative Letter “lā” in “lā uqsim” structure in the Holy Qur’an

Abdolhadi Feqhizadeh, Professor, University of Tehran (Corresponding Author)

Alireza Mahdizadeh Lame‘, PhD Student, University of Tehran

One of the most challenging issues regarding Qur’anic oaths is some of their specific structures. Many Qur’anic oaths are used in the common way of swearing, but in some of them, the oath is expressed in the “lā uqsim” structure. There are many and varied opinions regarding this particular structure. Among them, categorizing opinions and paying attention to their conformity with the Qur’an is helpful and necessary in examining and criticizing the aforementioned views. In this study, in addition to logically classifying the existing opinions, we intend to use a descriptive-analytical method to criticize and examine the opinions and understand the meaning of this structure, taking into account evidence such as "continuous contexts", "the appearance of the word is the essence", "the semantic role of letters" and "the necessity of compatibility of existing theories with other verses, especially verse 76 of Al-Wāqī‘a Surah" and understand the verbal and thematic functions of the negative word "la" in this structure. From this, we understand that, according to the aforementioned criteria and the existing evidence, the meaning of "lā uqsim" is the negation of an oath due to the complete clarity of the matter and its lack of need for an oath, and this in itself adds to the emphatic load of this linguistic structure.

Keywords: Qur’anic oaths, lā uqsim, negative oath, redundant La.

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 169, winter, 2026, 1447

Publisher: Islamic Research Foundation

Printed by: The Printing and Publishing Institute of Astan
Quds Razavi

Managing Director: Ahad Faramarz Gharamaleki

Editor –in-chief: M. K. Rahman Setayesh

Mishkat – A Scientific Quarterly Journal, published by the Islamic Research Foundation in two fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History and Culture".

Editorial Board:

-Dr. Abbas Ismailizadeh

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

-Dr. Mansour Pahlavan

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran

- Dr. Hassan Kharqani

Professor, Razavi University of Islamic Sciences

- Dr. Ali Rad

Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran
(College of Farabi)

- Dr. Mohammad Kazem Rahman Setayesh

Associate Professor, University of Qom

- Dr. Ali Nasiri

Professor, Iran University of Science and Technology

- Dr. Hasan Naqizadeh

Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad

Address: Iran, Mashhad, P.O.Box: 91735-366

Tel: 051-33154304 **Fax:** 051-32232517

Web Site: www.mishkat.islamic-rf.ir **E-mail:** mishkat@islamic-rf.ir