

مشکوة

فصلنامه علمی

شماره ۱۷۲، پاییز ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
مدیر مسئول: دکتر احد فرامرز قراملکی
سرمدیر: دکتر محمدکاظم 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
(پروفسور فارابی)
دکتر محمدکاظم 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: سیدمسعود فرهنگ
چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

مجله مشکوة در پایگاه های زیر نمایه
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 سیویلیکا (مرجع دانش)
Civilica.com
- سامانه نشریات علمی ایران
www.iranjournals.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:

سید مصطفی احمدزاده، زهرا بشارتی، محمدسعید بیلکار،
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، قاسم درزی، محسن رجبی
قدسی، محمود قاسم زاده خشکرویی، زهرا محمودی، منصور
معمودی، محمود ملکی تراکمه ای.

❖ نشانی مجله: مشهد، حرم مطهر، دوربرگردان
بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵،
دفتر مجله مشکوة. تلفن ۰۵۱-۳۳۱۵۴۳۰۴،
دورنگار ۰۵۱-۳۲۲۳۲۵۱۷
پیام نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی **مشکوٰه** 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 قرائتی 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 نشر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش 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 القاب‌گری 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 ۲۰۰ 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 بازایی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند 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 نویسندگان 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 بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۷/۵۰۰ کلمه از طریق سامانه نشریه ([www. mishkat. Islamic- rf. ir](http://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 می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة 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 نویسندگان (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).



شماره ۱۷۲

پاییز ۱۴۰۵

- بازخوانی فهم واژگان قرآن کریم در نسبت با فرهنگ عصر نزول؛ طراحی الگویی مؤلفه محور
که مرضیه محصّص - ریحانه خدامردی ۴
- پیرنگ موازی در سوره توبه (۴۰) و دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶)؛ رهیافتی به هویت تاریخی اَلْیَسَعَ نَبِی
که حیدر عیوضی ۲۵
- کاوشی نوین در پویایی بافت و تحول معنایی واژگان قرآن؛ کلید فهم عمیق تر متون دینی
که علی بیگدلی ۴۱
- بازخوانی تطبیقی «سبع سماوات» در پرتو آرای تفسیری و اکتشافات نوین لایه های جوّ زمین؛ مورد
مطالعه: آیات ۲۹ بقره، ۱۲ فصلّت و ۱۲ طلاق
که زهرا قاسم نژاد - هادی انصاف ۶۵
- استنباط اصول آموزشی و تربیتی حرفه معلّمی از کاربردهای واژه «حیات» در قرآن کریم
که مهدیه کشانی ۸۹
- تعاملات زرارۀ بن اعین با صادقین (علیهم السلام)؛ ارزیابی دیدگاه عبدالعزیز ساشادینا
که امیرحسن خوروش - حسن رضایی هفتادر ۱۱۶
- مباهله؛ آیین ترک مجادله های خصومت زا
که محسن رجبی قدسی ۱۳۸
- بررسی شیوه بهره گیری صائب تبریزی از آموزه های قرآن و حدیث در پردازش موتیف «دنیا» در غزلیات
که طاهره میرهاشمی ۱۶۲

Abstracts

○ Ali kazerooni zand 1_9

بازخوانی فهم واژگان قرآن کریم در نسبت با فرهنگ عصر نزول؛

طراحی الگویی مؤلفه محور

مرضیه محصص

دانشیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

m_mohases@sbu.ac.ir

ریحانه خدامردی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی علامه عسکری علیه السلام، قم، ایران (نویسنده مسئول).
Reyhaneh.226@yahoo.com

چکیده	اطلاعات مقاله
نقش زبان و فرهنگ عصر نزول در فرایند فهم واژگان قرآن کریم زمینه ساز شکل گیری رویکردهای متنوع تفسیری بوده است. بخشی از این رویکردها بر کفایت دانش زبانی و ادبی در تبیین مفردات تأکید دارند؛ در حالی که رویکردهای دیگر ضرورت توجه به بسترهای فرهنگی و بافت اجتماعی واژگان را برجسته می نمایند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی این دو رویکرد، الگویی برای فهم واژگان فرهنگی در قرآن کریم ارائه می دهد که بر پایه پنج مؤلفه طراحی شده است: فرهنگی بودن واژه، کفایت قرائن درونی، نیازمندی واژه به مطالعات زبانی، نقش واژه در انتقال پیام و حقیقت قرآنی بودن واژه. روابط میان این مؤلفه ها در قالب یک درخت تصمیم و پنج قاعده تفسیری تبیین شده اند و خروجی آن، طبقه بندی شیوه های فهم واژگان در سه سطح اصلی است: نخست، فهم وابسته که درک معنا و کارکرد واژه به شدت متکی بر فرهنگ و بافت عصر نزول است؛ دوم، فهم نیمه وابسته که بخشی از معنا با قرائن درونی قرآن روشن می شود؛ اما برای دستیابی به لایه های عمیق تر فهم نیازمند توجه به زمینه های فرهنگی است؛ و سوم، فهم مستقل که درک واژه در سطح زبان و ادبیات عرب کفایت دارد و نیاز چندانی به ارجاع به فرهنگ زمانه ندارد. این الگو با تحلیل نمونه هایی از مفردات دارای خاستگاه فرهنگی	نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۲۴ - ۴) دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴

آزموده شده و نشان داده است که طبقه‌بندی شیوه‌های فهم به سه سطح وابسته، نیمه‌وابسته و مستقل می‌تواند راهی روشمند برای فهم دقیق‌تر زبان قرآن و نسبت آن با فرهنگ عصر نزول فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها فهم، واژگان قرآن، فرهنگ عصر نزول، الگو.

۱. مقدمه

زبان و فرهنگ در رابطه‌ای دوسویه و پویا قرار دارند؛ زبان می‌تواند در شکل‌گیری و انتقال فرهنگ نقش آفرین باشد و فرهنگ نیز در تحول معنا و کاربردهای زبانی تأثیرگذار است. این تعامل متقابل در مواجهه با متن قرآن کریم نیز قابل مشاهده است. واژگان و ساختار آیات قرآن، در نگاه نخست ممکن است متأثر از فرهنگ عصر نزول به نظر برسند؛ اما ظرفیت معنایی آن‌ها فراتر از شرایط تاریخی است و می‌توانند در زمینه‌های مختلف زمانی و فرهنگی، مصادیق نوینی بیابند. همین ویژگی، زمینه‌ساز شکل‌گیری سه رویکرد اصلی در فهم آیات قرآنی شده است: رویکرد حداکثری، حداقلی و میانه.

در رویکرد حداکثری، قرآن متنی تاریخی و فرهنگی تلقی می‌شود که فهم آن وابسته به شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر نزول است. نصر حامد ابوزید از جمله نواندیشانی است که زبان وحی را برگزیده فرهنگ نخستین مخاطبان می‌داند و متون دینی را متونی تاریخی معرفی می‌کند که دلالتشان از نظام زبانی-فرهنگی جدا نیست (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۰۷؛ ۱۳۸۳: ۲۷۸-۲۹۰). او واژگانی چون «جن» و «شیطان» را مربوط به دوران نزول می‌داند که با علوم عصری سازگاری ندارد و آن‌ها را نادیده می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳: ۶۸). نیز «سحر» و «حسد» را نمونه‌هایی می‌داند که بازتاب ذهنیت فرهنگی عصر نزول‌اند (همان، ۲۸۸-۲۸۹). او معتقد است: کسانی که بر وجود پدیده‌هایی چون سحر و حسد به صرف وجود الفاظ دال بر آن‌ها در نص دینی تأکید می‌کنند، به اشتباه دال و مدلول را یکی می‌گیرند، از این جهت که در سنت کلاسیک، وجود عینی، ذهنی و زبانی یکی گرفته شده‌اند (همان، ۲۹۰). عبدالکریم سروش نیز آموزه‌های اسلام را به ذاتی و عرضی تقسیم

می‌کند و زبان و فرهنگ عربی را عرضی می‌داند و اینکه واژگانی چون «إبل» و «إیلاف» نشانه‌های فرهنگ عربی در قرآن‌اند (سروش، ۱۳۸۵: ۳۳). در نظر او دامنه این عرضیات بسیار گسترده‌تر است تا جایی که: قرآن در وصف بهشت از حوران سیاه چشم سخن می‌گوید نه از چشم آبی‌ها، و آنان را در خیمه‌ها ساکن می‌بیند (الرحمن/ ۷۲)؛ در تشبیه‌های قیامت از واژگان بومی بهره می‌گیرد، مانند «وانهادن شتر آبستن ده ماهه» (تکویر/ ۴)، یا تشبیه شراره‌های آتش جهنم به شتران زرد مایل به سیاهی (مرسلات/ ۳۲-۳۳). در وصف بهشت از اشیای ملموس فرهنگ عربی چون کوزه‌ها، بالش‌ها و فرش‌های زرباف یاد می‌کند (غاشیه/ ۱۴-۱۶)، حتی میوه‌های گرمسیری رایج در محیط عربی؛ مانند موز (واقعه/ ۲۹)، خرما و انار (الرحمن/ ۶۸)، انگور (عبس/ ۲۸)، زیتون (عبس/ ۲۹) و انجیر (تین/ ۱) در آیات قرآن ذکر شده‌اند. بدین ترتیب، در این رویکرد واژگان قرآن بیش از آنکه حامل معنای فراتاریخی باشند، بازتاب فرهنگ و ذهنیت زمانه‌اند، به طوری که کارایی آن محدود به همان دوره است.

در برابر این دیدگاه، رویکرد حداقلی وجود دارد: برخی مفسران همچون علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی، هرچند ارتباط قرآن کریم با فرهنگ عصر نزول را می‌پذیرند، مشروط کردن فهم آیات به آن را قبول ندارند. آنان بر این باورند که در مقام فهم قرآن باید بیش از تکیه بر کاربردهای عرفی و فرهنگی زمان نزول، به عرف قرآن، قرائن کلامی موجود در آیات و نقش هدایتی آن‌ها برای همه بشر توجه شود؛ زیرا قرآن خود ابهام و اجمالش را تبیین می‌کند. بر این اساس، بهترین روش فهم آیات قرآن، همان روش اهل بیت علیهم‌السلام؛ یعنی «تفسیر قرآن به قرآن» است. این رویکرد با تأکید بر جاودانه بودن قرآن و زبان فطرت، متن قرآن را نیازمند بازخوانی مداوم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۹). علامه طباطبایی با تکیه بر جهانی بودن قرآن و اینکه همه مردم جهان مخاطبان آن‌اند، تحلیلی متفاوت از زبان قرآن ارائه می‌دهد. او در کتاب *قرآن در اسلام* می‌نویسد که در مذاق اهل بیت علیهم‌السلام، تفسیر قرآن به قرآن معتبر است و در این روش، ترتیب سور و آیات مکی و مدنی نسبت به مقاصد عالیّه قرآن تأثیری ندارد، بلکه در تفسیر هر آیه باید مجموع آیات قرآن

در نظر گرفته شود. از نگاه او، کلامی که جهانی و همیشگی است، در کلیات مقاصد و مطالب خود نباید تحت تأثیر خصوصیات زمان و مکان یا حوادث وقت نزول - که اسباب نزول نامیده می‌شوند - قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۹۶).

درواقع، محوری‌ترین بحث در این رویکرد آن است که آیا دلالت آیات بر معنا و مراد خود، کامل و تمام است و می‌تواند پیام خویش را به تنهایی منتقل کند، یا آنکه ناقص است و نیازمند قرائن بیرونی؛ همچون مکاشفات، براهین عقلی، روایت، تاریخ و فرهنگ است؟ مدعای علامه طباطبایی آن است که قرآن در دلالت خود تام و مستقل است، بی‌نیاز از بیرون، و هیچ کلام مبهم یا نارسا در آن وجود ندارد (همان، ۲۹-۳۰). بنابراین در این رویکرد، فهم واژگان قرآن مستقل از فرهنگ عصر نزول بوده، دارای دلالتی فراتاریخی تلقی می‌شوند.

میان این دو دیدگاه اما، رویکردی میانه نیز شکل گرفته است در این نگاه، زبان و مفاهیم قرآنی از یک سو در فرهنگ زمانه ریشه دارند و از سوی دیگر در نظام معنایی قرآن بازتعریف می‌شوند. محمد علی رضایی اصفهانی فرهنگ عصر نزول را یکی از مؤلفه‌های فهم قرآن معرفی می‌کند؛ بی‌آنکه آن را شرط مطلق بداند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۴ و ۳۵۳). بهاء‌الدین خزّمشاهی نیز در مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» بر این باور است که قرآن در برخی موارد برای مماشات با فرهنگ و عقاید مردم عصر نزول، مفاهیم رایج آن زمان را بازتاب داده است؛ با این حال، این بازتاب به معنای نفی الهی بودن قرآن نیست (خزّمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۴). در این رویکرد، زبان و فرهنگ در تعامل با وحی قرار می‌گیرند و مفاهیم قرآنی در عین ارتباط با زمینه تاریخی، در چهارچوب نظام معنایی الهی بازخوانی می‌شوند.

به عبارت دیگر، رویکرد حداکثری فهم آیات را در گرو فهم فرهنگی عصر نزول می‌داند. این دیدگاه می‌کوشد بیشترین دامنه معنایی یا کارکردی را برای مفاهیم قرآنی در نظر بگیرد و همه احتمالات و لایه‌های معنایی را - حتی اگر کمتر محتمل باشند - در ارتباط با زمینه تاریخی و فرهنگی زمانه توضیح دهد. در این رویکرد، زبان قرآن بازتابی از فرهنگ زمانه دانسته می‌شود و فهم آن، مشروط به شناخت بافت فرهنگی عصر نزول تلقی می‌گردد؛

نگاهی که گاه به محدودسازی معنا در چهارچوب تاریخی می‌انجامد و گاه با پذیرش سیالیت معنا، تفاسیری انتزاعی و گسسته از قرائن نقلی و عقلی پدید می‌آورد.

درمقابل، رویکرد حداقلی است که آیه‌ای را مشروط به فرهنگ عصر نزول نمی‌بیند و بر استقلال معنایی و فراتاریخی قرآن تأکید دارد. بر اساس این نگاه، مفاهیم قرآنی ظرفیت تولید معنا را در هر زمان دارند و در پس هر واژه قرآنی حقیقتی نهفته است که با شناخت جهان بینی قرآنی و بافت مفهومی آن، قابل کشف و تفسیر خواهد بود.

میان این دو، رویکرد میانه قرار دارد که تنها بخشی اندک از آیات را در ارتباط مستقیم با فرهنگ عصر نزول می‌داند. در این نگاه، زبان و مفاهیم قرآنی از یک سو در فرهنگ زمانه ریشه دارند و از سوی دیگر در نظام معنایی قرآن بازتعریف می‌شوند، به گونه‌ای که هم ارتباط تاریخی حفظ می‌شود و هم ظرفیت فراتاریخی و الهی قرآن برجسته می‌گردد. این رویکرد نیز بر توانایی مفاهیم قرآنی برای تولید معنا در هر زمان تأکید دارد و معتقد است حقیقت نهفته در واژگان قرآن با توجه به جهان بینی قرآنی و نظام معنایی آن قابل کشف است.

تمایز میان این رویکردها، مسئله اصلی پژوهش حاضر را شکل می‌دهد. بر همین اساس، با تدوین گونه‌شناسی واژگان قرآن کریم می‌توان الگویی مؤلفه‌محور ارائه کرد که نه به وابستگی کامل معنا به مطالعات فرهنگی تن می‌دهد و نه به انفصال مطلق معنا از زمینه تاریخی، بلکه بر پایه قواعدی روشن، وضعیت هر واژه را در نسبت با مطالعه فرهنگی تعیین می‌نماید.

در همین راستا، دیدگاه‌های مفسران شاخص بررسی گردید، مؤلفه‌های اصلی تبیین شد و بر پایه آن‌ها قواعد تفسیری استخراج گردید. این فرایند نشان داد که تحلیل معناشناختی واژگان در قرآن تنها با اتکا به قرائن درونی کافی نیست، بلکه در مواردی نیازمند توجه به بافت فرهنگی، اجتماعی و تاریخی عصر نزول است. به این ترتیب، مجموعه‌ای از قواعد تفسیری شکل گرفت که می‌تواند به عنوان چهارچوبی روشمند برای دسته‌بندی واژگان و تعیین میزان استقلال یا وابستگی آن‌ها در فهم قرآنی به کار رود. این نوشتار با روش توصیفی

- تحلیلی و بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای، الگویی ارائه می‌دهد که وابستگی، استقلال یا نیمه‌وابستگی برخی مفردات منتخب قرآن کریم به زمینه‌های فرهنگی را نشان می‌دهد. قواعد و مؤلفه‌های استخراج‌شده نیز در قالب مدل ترسیم شده‌اند تا رویکردهای تفسیری و چگونگی کار بست آن‌ها در فهم واژگان قرآن کریم به صورت نظام‌مند نمایش داده شود.

۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، توجه به زمینه‌های فرهنگی و تاریخی عصر نزول در فهم واژگان قرآن کریم، محور بسیاری از نظریه‌پردازی‌های نوین در مطالعات قرآنی بوده است. از جمله نگاشته‌های شاخص در این حوزه می‌توان به کتاب **مفهوم النص**، اثر نصر حامد ابوزید (۱۳۸۰ش) اشاره کرد که وی متن قرآنی را در پیوند با ساختارهای اجتماعی - فرهنگی عصر نزول تحلیل می‌کند. علیرضا ذکاوتی در مقاله «زبان قرآن» (۱۳۷۴ش) با رویکرد زبان‌شناختی، بر تحول معنایی واژگان در بستر تاریخی تأکید دارد. امیررضا اشرفی (۱۳۸۸ش) در مقاله «نگاهی به مبانی فهم مفردات قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»، به بررسی مبانی نظری علامه طباطبایی در **المیزان** می‌پردازد و نشان می‌دهد که روش تفسیری او بر انسجام درونی قرآن، اصل تفسیر قرآن به قرآن، و پیوند عقل و وحی استوار است؛ بدین سان علامه طباطبایی بیشتر بر معنای درونی و شبکه‌ای آیات تکیه دارد تا بر تحول تاریخی واژگان. کامله بوعدار نیز در پایان‌نامه «پیش‌زمینه‌های فرهنگی فهم آیات قرآن (آداب و رسوم و دانش زمانه)» (۱۳۹۰ش) نقش فرهنگ عصر نزول را در فهم مفردات قرآنی بررسی کرده است.

بدین ترتیب، مجموعه این آثار، تصویری چندوجهی از مطالعات قرآنی معاصر ارائه می‌دهند: از تحلیل اجتماعی - فرهنگی ابوزید، تا زبان‌شناسی تاریخی ذکاوتی، تا مبانی فلسفی و تفسیری طباطبایی در نگاه اشرفی، و نهایتاً توجه به فرهنگ عصر نزول در پژوهش بوعدار. با این حال، هیچ‌یک از آن‌ها صورت‌بندی روشمند و قابل‌اجرایی از میزان و حدود وابستگی واژگان به مطالعه فرهنگی ارائه نداده‌اند. به عبارت دیگر، فقدان الگویی تفکیکی

برای تعیین نوع و شدت وابستگی واژگان قرآنی به زمینه فرهنگی، همچنان در ادبیات پژوهش محسوس است.

پژوهش حاضر با هدف پر کردن خلأ نظری موجود در مطالعات واژگان قرآنی، به طراحی الگویی مؤلفه محور پرداخته است. این الگو می‌کوشد تا از رهگذر تحلیل زبان و فرهنگ، ابعاد تازه‌ای از ارتباط میان واژگان قرآنی و بستر تاریخی نزول را آشکار کند. نوآوری اصلی این تحقیق در دو سطح قابل طرح است: نخست، شناسایی و طبقه‌بندی گونه‌هایی از واژگان قرآنی که دارای خاستگاه فرهنگی در عصر نزول اند و دوم، استخراج و تبیین مؤلفه‌هایی که نقش تعیین‌کننده در میزان وابستگی فهم این واژگان به فرهنگ عصر نزول دارند. نمونه‌هایی از این دسته‌بندی در پژوهش خدامردی و روحانی با عنوان مدل ارزیابی وابستگی فهم آیات قرآن کریم به مطالعه فرهنگی (۱۴۰۰: ۱۱۷-۱۲۵) نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند. بدیهی است که هدف این پژوهش، تحلیل همه مفردات قرآنی نیست، بلکه تنها برخی واژگان منتخب که از نظر ساختاری و تفسیری دارای خاستگاه فرهنگی اند، به عنوان نمونه‌هایی برای آزمون مدل پیشنهادی بررسی شده‌اند.

۳. مفهوم شناسی

مدل

«مدل»، بازنمایی انتزاعی و نظام‌مند از واقعیت به‌شمار می‌آید. سیستم‌ها به دلیل تعامل درونی اجزای خود و نیز ارتباط بیرونی با محیط، همواره رفتارهایی متنوع و گاه پیچیده بروز می‌دهند. این تنوع و پیچیدگی، پژوهشگران را بر آن می‌دارد که برای فهم، تبیین یا پیش‌بینی رفتار یک سیستم بر اساس متغیرها و شاخص‌های مورد نظر، مدلی طراحی کنند و با اعمال تغییرات در آن، نتایج را بررسی کنند.^۱

هر «مدل» از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود: ورودی، اجزاء و خروجی. در این پژوهش، ورودی «مدل» یکی از واژگان منتخب با خاستگاه فرهنگی است. اجزای «مدل»

1. <https://analysisacademy.com>.

شامل مؤلفه‌هایی می‌شوند که در فرایند تشخیص میزان وابستگی واژگان فرهنگی نقش آفرینی می‌کنند. خروجی «مدل» نیز در سه وضعیت «مستقل»، «وابسته» و «نیمه‌وابسته» تعریف شده است. برای نمایش ساختار و منطق تصمیم‌گیری این «مدل»، از نمودار درخت تصمیم^۱ بهره گرفته شده است.

واژگان فرهنگی

واژگان فرهنگی در قرآن کریم به آن دسته از مفرداتی اطلاق می‌شود که معنا، کاربرد یا بار ارتباطی آن‌ها در تعامل مستقیم با ساختارهای اجتماعی، اقتصادی، آیینی یا زبانی عصر نزول شکل گرفته است. بدیهی است که زبان وحی در خلأ نازل نشده، بلکه در پیوند با فرهنگ زمانه معنا یافته و تثبیت شده است. ازاین‌رو، بررسی این دسته از واژگان می‌تواند نسبت میان زبان قرآن و بستر اجتماعی - فرهنگی نزول را آشکار کند و به فهم دقیق‌تر پیام الهی یاری رساند.

احصای گونه‌های واژگان فرهنگی، گامی بنیادین در جهت شناخت لایه‌های فرهنگی قرآن و نشان دادن ظرفیت‌های آن در ارتباط با زندگی واقعی مخاطبان است. از منظر زبان‌شناسی تاریخی، واژگان فرهنگی قرآن کریم را می‌توان در چهار دسته اصلی جای داد: نخست: واژگانی که به ساختارهای اجتماعی و اقتصادی خاص اشاره دارند؛ مانند واژه‌های «ایلاف» و «ربا».

دوم: واژگانی که در بستر اقلیم و جغرافیای ویژه معنا می‌یابند؛ مانند «إبل» و «نخل». سوم: واژگانی که از زبان‌های دیگر وارد شده‌اند و به‌عنوان وام‌واژه یا دخیل در قرآن حضور دارند؛ مانند «راعنا».

چهارم: واژگانی که به مناسک و آیین‌های دینی اشاره دارند؛ مانند «صلوة» و «زکوة».

1. Decision tree.

۴. معرفی مؤلفه‌های الگو و ارزیابی آن در فهم واژگان فرهنگی

براساس تحقیق و بررسی آثار نواندیشان و قرآن‌پژوهانی که بر قرائت فرهنگی الفاظ آیات قرآن کریم تأکید دارند، پنج مؤلفه اصلی در استقلال فرهنگی مفردات قرآن کریم شناسایی و از آن‌ها پنج قاعده استخراج گردید. این مؤلفه‌ها همراه با ورودی یکی از واژگان دارای خاستگاه فرهنگی و خروجی‌های وابسته، نیمه‌وابسته و مستقل، ساختار الگو را تشکیل می‌دهند. در ادامه، هر مؤلفه جداگانه تبیین شده، روابط آن با ویژگی‌های خاص و خروجی مرتبط توضیح داده می‌شود. پس از آن، گونه‌های مختلف واژگان فرهنگی با اتکا به مدل مؤلفه‌محور پیشنهادی احصاء شده، هر دسته براساس ویژگی‌های متمایز خود تحلیل می‌گردد. در گام بعد، نمونه‌هایی از مفردات قرآنی انتخاب و بررسی می‌شوند تا نحوه اعمال مدل در هر دسته روشن گردد. بدین ترتیب، کارآمدی الگو در تبیین پیوند میان واژگان و فرهنگ عصر نزول به محک تجربه گذاشته می‌شود و نشان داده خواهد شد که چگونه این چهارچوب می‌تواند در فهم دقیق‌تر لایه‌های معنایی قرآن کریم نقش‌آفرین باشد.

مؤلفه اول: فرهنگی بودن واژه (بله یا خیر). این مؤلفه به آن دسته از مفردات قرآنی اشاره دارد که افزون بر بار لغوی، حامل بار معنایی و کارکردهای فرهنگی - تاریخی می‌باشند و به تجربه‌های زیسته جامعه نخستین، آیین‌ها و مناسبات اقتصادی و اجتماعی آن دوران پیوند خورده‌اند. برای نمونه، واژگان اقتصادی، چون «ربا» (بقره/ ۲۷۵ و ۲۷۸) و «میزان» (اعراف/ ۸۵؛ الرحمن/ ۹) بازتابی از روابط مالی و اخلاقی جامعه‌اند؛ واژگان اجتماعی، مانند «ایلاف» (قریش/ ۲)، واژگان اقلیمی و زیستی، چون «إبل» (غاشیه/ ۱۷)، «تین» (تین/ ۱) و «نخل» (انعام/ ۹۹؛ عبس/ ۲۹) نشانه‌های معیشتی و محیطی آن دوران را بازتاب می‌دهند؛ واژگان اعتقادی و عبادی، مانند: «صلوة» (بقره/ ۴۳؛ نساء/ ۱۰۳)، «قتال» (بقره/ ۱۹۰ و ۲۱۶) و «زکوة» (بقره/ ۴۳؛ توبه/ ۵، ۱۱ و ۱۸) هویت دینی و سیاسی جامعه را شکل می‌دهند؛ سرانجام واژگان انتزاعی و نمادین، چون «جن» (ذاریات/ ۵۶؛ الرحمن/ ۱۵)، «سحر» (یونس/ ۷۷؛ طه/ ۶۹) و «طائر» (اسراء/ ۱۳)، به باورهای ماورایی و مفاهیم نمادین پیوند دارند. واژگان دخیل، چون «راعنا» (بقره/ ۱۰۴؛ نساء/ ۴۶) و «إبریق» (واقعه/ ۱۸) نیز جزو واژگان

فرهنگی محسوب می‌شوند؛ زیرا حضورشان در متن قرآن نشانه تماس‌های زبانی و فرهنگی جامعه نخستین با محیط‌های پیرامونی است.

مؤلفه دوم: کفایت قرائن درونی (بله یا خیر). مؤلفه «کفایت قرائن درونی» ناظر به مجموعه اموری است که با آیات قرآن کریم ارتباط دارند و در تعیین معنا و مقصود آن‌ها نقش آفرین‌اند. این قرائن در دو دسته جای می‌گیرند: نخست، قرائن متصل؛ همچون سیاق و فضای نزول که همراه آیات بوده‌اند. دوم، قرائن منفصل؛ مانند دیگر آیات قرآن، روایات معتبر، قرائن تاریخی و برهان‌های قطعی نظری که به‌طور غیرمستقیم در فهم دخالت دارند. وجه قرینه بودن این امور در آن است که در کنار الفاظ آیات بر مراد الهی دلالت می‌کنند و بدون توجه به آن‌ها، دستیابی به مقصود ممکن نخواهد بود. توجه به قرائن متصل و منفصل در کلام، روشی عقلایی و پذیرفته‌شده در همه فرهنگ‌هاست؛ زیرا فهم معنای مقصود گوینده جز از رهگذر قرائن امکان‌پذیر نیست (بابایی، ۱۳۸۱: ۲/۲۴۳). بر این اساس، واژگان فرهنگی‌ای که با قرائن درونی قابل فهم‌اند، در این مؤلفه مقدار «بله» می‌گیرند؛ یعنی اگر قرائن به حد کفایت برسند، متن قرآن به‌طور مستقل فهمیده می‌شود و نیازی به ارجاع به سطوح بالاتر نیست.

نمونه روشن این بحث، واژه «جن» است. پیش از اسلام نیز باور به جن در فرهنگ‌های مختلف حضور داشته و حتی در کتاب مقدس و انجیل نشانه‌هایی از آن دیده می‌شود (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۲). قرآن کریم ویژگی‌های جن را به روشنی بیان کرده است: خلقت پیش از انسان (حجر/۲۷)، آفرینش از آتش (الرحمن/۱۵ و حجر/۲۷)، صلاح و فساد (جن/۱۱)، حشر و نشر (انعام/۱۲۸)، توانایی انجام برخی اعمال انسانی (سبأ/۱۲) و ایمان آوردن به پیامبر اسلام (جن/۱-۲). علامه طباطبایی با توجه به شرایط فرهنگی عصر نزول و سیاق آیات، جن را موجودی مستقل با شعور و اراده معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۲۱). او در تفسیر آیه «وَ أَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ» (جن/۶)، به رسم رایج عرب اشاره می‌کند که در سفرهای شبانه برای دفع شر به سرپرست جنیان پناه می‌بردند (همو، ۱۳۷۸: ۶۴/۲۰-۶۵). همچنین در تبیین چرایی استفاده قرآن از واژگان رایج عصر نزول،

تأکید می‌کند که خداوند معانی کلی را در قالب محسوسات بیان کرده تا برای عموم قابل درک باشد (همان، ۹۲/۳-۹۶). ازاین‌رو، واژه «جن» در سیاق قرآنی به‌گونه‌ای به‌کار رفته که امکان فهم مستقل آن بر اساس متن فراهم است؛ یعنی خواننده می‌تواند بدون نیاز به منابع بیرونی معنای اصلی را دریابد. هرچند مطالعات فرهنگی - تاریخی می‌توانند لایه‌های بیشتری از معنا را آشکار کنند، در چهارچوب این پژوهش، معیار اصلی همان کفایت قرائن درونی است. بنابراین، واژه «جن» در گونه‌شناسی پیشنهادی در دسته مستقل قرار می‌گیرد؛ زیرا متن قرآن برای فهم آن کفایت می‌کند و همین کفایت برای مقصود پژوهش کافی است. مؤلفه سوم: نیازمندی واژه به مطالعات زبانی. زبان عربی، به‌مثابه زبانی پویا و تاریخی، در اثر تبدلات فرهنگی با زبان‌های دیگر، واژگانی را از فرهنگ‌های بیگانه وام گرفته و در ساختار خود جای داده است. بسیاری از این واژگان در گذر زمان دچار تحول معنایی شده‌اند و در زبان عربی با رنگ و لعاب تازه‌ای به‌کار رفته‌اند، به‌گونه‌ای که معنای آن‌ها در زبان عربی گاه با معنای اولیه در زبان مبدأ تفاوتی چشمگیر دارد. ازاین‌رو، در فهم و تفسیر چنین واژگانی، تکیه بر معنای اولیه در زبان مبدأ کافی نیست، بلکه باید به معیارهای پذیرفته‌شده در زبان عربی و فهم متعارف عرب‌زبانان توجه کرد (اشرفی، ۱۳۸۸: ۸۵). این نکته ما را به اهمیت مطالعات زبانی در حوزه قرآن‌پژوهی رهنمون می‌کند؛ مطالعاتی که شاخه‌هایی گوناگون چون معناشناسی، ریشه‌شناسی و کاربردشناسی را دربرمی‌گیرد و هر یک بخشی از معنای واژگان قرآنی را روشن می‌نمایند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۷۲). در روش معناشناسی، پژوهشگر با بررسی واژگان کلیدی قرآن و سامان‌دهی یک شبکه معنایی، روابط میان واژگان را تحلیل می‌کند و از رهگذر این روابط، معنای هر واژه استخراج می‌شود؛ روشی که ایزوتسو در آثار خود به‌طور گسترده به‌کار برده است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۴). نمونه روشن‌رسان این روش (معناشناسی)، واژه «ایلاف» است که در سوره قریش (قریش/ ۱-۲) آمده و به یکی از مهم‌ترین و سودآورترین مشاغل قریش در عصر جاهلیت اشاره دارد؛ پیشه‌ای که قریشیان در میان قبایل عرب به آن شهرت داشتند و از طریق آن، تجارت میان یمن و شام را سامان می‌دادند (علی، ۱۴۲۲: ۱۹/۷). ایلاف نه تنها

یک واژه اقتصادی، بلکه رخدادی اجتماعی - فرهنگی در حافظه جمعی قریش به شمار می‌رفت. در منابع لغوی، ابن منظور آن را به معنای پیمان‌های تجاری دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۹)، در حالی که برخی مفسران معنای آن را به «انس گرفتن» و «همبستگی» بازگردانده‌اند. این تنوع معنایی در تفاسیر نیز بازتاب یافته است؛ فضل‌الله در من وحی القرآن (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۳۲/۲۴)، طباطبایی در المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۲۸/۲۰) و مکارم شیرازی در تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۴۸/۲۷) هریک با رویکردی متفاوت، به ابعاد معنایی واژه پرداخته‌اند. علامه طباطبایی در المیزان، «ایلاف» را فراتر از مفهوم صرفاً تجاری دانسته و آن را به انسجام اجتماعی و امنیت ناشی از سفرهای تجاری قریش مرتبط کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۶۲۸/۲۰-۶۳۱). واژه «ایلاف» در سوره قریش نمونه‌ای روشن از واژگان نیمه‌وابسته است؛ زیرا سیاق آیه و روش معناشناسی تا حدی معنای آن را روشن می‌کنند و برای فهم اولیه کفایت دارند. بدین ترتیب، خروجی در اصل نیمه‌وابسته است. با این حال، هرگاه مخاطب احساس کند نیازمند فهمی عمیق‌تر از فهم اولیه است، می‌تواند با رجوع به بافت فرهنگی و شرایط اقتصادی - اجتماعی عصر نزول، معنای واژه را کامل‌تر دریابد و آن را به سطح وابسته ارتقا دهد.

در کنار این، قرآن کریم واژگان دخیل نیز دارد که افزون بر تحلیل لغوی، نیازمند مطالعات زبانی ازجمله ریشه‌شناسی‌اند. ریشه‌شناسی با تکیه بر مستندات تاریخی، منشأ واژگان و مسیر تحول آن‌ها را در زبان‌های مختلف بررسی می‌کند و مانع از گرفتار شدن در تحلیل‌های صرفاً انتزاعی می‌شود. نمونه روشن ضرورت این روش (ریشه‌شناسی)، واژه دخیل «راعنا» است که دو بار در آیات مدنی (بقره/۱۰۴؛ نساء/۴۶) آمده و تنها با ریشه‌شناسی می‌توان منشأ تاریخی و بار بین‌زبانی آن را آشکار کرد. در زبان عبری، این واژه معنای ناسزا داشته و در سیاق مدینه بار فرهنگی خاصی یافته است. مفسرانی چون بیضاوی و طباطبایی نیز به این هم‌آوایی اشاره کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۹۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۸۰/۴). واژه «راعنا» در قرآن کریم نمونه‌ای برجسته از پیچیدگی‌های معناشناختی و فرهنگی است. مسلمانان مدینه این واژه را در معنای «مراعات کردن» یا «ما را شبانی کن»

به کار می‌بردند؛ معنایی مثبت و محترمانه که در زبان عربی محیط نزول، مفهومی روشن داشت. با این حال، همین واژه در زبان عبری بار معنایی تحقیرآمیز و استهزائی داشت و یهودیان مدینه می‌توانستند از دوپهلوی بودن آن برای تمسخر پیامبر بهره بگیرند (عیوضی، ۱۳۹۵: ۲۱۰). از این رو قرآن با نهی از کاربرد آن، مسلمانان را از افتادن در دام این ابهام زبانی برحذر داشت. این نهی نشان می‌دهد که فهم اولیه آیات قرآن نیازمند توجه به ریشه‌شناسی است؛ زیرا ریشه‌شناسی به روشن شدن معنای اصلی و زمینه فرهنگی واژه کمک می‌کند. با این حال، برای لایه‌های بیشتر فهم دقیق، کاربردشناسی نیز می‌تواند مؤثر باشد، هرچند هدف اصلی پژوهش در اینجا رسیدن به همان سطح پایه معناشناسی و ریشه‌شناسی است، نه گسترش فهم به سطوح فرعی‌تر.

کاربردشناسی در مطالعات زبانی نیز رویکردی پویا دارد و معنای واژه را در سیاق گفتار و تعامل اجتماعی آشکار می‌کند؛ به عنوان مثال، واژه «قتال» از گونه واژگان اجتماعی عصر نزول، نمونه‌ای قابل توجه است. علامه طباطبایی در المیزان، «قتال» را دارای ماهیتی دفاعی می‌داند؛ ابزاری برای صیانت از حقوق انسانی در برابر تجاوز کفار (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۸۸/۲). بررسی مراحل تشریع «قتال» در قرآن نشان می‌دهد که این واژه در سیاق‌های مختلف با مخاطبانی متفاوت همراه شده است: نخست قتال با مشرکان مکه (حج/۳۹؛ انفال/۳۹)، سپس قتال با اهل کتاب (توبه/۲۹)، آن‌گاه قتال با عموم مشرکان (توبه/۵ و ۳۶)، و در نهایت قتال با همه کفار (توبه/۱۲۳). این تنوع نشان‌دهنده تحول تدریجی حکم و تفاوت در زمینه‌های نزول است. بنابراین، فهم دقیق «قتال» بدون شناخت بستر فرهنگی-سیاسی عصر نزول ناقص خواهد بود. از همین رو، نیاز به رویکردی فراتر احساس می‌شود؛ رویکردی که واژه‌ها را در متن فرهنگ و تاریخ بنشانند. این رویکرد همان «بافت فرهنگی» است که با تحلیل شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آیینی عصر نزول، لایه‌های پنهان معنایی واژگان قرآنی را آشکار می‌نماید. بنابراین، «قتال» را باید در شمار واژه‌های وابسته دانست.

نکته: افزودن این وجه چهارم «بافت فرهنگی»، درواقع تلاشی است برای تکمیل

رویکردهای زبان‌شناختی و پرهیز از تقلیل واژگان قرآنی به سطح صرفاً لغوی یا انتزاعی. بدین‌سان، زبان‌شناسی در مطالعات قرآنی به صورت میان‌رشته‌ای بازتعریف می‌شود و می‌تواند تصویری جامع‌تر از شبکه معنایی قرآن ارائه دهد.



مؤلفه چهارم: نقش واژه در انتقال پیام آیه. نقش واژه در انتقال پیام آیه گاه به گونه‌ای است که خود واژه دارای اثر مستقیم در معناست و به اصطلاح «موضوعیت» دارد؛ یعنی انتخاب آن واژه خاص از سوی خداوند حامل پیامی مستقل و غیرقابل جایگزین است. در مواردی دیگر، واژه تنها نقش ابزاری در انتقال معنا دارد و می‌توان آن را با واژه‌ای مشابه جایگزین کرد. در این حالت واژه «طریقیت» دارد و پیام آیه وابسته به آن نیست. قاعده‌های «جری و تطبیق» و «الغاء خصوصیت» ابزارهایی‌اند برای استخراج پیام‌های کلی از آیات قرآن کریم؛ براساس این قواعد می‌توان ویژگی‌های مربوط به زمان، مکان و افراد را از آیه جدا کرد و به پیام کلی آن رسید (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۷۰-۷۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۳ و ۲۴۰). در الگوی پیشنهادی این پژوهش، شاخص تشخیص موضوعیت یا طریقیت واژه‌ها در نظر گرفته شده است؛ بدین معنا که بررسی می‌شود آیا واژه‌ای که در قرآن کریم به کار رفته، ذاتاً مقصود اصلی و غیرقابل جایگزین است، یا آنکه تنها وسیله‌ای برای انتقال معنا بوده، می‌توان آن را در شرایط امروزی با واژه‌ای دیگر جایگزین کرد. این سنجش، امکان فهم دقیق‌تر از نحوه انتقال معنا در آیات را فراهم می‌کند و به کشف ظرفیت‌های کاربردی قرآن در بسترهای جدید یاری می‌رساند.

به عنوان نمونه، واژه «إِبِل» در آیه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/۱۷) از جمله مفرداتی است که به عنوان واژه‌ای با خاستگاه فرهنگی مورد توجه نواندیشان دینی قرار گرفته است. این واژه از جهات مختلف قابل بررسی است:

نخست: از منظر اقتصادی، شتران در جامعه عرب پیش از اسلام ارزشمندترین دارایی محسوب می شدند؛ چنان که قیمت اشیاء، مهریه زنان، دیه مقتولان و حتی میزان ثروت افراد بر اساس تعداد شتران آنان سنجیده می شد (علی، ۱۴۲۲: ۱۰/۹). سید قطب نیز در تفسیر خود، شتر را حیوانی معرفی می کند که نقش محوری در زندگی عرب داشته؛ از حمل و نقل و تغذیه گرفته تا پوشاک و سکونت، و ویژگی هایی چون کم هزینه بودن، اهلی بودن، صبر در برابر گرسنگی و تشنگی، و سازگاری با شرایط سخت را از دلایل انتخاب آن در آیه می داند (سید قطب، بی تا: ۳۸۹۸/۶).

دوم: از منظر اجتماعی، برخی مفسران معتقدند ذکر شتر در این آیه به سبب جایگاه ویژه آن در زندگی مردم مکه بوده است؛ چراکه سوره غاشیه از نخستین سوره های مکی است و شتر در آن ایام یکی از ارکان اصلی معیشت مردم عرب به شمار می رفت (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۵۹/۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۲۷/۲۶). در مقابل، قضاوی دیدگاهی انتقادی نسبت به محدود کردن مخاطب آیه به مردم عرب بادیه نشین دارد و تأکید می کند که انتخاب شتر در آیه تنها به دلیل آشنایی مخاطبان عصر نزول نبوده، بلکه به سبب ویژگی های منحصر به فرد این حیوان است که در مطالعات زیست شناسی نوین نیز مورد توجه قرار گرفته است و می تواند نمونه ای آماده برای تأمل و تحقیق باشد (قضاوی، ۱۳۸۲: ۶۳۲). افزون بر این، برخی مفسران به وجوه کاربردی و فواید شتر اشاره کرده اند؛ از جمله سهولت بارگیری، اطاعت پذیری، و بهره برداری از اجزای مختلف بدن آن؛ مانند پوست، پشم و گوشت (طیب، ۱۳۶۹: ۹۸/۱۴؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۲۷/۲۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۱۵/۱۸). به نظر می رسد آیه شریفه با تأکید بر تأمل در خلقت شتر، مخاطب را به مطالعه شگفتی های آفرینش دعوت می کند. با اعمال قاعده «الغاء خصوصیت» می توان این دعوت را به دیگر مخلوقات نیز تعمیم داد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۴۰). بنابراین، واژه

«إِبِل» موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد؛ یعنی ذکر شتر تنها راهی برای رساندن پیام کلی دعوت به تأمل در آفرینش است. به عبارت دیگر، قرآن کریم با ذکر نمونه‌ای آشنا برای مخاطبان عصر نزول، آنان را به اندیشه در آفرینش فرا می‌خواند؛ اما این بدان معنا نیست که مخاطبان امروز از درک پیام آیه محروم‌اند. آنان نیز می‌توانند بدون مشاهده مستقیم شتر، با تأمل در خلقت دیگر موجودات، به همان پیام کلی دست یابند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۳۵۶). این شیوه تمثیلی در آیات دیگر نیز دیده می‌شود؛ مانند دعوت به تأمل در آسمان‌ها (ق/۶)، درختان (عبس/۲۴-۳۲) و دیگر مظاهر خلقت (روم/۵۰)، که همگی طریقت دارند و راهی برای رسیدن به پیام اصلی قرآن؛ یعنی توجه به عظمت خالق و حکمت او در نظام هستی به شمار می‌روند.

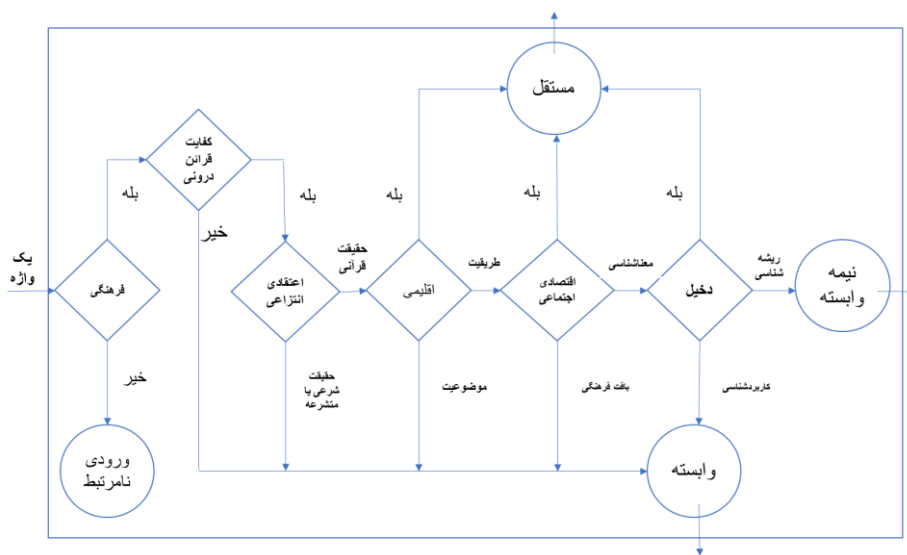
مؤلفه پنجم: حقیقت قرآنی بودن واژه. «حقیقت قرآنی بودن واژه» بدین معناست که سیاق آیات و بافت کلی کلمات در قرآن کریم معنایی ویژه را برای آن واژه تثبیت کرده‌اند؛ معنایی که با ریشه لغوی آن پیوند دارد، اما با این حال مجازی یا تنها استعاری نیست. علامه طباطبایی در المیزان تأکید می‌کند که برخی واژگان اعتقادی همچون صلوة، حج و زکات، از اعتبار شرعی خاصی برخوردارند و در عصر نزول، به سبب کثرت استعمال، با معانی اصطلاحی مشخص شناخته شده‌اند. از این رو، واژه‌هایی مانند صلوة، صوم، زکات و حج در قرآن به عنوان موضوعات شرعی مطرح‌اند که پس از تحقق «حقیقت شرعی» یا «حقیقت متشرعه»، دیگر نمی‌توان آن‌ها را بر معنای لغوی اولیه حمل کرد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۳۳/۴). این دسته از واژگان وابسته به فهم فرهنگی یا عرفی متغیر نیستند، بلکه به عنوان مفاهیم مستقل و تثبیت شده در متن قرآن جایگاه خاص خود را دارند. چنین تثبیتی که بر اثر کثرت استعمال در قرآن شکل گرفته، ما را به درک عمیق‌تر از پیوند میان زبان وحی و فرهنگ دینی رهنمون می‌شود و نشان می‌دهد چگونه قرآن توانسته واژگان را از سطح عرفی به مرتبه‌ای از معنا و هویت مستقل ارتقا دهد. بنابراین، واژه «صلوة» در متن قرآن با قرائن درونی، معنایی روشن و تثبیت شده یافته است. از این رو، فهم معنای «صلوة» نیازمند رجوع به بافت فرهنگی بیرونی یا شرایط تاریخی عصر نزول نیست؛ زیرا خود قرآن

قرائن کافی برای تعیین معنای آن ارائه می‌دهد. بدین ترتیب، «صلوة» حقیقتی قرآنی است که معنای آن در متن وحی تثبیت شده و از درون خود قرآن قابل درک است.

۵. روابط عناصر الگوی مؤلفه محور

در این بخش، پس از شناسایی مؤلفه‌ها بر اساس الگوی به‌دست‌آمده و بررسی نحوه تأثیر هر مؤلفه بر خروجی مدل، به ارائه قواعدی برای تعیین میزان وابستگی و استقلال مفردات قرآنی از مطالعه فرهنگی پرداخته می‌شود. این قواعد پنج‌گانه، به منظور ارزیابی امکان فهم واژه‌ها تنها از طریق قرائن زبانی یا نیاز به مطالعات فرهنگی - تاریخی، طراحی شده‌اند.

شکل ۱: ارائه نمودار درخت تصمیم و منطق سه حالت (وابسته، نیمه وابسته، مستقل)



قاعدهٔ اول: اگر واژهٔ منتخب، به مفاهیم انتزاعی تعلق داشته باشد و قرائن درونی قرآن برای فهم آن کفایت کند، فهم اولیه مستقل خواهد بود و نیازی به مطالعهٔ فرهنگی نخواهد بود.

قاعدهٔ دوم: اگر واژهٔ منتخب، اقلیمی یا جغرافیایی باشد و در انتقال پیام آیه طریقت داشته باشد (نه موضوعیت)، در صورتی که قرائن درونی برای فهم آن کافی باشد، فهم مستقل از مطالعهٔ فرهنگ خواهد بود.

قاعده سوم: اگر واژه منتخب، اجتماعی یا اقتصادی باشد و مطالعات معناشناسی در

فهم اولیه کفایت کند، فهم واژه مستقل است؛ اما اگر شناخت ساختار اجتماعی - اقتصادی عصر نزول بتواند معنا را تعمیق بخشد، واژه در دسته نیمه وابسته قرار می گیرد.

قاعده چهارم: اگر واژه منتخب، دخیل باشد و آگاهی از ریشه شناسی تنها بخشی از معنای آن را روشن نماید و نقش آن در حدّ ارائه اطلاعات تکمیلی باشد، فهم آن واژه در دسته نیمه وابسته قرار می گیرد.

قاعده پنجم: اگر واژه منتخب، مربوط به اعتقادات و آیین های دینی باشد و قرائن درونی برای تعیین معنای آن کافی باشد و نیز عرف قرآنی معنای تازه ای برای آن تثبیت کرده باشد، فهم آن واژه در شمار واژگان مستقل قرار می گیرد.

به طور خلاصه؛ اگر واژه منتخب فرهنگی تنها با اتکا به قرائن درونی قرآن فهمیده شود، میزان وابستگی آن به فرهنگ عصر نزول در چهار حالت زیر، مستقل یا نیمه وابسته خواهد بود و در دیگر موارد، فهم آن وابسته به مطالعه فرهنگی است:

اعتقادی / انتزاعی / حقیقت قرآنی → استقلال معنایی به دلیل کفایت قرائن درونی یا تثبیت عرف قرآنی.

اقلیمی / جغرافیایی / طریقت → استقلال معنایی به دلیل نقش ابزاری در انتقال پیام و کفایت قرائن درونی.

اقتصادی / اجتماعی / معناشناسی / بافت فرهنگی → وابسته؛ برای فهم کامل معنا باید از مطالعات فرهنگی بهره گرفت.

دخیل / ریشه شناسی / کاربردشناسی → نیمه وابسته؛ چون بخشی از معنا با ریشه شناسی روشن می شود، اما برای فهم کامل معنا باید از مطالعات زبانی و فرهنگی بهره گرفت.

خروجی آزمایشی مدل

خروجی مدل می تواند برپایه قواعد پنج گانه برای چندین واژه و مطابق با مقادیر داده شده به مؤلفه های هر واژه در سه حالت ظاهر شود: نخست، حالت «وابسته» که در آن فهم واژه بدون مطالعه فرهنگی و تاریخی عصر نزول ممکن نیست. در این موارد، دانستن قرائن زبانی مانند زبان و ادبیات عربی برای دستیابی به معنای درست کفایت نمی کند و مراجعه به قرائن بیرونی،

به‌ویژه زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی ضرورت دارد. دوم، حالت «مستقل» که برآمده از دیدگاه حداقلی در به‌کارگیری قرائن خارجی است؛ بدین معنا که مطالعهٔ زبانی، بررسی سیاق آیه و مقایسه با آیات مشابه برای فهم مراد اولیه کفایت می‌کند و نیازی به ارجاع به فرهنگ عصر نزول وجود ندارد. سوم، حالت «نیمه‌وابسته» که در آن مطالعات فرهنگی می‌توانند فهم مخاطب را ارتقا دهند، هرچند امکان دستیابی به معنای اولیه آیه از متن قرآن وجود دارد. در این حالت، فهم افزوده‌ای که بر اثر مطالعهٔ فرهنگی حاصل می‌شود، الزاماً مراد اصلی آیه نیست، بلکه تنها اطلاعاتی تکمیلی در حوزهٔ تاریخ و فرهنگ عرب عصر نزول فراهم می‌آورد که این حالات در جدول زیر قابل مشاهده است. شایان ذکر است که تعیین وضعیت مؤلفه‌ها در جدول، تنها برای نمایش نحوهٔ عملکرد مدل است و نه برای اثبات قطعی هر مورد.

جدول ۱: جدول واژگان منتخب مطالعهٔ فرهنگی براساس مؤلفه‌های مفردات آیات

نتیجه	نقش واژه				نوع واژه منتخب مطالعه فرهنگی	ویژگی
وابسته / نیمه‌وابسته / مستقل	تأثیر زبان‌شناسی (ریشه/معنا/ کاربرد/ فرهنگ)	کفایت قرائن درونی	حقیقت قرآنی / مشرعه/ شرعی	موضوعیت / طریقت	اعتقادی / اقتصادی / اجتماعی / اقلیمی و جغرافیایی / دخیل	مؤلفه‌ها / آیه
نیمه‌وابسته	بله (بافت فرهنگی)	-	-	-	اجتماعی اقتصادی	ایلاف
مستقل	-	بله	-	طریقت	اقلیمی جغرافیایی	ابل
نیمه‌وابسته	بله (ریشه شناسی)	-	-	-	دخیل	راعنا

مستقل	-	بله	-	-	اعتقادی انتزاعی	جن
مستقل	-	-	حقیقت قرآنی	-	مناسک آیین	صلوة
وابسته	بله (بافت فرهنگی)	-	-	-	مناسک آیین‌ها	قتال

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل مفردات منتخب قرآن کریم نشان داده است که امکان گذار از تحلیل صرفاً زبانی به تحلیل فرهنگی وجود دارد؛ گذاری که نشانه‌های آن در خود متن قرآن نیز قابل ردیابی است. الگوی پیشنهادی این پژوهش با تکیه بر مؤلفه‌هایی چون فرهنگی بودن واژه، کفایت قرائن درونی، نیازمندی واژه به مطالعات زبان‌شناختی، نقش واژه در انتقال پیام و حقیقت قرآنی بودن واژه، امکان تشخیص واژگان فرهنگی را فراهم کرده و روابط میان این مؤلفه‌ها را در قالب یک درخت تصمیم و پنج قاعده تفسیری سامان داده است. این الگو با دسته‌بندی واژگان در سه سطح مستقل، وابسته و نیمه‌وابسته، بستری نظری برای بازخوانی فهم مفردات قرآنی در تعامل با فرهنگ فراهم می‌آورد و می‌تواند به ارتقای دقت تفسیری در مطالعات معاصر کمک کند. با این حال، نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که الگوی پیشنهادی قابلیت تعمیم به طیف گسترده‌ای از واژگان قرآنی را داراست و می‌تواند مبنایی برای توسعه روش‌های تفسیری مبتنی بر تحلیل فرهنگی فراهم آورد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۳. ابوزید، نصر حامد، *مفهوم النص*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ش.
۴. ابوزید، نصر حامد، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، یادآوران، تهران، ۱۳۸۳ش.
۵. اشرفی، امیررضا، «نگاهی به مبانی فهم قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی»،

۶. ایازی، محمد علی، *قرآن کریم و فرهنگ زمانه*، کتاب مبین، تهران، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۵-۹۰.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، به کوشش احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۸. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۹. بوعدار، کامله، «پیش‌زمینه‌های فرهنگی فهم آیات قرآن (آداب و رسوم و دانش زمانه)»، به راهنمایی قاسم بستانی و مشاوره علی مطوری، پایان‌نامه ارشد دانشگاه شهید چمران، اهواز، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *التفسیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسبیم: تفسیر قرآن کریم*، اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، کتاب فروشی لطفی، تهران، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. خدامردی، ریحانه، «مدل ارزیابی وابستگی فهم قرآن کریم به مطالعه فرهنگی»، به راهنمایی فرزانه روحانی مشهدی و مشاوره علیرضا طالب پور، پایان‌نامه ارشد دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۴۰۰ ش.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *بینات* (مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع))، شماره ۵، ۱۳۷۴ ش، ص ۹۰-۹۷.
۱۵. ذکاتوی قراقرزلو، علیرضا، «زبان قرآن»، *بینات*، شماره ۵، ۱۳۷۴ ش، ص ۷۴-۷۹.
۱۶. رضایی اصفهانی، محمد علی، *قرآن کریم و علم*، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن کریم، قم، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن (۱)*، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن (۵)*، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۹۲ ش.
۱۹. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، *قرآن در اسلام*، به کوشش رضا ستوده، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش.
۲۲. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان*، اسلام، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۲۳. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب*، دار الساقی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۴. عیوضی، حیدر، «مفردات قرآن و ریشه‌شناسی تاریخی؛ بایسته‌ها و آسیب‌های موجود»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دهم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش، ص ۲۰۵-۲۲۸.
۲۵. فضل‌الله، محمد حسین، *من و وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. قرضاوی، یوسف، *قرآن کریم منشور زندگی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، کتاب احسان، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار احیاء الکتب العربیه، قاهره، بی‌تا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.

پیرنگ موازی در سورۀ توبه (۴۰) و دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶)؛

رهیافتی به هویت تاریخی اَلِیْسَع نبی

حیدر عیوضی

استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث قم.

eyvazi.h@hadith.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۲۵-۴۰) دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴	در قرآن نام «اَلِیْسَع» تنها دو مرتبه در سورۀ انعام، آیۀ ۸۶ و سورۀ ص، آیۀ ۴۸ در زمرۀ انبیاء آمده و هیچ اشاره‌ای به سوانح ایشان نشده است. در تفاسیر، اولین اختلاف در تبیین ساختمان این کلمه و معنای آن است. هرچند غیر عربی بودن اصل واژه برای بسیاری روشن بوده، تلاش‌هایی در تطبیق آن با قواعد زبان عربی نیز دیده می‌شود؛ اما اختلاف بزرگ‌تر، تطبیق وی با یکی از انبیاء عهد عتیق بوده و آراء مطرح شده افزون بر هفت نظریه است. اوری روبین در ترجمۀ عبری قرآن، ذیل آیۀ ای دیگر (توبه/۴۰)، به عناصر مشترک داستانی در این آیه و ماجرای در کتاب دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶)، در مورد اَلِیْسَع نبی اشاره می‌کند. این مقاله، با بسط این موضوع از یک سو بر هویت تاریخی اَلِیْسَع نبی پرتو می‌کند، و از سوی دیگر از میان آراء هفت‌گانه مفسران، دیدگاه هفتم؛ یعنی تطبیق اَلِیْسَع نبی با اَلِیْسَع عهد عتیق را تقویت می‌کند. اَلِیْسَع نبی، اَلِیْسَع، سورۀ توبه، دوم پادشاهان، ترجمه‌های عبری قرآن، اوری روبین.
کلیدواژه‌ها	

مقدمه

مقاله حاضر در موضوع نبوت خاصه، با الهام از یک پاورقی در ترجمۀ عبری قرآن، اثر اوری روبین (Uri Rubin, 1944-2021)، به برخی سوانح زندگی اَلِیْسَع نبی (در عبری:

اَلِیْسَع) متمرکز است. این پژوهش از سویی دانش ما نسبت به هویت تاریخی این پیامبر را توسعه می‌دهد و از سوی دیگر علل و عوامل برخی چالش‌ها در تفاسیر اسلامی در تطبیق اَلِیْسَع و اَلِیْسَع را نمایان می‌کند که چگونه به سبب مراجعه نکردن به بخش‌های تاریخی عهد عتیق ره بیگانه زدند.

نگارنده پیش‌تر در مقاله‌ای به اهمیت ترجمه‌های عبری قرآن و به‌طور مشخص ترجمهٔ اوری روبین، به سبب انبوه پاورقی‌ها اشاره کرده، از آن‌ها به «ترجمه‌های عبری قرآن به مثابهٔ تفاسیر یهودی ناشناخته» تعبیر نمودم^۱. جای خالی ترجمهٔ اوری روبین، حتی در منابع کتاب گابریل سعید رینولدز با عنوان قرآن و کتاب مقدس: متن و تفسیر^۲ نیز دیده می‌شود؛ چه اینکه رینولدز سعی کرده منبعی جامع از موضوعات مشترک قرآن و بابیل (عهدین) را براساس پژوهش‌های انجام گرفته، فرا روی پژوهشگران قرار دهد، ولی به مورد مطالعهٔ ما اشاره نکرده است. بر این پایه، آیات مورد بحث در این مقاله می‌تواند تکمله‌ای بر شواهد مورد استناد رینولدز نیز باشد.

طرح مسئله

مباحث مقاله در دو بخش تدوین شده است. بخش اول به دیدگاه‌های رایج در تفاسیر اسلامی در معرفی اَلِیْسَع اختصاص دارد. اختلاف‌ها در این بخش گسترده است و همان‌طور که ملاحظه خواهد شد، ظاهراً هفت نظریهٔ قابل تفکیک می‌باشد. پس از بررسی اقوال مطرح شده، و تقویت دیدگاه مورد نظر، در بخش دوم به مقایسهٔ برخی عناصر داستانی در ماجرای مشابه در قرآن و عهد عتیق خواهیم پرداخت.

جالب آنکه این ماجرا به هیچ‌یک از آیاتی که نام الیسع در آن‌ها آمده؛ یعنی انعام/۸۶ و

۱. بنگرید به: «ترجمه‌های عبری قرآن به مثابهٔ تفاسیر یهودی ناشناخته: نسخهٔ بازنویسی اوری روبین»، آینهٔ پژوهش، ش ۱۹۱، ص ۱۵۳-۱۶۲.

2. Gabriel Said Reynolds, *The Quran and the Bible: Text and Commentary*, New Haven and London: Yale University Press, 2018.

ص/۴۸ ارتباطی ندارد، بلکه در پیوند با آیه ۴۰ سوره توبه، آیه غار است. این آیه متضمن بخشی از سوانح هجرت پیامبر اکرم ﷺ از مکه به مدینه می باشد؛ در این مسیر یکی از یاران آن حضرت نیز او را همراهی می کرد. برخی عناصر روایی در این آیه مشابه ماجرای اَلِیْسَع (در عبری: اِلِیْسَع) نبی و شخص همراه اوست که دشمنان در تعقیب آنان بودند و کتاب دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶) به تفصیل آن را گزارش کرده است. تا جایی که اطلاع دارم، ایده اولیه این موضوع را برای نخستین بار اوری روین در نسخه بازنویسی ترجمه عبری قرآن مطرح کرده است (۲۰۱۶). روین در آنجا در نهایت اختصار تنها به وجود مضامین مشترک در این دو داستان بسنده می نماید. با توجه به آنچه گفته آمد، سؤال اصلی این مقاله بدین مضمون است:

از مسائل اساسی پیرنگ همچون گره افکنی، کشمکش، تعلیق و گره گشایی، کدام موارد در داستانک سوره توبه/۴۰ و دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶) متناظرند؟

در این پژوهش با استفاده از تحلیل محتوا درصدد پاسخی به این پرسش خواهیم بود. به نظر می رسد، عناصر مهم پیرنگ در هر دو داستان مشترک اند. مقدمه را با اشاره به یک نکته مهم در اینجا به پایان می بریم؛ کوتاه آنکه کتاب های اول و دوم پادشاهان، بخشی از مجموعه کتوبیم «نوشته ها» در مجموعه عهد عتیق (در اصطلاح فنی: تَنخ) شمرده می شوند و تَنخ به عنوان مهم ترین منبع الهیات یهودیت، به لحاظ درون دینی از حجیت و اعتبار بالایی برخوردار است؛ اما نظر به محدودیت های یک مقاله از یک سو، و انبوه منابع در حوزه حجیت تَنخ از سوی دیگر، از طرح چنین مباحثی در اینجا صرف نظر شده است.

۱. تحولات در تفاسیر اسلامی

نام اِلِیْسَع در قرآن به صورت اَلِیْسَع دو مرتبه و تنها در زمره انبیاء آمده است: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُوشَعَ وَحُودَّ وَكَانَ فَضْلًا عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (انعام/۸۶). همچنین فرمود: ﴿وَأَذْكُرُ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص/۴۸). بیشتر مباحث مفسران درباره نام و هویت تاریخی این پیامبر را ذیل همین دو آیه می توان دید. مباحث این بخش در سه محور قرار دارد: ۱. ریشه شناسی / معناشناسی واژه اَلِیْسَع؛ ۲. تطبیق اَلِیْسَع با یکی از انبیاء عهد عتیق؛

۳. اِلِیْشَع نَبِیّ، یک معرفی کوتاه.

۱- ۱. اختلاف در ریشه‌شناسی الیسع

اولین اختلاف در تفاسیر اسلامی و بیشتر در تفاسیر ادبی، در اصل این نام؛ یعنی ساختمان کلمه و معنای آن می‌باشد. آراء مطرح عبارت‌اند از:

۱. اَلِیْسَع، صورت مضارع از ریشه وَسَع / یَسَعُ که «ال» گرفته است. افزودن الف و لام برای اسامی در عربی امری ممکن است، چنان‌که در برخی اشعار دیده می‌شود: «رأیت الولید بن الیزید مبارکا» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۱/۲). بر این پایه، در معناشناسی آن نیز چنین تعبیری دیده می‌شود: «وإنّما سمّی الیسع لأنّ علمه وسع ستّ سماوات و ستّ أرضین» (مقاتل، ۱۴۲۳: ۵۹۴/۲).

۲. با توجه به قرائت حمزه و کسائی که اَلِیْسَع را به تشدید لام، به صورت اَلِیسع نیز قرائت کرده‌اند، برخی اظهار داشته‌اند که اصل واژه «لیسع» بوده؛ مانند اسامی رباعی ضیغم و زینب، که در عربی «ال» گرفته است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷۳/۷).

۳. اساساً این نام اعمجی است و ریشه عربی برای آن نمی‌توان جست (سمین، ۱۴۱۴: ۱۱۶/۳).

فراء به درستی تذکر می‌دهد که این نام غیرعربی است و اینکه برخی اعلام در عربی نیز «ال» می‌گیرند، تنها به سبب ضرورت شعری است (فراء، ۱۹۸۰: ۳۴۲/۱). بدین سان، از آنجا که خاستگاه این واژه زبان عبری است، باید مباحث ریشه‌شناسی و معناشناسی آن را نیز در همان زبان جست. کوتاه آنکه نام اِلِیْشَع در عبری به صورت אֵלִישָׁא / 'ēlišā، از اسامی تئوفوریک^۱ است. به عبارتی ترکیب دو اسم אֵל / 'ēl «خدا» و אִישָׁא / 'āšā «نجات، رستگاری»، و بدین معنا می‌باشد: «خداوند مایه نجات است». آن‌گاه در انتقال به زبان عربی واج /š/ به س /s/ تبدیل شده که کاملاً متداول است. در ریشه‌های فعلی و کلمات مشترک سامی، این قبیل تغییرات کاملاً رایج است (Gesenius, 1979, p. 782, 797).

1. theophoric.

۱-۲. تطبیق الیسع با انبیاء عهد عتیق

در تفاسیر قرآن، از اولین تک نگاره‌ها تا آثار سترگ در معرفی هویت الیسع نبی و احیاناً تطبیق او با انبیاء عهد عتیق، آراء و نظریات مختلفی دیده می‌شود. تا جایی که نگارنده این سطور بررسی کرده، آراء موجود را دست کم در هفت احتمال می‌توان فهرست کرد. باری، ترتیب این آراء از ضعیف‌ترین و دورترین تا دیدگاه مطلوب بدین شرح است:

۱. الیسع پیامبر نبوده، بلکه از نیکان و صلحا بوده است و به تعبیر قرآن: ﴿وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص/۴۸)؛

۲. تطبیق با زکریای نبی؛

۳. تطبیق الیسع با الیاس، منسوب به ابن عباس (بقاعی، ۱۴۲۷: ۵/۱۰۵). درباره سه احتمال نخست، در اینجا تنها به تفسیر بقاعی ارجاع دادیم؛ اما مشابه آن را در تفاسیر دیگر نیز می‌توان یافت.

۴. تطبیق با ادریس (قرطبی، ۱۳۶۳: ۷/۳۳)؛

۵. تطبیق با یوشع بن نون (جانشین موسی). براساس برخی گزارش‌ها «قال زید بن أسلم: كان يوشع بن نون خليفة موسى في قومه، وكان ... بعد موسى في بني إسرائيل، وسمّاه الیسع بلسان العرب» (مکی، ۱۴۲۹: ۳/۲۰۹۳). مفسر قرن دوم یحیی بن سلام او را همان یوشع نبی دانسته که در سوره کهف از او به «فتا» تعبیر شده است: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ﴾ (کهف/۶۰)، (تیمی، ۱۴۲۵: ۱/۱۹۵؛ ۲/۸۹۸). در این باره، تعبیر محمد جواد مغنیه نیز چنین است: «این جانب در کتاب مقدس و قاموس آن، ندیدم که از یسع و ذا الکفل یاد کرده باشد و آن را که دیدم، عبارت بود از یوشع بن نون، جانشین موسی. می‌گویند: یوشع، همان الیسع است» (مغنیه، ۱۳۷۸: ۶/۶۳۶)؛

۶. تطبیق با خضر؛ که موسی و یوشع هر دو خدمت او می‌رسیدند (قرطبی، ۱۳۶۳: ۷/۳۳)؛

۷. این همانی الیسع با الیشع نبی: «كان الیسع تلميذ إلیاس و كان خليفة من بعده» (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/۴۶۵).

از آنجا که نقد اقوال ضعیف، مشخصاً از شماره ۱ تا ۶ در برخی از تفاسیر مطرح شده، نیازی به طرح آن در اینجا نیست، و علاقه‌مندان می‌توانند بیشتر نقدها را ذیل آیه ۸۶ سوره انعام ملاحظه کنند (از جمله بنگرید به: قرطبی، ۱۳۶۳: ۳۳/۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹۵/۶).

۳-۱. اِیْشَع نبی، یک معرفی کوتاه

از تفاسیر دوره میانه تا آثار معاصر که برای شناخت حیات تاریخی انبیاء مشترک در قرآن و تورات، مراجعه به بابیل (عهدین) افزایش یافته، گرایش به تطبیق الیسع و اِیْشَع پررنگ‌تر می‌نماید. اِیْشَع نبی، از انبیاء مشهور بوده که در عصر پادشاهان، دوره‌ای از تاریخ بنی اسرائیل، در سده ۹ قبل از میلاد می‌زیسته است. سوانح زندگی این پیامبر بیشتر در بخش تاریخی عهد عتیق، و مشخصاً در کتاب دوم پادشاهان آمده است. پس از عروج ایلای نبی به آسمان، از میان پیامبرانی که در این دوره حضور داشتند، اِیْشَع به عنوان جانشین تعیین شد. جمع پیامبران از شهرهای دور به دیدارش آمده، تعظیمش می‌کردند (دوم پادشاهان، ۲: ۱۵). اِیْشَع از توانایی‌های عمیق معنوی برخوردار بوده است؛ اعم از معجزات و اعمال فراطبیعی (همان، ۲: ۲۲-۱۹)^۱، کرامات برای گشایش کارهای طبقه فرودست (همان، باب ۴)، و همین‌طور هلاک سخره‌کنندگان (همان، ۲: ۲۳-۲۵). از القاب او «مرد خدا» (همان، ۴: ۷) و «مرد مقدس» (همان، ۴: ۹) می‌باشد.

در مجموعه عهد عتیق، کتاب‌های اول و دوم پادشاهان متضمن بخش‌هایی از حوادث دوره پادشاهی در قرن ۹ پیش از میلاد در تاریخ قوم عبرانی است. کوتاه آنکه، پس از مرگ سلیمان (۹۳۱ ق م) قوم عبرانی دو پاره شده و دو حکومت مجزا شکل گرفت؛ حکومت

۱. به عنوان نمونه، این بخش از کتاب که به «شفای آب» موسوم است: «و اهل شهر به اِیْشَع گفتند: «اینک موضع شهر نیکوست چنان‌که آقای ما می‌بیند، لیکن آبش ناگوار و زمینش بی‌حاصل است.» * او گفت: «نزد من طشت نوی آورده، نمک در آن بگذارید.» پس برایش آوردند. * و او نزد چشمه آب بیرون رفته، نمک را در آن انداخت و گفت: «خداوند چنین می‌گوید: این آب را شفا دادم که بار دیگر مرگ یا بی‌حاصلی از آن پدید نیاید.» * پس آب تا به امروز برحسب سخنی که اِیْشَع گفته بود، شفا یافت».

اسرائیل در شمال و یهودا در جنوب، که همواره در جنگ با همسایگان خود (به طور برجسته با آرامیان و مصر) بودند. در این میان، اول پادشاهان، باب ۱۴، تا دوم پادشاهان، باب ۱۷، متضمن سرگذشت موازی این دو سرزمین، یعنی اسرائیل و یهودا می باشد. آن گاه سوانح زندگی ایشع نبی در خلال این بخش، به طور معین در دوم پادشاهان، باب های ۲-۱۳ آمده است، که در هر دو سرزمین اسرائیل و یهودا در رفت و آمده بوده، آن ها را در جنگ با دشمنانشان یاری می کرد و مورد احترام پادشاهان هر دو حکومت بود.

۲. پیرنگ موازی در سوره توبه (۴۰) و دوم پادشاهان (۱۵-۱۶)

مباحث اوری روبین در نسخه نخست ترجمه (۲۰۰۵م)، ذیل آیه ۴۰ سوره توبه تنها به انعکاس نکات تفسیری در تفاسیر اسلامی، همچون زمان وقوع این واقعه و هویت آن همراه پیامبر محدود می باشد؛ اما پاورقی نسخه بازنویسی (۲۰۱۶م) حاوی افزوده هایی است که ایده نگارش این مقاله را شکل داد. باری، عین عبارت اوری روبین چنین است: (מתכונת השיחה מזכירה את הסיפור על אלישע המעודד את נערו הנפחד (ר. מלכים ב' ۱ - 15 (16). ترجمه: «قالب گفت وگو یادآور داستانی است که در آن ایشع، خادم ترسیده خود را دلداری می داد» (بنگرید به: دوم پادشاهان، ۱۵-۱۶)، (Rubin, 2016: 165). بسط این موضوع در ادامه، با رویکرد توسعه دانش ما نسبت به متون مقدس ادیان ابراهیمی خواهد بود.

۲-۱. اصطلاح پیرنگ

اصطلاح «پیرنگ» مرکب از دو بخش «پی» به معنای «پایه و بنیاد» و «رنگ» به معنای «نقش و نگار» است. به عبارتی، پیرنگ به معنای «شالوده طرح و بنیاد نقش» می باشد. اصطلاح پیرنگ که از هنر نقاشی به ادبیات راه یافته، در واقع همان «پیرنگ»؛ یعنی طرحی است که نقاش ابتدا روی کاغذ می آورد و سپس آن را کامل می کند، یا نقشه و ماکتی که از روی آن ساختمان را بنا کنند. پیرنگ در واقع دقیق ترین و نزدیک ترین معادل برای «plot» محسوب می شود (میرصادقی، ۱۳۹۹: ۱۴۹-۱۵۰). در فارسی گاهی از واژه «طرح» نیز به عنوان

معادل پیرنگ استفاده می‌شود. در تعریف این اصطلاح ظرائفی هم نهفته است که در منابع فنی به تفصیل بحث شده؛ اما در حدی که به تبیین موضوع این مقاله کمک کند، به اختصار اشاره به تفاوت داستان و پیرنگ (طرح) ضروری می‌نماید. ادوارد فورستر در ضمن یک مثال، به خوبی آن را تبیین می‌کند:

«داستان را به عنوان نقل رشته‌ای از حوادث که بر حسب توالی زمانی ترتیب یافته باشند، تعریف کردیم. طرح نیز نقل حوادث است با تکیه بر موجبیت و روابط علت و معلول. «سلطان مُرد و سپس ملکه مُرد». این داستان است؛ اما «سلطان مُرد و پس از چندی ملکه از فرط اندوه درگذشت»، طرح (پیرنگ) است. در اینجا توالی زمانی حفظ شده، لیکن حس سببیت بر آن سایه افکنده است» (فورستر، ۱۳۹۱: ۱۱۹).

ملاحظه می‌شود که در پیرنگ، عنصر علیت وجود دارد که آن را از داستان صرف متمایز می‌کند؛ اما این افزوده محدود به علیت نیست، بلکه عناصر دیگری نیز اضافه می‌شود، از جمله «راز»، در این شکل از گزارش فوق: «ملکه مُرد و کسی از علت امر آگاه نبود تا بعد که معلوم شد از غم مرگ سلطان بوده است» (همان، ۱۲۰). بر این پایه، پیرنگ با افزوده شدن عناصر دیگر؛ نظیر تعلیق، گره‌افکنی، گره‌گشایی و نقطه اوج بسط می‌یابد. در داستان‌های مفصل، عناصر هشت‌گانه پیرنگ را می‌توان متمایز کرد. این عناصر عبارت‌اند از: ۱. گره‌افکنی، ۲. کشمکش، ۳. اشتیاق/تعلیق، ۴. بحران، ۵. نقطه اوج، ۶. کشف، ۷. دگرگونی، ۸. گره‌گشایی.

اما متن اولیه عبارت‌های مورد مقایسه چنین است:

توبه/۴۰	دوم پادشاهان، ۶: ۱۴-۱۷
پیامبر و همراهش	الیشع و همراهش
«اگر او را یاری ندهید بی‌گمان خداوند یاری‌اش کرده است. هنگامی که کافران او را که یکی از دو نفر بود (از مگه) بیرون راندند، آن‌گاه که آن دو در غار بودند، همان	«پس سواران و ارابه‌ها و لشکر عظیمی بدانجا فرستاد و ایشان وقت شب آمده، شهر را احاطه نمودند. و چون خادم مرد خدا صبح زود برخاسته، بیرون رفت، اینک لشکری با سواران و ارابه‌ها شهر را

هنگام که به همراهش می‌گفت: مَهراس که خداوند با ماست و خداوند آرامش خود را بر او فرو فرستاد و وی را با سپاهی که آنان را نمی‌دیدید، پشتیبانی کرد و سخن کافران را فروتر نهاد و سخن خداوند است که فراتر است و خداوند پیروزمندی فرزانه است (ترجمه گرمارودی).	احاطه نموده بودند. پس خادمش وی را گفت: «آه، ای آقایم چه بکنیم؟» او گفت: «مترس؛ زیرا آنانی که با مايند از آنانی که با ایشان اند، بیشترند». و اِلِیْشَع دعا کرده، گفت: «ای خداوند، چشمان او را بگشای تا ببیند». پس خداوند چشمان خادم را گشود و او دید که اینک کوه‌های اطراف اِلِیْشَع از سواران و ارابه‌های آتشین پُر است» (ترجمه پیروز سیار).
--	--

۲-۲. آیه غار

مطابق برخی آیات، و مشخصاً سوره انفال، آیه ۳۰، پیامبر خدا ﷺ از قصد پنهانی کفار مکه مبنی بر قتل او مطلع شده، عزم مدینه می‌کند؛ اما به خوبی می‌دانست که دشمنان در پی او خواهند آمد. از این رو در جهت خلاف مسیر مدینه، به سمت جنوب مکه؛ یعنی «غار ثور» رهسپار گشت. در این سفر یکی از یاران پیامبر نیز همراه ایشان بود. دشمنان تلاش بسیار کرده، همه مسیرهای محتمل را به جست‌وجوی پیامبر گشتند. براساس منابع تاریخی حتی تا آستانه غار ثور نیز آمدند؛ اما در نهایت با یأس و نومیدی به مکه برگشتند. پیامبر اکرم ﷺ نیز پس از سه روز اقامت در غار و اطمینان از بازگشت دشمن، به مدینه هجرت کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸/۵). آیه مورد بحث، لحظات حساس و نفَس گیر این تعقیب و گریز را منعکس می‌کند. در درون غار، هنگامی که پیامبر اکرم ﷺ هراس و اضطراب هم‌سفر خود را می‌بیند، او را چنین دل‌داری می‌دهد: «مهراس که خداوند با ماست و خداوند آرامش خود را بر او فرو فرستاد و وی را با سپاهی که آنان را نمی‌دیدید، پشتیبانی کرد». آیه علاوه بر نزول آرامش و اطمینان، از امدادهای غیبی دیگر؛ یعنی یاری‌رسانی لشکرهای فرشتگان سخن می‌گوید. همین‌طور، انتهای آیه متضمن وعده

پیروزی حتمی مؤمنان و شکست و درماندگی دشمنان می باشد: «و سخن کافران را فروتر نهاد و سخن خداوند است که فراتر است و خداوند پیروزمندی فرزانه است».

۲-۳. اِیْشَع نَبِی و آرامیان

در سال های جنگ میان آرامیان و قوم عبرانی، ایشع نبی چند مرتبه به مدد الهی نقشه جنگ و حمله آرامیان را نزد پادشاه سرزمین خود برملا ساخت و موجب ناکامی دشمنان گردید. پادشاه آرام دل پریشان گشت و سرداران خود را فراخواند که آیا در میان ما جاسوسی هست که همه نقشه ها بر آب می شود! یکی از سرداران پاسخ گفت: «نی، ای سرورم؛ اِیْشَع، پیامبر اسرائیل، سخنانی را که تو در خوابگاه خویش بر زبان می آوری، از برای پادشاه اسرائیل فاش می سازد» (دوم پادشاهان، ۶: ۱۲). پادشاه پرسید: الآن آن نبی، کدام شهر است؟ گفتند در دوتان. آن گاه پادشاه لشکری نیرومند گسیل داشت و شبانگاه شهر را محاصره کردند.

خادم نبی، سپیده دم برخاست و دید که لشکری با اربابان شهر را احاطه کردند. هراسان نزد ایشع برگشت، لیک نبی او را گفت: «بیمناک مباش؛ چه آنان که با ما هستند، از آنان که با ایشان هستند، افزون ترند. آن گاه دعا کرد: «ای یهوه، تمنا آنکه دیدگان او را بگشایی تا ببیند!». یهوه دیدگان خادم را گشود و او بدید: اینک کوهسار پوشیده از اسبان و اربابان آتشین پیرامون ایشع بود! چون آرامیان به سوی ایشع هجوم بردند، او به درگاه یهوه چنین دعا کرد: «تمنا آنکه این مردمان را مبتلا به تاری دیدگان سازی». مطابق سخن ایشع، همه لشکریان نابینا شده و آنان را نزد پادشاه اسرائیل آورد. درنهایت، پادشاه اسرائیل مطابق نظر ایشع، آن ها را نکشت، بلکه پس از پذیرایی مرخص کرد و نزد پادشاه آرام برگشتند (همان، ۶: ۲۳).

۲-۴. عناصر موازی

پرواضح است که داستان های قرآن در نهایت ایجازند. به تعبیر سید قطب، قرآن در داستان پردازی از جایی شروع می کند که تنها هدف دینی آن را برآورده کند (قطب، ۱۳۸۸:

(۲۴۱). اساساً آیه مورد بحث در قرآن جزء شش داستانک تک آیه ای به شمار می رود (هزارخوانی و اشرفی، ۱۴۰۲: ۷). بر این پایه، همان طور که ملاحظه خواهد شد، برخی از عناصر پیرنگ در این داستانک ها گاه هم زمان اند و گاه در یکدیگر ادغام می شوند.

۱-۴-۲. گره افکنی

دردسرها یا حالت بغرنجی که شخصیت های داستان در ابتدا با آن مواجه می شوند، از آن به «گره افکنی» تعبیر می شود. به تعبیری «از آنجا که ابتدای داستان با به هم خوردن حوادث آغاز می شود، واژه گره افکنی برای آغاز داستان مناسب است» (مهاجر و نبوی، ۱۳۸۱: ۳۲). بر این پایه، همان طور که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، در داستانک آیه غار (توبه/۴۰) و دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۶) خطری که هر دو پیامبر و همراهان ایشان را تهدید می کند؛ یعنی تعقیب ایشان توسط دشمنان، در واقع گره داستان است.

۲-۴-۲. کش مکش

تعارض، درگیری و ستیزه ای که میان شخصیت های داستان شکل می گیرد، در اصطلاح فنی از آن به «کش مکش» تعبیر می شود. این کش مکش یکی از این سه حالت ممکن است: انسان برضد انسان، انسان برضد طبیعت و انسان برضد خود. باید توجه داشت که این عنصر در برخی از داستانک های قرآن وجود ندارد (مانند داستان عذیر نبی؛ اما در داستان ما؛ یعنی آیه ۴۰ سوره توبه، هر دو عنصر گره افکنی و کش مکش با یکدیگر ادغام شدند (هزارخوانی و اشرفی، ۱۴۰۲: ۱۰). این ادغام دو عنصر مذکور را در ماجرای الیشع نبی نیز خواهیم دید.

۳-۴-۲. اشتیاق/تعلیق

حالت «اشتیاق» یا «تعلیق» از ویژگی های ممتاز یک داستان خوب است و از آن می توان به «انتظار» نیز تعبیر کرد. اهمیت آن به اندازه ای است که می توان ادعا کرد «بدون انتظار، شکست داستان قطعی است» (یونسی، ۱۳۶۹: ۳۵۰)؛ چه اینکه این حالت تعلیق و انتظار است که مخاطب را به خواندن یا شنیدن ادامه داستان متمایل می کند.

۲-۴-۴. بحران

بالا گرفتن کش مکش و ستیزه در داستان به شکل‌گیری «بحران» می‌انجامد. به طور طبیعی یک داستان می‌تواند متضمن بحران‌های متعدد باشد؛ اما در داستانک توبه/۴۰، پناه گرفتن پیامبر و همراهش در غار و اضطراب شدید یار پیامبر، تنها عنصر بحران‌پیرنگ می‌باشد.

به نظر می‌رسد در هر دو داستان مورد بحث، حالت اشتیاق و تعلیق، درست با نقطه بحران داستان شکل می‌گیرد و به عبارتی در هم ادغام شده‌اند.

۲-۴-۵. نقطه اوج

هنگامی که کشمکش به بحرانی‌ترین وضعیت ممکن می‌رسد، این وضعیت «نقطه اوج» نامیده می‌شود. در داستانک‌ها معمولاً یک نقطه اوج هست؛ اما داستان‌های بلند ممکن است متضمن چندین نقطه اوج باشند. در هر دو داستان مورد بحث، امدادهای غیبی و ناگهانی تنها نقطه اوج محسوب می‌شوند که در آیه غار با نزول آرامش: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ (توبه/۴۰)، و با نمایان شدن سواران و ارابه‌های آتشین در ماجرای الیشع متجلی می‌شود.

۲-۴-۶. کشف

پس از مرحله نقطه اوج، داستان معمولاً با وضعیت «کشف» و وقوف ادامه پیدا می‌کند که در آن با کشف حقیقتی زمینه دگرگونی در شخصیت‌های داستان فراهم می‌شود (هزارخوانی و اشرفی، ۱۴۰۲: ۱۶). در داستانک آیه غار، به سبب کوتاه بودن آن، شاهد این عنصر نیستیم؛ اما در داستان متناظر آن، ادامه آنچه که پیش‌تر آمد، بدین شرح است:

«و چون ایشان نزد وی فرود شدند، اِلِیْشَع نزد خداوند دعا کرده، گفت: «تَمَنَّا اینکه این گروه را به کوری مبتلا سازی». پس ایشان را به موجب کلام اِلِیْشَع به کوری مبتلا ساخت. * و اِلِیْشَع، ایشان را گفت: «راه این نیست و شهر این نیست. از عقب من بیاوید و شما را به کسی که می‌طلبید، خواهم رسانید». پس ایشان را به سامره آورد. * و هنگامی که وارد سامره

شدند، اِیشع گفت: «ای خداوند، چشمان ایشان را بگشا تا ببینند». پس خداوند چشمان ایشان را گشود و دیدند که اینک در سامره هستند. * آن‌گاه پادشاه اسرائیل چون ایشان را دید، به اِیشع گفت: «ای پدرم، آیا بزنم؟ آیا بزنم؟» * او گفت: «مزن؛ آیا کسانی را که به شمشیر و کمان خود اسیر کرده‌ای، خواهی زد؟ نان و آب پیش ایشان بگذار تا بخورند و بنوشند و نزد آقای خود بروند». * پس ضیافتی بزرگ برای ایشان برپا کرد و چون خوردند و نوشیدند، ایشان را مرخص کرد که نزد آقای خویش رفتند. و بعد از آن، فوج‌های آرام دیگر به زمین اسرائیل نیامدند» (دوم پادشاهان، ۶: ۱۸-۲۳).

۲-۴-۷. دگرگونی

در مراحل واپسین داستان هنگامی که موقعیت متداول به موقعیت متضاد تغییر پیدا می‌کند، در اصطلاح از آن به «دگرگونی» تعبیر می‌شود. همان‌طور که ملاحظه شد، این عنصر نیز تنها در داستان کتاب پادشاهان به سبب مفصل بودن آن، دیده می‌شود.

۲-۴-۸. گره‌گشایی

«گره‌گشایی» به عنوان آخرین عنصر از عناصر پیرنگ، همان نتیجه نهایی داستان است. در داستانک‌های قرآن، معمولاً عبارات پایانی آیات که متضمن پیام اصلی داستان است، گره‌گشایی آن داستان نیز محسوب می‌شود. در آیه غار، گره‌گشایی همان وعده برتر بودن کلمه خداوند است: «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه/۴۰). در داستان ایشع نبی نیز تسلیم نهایی ارامیان در مقابل قوم عبرانی برای همیشه، گره‌گشایی این داستان محسوب می‌شود.

در استفاده از اصطلاحات «پیرنگ»، به نظر می‌رسد دو داستانک یادشده در این موارد متناظرند:

- گره‌افکنی: تعقیب دشمنان دو پیامبر برای قتل ایشان.
- کشمکش: پناه گرفتن در غار در روایت قرآن؛ محاصره شهر در ماجرای ایشع نبی و اضطراب و نگرانی بالا در هر دو واقعه.
- تعلیق (انتظار): تسلی یافتن پیامبران و همراهانشان از طرف خداوند.

- گره‌گشایی: حضور امدادهای غیبی و نیروهای فراطبیعی، و در نهایت نجات! به عبارتی، دست کم چهار عنصر گره‌افکنی، کشمش، تعلیق و گره‌گشایی (تا حدودی) به طور موازی در آن‌ها حضور دارند و در مواردی هم زمان‌اند و گاه در یکدیگر ادغام می‌شوند.

جمع‌بندی

در جمع‌بندی این مقاله، این پنج نکته را می‌توان بیان کرد:

۱. در پژوهش‌های تطبیقی داستان‌های قرآن و متون پیشااسلامی، عموماً تمرکز بر ماهیت داستان، شخصیت‌ها و موضوعات مشترک در آن‌ها بوده است؛ اما صرف عناصر روایی دو داستان متفاوت، تا کنون مورد توجه نبوده است. بر این پایه، موضوع این مقاله متضمن یک نوآوری در روش نیز می‌باشد که می‌تواند در مطالعات بعدی به عنوان یک الگو مطرح باشد. هرچند توجه داریم که مباحث نظری این موضوع کماکان نیازمند مطالعات عمیق‌تر است.

۲. از دستاوردهای این مقاله، می‌توان به این نکته اشاره کرد که بر پایه این مطالعه تطبیقی، اکنون با اطمینان بیشتری می‌توان گفت که اَلْیَسْعَ قرآن همان اَلْیَسْعَ کتاب پادشاهان است.

۳. برخی از ترجمه‌های عبری قرآن، از جمله ترجمه اوری روبین به سبب شناخت گسترده مترجمان از دو سنت یهودی و اسلامی، متضمن انبوه پاورقی‌ها می‌باشند، که پیش‌تر از آن‌ها به «تفاسیر یهودی» قرآن تعبیر کرده‌ایم، و از این رو بررسی نقادانه آن‌ها امری ضروری است. بر این پایه، ترجمه آن‌ها به عنوان یک بایسته پژوهشی معرفی می‌شود.

۴. باری، متون مقدس ادیان ابراهیمی در عمیق‌ترین لایه‌های زبان، اعم از استعاره‌ها و تشبیه‌ها و دریافت‌های مشترک از امدادهای غیبی، در پیوند عمیق با یکدیگرند، به طوری که پژواک صورت‌های اولیه یا کهن‌ترین تجربه‌های دینی در اقوام سامی باستان را در آن‌ها به گونه متناظر می‌توان دید.

۵. مطالعه تطبیقی قرآن و بابیل (عهدین) علاوه بر حل برخی مشکلات تفسیری، در توسعه دانش ما نسبت به زبان قرآن نقش مهمی می تواند ایفا کند. هرچند خوشبختانه در سال های اخیر اقبال خوبی در جامعه علمی ما نسبت به این مهم دیده می شود، باید توجه داشت که بیشتر آن ها برخاسته از علایق شخصی پژوهشگران است و متأسفانه هیچ زیرساخت مناسبی از طرف متولیان و تصمیم گیران امر فراهم نشده است. این وضعیت ممکن است به لحاظ روش شناختی، نه در بلندمدت، بلکه در سال های نه چندان دور، زمینه ساز مشکلات جدی شود. راه برون رفت، راه اندازی رشته زبان های سامی در برخی دانشکده های علوم قرآنی است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه علی موسوی گرمارودی، قدیانی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۲. کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام، لندن، چاپ سوم، ۲۰۰۲ م.
۳. عهد عتیق، کتاب های تاریخ (جلد دوم)، ترجمه پیروز سیار، هرمس و نی، تهران، ۱۳۹۶ ش.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۵. بقاعی، ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور، تحقیق عبدالرزاق غالب مهدی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تصحیح محمد عبدالرحمن مرعشلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۷. تیمی، یحیی بن سلام، تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
۸. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۹. سمین، احمد بن یوسف، الدر المصون فی علوم الکتاب المکتون، تحقیق احمد محمد صیره، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. عیوضی، حیدر، «ترجمه های عبری قرآن به مثابه تفاسیر یهودی ناشناخته: نسخه بازنویسی اوری روبین»، آئینه پژوهش، سال ۳۲، دی ۱۴۰۰، شماره ۱۹۱، ص ۱۵۳-۱۶۲.
۱۱. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق محمد علی نجار، هیئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۸۰ م.
۱۲. فورستر، ادوارد مورگان، جنبه های رمان، ترجمه ابراهیم یونسی، نگاه، تهران، ۱۳۹۱ ش.

۱۳. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. قطب، سید، *تصویرسازی هنری در قرآن*، ترجمه زاهد ویسی، آراس، سنجندج، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تصحیح عبدالله محمود شحاته، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. مکی، ابومحمد مکی بن حموش، *الهدایة إلى بلوغ النهایة*، تحقیق شاهد بوشیخی، جامعة الشارقة، شارجه، ۱۴۲۹ ق.
۲۰. مهاجر، مهران و محمد نبوی، *واژگان ادبیات و گفتمان ادبی*، آگه، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۲۱. میرصادقی، جمال؛ میرصادقی، میمنت (ذوالقدر)، *واژه نامه هنرد/ستان نویسی*، لوگوس، تهران، ۱۳۹۹.
۲۲. هزارخوانی، مریم و عباس اشرفی، «تحلیل عنصر پیرنگ در داستانک های تک آیه ای قرآن کریم»، *نشریه مطالعات قرآن و حدیث*، تابستان ۱۴۰۲ ش، شماره ۳۲، ص ۱۱۵-۱۳۷.
۲۳. یونسی، ابراهیم، *هنرد/ستان نویسی*، نگاه، تهران، ۱۳۶۹ ش.
24. QHTUR¹, QHTUR²: Uri Rubin, *דקוראן, The Qur'an: Hebrew Translation*, Tel Aviv, 2005, 2016.
25. GESENIUS, FRIEDRICH WILHELM, GESENIUS' HEBREW - CHALDEE LEXICON TO THE OLD TESTAMENT SCRIPTURES, TRANSLATED BY SAMUEL PRIDEAUX TREGELLES. GRAND RAPIDS, MICHIGAN: BAKER PUB GROUP, 1979.

کاوشی نوین در پویایی بافت و تحول معنایی واژگان قرآن؛ کلید فهم عمیق تر متون دینی

علی بیگدلی

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

bigdeli462@cfu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۴۱ - ۶۴) دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	با وجود اهمیت مسلم «بافت» در معناکاوی قرآن، پژوهش‌های پیشین بیشتر توصیفی بوده، فاقد یک مدل تحلیلی-کاربردی منسجم می‌باشند. هدف این پژوهش، پاسخ به این خلأ نظری از طریق طراحی و اعتبارسنجی «الگوی سیزده کارکردی بافت» برای تحلیل «پویایی‌شناسی معنایی» در قرآن کریم است. این پژوهش با روشی تحلیلی-تبیینی و با تلفیق مبانی علوم قرآنی و زبان‌شناسی نوین (معناشناسی و کاربردشناسی)، به مدل‌سازی نقش «بافت» می‌پردازد. نوآوری اصلی این الگو، ارائه طبقه‌بندی جامعی است که سیزده کارکرد دقیق «بافت» را در چهار سطح «معنایی»، «نحوی»، «کاربردشناختی» و «گفتمانی» صورت‌بندی می‌کند و «بافت» را از یک قرینه کمکی به یک ابزار تحلیلی نظام‌مند ارتقا می‌دهد. این مدل علاوه بر کارکردهای شناخته‌شده، ابعاد نوینی همچون تعیین «کنش‌گفتاری» و نقش آن در «شکل‌دهی شبکه معنایی» متن را تبیین می‌کند که با این انسجام، در پژوهش‌های پیشین سابقه نداشته است. این الگو چهارچوبی کاربردی برای مفسران و مترجمان ارائه می‌دهد.
کلیدواژه‌ها	بافت، معناشناسی قرآن، پویایی‌شناسی معنایی، الگوی سیزده کارکردی، تحلیل گفتمان.

طرح مسئله

فهم دقیق و روشمند واژگان قرآن کریم و ردیابی «پویایی‌شناسی معنایی»^۱ آن‌ها در بستر متن، یکی از چالش‌های بنیادین در حوزه مطالعات هرمنوتیک قرآنی محسوب می‌شود. رهیافت‌های مبتنی بر تقلیل‌گرایی لغوی که تنها به معانی معجمی و ظاهری الفاظ اکتفا می‌کنند، در مواجهه با این پویایی ناکارآمد بوده، مستعد تولید تفاسیر ناصحیح و برداشت‌های سطحی می‌باشند. این امر از آنجا ناشی می‌شود که معنای یک واحد واژگانی، پدیده‌ای ایستا و منفرد نیست، بلکه در تعامل مستمر با محیط متنی خود شکل می‌گیرد. در کانون این چالش، مفهوم «بافت»^۲ قرار دارد.

معنای هیچ کلمه‌ای در انزوای معنایی تحقق نمی‌یابد، بلکه محصول شبکه‌ای پیچیده از روابط درون‌متنی^۳ - همچون سیاق کلام^۴، ساختارهای نحوی و روابط هم‌نشینی واژگان - و روابط برون‌متنی^۵ - مانند اسباب نزول، شرایط تاریخی-فرهنگی مخاطبان اولیه، و فضای گفتمانی حاکم - است. این عوامل فرازبانی و متنی، در کنار یکدیگر، چهارچوبی را فراهم می‌آورند که دلالت‌های بالقوه یک واژه را تحدید کرده، معنای مرجح و واقعی آن را در یک کاربرد خاص مشخص می‌نمایند. با وجود اذعان عمومی به محوریت «بافت»، رویکرد غالب در مطالعات تفسیری، بیشتر به کاربرست شهودی و غیرمدون آن محدود مانده است. فقدان یک الگوی تحلیلی منسجم که کارکردهای متعدد «بافت» را صورت‌بندی کرده، سازوکار تأثیر آن بر معنا را به دقت تبیین نماید، یک خلأ روش‌شناختی جدی است که دقت و اعتبار تفاسیر را با چالش مواجه می‌کند. ازاین‌رو، پژوهش حاضر در صدد است تا با فراتر رفتن از این رویکرد کلی‌نگر، به این خلأ پاسخ دهد. هدف اصلی، ارائه یک چهارچوب علمی و نظام‌مند برای تحلیل نقش «بافت» در فرایند شکل‌گیری و

1. Semantic Dynamics.
2. Context.
3. Intertextual.
4. Co-text.
5. Extra textual.

تطور معنای واژگان قرآنی است. برای نیل به این مقصود، از یک روش شناسی تحلیلی-تبیینی و میان رشته‌ای بهره گرفته شده که در آن، ابزارهای مفهومی برآمده از معناشناسی و کاربردشناسی نوین با مبانی کلاسیک علوم قرآنی (نظیر تحلیل سیاق و بررسی اسباب نزول) تلفیق می‌گردد. درنهایت، این مطالعه می‌کوشد با ارائه معیارهای دقیق و مبتنی بر «بافت»، زمینه را برای فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر از متن مقدس فراهم آورد و از کژفهمی‌ها و سوءتفسیرهای ناشی از نادیده گرفتن این عنصر حیاتی بکاهد.

۱. مبانی نظری، چهارچوب تحلیلی و معرفی الگو

برای گذار از برداشت‌های ذوقی به فهم روشمند قرآن، به تبیین دقیق جایگاه «بافت» نیازمندیم. در این بخش، ابتدا مبانی مفهومی «بافت» در دو حوزه علوم قرآنی و زبان‌شناسی تبیین شده، سپس با نقد پیشینه، ضرورت تدوین یک الگوی جامع اثبات می‌گردد و درنهایت، «الگوی سیزده کارکردی» به عنوان چهارچوب نظری پژوهش معرفی می‌شود.

۱-۱. مبانی مفهومی بافت در مطالعات قرآنی و زبان‌شناسی

از منظر معناشناسی، «بافت» مجموعه‌ای از نشانه‌های درون‌متنی و برون‌متنی است که دایره معنایی احتمالی یک واژه را تنگ‌تر کرده، مشخص می‌کند که در این جایگاه خاص، کدام یک از وجوه معنایی آن مد نظر است. این انعطاف‌پذیری واژه در برابر «بافت»، زیرساخت اصلی پدیده‌های «تعدد معانی» و «تحول معنایی» محسوب می‌شود (صفوی، ۱۳۹۱: ۶۱). بنابراین «بافت» به عنوان یک سازه چندبُعدی در نظر گرفته می‌شود که در تعامل با یکدیگر، قاب معنایی واژه را می‌سازند. این ابعاد عبارت‌اند از:

الف. بافت خُرد^۱: یا «سیاق»، شامل واحدهای زبانی مجاور (هم‌نشین‌ها) که مؤلفه‌های معنایی خاصی از واژه را برجسته می‌کنند؛ مانند: معنای «ید» در ترکیب «یَدُ الْفَأْسِ».

ب. بافت کلان^۲: شامل کلّ سوره، و درنهایت، کلّ قرآن به عنوان یک «متن منسجم» که

1. Micro-context.
2. Macro-context.

یک چهارچوب فرامعنا^۱ ایجاد می‌کند.

ج. بافت موقعیتی^۲: شامل شرایط نزول (اسباب النزول)، مخاطب و هدف گفتار که در تعیین «کنش گفتاری» آیه تعیین‌کننده است.

د. بافت فرهنگی-تاریخی^۳: شامل «پیش‌فرض‌های فرهنگی» جامعه عربستان در عصر نزول که برای درک دلالت‌های ضمنی واژگان ضروری است؛ مانند درک مفهوم «جمل» به عنوان طناب ضخیم.

قابلیت استفاده از «بافت» تا جایی است که با قرائن قطعی دیگر در تعارض نباشد و بتواند به صورت منطقی و مستدل معنای مرجح را در موارد ابهام، اجمال یا تعدد معانی مشخص نماید. این پژوهش دامنه شمول خود را بر تحلیل این ابعاد در فرایند تفسیر قرآن متمرکز کرده است.

تمرکز این پژوهش بر عنصر «بافت»، نوعی کوشش برای مطالعه‌ای پدیدارشناسانه است. این رویکرد شباهت بسیاری به راهبرد معروف «در پرانتز گذاشتن» در فلسفه هوسرل دارد؛ راهبردی که در آن قضاوت‌های پیشین نادیده گرفته می‌شوند. در اینجا نیز تلاش می‌شود تا پیش‌فرض‌های کلامی و تحمیل‌های بیرونی به تعلیق درآیند تا بتوان دلالت‌های معنایی را تنها بر اساس آنچه خود متن و قرائن درون‌ساختاری آن (سیاق) نشان می‌دهند، استخراج کرد (عبدالبدیع، ۱۴۰۹: ۶۹).

برای فائق آمدن بر ابهام معنایی واژگان، تحلیل «بافت» بر معنای اولیه و لغوی ارجحیت دارد. دلالت الفاظ مطلق نیست و فهم صحیح آن همواره منوط به در نظر گرفتن ساختار کلام است (ترکاشوند و ناگهی، ۱۳۹۲: ۶۲). به عنوان نمونه، ابهام در واژه «بحر» (با معانی حقیقی «دریا» و مجازی «دانشمند») تنها از طریق تحلیل سیاق جمله و نشانه‌های زبانی موجود در آن رفع می‌گردد؛ چنان‌که وجود قرینه‌ای مانند «استمع إلی حدیثه» معنای مجازی را متعین می‌کند (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۲؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۳۰۱-۳۰۳؛ حکیم، ۱۴۱۷: ۲۱۸-۲۱۹).

1. Meta-meaning Framework.
2. Situational Context.
3. Cultural-Historical Context.

با این حال، تعیین کنندگی «بافت» تنها محدود به نشانه‌های درون متنی یا همان هم‌متن نیست، بلکه مؤلفه‌های برون متنی، نظیر بافت موقعیتی را نیز در بر می‌گیرد. تمایزات زبانی بازتابی از نیازهای ارتباطی و محیط زیستی جوامع است. همان‌طور که درک متون ادبی جهان، مانند تشبیهات شکسپیر، نیازمند درک بافت فرهنگی و جغرافیایی زمانه اوست یا تنوع واژگان برای «برف» در زبان اینوکتیتوت (یکی از گویش‌های اصلی اسکیموها در مناطق قطبی)، برای «شتر» در عربی، یا وجود یک واژه برای سه مفهوم «ملخ، خلبان و هواپیما» در زبان هوپی (زبان سرخپوستان بومی آریزونا، آمریکا)، همگی نشان‌دهنده این وابستگی عمیق میان زبان و فرهنگ می‌باشند (مطوری و مسعودی صدر، ۱۳۹۵: ۱۳). بنابراین معنای واژه به شدت به «بافت» وابسته است (برای تفصیل این بحث در آثار معناشناسان، بنگرید به: عمر، ۱۹۹۸: ۷۲).

فهم دقیق آیات قرآن نیز مستلزم آگاهی از فرهنگ عصر نزول است. بافت موقعیت که مفهومی فراگیرتر از اسباب النزول است، نقشی حیاتی در پیوند متن با واقعیت ایفا می‌کند. قرآن کریم بارها به آداب، سنت‌ها، عقاید و شرایط اجتماعی عصر نزول ارجاع می‌دهد و فهم دقیق آیات، مستلزم آگاهی از فرهنگ آن دوران است (صلح‌جو، ۱۳۷۷: ۹۵). درواقع، تدبیر در قرآن نیازمند توجه به بافت‌های متغیری است که طی ۲۳ سال نزول، بر کلام الهی تأثیرگذار بوده‌اند (سیدی، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۲).

از منظر مبانی نظری، رویکرد این پژوهش تلاش برای هم‌گرایی میان «اصول فقه سنتی» و «زبان‌شناسی مدرن» است. اگرچه خاستگاه معرفت‌شناختی اصول فقه بر پایه نظریه «وضع» است و رویکردهای مدرن معنا را پدیده‌ای پویا می‌دانند، این پژوهش به دنبال اثبات هم‌ارزی فلسفی نیست، بلکه رویکردی «توصیفی-کارکردی» دارد. اصولیون با تفکیک میان «اراده استعمالی» (متکی بر وضع) و «اراده جدی» (متکی بر قرائن)، عملاً پلی به سوی بافت‌گرایی مدرن زده‌اند. بنابراین، بازخوانی مفاهیم تخصیص و تقييد در این پژوهش، تلاشی است برای تبیین سازوکار تأثیرگذاری قرائن بر شکل‌گیری معنای نهایی.

براساس اصل بنیادین «وابستگی معنا به بافت»^۱، تعیین دلالت یک واحد واژگانی در انزوا از ساختار گزاره‌ای که در آن به کار رفته، امری ناممکن است؛ همان‌گونه که فهم یک گزاره نیز در گرو تحلیل بافتار متنی کلان آن قرار دارد. بر این مبنا، هر معنایی که برای یک مؤلفه واژگانی در نظر گرفته می‌شود، باید در «انسجام کامل معنایی»^۲ و سازگاری دلالتی با دیگر عناصر نحوی و معنایی جمله باشد.

تجلی بارز این مکانیسم معنا ساز را می‌توان در واژه «سکینه» در قرآن کریم مشاهده کرد: هسته معنایی اولیه این واژه بر «آرامش و طمأنینه قلبی» دلالت دارد که در بافتاری با کارکرد روان‌شناختی، مانند آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح/۴)، این معنای درون‌ذهنی فعلیت می‌یابد. با این حال، هنگامی که همین واژه در یک بافتار سیاسی-نظامی و در زمینه یک رخداد تاریخی مشخص (جنگ) قرار می‌گیرد، چنان‌که در آیه «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ» (فتح/۲۶) مشاهده می‌شود، دلالت آن از سطح یک حالت روانی محض فراتر می‌رود. در این بافت موقعیتی، «سکینه» به یک نیروی الهی فعال و کارگزار بدل می‌شود که پیامدهای عینی و بیرونی؛ مانند ثبات قدم در میدان نبرد و زمینه‌سازی برای پیروزی را به همراه دارد و به مصداقی از «نصرت تشریعی» تبدیل می‌گردد. درواقع، بافت موقعیتی (جنگ)، مؤلفه معنایی «ثبات بخشی عینی و راهبردی» را بر هسته معنایی «آرامش درونی» می‌افزاید و بدین ترتیب، حوزه دلالتی واژه را از یک مفهوم صرفاً روان‌شناختی به یک مفهوم راهبردی - الهیاتی ارتقا می‌دهد.

این تأثیر تعیین‌کننده بافت، تنها به سطح تحلیل واژگان منفرد محدود نمی‌شود و در ساختارهای صرفی نیز به وضوح قابل مشاهده است. تحلیل کارکرد صیغه‌های مبالغه در قرآن کریم، به خوبی نشان می‌دهد که چگونه یک ساختار صرفی واحد می‌تواند حامل قطب‌های معنایی-کاربردی متضاد باشد. ساختار صرفی مبالغه، مانند وزن «فَعَّال»، فی‌نفسه تنها بر شدت و تکرار دلالت می‌کند؛ اما جهت‌گیری ارزشی آن - خواه ستایش یا

1. Context-Dependency.
2. Semantic Coherence.

نکوهش - وابسته به بافتار گفتمانی است. برای نمونه، صیغه «فَعَال» در آیه «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (حجر/۸۶)، در وصف خداوند به کار رفته و بر کمال قدرت و خلاقیت بی نهایت او (مدح) دلالت دارد. در نقطه مقابل، همین ساختار صرفی در آیه «بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرُّ» (قمر/۲۵)، برای وصف منکران به کار رفته و بر عمق انحراف اخلاقی و نهایت ناسپاسی (ذم) تأکید می کند. بدین سان، این بافت کلامی و موضوعی است که به یک ساختار صرفی ثابت، نیروی کنش گفتاری کاملاً متفاوتی می بخشد و جهت معنایی آن را از مدح به ذم تغییر می دهد.

تأثیر فراگیر «بافت» از سطح صرف هم فراتر رفته، به حوزه نحو نیز گسترش می یابد؛ جایی که می تواند نقش دستوری عناصر جمله را بازتعریف کند. آیه «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ» (توبه/۱۰۳) نمونه ای برجسته از این پدیده است. در یک تحلیل نحوی منفک از «بافت»، «صَلَاتَكَ» می تواند به عنوان مفعول مطلق تأکیدی برای فعل «صَلِّ» در نظر گرفته شود که تنها بر انجام عمل «دعا کردن» تأکید می کند. با این حال، با ارجاع به بافت موقعیتی و فقهی - عبادی آیه - که درباره گرفتن صدقه (زکات) برای تطهیر مؤمنان از گناهان است - ماهیت «صلاة» از یک دعای عام به یک دعای خاص؛ یعنی «دعای طلب مغفرت (استغفار)»، تخصیص می یابد. این تخصیص معنایی، مستقیماً نقش نحوی «صَلَاتَكَ» را از مفعول مطلق تأکیدی به مفعول مطلق نوعی (بیانی) تغییر می دهد. در این جایگاه، این کلمه دیگر تنها عمل را تأیید نمی کند، بلکه نوع و کیفیت آن را مشخص می نماید. از این رو ترجمه دقیق گزاره چنین خواهد بود: «برای آنان به شیوه استغفار دعا کن؛ چراکه این نوع دعای تو (دعای استغفار) مایه آرامش آنهاست». این تحلیل نشان می دهد که چگونه یک بافت فرازبانی (فقهی و موقعیتی) می تواند یک ابهام نحوی را برطرف کرده، نقش دستوری یک عنصر را بازتعریف کند و به فهمی دقیق تر از کنش گفتاری مورد نظر آیه بینجامد.

تحلیل این سه نمونه در سه سطح متفاوت نشان می دهد که چهارچوب تحلیل «بافت»، ابزاری کارآمد برای فراتر رفتن از معنای هسته ای و ورود به لایه های پیچیده

معنایی متن است. این چهارچوب نه تنها به غنی سازی معنای واژگان کمک می کند (نمونه «سکینه»)، بلکه جهت گیری ارزشی ساختارهای صرفی را تعیین (نمونه صیغه مبالغه) و حتی نقش های نحوی را در سطح جمله بازتعریف می کند (نمونه «صلاتک»).

۲-۱. نقد پیشینه و تبیین خلا: گذار از «کلی گویی نظری» و «توصیف های موردی» به «مدل سازی روشمند»

مروری تحلیلی بر ادبیات موجود در حوزه معناشناسی و سیاق، آشکار می کند که اگرچه حجم قابل توجهی از پژوهش ها به اهمیت «بافت» پرداخته اند، این مطالعات بیشتر در دو پارادایم کلی متوقف مانده و از ارائه یک سامانه جامع بازمانده اند:

الف. رویکرد نظری و توصیفی (مبانی و روش شناسی). این دسته از پژوهش ها خود به دو شاخه تقسیم می شوند: گروه نخست، همت خود را مصروف مباحث انتزاعی؛ نظیر «مفهوم شناسی بافت»، «اثبات حجیت سیاق» و «کلیات نقش آن در فهم متن» کرده اند (نمونه را بنگرید در: پاکتچی، ۱۳۹۱؛ و مباحث سنتی در البرهان و الاتقان). گروه دوم نیز به تحلیل روش شناختی و بررسی جایگاه حجیت سیاق در تفاسیر بزرگ (مانند: خادم و مرادی، ۱۳۹۵؛ مختاری و حاج عبدالباقی، ۱۳۹۶) با هدف آشکارسازی ظرفیت های گسترده سیاق (مانند: موسوی و همکاران، ۱۴۰۴) اشتغال داشته اند.

نقد وارد بر این رویکرد آن است که غالباً در سطح «مبانی» یا «توصیف عملکرد دیگران» باقی مانده و سازوکار دقیق «چگونگی» اعمال این مبانی را در قالب یک ابزار عملیاتی برای مفسر صورت بندی نکرده اند. به بیان دیگر، این آثار به مفسر می گویند «باید به بافت توجه کرد»؛ اما نقشه راه دقیقی ارائه نمی دهند که «چگونه» و طی چه مراحل این توجه باید اعمال شود.

ب. رویکرد موردی - پراکنده (اتمیسติก). گروه دیگری از پژوهش ها (مانند: مطالعات میراحمدی و همکاران، ۱۳۹۶؛ و رفیعی و همکاران، ۱۳۹۳)، رویکردی کاربردی اتخاذ کرده اند؛ اما دایره تحلیل خود را به یک واژه خاص (مانند «کتاب») یا یک سوره مشخص محدود نموده اند. اگرچه این تکیه نگاری ها ارزشمندند، فاقد یک «الگوی تعمیم پذیر»

می باشند. این پژوهش ها مجموعه ای از داده های پراکنده را تولید کرده اند که فاقد نخ تسبیح یا یک «مدل جامع» است که بتواند انواع کارکردهای «بافت» را در یک نظام واحد طبقه بندی کند.

خلاصه اصلی و نوآوری پژوهش

نقطه مغفول در میان این دو رویکرد، فقدان پژوهشی است که با عبور از «کلی گویی نظری» و «پراکنده کاری موردی»، به «مدل سازی نظام مند» بپردازد. پژوهش حاضر مدعی است که تفاوت میان مطالعات پیشین با اثر حاضر، تفاوت در «روش تحلیل» است، نه تنها تفاوت در موضوع. این پژوهش برای نخستین بار تلاش می کند تا با استقراء کارکردهای متنوع «بافت» و دسته بندی منطقی آن ها، «الگوی عملیاتی» طراحی کند که فراتر از توصیف صرف، قدرت «تبیین» و «پیش بینی» معنا در موقعیت های مختلف تفسیری را داشته باشد.

۱-۳. معرفی «الگوی سیزده کارکردی بافت»: سطوح چهارگانه و منطق دسته بندی

نوآوری اصلی این مقاله، ارائه مدلی است که با تلفیق اصول کلاسیک علوم قرآنی و چهارچوب های زبان شناسی مدرن (معناشناسی و کاربردشناسی)، کارکردهای متکثر «بافت» را صورت بندی می کند. در این الگو، سیزده کارکرد عملیاتی برای «بافت» شناسایی شده است که بر اساس ماهیت اثرگذاری، در چهار سطح کلان طبقه بندی می شوند.

منطق این دسته بندی بر اساس حرکت از «جزء به کل» و از «ساختار به معنا» طراحی شده است:

یک. سطح معنایی^۱. در این سطح، «بافت» مستقیماً بر دلالت واژگان اثر می گذارد. کارکردهای «تبیین مجمل»، «تعیین محتمل»، «تنوع معنا» و «تأویل متشابهات» در این دسته قرار می گیرند. در اینجا «بافت»، نقش یک فیلتر معنایی را ایفا می کند.

1. Semantic Level.

دو. سطح نحوی - ساختاری^۱. در این سطح، «بافت» بر دامنه شمول و روابط دستوری نظارت دارد. کارکردهای «تخصیص عام»، «تقید مطلق» و «حکم قطعی به نقش دستوری» در این طبقه جای دارند که مرزهای قانون گذاری و گزاره ها را دقیق می کنند.

سه. سطح کاربردشناختی^۲. این سطح ناظر به کشف مراد جدی و نیروی کلام است. کارکردهای «تعیین ظهور صیغه امر» و «کشف مراد واقعی متکلم» در این بخش تحلیل می شوند.

چهار. سطح گفتمانی و انتقادی^۳. این عالی ترین سطح الگوست که «بافت» به عنوان داور نهایی عمل می کند. کارکردهای «نقد و ارزیابی روایات»، «ترجیح آراء مفسران»، «شناخت مکی و مدنی» و «ترجیح قرائات» در این سطح قرار دارند که انسجام کلی متن را تضمین می کنند.

این الگوی سیزده کارکردی چهار سطحی، «بافت» را از جایگاه یک ابزار فرعی، به سطح یک «ماشین تحلیلی» ارتقا می دهد که قادر است پویایی معنا را در تمام لایه های متن رصد کند.

۲. کارکردهای تحلیلی بافت در سطوح خرد و میانی (تحلیل درون متنی)

این بخش به بررسی مکانیسم تأثیرگذاری «بافت» در لایه های درونی متن (از واژه تا جمله) می پردازد. در این سطح، بافت به مثابه یک «فیلتر معنایی» عمل می کند که از میان دلالت های متعدد ممکن، مراد جدی متکلم را متعین می نماید.

۲-۱. دقت بخشی معنایی: تبیین مجمل، تعیین محتمل، تخصیص و تقید

نخستین و پایه ای ترین کارکرد «بافت»، رفع ابهامات ذاتی واژگان و گزاره هاست. الفاظ در وضعیت انتزاعی (خارج از بافت) دارای دامنه ای از معانی اند که «بافت» آن ها را

1. Syntactic Level.
2. Pragmatic Level.
3. Discursive & Critical Level.

دقیق سازی می کند:

الف. تبیین مجمل. یکی از کارکردهای حیاتی «بافت»، «تبیین مجمل» است؛ فرایندی که در آن ابهام ذاتی یک گزاره کلی، توسط بافت های پیرامونی برطرف می شود. مثال کلاسیک این پدیده، فرمان ﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾ (بقره/۴۳) است. این دستور از نظر لغوی تنها بر «برپا داشتن دعا» دلالت دارد و کیفیت، ارکان و زمان بندی آن در خود جمله مسکوت (مجمل) مانده است. در اینجا، بافت زبانی محدود آیه برای رفع ابهام کافی نیست و مفسر ناگزیر به ارجاع به «بافت فرامتنی» است. این بافت، همان سنت قولی و عملی پیامبر اکرم ﷺ است که به عنوان مبین وحی، جزئیات این کلیات را روشن می کند. چنان که زرکشی در بحث «مجمل و مبین» تصریح می کند، سنت در اینجا نقش ضمیمه ای متصل به متن را ایفا می کند که بدون آن، دلالت کلام ناقص می ماند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/۱۷۶). این پیوند ارگانیک میان متن قرآن و بافت سنت، در آثار قرآن پژوهان معاصر نیز به عنوان قاعده ای بنیادین در فهم متن مقدس مورد تأکید قرار گرفته است (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۲۹۵؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۱۲۵؛ العوا، ۱۳۸۲: ۸۸).

علاوه بر بافت برون متنی، از دیگر کارکردهای بنیادین «بافت»، «تفصیل مجمل» از طریق بافت درون متنی است که طی آن، تنوع مصادیق نهفته در یک واژه عام آشکار می شود. برای نمونه، لفظ عام «ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ» (انعام/۱۴۳) در بافت زبانی متصل، به چهار نوع مشخص از دام ها (ضأن، معز، إبل و بقر) تفصیل می یابد. به همین ترتیب، واژه «جَنَّاتٍ» در آیات متعدد (انعام/۱۴۱؛ مؤمنون/۱۹) با ذکر انواع گیاهان و محصولات (نخیل، اعناب، زیتون، رمان) معنایی دقیق تر پیدا می کند. دستیابی به دامنه معنایی کامل یک لفظ، مانند «جَنَّاتٍ»، مستلزم تحلیل بینامتنی و تلفیق بافت های موضوعی مختلف در سراسر قرآن است. این فرایند نشان می دهد که سیاق، به مثابه مهم ترین قرینه، مراد حقیقی متکلم را از دلالت کلی به مصادیق جزئی و معین منتقل می کند. در نتیجه، بدون تحلیل قرائن زبانی و موضوعی در ساختار کلان متن، فهم دقیق معانی و استنباط صحیح احکام ناممکن خواهد بود. این امر ثابت می کند که «بافت»، ابزاری اساسی در هرمنوتیک قرآنی است که

حتی می‌تواند دلالت‌های معنایی جدیدی ایجاد کند (العوا، ۱۳۸۲: ۷۸/۱-۷۷؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲/۲۳۵).

ب. تعیین محتمل. کارکرد دیگر «بافت»، ترجیح یکی از چند معنای محتمل برای یک واژه مشترک لفظی است؛ فرایندی که در سنت تفسیری از آن با عنوان «تعیین محتمل» یاد می‌شود (شاگرد، ۱۳۷۶: ۳۰۰). زبان قرآن، به عنوان یک متن غنی ادبی، حاوی واژگانی است که بیش از یک معنای معتبر دارند. در چنین مواردی، این بافت زبانی یا موقعیتی است که به عنوان قرینه‌ای تعیین‌کننده، یکی از وجوه را بر دیگری ترجیح می‌دهد. نمونه کلاسیک و بسیار مهم این فرایند، واژه «قُرْء» در آیه «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرْءٍ» (بقره/۲۲۸) است. این واژه در زبان عربی به طور هم‌زمان به دو معنای متضاد به کار می‌رود: «طهر» (پاکی) و «حیض» (دوره قاعدگی). این ابهام، به اختلاف نظرهای فقهی جدی در مورد مدت زمان عده انجامیده است. در این معمای تفسیری، مفسران برای ترجیح یک معنا بر دیگری، به «بافت» استناد کرده‌اند؛ برخی با تکیه بر بافت نحوی و عدد «ثَلَاثَة»، معنای «طهر» را ترجیح داده‌اند، در حالی که دیگران با استناد به بافت روایی و فرامتنی (احادیث)، معنای «حیض» را برگزیده‌اند (العوا، ۱۳۸۲: ۷۳). این مثال به وضوح نشان می‌دهد که بافت تنها یک ابزار تزینی نیست، بلکه یک مکانیسم کلیدی برای رفع ابهام و رسیدن به یک حکم قطعی در مسائل فقهی و حقوقی است.

ج. تخصیص عام و تقیید مطلق. در چهارچوب مدل تحلیلی این پژوهش، مفاهیم کلیدی اصول فقه؛ مانند «تخصیص عام» و «تقیید مطلق» به عنوان کارکردهای مشخصی از «بافت زبانی محدودکننده» بازتعریف می‌شوند. این دو فرایند، که در آن‌ها دلالت گسترده یک لفظ عام یا مطلق توسط قرائن متصل یا منفصل محدود می‌گردد، قرن‌هاست که سنگ بنای استنباط احکام از قرآن بوده‌اند. این پدیده، که در سنت اصولی توسط اندیشه‌ورانی چون زرکشی (۱۴۱۰: ۶۰-۵۰) به تفصیل بررسی شده، در نگاه زبان‌شناسی مدرن نیز نمونه‌ای بارز از نقش تعیین‌کننده «بافت» در تحدید دامنه معنایی یک گزاره است. برای مثال، عمومیت واژه «مَنْ» در آیه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ» (نساء/۹۳)، به وسیله

قید متصل «مُتَعَدِّا» تخصیص می خورد و حکم را تنها به قاتل عمدی محدود می کند. به همین ترتیب، اطلاق حکم در «أَجَلْتُ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ» (مائده/۱) توسط استثنای منفصل در آیات دیگر که گوشت های حرام را برمی شمردند، تقیید می شود. این فرایندهای سنتی نه به عنوان قواعدی مجزا، بلکه به عنوان زیرمجموعه ای از یک کارکرد بافتی نظام مند صورت بندی می شوند؛ امری که قرآن پژوهان معاصر نیز بر اهمیت آن در فهم دقیق متن مقدس تأکید کرده اند (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۳۱۲؛ العوا، ۱۳۸۲: ۹۵).

۲-۲. تحلیل صرفی - نحوی و کاربردشناختی: تعیین ظهور صیغه امر و تعدیل نقش ها

این سطح از تحلیل، نقطه تلاقی «نحو» و «کاربردشناسی» است. پژوهش حاضر نشان می دهد که ساختارهای دستوری همواره دلالت یکسانی ندارند و این «بافت» است که «نیروی کلامی» آن ها را تعیین می کند. پژوهشگران حوزه تفسیر و معناشناسی بر این نکته وفاق دارند که اگرچه دلالت وضعی و تصوری صیغه امر، به صورت اولیه ظهور در «وجوب» و الزام دارد، تعیین مراد جدی و نهایی متکلم، فرایندی است که تنها در پرتو تحلیل «سیاق» و «قرائن» امکان پذیر می گردد (شاگرد، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۸؛ فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۹۸). درحقیقت، براساس مبانی اصولی و بلاغی سنتی، صیغه امر تا زمانی که قرینه ای برخلاف نباشد، بر معنای موضوع له خود حمل می شود؛ مانند: «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ» (بقره/۴۳)؛ اما حضور قرائن حالیه و مقالیه می تواند این ظهور اولیه را دگرگون کند و کلام را به سوی معانی ثانویه سوق دهد. این همان نقطه ای است که رویکرد «معناشناسی کاربردی» با مبحث «مقتضای حال» در بلاغت و بحث «حجیت ظواهر» در اصول فقه تلاقی پیدا می کند.

بافت کلام قادر است ساختار دستوری امر را به طیف وسیعی از کارکردهای معنایی متفاوت منتقل کند؛ چنان که گاه با وجود قرائن ترخیصی یا تشویقی، دلالت بر مفاهیم مثبتی همچون «ندب»، «ارشاد» و «اباحه» دارد و گاه در بافتی دیگر، معنای وجوب سلب شده و دلالت به سمت مفاهیم سلبی؛ نظیر «تهدید» (فصلت/۴۰)، «تحقیر» (دخان/۴۹) و یا «تعجیز» (بقره/۲۳) متمایل می شود.

فارغ از این دلالت های بلاغی، شاید بتوان عمیق ترین شکاف میان ساختار صوری و

کارکرد معنایی را در دلالت امر بر «تکوین و ایجاد» مشاهده کرد. آیه «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره/۶۵) نمونه‌ای برجسته از شکاف میان صورت دستوری و کارکرد کاربردشناختی کلام در این زمینه است. اگرچه این گزاره در قالب صیغه امر بیان شده و علی‌الظاهر مخاطب را به انجام کاری فرامی‌خواند، واکاوی بافت موقعیتی و کلامی، تفسیری متفاوت را رقم می‌زند. قرارگیری آیه در سیاق مجازاتِ ناقضان حکم سبت از یک سو، و ماهیت گوینده که دارای ارادهٔ تکوینی است از سوی دیگر، نشان می‌دهد که صدور فرمانی برای تغییر ماهیت داوطلبانه انسان‌ها به بوزینه نامعقول است. درواقع، بافت کلام روشن می‌کند که «كُونُوا» در اینجا نه یک امر تشریعی برای قانون‌گذاری، بلکه یک امر تکوینی برای آفرینش است. این تحلیل با نظریهٔ کنش‌های گفتاری جان آستین و جان سرل نیز همخوانی دارد؛ جایی که قرائن بافتی، نیروی کلام را از یک «درخواست» ساده خارج کرده، به یک «کنش اعلامی» تغییر ماهیت می‌دهند. در این گونه از کنش‌ها، فرمان الهی نه برای الزام مخاطب، بلکه برای خلق آنی واقعیت و تغییر وضعیت موجود صادر شده است. بدین سان، توجه به لایه‌های بافتی نشان می‌دهد که فهم نهایی آیه، مستلزم عبور از پوستهٔ ظاهری دستور زبان و درک کارکرد پنهان آن در موقعیت ارتباطی است.

۲-۳. تحلیل گفتمان جمله و قطعه: رفع تعارض و تنوع معنا

در سطح فراتر از واژه، «بافت» وظیفهٔ انسجام بخشی به گزاره‌ها را برعهده دارد. الف. رفع تعارض ظاهری. گاهی تقطیع متن موجب پیدایش معنایی می‌شود که با اصول دینی در تعارض است. در اینجا یکی از کارکردهای بنیادین «بافت»؛ یعنی «تخصیص» به کمک می‌آید تا تعارضات معنایی ظاهری رفع و دلالت عام واژگان محدود شود. نمونهٔ برجستهٔ آن، آیه «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» (ماعون/۴) است که در آن، اطلاق واژه «المصلّین» با وعدهٔ عذاب («ویل») در تضاد اولیه به نظر می‌رسد. در این ساختار، بافت زبانی لاحق (آیات ۷-۵) به عنوان قرینه‌ای متصل عمل کرده و با توصیفاتی چون «سَاهُونَ» و «يُرَاؤُونَ»، معنای عام را تخصیص می‌زند. بنابراین، «ویل» نه برای مطلق نمازگزاران، بلکه منحصرراً برای گروهی خاص از آنان است که با ویژگی‌های غفلت و ریاکاری وصف

شده‌اند. این فرایند نشان می‌دهد که نادیده‌گرفتن «بافت»، انسجام موضوعی متن را از بین برده، به استنباطی کاملاً نادرست می‌انجامد (العوا، ۱۳۸۲: ۷۳/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۲).

ب. مدیریت تنوع معنایی. یک واژه ممکن است در بافت‌های مختلف قرآن، معانی متفاوتی داشته باشد (وجه و نظائر). واژه «کتاب» نمونه‌ای عالی است که الگوی بافت، معنای آن را در هر سیاق متمایز می‌کند:

در سیاق ﴿الم * ذَٰلِكَ الْكِتَابُ...﴾ (بقره/۲-۱)، اشاره به قرآن کریم دارد.

در سیاق ﴿...كِتَابًا مَّوْفُوتًا﴾ (نساء/۱۰۳)، به معنای «فرض و واجب» است.

در سیاق ﴿...أَفْرَأُ كِتَابَكَ﴾ (اسراء/۱۴)، به معنای «نامه اعمال» است.

توجه نکردن به این تغییرات بافت محور، به خلط مفاهیم و تفاسیر نادرست می‌انجامد.

۳. کارکردهای تحلیلی بافت در سطوح کلان و فرامتنی (تحلیل بینامتنی و انتقادی)

در این سطح، تحلیل از مرزهای جمله و قطعه فراتر رفته، به کلیت سوره و فضای فرهنگی-تاریخی عصر نزول گسترش می‌یابد. اینجا جایی است که «بافت» به عنوان ابزاری برای نقد تاریخی و اعتبارسنجی قرائات عمل می‌کند.

۳-۱. تحلیل گفتمان سوره‌ای: قاب‌بندی معنایی و وحدت موضوعی

فراتر از سطح جمله، «بافت» در مقیاس‌های کلان‌تری عمل می‌کند و کلّ گفتمان‌ها و شبکه‌های فرهنگی را در فرایند تولید معنا درگیر می‌نماید.

یکی از کارکردهای کلان «بافت» که در زبان‌شناسی شناختی با عنوان «قاب‌بندی معنایی»^۱ شناخته می‌شود، ناظر به این اصل است که واژگان نه در خلأ، بلکه در دل ساختارهای دانش‌بنیان و طرح‌واره‌های ذهنی (قاب‌ها) معنا می‌یابند (فیلمور، ۱۹۸۲). در این رویکرد، معنای یک واژه تنها به مصادیق خارجی آن محدود نیست، بلکه شامل پس‌زمینه دانشی و شبکه مفاهیمی است که آن واژه در ذهن فعال می‌کند. اگرچه این نظریه

1. Semantic Framing.

خاستگاهی زبان‌شناختی دارد، از ظرفیت بالایی برای بومی‌سازی در مطالعات قرآنی، به‌ویژه در تحلیل «سیاق سوره» برخوردار است. در این تطبیق بومی، هر سوره به مثابه یک «کلان‌قاب»^۱ عمل می‌کند که با ایجاد یک جو گفتمانی خاص و جهت‌گیری به سوی یک غرض واحد، معنای واژگان کلیدی خود را محدود، تخصیص یا برجسته می‌نماید.

بر این اساس، تحلیلگر «بافت» نمی‌تواند معنای یک واژه را فارغ از «جو حاکم بر سوره» استخراج کند. سوره تنها یک ظرف فیزیکی برای آیات نیست، بلکه یک ساختار معنا ساز است که تعیین می‌کند کدام یک از ابعاد معنایی بالقوه یک واژه، باید در این بافت خاص بالفعل شود. این همان نقطه‌ای است که نظریه مدرن قاب‌بندی با نظریه سنتی «غرض سوره» و «وحدت موضوعی» هم‌افق می‌شود؛ با این تفاوت که قاب‌بندی، ابزار دقیق‌تری برای تبیین مکانیسم شناختی این تأثیرگذاری ارائه می‌دهد.

برای نمونه، واژه کانونی «نور» در قرآن کریم، یک دال ثابت با مدلولی واحد نیست، بلکه معنای آن تحت تأثیر معماری موضوعی (قاب) سوره‌ای که در آن قرار گرفته، دچار تعدیل می‌شود. در سوره نور، آیه محوری نور (آیه ۳۵) در یک قاب گفتمانی متشکل از قوانین اجتماعی، هنجارهای خانوادگی و احکام عفاف محصور شده است. این قاب‌بندی خاص، «نور» را به مثابه «هدایت باطنی و معرفتی» مفهوم‌پردازی می‌کند که زیربنای تشریع و شرط تحقق یک حیات طیبه اجتماعی است. در مقابل، در سوره توبه که قاب حاکم بر آن، «جدال ایدئولوژیک و برائت» است، مفهوم «نور» در آیه ۳۲ («يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ») در تقابل مستقیم با ظلمت کفر قرار گرفته و بر جنبه «حقانیت غالب و اقتدار سیاسی-اجتماعی دین» دلالت می‌کند. بنابراین، سوره به مثابه یک «قاب معنایی»، جنبه‌های متفاوتی از حوزه معنایی گسترده «نور» را متناسب با غرض خود فعال می‌نماید.

۲-۳. تحلیل بینامتنی فرهنگی: اصل «لسان قوم» و رمزگشایی استعارات

دومین سازوکار کلان «بافت»، پدیده‌ای است که در نقد ادبی جدید با عنوان

«بینامتنی»^۱ صورت‌بندی می‌شود (کریستوا، ۱۹۸۰). براساس این نظریه، هیچ متنی در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه هر متن لزوماً با شبکه‌ی متون، اشعار و فرهنگ شفاهی پیش از خود وارد گفت‌وگو می‌شود. اگرچه این اصطلاح مدرن است، محتوای آن انطباق دقیقی با یکی از اصول بنیادین علوم قرآنی؛ یعنی اصل «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم/۴) دارد. بومی‌سازی نظریه‌ی بینامتنی در مطالعات قرآنی به این معناست که قرآن کریم برای انتقال مفاهیم عالی خود، از «مخزن فرهنگی - زبانی» مخاطبان نخستین (عرب جاهلی) بهره برده است. بنابراین، فهم دقیق برخی عبارات قرآنی، نه با مراجعه صرف به لغت‌نامه، بلکه با شناسایی ارجاعات پنهان متن به استعاره‌ها و ضرب‌المثل‌های رایج در ادبیات آن عصر ممکن می‌شود.

نادیده گرفتن این «بافت فرهنگی-ادبی»، مفسر را در دام ترجمه‌های تحت‌اللفظی و گسست معنایی گرفتار می‌کند. نمونه بارز این ضرورت، تحلیل عبارت «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ» (اسراء/۲۴) است. اگر این عبارت بدون توجه به بافت بینامتنی ترجمه شود، تصویری نامأنوس از «گستردن بال ذلت» ارائه می‌دهد؛ اما با رجوع به حافظه ادبی عرب (به عنوان متن غایب)، درمی‌یابیم که این ترکیب، یک استعاره کنایی رایج و تثبیت شده در فرهنگ آن زمان برای بیان «نهایت شفقت و نرم‌خویی» بوده است؛ تصویری که احتمالاً از رفتار پرنده در پناه دادن جوجه‌ها یا شتر در پایین آوردن گردن برای سواری دادن، وام گرفته شده است. بدین سان، رویکرد بینامتنی به ما یادآوری می‌کند که متن قرآن یک سیستم تعاملی است که برای رمزگشایی کامل، مخاطب را به بازخوانی کدهای فرهنگی و ادبی عصر نزول ارجاع می‌دهد.

۳-۳. کارکردهای انتقادی و گزینشی: نقد روایات، ترجیح تفاسیر و قرائات

شاید مهم‌ترین کارکرد «بافت» در سطح عالی اجتهاد، نقش «داوری» و «پالایش» آن باشد. «بافت» به مثابه یک معیار سنجش عمل می‌کند:

1. Intertextuality.

الف. نقد و ارزیابی روایات با تکیه بر انسجام بافتاری. یکی از کارکردهای انتقادی «بافت»، ایفای نقش به عنوان فیلتری معاشناختی برای سنجش اعتبار روایات تفسیری و اسرائیلیات است (نفیسی، ۱۳۷۹: ۳۷۹-۳۸۰؛ اوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۶). در این رویکرد، «بافت موقعیتی درون متنی» (سیاق آیات) به عنوان معیاری برتر نسبت به داده‌های تاریخی برون متنی عمل می‌کند. نمونه بارز این روش شناسی را می‌توان در تحلیل آیه «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى» (طه/۱۲) مشاهده کرد. در حالی که برخی روایات (که ریشه در سنت یهودی و اسرائیلیات دارند)، علت فرمان درآوردن نعلین را مسئله‌ای مادی و فقهی؛ مانند تهیه شدن کفش‌ها از پوست حیوان مرده یا الاغ ذکر کرده‌اند، تحلیل بافت‌گرایانه (آن‌گونه که در تفسیر المیزان نیز منعکس شده) نشان می‌دهد که چنین تعلیلی با جو حاکم بر آیات ناسازگار است (طباطبایی، ۱۴/۱۴۱۷: ۱۴۰). استدلال متن محور در اینجا بر این پایه استوار است که فضای گفتمانی آیه، فضای «تکریم»، «تقدیس» و «مواجهه معنوی با امر قدسی» است. بنابراین، حتی اگر داده‌های تاریخی یا توراتی (بافت فرهنگی زمان نزول) چنین جزئیاتی را در حافظه مخاطبان زنده کرده باشند، «ساختار درونی متن قرآن» با گزینش واژگانی نظیر «الْمُقَدَّسِ» و «طَوًى»، دلالت را به سطحی معنوی (لزوم تواضع و خالی کردن ذهن از تعلقات دنیوی) ارتقا داده است. در نتیجه، روایاتی که این انسجام معنایی را با تقلیل مفهوم به یک مسئله مادی (جنس کفش) مخدوش می‌کنند، توسط «بافت زبانی حاکم بر آیه» طرد می‌شوند. این فرایند نشان می‌دهد که در تعارض میان «بافت فرهنگی/تاریخی» و «بافت زبانی/متنی»، اولویت با دلالتی است که انسجام درونی کلام الهی را حفظ کند.

ب. ترجیح آراء مفسران بر یکدیگر. «بافت»، ابزاری تحلیلی برای ارزیابی و ترجیح آراء مفسران بر یکدیگر نیز محسوب می‌شود (اوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۷). نمونه برجسته این کارکرد، تأیید نظر آلوسی توسط علامه طباطبایی در تحلیل گفتار حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سوره شعراء است. آلوسی با تکیه بر سیاق استدلال می‌کند که جایگاه میانی جمله «فَأَرْسَلْ» (درخواست رسالت برای هارون) اهمیت معنایی دارد. علامه طباطبایی این تحلیل

ساختاری را چنین تشریح می‌کند: اگر این درخواست تنها بهانه‌ای برای تعلل بود، منطقاً می‌بایست در انتهای کلام و پس از همه دلایل ذکر می‌شد؛ اما قرارگیری آن پیش از جمله «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ» (شعراء/۱۴) نشان می‌دهد که این درخواست، یک پیشنهاد راهبردی برای غلبه بر موانع پیشین (مانند لکنت زبان) است، نه فرار از مسئولیت. این ترتیب نحوی-معنایی، ماهیت درخواست را از «تعلل» به یک «راهکار فعالانه» تغییر می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۱۵). بنابراین، علامه با استناد به منطق حاکم بر بافت کلام، دیدگاه آلوسی را بر دیگر تفاسیر ترجیح می‌دهد. این نمونه نشان می‌دهد که تحلیل دقیق ساختار «بافت»، به مثابه ابزاری برای داوری علمی میان دیدگاه‌های تفسیری رقیب عمل می‌کند.

ج. شناخت آیات مکی و مدنی و ترجیح قرائات. یکی از کارکردهای مهم بافت‌شناسی قرآن، استفاده از «سیاق» به عنوان یک اصل تفسیری برای تشخیص مکی یا مدنی بودن آیات است. بر این اساس، مفسران با تحلیل ویژگی‌های سبکی و مضمونی یک آیه یا سوره، آن را به دوره تاریخی متناسب با آن نسبت می‌دهند (أوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۸). این رویکرد بر این فرض استوار است که لحن، واژگان و محتوای آیات، بازتابی مستقیم از شرایط اجتماعی، سیاسی و دینی دو دوره نزول است: آیاتی که در سیاق جدال با مشرکان، تأکید بر اصول بنیادین توحید، نبوت و معاد، انذار از عذاب، و با لحنی کوبنده و موجز نازل شده‌اند، ماهیت مکی دارند و آیاتی که در سیاق تشریع احکام اجتماعی، حقوقی و عبادی (مانند جهاد، ارث و روزه)، تعامل یا مجادله با اهل کتاب (یهود و نصاری)، و پرداختن به مسئله منافقان قرار دارند، به وضوح مدنی می‌باشند. بنابراین، تحلیل سیاق به مفسر این امکان را می‌دهد که با ابزاری درون‌متنی، هویت تاریخی آیات را شناسایی کرده، آن‌ها را در بستر صحیح خود تفسیر کند.

یکی دیگر از کارکردهای دقیق «بافت»، نقش آن به عنوان معیاری برای ترجیح میان وجوه مختلف قرائات قرآنی است. نمونه آن، تحلیل علامه طباطبایی از آیه ۲۱۴ سوره بقره و داوری ایشان میان دو قرائت «يَقُولُ» (به نصب) و «يَقُولُ» (به رفع) است. ایشان قرائت

منصوب که کلام رسول را «غایت» و هدف سختی‌ها می‌داند، کمتر با سیاق توصیف شدت مصائب سازگار می‌بیند. درمقابل، قرائت مرفوع را ترجیح می‌دهد؛ زیرا این قرائت، آن کلام را «حکایت حال» و نتیجه طبیعی آن اضطراب معرفی می‌کند که با فضای کلی آیه همخوان تر است. بدین ترتیب، سیاق به مثابه ابزاری برای گزینش قرائتی عمل می‌کند که قدرت توصیفی و انسجام درونی متن را به بهترین شکل تقویت نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۱۴؛ اوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۸).

۴. اعتبارسنجی الگو و یکپارچه‌سازی کارکردها

۴-۱. یکپارچه‌سازی سطوح تحلیل

الگوی سیزده کارکردی نشان می‌دهد که بافت در قرآن به صورت جزیره‌ای عمل نمی‌کند، بلکه یک سیستم یک پارچه است. هر چهار سطح (معنایی، نحوی، کاربردشناختی و گفتمانی) به صورت هم‌زمان فعال‌اند؛ برای مثال، در فهم یک آیه، هم‌زمان باید ابهام‌واژگان را با «بافت هم‌نشینی» رفع کرد (سطح ۱)، نیروی کلام (امر/نهی) را با «بافت موقعیت» تشخیص داد (سطح ۲) و انسجام آن با کلّ سوره را سنجید (سطح ۳). درنهایت، باید پیام حاصل را با «بافت کلان» (مانند سنت‌های الهی ثابت، مقاصد الشریعه، یا کلّ قرآن به عنوان یک واحد پیوسته) سنجید تا قرائتی ارائه شود که با نظام معنایی حاکم بر قرآن و اصول بنیادین دینی در تضاد نباشد (مثلاً ردّ تفسیری که با اصل عدالت یا توحید ناسازگار است، حتی اگر از نظر لغوی ممکن باشد).

۴-۲. نقش الگو در کشف مراد متکلم

هدف نهایی تفسیر، کشف «مراد جدی» متکلم است. این پژوهش نشان داد که بدون لحاظ کردن شبکه درهم‌تنیده «بافت»، مفسر تنها به «معنای وضعی» الفاظ دست می‌یابد، نه مقصود گوینده. کارکردهایی نظیر «کشف مراد واقعی» و «تأویل متشابهات» تضمین می‌کنند که تفسیر از حدس و گمان فاصله گرفته، به روشمندی نزدیک شود.

اساسی‌ترین کارکرد «بافت»، گذار از دلالت ظاهری به «مراد واقعی متکلم» از طریق

نگرش سیستمی به متن قرآن است؛ امری که بر هماهنگی مدلول آیات تأکید دارد (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۳۵/۲). این نگرش، کارکرد سه گانه‌ای را برای «بافت» تعریف می‌کند: ۱. استیفای معانی مقصود، ۲. محدودسازی منطقی دامنه تأویلات، ۳. تأیید و تقویت تأویل صحیح. این رویکرد، قرآن را به مثابه یک «کلّ ارگانیکی» می‌نگرد که مقاصد آن تنها در پرتو تحلیل یکپارچه و توجه به پیوندهای درونی آیات قابل دستیابی است. نادیده گرفتن این اصل و روی آوردن به نگرش‌های جزئی‌نگر و تک‌بعدی، بزرگ‌ترین آفت در فهم قرآن محسوب می‌شود. این آفت روش‌شناختی، ریشه تاریخی بسیاری از برداشت‌های نادرست، انحرافات عملی و پیدایش مذاهب کلامی ناصواب بوده است. از این رو، توجه به پیوند ارگانیکی آیات در هر سوره و فضای عمومی حاکم بر کلام، مبنای فهم صحیح و نظام‌مند است (سعیدی روشن، ۱۳۷۹: ۲۶۴). بنابراین، هرگونه استنتاج از آیات که بافت کلان و خرد آن را نادیده بگیرد، فاقد اعتبار و زمینه‌ساز انحراف از مقصود الهی خواهد بود.

۳-۴. جایگاه الگو در روش‌شناسی تفسیر

این الگو اثبات می‌کند که «بافت» یک قرینه فرعی در کنار دیگر قرائن نیست، بلکه «بستر» فهم است. همان‌طور که مفسران بزرگی چون علامه طباطبایی (در روش تفسیر قرآن به قرآن) نشان داده‌اند، «سیاق» مطمئن‌ترین راه برای عبور از پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر و رسیدن به افق معنایی متن است (رجبی، ۱۳۸۳: ۹۴-۹۶).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به یک خلأ روش‌شناختی بنیادین در مطالعات قرآنی، یعنی فقدان یک چهارچوب نظام‌مند برای تحلیل کارکردهای دقیق «بافت» در فرایند تولید و تحدید معنا، به طراحی و اعتبارسنجی «الگوی سیزده کارکردی بافت» در چهار سطح پرداخت. این مقاله نشان داد که مفهوم «بافت» و «سیاق»، فراتر از یک ابزار کمکی شهودی، یک ماتریس تحلیلی چندوجهی است که معنا در تمام سطوح زبانی، از واژه تا گفتمان، در بستر آن شکل می‌گیرد و متعین می‌شود. با توجه به نتایج حاصل از

اعتبارسنجی مدل از طریق مصادیق متعدد قرآنی، کوشش شد نشان داده شود که این الگو توانایی تبیین «پویایی شناسی معنایی» را در چهار حوزه کلان داراست:

۱. **حوزه معنایی:** «بافت» با رفع ابهام از واژگان چندمعنا (مانند «کتاب» و «آیه»)، تعیین مصداق دقیق واژه براساس هم‌نشینی (مانند «الجمل» به معنای طناب)، و ترسیم میدان‌های معنایی (مانند «ظلم»)، دلالت‌های بالقوه را به معنای بالفعل و مراد متکلم تبدیل می‌کند.

۲. **حوزه نحوی:** «بافت» از طریق تخصیص عام (مانند «مَنْ»)، تقيید مطلق (مانند «بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ»)، و تبیین ساختارهای پیچیده، دامنه شمول احکام و گزاره‌ها را مشخص و دقیق می‌نماید.

۳. **حوزه کاربردشناختی:** این پژوهش با تمرکز بر «فعل امر» و «صیغ مبالغه»، نشان داد که نیروی کلامی یک گزاره، محصول مستقیم «بافت» است. یک ساختار امری واحد می‌تواند بسته به «بافت»، کارکردهای متفاوتی از وجوب و ندب گرفته تا تحقیر، تهدید و حتی تکوین («كُنْ فَيَكُونُ» انعام/۷۳) داشته باشد.

۴. **حوزه گفتمانی:** در بالاترین سطح، «بافت» از طریق چهارچوب‌بندی معنایی بر اساس معماری سوره (مانند «نور»)، فعال‌سازی بینامتنی فرهنگی (مانند «خَفُضَ الْجَنَاحِ»)، و حل تعارضات ظاهری (مانند «الْمُصَلِّينَ»)، انسجام کلی متن را تضمین می‌کند.

مهم‌ترین دستاورد این الگو، صورت‌بندی قاعده‌مند اصلی است که علمای بزرگ تفسیر بر آن تأکید داشته‌اند. «بافت»، ضابطه روش شناختی برای کشف «مراد واقعی متکلم»، محدودسازی تأویلات بی‌ضابطه، و صیانت از فهم قرآن در برابر آفت نگرش‌های جزئی‌نگر و ذوقی است. اوج این کارکرد در اصل هرمنوتیکی بنیادین قرآن؛ یعنی «ارجاع متشابه به محکم» (بنگرید به: آل عمران/۷) تجلی می‌یابد که خود یک فرایند بافت‌گرایانه برای رسیدن به تأویل صحیح است. درنهایت، این پژوهش با پیوند دادن اصول کلاسیک علوم قرآنی و نظریات زبان‌شناسی مدرن، «الگوی سیزده کارکردی» را نه به عنوان جایگزین،

بلکه به عنوان ابزاری تحلیلی برای نظام مند ساختن و تعمیق همان اصولی معرفی می‌کند که مفسران بزرگ همواره بر آن پای فشرده‌اند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. اوسی، علی، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ترجمه سید حسین میرجلیلی، چاپ و نشر بین‌الملل، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۳. پاکتچی، احمد، معناشناسی بافت‌گر، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۴. ترکا شوند، فرشید و نسرين ناگهی، «تحلیل مقایسه‌ای سازوکار قرینه و بافت زبانی در فهم متن»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۵-۷۰.
۵. حکیم، سید محمد باقر، علوم القرآن، مجمع الفکر الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
۶. خادم، مریم و آرزو مرادی، «مقایسه تطبیقی کاربریست سیاق در تفسیر المیزان و المنار»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، دوره سوم، شماره ۶، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۰۴-۸۳.
۷. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۸. رفیعی، علی؛ سید حسین سیدی و حسین ناظری، «تحلیل معناشناختی توصیفی واژه "بَر" در قرآن»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش، شماره ۱، ص ۲۳-۴۶.
۹. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. سعیدی روشن، محمد باقر، علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. سیدی، سید حسین، «تغییر معنایی در واژگان قرآن؛ بررسی رابطه بینامتنی قرآن با شعر جاهلی»، پژوهش‌های قرآنی، دوره بیستم، شماره ۷۴، ۱۳۹۴ ش، ص ۳۰-۴۹.
۱۲. شاکر، محمد کاظم، روش‌های تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، منشورات الرضی، قم، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، انتشارات سوره مهر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. صلح جو، علی، گفتمان و ترجمه، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. عبدالبدیع، لطفی، التركيب اللغوي للأدب، دار المریخ للنشر، ریاض، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. عمر، احمد مختار، علم الدلالة، مكتبة لسان العرب، قاهره، ۱۹۹۸ م.

۱۹. العوا، سلوی محمد، *بررسی زبان‌شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم*، ترجمه سید حسین سیدی، به نشر، مشهد، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. فولادوند، محمد مهدی (مترجم)، *قرآن کریم*، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. مختاری، قاسم و معصومه حاج عبدالباقی، «روش‌شناسی علامه طباطبایی در مواجهه با چالش‌های تفسیری سیاق»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، دوره سوم، شماره ۶، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۰۵-۱۲۶.
۲۲. مطوری، علی و هدیه مسعودی صدر، «بافت موقعیت و نقش آن در ترجمه قرآن»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، سال هفتم، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۵ ش، ص ۹-۲۸.
۲۳. موسوی، سید رضا؛ حسین نوروزی؛ مهدی افچنگی و محمد علی خالدیان، «تحلیل نوآوری‌های روش‌شناختی عبدالاعلی سبزواری در تفسیر *مواهب الرحمن*: رویکرد سیاق محور»، *پژوهشنامه نقد آراء تفسیری*، شماره ۱۱ (۶)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۹۹-۲۲۰.
۲۴. میراحمدی، عبدالله؛ غلامعلی راد و امید مریوانی، «معناشناسی «کتاب» در قرآن کریم با تکیه بر تحلیل هم‌نشینی و بافت»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، دوره ششم، شماره ۱۱، ۱۳۹۶ ش، ص ۸۴-۶۵.
۲۵. نفیسی، شادی، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ ش.
26. Fillmore, C. J. (1982). Frame semantics. In *Linguistics in the Morning Calm* (pp. 111-137). Seoul: Hanshin Publishing Co.
27. Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. (T. Gora, A. Jardine, & L. S. Roudiez, Trans.). New York: Columbia University Press.

بازخوانی تطبیقی «سبع سماوات» در پرتو آرای تفسیری و اکتشافات نوین لایه‌های جو زمین؛

مورد مطالعه: آیات ۲۹ بقره، ۱۲ فصلت و ۱۲ طلاق

زهرا قاسم‌نژاد

دانشیار علوم قرآن و حدیث، الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

Zahra192@saadi.shirazu.ac.ir

هادی انصاف

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).
h.ensaf90@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۸۸-۶۵) دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	این پژوهش با هدف بازخوانی مفهوم قرآنی «سبع سماوات»، که همواره چالش‌هایی را در تطبیق با یافته‌های علمی نوین داشته، شکل گرفته است. ضرورت کار از گوناگونی تفاسیر در مورد آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق ناشی می‌شود، که نیازمند رویکردی منسجم است تا از انطباق‌های شتاب‌زده یا تقابل بی‌مورد با علم جلوگیری کند. این مطالعه با روش تحلیلی - تطبیقی، به بررسی واژه‌شناختی و کارکردی «سما» و «سبع» در قرآن و ادبیات تفسیری می‌پردازد، سپس به تحلیل تطبیقی با اکتشافات نوین درخصوص لایه‌های جو زمین روی می‌آورد. یافته‌های اصلی نشان می‌دهد که «سبع سماوات» می‌تواند با هفت لایه حیاتی جو زمین (تروپوسفر تا مگنتوسفر) منطبق باشد. این انطباق، نه تنها بر تعداد لایه‌ها، بلکه بر کارکردها و وظایف حفاظتی آن‌ها (برگرفته از مفهوم «سَقْفًا مَّحْفُوظًا») نیز دلالت دارد. پژوهش با تأکید بر معنای «سبع» به عنوان کثرت و تمامیت، تفسیری انعطاف‌پذیر و پایدار را در برابر پیشرفت‌های علمی آینده ارائه می‌دهد.
کلیدواژه‌ها	اعجاز علمی قرآن، هفت آسمان، لایه‌های جوی، تفسیر تطبیقی، جوشناسی.

مقدمه

درک عمیق از جهان هستی و جایگاه انسان در آن، همواره یکی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های بشری بوده است. قرآن کریم، به عنوان کلام وحی الهی، سرشار از آیاتی است که به رموز خلقت و نشانه‌های الهی در آفاق و انفس اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۰/۱؛ غزالی، ۱۴۲۳: ۲۷/۱). در این میان، مفهوم «سبع سماوات» یا «هفت آسمان» یکی از برجسته‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مفاهیم کیهان‌شناختی قرآنی است که در آیات مورد بررسی این پژوهش مطرح شده است. آیات کلیدی مورد بحث عبارت‌اند از:

سوره بقره، آیه ۲۹:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ترجمه: اوست کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید، سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن‌ها را هفت آسمان ساخت، و او به هر چیزی داناست.

سوره فصلت، آیه ۱۲:

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾.

ترجمه: پس آن‌ها را به صورت هفت آسمان در دو هنگام [یا دو دوره] مقرر فرمود و در هر آسمانی کار [مخصوص] آن را وحی کرد؛ و آسمان‌پایین را با چراغ‌هایی [ستارگان] آراستیم و [آن را] نگه داشتیم. این است اندازه‌گیری [خدای] توانای دانا.

سوره طلاق، آیه ۱۲:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾.

ترجمه: خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آن‌ها را؛ فرمان [الهی] بین آن‌ها فرود می‌آید تا بدانید که خداوند بر هر چیزی تواناست و اینکه خداوند به علم خود بر هر چیزی احاطه دارد.

این آیات از دیرباز ذهن مفسران را به خود مشغول داشته و در طول قرون متمادی، تفاسیر متنوعی بر پایه علوم زمانه ارائه شده است (فخر رازی، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۲۷/۱). با این حال، پیشرفت شگرف علوم تجربی در عصر حاضر، به ویژه در حوزه‌های نجوم، کیهان‌شناسی و علوم جوی، ابعاد جدیدی از جهان هستی را آشکار نموده که لزوم بازخوانی و تعمق مجدد در این مفاهیم قرآنی را دوجندان می‌کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۷).

چالش اصلی در این زمینه، از یک سو تطابق نداشتن بسیاری از تفاسیر سنتی (که متأثر از هیئت بطلمیوسی بوده‌اند) با یافته‌های علمی نوین، و از سوی دیگر، افراط برخی در تطبیق‌های شتاب‌زده و گاه بی‌مبنای علمی است که می‌تواند به تقابل میان نصّ دینی و دستاوردهای علمی بینجامد (حجاز، ۲۰۰۸: ۸۸-۹۰). این پژوهش در تلاش است تا با پرهیز از هر دو رویکرد افراطی و تفریطی، به یک فهم عمیق و هم‌افزا دست یابد.

پیشینه پژوهش در زمینه «سبع سماوات» را می‌توان در سه دسته اصلی بررسی کرد: دسته اول، تفاسیر کهن و سنتی، که اغلب «سبع سماوات» را با افلاک هفت‌گانه سیارات در منظومه شمسی مطابقت می‌دادند (زمخشری، ۲۰۰۹: ۸۴/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۹۹: ۸۴/۱). این دیدگاه‌ها، هرچند از نظر تاریخی حائز اهمیت‌اند، با توجه به کشفیات نوین نجومی، دیگر قابل دفاع نیستند و تنها جنبه تاریخی دارند.

دسته دوم، تفاسیر معنوی و عرفانی، که «سبع سماوات» را به مراتب هستی، عوالم روحانی، یا تجلیات الهی تأویل می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۴۶/۱؛ قشیری، ۲۰۰۷: ۳۰/۱). این رویکرد، لایه‌های معنایی عمیقی را برای قرآن قائل است که در جای خود ارزشمند است؛ اما از جنبه‌های علمی و عینی مورد بحث در این پژوهش فاصله می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹۶-۹۷/۵).

دسته سوم، تفاسیر علمی معاصر، که با ظهور علوم مدرن تلاش کرده‌اند «سبع سماوات» را با لایه‌های جوّ زمین یا ساختارهای کیهانی تطبیق دهند (صفوی، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۱۲-۱۱۵). این دسته از تفاسیر، با وجود تلاش‌های ارزشمند،

گاه دچار افراط در تطبیق‌های عددی شده‌اند که می‌تواند در مواجهه با پیشرفت‌های آتی علم، آسیب‌پذیر باشد؛ برای مثال، برخی از پژوهشگران به تطبیق مستقیم با تعداد مشخص لایه‌های جو اشاره کرده‌اند (Wallace & Hobbs, 2006: p. 45)، در حالی که دسته‌بندی‌های علمی می‌توانند تغییر کنند.

نوآوری این مقاله در آن است که با بهره‌گیری از یک تحلیل دقیق واژه‌شناختی و قرآنی از واژگان کلیدی «سما» و «سبع»، و تأکید بر دلالت «سبع» بر کثرت و تمامیت، این مفهوم را با هفت لایه اصلی و حیاتی جو زمین، که در کتب مرجع علوم جوی به رسمیت شناخته شده‌اند، تطبیق می‌دهد. این رویکرد، علاوه بر ارائه یک تفسیر علمی و مستند از آیات مذکور، انعطاف‌پذیری لازم را در برابر تغییرات احتمالی در دسته‌بندی‌های علمی آینده فراهم آورده، از این رهگذر، چالش میان تطبیق‌های علمی و معنای غنی قرآنی را با موفقیت پشت سر می‌گذارد و به یک فهم پایدار و جامع از «سبع سماوات» دست می‌یابد.

چهارچوب نظری

تفسیر آیات کیهانی قرآن کریم، به‌ویژه عباراتی نظیر «سبع سماوات»، همواره در طول تاریخ با چالش‌های نظری و معرفت‌شناختی روبه‌رو بوده است. چهارچوب نظری این پژوهش بر مبنای رویکردی تلفیقی استوار است که تلاش می‌کند از یک سو به اصول و قواعد تفسیر متن مقدس پایبند باشد و از سوی دیگر، یافته‌های مستند علوم تجربی را در تبیین ابعاد اعجازین قرآن مورد بهره‌برداری قرار دهد. این رویکرد را می‌توان ذیل «تفسیر علمی محتاطانه» (Cautious Scientific Exegesis) طبقه‌بندی کرد که از افراط در تطبیق‌های شتاب‌زده (تفسیر به رأی علمی) و تفریط در نادیده گرفتن رهنمودهای علمی پرهیز می‌کند (صدر، ۲۰۰۴: ۸۷-۸۹؛ Kadić et al., 2021: p. 23). در این رویکرد، قرآن به عنوان متن مبدأ و سرچشمه مطلق حقیقت تلقی می‌شود، و علم تجربی ابزاری برای فهم عمیق‌تر و کشف لایه‌های پنهان معنایی آیات، نه معیار سنجش صحت آیات (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹۶/۵-۹۷).

مبانی نظری این چهارچوب را می‌توان در محورهای زیر خلاصه کرد:

۱. قرآن به مثابه متن چندلایه و فراتاریخی. آیات قرآن، به ویژه آیات کیهانی، لایه‌های معنایی متعددی دارند که فراتر از فهم متعارف و محدود دوران نزول عمل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸-۹؛ ۲۴: 1983: p. 24). این لایه‌ها، با پیشرفت علوم و تکامل اندیشه بشری، قابلیت کشف و بروز پیدا می‌کنند. «سبع سماوات» نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند در هر دوره‌ای، با توجه به سطح دانش بشری، تفسیری متناسب‌تر را پذیرا باشد.

۲. معنای کثرت‌گرایی «سبع» در ادبیات عربی و قرآنی. در ادبیات عربی و همچنین در بافتار قرآنی، عدد «سبع» علاوه بر معنای دقیق عددی هفت، بارها برای اشاره به «کثرت»، «تعدد» و «تمامیت» نیز به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷؛ Badawi & Haleem, 2008: p. 297). این ظرفیت معنایی، امکان تفسیر «سبع سماوات» را به «آسمان‌های متعدد» یا «لایه‌های متکثر کیهانی» فراهم می‌آورد که لزوماً محدود به عدد دقیق هفت نیست، بلکه می‌تواند شامل هفت لایه اصلی و همچنین لایه‌های فرعی و جزئی‌تر باشد که مفهوم کثرت را تقویت می‌کنند. این رویکرد، از تحمیل یک عدد ثابت به پدیده‌های طبیعی که ممکن است دسته‌بندی آن‌ها در علم دچار تغییر شود، جلوگیری می‌کند.

۳. مفهوم «سما» و کارکردهای آن در قرآن. واژه «سما» در قرآن کریم در معانی متعددی از جمله «جو زمین»، «فضای خارج از زمین»، «آسمان معنوی» و «جهت بالا» به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵/۱۶۱-۱۶۳). در آیات مورد بحث (بقره/۲۹؛ فصلت/۱۲؛ طلاق/۱۲)، سیاق قرآنی و قرائن کلامی حاکی از آن است که «سما» در برخی از این موارد، می‌تواند به جو زمین اشاره داشته باشد که نقش حفاظتی و حیاتی برای کره زمین ایفا می‌کند (نورث وود، ۲۰۲۰: ۵۸-۶۰).

۴. ماهیت پویا و تکاملی علم تجربی. یافته‌های علمی همواره در حال تکامل و بازبینی‌اند. بنابراین، هرگونه تطبیق آیات قرآنی با دستاوردهای علمی باید با نگاهی محتاطانه و با در نظر گرفتن این ماهیت پویا صورت پذیرد (Hoodbhoy, 2007: p. 94).

تطبیق «سبع سماوات» بالایه‌های جوّ زمین نیز باید به گونه‌ای صورت گیرد که اعتبار آن، متأثر از تغییرات احتمالی در دسته‌بندی‌های علمی آینده نباشد. تأکید بر «لایه‌های اصلی» و «مفهوم کثرت» در این چهارچوب نظری، این انعطاف‌پذیری را تأمین می‌کند. بر این اساس، چهارچوب نظری این پژوهش، تفسیر «سبع سماوات» در آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق را نه به عنوان هفت آسمان کاملاً مجزا و متافیزیکی، بلکه به عنوان هفت لایه اصلی و بنیادین جوّ زمین در نظر می‌گیرد که هر یک خصوصیات و کارکردهای حیاتی مشخصی دارند. در عین حال، این چهارچوب، لایه‌های فرعی‌تر یا تقسیم‌بندی‌های دقیق‌تر علمی را که از دل این لایه‌های اصلی بیرون می‌آیند، به عنوان تأکیدی بر مفهوم کثرت و تعدد لایه‌های جوّی می‌پذیرد که به وسیله عدد «سبع» به صورت نمادین بیان شده است.

روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق از نوع «تحلیلی - توصیفی» با رویکرد «بین‌رشته‌ای» (Interdisciplinary Approach) است. روش‌شناسی این پژوهش، به منظور دستیابی به هدف اصلی که همان بررسی تطبیقی و تحلیلی مفهوم «سبع سماوات» با تکیه بر تفاسیر و اکتشافات نوین لایه‌های جوّ است، در چند مرحله طراحی شده است:

۱. مرحله اول: تحلیل مفهومی و واژه‌شناختی

تحلیل واژه «سما» و «سبع» در قرآن و ادبیات عرب. در این گام، با مراجعه به کتب لغت معتبر عربی (مانند لسان العرب ابن منظور و معجم مقاییس اللغة ابن فارس) و مفردات راغب اصفهانی، معانی و کاربردهای مختلف این واژگان، به ویژه مفهوم کثرت در عدد «سبع»، به دقت بررسی می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷).

بررسی آیات مورد بحث. آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق، از منظر سیاق، شأن نزول (در صورت وجود) و ارتباط با دیگر آیات کیهانی قرآن، به صورت تفصیلی تحلیل می‌شوند تا مراد قرآنی از «سبع سماوات» در این آیات مشخص گردد.

۲. مرحله دوم: بررسی آرای تفسیری

تفاسیر کلاسیک و معاصر. آرای مفسران برجسته شیعه و سنی، از دوران متقدم (نظیر طبری و طبرسی) تا دوران معاصر (نظیر طباطبائی، فخر رازی، زمخشری و سید قطب) درخصوص مفهوم «سبع سماوات» استخراج، دسته‌بندی و تحلیل می‌شوند (طبری، ۲۰۰۱: ۱۸۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۱۸۵).

بررسی رویکردهای تفسیری. رویکردهای مختلف اعم از رویکرد کلامی، فلسفی، صوفیانه و رویکرد تفسیر علمی در تبیین این مفهوم، شناسایی و نقدهای وارد بر هر یک از این رویکردها نیز ارزیابی می‌شوند.

۳. مرحله سوم: استخراج و تحلیل داده‌های علمی مرتبط با لایه‌های جو

شناسایی لایه‌های اصلی جو. در این گام، با مراجعه به کتب مرجع و مقالات علمی معتبر و به روز در رشته‌های هواشناسی، ژئوفیزیک و علوم جو، دسته‌بندی پذیرفته شده لایه‌های اصلی جو زمین (شامل: تروپوسفر، استراتوسفر، مزوسفر، ترموسفر، آگزوسفر، یونوسفر، مگنتوسفر) و زیرلایه‌های مهم آن‌ها، به دقت استخراج می‌شود (Andrews, 2010: pp. 1-5; Jacobson, 1999: pp. 45-50).

بررسی ویژگی‌ها و کارکردها. ویژگی‌های فیزیکی (دما، فشار، چگالی)، شیمیایی (ترکیب گازها) و کارکردهای حیاتی هر یک از این لایه‌ها (مانند جذب اشعه‌های مضر، حفظ دما، حفاظت در برابر شهاب سنگ‌ها و نقش در ارتباطات رادیویی) به تفصیل مورد مطالعه قرار می‌گیرد (Goody & Yung, 1989: pp. 12-15; Salby, 2012: pp. 60-65).

۴. مرحله چهارم: تحلیل تطبیقی و استنتاج

تطبیق کارکردی و معنایی. در این مرحله، با احتیاط و دقت فراوان تلاش می‌شود تا میان

معنای قرآنی «سبع سماوات» (به‌ویژه با توجه به مفهوم کثرت و کارکردهای حفاظتی و حیاتی آسمان در قرآن) و ویژگی‌های متمایز هفت لایه اصلی جو زمین، نقاط هماهنگی و تطابق‌های عملکردی و مفهومی شناسایی شود. تأکید بر این است که تطبیق، فراتر از یک هم‌پوشانی صرفاً عددی بوده، به وجوه کارکردی و اهمیتی که هر لایه جو برای حیات زمین ایفا می‌کند، می‌پردازد.

ارائه الگوی تفسیری نوین. براساس تحلیل‌های صورت گرفته، یک الگوی تفسیری میان‌رشته‌ای ارائه می‌شود که «سبع سماوات» را به هفت لایه اصلی جو زمین تفسیر می‌کند، ضمن اینکه معنای کثرت‌گرای عدد «سبع» را برای اشاره به لایه‌های فرعی و جزئی‌تر نیز در بر می‌گیرد. این الگو، به‌گونه‌ای طراحی می‌شود که در برابر تغییرات احتمالی در دسته‌بندی‌های علمی آینده، از انعطاف‌پذیری لازم برخوردار باشد.

ابزارهای تحقیق

ابزارهای اصلی این تحقیق، کتابخانه‌ای شامل کتب تفسیری، روایی، لغت‌نامه‌های عربی، مقالات و کتاب‌های مرجع در حوزه علوم جو و هواشناسی (به زبان‌های فارسی و انگلیسی) است. جست‌وجو در پایگاه‌های داده معتبر علمی (نظیر Web of Science, Scopus, Google Scholar) برای شناسایی جدیدترین مقالات و پژوهش‌ها در حوزه‌های مرتبط، از دیگر ابزارهای این پژوهش خواهد بود.

بحث و نتایج

این بخش، هسته اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد و در آن، بر مبنای چهارچوب نظری و روش‌شناسی تبیین شده، به تحلیل تطبیقی و استنتاجی از مفهوم «سبع سماوات» در آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق، با تکیه بر آرای تفسیری و اکتشافات نوین در خصوص لایه‌های جو زمین می‌پردازیم. هدف این بخش، ارائه یک تفسیر منسجم و عمیق است که ضمن حفظ قداست و عمق معنایی قرآن، با

یافته‌های علمی معتبر نیز هماهنگ باشد و از سوء تفاهم‌های رایج در تطبیق‌های شتاب‌زده پرهیز کند.

۱. تحلیل واژه‌شناختی و مفهومی «سما» و «سبع» در بافتار قرآنی

پیش از ورود به تحلیل تطبیقی، لازم است درک دقیق و جامعی از واژگان کلیدی «سما» و «سبع» در بافتار قرآنی حاصل شود. این درک، بنیانی مستحکم برای هرگونه تفسیر علمی فراهم می‌آورد.

۱-۱. مفهوم «سما» در قرآن: از جو زمین تا گستره کیهانی

واژه «سما» (جمع: سماوات) در قرآن کریم یکی از پرکاربردترین واژگانی است که در معانی متفاوتی به کار رفته و بسته به سیاق آیه، مراد متفاوتی را در بر می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۶۱/۵). ریشه این واژه «س-م-و» به معنای علوّ و ارتفاع است، و هرآنچه در بالای سر انسان قرار گیرد، به آن «سما» اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۰/۳). این گستردگی معنایی، بر وسعت مفهوم «سما» دلالت دارد و محدود کردن آن به یک معنا، می‌تواند مانع از فهم لایه‌های عمیق‌تر قرآن شود.

در تحلیل کاربردهای قرآنی «سما»، می‌توان چند معنای اصلی را تشخیص داد که همگی در دایره علوّ و ارتفاع قرار می‌گیرند:

- جو زمین (Atmosphere). در بسیاری از آیات، «سما» به معنای پوشش گازی زمین است که باران از آن فرو می‌ریزد، ابر در آن شکل می‌گیرد و وظیفه حفاظت از زمین را بر عهده دارد. آیاتی چون «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ» (بقره/۲۲) به وضوح به این معنا اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۰/۱). در این کاربرد، «سما» نه تنها منبع حیات (باران) است، بلکه پدیده‌های جوّی را نیز در خود جای می‌دهد. این معنا، ارتباط نزدیکی با موضوع لایه‌های جوّی دارد.

- فضای کیهانی (Outer Space). در برخی آیات، «سما» به گستره وسیع کیهان، که ستارگان و کهکشان‌ها در آن قرار دارند، اطلاق می‌شود. آیاتی همانند «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ»

(بروج/۱) یا ﴿الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (فرقان/۶۱) این معنا را تبیین می‌کنند (فخر رازی، ۱۹۸۱: ۳/۲۳۴).

- سقف و پوشش حفاظتی (Protective Canopy). در آیاتی مانند ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ (انبیاء/۳۲)، «سما» به مثابه سقفی محافظ معرفی می‌شود که زمین را از آسیب‌های بیرونی حفظ می‌کند (قرطبی، ۱۹۶۴: ۱۱/۲۸۴). این کارکرد حفاظتی، یکی از مهم‌ترین وظایف لایه‌های جو است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

- عالم بالا و جایگاه فرشتگان (Higher Realms). در برخی متون دینی، «سما» به عوالم معنوی و ملکوت اشاره دارد که جایگاه فرشتگان و امور غیبی است. این معنا بیشتر جنبه استعاری و متافیزیکی دارد و از حوزه تفسیر علمی خارج می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵/۹۶-۹۷).

در آیاتی که به «سبع سماوات» اشاره دارند، مانند آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق، قرائن کلامی حاکی از آن است که معنای «سما» به جو زمین و فضای بالای آن که مستقیماً بر حیات زمین مؤثر است، نزدیک‌تر است؛ به عنوان مثال، در آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۹)، سیاق آیه درباره خلق زمین و امکانات آن برای انسان است و سپس به آفرینش آسمان‌ها می‌پردازد. این سیاق، پیوستگی معنایی با محیط زندگی انسان را نشان می‌دهد که شامل جو زمین نیز می‌شود (در این پژوهش به آیاتی که عبارت «السماوات السبع» دارند، پرداخته نشده و مد نظر عبارت «سبع سماوات» است).

۱-۲. مفهوم «سبع» (هفت) به مثابه کثرت و تمامیت

در ادبیات عرب و فرهنگ‌های سامی، عدد هفت بیشتر نمادی از کمال، تمامیت و فراوانی بوده است (Badawi & Haleem, 2008: p. 297)؛ مثلاً «هفت دریا» یا «هفت خوان رستم» لزوماً به معنای هفت مورد دقیق نیستند، بلکه به معنای تعدد و وسعت بی‌شمارند.

در قرآن کریم نیز این کاربرد دیده می‌شود:

﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَفْلَاحٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾

(لقمان/۲۷). هفت دریا در اینجا به معنای بی‌نهایت دریاست که نمی‌تواند کلمات خدا را بنویسد.

بنابراین، زمانی که قرآن از «سبع سماوات» سخن می‌گوید، لزوماً به معنای یک ساختار با هفت طبقه دقیق و مشخص نیست که قابلیت شمارش محض داشته باشد، بلکه می‌تواند به معنای «آسمان‌های متعدد»، «لایه‌های فراوان» یا «ساختاری کامل و جامع از آسمان‌ها» باشد. این گسترده‌گی معنایی، این امکان را فراهم می‌آورد که حتی اگر تقسیم‌بندی علمی لایه‌های جو در آینده تغییر کند و به بیش از هفت لایه اصلی یا کمتر از آن برسد، همچنان تفسیر قرآنی اعتبار خود را حفظ کند. این رویکرد، در تعارض با تفاسیر دیگر که عدد هفت را به صورت مطلق و عددی در نظر می‌گیرند، قرار نمی‌گیرد، بلکه یک لایه معنایی عمیق‌تر را ارائه می‌دهد که انعطاف‌پذیری لازم را برای تطبیق با دانش متغیر بشر فراهم می‌نماید.

۲. بررسی آراء تفسیری «سبع سماوات»: نقد و تحلیل

برای اثبات برتری دیدگاه حاضر، لازم است ابتدا به مرور و نقد آراء موجود در تفسیر «سبع سماوات» بپردازیم و سپس جایگاه و برتری دیدگاه تطبیق با لایه‌های جو را تبیین کنیم.

۲-۱. تفاسیر سنتی و کلاسیک

مفسران سنتی در تبیین «سبع سماوات» بیشتر تحت تأثیر کیهان‌شناسی زمان خود بوده‌اند که برگرفته از نظریات بطلمیوسی و افلاک نه‌گانه بود. برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

- هفت فلک سیارات. بسیاری از مفسران، «سبع سماوات» را به هفت فلک (کره) سیارات در منظومه شمسی (قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل) تعبیر کرده‌اند که از دیدگاه هیئت قدیم، هر یک فلکی جداگانه داشتند (فخر رازی، ۱۹۸۱: ۱۲).

۱۳۴؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۲۷). این تفسیر، با توجه به علم نجوم جدید که سیارات را فلک‌های مجزا نمی‌داند، دیگر قابل دفاع نیست.

- **هفت طبقه مادی نامعلوم.** گروهی دیگر، به وجود هفت طبقه مادی برای آسمان‌ها اعتقاد داشتند؛ اما در جزئیات آن سخن نمی‌گفتند و آن را به علم الهی واگذار می‌کردند (طبری، ۲۰۰۱: ۱/ ۱۸۰). این دیدگاه، اگرچه جزئیاتی ارائه نمی‌دهد، با دیدگاه لایه‌های جوّی منافاتی ندارد، بلکه کلیت آن را تأیید می‌کند.

- **عالم‌های معنوی و روحانی.** برخی از عارفان و فیلسوفان، «سبع سماوات» را به مراتب هستی و عوالم معنوی و روحانی (مانند عقول و نفوس فلکی) تأویل کرده‌اند که ربطی به آسمان مادی ندارد (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۱/ ۴۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/ ۸۸). این دیدگاه، لایه‌های معنایی عمیق‌تری را برای قرآن قائل است که در جای خود محترم است و از جنبه‌های اعجاز غیرمادی قرآن پرده برمی‌دارد. ما این تفاسیر را نفی نمی‌کنیم، بلکه آن را یکی از احتمالات تفسیری می‌دانیم. قرآن دارای بطون و لایه‌های معنایی متعدد است و یک آیه می‌تواند به طور هم‌زمان معانی مادی و معنوی را شامل شود.

نقد آراء سنتی

مشکل اصلی در تطبیق «سبع سماوات» با هفت فلک سیارات، تطابق نداشتن آن با یافته‌های علمی جدید است. علم مدرن نجوم نشان داده که نه تنها فلک‌های بلورین وجود ندارند، بلکه تعداد سیارات و نحوه قرارگیری آن‌ها نیز با آنچه در هیئت بطلمیوسی فرض می‌شد، متفاوت است. بنابراین، اصرار بر این تطبیق خاص، به چالش میان قرآن و علم می‌انجامد. درمقابل، تفسیرهای معنوی، اگرچه قابل احترام‌اند، از بحث حاضر در باب تفسیر علمی خارج می‌شوند.

۲-۲. تفاسیر معاصر و رویکرد تفسیر علمی

در دوران معاصر، با پیشرفت علوم تجربی، تلاش برای تفسیر «سبع سماوات» براساس یافته‌های جدید علمی آغاز شده است. این رویکرد را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد:

الف. تطبیق با لایه‌های جو زمین. برخی محققان، «سبع سماوات» را با لایه‌های جو زمین تطبیق داده‌اند. این دیدگاه از آن جهت که جو زمین به عنوان «آسمان» برای ما عمل می‌کند و دارای لایه‌های متعدد است، جذابیت دارد (صفوی، ۱۳۸۸: ص ۵۴-۵۶)؛ اما چالش اصلی در این دیدگاه، قطعیت نداشتن در تعداد دقیق لایه‌های جو و تغییرپذیری دسته‌بندی‌های علمی است.

ب. تطبیق با کهکشان‌ها یا ساختارهای کیهانی بزرگ. گروهی دیگر، «سبع سماوات» را به هفت کهکشان یا هفت سیستم کیهانی عظیم دیگر در جهان هستی تأویل کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۸۱/۱). این دیدگاه نیز با چالش اثبات علمی مواجه است و هنوز هیچ مدرک قطعی برای وجود دقیقاً هفت سیستم کیهانی بزرگ (به معنای لایه‌های آسمانی) وجود ندارد.

۳. اکتشافات نوین در خصوص لایه‌های جو زمین: ساختار، ویژگی‌ها و کارکردها

جو زمین، پوششی حیاتی از گازهاست که کره زمین را احاطه کرده، از آن در برابر بسیاری از خطرات فضایی محافظت می‌کند. این پوشش گازی، ساختاری لایه‌ای دارد که هر لایه، ویژگی‌ها و کارکردهای منحصربه‌فردی دارد (Wallace & Hobbs, 2006: pp. 45-48; Lutgens & Tarbuck, 2018: p. 22). گرچه ممکن است تقسیم‌بندی‌های فرعی بیشتری نیز وجود داشته باشد، علم امروز به طور کلی هفت لایه اصلی را برای جو زمین تعریف می‌کند که هر یک نقش حیاتی در حفظ حیات و تعادل اکولوژیکی زمین ایفا می‌کنند. این هفت لایه، از سطح زمین به سمت بالا، بدین شرح‌اند:

۳-۱. تروپوسفر (Troposphere)

ارتفاع. از سطح زمین تا حدود ۸-۱۵ کیلومتر (بسته به عرض جغرافیایی) (Andrews, 2010: p. 5).

ویژگی‌ها. این لایه پایین‌ترین و متراکم‌ترین لایه جو است که حدود ۸۰٪ جرم کل جو را در خود جای داده است. دما با افزایش ارتفاع کاهش می‌یابد.

کارکردها

- تشکیل پدیده‌های آب و هوایی. تقریباً تمام پدیده‌های جوی؛ مانند ابرها، باران، برف، باد و طوفان در این لایه رخ می‌دهند. این کارکرد با اشاره قرآن به نزول باران از آسمان (مثلاً بقره/۲۲) کاملاً هماهنگ است.

- حاوی اکسیژن حیاتی. غلظت اکسیژن در این لایه برای تنفس موجودات زنده مناسب است.

- تنظیم دما. به دلیل وجود بخار آب و گازهای گلخانه‌ای، نقش مهمی در حفظ دمای زمین ایفا می‌کند (Goody & Yung, 1989: pp. 120-125).

۳-۲. استراتوسفر (Stratosphere)

ارتفاع. از حدود ۱۵ کیلومتری تا ۵۰ کیلومتری (Jacobson, 1999: p. 48). ویژگی‌ها. دما با افزایش ارتفاع در این لایه افزایش می‌یابد. جریان‌های هوایی بیشتر افقی اند و پدیده‌های آب و هوایی کمی در آن رخ می‌دهد.

کارکردها

- لایه ازن. مهم‌ترین ویژگی این لایه، وجود لایه ازن (O3) در ارتفاع ۲۰-۳۰ کیلومتری است. این لایه، اشعه فرابنفش (UV) مضر خورشید را جذب و از رسیدن آن به سطح زمین جلوگیری می‌کند. این کارکرد حفاظتی از مهم‌ترین جنبه‌های «سقف محفوظ» بودن آسمان است که در آیه ۳۲ سوره انبیاء به آن اشاره شده است (Salby, 2012: pp. 60-65). بدون این لایه، حیات روی زمین ناممکن بود.

- پایداری جوی. به دلیل افزایش دما با ارتفاع، این لایه بسیار پایدار است و از مخلوط شدن عمودی هوا جلوگیری می‌کند.

۳-۳. مزوسفر (Mesosphere)

ارتفاع. از ۵۰ کیلومتری تا حدود ۸۵ کیلومتری (Andrews, 2010: p. 8).

ویژگی‌ها. دما در این لایه به شدت با افزایش ارتفاع کاهش می‌یابد و به پایین‌ترین حد خود در جو (حدود ۹۰- درجه سلسیوس) می‌رسد.

کارکردها

- سوختن شهاب سنگ‌ها. بسیاری از شهاب سنگ‌هایی که وارد جو زمین می‌شوند، در این لایه بر اثر اصطکاک با مولکول‌های هوا می‌سوزند و به خاکستر تبدیل می‌شوند (Chapman, 1930: p. 119). این کارکرد، لایه مزوسفر را به یک سپر دفاعی طبیعی تبدیل می‌کند و از برخورد اجرام فضایی به سطح زمین جلوگیری می‌نماید که خود مصداقی از «سقف محفوظ» است.

- تشکیل ابرهای شب تاب. ابرهای نادر شب تاب (Noctilucent Clouds) در این لایه تشکیل می‌شوند.

۳-۴. ترموسفر (Thermosphere)

ارتفاع. از ۸۵ کیلومتری تا حدود ۶۰۰ کیلومتری (Lutgens & Tarbuck, 2018: p. 25).
ویژگی‌ها. دما در این لایه با افزایش ارتفاع به شدت افزایش می‌یابد و می‌تواند به ۱۰۰۰ درجه سلسیوس یا بیشتر نیز برسد؛ اما به دلیل چگالی بسیار کم هوا، حرارت واقعی (انتقال گرما) بسیار اندک است.

کارکردها

- جذب اشعه ایکس و فرابنفش شدید. این لایه، بخش مهمی از اشعه‌های X و UV پرانرژی خورشید را جذب می‌کند و از رسیدن آن‌ها به لایه‌های پایین‌تر و سطح زمین جلوگیری می‌نماید. این نیز یک کارکرد حفاظتی حیاتی است.

- شفق قطبی. پدیده زیبای شفق قطبی (Australis & Aurora Borealis) در این لایه رخ می‌دهد که حاصل برخورد ذرات باردار خورشیدی با اتم‌ها و مولکول‌های جو است.

۳-۵. اگزوسفر (Exosphere)

ارتفاع از ۶۰۰ کیلومتری تا حدود ۱۰,۰۰۰ کیلومتری و در نهایت محو شدن در فضای بین سیاره‌ای (Wallace & Hobbs, 2006: p. 50). ویژگی‌ها. این بالاترین لایه جو است که مولکول‌های هوا در آن بسیار پراکنده‌اند و به تدریج با فضای خارج از جو ادغام می‌شوند.

کارکردها

- مرز نهایی جو. این لایه مرز میان جو زمین و فضای خارجی است.
- محل استقرار ماهواره‌ها. بسیاری از ماهواره‌های هواشناسی و ارتباطی در این لایه قرار می‌گیرند.

۳-۶. یونوسفر (Ionosphere)

ارتفاع. این لایه مستقل از لایه‌های قبلی نیست، بلکه بخشی از مزوسفر و ترموسفر است (حدود ۶۰ تا ۱۰۰۰ کیلومتری)؛ اما به دلیل ویژگی‌های خاص الکتریکی‌اش، به عنوان یک لایه مجزا در نظر گرفته می‌شود (Kelley, 2009: p. 1-3). ویژگی‌ها. حاوی اتم‌ها و مولکول‌های یونیزه شده (ذرات باردار) به دلیل جذب اشعه فرابنفش و اشعه ایکس خورشید.

کارکردها

- بازتاب امواج رادیویی. یونوسفر نقش حیاتی در ارتباطات رادیویی بلندمدت روی زمین دارد؛ زیرا می‌تواند امواج رادیویی را بازتاب دهد و امکان مخابرات در فواصل دور را فراهم آورد.

۳-۷. مگنتوسفر (Magnetosphere)

ارتفاع. از حدود ۶۰۰ کیلومتری آغاز شده و تا ده‌ها هزار کیلومتری (بسته به فعالیت خورشیدی) در فضای بیرونی زمین گسترش می‌یابد (Kivelson & Russell, 1995: p. 10-12).

ویژگی‌ها. این لایه بیشتر یک میدان مغناطیسی است تا یک لایه گازی؛ اما به دلیل نقش حیاتی آن در حفاظت از زمین، معمولاً به عنوان یک لایه خارجی جو در نظر گرفته می‌شود.

کارکردها

- حفاظت در برابر بادهای خورشیدی. مگنتوسفر، زمین را از ذرات باردار پیرانرژی بادهای خورشیدی و پرتوهای کیهانی محافظت می‌کند. این میدان مغناطیسی، این ذرات را منحرف کرده، مانع رسیدن آن‌ها به سطح زمین می‌شود که برای حیات موجودات بسیار ضروری است. بدون مگنتوسفر جو زمین به تدریج فرسایش می‌یافت و حیات امکان‌پذیر نبود. این لایه نیز مصداق بارز یک «سقف محفوظ» است که از زمین در برابر خطرات بزرگ فضایی محافظت می‌کند.

جمع‌بندی از هفت لایه اصلی

همان طور که دیده می‌شود، جو زمین به طور طبیعی دارای هفت لایه اصلی با ویژگی‌ها و کارکردهای متمایز است. این هفت لایه (تروپوسفر، استراتوسفر، مزوسفر، ترموسفر، آگزوسفر، یونوسفر و مگنتوسفر) هر یک به نوعی در حفاظت و پایداری حیات بر روی زمین نقش کلیدی ایفا می‌کنند.

۴. تحلیل تطبیقی و استنتاج: «سبع سماوات» و لایه‌های جو

با توجه به مباحث پیشین درخصوص معنای «سما» و «سبع» در قرآن و همچنین ساختار هفت‌گانه لایه‌های اصلی جو زمین، اکنون به تحلیل تطبیقی می‌پردازیم.

۴-۱. هماهنگی معنایی «سما» با جو زمین

همان گونه که در بخش ۱-۱ تبیین شد، یکی از معانی برجسته «سما» در قرآن، پوشش گازی زمین و فضای بالای آن است که پدیده‌های جوی در آن رخ می‌دهند و دارای کارکرد حفاظتی است. آیاتی که از نزول باران از سما (بقره/۲۲)، و ایجاد سقف محفوظ (انبیاء/۳۲) سخن می‌گویند، به وضوح با کارکردهای جو زمین همخوانی دارند. لایه‌های جو،

دقیقاً همان «سما» می‌باشند که حیات را بر روی زمین ممکن می‌کنند. این لایه‌ها، وظیفه حفاظت از زمین را در برابر پرتوهای مضر خورشیدی، شهاب سنگ‌ها و بادهای خورشیدی برعهده دارند که مصداق عینی «سَقْفًا مَحْفُوظًا» است.

۴-۲. «سبع» به مثابه هفت لایه اصلی و دلالت بر کثرت

نقطه محوری این تحلیل، درک ظریف از عدد «سبع» است. چنان‌که ما در چهارچوب نظری به آن پرداختیم، «سبع» علاوه بر معنای دقیق عددی، می‌تواند به معنای کثرت و تمامیت نیز باشد. در این راستا، ما مدعی تطبیق مطلق و بی‌چون و چرا با «هر» تقسیم‌بندی لایه‌های جو نیستیم، بلکه بر «هفت لایه اصلی» تأکید داریم که در کتب معتبر هواشناسی و علوم جوّی به عنوان ساختارهای متمایز و اساسی شناخته شده‌اند.

وجود هفت لایه اصلی (تروپوسفر، استراتوسفر، مزوسفر، ترموسفر، آگروسفر، یونوسفر و مگنتوسفر) در جوّ زمین، یک هم‌سویی قابل توجه با عدد «سبع» در قرآن ایجاد می‌کند. این تطبیق به این معنا نیست که در آینده نمی‌توان لایه‌های فرعی‌تر یا تقسیم‌بندی‌های جزئی‌تری را در هر یک از این هفت لایه شناسایی کرد، بلکه برعکس، شناسایی این لایه‌های فرعی و زیرلایه‌های متعدد (مثلاً لایه D, E, F در یونوسفر یا لایه‌های مختلف در مگنتوسفر) تنها بر دلالت «سبع» به عنوان کثرت و تعدد لایه‌های جوی صحه می‌گذارد و این مفهوم را تقویت می‌کند. به عبارت دیگر، قرآن با ذکر «سبع سماوات»، هم به تعداد «اصلی» و «محوری» لایه‌های جوّ اشاره دارد که در حفظ حیات زمین نقش بنیادین ایفا می‌کنند، و هم به تنوع و کثرت شگفت‌انگیز این لایه‌ها که هر یک وظیفه‌ای متمایز و حیاتی دارند. این رویکرد، از اصرار بر یک تطبیق عددی خشک و بی‌انعطاف پرهیز کرده، قدرت مانور تفسیری را در برابر پیشرفت‌های علمی حفظ می‌کند.

۴-۳. کارکردها و وظایف لایه‌ها در پرتو آیات قرآنی

قرآن کریم به وظایف و کارکردهای آسمان اشاره دارد که در لایه‌های جوّی به وضوح قابل مشاهده است:

- حفاظت از زمین. آیه ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾ (انبیاء/۳۲) یکی از صریح‌ترین آیات در این زمینه است. کارکردهای حفاظتی لایه‌های جو بدین شرح، تأییدکننده این آیه است:

استراتوسفر (لایه ازن). جذب اشعه فرابنفش مضر خورشید.

مئوسفر. سوختن شهاب سنگ‌ها و جلوگیری از برخورد آن‌ها با زمین.

ترموسفر. جذب اشعه ایکس و فرابنفش شدید خورشید.

مگنتوسفر. حفاظت از زمین در برابر بادهای خورشیدی و پرتوهای کیهانی.

این چهار لایه، به طور مستقیم و ملموس، نقش «سقف محفوظ» را برای زمین ایفا می‌کنند و آن را از خطرات متعددی که از فضا به سمت آن روانه می‌شوند، حفظ می‌نمایند.

- نقش در پدیده‌های آب و هوایی. تروپوسفر، با تشکیل ابرها و نزول باران، مصداق

آشکار آیه است که از سماء به عنوان منبع باران و روزی سخن می‌گویند (بقره/۲۲).

ساختار هدفمند. آیه ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ (ملک/۳) و آیه ﴿وَبَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا

شِدَادًا﴾ (نبا/۱۲) به ساختار لایه‌ای و محکم آسمان‌ها اشاره دارند (زمخشری، ۲۰۰۹: ۵۸۲/۴).

لایه‌های جو زمین، دقیقاً به صورت «طباق» (طبقه طبقه) بر روی هم قرار گرفته‌اند و هر یک

از این لایه‌ها ویژگی‌های فیزیکی متمایزی دارند که باعث پایداری و استحکام کلی این

ساختار می‌شود. این «طباق» بودن، نه تنها در فیزیک لایه‌ها مشهود است، بلکه در عملکرد

و وظایف متمایز آن‌ها نیز بازتاب می‌یابد.

- تدبیر و نظم الهی. نظم و دقت در قرارگیری این لایه‌ها، وظایف هر لایه و برهم کنش

آن‌ها، نشان‌دهنده تدبیر و نظم حاکم بر آفرینش است که قرآن بارها به آن اشاره کرده است.

۴-۴. برتری دیدگاه حاضر در مقایسه با دیگر آراء

دیدگاه حاضر که «سبع سماوات» را به هفت لایه اصلی جو زمین تفسیر می‌کند، ضمن

تأکید بر دلالت «سبع» بر کثرت و تمامیت، از چندین جهت بر آراء دیگر برتری دارد:

انعطاف‌پذیری در برابر تغییرات علمی. برخلاف تفاسیر بطلمیوسی یا تطبیق‌های عددی

خشک، این رویکرد به دلیل معنای کثرت‌گرایی «سبع»، در برابر تغییرات احتمالی در

دسته‌بندی‌های علمی آینده لایه‌های جو، مقاوم است. اگر علم در آینده به بیش از هفت لایه اصلی یا تقسیم‌بندی‌های فرعی بیشتری دست یابد، مفهوم «کثرت» همچنان حفظ می‌شود و بر اعجاز قرآن در اشاره به ساختار لایه‌ای جو تأکید می‌کند.

همخوانی با کارکرد حفاظتی. این تفسیر، به بهترین نحو، کارکرد حفاظتی آسمان‌ها را که قرآن کریم به آن اشاره کرده (انبیاء/۳۲)، تبیین می‌کند. هیچ تفسیر دیگری نمی‌تواند به این وضوح نقش لایه‌های جو را در حفاظت از حیات زمینی نشان دهد.

پرهیز از تفاسیر تخیلی و اثبات‌ناپذیر. این رویکرد از فرضیات اثبات‌ناپذیر علمی (مانند هفت کهکشان خاص) یا مفاهیم صرفاً متافیزیکی (که از حوزه تفسیر علمی خارج‌اند) پرهیز می‌کند و بر پدیده‌های عینی و قابل مشاهده (لایه‌های جو) متمرکز است.

تلفیق با مفاهیم لغوی و قرآنی. این تفسیر، به خوبی با معانی مختلف «سما» و دلالت «سبع» بر کثرت و تمامیت در ادبیات عرب و قرآن هماهنگ است و از تحمیل معنایی بیرون از بافتار قرآنی خودداری می‌کند.

احترام به تفاسیر متعدد. این دیدگاه دیگر تفاسیر (مانند عوالم هفت‌گانه معنوی) را رد نمی‌کند، بلکه آن‌ها را لایه‌های دیگری از فهم قرآن می‌داند. قرآن دارای بطون است و یک آیه می‌تواند هم‌زمان معانی مادی و معنوی را دربرگیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۴۴).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مفهوم «سبع سماوات» (هفت آسمان) در آیات ۲۹ سوره بقره، ۱۲ سوره فصلت و ۱۲ سوره طلاق، در پرتو آرای تفسیری و اکتشافات نوین جوی، به تحلیل عمیق و تطبیقی این مفهوم پرداخت. چهارچوب نظری ما بر این پایه استوار بود که قرآن کریم، کلام وحیانی الهی، دارای لایه‌های معنایی متعدد است و یک آیه می‌تواند هم‌زمان ابعاد مادی و معنوی را شامل شود. همچنین با تأکید بر معنای گسترده واژه «سبع» در زبان عربی و کاربرد آن در قرآن، علاوه بر دلالت بر عدد دقیق هفت، بر کثرت، تعدد، کمال و تمامیت نیز دلالت می‌کند. این رویکرد، ما را از افتادن به دام تطبیق‌های شتاب‌زده و شکننده عددی با یافته‌های متغیر علمی برحذر داشت و انعطاف‌پذیری لازم برای

تفسیری پایدار در گذر زمان را فراهم آورد.

در ابتدا، با تحلیل واژه‌شناختی «سما» و «سبع»، نشان دادیم که «سما» در قرآن کریم، بسته به سیاق آیه، معانی متفاوتی از جمله جو زمین، فضای کیهانی، سقف و پوشش حفاظتی، و حتی عوالم معنوی را دربرمی‌گیرد. در آیاتی که به «سبع سماوات» اشاره دارند، قرائن کلامی بر نزدیکی معنای «سما» به محیط پیرامونی زمین و فضای بالای آن دلالت دارد که مستقیماً بر حیات زمینی تأثیرگذار است. همچنین «سبع» در این بافتار، در کنار اشاره به یک تعداد مشخص، بر کثرت و تمامیت نیز تأکید دارد؛ به گونه‌ای که این کثرت‌گرایی معنایی، تفسیری پایدار در مواجهه با پیشرفت‌های علمی ارائه می‌دهد.

سپس به بررسی و نقد آرای تفسیری موجود پرداختیم. تفاسیر سنتی که «سبع سماوات» را با هفت فلک بطلمیوسی تطبیق می‌دادند، با پیشرفت‌های علم نجوم و کیهان‌شناسی، اعتبار خود را از دست داده‌اند. از سوی دیگر، تفاسیر معاصر علمی که تنها بر تطبیق عددی خشک تأکید می‌کنند نیز با چالش تغییرپذیری و قطعیت نداشتن در دسته‌بندی‌های علمی مواجه‌اند. در این میان، تفاسیر معنوی اگرچه ارزشمندند، از حوزه تفسیر علمی خارج می‌شوند. هدف این پژوهش، ارائه تفسیری است که با رعایت دقت علمی، از انعطاف‌پذیری لازم برای حفظ قداست و عمق معنایی قرآن برخوردار باشد.

نقطه عطف این پژوهش، بررسی اکتشافات نوین در خصوص لایه‌های جو زمین بود. علم هواشناسی و فیزیک جو، به وضوح نشان داده است که جو زمین دارای ساختاری لایه‌ای و پیچیده است. ما هفت لایه اصلی و حیاتی جو زمین شامل: ۱. تروپوسفر، ۲. استراتوسفر، ۳. مزوسفر، ۴. ترموسفر، ۵. آگزوسفر، ۶. یونوسفر، و ۷. مگنتوسفر را تحلیل کردیم. هر یک از این لایه‌ها، دارای ویژگی‌ها و کارکردهای منحصر به فردی‌اند که در مجموع، وظیفه حفاظت از حیات روی زمین را بر عهده دارند؛ به عنوان مثال، لایه ازن در استراتوسفر، جذب شهاب‌سنگ‌ها در مزوسفر، جذب پرتوهای مضر در ترموسفر و حفاظت از بادهای خورشیدی توسط مگنتوسفر، همگی مصادیق بارز «سَقْفًا مَحْفُوظًا» می‌باشند که در آیه ۳۲ سوره انبیاء به آن اشاره شده است.

در تحلیل تطبیقی نهایی، این پژوهش استدلال می‌کند که مفهوم «سبع سماوات» در قرآن کریم، به بهترین نحو با هفت لایه اصلی جو زمین مطابقت دارد. این تطبیق نه تنها از جهت عدد «هفت» (به عنوان لایه های اصلی و محوری جو)، بلکه به ویژه از منظر کارکردها و وظایف حیاتی این لایه ها، با آیات قرآنی همخوانی معناداری دارد. قرآن کریم، با عباراتی همچون «طَبَاقًا» (طبقه طبقه) و «شِدَادًا» (محکم و سخت)، به ساختار لایه ای و استحکام آسمان ها اشاره می‌کند که دقیقاً در ساختار جو زمین و کارکرد محافظتی آن منعکس شده است.

نتیجه گیری نهایی این پژوهش آن است که عبارت «سبع سماوات»، ضمن اشاره به تعدد و کمال ساختار آسمانی، با هفت لایه اصلی جو زمین که نقشی حیاتی و حفاظتی در پایداری حیات بر روی زمین دارند، انطباق وثیق و معناداری پیدا می‌کند. این تفسیر، با پرهیز از تطبیق های سطحی و شتاب زده، و با تأکید بر ابعاد مختلف معنایی «سبع» (عدد، کثرت، کمال)، یک رویکرد جامع و پایدار را ارائه می‌دهد که هم به قداست و عمق وحی الهی احترام می‌گذارد و هم با یافته های معتبر علمی همخوانی دارد. این دیدگاه، نه تنها اعجاز علمی قرآن را در اشاره به ساختاری پیچیده و محافظه کارانه برای جو زمین آشکار می‌نماید، بلکه بار دیگر بر لزوم تعامل و گفت و گوی سازنده میان دین و علم تأکید می‌کند. این پژوهش در نهایت نتیجه می‌گیرد که قرآن کریم، با زبانی فرازمانی و فرامکانی، از واقعیاتی سخن گفته که دانش بشر تنها پس از قرن ها تلاش به کشف آن ها نائل آمده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۳. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، ۱۹۷۲ م.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار طيبة للنشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۹۹ م.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، اسراء، قم، ۱۳۷۸ ش.

۷. حجاز، عبدالمنعم، *الاعجاز العلمي فی القرآن والسنة*، دار الکتب المصریه، قاهره، ۲۰۰۸ م.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دار القلم، دمشق، ۱۴۱۲ ق.
۹. رضایی اصفهانی، محمد علی، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*، اسوه، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، اسوه، قم، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربی، بیروت، ۲۰۰۹ م.
۱۲. صدر، سید محمد باقر، *الأسس المنطقية للاستقراء*، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۲۰۰۴ م.
۱۳. صفوی، سید محمد، *اعجاز علمی قرآن: مبانی و رویکردها*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تأویل آی القرآن*، دار هجر، بیروت، ۲۰۰۱ م.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر؛ مفاتیح الغیب*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دار الکتب المصریه، قاهره، ۱۹۶۴ م.
۲۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *لطائف الإشارات*، تحقیق ابراهیم بسیونی، هیئة المصریة العامة للکتاب، قاهره، ۲۰۰۷ م.
۲۱. غزالی، ابوحامد محمد، *إحياء علوم الدين*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، ۱۹۸۱ م.
۲۳. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. نورث وود، جان، *جغرافیا و محیط زیست در قرآن*، ترجمه علیرضا پارسا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۲۰۲۰ م.

25. Andrews, D. G. (2010). *An Introduction to Atmospheric Physics*. 2nd ed. Cambridge University Press.
26. Badawi, E., & Haleem, M. A. S. A. (2008). *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill.
27. Chapman, S. (1930). Some phenomena of the upper atmosphere. *Proceedings of the Royal Society of London. Series A, Containing Papers of a Mathematical and Physical Character*, 132(819), 353-374.
28. Davies, P. C. W. (2007). *The Goldilocks Enigma: Why is the Universe Just Right for Life?*. London: Allen Lane.
29. Goody, R. M., & Yung, Y. L. (1989). *Atmospheric Radiation: Theoretical Basis*. 2nd ed. Oxford University Press.
30. Hoodbhoy, P. (2007). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Zed Books.
31. Jacobson, M. Z. (1999). *Fundamentals of Atmospheric Modeling*. Cambridge University Press.

32. Kadić, H., Mujčić, E., & Omerbašić, B. (2021). Scientific Exegesis of the Qur'an: A Contemporary Perspective. *Journal of Qur'anic Studies*, 23(1), 19-38.
33. Kelley, M. C. (2009). *The Earth's Ionosphere: Plasma Physics and Electrodynamics*. 2nd ed. Academic Press.
34. Kivelson, M. G., & Russell, C. T. (Eds.). (1995). *Introduction to space physics*. Cambridge University Press.
35. Lutgens, F. K., & Tarbuck, E. J. (2018). *The Atmosphere: An Introduction to Meteorology*. 14th ed. Pearson Education.
36. Mir, M. (1983). *Verbal Idioms of the Qur'an*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
37. Salby, M. L. (2012). *Physics of the Atmosphere and Climate*. 2nd ed. Cambridge University Press.
38. Wallace, J. M., & Hobbs, P. V. (2006). *Atmospheric Science: An Introductory Survey*. 2nd ed. Academic Press.

استنباط اصول آموزشی و تربیتی حرفه معلّمی

از کاربردهای واژه «حیات» در قرآن کریم

مهدیه کشانی

m.keshani@cfu.ac.ir

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۸۹-۱۱۵) دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	نگاه به کلیدواژه‌های قرآنی از منظر تربیتی، رویکردی است که می‌تواند زمینه فهم و استنباط مبانی و اصول تعلیم و تربیت را فراهم نماید. کلیدواژه «حیات» ازجمله واژگان پرتکرار قرآنی است که تبیین الگوی کاربرد آن در قرآن و فهم تعابیر مرتبط با آیاتی که این کلیدواژه در آن‌ها به کار رفته است، می‌تواند راهگشای برخی اصول آموزشی و تربیتی برای حرفه معلّمی باشد. بر این اساس، پژوهش حاضر قصد دارد در راستای استنباط اصول یادشده، به واژه «حیات» در قرآن، نظری تربیتی بیندازد. برای دستیابی به این منظور و به دلیل چندوجهی بودن مقاله حاضر، روش پژوهش ترکیبی از مراحل پدیدارشناسی توصیفی در مرحله رجوع به آیات قرآن، تحلیل و کدگذاری داده‌ها به شیوه استراتژی داده‌بنیاد با نرم‌افزار مکس کیودا (MAXQDA) در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی و تحلیل محتوای کیفی به شیوه استقرایی در بخش دلالت‌های تربیتی برای حرفه معلّمی است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که الگوی نظری واژه «حیات» در قالب شش دسته «مراحل حیات»، «مراتب حیات حقیقی»، «راه شناخت حیات»، «عوامل حیات بخش»، «ویژگی‌های حیات» و «ثمرات دقت در حیات» تقسیم‌پذیرند که هر دسته به زیرمجموعه‌های جزئی‌تر تقسیم می‌شود. همچنین پنج اصل آموزشی و تربیتی از این الگوی نظری و مفهومی برای حرفه معلّمی قابل استخراج است که شامل این موارد می‌شود: لزوم توجه به پرسش ذهنی، پاسخ به پرسش ذهنی از طریق الگوی عینی، شناخت و معرفت از طریق متضادها، توجه‌دهی به مراتب حیات و نیت‌مندی و هدفمندی حیات.
کلیدواژه‌ها	حیات، قرآن، اصول آموزشی، اصول تربیتی، معلّم.

۱. مقدمه و بیان مسئله

«حیات» به معنای زندگی در مقابل مرگ است (ابن منظور، ۱۳۷۵: ۴۲۴/۳) و در موارد مختلف به کار می‌رود: ۱. قوه نامیه‌ای که در نباتات و حیوانات وجود دارد؛ ۲. قوه حس‌کننده‌ای که ملاک حیوانیت حیوان است؛ ۳. قوه عاقله؛ ۴. حیات اخروی ابدی که عقل و علم است؛ ۵. حیاتی که خداوند بدان وصف می‌شود و معنایش این است که مرگ و نیستی برای او نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۸). در این نوشتار، معنای عام «حیات» که شامل حیات دنیوی، اخروی، مادی و معنوی است، مقصود می‌باشد و به واژه‌ها و مشتقات «حیات» پرداخته شده است. بی‌گمان همان‌گونه که در نگاه و رویکرد کلی به قرآن می‌توان نکات و مبانی تربیتی برای زندگی انسان استخراج نمود، در نگاه خرد و با توجه به استخراج الگوی کلمات قرآنی و دسته‌بندی و نظم‌دهی به آن‌ها می‌توان در راستای تربیت حیات‌بخش برای انسان گام برداشت. به همین منظور واژه «حیات» به معنای زنده بودن و در مرتبه بالاتر به معنای حیات معنوی داشتن - که از جمله کلمات پرتکرار قرآنی است - با رویکردی تربیتی بررسی شده است.

کلمه «اصل» به معانی گوناگون به کار می‌رود. این کلمه در لغت به معنای بن، اساس، ریشه، بنیان، جوهر و مبنا می‌باشد (میرزایی، ۱۳۸۸: حرف «الف»). در اصطلاح نیز معانی متفاوتی از این کلمه مد نظر است. می‌توان گفت که در هر قلمروی از دانش، اصل معنایی متناسب با آن قلمرو دارد. در حوزه تعلیم و تربیت، مقصود از اصول، قواعدی است که می‌توان آن را نوعی دستورالعمل کلی و راهنمای عملی تدابیر تربیتی دانست (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۸: ۵۵). بر همین اساس و با توجه به مبانی نظری و شناختی که در قرآن و در ارتباط با واژه «حیات» و الگوی کاربرد آن وجود دارد، می‌توان اصولی را برای آموزش و تربیت در راستای حرفه معلّمی استنباط کرد که علاوه بر کمک نمودن به وظایف معلّم در تربیت، می‌تواند به عنوان راهبردهای کلی در تعلیم و تربیت مورد استناد قرار گیرد. باید اذعان نمود نگاه به حرفه معلّمی از دریچه مبانی قرآنی می‌تواند اتکایی متقن و مستحکم در زمینه فعالیت‌های آموزشی و تربیتی باشد. به عبارتی کار معلّمی زمانی ثمربخش است که

فعالیت‌ها و وظایف مرتبط با آن، با نگاه به مبانی علمی و دینی به صورت توأمان باشد. بدین سان، مسئله پژوهش حاضر این است که بر اساس الگوی نظری و مفهومی کلیدواژه «حیات»، دلالت‌های آموزشی و تربیتی برای حرفه معلمي در راستای تربیت نسل‌های آینده استخراج و استنباط شود. با توجه به این مقدمات، می‌توان در باب ضرورت سنجی نوشتار حاضر، به موارد زیر اشاره کرد:

- ✓ نگاه تربیتی به قرآن با هدف استنباط اصول آموزشی و تربیتی برای حرفه معلمي؛
- ✓ نگاه خُرد به کلیدواژه «حیات» در قرآن و استخراج الگوی نظری و مفهومی مرتبط با آن؛
- ✓ استنباط اصول تربیتی و آموزشی برای حرفه معلمي بر اساس الگوی استخراج‌شده از کلیدواژه «حیات» در قرآن؛
- ✓ توجه به توانمندسازی مبانی تربیت در کار معلمي بر اساس گزاره‌های استخراج‌شده از مبانی دینی؛
- ✓ توجه به استخراج رویکردهای کلان نظری و مفهومی قرآنی از رهگذر نگاه به رویکردهای خُرد در مقیاس کلیدواژه‌های خاص؛
- ✓ استنباط و تبیین ارتباط گزاره‌های درون تربیتی در محیط کلاسی از مبانی دینی.

۲. اهداف و سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر می‌کوشد با نگاهی جامع به تمام آیات قرآن در ارتباط با کلیدواژه حیات، الگوی نظری و مفهومی مرتبط با این کلیدواژه را استخراج نماید تا از این رهگذر اصول آموزشی و تربیتی در راستای وظایف حرفه معلمي را استنباط کند. با این وصف، سؤالات پژوهش حاضر بدین شرح می‌باشد:

۱. الگوی نظری و مفهومی کلیدواژه «حیات» در قرآن چیست؟
۲. بر اساس الگوی نظری و مفهومی «حیات» در قرآن، چه اصول آموزشی و تربیتی را در حرفه معلمي می‌توان استنباط کرد؟

۳. پیشینه پژوهش

پژوهشگران و نویسندگان همواره به مطالعه در زمینه کلیدواژه‌های قرآنی اهتمام داشته‌اند، هرچند نگاه به کلیدواژه «حیات» در قالب استخراج الگوی نظری و مفهومی آن، رویکردی است که کمتر بدان توجه شده است. همچنین تحقیق درباره ارتباط کلیدواژه «حیات» و اصول آموزشی و تربیتی، موضوعی است که هیچ تحقیقی درخصوص آن صورت نگرفته است. با توجه به این موضوع و پس از بررسی پیشینه پژوهش، می‌توان به تألیفات زیر که ارتباط مستقیم‌تری با موضوع تحقیق حاضر دارند، اشاره کرد:

از دیدگاه کریم‌پور قراملکی (۱۴۰۲) در مقاله «بررسی مبانی قرآنی حیات طیبه»، عملیاتی شدن حیات طیبه به برخی پایه‌های نظری و روحی و رفتاری قرآنی، همچون باورمندی به توحید، نبوت، معاد، میل به زیبایی و درهم‌تنیدگی دنیا و آخرت نیاز دارد که بدون ملاحظه آن‌ها، حیات طیبه در جامعه انسانی محقق نخواهد شد. درواقع، موارد یادشده از زیرساخت‌هایی شناخته می‌شوند که بنای حیات طیبه بر روی آن‌ها امکان‌پذیر است.

سلمانی‌پور گمچی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «حیات معنوی از دیدگاه قرآن و اندیشمندان اسلامی» بیان می‌دارند که از نظر قرآن، حیات معنوی در سایه انجام دستورات الهی، بازگشت به سوی خدا و اسوه قراردادن پیامبر اکرم ﷺ در زندگی، پرورش اخلاقی و در پرتو توفیق الهی شکل می‌گیرد. به طور کلی ارتقای معرفت الهی، تقویت ایمان و تقوا، تبعیت از پیامبر اسلام ﷺ به عنوان اسوه حسنه، ایجاد انگیزه برای رشد معنویت اصیل دینی، پرورش فضایل اخلاقی و مبارزه با رذایل، برای رسیدن به سعادت دنیا و آخرت است.

کیایی (۱۴۰۱) در مقاله «تبیین مؤلفه‌های کانونی حیات در آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران مبتنی بر قرینه انسجام» بیان می‌دارد در آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران، وضعیت شهیدان در نشئه برزخی تشریح شده است. در این راستا، ابتدا بر «حیات» داشتن آن‌ها تأکید شده، سپس شاخصه‌های دیگری در وصف موقعیت آنان یاد می‌شود. با توجه به قرینه «انسجام» که به نوعی رابطه میان کلمات و جملات متن دلالت دارد، به نظر می‌رسد می‌توان این مؤلفه‌ها را در راستای تبیین شاخصه‌های حیات قلمداد نمود. از جمله این شاخصه‌ها

«شادمانی» است که با توجه به تقدم ذکر آن، شاید بتوان آن را به عنوان مؤلفه محوری حیات تلقی کرد.

از دیدگاه عباس آباد عربی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه»، بسیاری از آیات قرآن به تسبیح عمومی همه موجودات اشاره می کنند؛ تسبیحی که برای انسان فهم پذیر نیست. محتوای این آیات نشان دهنده آن است که همه موجودات دارای آگاهی و حیات اند؛ آگاهی و حیاتی که ملاصدرا توانست آن را با اصول فلسفه خود اثبات کند.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می دهد نوشتار حاضر در بخش های زیر رویکرد و نگاه نوآورانه داشته است:

- ✓ نگاه و زاویه جدید به واژه «حیات» از دریچه فهم الگوی نظری و مفهومی آن و دسته بندی الگوی نظری فوق بر اساس مفاهیم مطرح شده در آیات مربوط به کلیدواژه «حیات» و مشتقات آن؛
- ✓ تبیین اصول تربیتی و آموزشی برای حرفه معلمي از نگاه و رویکرد تربیتی به مقوله «حیات» در قرآن.

۴. روش پژوهش

تحقیق حاضر با توجه به چندوجهی بودن آن، ترکیبی از روش های کیفی گردآوری، تحلیل و کدگذاری داده ها را به کار گرفته است. در بخش نخست، داده های به دست آمده با استفاده از نرم افزار MAXQDA نسخه ۳-۱۲ PORO تحلیل گردید. این شیوه در گذشته به صورت کاملاً سنتی و دستی انجام می شد؛ اما در این پژوهش، راهبرد پدیدارشناسی توصیفی در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی انجام شد. در این شیوه ابتدا رمزهای مناسب به بخش های مختلف اختصاص می یابد که به آن، کدهای اولیه گفته می شود. آیات استخراج شده، همان دسته بندی کدهای اولیه است که با هم ارتباط دارند؛ اما این دسته بندی به دو صورت انجام می شود. اول: چند کد اولیه در یک دسته قرار گرفته، یک نام جدید می گیرند. دوم: چند کد اولیه زیرمجموعه یک کد دیگر قرار

می‌گیرند که آن‌ها را دربردارند؛ بنابراین مجموعه مختلفی از کدهای در کنار هم، مقوله اصلی یا مقولات فرعی را تشکیل می‌دهند که به این بخش، کدگذاری باز گفته می‌شود. سپس کدگذاری محوری باید صورت گیرد. درواقع، کد محوری نقش سازه را در تحقیقات ایفا می‌کند و با توجه به نظر چارمز^۱، کد محوری عبارت است از مجموعه‌ای از مقولات که با یکدیگر رابطه دارند و زیرمجموعه یک نام جدید یا زیرمجموعه یک مقوله کلی‌تر می‌باشند (چارمز، ۲۰۱۴). در ادامه، نرم‌افزار مذکور با یافتن پیوندهای میان مقولات به رمزگذاری محوری اقدام می‌کند و درنهایت، کدهای نهایی در قالب همین مقوله‌ها تعیین می‌شوند که به آن، کدگذاری انتخابی می‌گویند. درواقع با رمزگذاری انتخابی، مقوله‌ها پالایش می‌شوند و با طی این فرایندها درنهایت، چهارچوب نظری پدیدار می‌شود (کوربین و استراوس^۲، ۱۹۹۰: ۱۲). در مرحله کدگذاری انتخابی، الگوی کاربرد واژه «حیات» در قرآن، در قالب شش دسته اصلی به دست آمد.

در مرحله بعد، مطالعه تطبیقی کدهای محوری و باز به هدف استخراج اصول تربیتی، به روش تحلیل محتوای کیفی و به شیوه استقرایی انجام شد. مراحل این روش و چگونگی استفاده از آن توسط محققان، بدین شرح می‌باشد:

۱. تعیین واحد تحلیل: واحد تحلیل، شخص یا چیزی است که تحلیل براساس آن انجام می‌گیرد. رایج‌ترین واحدی که پژوهشگران در تحلیل محتوای کیفی از آن استفاده می‌کنند، مضمون است (مؤمنی‌راد، ۱۳۹۲: ۲۰۳-۲۰۴)؛ یعنی معنای خاص برگرفته از یک کلمه، جمله یا بند (معروفی و یوسف‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۳۶). در این پژوهش نیز از مضمون به عنوان واحد تحلیل استفاده شد.

۲. ایجاد نظام مقوله‌بندی: مقوله‌های پژوهش حاضر بر اساس نظام استقرایی شکل گرفتند. در نظام استقرایی، ابتدا مقولات مشخص و بر اساس آن، داده‌ها، مرحله به مرحله از متن استخراج می‌شوند (Mayering, 2014: p. 81).

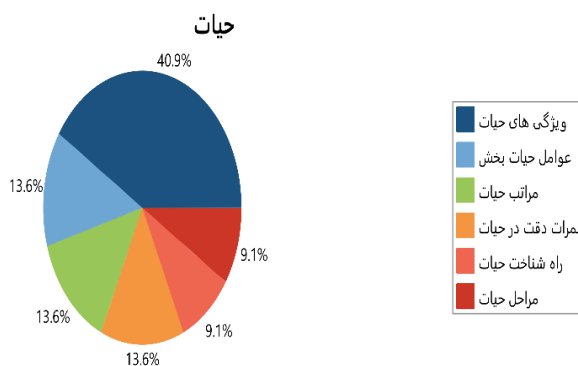
1. Charms.
2. Corbin & Strauss.

۳. تحلیل و استنباط از متن: در این مرحله، پژوهشگر ادراکات خود را از محتوای داده‌ها با نگاهی عمیق بررسی می‌کند تا دلالت‌های ضمنی آن را استنباط نماید (2002: p. 184: Jensen & Jankowski).

۵. یافته‌های آماری و توصیفی تحقیق

در تحقیق حاضر، کدهای بازاستخراج شده از قرآن در قالب جداول و نمودارهای تصویری با استفاده از نرم افزار مکس کیودا، ارائه شده است. این شیوه کدگذاری و نمودارسازی، فهم مطالب و گونه‌ها را برای محققان راحت‌تر می‌نماید. در پژوهش حاضر ابتدا تمامی آیات دارای واژه «حی» و مشتقات آن بررسی شد، آن‌گاه آیاتی که مفهوم و عبارات مشابه داشتند، حذف گردیدند، سپس الگوی نظری بقیه آیات استخراج شد. منظور از الگوی نظری، دسته‌بندی آیات مرتبط در یک دسته کلی، و بررسی ارتباط آن‌ها می‌باشد. پس از آن، جدول الگوی مفهومی آیات در پایان این بخش ارائه گردیده است. درنهایت داده‌های تحقیق در قالب دو جدول و دو نمودار تصویری ارائه شده است.

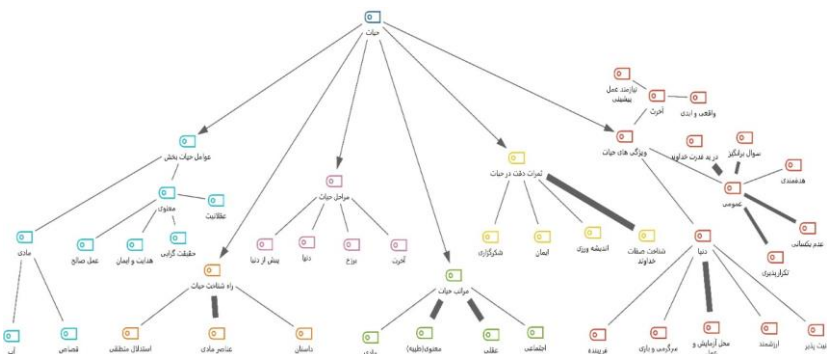
نمودار ۱: نمودار دایره‌ای مقایسه‌ای داده‌های نظری واژه «حیات»



جدول ۱: الگوی نظری واژه «حیات» در قرآن بر اساس ماتریکس مکس

Code System	
حیات	
راه شناخت حیات	
استدلال منطقی	
عناصر مادی	
داستان	
مراحل حیات	
پیش از دنیا	
دنیا	
برزخ	
آخرت	
مراتب حیات	
مادی	
معنوی (طبیعه)	
عقلی	
اجتماعی	
عوامل حیات بخش	
مادی	
قصاص	
آب	
معنوی	
عقلانیت	
عمل صالح	
هدایت و ایمان	
حقیقت گرایی	
ویژگی های حیات	
عمومی	
در پد قدرت خداوند	
سوال برانگیز	
هدفمندی	
عدم یکسانی	
تکرارپذیری	
دنیا	
نیت پذیر	
ارزشمند	
محل آزمایش و عمل	
فریبنده	
سرگرمی و بازی	
آخرت	
نیازمند عمل پیشینی	
واقعی و ابدی	
ثمرات دقت در حیات	
شکرگزاری	
ایمان	
اندیشه ورزی	
شناخت صفات خداوند	

نمودار ۲: نمودار مکس مپ الگوی نظری واژه «حیات» در قرآن



جدول ۲: جدول تبیین الگوی مفهومی حیات در آیات قرآن

ردیف	کد انتخابی	کد محوری	کد آزاد
۱	مراحل «حیات»	پیش از دنیا	چگونه به خدا کفر می‌ورزید، درحالی‌که [پیش از دمیده شدن روح به کالبدتان ترکیبی از عناصر] مرده بودید، پس شما را حیات بخشید (بقره/۲۸)
		دنیا	گفتند: زندگی و حیاتی جز همین زندگی و حیات دنیای ما نیست (جاثیه/۲۴)
		برزخ	و به آنان که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگویید، بلکه [در عالم برزخ] دارای حیات‌اند (بقره/۱۵۴)
		آخرت	می‌گوید: ای کاش برای این زندگی‌ام [عبادت خالصانه و کار نیک] پیش فرستاده بودم (فجر/۲۴)
۲	مراتب «حیات حقیقی»	مادی	زنده را از مرده بیرون می‌آورد (روم/۱۹)
		معنوی	آیا کسی که [از نظر عقلی و روحی] مرده بود و ما او را [به وسیله هدایت و ایمان] زنده کردیم، و برای وی نوری قرار دادیم... (انعام/۱۲۲)

			از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد درحالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه ای زنده می داریم (نحل/۹۷)
	عقلی		آیا کسی که [از نظر عقلی و روحی] مرده بود و ما او را [به وسیله هدایت و ایمان] زنده کردیم، و برای وی نوری قرار دادیم... (انعام/۱۲۲) تا کسانی را که [به عقل و هوش و استعداد] زنده اند، هشدار دهد (یس/۷۰)
	اجتماعی		ای صاحبان خرد! برای شما در قصاص مایه زندگی است (بقره/۱۷۹)
	داستان		پس گفتیم: پاره ای از آن [گاو ذبح شده] را به مقتول بزنید [تا زنده شود و قاتل را معرفی کند]. خدا مردگان را این گونه زنده می کند (بقره/۷۳)
	عناصر مادی	راه شناخت «حیات»	[مثل دانه:] بی تردید خدا شکافنده دانه و هسته است؛ زنده را از مرده بیرون می آورد، و بیرون آورنده مرده از زنده است. این است خدا؛ پس چگونه [از حق] منصرفتان می کنند؟ (انعام/۹۵)
			[مثل زمین:] زنده را از مرده بیرون می آورد و مرده را از زنده بیرون می آورد، و زمین را پس از مردگی اش زنده می کند و این گونه [از گورها] بیرون آورده می شوید (روم/۱۹).
	استدلال منطقی		بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد، زنده اش می کند (یس/۷۹)
	آب		و هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم (انبیاء/۳۰)
	قصاص		ای صاحبان خرد! برای شما در قصاص مایه زندگی است
	مادی	عوامل حیات بخش	

می‌کنند؟... و [یاد کنید] هنگامی که ابراهیم گفت: پروردگارا! به من نشان ده که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ (بقره/۲۵۹ و ۲۶۰)				
آن که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان نیکوکارترید (ملک/۲)	هدفمندی			
و زندگان و مردگان هم یکسان نیستند (فاطر/۲۲) آیا کسانی که مرتکب گناهان شدند، گمان دارند آنان را مانند کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، قرار می‌دهیم که زندگی و مرگشان یکسان باشد؟ (جاثیه/۲۱)	عدم یکسانی			
می‌گویند: پروردگارا! دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی (غافر/۱۱) و اوست خدایی که شما را اول بار زنده کرد و دیگر بار بمیراند و باز دوباره زنده کند (حج/۶۶)	تکرار پذیری			
بگو: مسلماً نماز و عبادتم و زندگی کردن و مرگم برای خدا پروردگار جهانیان است (انعام/۱۶۲)	نیت پذیر	دنیا		

			ارزشمند	و هر کس انسانی را از مرگ برهاند و زنده بدارد، گویی همه انسان‌ها را زنده داشته است (مائده/۳۲)
			محل آزمایش و عمل	خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید تا شما [بندگان] را بیازماید که کدامتان نیکوکارتر [و خلوص اعمالش بیشتر] است (ملک/۲) و مرا تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش کرده است (مریم/۳۱)
			سرگرمی و بازی	و این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست (عنکبوت/۶۴)
			فریبنده	گفتند: زندگی و حیاتی جز همین زندگی و حیات دنیای ما نیست (جاثیه/۲۴)
		آخرت	نیازمند عمل پیشینی	ای کاش برای این زندگی‌ام [عبادت خالصانه و کار نیک] پیش فرستاده بودم (فجر/۲۴)
			واقعی و ابدی	بی‌تردید سرای آخرت، همان زندگی [واقعی و ابدی] است (عنکبوت/۶۴)
۶	ثمرات دقت در «حیات»	شکرگزاری	سپس شما را پس از مرگتان برانگیختیم تا سپاسگزاری کنید (بقره/۵۶)	
		ایمان	چگونه به خدا کفر می‌ورزید درحالی‌که [پیش	

از دمیده شدن روح به کالبدتان ترکیبی از عناصر [مرده بودید، پس شما را حیات بخشید (بقره/۲۸)]			
و اوست که حیات می دهد و می میراند... آیا نمی اندیشید؟ (مؤمنون/۸۰)	اندیشه ورزی		
نشانه های [قدرت و ربوبیت] خود را به شما نشان می دهد، تا ببیندیشید (بقره/۷۳) آیا چنین نیرومند آگاهی توانا نیست که مردگان را زنده کند؟ (قیامت/۴۰) پس با تأمل به آثار رحمت خدا بنگر که چگونه زمین را پس از مردگی اش زنده می کند. بی تردید این [خدای قدرتمند] زنده کننده مردگان است و او بر هر کاری تواناست (روم/۵۰)	شناخت صفات خداوند		

درباره جدول، این نکته نیازمند توضیح است که چهارچوب «مراتب حیات» در قرآن کریم بر یک مقسم واحد و فراگیر استوار است که همان «حیات حقیقی» یا «زیستن آگاهانه و هدفمند» باشد. مراتب چهارگانه یادشده، نه تقسیمات مستقل، بلکه وجوه و ابعاد متفاوت تحقیق همین حیات واحد در ظرف وجود انسان می باشند. اگر حیات مادی (همانند زنده کردن جسم مرده) پایه و بستر لازم برای ظهور هر نوع حیات دیگری باشد، حیات معنوی (نور و پاکیزگی ناشی از ایمان) غایت و روح این بستر است. حیات عقلی نیز ابزار اصلی ادراک و تشخیص مسیر حق از باطل در این سفر است، همان گونه که آیه هفتاد سوره یس به زندگان عاقل هشدار می دهد و درنهایت، حیات اجتماعی (که در قصاص به عنوان مایه بقای نظم جامعه متبلور می شود) زمینه عملی و تعاملی است که در آن، تحقق ایمان و اعمال عقلانی، جامعه را از مرگ ناشی از ظلم و تباهی باز می دارد؛ بنابراین، مقسم مشترک، مفهوم «حیات اصیل» است که بر اساس آیات، نیازمند ابعاد زیست شناختی (مادی)، معرفتی (عقلی)، اخلاقی - معنوی و تعاملی (اجتماعی) است. این ابعاد، اگرچه از حیث کارکرد و نحوه ظهور متفاوت اند، در ساختار مفهومی حیات

اصیل با یکدیگر ارتباط داشته، در مجموع، صورت‌های گوناگون تحقق حیات حقیقی انسان را شکل می‌دهند.

۶. اصول آموزشی و تربیتی برخاسته از واژه حیات

دین برای تربیت انسان آمده است و نگاه به محتوای دینی برای استنباط اصول تربیتی می‌تواند گامی در همین راستا باشد. به صورت جزئی‌تر این امر می‌تواند از طریق تحلیل کلیدواژه‌های قرآنی با هدف استنباط اصول آموزشی و تربیتی برای حرفه معلمی صورت گیرد؛ از این رو چنین تحلیلی اساساً هدف و مقصود دینی و تربیتی دارد. سودمندی این امر در اتقان تکیه‌گاه نظری است که برای تربیت فراهم می‌نماید و معلم می‌تواند در عمل از راهکارهایی در کار خود بهره‌مند گردد که اعتبار مبنایی آن بر اساس الگوی وحیانی پایه‌ریزی شده است. بر همین اساس و پس از فهم الگوی نظری و مفهومی واژه «حیات» و بررسی دسته‌بندی آیات مرتبط با این واژه و مفاهیمی که در این آیات به کار رفته است، اصول آموزشی و تربیتی زیر قابل ارائه است. تفکیک اصول آموزشی و تربیتی به سبب رابطه تنگاتنگ این دو واژه و در هم تنیده بودن عملکردهای نظری و عملی آن، کاری دشوار می‌نماید. به همین دلیل در ادامه این اصول به صورت مشترک آورده شده است؛ گرچه از میان این اصول، سه اصل اول بیشتر جنبه آموزشی و دو اصل آخر بیشتر جنبه تربیتی دارند.

۶-۱. اصل لزوم توجه به پرسش ذهنی

در الگوی مفهومی مرتبط با کلیدواژه «حیات» در قرآن، هرگاه پرسشی درباره اصل حیات و چگونگی زنده شدن پس از مرگ به میان می‌آید، در آیات بعد به این پرسش به شکلی از جانب خداوند پاسخ داده می‌شود. این موضوع، مبین دو اصل ابتدایی در تعلیم و تربیت است:

اول: طرح پرسش‌ها در منبع وحی از جانب اشخاص مختلف نشان می‌دهد که به صورت کلی طرح پرسش در این رابطه نه تنها بلامانع بوده، بلکه خداوند به عنوان خالق

انسان به این نوع پرسشگری بها داده و ارزش قائل است.

دوم: پرسش‌های مطرح شده هیچ‌گاه بی جواب نمانده، بلافاصله در آیات بعد پاسخ آن‌ها مطرح می‌شود.

توجه به این الگو برای معلّم و فهم اصول آموزشی و تربیتی مرتبط با آن می‌تواند راهگشای رویکردهای حرفه معلّمی قرار گیرد.

گرچه امر پرسشگری و کاربرد الگوی آن در کلاس، در روندهای تربیتی بسیار مورد توجه قرار گرفته و این رویکرد در تعلیم و تربیت به عنوان اصول نظری ابتدایی مطرح می‌شود، نگاه به الگوی قرآنی آن در ارتباط با کلیدواژه «حیات» دارای نکات ظریفی است که باید در کاربرد الگوی پرسشگری در کلاس مورد توجه معلّم قرار گیرد:

نخست: خداوند در قرآن پرسش‌های گذشتگان درباره مرگ و حیات و داستان‌های مربوط به آن را مطرح می‌نماید. این نکته؛ یعنی ارزشمندی امر پرسشگری ایجاب می‌کند که معلّم فرصت ایجاد پرسش ذهنی را به فضای کلاس بدهد. به عبارتی تنها به این موضوع اکتفا ننماید که هرگاه پرسشی پیش آمد، اجازه طرح داشته باشد، بلکه فرصت و زمانی اختصاص داده شود تا فراگیر (متربی) به پرسش‌های ذهنی خود فکر کند. این الگو در شیوه‌های روزآمد تربیتی جای خود را باز نموده است و می‌تواند به عنوان الگوی عام در کلاس درس مورد استفاده قرار گیرد؛ مانند رویکردی که در برنامه فلسفه برای کودکان در قالب طرح پرسش‌های ذهنی در مورد محرک ارائه شده در کلاس وجود دارد (فریدون‌نژاد، ۱۴۰۲: ۱۲) و معلّم می‌تواند از این شیوه برای تعمیق و تنوع بخشی در کلاس درس استفاده کند.

دوم: نکته دیگری که از الگوی کاربرد کلیدواژه «حیات» می‌توان در خصوص پرسشگری استفاده کرد، بحث القای پرسش به ذهن مخاطب است. تعبیری که اشاره می‌کند «به یاد آر زمانی که ابراهیم در مورد مرگ و حیات دچار پرسش و سؤال شد»، یا داستانی که در مورد مرگ و حیات مطرح می‌شود و نقطه کانونی آن، پرسشی است که درباره مرگ و حیات می‌باشد، به نحوی الگوی القای پرسش را به مخاطب الهام می‌کند. به عبارتی معلّم

می‌تواند بر اساس این الگو، فراگیر (متربّی) را به تفکر درباره تفکر، یا ایجاد پرسش در رابطه با پرسش دعوت نماید. این امر می‌تواند به دلایل مختلف باشد. گاه ممکن است مربی پرسشی مهم را مدنظر داشته و خواهان این موضوع بوده که فراگیر (متربّی) درباره آن بیندیشد و گاه ممکن است پرسش‌هایی اساسی وجود داشته باشند که فراگیر (متربّی) به سبب غفلت یا دنیا زدگی، آن‌ها را به فراموشی سپرده، از اندیشه در مورد آن استنکاف کند؛ در صورتی که چنین پرسش‌هایی اساس تربیت بوده و هدف خلقت فراگیر (متربّی) با آن گره خورده است. پرسش در مورد حیات از همین دست پرسش‌هاست و بر اساس الگوی قرآنی، خداوند در دفعات مختلف و با شیوه‌های گوناگون آن را به آدمی یادآور می‌شود. به عبارتی خداوند پرسش مطرح می‌کند تا پرسش ایجاد کند و این القای پرسش، الگویی مناسب برای القای مفاهیم مهمّ تربیتی در کلاس درس نیز می‌تواند باشد. مشابه این الگو را سقراط در رویکرد مامایی و زایش فکر خود به کار می‌برده و از این راه به تربیت نائل می‌شده است (رمضانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۴۹۱).

سوم: نکته دیگر در خصوص پرسشگری، پاسخ به پرسش است. اساساً هدف طرح پرسش، رسیدن به پاسخ مطلوب است. به عبارتی در الگوی پرسشگری، پرسش‌ها نباید بدون پاسخ بمانند. این الگو در خصوص پرسش‌های مرتبط با حیات کاملاً مشهود و قابل توجه است. در محتوای داستان‌های طرح پرسش درباره حیات از جانب پیامبران، خداوند به این پرسش‌ها به دو شیوه نظری و عملی پاسخ داده است. به عبارتی پرسش در این رابطه بی‌پاسخ نمانده و اگرچه مسیر شک به عنوان گذرگاه لازم مورد توجه قرار گرفته، این شک و پرسشگری حتماً پاسخ داده شده؛ چراکه ماندن در شک امری مطلوب نمی‌باشد.

۶-۲. اصل پاسخ به پرسش ذهنی از طریق الگوی عینی

در بحث پاسخ به سؤال در باب حیات و مرگ، خداوند نه تنها به پرسش‌کننده پاسخ داده است، بلکه چگونگی پاسخ‌گویی به این پرسش، شایسته توجه و تحلیل برای مباحث تربیتی می‌باشد. همان‌طور که در اصل قبل اشاره شد، دو قالب کلی پاسخ‌گویی نظری و عملی در خصوص بحث حیات وجود دارد. پاسخ‌دهنده که خداوند است در برابر پرسش

انسان از امری که هیچ شناخت و شواهدی از آن ندارد و به عبارتی تنها یک الگوی ذهنی از بحث حیات در ذهن پرسش‌کننده وجود دارد، به صورت عینی و همراه با شواهدی که مشاهده‌پذیر است، پاسخ می‌دهد. این اصل که در قالب پاسخ به پرسش ذهنی از طریق الگوی عینی می‌توان از آن نام برد، بهترین و قابل فهم‌ترین نحوه پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی است که قابلیت آزمایش و مشاهده ندارند. نحوه پاسخ‌گویی خداوند به شیوه عینی نظری از طریق استدلال عقلی مشاهده‌پذیر و مثال و داستان متواتر تاریخی بوده و نحوه پاسخ‌گویی عینی عملی در قالب آوردن نشانه‌های مشاهده‌پذیر در پیرامون پرسش‌کننده می‌باشد. آنجا که خداوند بیان می‌دارد «همان کس که شما را برای بار اول پدید آورد، دگر بار نیز می‌تواند شما را حیات بخشد» (اسراء/۵۱)، به گونه‌ای استدلال منطقی است که پرسش‌کننده را دچار چالش ذهنی می‌نماید؛ چالشی که مشاهده‌پذیر بوده، انسان را به فکر وامی‌دارد. کاربرد مثال‌ها و داستان‌های تاریخی از گاو بنی اسرائیل (بنگرید به: بقره/۶۷-۷۳) یا زنده شدن پرنده‌گان و یا داستان‌هایی از این دست، گونه دیگری از پاسخ‌گویی نظری عینی به پرسش در باب حیات است.

در رویکردی دیگر، خداوند گویا به صورت عملی و در بستری آزمایشگاهی، عقلانیت مخاطب را دعوت به تفکر نموده، با زدن مثال‌هایی در باب زنده شدن زمین و گیاهان و شکافته شدن هسته و دانه (بنگرید به: یس/۳۳، حج/۵ و انعام/۹۵)، پرسش در باب حیات را از طریق مشاهده‌گری و در بستر فضای عینی، پاسخ می‌دهد. همین الگو در قالب شیوه‌های پاسخ‌گویی عینی در قالب مشاهده‌گری، فعالیت‌های آزمایشگاهی، شیوه‌های حل مسئله و دیگر رویکردهای نوین آموزشی در رابطه اثرگذار فراگیر (متربی) و معلم مورد توجه می‌باشد (شیروانی شیرازی و همکاران، ۱۳۹۸: ۳۶).

جمع‌بندی سخن اینکه پرسش‌های مرتبط با حیات، با دو رویکرد نظری و عملی پاسخ داده شده است. به عبارتی یا پرسش در قالب گفت‌وگو حل شده و پاسخ داده شده است و یا پرسش به صورت عملی و آزمایشگاهی جواب داده شده است؛ آنجا که خداوند به پیامبر خود می‌فرماید از هر پرنده گونه‌ای بیاور و آن‌ها را قطعه قطعه کن... (بنگرید به: بقره/۲۶) یا

داستانی که درباره زنده شدن مقتول توسط گاو ذبح شده اشاره شده است (بنگرید به: بقره/۶۷). در مورد نحوه و الگوی پاسخ به پرسش ذهنی در اصل بعدی اشاره خواهد شد. در این بخش توجه به لزوم پاسخ به پرسش و کاربرد گفت‌وگو یا فعالیت عملی و آزمایشگاهی در پاسخ به پرسش تحلیل گردید. معلّمان نیز باید در پاسخ به پرسش‌های ذهنی مخاطبان خود، این امر را در نظر داشته باشند که با نزدیک نمودن پاسخ‌ها به فرایندهای عینی، فهم موضوع را برای مخاطب آسان نمایند.

۶-۳. اصل شناخت و معرفت از طریق متضادها

الگویی که در وصف واژه «حیات» به کار رفته، به شیوه الگوی «تعرف الأشياء بأضدادها» که یک قاعده منطقی است، می‌باشد. این الگو که برای درک امور لازم می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۹۳/۲) در سه قالب توصیف و شناخت خالق مرگ و حیات، توصیف و شناخت مراتب حیات، و توصیف و شناخت دارندگان مرگ و حیات معنوی، به کار برده شده است.

در قالب نخست، در بحث شناخت خالق مرگ و حیات، از یک سو در شناخت بت‌ها اشاره شده است که «قدرت و تسلطی بر مرگ و حیات و برانگیختن پس از مرگ ندارند» (فرقان/۳)؛ یعنی از یک سو برای شناخت خالقان دروغین، از بحث حیات بهره می‌برد و از سوی دیگر صفات خداوند؛ مانند رحمت، قدرت، علم و ربوبیت را که در جدول شماره دو، در قالب شناخت صفات خداوند اشاره شده، در کنار واژه حیات بخشی برمی‌شمرد.

در قالب دیگر، شناخت دنیا و آخرت به صورت نمادین وجود دارد. به عبارتی در این بخش، از الگوی دیگری نیز استفاده شده که کلیدواژه‌های آن مانند «لهو» و «لعب» در توصیف حیات دنیوی و «حیوان» در توصیف حیات اخروی (بنگرید به: عنکبوت/۶۴)، اشاره به سبک شناخت قرآن در توصیف نمادین مراتب حیات برای انسان دارد. منظور از توصیف نمادین در مورد حیات این است که به جای کاربرد کلیدواژه‌های توصیفی مستقیم، از کلیدواژه‌های توصیفی جایگزین که برای توصیف امور دیگر مانند بازی می‌باشد، استفاده شده است.

در قالب بعد هم، شناخت دارندگان حیات واقعی و کسانی که چنین حیاتی را ندارند و مانند مردگان می‌مانند، ترسیم شده است. ابتدا این پرسش مطرح می‌شود که «و زندگان و مردگان یکسان نیستند» (فاطر/۲۲)، سپس توصیف تفاوت این دو گونه حیات در قالب آیاتی دیگر ترسیم می‌گردد: «مرده بود و ما او را [به وسیله هدایت و ایمان] زنده کردیم» (انعام/۱۲۲). آنچه در این اصل می‌تواند به عنوان الگوی عملی و راهبردی برای وظایف معلّمی مورد استناد قرار گیرد، این است که معلّم از یک طرف باید برای دستیابی به شناخت عمیق‌تر و کاربردی‌تر، از الگوی شناختی توصیف متضادها بهره‌برد و از طرف دیگر به جای تربیت و شناخت به شیوه مستقیم و توصیف نظری صرف، از الگوهای نمادی از رهگذر کاربرد کلیدواژه‌های جایگزین استفاده نماید.

۶-۴. اصل توجه‌دهی به مراتب حیات و ابعاد موضوعات

آگاهی نداشتن نسبت به ابعاد یک موضوع، سبب بی‌توجهی به آن خواهد شد. وقتی انسان مرگ و حیات را تنها در الگوی مرگ و حیات مادی و جسمی ببیند، یقیناً از دیگر ابعاد مرگ و حیات غافل خواهد بود. تعبیر قرآن در باب توصیف حیات که شامل ابعاد مادی، اجتماعی، معنوی و عقلی می‌باشد، نشان از گستره حیات و مرگ در ابعاد مختلف دارد، همان‌گونه که در مقابل حیات در این بخش‌ها، از مردگانی که نور معنوی در زندگی ندارند یا نمی‌اندیشند و حیات عقلانی ندارند، سخن به میان می‌آورد. در همین راستا معلّم می‌باید ابتدا برای امر تربیت، خود به شناخت ابعاد و مراتب حیات اشراف لازم را داشته باشد و مخاطب تربیت را به ابعاد حیاتمندی انسان متذکر شود و از طرف دیگر در امر آموزش نیز برای تعمیق شناخت، به ابعاد و گونه‌های یک موضوع اشراف کافی و لازم را داشته باشد تا بتواند به شکل کامل یک پدیده را برای مخاطب تربیتی ترسیم نماید. در همین راستا، «گونه‌شناسی» (سنخ‌شناسی) به عنوان روشی که در نظریه‌پردازی‌ها و تحقیق‌های اندیشمندان به کار رفته است، به مثابه روشی برای تبیین و تولید مفاهیم در تحقیقات نظری و حتی کاربردی استفاده می‌شود (لطیفی، ۱۳۹۷: ۲۵). علاوه بر توجه به گونه‌ها و ابعاد یک موضوع، معلّم باید از طریق روش‌های دعوت به ایمان، دعوت به

تفکرورزی و الگوهای خلاق فکری و همچنین تعلیم آداب اجتماعی و تبیین لزوم و حکمت این آداب و احکام و دیگر احکام اجتماعی، مخاطب تربیت را برای آشنایی و زیستن در حیات معنوی (طیبه)، حیات عقلی و اجتماعی آماده نماید. به عبارتی معلّم هم خود جامع الاطراف است و هم فراگیر (متربّی) را در نگاه و عمل، جامع الاطراف تربیت می نماید و این موضوع در همه زمینه ها سرایت دارد.

توضیح بیشتر آنکه در راستای کاربردی نمودن اصل فوق در تعلیم و تربیت رسمی باید دانست که «توجه دهی به مراتب حیات» در نظام تربیتی مبتنی بر قرآن، ستون فقراتی است که از تقلیل گرایی حیات انسان به صرف بُعد مادی و از غفلت معرفتی نسبت به ظرفیت های وجودی انسان جلوگیری می نماید. تبیین این اصل از منظر قرآنی، نه تنها یک دسته بندی نظری، بلکه یک نقشه راه برای تحقق «حیات طیبه» است؛ حیاتی که در مقابل مرگ معنوی و رکود عقلی قرار می گیرد. وظیفه معلّم در این میان دوگانه است: نخست، اشراف وجودشناختی؛ یعنی معلّم خود باید با آگاهی کامل از این مراتب (همانند یک نقشه بردار)، تفاوت حیات جسمانی و حیات عقلی/معنوی را درک کند تا بتواند درک صحیحی از نقص انسان فاقد نور هدایت داشته باشد. دوم، پیاده سازی روش شناختی؛ بدین منظور، استفاده از «گونه شناسی» (سنخ شناسی) تنها یک روش پژوهشی نیست، بلکه ابزاری تحلیلی است که معلّم را قادر می سازد تا مفاهیم پیچیده حیات را در قالب گونه های متمایز (مثل انواع تفکر، یا ابعاد مختلف اجتماع) به مخاطب عرضه کند. دعوت به ایمان و تفکرورزی، و تعلیم آداب اجتماعی، به عنوان راهبردهای عملی، درواقع تلاشی آگاهانه برای «فعال سازی» مراتب عقلی و معنوی انسان است که بدون این توجه چندوجهی، آموزش به سطحی ترین لایه حیات (مادی و حفظیات) تقلیل یافته و از هدف اصلی خود که همان تکامل تمام عیار انسان است، باز خواهد ماند.

۵-۶. اصل لزوم نیت مندی و هدفمندی هر لحظه حیات

در قرآن کریم به پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «بگو: زندگی کردن و مرگم برای خدا پروردگار جهانیان است» (انعام/۱۶۲). به عبارتی کلّ حیات ایشان با نیت الهی و در راستای رضایت

الهی بوده است. این امر بر خلاف تصور نادرست رایج می‌باشد که فقط می‌توان اعمال عبادی و دینی را برای خداوند انجام داد. از طرف دیگر خداوند درباره هدفمندی حیات و مرگ می‌فرماید: «خدایی که مرگ و زندگانی را آفرید که شما بندگان را بیازماید تا کدامتان نیکوکارتر (و خلوص اعمالش بیشتر) است» (ملک/۲). به عبارتی معلّم در الگو و اصول تربیتی خود باید به این موضوع واقف باشد که می‌توان برای تک‌تک لحظات عمر انسانی، از نفس کشیدن تا عمل کردن، نیت‌مندی و هدفمندی را تعریف و تبیین نمود. این امر در قالب پرسش «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود» به کلّ مسیر حیات و امر تربیت قابل سرایت است. تبیین چنین اصلی برای مخاطب تربیت نه تنها سبب معنادار و ارزشمند نمودن کلّ حیات او خواهد شد، بلکه روند تعلیم و تعلم معلّم را اثربخش‌تر و عمیق‌تر خواهد کرد. به عبارتی زمانی می‌توان از سیر معنادار آموزش و تربیت سخن به میان آورد که معناداری در نقطه آغاز و افق نهایی آن ترسیم شده باشد و این جز با تبیین این موضوع میسر نمی‌گردد. همچنین توجه و تأمل در این مسئله که مسیر حرکت انسان با مبدأ و مقصد او ارتباطی مستقیم دارد، ضروری است؛ از این رو انسان باید نسبت به آغاز و انجام این مسیر توجه ویژه داشته باشد.

در اصل «لزوم نیت‌مندی و هدفمندی هر لحظه حیات»، مقصود، اشاره به دو بُعد درهم‌تنیده الگوی تربیت قرآنی است؛ بعد درونی و بعد بیرونی حیات انسانی. نیت، بیانگر جهت‌گیری ضمیر و انگیزه انسان در عمل است؛ یعنی «چرا و برای چه» زندگی می‌کند؛ در حالی که هدف، نمود بیرونی و مسیر تحقق همان جهت‌گیری در عرصه رفتار و تربیت است؛ یعنی «به کجا می‌رود». در آیه «زندگی کردن و مرگم برای خداست»، نیت فراگیر در سراسر وجود انسانی معرفی می‌شود، و در آیه «شما را آفرید تا بیازماید که کدامتان نیکوکارتر است»، جهت‌مندی هدف حیات تبیین می‌گردد. به این ترتیب، قرآن حیات را فرایندی یگانه می‌داند که نیت و هدف، همچون دو روی یک حقیقت، در تعامل و تأثیر متقابل‌اند؛ نیت بی‌هدف گرفتار بی‌عملی است و هدف بی‌نیت دچار بی‌معنایی. در حوزه تعلیم و تربیت نیز معلّم و فراگیر (متربی) زمانی به تربیت معنادار دست می‌یابند که نیت درونی

(اخلاص در انگیزه تربیتی) با هدف بیرونی (تحقق رشد و تعالی انسان) هماهنگ گردد؛ بنابراین، نزدیکی و هم‌زمانی بحث نیت و هدف در این اصل، تأکید بر پیوستگی آن‌ها در الگوی حیات قرآنی است؛ الگویی که هر لحظه از زیستن را حلقه‌ای از زنجیره معنا و مقصد الهی می‌بیند.

۷. تحلیل اصول استخراج شده

با توجه به اصول ذکر شده در مقاله حاضر و برای تبیین تمایز رویکرد تعلیم و تربیتی قرآن کریم، به ویژه از منظر نکات استخراج شده از کلیدواژه «حیات»، باید اذعان نمود که در نظریه‌های تعلیم و تربیت غربی، بنیان تربیت عموماً بر رشد فردی، تحقق «خود» و پیشینه‌سازی توانمندی‌های انسانی در بستر اجتماعی و تجربی استوار است (عابدی، ۱۴۰۳)؛ اما در نگاه قرآنی، مبنای تربیت بر مقصدی فراتر از انسان مادی بنا شده و هدف نهایی آن، اتصال حیات به سرچشمه الهی است. هنگامی که قرآن از حیات سخن می‌گوید، تنها مفهوم زیستن فیزیولوژیک یا روان‌شناختی مراد نیست، بلکه حیات ذومراتب است؛ از حیات جسمانی تا حیات عقلانی، اخلاقی و طیبه. تربیت در چنین منظری تنها آماده‌سازی انسان برای زیستن بهتر در جامعه نیست، بلکه فرایند بیدارسازی او نسبت به حقیقت حیات و غایت آن است. از این زاویه، اصولی مانند پرسش ذهنی، پاسخ عینی، شناخت از طریق اضداد و توجه به مراتب حیات، همگی منظومه‌ای را می‌سازند که تعلیم و تربیت را از سطح تجربه‌گرایی یا سودمندی صرف در دیدگاه‌های غربی، به سطح وجودشناختی و غایت‌مدار ارتقا می‌دهد؛ جایی که یادگیری نه تنها انتقال دانش، بلکه تجدید حیات معرفتی و معنوی انسان است.

روش‌های تربیتی در سنت‌های فلسفی و روان‌شناسی غرب، حتی در رویکردهای نوینی مانند تربیت انتقادی یا انسان‌گرایی، نهایتاً بر تجربه و تعقل انسانی مستقل از منبع قدسی تکیه دارد (همان)؛ حال آنکه قرآن در نظام تربیت مبتنی بر حیات، پیوند میان تفکر، ایمان و مشاهده عینی را بنیان تجربه آموزشی قرار می‌دهد. انسان فراگیر (متربی) در این نظام تنها به پرسشگر و آزمونگر تبدیل نمی‌شود، بلکه در بستر هدایت الهی به پاسخ‌یاب معنوی بدل

می‌گردد؛ پاسخی که هم «قابل دیده شدن» است و هم «قابل زیستن». بدین ترتیب، تربیت قرآنی با تأکید بر شناخت متضادها و نیت مندی لحظه به لحظه حیات، الگوی آموزشی‌ای عرضه می‌کند که در آن شک و پرسشگری، مقدمه یقین است و تجربه آزمایشگاهی مقدمه دل‌آگاهی. این پیوند میان عقل و ایمان، پرسش و یقین، و ماده و معنا الگویی است که در نظریه‌های غربی کمتر مورد توجه قرار گرفته و بر همین اساس، آموزه‌های قرآنی در باب «حیات»، چشم‌اندازی نو و وحدت‌نگر از آموزش و تربیت انسان ارائه می‌کند؛ نگاهی که «حیات» را نه تابع زیست‌شناسی، بلکه محور رشد همه جانبه انسان در مسیر الهی می‌داند.

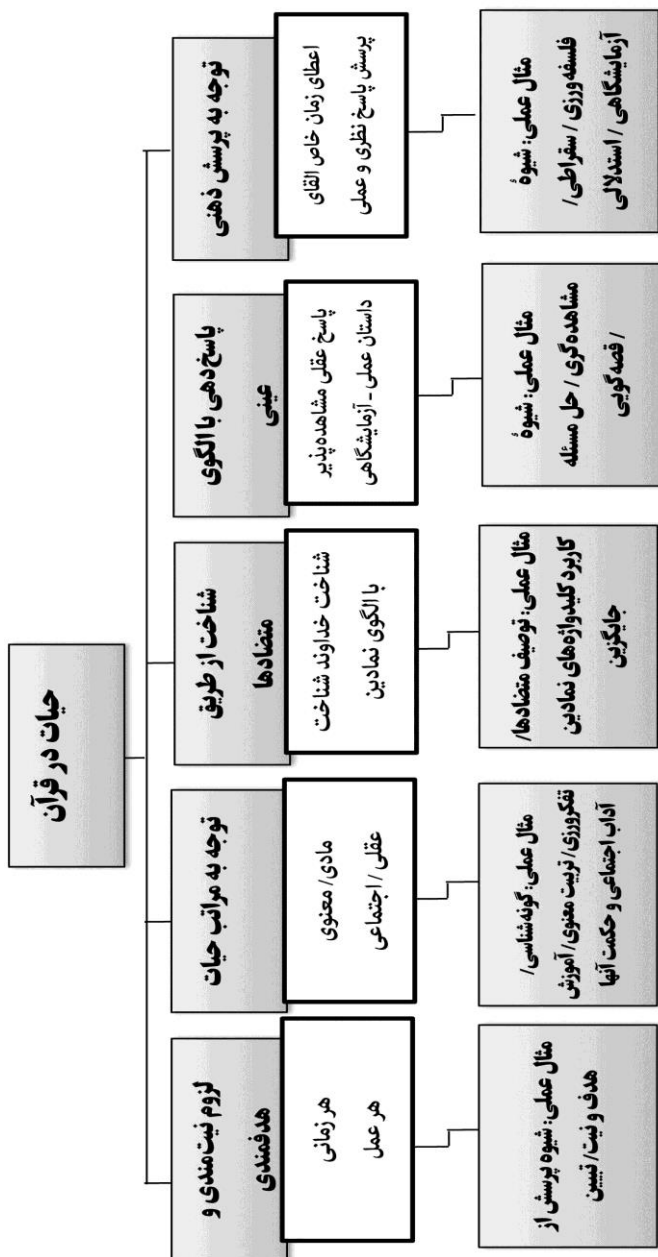
۸. نتیجه‌گیری

پاسخ به پرسش اول تحقیق؛ یعنی «الگوی نظری و مفهومی کلیدواژه حیات در قرآن چیست؟» مبین آن است که الگوی نظری واژه «حیات» در قالب شش دسته «مراحل حیات» (پیش از دنیا، دنیا، برزخ، آخرت)، «مراتب حیات حقیقی» (مادی، معنوی، عقلی، اجتماعی)، «راه شناخت حیات» (داستان، عناصر مادی، استدلال منطقی)، «عوامل حیات بخش» (مادی، معنوی)، «ویژگی‌های حیات» (عمومی، دنیا، آخرت) و «ثمرات دقت در حیات» (شکرگزاری، ایمان، اندیشه‌ورزی، شناخت صفات خداوند) قابل تقسیم‌اند که هر دسته به زیرمجموعه‌های جزئی‌تر تقسیم می‌شود.

پاسخ به پرسش دوم تحقیق؛ یعنی «بر اساس الگوی نظری و مفهومی حیات در قرآن، چه اصول آموزشی و تربیتی را در حرفه معلّمی می‌توان استنباط کرد؟» مبین پنج اصل آموزشی و تربیتی و زیرشاخه‌های آن‌ها می‌باشد که در قالب نمودار زیر قابل ترسیم و توصیف است.

نمودار شماره ۳: تبیین تأثیر واژه حیات در اصول آموزشی و تربیتی حرفه معلمی

(اصول مستخرج/ نکات مربوط به هر اصل/ مثال عملی برای هر اصل)



آنچه در این رابطه اهمیت ویژه دارد، این موضوع است که اصول آموزشی و تربیتی حرفه معلّمی در فرایندی معتبر مورد استخراج و سنجش قرار گیرد. به عبارتی اگر قرار است برای فرایندهای تربیتی، مبانی خاصی وجود داشته باشد، یقیناً این امر باید بر اساس معیارهایی صورت گیرد که جنبه همه جانبه نگری در آن با توجه به ویژگی های انسان و خلقت او قابل تعریف باشد. حتی در کاربرد الگوهای روزآمد علمی و کاربرد نظریات رقیب، محک مبانی قرآنی می تواند به عنوان ابزاری برای صحت سنجی این مطالب و فیلتری مناسب برای کاربرد نظریات علمی مورد استفاده قرار گیرد. کلیدواژه «حیات» به عنوان یکی از کلیدواژه های پرتکرار که با خلقت انسان و دوران تربیت و تکامل او گره خورده است، از جمله الگوهایی است که نه تنها فهم ابعاد آن برای معلّمان سودمند است، بلکه استخراج این ابعاد در قالب الگوی مفهومی و نظری می تواند برای اصول آموزشی و تربیتی دارای راهکارهای عینی و عملیاتی باشد. بر همین اساس و به منظور غنا بخشیدن به تحقیق حاضر، پیشنهاد می شود در ادامه تحقیقات نظری به این سبک، دیگر کلیدواژه های مرتبط با مفهوم حیات؛ مانند مرگ و خلقت نیز بررسی شود و با تبیین الگوی نظری و مفهومی کامل تر، اصول تربیتی و آموزشی آن ها استخراج گردد. همچنین پیشنهاد می شود دیگر کلیدواژه های قرآنی بر اساس این الگو تبیین و بررسی گردند.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار الفكر، بیروت، ۱۳۷۵ق.
۲. حاجی ده آبادی، محمدعلی، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، قم، ۱۳۹۸ش.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دار القلم - دار الشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
۴. رمضان، فاطمه و همکاران، «جستاری در ویژگی های سقراط در جایگاه معلّمی الهام بخش»، مطالعات آموزشی و آموزشگاهی، شماره (پیاپی) ۳۱، ۱۴۰۱ش، ص ۴۸۸-۵۲۱.
۵. سلمانپور گمچی، اباذر، بخشعلی قنبری و محمدرضا عدلی، «حیات معنوی از دیدگاه قرآن و اندیشمندان اسلامی»، بهارستان سخن، شماره (پیاپی) ۵۵، بهار ۱۴۰۱ش، ص ۱۱۵-۱۳۸.

۶. شیروانی شیرزی، علی و همکاران، «تحلیلی بر مسئله رابطه بین فراگیر و معلم با تأکید بر رویکردهای نوین آموزشی»، آموزش پژوهی، شماره ۵ (۱۹)، ۱۳۹۸ ش، ص ۳۰-۴۶.
۷. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۸. عابدی، فاطمه، «بررسی و مقایسه مبانی جهان‌شناختی تعلیم و تربیت اسلامی با غرب»، ۱۴۰۳ ش، <https://civilica.com/doc/1947576>.
۹. عباس‌آباد عربی، مریم و همکاران، «بررسی مفهوم و مصادیق حیات در قرآن و حکمت متعالیه»، حکمت معاصر، شماره ۱۲ (۱)، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش، ص ۱۳۹-۱۶۱.
۱۰. فریدون نژاد، مژگان (۱۴۰۲)، «معرفی برنامه فلسفه برای کودکان و بررسی اثربخشی آن بر آموزش و پرورش کودکان»، مطالعات و تحقیقات در علوم رفتاری، شماره (پیاپی) ۱۵، ۱۴۰۲ ش، ص ۱-۲۰.
۱۱. کریم‌پور قراملکی، علی، «بررسی مبانی قرآنی حیات طیبه»، تفسیرپژوهی، شماره (پیاپی) ۲۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ ش، ص ۲۸۲-۳۰۶.
۱۲. کیایی، فاطمه، «تبیین مؤلفه‌های کانونی حیات در آیات ۱۶۹ و ۱۷۰ سوره آل عمران مبتنی بر قرینه انسجام»، دین و دنیای معاصر، شماره (پیاپی) ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۱ ش، ص ۱۹۱-۲۱۲.
۱۳. لطیفی، میثم، «روش‌شناسی گونه‌شناسی: رهنمونی بر نظریه‌پردازی در دانش مدیریت»، مطالعات مدیریت دولتی ایران، شماره ۲۱ (۲)، ۱۳۹۷ ش، ص ۲۵-۵۲.
۱۴. معروفی، یحیی و محمدرضا یوسف زاده، تحلیل محتوا در علوم انسانی، سپهر دانش، همدان، ۱۳۸۸ ش.
۱۵. مؤمنی‌راد، اکبر، «تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج»، فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی، شماره ۴ (۱۴)، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۲۲-۱۸۷.
۱۶. میرزایی، نجفعلی، فرهنگ اصطلاحات معاصر عربی-فارسی، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۸ ش.
17. Corbin, J. & Strauss, A (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria Qualitative Sociology 13(1), 3-21.
18. Charmaz, K. (2014). *Constructing grounded theory* (2nd ed.). SAGE Publications.
19. Langdridge, D (2007). Phenomenological psychology: Theory, research and method. London: Person Education Limited.
20. Jensen, Klaus Bruhn & Jankowski, Nicholas (2002). A handbook of qualitative methodologies for mass communication research. London: Routledge.
21. Mayring, Philipp (2014). Qualitative content analysis: Theoretical foundation, basic procedures and software solution. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ss0ar-395173>.

تعاملات زرارة بن اعين با صادق عليه السلام؛

ارزیابی دیدگاه عبدالعزیز ساشادینا

امیرحسین خورش

دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران.
khorvashamirhasan@gmail.com

حسن رضایی هفتادر

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).
Hrezaii@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
زرارة بن اعين (۱۵۰ق) از برترین فقیهان اصحاب امام باقر عليه السلام و امام صادق عليه السلام بود. او جایگاهی بسیار مهم در امامیه داشت و صدر طبقه اول اصحاب اجماع دانسته می‌شد. باین حال، گزارش‌های متعددی در باب نزاع‌های زراره با امام صادق عليه السلام در آثاری چون رجال کشی نقل شده است. عبدالعزیز ساشادینا در مقاله‌اش درباره رجال کشی، بر آن است که زراره مرجعیت و اقتداری یافته بود که به محدود شدن اقتدار امام صادق عليه السلام می‌انجامید و به همین دلیل آن حضرت با او مقابله کرد. در مقابل به نظر می‌رسد که باور زراره به امامت امام صادق عليه السلام همانند باورش به امامت امام باقر عليه السلام بوده و هر دو را مرجع دینی خویش می‌دانسته است. باین حال، او هم در برابر امام باقر عليه السلام و هم در برابر امام صادق عليه السلام شخصیتی پرسشگر داشته و لزوماً با مواضع کلامی ایشان همراه نمی‌شده است. احتمالاً به همین دلیل و نیز برای محافظت از زراره در برابر حکومت بوده که امام صادق عليه السلام از زراره بدگویی می‌کرده است. با این همه، زراره تا پایان عمرش به امامت امام صادق عليه السلام باورمند بوده و اصل مرجعیت دینی ایشان را زیر سؤال نمی‌برده است.	نوع مقاله علمی - پژوهشی صفحه (۱۱۶-۱۳۷) دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴
زرارة بن اعين، استطاعت قبل الفعل، استطاعت مع الفعل، امام محمد باقر عليه السلام، امام جعفر صادق عليه السلام، رجال کشی.	کلیدواژه‌ها

مقدمه^۱

زراره^۲ بن اعین در قرن‌های چهارم و پنجم هجری به عنوان مهم‌ترین فقیه در میان اصحاب شیعی امام باقر (ع) و امام صادق (ع) شناخته می‌شده است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۳۸؛ نیز بنگرید به: ابن ندیم، ۱۴۳۵: ۷۱/۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵). باین حال، در نسل‌های قبل تأملاتی درباره جایگاه زراره وجود داشته^۳ تا جایی که ابو عمرو کشی بزرگ‌ترین مدخل کتابش را با بیش از ۶۰ گزارش که بسیاری از آن‌ها متناقض است، به زراره بن اعین اختصاص داده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۳-۱۶۰).

نزاع‌ها درباره جایگاه زراره در دوران معاصر نیز تکرار شده است. عبدالعزیز ساشادینا^۴ در مقاله‌اش درباره رجال کشی^۵، به این نکته توجه می‌کند که فقیهانی چون محمد بن مسلم و زراره بن اعین در تشیع متقدم، مرجعیت داشتند و حتی می‌توانستند در موضعی قرار گیرند که در باب عمق دانش امام، اظهار نظر کنند (Sachedina, 1984, p. 197). او در ادامه برای نمونه‌ای از شاگردان متقدم امامان (ع)، به صورت تفصیلی به اقتدار زراره بن اعین می‌پردازد (Ibid., p. 198).

۱. با تشکر از آقایان مصطفی بارگامی، علی عادل‌زاده و محمدجواد عابدینی که با مطالعه پیش‌نویس و ارائه نکاتشان به بهبود وضعیت مقاله کمک کردند، آقای محمدرضا نجفی که با باریک‌بینی‌های متنی و ادبی، وضعیت متنی مقاله را ارتقا دادند و آقای محمد قندهاری که با معرفی مقاله ساشادینا و پیشنهاد بررسی آن، سبب نگارش این مقاله شدند.

۲. گفته شده که نام زراره «عَبْد رَیْه» و «زراره» لقب او بوده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۳؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۰۹). باین حال، می‌دانیم که اغلب افراد همواره او را با همین عنوان «زراره» می‌شناخته‌اند.

۳. از جمله در گزارش مهمی آمده هنگامی که امام رضا (ع) خواست سابقه تکفیر گروه‌های شیعی نسبت به یکدیگر را بگوید، فرمود: «اصحاب زراره، دیگران را تکفیر می‌کردند و همچنین دیگران، آنان را تکفیر می‌کردند» (کشی، ۱۴۰۹: ۴۹۸).

۴. عبدالعزیز عبدالحسین ساشادینا، دارنده سابق کرسی استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج میسون ویرجینیا در ۱۲ آذر ۱۴۰۴ ش/ ۲ دسامبر ۲۰۲۵ م درگذشت. نسخه اولیه این مقاله کمتر از یک هفته پیش از درگذشت ایشان تکمیل شد.

5. "The Significance of Kashshi's Rijāl in Understanding the Early Role of the Shī'ite Fuqahā".

ساشادینا به این توجه می‌دهد که با وجود روایات منقول از امام صادق علیه السلام در رجال کشی، که در آن‌ها زرارہ ستایش شده، روایاتی نیز در همین کتاب آمده که زرارہ با امام صادق علیه السلام مخالفت کرده، احادیثی مخالف ایشان را از امام باقر علیه السلام روایت می‌کرد. با این حال، زرارہ نزد امامیه کاملاً قابل اعتماد بود و از اصحاب اجماع دانسته شده، نظریات او معتبر تلقی می‌شد (Ibid.).

درگیری مرجعیت زرارہ با مرجعیت امام صادق علیه السلام در نگاه ساشادینا محوری است. در نظر او، امام صادق علیه السلام برخی از مطالب زرارہ را به نقل از امام باقر علیه السلام این‌گونه رد می‌کرد که این از دین پدرش و دین خودش نیست. متقابلاً زرارہ هم برای مرجعیت امام صادق علیه السلام مشکل ایجاد می‌کرد. او در تکذیب امام صادق علیه السلام نسبت به روایت حکم بن عتیبه ابراز تردید می‌کرد (Ibid., p. 200).

مسئله کلامی «استطاعت» زاویه دیگری از بحث است که ساشادینا به آن می‌پردازد. ساشادینا گزارشی را از رجال کشی می‌آورد که در آن، زیاد بن ابی‌الحلال، حدیث زرارہ را درباره استطاعت برای امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. ایشان آن حدیث را رد کرده، زرارہ را لعن می‌کند. در مقابل، هنگامی که زیاد، گزارش رد شدن گفته زرارہ توسط امام صادق علیه السلام را به زرارہ می‌دهد، زرارہ می‌گوید که ایشان، بصیرتی نسبت به کلام ندارد. ساشادینا مثال‌های دیگری هم از درگیری میان امام صادق علیه السلام و زرارہ آورده است (Ibid., p. 201).

در این میان، این مسئله مطرح است که با در نظر گرفتن مجموع گزارش‌های مربوط به زرارہ در رجال کشی و دیگر منابع متقدم امامی، روی هم رفته تعامل زرارہ با امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام چگونه بوده و تا چه اندازه در راستای مرجعیت ایشان و تا چه اندازه در مقابل ایشان قرار گرفته است. برای بررسی این منظور، در پژوهش حاضر، با مراجعه به مجموع گزارش‌های مربوط به زرارہ^۱، تلاش می‌شود که تعاملات زرارہ با امام باقر علیه السلام با

۱. در پژوهش حاضر، با وجود توجه ویژه به رجال کشی، برای از دست ندادن دیگر شواهد مهم، به مجموعه روایات زرارہ در منابع شیعه توجه شده است، بدین صورت که تمام احادیث زرارہ و احادیث مربوط به زرارہ در منابع متقدم امامیه (به ویژه تفسیر عیاشی، کافی و تهذیب) و اسماعیلیه (به طور خاص: الإيضاح

تعاملات او با امام صادق (ع) مقایسه شود و نزاع‌های کلامی مربوط به استطاعت و روایات مذمت و مدح زراره مورد مطالعه قرار گیرد.

۱. تعاملات زراره با امام باقر (ع)

امام باقر (ع) (۵۷-۱۱۴ق) مهم‌ترین مرجع روایات زراره بن اعین بوده است؛ برای نمونه، بخش باقی‌مانده از کتاب المحاسن تألیف احمد بن محمد بن خالد برقی (۲۷۴/۲۸۰ق) شامل ۱۱۷ روایت منقول از زراره است. این روایات به‌ترتیب از این مراجع است: امام باقر (ع) (۹۳ مورد)، امام صادق (ع) (۲۰ مورد)، مردّد میان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) (۲ مورد)، و با واسطه از امام باقر (ع) (۲ مورد).^۱ بر این اساس تقریباً ۸۲٪ روایات زراره از امام باقر (ع) است و ۱۸٪ از امام صادق (ع).

این آمار تقریباً در کتب متأخرتر نیز همین‌گونه است. با کنار گذاشتن روایات مضمر و مردّد زراره، روایات صریح او از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) چنین است (بر اساس محاسبه نرم‌افزار درایة النور)^۲:

→ قاضی نعمان) مرور شده و نکات مؤثرتر در فهم کیفیت تعامل او با صادقین (ع) گزیده شده است.

۱. روایات امام باقر (ع): برقی، ۱۳۷۱: ۵۱/۱، ۷۹ (دو مورد)، ۸۴ (دو مورد)، ۸۵، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۷۱، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۷۷ (دو مورد) و ۲۸۲: ۳۱۹/۲، ۳۸۰، ۳۸۸، ۳۹۶، ۳۹۷ (دو مورد)، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۶۲ (سه مورد)، ۴۷۰ (دو مورد)، ۵۶۳ و ۶۳۰. روایات امام صادق (ع): برقی، ۱۳۷۱: ۱۵۸/۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۳۳، ۲۴۱ (دو مورد)، ۲۴۸، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۴ و ۲۸۶: ۳۲۶/۲، ۴۱۶، ۴۶۵، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۸۴، ۵۹۳، ۶۱۹ و ۶۲۵. روایات مردّد بین امام باقر و امام صادق (ع): برقی، ۱۳۷۱: ۳۱۶/۲ و ۴۹۳. دو روایت از عبدالملک بن اعین و حمران بن اعین از امام باقر (ع): برقی، ۱۳۷۱: ۱۰۷/۱ و ۲۴۳.

۲. این آمار بر اساس درایة النور، نسخه ۱.۲ است. در این نسخه عطف‌های اسناد به‌صورت مکرّر حساب می‌شود. از این روی، معمولاً حدود ۱۰ تا ۲۰٪ بر آمار واقعی افزوده می‌شود. البته در برابند کلی می‌توان معمولاً بر حدود درصدهای آن اعتماد کرد؛ مثلاً در این نرم‌افزار مجموع اسناد زراره در کافی حدود ۹۰۰ سند شده، در حالی که مجموع اسناد زراره در کافی ظاهراً در حدود ۷۵۰ سند است؛ از این روی، حدود ۲۰٪ بر آمار واقعی افزوده است. البته این مشکل در نسخه ۲ و ۳ درایة النور چند برابر رخ می‌دهد؛ چه در آن دو افزون بر عطف اسناد، (درخصوص تهذیب و استبصار) آمار مشیخه با عطف‌های متعددش

کتاب	زواره از امام باقر علیه السلام	زواره از امام صادق علیه السلام
کافی کلینی	۵۸۴ سند	۷۳٪
فقیه صدوق	۱۶۷ سند	۷۶٪
تهذیب طوسی	۶۲۶ سند	۷۱٪
مجموع	۱۳۷۷ سند	۷۳٪
	۲۱۱ سند	۲۷٪
	۵۲ سند	۲۴٪
	۲۵۲ سند	۲۹٪
	۵۱۵ سند	۲۷٪

جدول یک: آمار احادیث زواره از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام در کتب اربعه

اینکه بیشتر روایات زواره از امام باقر علیه السلام بوده، در منابع مستقل هم تأیید می‌شود. در گزارشی از ابن مدینی (۲۳۴ق) آمده که به سفیان بن عیینه (۱۹۷ق) گفته شد که زواره بن اعین کتابی از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند. سفیان گفت: «او، ابوجعفر را ندیده بود، ولی به دنبال حدیث ابوجعفر بود» (عقیلی، ۱۴۰۴: ۹۶/۲). البته این گزارش حاوی نفی ملاقات زواره با امام باقر علیه السلام است که در ادامه به آن می‌پردازیم؛ اما همین مقدار که در پرسش و پاسخ، به توجه زواره به احادیث امام باقر علیه السلام اشاره شده، برای تأیید داده‌های منابع امامی، مناسب است.

در گزارش‌های موجود در منابع امامی نیز کثرت روایات زواره از امام باقر علیه السلام مورد توجه بوده است. در چند حدیث منقول از امام صادق علیه السلام آمده که اگر زواره نبود [گمان می‌کردم که] احادیث پدرم از میان می‌رفت. همچنین در نقلی آمده که امام صادق علیه السلام گفت: «کسی یاد ما و احادیث پدرم را زنده نکرد جز زواره، ابوبصیر لیث مرادی، محمد بن مسلم، و برید بن معاویه عجلی... اینان اُمَنای پدرم بر حلال خدا و حرامش بودند» (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۳ و ۱۳۶؛ الاختصاص، ۱۴۱۳: ۶۶؛ مشابیه: کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۷ و ۱۷۰).

جایگاه امام باقر علیه السلام در منظر زواره بسیار مهم بود. زواره می‌گفت که کسی مانند امام باقر علیه السلام [در فقه] ندیده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۷/۶-۲۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶/۹). او مسائل

ضرب در آمار اسناد می‌شود و گاه آمار اسناد راوی را چندین برابر آمار واقعی آن نشان می‌دهد. بنابراین از آمار آن‌ها هرگز نباید استفاده کرد. شایان ذکر است که در اینجا روایات با واسطه زواره از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و روایات مردّد زواره بین امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام را در نظر نمی‌گیریم و فقط روایاتی را که صریحاً بدون واسطه ظاهری از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام است، محاسبه می‌کنیم.

مختلفش در باب فقه، قرآن، و عقاید را از امام باقر علیهما السلام می‌پرسید (نمونه: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۱۷/۱؛ ۴۱۱/۲ و ۴۱۳: ۲۶/۳). زرارۀ دوست داشت که امام باقر علیهما السلام مستقیماً حدیثی را نقل کند یا فتوایی بدهد، نه اینکه روایت را با واسطه یکی از صحابیان چون جابر بن عبد الله انصاری نقل کند (کشی، ۱۴۰۹: ۴۳).

البته زرارۀ لزوماً با پاسخ امام باقر علیهما السلام قانع نمی‌شد. او گاه دلیل ایشان نسبت به حکم را می‌پرسید (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰/۳) و گاه سؤال و جواب و بحث را ادامه می‌داد (نمونه: همان، ۴۰۲/۲). گاه نیز بحث تا حدی داغ می‌شد که صدای امام باقر علیهما السلام و زرارۀ بلند می‌شد و کسانی که پشت در خانه بودند هم می‌شنیدند (عیاشی، ۱۴۲۱: ۲۳۸/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۲). همچنین در یک مورد وقتی امام صادق علیهما السلام صحیفه فرائض علی علیهما السلام را به دستور امام باقر علیهما السلام به زرارۀ نشان می‌دهند، زرارۀ در آغاز می‌گوید که این صحیفه تماماً باطل است و با خود می‌گوید که امام باقر علیهما السلام از کجا می‌داند که این خط علی علیهما السلام است، ولی بعد از گفته خود پشیمان می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۴/۷؛ نیز بنگرید به: همان، ۸۱/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۹).

زرارۀ به امامت امام باقر علیهما السلام باور داشت. او هنگامی که سالم بن ابی حفصه (کشی، ۱۴۰۹: ۲۳۴) و حکم بن عتیبه (قاضی نعمان، ۱۴۲۸: ۵۱) به امام باقر علیهما السلام اشکال می‌کردند، به خود امام باقر علیهما السلام رجوع می‌کرد تا پاسخ را دریابد. زرارۀ امام باقر علیهما السلام را از «أهل الذکر» می‌دانست که باید مسائلش را از ایشان بپرسد (صفار، ۱۴۰۴: ۳۹/۱). زرارۀ به علم الهی امام باقر علیهما السلام باور داشت (همان، ۳۹۲؛ نیز بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۲/۱). همچنین از او منقول است که از امام باقر علیهما السلام روایت می‌کرد که ولایت، مهم‌ترین پایه اسلام است و شناخت و فرمان‌بری از امام، مهم‌ترین امر در دین است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹/۲-۱۸).

بر خلاف دیدگاه سفیان بن عیینه، شواهد مختلف نشان می‌دهد که زرارۀ واقعاً امام باقر علیهما السلام را درک کرده و از او سماع داشته است:

زرارۀ در جوانی برای نخستین بار با امام باقر علیهما السلام در سرزمین ملاقات کرد (کشی،

۱. در یک نمونه دیگر هم می‌بینیم که امام صادق علیهما السلام برای اثبات حکمی در باب لباس نمازگزار به زرارۀ نوشته‌ای را به املائی رسول خدا ﷺ [و خط علی علیهما السلام] به او نشان می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۷/۳).

۱۴۰۹: ۱۷۸). او در همان جوانی، بارها بر امام باقر علیه السلام وارد می شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۳؛ ۳۵۰/۵). زراره هم در مکه در مسجد الحرام با امام باقر علیه السلام ملاقات می کرد (همان، ۳۷۰/۳؛ ۲۳۹/۴) و با ایشان طواف را به جای می آورد (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۰/۵) و هم در مدینه امام باقر علیه السلام را می دید (صدوق، ۱۴۰۳: ۴۰۶) و گاه در نماز به امام باقر علیه السلام اقتدا می کرد (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۶/۲؛ نیز بنگرید به: ۲۸۷/۲). حتی مطابق با سه نقل، زراره یک بار [که به مدینه رفته بود] پانزده روز [متوالی] صبحانه را همراه با امام باقر علیه السلام [در منزل ایشان] خورد (برقی، ۱۳۷۱: ۴۶۲/۲). همچنین در چند نقل از زراره آمده که در تشییع جنازه برخی افراد با امام باقر علیه السلام شرکت می کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۱/۳؛ نیز بنگرید به: همان، ۴۵۰/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۱)؛ از جمله در تشییع جنازه نوّه امام باقر علیه السلام حضور یافته و امام باقر علیه السلام در حال حرکت بر او تکیه زده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۷/۳). در نقل های دیگران هم به حضور زراره نزد امام باقر علیه السلام (همان، ۳۷۵/۳) و ارتباط زراره با امام باقر علیه السلام (همان، ۲۹۴/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۸۷/۵-۸۸) اشاره شده است. متقابلاً امام باقر علیه السلام نیز تعامل نزدیکی با زراره داشت و به او با دیده اعتماد می نگریست؛ از جمله امام باقر علیه السلام میراث مادی خاص خود از پدرانش را به آسانی به زراره نشان می داد. در یک مورد امام باقر علیه السلام لباسی که رسول خدا صلی الله علیه و آله آخرین نماز جماعت خویش را در آن خوانده بود، به زراره نشان داد (صدوق، ۱۴۱۳: ۳۸۴/۱). همچنین زراره یک بار لباسی را که علی علیه السلام در آن کشته شد و آن لباس به خون او آغشته بود، نزد امام باقر علیه السلام دید (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۵۷/۶). امام باقر علیه السلام همچنین نسبت به برخی از مسائلی که در برابر دیگران تقیه می کرد، در برابر زراره تقیه نمی کرد (همان، ۳۷۲/۳ و ۳۷۵: ۹۴/۷).

۲. تعاملات زراره با امام صادق علیه السلام

چنان که در بخش پیشین دیدیم، امام صادق علیه السلام (۸۳-۱۴۸ق) دومین مرجع دینی زراره بن اعین در روایات مختلف اوست. گفتیم که در کتب متقدم شیعه چون محاسن، کافی، فقیه، و تهذیب حدود ۱۸ تا ۲۹٪ روایات زراره شامل روایات او از امام صادق علیه السلام می شود. با وجود اینکه زراره تقریباً هم طبقه با امام صادق علیه السلام بود و روایات متعددی هم از امام باقر علیه السلام شنیده بود، مهم است که پس از ایشان بارها به امام صادق علیه السلام هم رجوع می کرد.

زراره سؤالات متعدّدش در باب فقه، قرآن، و عقاید را از امام صادق علیهما السلام می‌پرسید (نمونه: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸/۳؛ عیاشی، ۱۴۲۱: ۲۵۷/۱؛ ۳۷۶/۲). همچنین زرارۀ احادیثی را به امام صادق علیهما السلام عرضه می‌کرد (نمونه: عیاشی، ۱۴۲۱: ۶۶/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۱/۳) تا جایی که گاهی حتی احادیثی را که از امام باقر علیهما السلام شنیده بود نیز به امام صادق علیهما السلام عرضه می‌کرد (صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۴/۱؛ نیز بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۲/۳). در نقلی نیز آمده که زرارۀ تأثیر فتاوی‌ای امام صادق علیهما السلام بر خودش را چنین بیان می‌کرده است: «به خدا که یک حرف از جعفر بن محمد از فتوایش را می‌شنوم و ایمانم به او افزون می‌شود» (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۳). البته زرارۀ در مواردی گفت و گو درباره‌ی یک مسئله فقهی را با امام صادق علیهما السلام ادامه می‌داد و به پاسخ اول ایشان بسنده نمی‌کرد و تلاش می‌کرد که وجه حکم را دریابد (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۰/۳ و ۵۳۰).

زراره به امامت امام صادق علیهما السلام هم باور داشت. از زرارۀ نقل شده که پیش از درگذشت امام باقر علیهما السلام کتب [او] به امام صادق علیهما السلام رسید (صفار، ۱۴۰۴: ۱۶۷/۱). همچنان از زرارۀ منقول است که امام صادق علیهما السلام دو کتاب داشت که در آن‌ها نام‌های انبیاء علیهم السلام و ملوک [آینده] بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۲/۱). همچنین از زرارۀ پیش‌گویی امام صادق علیهما السلام نسبت به وضعیت ایمانی یکی از شیعیان در آینده نقل شده که بعداً محقق شد (صفار، ۱۴۰۴: ۲۸۹/۱). افزون بر این، زرارۀ زمانی گمان می‌کرد که امام صادق علیهما السلام زمان قیام قائم را می‌داند (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۷-۱۵۸) و امام صادق علیهما السلام به خلافت می‌رسد (همان، ۱۵۶). زرارۀ احادیث ویژه‌ای از امام صادق علیهما السلام داشت (همان، ۱۳۴) و دوست داشت که تمام شیعیان اهل بیت علیهم السلام آنچه او در دل دارد [از تعالیم امامان]، در دل داشته باشند (همان، ۱۷۹).

باور زرارۀ به امامت الهی امام صادق علیهما السلام در منابع عامه هم بازتاب یافته است. سفیان بن عیینۀ (۱۹۷ق) نقل می‌کند که ابن سَمّاک می‌خواست به حج برود، زرارۀ بن اعیان به او گفت که به جعفر بن محمد علیهما السلام سلام برساند و از او پرسد که زرارۀ اهل بهشت است یا اهل دوزخ؟ ابن سَمّاک با جعفر علیهما السلام دیدار کرد و جعفر علیهما السلام گفت که زرارۀ اهل دوزخ است؛ زیرا معتقد است که او «علم غیب» دارد. هنگامی که ابن سَمّاک جواب جعفر علیهما السلام را به زرارۀ گفت، زرارۀ گفت که

جعفر علیه السلام از او تقيه کرده است (فسوی، ۱۳۹۳: ۶۷۱/۲-۶۷۲؛ سلفی، ۱۴۲۵: ۸۹۵/۳-۸۹۶).

به نظر می‌رسد زراره همان قدر که به مرجعیت امام باقر علیه السلام باور داشته، به مرجعیت امام صادق علیه السلام هم معتقد بوده است. زراره در مواردی روایتی را از هر دو امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل می‌کرد (نمونه: صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۸/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۲ و ۳۵۴: ۳۶/۳ و ۵۷: طوسی، ۱۴۰۷: ۹۲/۴). این کار بدین معنا می‌تواند باشد که او حتی در جایی که روایت امام باقر علیه السلام را در دست داشت، باز هم تأیید آن توسط امام صادق علیه السلام برایش اهمیت داشت.

زاراره در مواردی که با شخصی در مسئله‌ای فقهی اختلاف نظر پیدا می‌کرد، برای داوری به امام صادق علیه السلام رجوع می‌کرد (مسئله نماز پشت سر مخالف: طوسی، ۱۴۰۷: ۲۸/۳ [در نقلی داوری به نزد امام باقر علیه السلام: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۵/۳]؛ مسئله واضع اوقات نماز: کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۳/۳؛ اختلاف درباره نَتَف و حَلَق مو: کلینی، ۱۴۰۷: ۳۲۷/۴ و ۵۰۸/۶؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۲۹۲/۱). همچنین منقول است که زراره هرگاه با هشام بن سالم در مسئله‌ای [فقهی؟] اختلاف می‌کرد، به محمد بن مسلم رجوع می‌کردند و او با اقوال امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام پاسخ می‌داد (الاختصاص، ۱۴۱۳: ۵۳).

مقابلاً امام صادق علیه السلام نیز به زراره علاقه‌مند بوده است. پیش‌تر گذشت که امام صادق علیه السلام به نقش زراره در حفظ احادیث امام باقر علیه السلام توجه داده است. همچنین گفته شده که امام صادق علیه السلام به زراره ارجاع می‌داد (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۶^۱ و ۲۷۶) و او را از پیش‌گامان

۱. در این نقل گفته شده که امام صادق علیه السلام فیض بن مختار را به زراره ارجاع داده است. باین حال، هیچ ارتباط حدیثی‌ای میان او و زراره و حتی اصحاب زراره و فقیهان امامیه نمی‌بینیم. همچنین در صدر روایت از مرجعیت مفضل بن عمر جعفری در اختلاف احادیث گفته شده و به نظر می‌رسد این چندان با مرجعیت زراره سازگار نباشد (چنان‌که در نقل‌های داستانی فرض می‌شده که این دو شخصیت تقابل شدیدی دارند: کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۶). البته ارتباط فیض بن مختار با جریان مفضل معقول‌تر است؛ چه فیض همانند مفضل، از قبیلۀ جعفری بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۱۱) و نیز گفته می‌شده که فیض از رفقای یونس بن ظبیان است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۳۶/۱؛ کشی، ۱۴۰۹: ۳۵۶)؛ همان شخصیتی که از مدافعان مفضل فرض می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۷۳/۸). بر این اساس، صدر روایت - مرجعیت مفضل - با فضای فیض

[در امامت] می دانست (همان، ۱۳۶ و ۱۷۰). افزون بر این، ابوالعباس بقباق نقل می کند که امام صادق (علیه السلام) زراره را یکی از محبوب ترین افراد نزد خویش می دانست (همان، ۱۳۵، ۱۸۵ و ۲۴۰). بااین حال، در یک نقل از بقباق آمده که امام صادق (علیه السلام) از نظر مثبتش به امثال زراره بازگشت و آن گفته اش را مربوط به زمانی دانست که اینان «صالح» بودند (همان، ۲۳۹).

۳. مخالفت های زراره با امام صادق (علیه السلام)

ساشادینا تذکر می دهد که طبق برخی گزارش های کُشی، زراره در بعضی از مسائل با جعفر بن محمد (علیه السلام) مخالف بوده و روایات متفاوتی را از امام باقر (علیه السلام) نقل می کرده است (Sachedina, 1996, pp. 198). همچنین او می گوید که روایات زراره از امام باقر (علیه السلام) به همان اندازه روایات امام صادق (علیه السلام) معتبر تلقی می شد و امام صادق (علیه السلام) لازم می دانست که تفاوت جایگاه خودش با زراره را به زراره گوشزد کند (Ibid., pp. 198-199). در اینجا به گزارش هایی در رجال کُشی توجه می کنیم که ممکن است نمایان کننده مخالفت زراره با امام صادق (علیه السلام) در مسائل فقهی تلقی شود.

۱. نقل شده که یونس بن عمار گفت:

به ابو عبدالله (علیه السلام) گفتم: زراره از ابوجعفر (علیه السلام) روایت می کند که با وجود مادر، پدر، پسر، یا دختر [میت] هیچ کسی از مردم جز زوج و زوجه ارث نمی برد. پس ابو عبدالله (علیه السلام) گفت: اما آنچه زراره از ابوجعفر روایت کرده، پس برایم جایز نیست که آن را رد کنم، ولی [از سوی دیگر] خداوند در کتابش در سوره نساء می فرماید: «... پس اگر او برادرانی دارد، مادرش یک ششم می برد»... و کتاب [خدا]، در اینجا [برای شخصی غیر از زوج و زوجه به] همراه پدران^۱ ارث تعلق داده است^۲... (کُشی، ۱۴۰۹: ۱۳۳ و ۱۳۵).

→ سازگار و ذیلش - مرجعیت زراره - ناسازگار به نظر می رسد. خوشبختانه به تحریر دیگری از روایت فیض دسترسی داریم که می بینیم در آنجا تنها مرجعیت مفضل مطرح شده و هیچ خبری از زراره نیست (قاضی نعمان، ۱۳۸۳: ۵۰/۱-۵۱).

۱. در متن «الأبناء» آمده که احتمالاً تصحیف «الآباء» است.

۲. این استدلال به قرآن موجه نیست؛ چه در قرآن نیامده که اگر برادرانی بودند، مادر یک ششم می برد و ما

در این نقل، گویا فرض شده است که در هنگام وجود طبقه اول، خواهر و برادر هم ارث می‌برند. در مقابل می‌دانیم که در روایات گسترده‌ای از امام صادق علیه السلام، ارث بردن خواهر و برادر با وجود طبقه اول ارث به صورت ضمنی رد شده و تنها مسئله «حجب» مطرح گردیده است (نمونه: کلینی، ۱۴۰۷: ۹۲/۷-۹۳). از این رو در فرض اصالت این نقل، باید وجه صدور آن تقیه باشد (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۸/۲۶؛ شوشتری، ۱۳۶۴: ۴۳۱/۱۰). درواقع، روایت زرارہ از امام باقر علیه السلام در حدی که در اینجا نقل شده است، تعارضی با دیدگاه امام صادق علیه السلام در ارث ندارد. شاید از همین رو بوده است که امام صادق علیه السلام در ابتدا تذکر می‌دهد که برایش جایز نیست که روایت زرارہ را رد کند.

ب. نقل شده که محمد بن ابی عمر به امام صادق علیه السلام گفت که زرارہ تا پیش از غیب شدن خورشید، نماز عصر را نمی‌خواند. امام صادق علیه السلام گفت که محمد به زرارہ بگوید که مطابق اوقات [نماز] دیگر شیعیان، نماز بخواند. وقتی پیام به زرارہ رسید، گفت که می‌داند محمد به امام صادق علیه السلام دروغ نمی‌بندد، ولی امام صادق علیه السلام شخصاً به او دستوری داده که خوش ندارد آن را رها کند (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۳).

در اینجا می‌بینیم که درواقع زرارہ مخالفتی با امام صادق علیه السلام نمی‌کند، بلکه دستور شخصی امام صادق علیه السلام را بر دستور باواسطه ترجیح می‌دهد. البته احتمالاً در طرح صورت مسئله (نخواندن نماز عصر تا زمان غیب شدن خورشید) کمی مبالغه شده باشد. درواقع، روایت خاصی که امام صادق علیه السلام به زرارہ گفته بود، این بود که می‌شود در گرمای تابستان هر یک از نمازهای ظهر و عصر را مدت بیشتری به تأخیر انداخت (بنگرید به: کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۳-۱۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲/۲).

→
بقی به برادران می‌رسد، بلکه تنها گفته سهم مادر کم می‌شود و یک ششم می‌برد. مطابق با روایات متعدد از امام صادق علیه السلام در اینجا «حجب» رخ می‌دهد، بدین صورت که برادران سهم مادر را کم کرده، سهم پدر را زیاد می‌کنند نه اینکه خود مستقیماً سهمی ببرند. در روایتی آمده که در فرض وجود والدین و برادر و خواهر (پدری و مادری یا تنها پدری)، مادر یک ششم و پدر پنج ششم می‌برد و دلیل زیاد شدن سهم پدر این است که عیال دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۲/۷).

ج. نقل شده از ابراهیم بن عبدالحمید از عده‌ای از اصحاب که گفتند: زرارۀ به امام صادق علیه السلام گفت: حکم بن عتیبه از پدر شما روایت کرده که فرمود: مغرب را پیش از [رسیدن به] مزدلفه بخوان! پس امام صادق علیه السلام با سه قسم^۱ گفت: پدرم هیچ‌گاه این را نگفته! حکم بر پدرم دروغ بسته است. پس زرارۀ بیرون آمد، در حالی که می‌گفت: به نظرم حکم بر پدرش دروغ نبسته است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۸). این نقل ناظر است به این مسئله مشهور که حُجَّاج نماز مغرب را به تأخیر می‌اندازند تا زمانی که به مزدلفه برسند و آن را با عشاء به جمع می‌خوانند.

از برخی از صحابیان و تابعیان همین فتوای به جمع خواندن در مزدلفه نقل است (نمونه: ابن ابی شیبۀ، ۱۴۳۶: ۲۳۲/۸-۲۳۳)؛ از جمله نقل شده از امام باقر علیه السلام که [علی علیه السلام / اهل بیت علیه السلام] در مزدلفه مغرب و عشاء را به جمع می‌خواندند (همان، ۲۳۳/۸). بر جمع در مزدلفه در روایات امامیه هم تأکید شده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۸/۵). باین حال، عده‌ای نماز مغرب را پیش از رسیدن به مزدلفه می‌خوانده‌اند (ابن ابی شیبۀ، ۱۴۳۶: ۲۲۶/۸-۲۳۰) و در چند روایت از امام صادق علیه السلام هم خواندن مغرب قبل از مزدلفه جایز دانسته شده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۹/۵).

بر این اساس، چون اصل خواندن نماز مغرب قبل از مزدلفه در چند نقل از امام صادق علیه السلام هم آمده، ممکن است در این نقل منسوب به زرارۀ، خلطی رخ داده باشد. همچنین ممکن است نقل منسوب به زرارۀ اصیل باشد، ولی مقصود امام صادق علیه السلام از تکذیب حکم، رد کردن انتساب آن به امام باقر علیه السلام باشد نه لزوماً تکذیب شخص حکم، بدین صورت که حکم دچار وهم شده باشد یا از شخص دیگری از امام باقر علیه السلام شنیده باشد. همچنین ممکن است که امام صادق علیه السلام مقصودش تکذیب شخص حکم باشد، ولی زرارۀ که شاگرد حکم بوده (کشی، ۱۴۰۹: ۲۱۰)، این تکذیب را ناظر به مضمون خبر گرفته

۱. در متن این گزارش آمده: «أنا تأملتُه»؛ اما وقتی به نقل دیگر همین گزارش در رجال کشی رجوع می‌کنیم، درمی‌یابیم که این تعبیر تصحیف «بأیمان ثلاثة» است (کشی، ۱۴۰۹: ۲۰۹).

و با خود گفته باشد که گمان نمی‌کند که حکم به عمد دروغ بسته باشد.^۱

افزون بر این نقل‌ها، گزارشی دیگر در رجال کشی در دست است که می‌تواند شاهی بر مخالفت زراره با امام صادق علیه السلام دانسته شود: روایت شده از عبدالله بن مسکان که زراره نسبت به امام باقر علیه السلام ترخم کرد، ولی گفت که از جعفر علیه السلام ناراحت است. ابن مسکان در ادامه می‌گوید: سبب ناراحتی زراره این بود که امام صادق علیه السلام عیوب وی را بیرون کشید (همان، ۱۴۴). این مسئله ممکن است مربوط به بدگویی‌های مکرر امام صادق علیه السلام در حق زراره بوده باشد که اخبارش همواره به زراره می‌رسیده است (بنگرید به: نقل عبدالله بن زراره: همان، ۱۳۸؛ نقل حسین بن زراره: همان، ۱۴۱؛ نقل حمزة بن حرمان: همان، ۱۴۶). البته این کدورت به انکار زراره نسبت به امامت امام صادق علیه السلام نینجامیده بود؛ چه مطابق با گزارش‌های متعدد، زراره پس از وفات امام صادق علیه السلام در پی این بوده که امام بعدی از فرزندان جعفر علیه السلام را شناسایی کند (نمونه: همان، ۱۵۳-۱۵۶).

گفتنی است ساشادینا برای این نکته که امام صادق علیه السلام جایگاه زراره را به او یادآوری و اقتدار او را محدود می‌کرد، به گزارشی در رجال کشی از عبدالله بن زراره استناد می‌کند (Sachedina, 1996, p. 199). در این گزارش مفصل آمده که امام صادق علیه السلام به عبدالله پسر

۱. به طور کلی به نظر می‌رسد که واژه «کذب» در بسیاری از احادیث ناظر به نادرست بودن یک محتوا یا ادعاست و لزوماً ارتباطی با گزارش از اینکه فلان شخص به عمد دروغ گفته، ندارد (تعدادی از موارد محتمل: کلینی، ۱۴۰۷/۱: ۵۶/۴؛ ۱۵۵/۴؛ ۲۵۹ و ۵۶۳؛ ۱۱۳/۵ و ۱۲۱؛ ۴۰/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷/۱: ۳۶۲/۱). یک نمونه جالب نقلی است که اتفاقاً از زراره باقی مانده است: وی نقل می‌کند که در مسجد الحرام با امام باقر علیه السلام همراه بود که عاصم بن عمر بجلی نزد ایشان می‌آید و سخنی از کعب الأحبار نقل می‌کند که در آن، بیت المقدس بر کعبه تفصیل داده می‌شود. زراره نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام در واکنش به عاصم فرمود: «کذبت و کذب کعب الأحبار معک» و خشمگین شد (کلینی، ۱۴۰۷/۴: ۲۴۰/۴). این نقل جالب، مثال خوبی است که تکذیب لزوماً ناظر به دروغ بستن در انتساب و دروغ‌گویی عامدانه نیست. در اینجا اگر بحث درباره دروغ‌گویی عمدی باشد یا راوی از کعب الاحبار باید دروغ گفته باشد یا خود کعب، ولی اگر منظور این باشد که مطلب نادرستی گفته و اصطلاحاً «اشتباه کرده»، می‌شود این سخن را هم درباره کعب گفت، هم درباره کسی که سخن کعب را ترویج می‌کند. بدین سان می‌توان «کذبت و کذب کعب الأحبار معک» را به معنای «تو و کعب با هم اشتباه کردید»، دانست.

زراره گفته که به پدرش برساند که من برای دفاع از تو، به تو عیب می گیرم؛ چراکه مردم و دشمنان بر آن اند که دوستان ما را آزار دهند و به قتل برسانند. من به این سبب در تو عیب گرفته ام که تو به ما مشهور شده ای و این نزد مردم مذموم است و من خواستم که شر مردم را از تو دفع کنم (کشی، ۱۴۰۹: ۱۳۸-۱۳۹).

در این گزارش، به اختلافات زرارۀ با امام صادق علیه السلام - ازجمله مسئله استطاعت که در بخش بعدی به آن می پردازیم - اشاره ای نشده است. تنها به این اشاره شده که امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام دستوراتی [فقهی] به زرارۀ داده اند که خلافش به دیگران گفته شده و زرارۀ نیاز نیست به روایات دیگران عمل کند و باید طبق دستوراتی که به شخص او داده شده درباره نماز و حج رفتار کند (همان، ۱۳۹-۱۴۱). با ملاحظۀ فقرات مختلف این گزارش، به نظر می رسد این گزارش نمی تواند شاهی بر ادعای ساشادینا باشد.

مهم تر اینکه در گزارش گفته شده که اگر امام صادق علیه السلام بر زرارۀ خرده نمی گرفت، ممکن بود زرارۀ آسیب ببیند یا حتی کشته شود. این نکته هم بعید به نظر نمی رسد؛ چه می دانیم که زرارۀ مهم ترین راوی صادقین علیهم السلام دانسته می شد و نیز می دانیم که اقربای امام صادق علیه السلام توسط حکومت وقت به شهادت می رسیدند (برای شهادت معتب مولی جعفر به دستور منصور عباسی، بنگرید به: ابن سعد، ۱۴۲۱: ۵۴۴/۷؛ برای نمونه گزارش های شهادت معلی بن خنیس مولی جعفر به دستور داوود بن علی، بنگرید به: کشی، ۱۴۰۹: ۳۷۷-۳۸۰).

۴. چالش های کلامی زرارۀ با صادقین علیهم السلام

منقول است که زرارۀ بسیار اهل کلام و جدل بوده، متکلمان شیعه شاگردان او بودند (زراری، ۱۳۶۹: ۱۳۶). او با وجود باوری که به مرجعیت امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام داشته، در برخی از مسائل با ایشان چالش هایی نیز داشته است؛ برای نمونه، در دوران جوانی زرارۀ مخالفان (غیر امامیان) را کافر می دانست و با امام باقر علیه السلام گفت وگویی در باب

۱. در برخی نقل ها (در میان نقل های مسند: یحیی حلبی > عبد الحمید طائی) این گفت وگو با امام

جواز ازدواج با آن‌ها و اسلام ایشان و امکان ورودشان به بهشت داشت (بخش‌های مختلف این گفت‌وگو: اهوازی، ۱۴۰۲: ۱۲۷؛ عیاشی، ۱۴۲۱: ۴۳۲/۱-۴۳۴؛ ۲۳۸/۲ و ۲۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۲/۲، ۴۰۲ و ۴۰۸؛ ۳۴۸/۵؛ ۳۴۹ و ۳۵۰؛ کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۴/۷-۳۰۵). این گفت‌وگو با تحریرهای متعدد^۱ به اسناد مختلف از زرارہ روایت شده است:



نمودار یک^۲: اسناد گفت‌وگوی زرارہ در باب اسلام مخالفان

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، در یکی از نقل‌های این گفت‌وگو آمده که زرارہ در پایان گفت:

صَادِق علیه السلام است، ولی در اکثریت تحریرها با امام باقر علیه السلام است. با توجه به اینکه در برخی نقل‌ها به جوانی زرارہ تصریح شده، باید طرف گفت‌وگو همان امام باقر علیه السلام باشد.

۱. گاهی این تحریرها چنان دور به نظر می‌رسند که ممکن است فرض شوند که مربوط به چند گفت‌وگویند؛ با این حال، میزان درون‌مایه‌ها و الفاظ مشترک میان تحریرهای مختلف، این احتمال را که همگی مربوط به یک بحث بوده باشند، راجح می‌کند.

۲. چنان‌که گذشت، عیاشی به بخش‌های متعددی از تحریرهای این گفت‌وگو دسترسی داشته، ولی به دلیل آنکه اسناد کتابش حذف شده، او را در جدول ملاحظه نکردیم.

«صدای ابوجعفر و صدای من بلند شد تا حدی که کسانی که پشت در خانه بودند، صدای ما را می شنیدند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۳/۲). همچنین در نقلی دیگر آمده که زرارۀ تا پایان بحث با نظر امام باقر (علیه السلام) همراه نشد و امام باقر (علیه السلام) فرمود که در آینده، گره های [ذهنی] زرارۀ باز می شود (همان، ۴۰۳ و ۴۰۸؛ کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۲). طبق نقلی دیگر نیز زرارۀ در میانه گفت و گو احساس کرد که امام باقر (علیه السلام) اطلاع عمیقی از دانش کلام ندارد: «پس با خود گفتم: پیرومردی است که علمی به خصومت [کلام] ندارد!»، ولی در ادامه از این نظر بازگشت (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۸۵/۲).

طبق گزارش های کتب فرق و مقالات، زرارۀ و اصحابش - همچون بسیاری از متقدمان امامیه - باورهای کلامی خاصی داشته اند: زرارۀ و عده ای چون فرزندش عبید بن زرارۀ و برادرزاده اش عبدالله بن بکیر معتقد به استطاعت قبل الفعل^۱ بودند (ابوالحسن اشعری، ۱۴۲۶: ۵۲/۱). همچنین اصحاب زرارۀ بر آن بودند که خدا همواره سمیع، علیم، و بصیر نبوده تا زمانی که این ها را برای خود خلق کرده است (همان، ۴۷). باور زرارۀ به استطاعت

۱. دو دیدگاه اصلی ای که درباره استطاعت در امامیه متقدم مطرح بوده، از این قرار است: ۱. دیدگاه هشام بن حکم (استطاعت مع الفعل): استطاعت ترکیبی است از صحت، تخلیه شئون، زمان داشتن، وسیله انجام دادن، و سببی وارد از جانب خدا. چهار مورد اول قبل از انجام فعل هست، ولی مورد اخیر در حال رخداد فعل ایجاد می شود و موجب رخداد فعل می شود. ۲. دیدگاه زرارۀ بن اعین و اصحابش (استطاعت قبل الفعل): استطاعت (تماماً) قبل از فعل است و صرف صحت است و هر صحیحی مستطیع است (استطاعت بنده نیازی به سبب وارد از جانب خدا ندارد) (ابوالحسن اشعری، ۱۴۲۶: ۵۲/۱). در این میان، چنان که در ادامه خواهیم دید، به نظر می رسد که دیدگاه هشام بن حکم به دیدگاه امام صادق (علیه السلام) و بعداً دیدگاه ابوالحسن الرضا (علیه السلام) نزدیک بوده و دیدگاه زرارۀ دیدگاه مخالف نظر امام صادق (علیه السلام) بوده است. این دیدگاه که بنده نه استطاعت محض (بدون نیاز به سببی از جانب خدا) دارد و نه مجبور محض است و از خود اراده ای ندارد، با روایات متعدد منقول از امام صادق (علیه السلام) در مسئله جبر و تفویض نیز سازگار است؛ از جمله به اسنادی نقل شده که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «هر که گمان کند که خدا به فحشا دستور می دهد [= جبر] بر خدا دروغ بسته و هر که گمان کند خیر و شر [بدون مشیت خدا] در دست [اختیار] اوست [= تفویض]، بر خدا دروغ بسته است» (از ابوبصیر: برقی، ۱۳۷۱: ۲۸۴/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۱؛ از حفص بن قرق: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۸/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۹).

قبل الفعل، در نقلی بدین شکل بروز یافته است: هرکس زاد و توشه‌ای داشته باشد، استطاعت نسبت به حج دارد، هرچند به حج نرود^۱ (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۷).

این باور گویا مخالف دیدگاه امام صادق علیه السلام بوده است؛ چه منقول است از امام صادق علیه السلام که استطاعت قبل الفعل را به کلی نفی می‌کرده و استطاعت مع الفعل را می‌پذیرفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۱). همچنین منقول است که امام صادق علیه السلام استطاعت (کلامی) کسی را که حج برایش مقدر نشده، رد می‌کرد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۹۵/۱-۲۹۶) و افراد را از اینکه به قول زرارہ در استطاعت قائل باشند، نهی می‌کرد (کشی، ۱۴۰۹: ۱۶۸). چنان‌که از نواده وی - ابوالحسن الرضا علیه السلام - روایت شده که شخص برای اینکه نسبت به فعلی مستطیع باشد، نیاز به «سبب وارد من الله» نیز دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۰/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۸). همچنین از ایشان نقل شده که مذهب زرارہ در استطاعت خطا بوده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۵).

در نقلی که ساشادینا به آن توجه کرده (Sachedina, 1996, pp. 200-201)، از زیاد بن ابی‌الحلال روایت شده که او نزد امام صادق علیه السلام می‌گوید که زرارہ از ایشان نقل کرده کسی که به حج نرفته نیز اگر زاد و مرکب داشته باشد، نسبت به حج مستطیع است. امام صادق علیه السلام زرارہ را لعن می‌کند و می‌گوید که زرارہ بر او دروغ بسته است. بعداً که زیاد ردیۀ امام صادق علیه السلام را برای زرارہ نقل می‌کند، زرارہ می‌گوید: «او استطاعت را بدون اینکه خودش متوجه شود، به من داد! این هم نشین شما (= امام صادق) بصیرتی (تخصصی) نسبت به کلام افراد (علم کلام) ندارد!» (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۷).

گفته زرارہ در اینجا مشابه همان سخنی است که دیدیم پیش‌تر زرارہ با خود درباره امام باقر علیه السلام گفته بود. در اینجا زرارہ می‌گوید که امام صادق علیه السلام مستقیماً به استطاعت قبل الفعل اقرار نکرده، ولی از ملازمۀ سخنش چنین برمی‌آمده و امام صادق علیه السلام تخصصی در علم کلام ندارد. احتمالاً زرارہ مرجعیت امام در کلام را مانند مرجعیت امام در فقه، مسلم

۱. کتابی نیز به زرارہ در موضوع استطاعت و جبر منسوب بوده (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۱۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵)؛ اما اطلاعاتی از محتوای این کتاب نداریم.

نمی دانسته است.^۱ همچنین ممکن است این گزارش، هستهٔ اصیلی داشته باشد که برخی از راویان جریان رقیب زرارۀ و در راستای طعن در او، در آن مبالغه کرده باشند.

این مضمون که امام صادق (علیه السلام) کسی را فرستاده که زرارۀ را از استطاعت منصرف کند؛ اما زرارۀ مدعی بوده که امام صادق (علیه السلام) ناخواسته، استطاعت را به او داده بوده، در نقل عبدالرحیم قصیر نیز آمده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۸ و ۲۴۰؛ همین نقل به صورت تقطیع شده: کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶/۱-۵۷). این نقل احتمالاً نقلی اصیل باشد؛ چه در روایت دیگری نیز آمده که عبدالرحیم به همراه حفص اعور و عبدالرحمن بن سیابه نزد امام صادق (علیه السلام) بودند و بحث استطاعت مطرح شد. امام صادق (علیه السلام) این را رد کرد که شخصی که حج برایش مقدّر نشده، استطاعت نسبت به حج داشته باشد (برقی، ۱۳۷۱: ۲۹۵/۱-۲۹۶).

در گزارش های دیگری نیز آمده که امام صادق (علیه السلام) حاضر به بحث کلامی دربارهٔ استطاعت و مشیت نمی شد. حنان بن سدید گفت: شخصی همراه من نوشت که از امام صادق (علیه السلام) در این باره بپرسم که آیا اعتقاد یهود و نصاری و مجوس و مشرکان، از جمله چیزهایی است که خدا مشیت می کند؟ ایشان فرمود: این از سؤالات خاندان اعبن است و این باور از دین من و دین پدرانم نیست (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۳). نیز نقل شده هنگامی که جمیل بن دراج، شاگرد مهمّ زرارۀ (بنگرید به: همان، ۱۳۴ و ۱۵۴)، می خواست از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ مشیت بپرسد، امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای جمیل! درخصوص مشیت جوابت را نمی دهم! (صفار، ۱۴۰۴: ۲۴۰/۱). همچنین عبید پسر زرارۀ از حمزه بن حرمان - برادرزادهٔ زرارۀ - روایت می کند که از امام صادق (علیه السلام) دربارهٔ استطاعت پرسید، ولی ایشان به او جواب نداد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۶).

در نقل مهمّ دیگری آمده که محمد بن علی حلبی به حرّیز بن عبدالله گفته که نزد امام

۱. البته تردید در اطلاع امام صادق (علیه السلام) نسبت به علم کلام (برخلاف علم قرآن و حلال و حرام) را برخی راویان دیگر؛ مانند هشام بن حکم نیز نزد امام مطرح کرده اند که البته با واکنش منفی ایشان مواجه شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۱). البته ظاهراً این تردید در مورد شخص امام صادق (علیه السلام) نیست، بلکه دربارهٔ اصل اطلاع یک امام نسبت به این علم است.

صادق علیه السلام بود و نظر ایشان را درباره استطاعت (دیدگاه زراره) پرسید. ایشان فرمود: «از دین من و دین پدرانم نیست!». حلبی به امام صادق علیه السلام گفت که از این پس به عیادت آنان (اصحاب زراره) و تشییع جنازه شان نمی رود و زکاتی به آن ها نمی دهد. امام صادق علیه السلام سخن حلبی را رد کرد و فرمود: قول زراره و افراد مانند او [در استطاعت] از دینشان نیست؛ اما خودشان قومی می باشند که به فرموده امام باقر علیه السلام بر آتش جهنم حرام اند (شیعه می باشند) (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۰؛ مشابه: ۱۶۰).

به نظر می رسد این نقل روایت شده از حلبی نیز اصیل باشد؛ چه مشابه آن به متن دیگری از برادر محمد - عبیدالله بن علی حلبی - نقل شده: مردی به امام صادق علیه السلام گفت: من به تیمیه از زکات مالم می دادم تا آنکه شنیدم شما درباره آن ها [بد] می گویی. زکاتم را به آن ها بدهم یا نه؟ امام صادق علیه السلام فرمود: به آن ها زکات بده؛ چه خدا اهل این امر (تشیع) را بر آتش حرام کرده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۱-۱۵۲). مقصود از تیمیه، اصحاب زراره بن اعین است (ابوالحسن اشعری، ۱۴۲۶: ۴۱/۱ و ۴۷؛ زراری، ۱۳۶۹: ۱۳۴).

در نقلی از ولید بن صبیح نیز آمده است که زراره از او می خواهد برای ورود بر امام صادق علیه السلام برایش اجازه بگیرد. هنگامی که ولید، پیام را منتقل می کند، امام صادق علیه السلام اجازه نمی دهد و می گوید که زراره من را در حال پیری بر قدر (تفویض و استطاعت) می خواهد (به این باور مجبور یا معتقدم کند/ با من در این باره بحث کند)، در حالی که قدر از دین من و پدرانم نیست (کشی، ۱۴۰۹: ۱۵۹). این مضمون که استطاعت و قدر از دین و کلام امام صادق علیه السلام و پدرانشان نیست، در روایات دیگری هم آمده است (روایتی از ابوبصیر: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۴؛ روایتی از عبدالله بن مسکان: عیاشی، ۱۴۲۱: ۴۲۳/۱).

گاه درگیری امام صادق علیه السلام با زراره شدیدتر از این نیز تصویر شده است: در نقل عبدالرحیم قصیر که پیش تر مطرح شد، آمده که امام صادق علیه السلام زراره را به بدعت گذاری [در خصوص استطاعت] متهم کرده بود (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۸). افزون بر این، در چند طریق از ابوبصیر آمده که امام صادق علیه السلام یکی از مصادیق آمیختن ایمان با ظلم در «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (انعام/ ۸۲) را آنچه زراره و ابوحنیفه احداث کردند (و بدعتی که

گذاشتند)، دانسته است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۴۹). چنین نقلی از محمد بن مسلم نیز روایت می شده است (عیاشی، ۱۴۲۱: ۱۰۴/۲).

نتیجه

زارۀ بن اعین به مرجعیت دینی امام باقر (علیه السلام) باور داشته، معتقد به امامت الهی ایشان بود. او مسائل خود را از ایشان می پرسید و به دنبال احادیث ایشان بوده، به صورت گسترده، فتاوا و دیدگاه های ایشان را روایت می کرد. باین حال، زرارۀ شخصیتی پرسشگر داشته و گاه دلیل حکم را می پرسیده و گاه نیز به بحث ادامه می داده تا جایی که صدایش در مقابل امام باقر (علیه السلام) بالا می رفت و حتی گاهی درنهایت نیز موضع کلامی امام باقر (علیه السلام) را قبول نمی کرد.

زارۀ همچنین به مرجعیت امام صادق (علیه السلام) باور داشته، معتقد به امامت الهی ایشان بود و حتی گمان می کرد که ایشان امام قائم باشد. مرجع دوم روایات زرارۀ بعد از امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) بود و زرارۀ مسائل خود را در موضوعات مختلف از ایشان می پرسید و حتی در جایی که به قول امام باقر (علیه السلام) دسترسی داشت نیز به قول امام صادق (علیه السلام) استناد می کرد. زرارۀ همچنین گاه دیدگاه های کلامی امام صادق (علیه السلام) را قبول نمی کرد و به ملازمه ای که از قول ایشان می گرفت، ملتزم می شد.

مخالفت اصلی زرارۀ با امام صادق (علیه السلام) در مسئلۀ استطاعت بود. زرارۀ بر آن بود که شخص، نسبت به انجام کاری که انجام نداده نیز مستطیع بوده است، ولی گویا امام

۱. در این نقل، هارون بن خارجه مستقیم از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند؛ اما باید درواقع این روایت از هارون بن خارجه از ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) باشد؛ چه در تحریر دیگر از همین حدیث هارون از ابوبصیر این روایت را نقل می کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۹۹/۲؛ نیز بنگرید به: عیاشی، ۱۴۲۱: ۱۰۵/۲، ح ۱۴۴۳). این تحریر ظاهراً دچار سانسور شده و داستان زرارۀ از آن حذف گردیده است. احتمالاً این نقل های روایت شده از ابوبصیر هم حاوی نکوهش زرارۀ بوده و سانسور شده اند (عیاشی، ۱۴۲۱: ۱۰۵/۲-۱۰۶، ح ۱۴۴۱ و ۱۴۴۵). این نقل هم ممکن است درواقع از یعقوب بن شعیب از ابوبصیر بوده و دچار سانسور شده باشد (همان، ۱۰۵/۲، ح ۱۴۴۲).

صادق علیه السلام بر آن بود که شخص، تنها نسبت به انجام کاری که انجام داده و ترک کاری که انجام نداده مستطیع بوده است، ولی نسبت به انجام کاری که انجام نداده مستطیع نبوده است. همین مسئله، زمینه اختلافات بسیاری شد تا جایی که برخی از امامیه گمان کردند که باید از اصحاب زراره دوری بجویند؛ اما امام صادق علیه السلام تذکر می داد که اصحاب زراره قولشان باطل است، ولی خودشان شیعه می باشند و اهل دوزخ نیستند.

در مجموع، شاهی به دست نیامد که امام صادق علیه السلام برای حفظ اقتدار خویش، زراره را سرکوب کرده باشد. درحقیقت، اعتبار علمی زراره در میان شیعیان به واسطه احادیثی بوده که از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روایت می کرد و نمی توانسته با نظریات شخصی خود، اقتدار علمی این دو امام را زیر سؤال برده باشد. بیشتر درگیری ها درخصوص بحث کلامی استطاعت بوده و امام صادق علیه السلام تأکید می کرد که این بحث، منافی با شیعی بودن زراره نیست. زراره هم تا پایان عمر بر امامت امام صادق علیه السلام باقی مانده بود و حتی پس از وفات ایشان در پی شناسایی امام بعدی از نسل ایشان بود. روایات فقهی ای نیز که به عنوان اختلافات زراره با امام صادق علیه السلام مطرح می شود، به این عنوان پذیرفته نیست. در روایاتی هم آمده که بدگویی امام صادق علیه السلام از زراره به دلیل محافظت از زراره نسبت به آزار و قتل او توسط مخالفان بوده است. با توجه به اینکه موالی امام صادق علیه السلام چون معلی بن خنیس و معتب توسط حکومت به قتل رسیدند، این وجه نیز بعید به نظر نمی رسد.

منابع

• قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد، *المصنّف*، تحقیق سعد الشثری، دار کنوز اشبیلیا، ریاض، ۱۴۳۶ق.
۲. ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، مکتبة الخانجی، قاهره، ۱۴۲۱ق.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *کتاب الفهرست*، تحقیق ایمن فؤاد سید، مؤسسة الفرقان، لندن، ۱۴۳۵ق.
۴. ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین*، المکتبة العصرية، ۱۴۲۶ق.
۵. *الاختصاص*، منسوب به: محمد بن محمد بن نعمان، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق.

٦. اهوازى، حسين بن سعيد، *الزهد*، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٢ق.
 ٧. برقى، احمد بن محمد، *المحاسن*، اسلاميه، قم، ١٣٧١ق.
 ٨. حرّ عاملى، محمد بن حسن، *وسائل الشيعة*، آل البيت، قم، ١٤٠٩ق.
 ٩. زرارى، ابو غالب احمد بن محمد، *رسالة أبى غالب الزرارى*، مركز البحوث، قم، ١٣٦٩ش.
 ١٠. سلفى، ابوطاهر احمد بن محمد، *الطيوريات*، مكتبة أضواء السلف، رياض، ١٤٢٥ق.
 ١١. شوشترى، محمد تقى، *النجعة*، مكتبة الصدوق، تهران، ١٣٦٤ش.
 ١٢. صدوق، محمد بن على، *التوحيد*، انتشارات اسلامى، قم، ١٣٩٨ق.
 ١٣. صدوق، محمد بن على، *علل الشرائع*، داورى، قم، ١٣٨٥ش.
 ١٤. صدوق، محمد بن على، *كتاب من لا يحضره الفقيه*، انتشارات اسلامى، قم، ١٤١٣ق.
 ١٥. صدوق، محمد بن على، *معانى الأخبار*، انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٣ق.
 ١٦. صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، مرعى، قم، ١٤٠٤ق.
 ١٧. طوسى، محمد بن حسن، *تهذيب الأحكام*، اسلاميه، تهران، ١٤٠٧ق.
 ١٨. طوسى، محمد بن حسن، *فهرست كتب الشيعة وأصولهم*، مكتبة محقق طباطبايى، قم، ١٤٢٠ق.
 ١٩. عقيلى، محمد بن عمرو، *الضعفاء الكبير*، المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٤ق.
 ٢٠. عياشى، محمد بن مسعود، *التفسير*، مؤسسة بعثت، قم، ١٤٢١ق.
 ٢١. فسوى، يعقوب بن سفيان، *المعرفة والتاريخ*، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٣ق.
 ٢٢. قاضى نعمان، نعمان بن محمد، *الإيضاح*، اعلمى، بيروت، ١٤٢٨ق.
 ٢٣. قاضى نعمان، نعمان بن محمد، *دعائم الإسلام*، دار المعارف، قاهره، ١٣٨٣ق.
 ٢٤. كشى، محمد بن عمر، *رجال الكشى*، اختيار: محمد بن حسن طوسى، دانشگاه مشهد، مشهد، ١٤٠٩ق.
 ٢٥. كلينى، محمد بن يعقوب، *الكافى*، اسلاميه، تهران، ١٤٠٧ق.
 ٢٦. نجاشى، احمد بن على، *رجال النجاشى*، انتشارات اسلامى، قم، ١٣٦٥ش.
27. Sachedina, Abdulaziz (1984). The significance of al-Kashshi's Rijal in understanding of the early role of the Shi'i Fuqaha'. In R. Savory & D. A. Agius (Eds.), *Logos Islamikos: Studia Islamica in honorem George Michael Wickens* (pp. 183–206). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

مباهله؛ آیین ترک مجادله‌های خصومت‌زا

محسن رجبی قدسی

rajabiqodsi@gmail.com

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد مقدس.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - ترویجی صفحه (۱۳۸ - ۱۶۱) دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸	بنابر مشهور گروهی از نصارای نجران از جنوب عربستان در سال نهم یا دهم هجری وارد مدینه شدند، ولی قراین نشان می‌دهد ورود آن‌ها پیش از سال ششم بوده است. آنان نظر رسول خدا ﷺ را درباره عیسی علیه السلام جویا شدند، اما پس از شنیدن سخن خدا مبنی بر همانندی خلقت عیسی علیه السلام با آفرینش آدم ابوالبشر، بر عقیده نادرست خود که عیسی علیه السلام خدا یا پسر خداست، اصرار ورزیدند و به مجادله‌ای درازدامن با پیامبر اکرم ﷺ روی آوردند. خداوند برای پایان دادن به محاجه آنان، مباهله را به پیامبر تعلیم داد که در واحد موضوعی ششم سوره آل عمران آیات ۵۵ تا ۶۳ گزارش شده است. مهم‌ترین پیام آیه مباهله افزون بر تبیین جایگاه اهل بیت علیهم السلام، که پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی به آن دست یافته، از این قرار است که مباهله راه حلی حکیمانه برای ترک مجادلات و مباحثی است که یکی از دو طرف به حقانیت بینش و منش خود ایمان و علم دارد، ولی طرف مقابل به‌رغم عرضه شدن علم و روشن شدن حقیقت برای او، بر عقیده مشهور ولی نادرست خود اصرار می‌ورزد و در پی فرصت‌سوزی و اشکال‌تراشی بدون مبنا از نظریه مقابل و بهانه‌جویی برای نپذیرفتن حقیقت است. از همین رو، بلافاصله در آغاز واحد موضوعی هفتم سوره آل عمران (آیات ۶۴ تا ۷۱)، خداوند از همه پیروان ادیان الهی می‌خواهد که صحنه مجادلات بی‌حاصل را که به فساد و برتری‌جویی‌های واهی و مستکبرانه می‌انجامد، به فضای همیاری و هم‌گرایی بر مبنای مشترکات برای به‌زیستن و بندگی درست خدا، و حل و فصل مشکلات جهانی و منطقه‌ای تغییر دهند. اسلام و مسیحیت، مجادلات کلامی، همزیستی پیروان ادیان، تفرقه و اختلاف، تناسب آیات.
کلیدواژه‌ها	

سوره آل عمران، سومین سوره قرآن کریم در ترتیب جاودانه مصحف شریف و مشتمل بر ۲۰۰ آیه و ۲۱ واحد موضوعی/رکوع است (لسانی و مرادی، ۱۳۹۴: ۲۲۸). پیامبر اکرم ﷺ به دو سوره آل عمران و بقره، عنوان مشترک «زَهْرَاوِیْن» (دو سوره بسیار درخشنده و تابناک) را داده‌اند (ابوعبید، ۱۴۱۵: ۲۳۵) و امام صادق علیه السلام بر قرائت آن دو با هم توصیه فرموده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۸: ۱۰۴). این عنوان مشترک، از پیوند و تناسب این دو سوره حکایت دارد؛ از این رو، با توجه به ساختار و مفاهیم آن دو، می‌توان گفت: محور موضوعی این دو سوره «شیوه تعامل مسلمانان با غیرمسلمانان» است، با این توضیح که سوره بقره بیشتر شیوه مقابله مسلمانان با یهودیان را بیان می‌کند و سوره آل عمران بیشتر بر روابط مسلمانان با مسیحیان متمرکز می‌شود (لسانی و مرادی، ۱۳۹۴: ۱۱۳)، چنان‌که در نیمه اول سوره آل عمران، شش مرتبه خطاب «یا اهل الکتاب» (آیات ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۹۸ و ۹۹) و در نیمه دوم سوره، هفت مرتبه خطاب «یا ایُّهَا الذِّیْنَ آمَنُوا» (آیات ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۶ و ۲۰۰) به کار رفته که به صورت آشکار، ناظر به تعامل مسلمانان با اهل کتاب است. ورود نصارای (مسیحیان) نجران به مدینه و چگونگی رفتار پیامبر اکرم ﷺ با آنان نمونه‌ای از شیوه درست تعامل با اهل کتاب است که در دو واحد موضوعی ششم (از آیه ۵۵ تا ۶۳) و هفتم سوره آل عمران (آیات ۶۴ تا ۷۱) به آن پرداخته شده است.

آیه ۶۱ سوره آل عمران: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ به «آیه مباهله» معروف است که در واحد موضوعی یا رکوع ششم آن سوره (از آیه ۵۵ تا ۶۳) قرار دارد. بلافاصله پس از آیه مباهله و دو آیه پس از آن، واحد موضوعی هفتم سوره آل عمران با خطاب ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾ آغاز می‌شود. بنابراین، مسئله پژوهش از این قرار است که چه ارتباطی میان آیه مباهله و آیات واحد موضوعی هفتم سوره آل عمران وجود دارد؟ این دو واحد موضوعی، افزون بر تبیین جایگاه والای اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ، بیانگر سرفصل مهمی در چگونگی ارتباط مسلمانان با مسیحیان و همچنین

شیوه تعامل با دیگر پیروان ادیان است که تاکنون به تبیین آن از منظر قرآن پرداخته نشده است.

پیشینه

پژوهشگران تاکنون با رویکردهای مختلف فقهی، حقوقی، کلامی، ادبی، عرفانی و تاریخی آیه مباهله را مطالعه و بررسی کرده‌اند که ذکر همه آن‌ها (بنگرید به: <https://www.noormags.ir>; <https://elmnet.ir>) موجب طولانی شدن مقاله حاضر خواهد شد. به نظر می‌رسد دو مقاله «الگوی ارتباطات میان فرهنگی مسلمانان با مسیحیان در قرآن کریم» (ارزانی و اهتمام، ۱۳۹۴) و «بررسی رابطه مسیحیان یمن با دولت مدینه النبی» (برخورداری و صلاح، ۱۳۹۲) را بتوان پیشینه جستار فعلی به شمار آورد، ولی این دو به اختصار و گذرا به مباهله اشاره کرده‌اند و به کارکرد و چگونگی آن نپرداخته‌اند. عنوان نهاده شده بر این جستار خود گویای وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های پیشین است؛ زیرا تاکنون نقش و کارآمدی مباهله در ترک مجادلات بی‌ثمر و خصومت‌زا مورد توجه پژوهشگران نبوده است.

زمان ورود وفد نجران به مدینه

با مهاجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مدینه و ترویج قرآن و شهرت یافتن علم و خلق عظیم آن حضرت و کارآمدی ایشان در ساماندهی امور مردم، به تدریج از سرتاسر شبه جزیره عربستان، هر قبیله، وفدی (گروهی) را به نمایندگی به مدینه می‌فرستاد تا از نزدیک رسول خدا صلی الله علیه و آله و شهر تحویل یافته مدینه و مردمان آن را با دین و آیین جدید ببیند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۲۲/۱-۲۶۹؛ ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۴۹۹/۲-۶۰۱). پس از فتح مکه در سال هشتم هجری و فروریختن هیمنه قریش، ورود وفدها به مدینه اوج گرفت. از همین رو، سال نهم هجری در تاریخ اسلام به «سنة الوفود» [یا «عام الوفود»] شهرت یافته است (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۵۹/۲).

وفد نصاری نجران از جنوب عربستان یکی از آن وفدهاست که درباره زمان ورود آنان به

مدینه نظریات مختلفی مطرح شده است. طبری ورود آن‌ها را در سال ۱۰ هجری (طبری، ۱۳۸۷: ۱۳۹/۳. قس: مفید، ۱۴۱۳، ۱۶۶/۱) و علامه طباطبایی در سال ششم و کمی پیش‌تر از آن دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۷/۳-۲۶۸). گزارش فرات کوفی به نقل از حضرت علی علیه السلام که نصاری نجران قبل از میعاد مباهله به «بیت المدارس» یهودیان مدینه رفتند و با ابن‌صوریا و کعب بن اشرف دیدار کردند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۸۷)، مؤید نظر علامه است؛ زیرا بنابر مشهور، کعب پس از غزوه احد در حدود سال چهارم یا پنجم هجری کشته شد (مفید، ۱۴۱۳: ۹۳/۱). همچنین منازعه یهودیان و نصارا در مدینه و در حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز قرینه دیگری است که قابل توجه است (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۴۹/۱).

بنابراین، می‌توان گفت نصاری نجران دوبار هیئتی را به مدینه فرستادند، یک بار برای آشنایی با اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدود سال ششم هجری، و بار دیگر برای مصالحه با مسلمانان در سال دهم هجری. یا اینکه چون قبایل متعددی در این منطقه ساکن بودند، دو گروه مختلف به مدینه آمده‌اند (ابوزهره، ۱۳۹۳: ۵۰۸/۳).

به هر رو، نخستین ورود وفد نجران به سبب نامه تهدیدآمیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به آنان نبوده است؛ زیرا اساس دعوت آن حضرت بر ابلاغ حکیمانه و عزتمندانه کلام خدا و پرهیز از هرگونه تحمیل و اجبار و تکلف در آن بوده است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ* وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس/۹۹-۱۰۰؛ نیز بنگرید به: ص/۸۶؛ قصص/۵۶؛ کهف/۲۹)، به گونه‌ای که در مکه دوست و دشمن برای شنیدن سخن آن حضرت به صورت دسته‌های واگرا به سمت ایشان روی می‌آوردند: «فَمَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ* عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ»^۱ (معارج/۳۶-۳۷). از این رو، رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ‌گاه در پی اینکه همه مردم را با فشار و اکراه به ایمان وادارد، نبود: «وَمَا أَنْتَ

۱. «عِزِينَ»: گروه‌هایی چند نفره که به جای هم‌گرایی نسبت به یک محور مشخص، واگرایی دارند؛ مشرکان مکه نشسته یا ایستاده در قالب چند دسته چنان اطراف پیامبر خدا صلی الله علیه و آله را می‌گرفتند که پیش از همه آیات قرآن را بشنوند و در ضمن مانع رسیدن صدای آن حضرت به مردم شوند (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۲۷۰/۲؛ لسانی فشارکی، ۱۳۹۸).

عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدَ» (ق/۴۵)؛ «فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْطَفٍ» (غاشیه/۲۱-۲۲) و می فرمود: اساس دعوت من بر انتخاب آگاهانه و آزادانه است: «لَا أُكْرِهُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَلَى شَيْءٍ، مَنْ رَضِيَ مِنْكُمْ بِالَّذِي أَدْعُوهُ إِلَيْهِ فَذَلِكَ، وَمَنْ كَرِهَ لَمْ أُكْرِهْهُ...» (بیهقی، ۱۴۰۸: ۲/۴۱۴ و نیز بنگرید به: سورۃ عبس/۱-۱۲)؛ من کسی را وادار به کاری نمی کنم، بلکه دعوت من بر اساس رضایت و علاقه مندی اشخاص است، پس اگر کسی اکراه داشت، او را مجبور نخواهم کرد.

اما ورود دوم وفد نجران به احتمال پس از نزول آیات ۲۸ و ۲۹ سورۃ توبه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...» فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» در سال نهم هجری بوده است. رسول خدا ﷺ با توجه به رواج رباخواری در میان اهل کتاب نجران، طی نامه ای آنان را از این پدیده زشت برحذر داشته، هشدار دادند که در صورت ادامه رباخواری به آنان اعلان جنگ می شود: «إِنَّمَا أَنْ تَذَرُوا الرَّبَا وَإِنَّمَا أَنْ تَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ... لَا تَأْكُلُوا الرَّبَا، فَمَنْ أَكَلَ الرَّبَا فَذِمَّتِي مِنْهُ بِرِيئَةً» (جصاص، ۵۷۲/۱: ۱۴۱۵). نیز بنگرید به: یعقوبی، بی تا: ۸۳/۲). همچنین آنان را از سرسپردگی به غیر خدا و در نتیجه توطئه علیه مسلمانان به کمک رومیان بر حذر داشته اند: «شما را از پرستش بندگان به پرستش خدا فرا می خوانم. شما را دعوت می کنم که از ولایت بندگان خدا بیرون شوید و در ولایت خداوند درآیید و اگر دعوت مرا نپذیرفتید باید به حکومت اسلامی جزیه (مالیات) بدهید وگرنه به شما اعلام جنگ می شود» (بیهقی، ۱۴۰۸: ۳۸۵/۵). بزرگان نجران پس از دریافت نامه و مشورت، به دیدار پیامبر اکرم ﷺ رفتند (همان، ۳۸۶/۵؛ سیّد بن طاووس، ۱۳۷۶: ۲/۳۱۰-۳۱۵) و به دادن جزیه به مقدار دو هزار حُلّه در سال مصالحه کردند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۱/۲۶۸). به نظر می رسد خبر بعدی مربوط به

۱. سند آن عبارت است از: أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، وَأَبُو سَعِيدٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْفَضْلِ، قَالَا: حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ يَشُوعَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ يُونُسُ: وَكَانَ نَصْرَانِيًّا فَأَسْلَمَ.

همین زمان باشد؛ کوز (گُرز) بن علقمه، برادر ابوحارثه از اشراف نصارای نجران، پس از لغزیدن پای مرکب ابوحارثه در مسیر نجران به مدینه، پیامبر اکرم ﷺ را نفرین کرد. ابوحارثه به برادرش گفت: خودت هلاک شوی. کوز پرسید: چرا؟ ابوحارثه گفت: سوگند به خدا او همان پیامبری است که در انتظارش بودیم. کوز گفت: اگر این را می‌دانی چه چیز تورا [از پذیرش دین و آیین او] منع می‌کند؟ ابوحارثه گفت: ماندگاری شرافت و بزرگی و کرامت و سروری که این قوم [رومی‌ها] به ما داده‌اند منوط به مخالفت ما با رسول خداست. اگر به آنچه می‌دانم عمل کنم، همه آنچه را می‌بینی از من خواهند گرفت (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۷۳/۱).

قصه مباهله

اعضای وفد نجران را ۳۰ (مفید، ۱۴۱۳: ۱۶۷/۱) یا ۴۰ (آجری، ۱۴۲۰: ۲۲۰۳/۵) یا ۶۰ نفر که ۱۴ نفر از آنان از اشراف نصارا بودند، گزارش کرده‌اند. اشراف آن‌ها «جَبَرَات [جَبَرَة]»، لباس مخصوص عالمان دینی مسیحی را با جَبَه و ردایی ابریشمین به تن داشتند. ابوحارثه (ابوالحارث)، اُسْقَف، جبر، امام و صاحب مدراس آنان بود. او کتاب‌های دینی را به نصارا درس می‌داد و به سبب برخورداری از علم و اجتهاد در دین، نزد پادشاهان روم شرافت و مکانتی خاص داشت. ملوک روم او را به خدمت گرفته بودند و برای او کنائس ساخته و زمینه گسترش کرم و بخشش را برای وی فراهم آورده بودند.

وفد نجران هنگامه عصر به مدینه رسیدند و برای دیدار پیامبر ﷺ به مسجد النبی رفتند (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۷۳/۱-۵۷۴). وقت نمازشان که رسید، ناقوس خویش را به صدا در آوردند و نماز گزار شدند. برخی از صحابه رسول خدا ﷺ به اعتراض گفتند: در مسجد شما ناقوس را نواختند و نماز خواندند؟! پیامبر فرمودند: رهایشان کنید و مزاحم آن‌ها نشوید. پس از فراغت از نماز به رسول خدا ﷺ نزدیک شدند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۱)^۱ و تمائیلی را که

۱. این رفتار پیامبر اکرم ﷺ الگوی خوبی برای همه پیروان ادیان توحیدی است، چنان‌که در آبان‌ماه ۱۳۹۵ و «در پی ممنوع شدن پخش اذان در بیت المقدس، کلیساهای شهر ناصره در فلسطین در اعتراض به

داخل تن پوش یا پارچه ای پشمینه بود، به رسول خدا ﷺ هدیه دادند. ایشان گفتند: به تماثل نیازی ندارند، ولی آن تن پوش یا پارچه را از آنان پذیرفتند (ابن منذر، ۱۴۲۳: ۱/۲۲۷). سپس علمای نصارا نظر رسول خدا ﷺ را درباره حضرت عیسی علیه السلام جویا شدند و پیشاپیش با فخر و غرور گفتند: باور تو را درباره عیسی انکار می کنیم (آجری، ۱۴۲۰: ۲۲۰۳/۵). رسول خدا ﷺ [با استناد به آیه ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (نساء/۱۷۱)] در پاسخ فرمودند: «رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ» (ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۲/۵۸۰). عیسی بنده [خداست] که خلق شده، می خورد و می نوشید و سخن می گفت (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۰۴). اسقف پرسید: ای ابوالقاسم، پدرم فدای تو. پدر موسی چه کسی بود؟ فرمود: عمران؛ پدر یوسف که بود؟ فرمود: یعقوب؛ پدر و مادرم فدایت، پدر خودت چه کسی بود؟ فرمود: عبدالله بن عبدالمطلب؛ پس پدر عیسی کیست؟ رسول خدا ﷺ پس از سکوتی کوتاه که نشانه نزول وحی بود (فрат کوفی، ۱۴۱۰: ۸۸؛ ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۲/۵۸۳)، فرمود: شما درباره آدم چه می گوید؟ آیا بنده ای مخلوق بود که می خورد و می نوشید و عمل زناشویی انجام می داد؟ پاسخ دادند: بله. فرمود: پدرش که بود؟ آنان مبهوت و ساکت شدند (قمی، ۱۳۶۳: ۱/۱۰۴). آن گاه سخن خدا را تلاوت و به آنان ابلاغ کرد: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُتَرَدِّينَ﴾ (آل عمران/۵۹-۶۰؛ ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۲/۵۸۳) [نزد خدا تولّد عیسی همانند آفرینش آدم است. همان طور که آدم را بدون پدر و مادر، از خاک و به آسانی آفرید، عیسی را نیز بدون پدر در یک لحظه در رحم مریم به وجود آورد و مریم نیز پس از اندک زمانی او را به دنیا آورد؛ بنابراین ولادت عیسی بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت او یا فرزند خدا بودن او نیست. حقیقت همین است که برای تو بیان کردیم؛ بنابراین، هرگز با تردیدگرایان مجادله جو کشمکش نکن]. اسقف [که گویا آیه را نفهمیده بود] از اینکه عیسی از خاک بوده است، برافروخت و خشمگینانه گفت: ای محمد، این فقط عقیده توست؛ چون ما در تورات،

این قانون، بانگ اذان سر دادند» (<http://www.tribnews.ir/fa/news>) کد خبر: ۱۳۸۷۰۹۷ تاریخ انتشار: ۳۰

آبان ۱۳۹۵ ش).

انجیل و زبور آن را نیافته‌ایم (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۸۸) و همراهان او نیز یک صدا گفتند: این سخن شایسته عیسی نیست، شأن و جایگاه او بسیار بالاتر و بالاتر از این سخن است (ابن شَبَّه، ۱۳۹۹: ۵۸۰/۲). آنان معتقد بودند عیسی خداست: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (مائده/۱۷)؛ یا پسر خداست: «وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» (توبه/۳۰)؛ یا اینکه خدا، سومین سه تاست؛ پدر، پسر، روح القدس: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده/۷۳).

محمد بن سهل بن ابی امامه نزول هشتاد آیه آغازین سوره آل عمران را هم زمان با ورود وفد نجران می‌داند (بیهقی، ۱۴۰۸: ۳۸۵/۵). از همین رو، محمد بن جعفر بن زبیر (م ۱۱۳ق) یکی دیگر از محورهای محاجّه و مجادله نصاری نجران با رسول خدا ﷺ را مسئله «موت عیسی» و به صلیب کشیده نشدن آن حضرت مطرح کرده است (طبری، بی تا: ۱۵۶/۶ و ۴۶۱). با توجه به اینکه واحد موضوعی / رکوع ششم سوره آل عمران با آیه «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَافِعْكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده/۵۵) آغاز می‌شود، گزارش محمد درست می‌نماید. ابن هشام (م ۲۱۳ق) نیز هشتاد آیه آغازین سوره آل عمران را ناظر به نقد عقاید نادرست نصارا دانسته که در مجادله با رسول خدا ﷺ مطرح کردند. او آیه دوم آل عمران را این گونه توضیح داده است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»: [اللَّهُ] الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، وَقَدْ مَاتَ عِيسَى (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۷۶/۱). نیز بنگرید به: ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۶۲؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۵۸/۳-۲۵۹).

نصاری نجران سخن حق را نپذیرفتند و به محاجّه و مجادله با پیامبر اکرم ﷺ روی آوردند؛ زیرا برای آنان دست کشیدن از اعتقادی پانصد ساله^۱ که همواره برای آنان تکرار و تدریس و تثبیت شده بود که عیسی علیه السلام، خداست یا فرزند خداست و او را به صلیب کشیده‌اند، بسیار سخت می‌نمود.

۱. از تولّد حضرت عیسی علیه السلام تا بعثت پیامبر اکرم ﷺ حدود ۶۱۰ سال فاصله است.

مجادله مسیحیان نجران با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حدی رسید که شکل مخاصمه به خود گرفت (ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۵۸۱/۲) ^۱ و آن حضرت را بسیار رنجور و آزرده خاطر کرد، به طوری که فرمودند: «ای کاش میان من و آنان حجابی می بود تا با این وضعیت همدیگر را نمی دیدیم» (طبری، بی تا: ۴۷۹/۶).

در این شرایط، خداوند حکیم با نزول و ابلاغ آیه ۶۱ آل عمران، مباحله را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تعلیم داد: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ». اگر کسانی پس از شنیدن و دریافتن حقیقت، بخواهند به تردید خود ادامه دهند و با تو محاجّه و مجادله کنند، تو با آنان مجادله و مرء مکن: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»، بلکه آن ها را همدلانه به مباحله دعوت کن. به این ترتیب که ما فرزندانمان و شما فرزندانتان، ما زنانمان و شما زنانتان، ما نفُس خودمان و شما نفُس خودتان را فراخوانید تا با نیایشی خالصانه، از خداوند بزرگ بخواهیم لعنتش را بر دروغ گویان قرار دهد. بزرگان وفد نجران پیشنهاد پیامبر صلی الله علیه و آله را منصفانه دیدند و روز بعد را برای مباحله قرار گذاشتند. صبح روز بعد، نصارا وقتی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمدند و فهمیدند که ایشان فقط با داماد و پسر عمویش علی بن ابی طالب، دخترش فاطمه، و حسن و حسین، فرزندان فاطمه برای مباحله حاضر شده است، از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواستند که آنان را از مباحله معاف کند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۱). نیز بنگرید به: ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۵۸۳/۲). کمی پس از انصراف نصارای نجران از مباحله و بازگشت به دیارشان، دو نفر از اشراف آن ها به نام سیّد و عاقب به مدینه آمدند و مسلمان شدند (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۶۸/۱).

بررسی سه مفردۀ مهم در آیه مباحله و سیاق آن

مُمتَرین

همۀ مترجمان و اغلب قریب به اتفاق مفسران ارجمند، «ممتَرین» در آیه «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ

۱. «و کثر الکلام و الحجاج بینهم و تلا علیهم القرآن» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۶۸/۱).

فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران/ ۶۰) را که از ریشه «مَرِيَ» است به معنای شک‌کنندگان، دودلان و تردیدکنندگان دانسته‌اند، ولی معدود مفسرانی از جمله راغب اصفهانی توجه داده است که «مَرِيَّة» به معنای تردید و اخَصّ از شک است، و وقتی این ریشه به باب افتعال و تفاعل می‌رود، به معنای محاجّه و مجادله کردن در کاری است که درباره آن تردید وجود دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۶)؛ از این رو، خداوند در این آیه به پیامبر می‌فرماید که با نصارای نجران و همفکران آنان که بنده خدا بودن عیسی علیه السلام و شباهت خلقت او را با آدم ابوالبشر از حیث نداشتن پدر نمی‌پذیرند و خواهان ارائه استدلال‌های ناپخته دیگری می‌باشند، مجادله و بگومگو مکن؛ چرا که حقیقت مسئله را که سخنی حق و ثابت است، به تو گفتیم؛ پس مانند آنان در پی مجادله که هیچ اثر و نتیجه‌ای ندارد، مباش. آیه بعدی (آیه ۶۱) به روشنی مفسر آیه ۶۰ و تأییدی است بر معنایی که ارائه شد: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ ... ثُمَّ نَبْتَهِلْ ...».

مأثریدی که معنای مشهور «ممترین» را با شأن والای خاتم پیامبران ناساز دیده، گفته است: نهی خطاب به رسول خدا ﷺ است، ولی منظور دیگران اند^۱ تا به رغم شهرت الوهیت و پسر خدا بودن عیسی علیه السلام نزد مسیحیان و پافشاری و تعصب آنان بر این عقیده نادرست، در بنده خدا بودن عیسی علیه السلام و رسول بودن او دچار شک و تردید نشوند و سخن حق خدا را باور کنند (مأثریدی، ۱۴۲۶: ۳۹۱/۲ - ۳۹۳. نیز بنگرید به: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸۴/۳).

بر پایه اسلوب بیانی قرآن و قرآن‌شناسی مکتب اهل بیت علیه السلام، گرچه ظاهر کلام در این آیه و بیشتر آیات مرتبط با تبیین سیره نبوی، به صورت امر و نهی بیان شده است، منظور این است که پیامبر اکرم ﷺ از آغاز نزول قرآن و رسالت پُربرکتشان بر اساس نواهی و اوامر خداوند در قرآن عمل می‌کرده‌اند و عمل می‌کنند و عمل خواهند کرد که در ارتباط با آیه مورد بحث، یعنی رسول خدا از «ممترین» نبوده است، و در هنگام نزول این آیه نیز جزء

۱. قبل از متأثریدی، امام صادق علیه السلام نیز آن را به عنوان قاعده‌ای فراگیر در قرآن‌شناسی بیان فرموده‌اند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِآيَاتِكَ أَعْنِي وَاسْمِعِي يَا جَارَةُ»؛ یعنی نزول قرآن و خطاب‌های آن متوجه رسول خداست، ولی ای همسایه تو نیز بشنو (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲ - ۶۳۱).

«ممتران» نیست و در آینده نیز «ممتر» نخواهد بود. دلیل انتخاب اسلوب امر و نهی در قرآن کریم برای بیان سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن است که جایگاه مولی و عبد حفظ و رعایت شود، و عبد بودن رسول خدا - که در تشهد نماز همواره بر آن تأکید می‌شود: «أشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله» - در همه قرآن متجلی باشد^۱.

عبدالرحمن ثعالبی (م ۸۷۵ ق) مفسر مالکی از شمال آفریقا، گفته است که سیاق آیه بر ذم و نکوهش دلالت دارد؛ بنابراین، «امتراء» در اینجا به معنای دیگری است. پیامبر در حالی از امتراء نهی شده، که از آن به دور بوده است؛ بنابراین، آیه بر تثبیت و دوام رفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت دارد؛ یعنی همواره ایشان از شک و تردید و امتراء و مجادله پرهیز داشته‌اند (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۴/۲) و خواهند داشت (فخر رازی، ۱۴۲۱: ۶۹/۸).

حَاجَّكَ

در قرآن، ۳۳ واژه از ریشه «ح-ج-ج» همانند «حَجَّ»، «حَجَجَ»، «حَاجَّ»، «حُجَّةَ» و «حَاجَّ» به کار رفته است. با توجه به کاربرد این واژگان و هم خانواده‌های آن در زبان عربی، فعل «حَاجَّ» ناظر بر رفتار و گفتار فردی است که پس از گفت و گوی نخستین درباره درستی یا نادرستی مسئله‌ای با دیگری قانع و راضی نشده و خواهان دلیل و برهان و استدلال بیشتری است. از کاربرد فعل «حَاجَّ» در قرآن از جمله در آیات: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (شوری/۱۶)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرِزْ أَتُخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً... فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَكَ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ *... وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ... أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ (انعام/۷۴-۸۰)؛ ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ * فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ (آل عمران/۱۹-۲۰) می‌توان دریافت معمولاً کسانی به محاجه روی می‌آورند که پس از آشکار شدن نادرستی عقیده آنان، نمی‌خواهند آن را رها کنند و سخت می‌کوشند با

۱. البته گاهی سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قرآن به صورت خبر نیز بیان شده است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۸).

گفت‌وشنودهای طولانی و مکرر و با درخواست استدلال و دلیل بیشتر از طرف مقابل، درستی عقیده خویش را به او بیاورانند و بر او پیروز شوند یا اینکه کاری کنند که طرف مقابل از باور درست خویش دست بکشد و ادعایی خلاف عقیده آن‌ها نداشته باشد. این شیوه بحث و گفت‌وگو اگر بخواهد ادامه یابد آسیب‌زا، جدال‌برانگیز، خصومت‌طلبانه و برتری‌جویانه است و فرد محاجّه‌کننده - که به طور معمول بسیار سرسخت و کنود است - فضای مباحثه را به تدریج به سمت کشمکش و بگومگو سوق می‌دهد و سخن خود را بارها تکرار می‌کند، و صدایش را بلند نیز خواهد کرد و چه بسا به فریاد کشیدن هم منجر شود و هرگز از موضع و موقعیت و باور خود که آن را والاتر و بالاتر می‌پندارد، پایین نمی‌آید و هیچ نرمشی نشان نمی‌دهد تا بتواند طرف مقابل را خرد و ناتوان در استدلال و برهان نشان دهد و او را تسلیم خواسته فریبنده و فرومایه خود کند.^۱

برخی منابع لغوی و مترجمان و مفسران، محاجّه را هم‌ارز مجادله خصومت‌آمیز و ستیزه‌جویانه دانسته‌اند^۲؛ چنان‌که مقایسه دو آیه زیر نیز مؤید آن است:

- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا يَنْهَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ

۱. برخی از معانی به کار رفته برای ریشه «ح-ج-ج» عبارت‌اند از: الحجّ: كثرة القصد، أن تفلق الهامة، أن تقدح في العظم بالحديد إذا كان قد هشم؛ حجج: القصد الملازم للحركة والعمل؛ والحجججة: التكوّن؛ والحجّة: وجه الظفر عند الخصومة، الدليل والبرهان؛ ما يقصد به في مقام البحث وإثبات الدعوى والإتيان للغلبة على الطرف؛ حجّه يحجّه حجاً: غلبه في الحجّة؛ الأحجّ: الضلب؛ الحججوج: الطريق الأعوج؛ فلان محجوج: يكثر الناس إتيانه، أطال الاختلاف إليه؛ حججت: إذا أتيتها مرة بعد مرة؛ حججج: صاح؛ تحجّج بها الأرض، أي تشقّ؛ والحججج: الفسل من الرجال؛ وحججج لي بالكلام: جمجم، ولم يبيّنه؛ وتحججج القوم بالمكان: أقاموا فيه فلم يبرحوا؛ وحاجّه محاجّة وحجاجا: جادله؛ والتجاج: التخاصم والتجادل (المعجم في فقه لغة القرآن و سر بلاغته، ۸۰۵/۱-۸۱۲).

۲. از جمله طبری، جوهری و نسفی به ترتیب آورده‌اند: «فمن حاجك فيه: فمن جادلک» (طبری، بی‌تا؛ ۴۷۳/۶)؛ «رجلٌ مُحجَّجٌ، أي جدلٌ. والتجاجُ: التخاصم» (جوهری، ۱۴۰۷: ۳۰۴/۱)؛ «ليجادلوكم و يخاصموكم به» (نسفی، ۱۴۱۶: ۱۰۲/۱)؛ نیز بنگریه به: قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی.

وَمَنْ اتَّبَعَ... فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿آل عمران/ ۱۹-۲۰ و ۲۵﴾؛

- ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُونَكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (حج/ ۶۷-۶۹).

در روابط اجتماعی، جدل و مجادله اجتناب ناپذیر است و گریزی از آن نیست: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (مجادله/ ۱)، اما مجادله نباید از مجرا و مسیر احسن و کارآمد و کارساز خود خارج شود: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/ ۱۲۵)؛ ازجمله اینکه گفت و گو نباید بدون پشتوانه علم و هدایت و کتابی روشنگر باشد: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (لقمان/ ۲۰)؛ زیرا در آن صورت مجادله و محاوره به منازعه و مخاصمه تبدیل خواهد شد: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَ جَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ (مؤمن/ ۵). از همین رو، خداوند از مسلمانان خواسته است که با اهل کتاب حتی با ظالمان آن‌ها به شیوه احسن و زیبا گفت و گو کنند؛ یعنی گفت و شنود و تعامل آنان بر محور مشترکات و احترام متقابل باشد: ﴿وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۴۶) تا زمینه و بستر هر گونه مخاصمه و دشمنی و فرافکنی میان آنان از بین برود.

نبتهل

«نبتهل» از ریشه «بهل» در قرآن یک بار و آن هم در آیه ۶۱ آل عمران به کار رفته: ﴿ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ و از آن مصدر «مباهله» ساخته شده است. ابن فارس با توجه به کاربردهای ریشه «بهل» در زبان عربی سه اصل معنایی برای آن مطرح کرده است: «أَحَدُهَا: التَّخْلِيَةُ، وَالثَّانِي: جِنْسٌ مِنَ الدُّعَاءِ، وَالثَّالِثُ: قِلَّةٌ فِي الْمَاءِ»؛ نخست: تخلیه (رهاکردن)، دوم: نوعی دعا و سوم: آب اندک. به عنوان مثال، «النَّاقَةُ الْبَاهِلُ» به شتری

گویند که بدون پستان‌بند یا بی‌مهار یا بی‌نشان رها شده تا بچه‌اش هرگاه خواست، از پستان او شیر بنوشد و هر جا خواست، چرا کند. «فَالْإِبْتِهَالُ التَّصَرُّعُ فِي الدُّعَاءِ» (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۳۱۰/۱-۳۱۱)؛ ابتهال دعایی است که با فروتنی و خشوع همراه است. به بیانی دیگر، ابتهال، «دعا و نیایش خالصانه و خاشعانه به درگاه خداست» (مقاتل، ۱۴۲۳: ۲۸۱/۱؛ تستری، ۱۴۲۳: ۴۸)، دعایی که از هرگونه قید و بندی که مانع استعجاب آن می‌شود، به دور است؛ یا چون در دعا و نیایش خالصانه، انسان خود را از غیر خدا رها می‌کند و همه توجه او به خداست، به آن ابتهال گویند (مصطفوی، ۱۳۹۵: ۳۴۸/۱)؛ چنان‌که در توصیه امام علی علیه السلام آمده است: «وَإِذَا تَمَتَّى فَلْيَسْأَلِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَ يَبْتَهِلْ إِلَيْهِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶۲۴/۲).

از آنجا که معنای اصلی واژه «لعن»، طردکردن و دورگرداندن است (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۲۵۲/۵)، و نیز قرار بوده است در مباهله دو طرف در دعای خالصانه‌شان، لعن خدا را بر کاذبان قرار دهند، بسیاری «نَبْتَهِل» را لعن بر یکدیگر پنداشته و «مباهله» را به معنای «ملاعنه» (= یکدیگر را لعن کردن) گرفته‌اند (ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۹۵؛ یزیدی، ۱۴۰۵: ۱۰۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳۹۲/۲) که نادرست است؛ زیرا در معنای لغوی ریشه «بهل»، لعن وجود ندارد و این دو، مستقل و متمایز از یکدیگرند. گرچه زمانی که لعن کردن در مقام دعا انجام بگیرد و در ابتهال نیز قرار باشد لعنی انجام بگیرد، این دو با یکدیگر همپوشانی می‌یابند. به هرروی، لعن و طرد همراه با غضب است، ولی ابتهال، دعایی است همراه با توجه کامل به خدا و قطع امید از غیر او (مصطفوی، ۱۳۹۵: ۳۴۸/۱).

چگونگی مباهله

درباره کیفیت مباهله، در گزارش علی بن ابراهیم قمی به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده است: «فَبَاهِلُونِي فَإِنْ كُنْتُ صَادِقًا أَنْزِلَتِ اللَّعْنَةُ عَلَيْكُمْ؛ وَإِنْ كُنْتُ كَاذِبًا نَزَلَتْ عَلَيَّ» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۰۴/۱)؛ با من مباهله کنید. اگر من راست گویم، لعنت بر شما فرود آید؛ و اگر من دروغ گویم، لعنت بر من نازل شود.

با توجه به اینکه در آیه مباهله، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وفد نجران را به مباهله فراخوانده‌اند:

«نَدْعُ أَئِبْنَاءَنَا وَ أَئِبْنَاءَكُمْ...»، می‌توان گفت قرار بوده است ابتدا آن حضرت و اهل بیت ایشان دعا کنند، سپس وفد نجران. علامه طباطبایی ذیل آیه مباهله همین شیوه را تأیید کرده و آورده است: «ضمیر متکلم مع الغیر در کلمه «ندع» (نحن = ما) با ضمیر «نا» (= ما) در کلمات «أبناءنا» و «نساءنا» و «أنفسنا» متفاوت است، اولی به دو طرف متخاصم؛ یعنی رسول خدا ﷺ و مسیحیان نجران برمی‌گردد و آن سه ضمیر دیگر به رسول خدا ﷺ و همراهانش. از همین رو معنای آیه این است که بیاپید تا ابناء و نساء و انفس را بخوانیم و آن‌گاه ما ابناء و نساء و انفس خود را و شما هم ابناء و نساء و انفس خود را دعوت کنید. بنابراین در کلام اختصارگویی لطیفی به کار رفته است؛ زیرا دعوت‌کننده برای نشان دادن اطمینان و صداقتش در دعا و دعوت، دعا و دعوتش را به فرزندان و زنان تعمیم داده است؛ زن و فرزندی که خداوند محبت و شفقت بر آن‌ها را در قلب انسان قرار داده است. بنابراین، وقتی کسی زن و فرزند خردسال خود را در مباهله بیاورد، طرف مقابلش می‌فهمد که او به راستی دعوت و دعای خویش ایمان کامل دارد؛ چراکه هر انسانی حاضر است با گذشتن از جان خود، خانواده‌اش را از خطر حفظ کند، ولی حاضر نیست برای حفظ خود، آنان را به خطر بیندازد؛ از همین روست که در آیه شریفه، فرزندان را اول و زنان را دوم و خویشتن را در مرحله سوم ذکر کرده؛ چون محبت انسان نسبت به فرزندان شدیدتر و بادوام‌تر است؛ و از آنجا که نسل انسان از طریق فرزندان ادامه می‌یابد، و مباهله می‌باید به برجیده شدن نسل دروغ‌گویان بینجامد، ابتدا «أبناء» مطرح شد تا به حصول نتیجه نزدیک‌تر باشد. بنابراین، سخن برخی مفسران که گفته‌اند: مراد از عبارت «نَدْعُ أَئِبْنَاءَنَا وَ أَئِبْنَاءَكُمْ...» این است که بیاپید ما زن و بچه و شما را در دعا لعن کنیم و شما زن و بچه و ما را در دعا لعن کنید، درست نیست؛ زیرا آن وجه و ترتیبی را که برای مشارکت فرزندان و زنان در مباهله گفتیم، باطل می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۳/۳).

آیات ۷۰۶ و ۷۰۷ سوره جمعه نیز مؤیدی بر برداشت درست علامه طباطبایی است: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا يَمَتُّونَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ»؛ به یهودیانی که خود را صاحب هدایتی ویژه

می‌پندارند و گمان می‌برند که فقط آن‌ها دوستان خدایند، نه مردم دیگر، بگو: اگر راست‌گویید، پس آرزوی مرگ کنید [چون دوستان خدا برای رسیدن به لقاء الله مشتاق‌اند]، ولی آنان به سبب گناهانی که مرتکب شده‌اند، هرگز آرزوی مرگ نمی‌کنند. خدا به رفتار و پندار ظالمان داناست.

آیا از آیات ۷۰۶ و ۷۰۷ سوره نور نیز می‌توان برای تأیید دیدگاه علامه کمک گرفت؟ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾؛ مردانی که به همسران خود نسبت زنا می‌دهند، و جز خودشان گواهانی [دیگر] ندارند، هر یک از آنان [باید] چهار بار به خدا سوگند یاد کند که او قطعاً از راست‌گویان است. و [گواهی در دفعه] پنجم این است که [بگوید]: لعنت خدا بر او باد اگر از دروغ‌گویان باشد.

آیه ۷ سوره نور	آیه ۶۱ سوره آل عمران
أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ	ثُمَّ نَبْتَهِّلُ فَتَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ

بنابراین، مباهله راه برون‌رفت از فضای مخاصمه و کشمکش میان اعضای جامعه است تا روابط اجتماعی بر پایه مشترکات سالم و پیشرو بماند.

ارتباط آیه مباهله با آیات واحد هفتم سوره آل عمران

بر پایه آیه مباهله و سیاق آن، خداوند حقیقت مسئله خلقت عیسی علیه السلام را در اختیار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار داد و ایشان آن را به نصارای نجران اعلام و تفهیم کرد. حال با توجه به بخش نخست آیه مباهله: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾، اگر مسیحیان و دیگران بخواهند در برابر این علم و آگاهی، دوباره با پیامبر محاجّه کنند و در قالب گفت‌وگو درصدد توجیه عقیده نادرست خویش برآیند و بخواهند وقت گران‌بهای ایشان و مسلمانان را با مباحث بیهوده‌ای که ظاهری علمی دارند، ولی در واقع «غیر علم»^۱ (شبه

۱. کاربرد تعبیر «غیر علم» را بنگرید در: لقمان/ ۲۰ و ۲۱؛ حج/ ۳ و ۸؛ نحل/ ۲۵؛ انعام/ ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۴۰ و ۱۴۴.

علم) است بگیرند، رسول خدا نباید به هیچ وجه با آنان محاجه و مجادله کند و اگر برای مجادله با آن حضرت پافشاری کردند، به آنان مباحله پیشنهاد شود.

آیه ۲۰ آل عمران: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ﴾ و آیات ۶۷ تا ۶۹ سوره حج نیز همین آموزه را تأکید می کنند که پیامبر اکرم نباید پس از تبیین حق، با اهل کتاب و دیگر امت ها محاجه و مجادله کند؛ چون مجادله و محاجه به منازعه کشیده خواهد شد. چنان که در آیات ۶۷ تا ۶۹ سوره حج که خطاب آن به همه مردم دنیاست، آمده است: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٌ* وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ* اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾؛ ما برای هر امتی آیین و عبادتی ویژه قرار داده ایم که آن را انجام می دهند؛ پس نباید در این امر با تو ستیز و نزاع کنند و به سوی پروردگارت دعوت کن که بی تردید تو بر راهی راست قرار داری و اگر با تو [با اصرار بر یک اعتقاد بی پایه] مجادله [ستیزآمیز] کنند، بگو: خدا به آنچه انجام می دهید، داناتر است. خدا روز قیامت درباره آنچه با یکدیگر در آن اختلاف می کردید، داوری خواهد کرد.

بنابراین، مهم ترین درس و پیام آیه مباحله و سیاق آن این است که خداوند علیم حکیم، مباحله را راه حلی حکیمانه و عالمانه برای ترک مجادلات و مباحثی می داند که یکی از دو طرف با استناد به آموزه های قرآن به حقانیت عقیده خود ایمان و علم دارد، ولی طرف مقابل به رغم عرضه شدن علم و روشن شدن حقیقت برای او، بر عقیده نادرست خود اصرار می ورزد و در قبولاندن آن به دیگران تلاش می کند و فقط در پی فرصت سوزی و اشکال تراشی بدون مبنا از نظریه مقابل و بهانه جویی برای نپذیرفتن حقیقت است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۳).

در واحد موضوعی هفتم سوره آل عمران، آیات ۶۴ تا ۷۱ که به دنبال آیه مباحله قرار دارند، خداوند از خاتم پیامبران و مسلمانان می خواهد صحنه مجادله و محاجه را که مسیحیان

و چه بسا به تبعیت از یهودیان ایجاد کرده بودند^۱، به فضایی صمیمی و همدلانه بر محور مشترکات میان همه پیروان ادیان الهی تغییر دهند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا آذِينَ بَعْضًا أَزْوَاجًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران/ ۶۴) تا در محیط زیستی سالم و با همزیستی مسالمت آمیز در مسیر رشد و تعالی قرار بگیرند. برای نیل به این مقصود لازم است که هم مسلمانان و هم اهل کتاب جز خداوند یکتا را نپرستند و چیزی را هم‌تا و شریک او قرار ندهند و کسی را جز خداوند، رب و ارباب خود نگیرند. اگر اهل کتاب پیشنهاد خداوند بزرگ را نپذیرفتند، مسلمانان هرگز نباید به فضای پرتنش کشمکش‌های کلامی و جدال برانگیزی که اهل کتاب و دیگر بدخواهان ایجاد می‌کنند، ورود کنند: «فَإِنْ قَوْلُوا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ».

در ادامه، خداوند نمونه‌ای از مجادلات و محاجه‌های درازدامن یهودیان و مسیحیان را بر سر اینکه ابراهیم علیه السلام یهودی بود یا مسیحی یادآوری می‌کند و آنان را - که خود را مصدر علم و دانش و اهل کتاب می‌پنداشتند و دیگران را اُمّی و دور از کتاب و سواد و فرهنگ و تفکر می‌خواندند - با لحنی کنایت‌آمیز خطاب می‌کند که اگر کمی دقت و تعقل می‌کردید، به آسانی می‌فهمیدید ابراهیم علیه السلام نه یهودی بوده و نه نصرانی؛ زیرا او قبل از نزول تورات و انجیل و قبل از موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام زندگی می‌کرده است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»... فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران/ ۶۵-۶۷).^۲

بنابراین از آیه مباهله و آیات واحد هفتم سوره آل عمران استنباط می‌شود که بایسته است همه پیروان مؤمن ادیان الهی به‌ویژه مسلمانان و مسیحیان - که اغلب جمعیت

۱. به نظر می‌رسد گزارش تفسیر فرات کوفی، ۸۸ و ارشاد شیخ مفید، ۱/ ۱۶۶ از جمله قرآینی باشند که مؤید این مطلب‌اند.

۲. ابن هشام خبری از مجادله احبار یهود با اشراف مسیحی وفد نجران درباره همین مسئله در حضور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است (ابن هشام، ۱۳۷۵: ۵۵۳/۱-۵۵۴).

جهان پیرو این دو دین بزرگ اند - با یکدیگر متحد و همراه شوند [وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ] (آل عمران/ ۱۹۹)؛ «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا قَيْسِيَّسِينَ وَ رُهباناً وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (مائده/ ۸۲) تا همراه با دیگر انسان های صالح و نیک رفتار بتوانند مشکلات مختلف جهان را حل کنند و انسان های تحت ظلم و ستم مستکبران و زورگویان را نجات بخشند.

کشمکش ها و بگومگوهای بی حاصل، وقت و انرژی پیروان ادیان را هدر می دهد و آنان را از یکدیگر دور می گرداند و موجبات دشمنی آن ها را فراهم می کند، در حالی که مؤمنان ادیان الهی باید به پشتوانه یکدیگر دست های مکار و تفرقه افکن و اندیشه های انسان ستیز و خداستیز را از همه حوزه های علم، فرهنگ، اقتصاد و سیاست جهان قطع کنند تا بیش از این شاهد سقوط ارزش ها و ابتذال انسان و انسانیت و به فراموشی سپردن خدا در صحنه های گوناگون زندگی که آرزوی دیرینه دشمنان خداست، نباشند [وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ... كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ] (مائده/ ۶۴).

جهان اسلام و مذاهب اسلامی نیز بیش از هر زمان دیگری به پیام آیه مباهله نیازمندند؛ زیرا با وجود اشتراکات فراوان میان مسلمانان، هنوز برخی، آن مشترکات را نمی بینند و بر طبل اختلاف و تفرقه می کوبند و از مجادله بر سر مسائلی که حقیقت آن روشن است، دست برنمی دارند، و به جای یافتن پاسخ اسلام و قرآن برای حل مسائل فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و زیست محیطی و ایجاد جامعه ای سالم، کمال یافته و سعادتمند، تمام وقت خود را در قالب مباحث به ظاهر علمی (و به حقیقت شیطانی) برای تحقیر و تمسخر برادران و خواهران مسلمانی که با او هم مذهب نیستند، به کار می برند و از رشد و ارتقای علمی و اخلاقی خود و خانواده خویش و حل مشکلات جامعه غافل مانده اند و در زمین دشمن بازی می کنند؟! درواقع این رفتار و رویه ناپسند میان برخی از پیروان مذاهب اسلامی دنباله روی و تبعیت از اهل کتاب است که یکدیگر را نفی و بی ارزش و به دور از سعادت و نجات می پنداشتند: «وَ قَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ

نَصَارَى تِلْكَ أَمَانَتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ *... * وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿بقره/۱۱۷ و ۱۱۳﴾. سوگمندانۀ هم‌اکنون جهان اسلام به همان شیوه‌های جهالت‌ساز، سخنان آسیب‌زا و بینش‌های تفرقه‌افکن و خانمان‌سوز اهل کتاب دچار است و از آیاتی همانند آیه ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/۱۱۲) و آیات واحد هفتم سوره آل عمران سخت غافل است. بنابراین، توصیه قرآن به مباحله می‌تواند فضای فرهنگی جامعۀ اسلامی را از دست مجادله‌گران و مخاصمه‌جویانی که هر روز با هجمه‌های پی‌درپی علیه یکدیگر جهان اسلام را ناخواسته و ناب‌خردانه به سوی تضعیف و عقب‌ماندگی و جنگ و کشتار کشانده‌اند، رهایی بخشد.

در تعالیم رسول خدا ﷺ و ائمه طاهرین علیهم‌السلام نیز بر ترک مراء و مجادله‌های خصومت‌زا تأکید فراوان شده است؛ به فرمودۀ رسول خدا ﷺ: «أَوْرَعَ النَّاسِ مَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۹۵/۴)؛ پرهیزکارترین مردم کسی است که مجادله را ترک کند، اگرچه برحق باشد. و به فرمودۀ امام رضا علیهم‌السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُبْغِضُ الْقِيلَ وَالْقَالَ وَ إِضَاعَةَ الْمَالِ وَ كَثْرَةَ السُّؤَالِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۱/۵)؛ خداوند عزیز از قیل و قال، بر باد دادن اموال و خواهش بسیار نفرت دارد. در آموزۀ امام صادق علیهم‌السلام نیز آمده است: «وَلَا تُخَاصِمُوا النَّاسَ لِذِينِكُمْ فَإِنَّ الْمُخَاصِمَةَ مَمْرَضَةٌ لِلْقَلْبِ؛ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [قصص/۵۶]؛ وَ قَالَ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [یونس/۹۹]. ذَرُوا النَّاسَ فَإِنَّ النَّاسَ أَخَذُوا عَنِ النَّاسِ وَ إِنَّكُمْ أَخَذْتُمْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ؛ به سبب دینتان با مردم ستیزه نکنید، زیرا ستیزه کردن دل را بیمار کند. خداوند متعال به پیامبرش فرمود: «تو نمی‌توانی کسی را که دوست داری، هدایت کنی، بلکه خدا هر که را بخواهد، هدایت می‌کند. و فرموده است: «مگر تو می‌توانی مردم را مجبور کنی که ایمان آورند». مردم را رها کنید؛ زیرا آن‌ها از مردم تعلیم گرفتند و شما از رسول خدا تعلیم گرفته‌اید. من از پدرم [امام باقر علیهم‌السلام] شنیدم که می‌گفت: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا كَتَبَ عَلَى عَبْدٍ أَنْ يَدْخُلَ فِي هَذَا الْأَمْرِ كَانَ أَشْرَعَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّيْرِ إِلَى وَكْرِهِ» (همان، ۱۶۶/۱)؛ چون خدای عزیز بر بنده‌ای نویسد

که باید در این امر داخل شود، از رفتن پرنده به آشیانه اش شتابنده تر شود.

نتیجه

آیه ۶۱ سوره آل عمران: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ به آیه مباهله معروف است. این آیه در واحد موضوعی / رکوع ششم سوره آل عمران آیات ۵۵ تا ۶۳ قرار دارد و زمانی نازل شد که وفد (گروه نمایندگی) نصارای نجران از جنوب عربستان حدود سال ششم هجری وارد مدینه شدند. آنان پس از شنیدن سخن خدا مبنی بر همانندی خلقت عیسی علیه السلام با آفرینش آدم ابوالبشر، بر عقیده نادرست خود که عیسی علیه السلام خدا یا پسر خداست، اصرار ورزیدند و به مجادله ای درازدامن با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روی آوردند. خداوند برای پایان دادن به محاجّه آنان، مباهله را به خاتم پیامبران تعلیم داد. ابتهال «دعا و نیایش خالصانه به درگاه خداوند» است؛ دعایی که از هر گونه قید و بندی که مانع استجاب آن می شود، به دور است. از آنجا که در مباهله قرار بوده است دو طرف در دعای خالصانه خویش، لعن خدا را بر کاذبان قرار دهند، بسیاری «نَبْتَهِل» را لعن بر یکدیگر پنداشته و «مباهله» را به معنای «ملاعنه» (= یکدیگر را لعن کردن) گرفته اند که نادرست است. در نادرستی این معنا برای مباهله می توان به آیات ۶۴ تا ۷۱ در واحد موضوعی هفتم سوره آل عمران که پس از دو آیه بعد از آیه مباهله قرار دارند، استناد کرد. خداوند در این رکوع از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان می خواهد که در مواجهه با اهل کتاب، به جای مجادله و بگومگوهای بی حاصل و لعن بر یکدیگر، بر اساس اصولی مشترک برای حلّ مشکلات، به همزیستی و همگرایی روی آورند و از تفرقه و دشمنی با یکدیگر بپرهیزند تا دشمنان خدا و بدخواهان پیامبران نتوانند از واگرایی آنان به اهداف نادرست خود (گسترش شرک و کفر و به بردگی و بندگی گرفتن انسان ها) دست یازند.

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، سروش، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱. آجری بغدادی، ابوبکر محمد بن حسین، *الشريعة*، تحقیق عبدالله بن عمر الدمیجی، دار الوطن، ریاض، ۱۴۲۰ ق.
 ۲. ارزانی، حبیب رضا و حامد اهتمام، «الگوی ارتباطات میان فرهنگی مسلمانان با مسیحیان در قرآن کریم»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۱۴، ۱۳۹۴ ش.
 ۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *اعتقادات الإمامیه*، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۴ ق.
 ۴. ابن بابویه، محمد بن علی، *ثواب الأعمال*، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۸ ش.
 ۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، جامعه مدترسین، قم، ۱۳۶۲ ش.
 ۶. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق.
 ۷. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
 ۸. ابن شُبّه، عمر، *تاریخ المدیة المنورة*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، جدّه، ۱۳۹۹ ق.
 ۹. ابن عاشور، محمد طاهر، *التحریر و التنویر*، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴ م.
 ۱۰. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
 ۱۱. ابن قتیبہ دینوری، عبد الله بن مسلم، *تفسیر غریب القرآن*، دار و مکتبة الهلال، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
 ۱۲. ابن منذر نسابوری، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن*، تحقیق سعد بن محمد السعد، دار المآثر، مدینه منوره، ۱۴۲۳ ق.
 ۱۳. ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبوية*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ الشلبی، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصر، ۱۳۷۵ ق.
 ۱۴. ابوزهره، محمد، *خاتم پیامبران*، ترجمه حسین صابری، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۹۳ ش.
 ۱۵. ابوعبید، قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، تحقیق مروان العطیه، محسن خرابه و وفاء تقی الدین، دار ابن کثیر، دمشق - بیروت، ۱۴۱۵ ق.
 ۱۶. ابوعبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، تحقیق محمد فؤاد سرگین، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۳۸۱ ق.
 ۱۷. برخورداری، فاطمه و مهدی صلاح، «بررسی رابطه مسیحیان یمن با دولت مدینه النبی»، *پژوهشنامه تاریخ*، شماره ۳۲، ۱۳۹۲ ش.
 ۱۸. بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، دار الکتب العلمیه و دار الریان للتراث، ۱۴۰۸ ق.
 ۱۹. تستری، سهل بن عبدالله، *تفسیر*، تحقیق عیون سود و محمد باسل، دار الکتب العلمیه، بیروت،

۲۰. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۲۱. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق ابومحمد بن عاشور، مراجعة و تدقیق: نظیر الساعدی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۲۲. جصاص، احمد بن علی، *أحكام القرآن*، تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۲۳. جوهری، اسماعیل بن حمّاد، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیة*، تصحیح احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سید گیلانی، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۵. سیّد بن طاووس، علی بن موسی، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. طباطبایی، سیّد محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدّرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک و صلة تاریخ الطبری*، عرب بن سعد القرطبی، دار التراث، بیروت، ۱۳۸۷ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق محمود محمد شاکر، دار التریبة و التراث، مکه، بی تا.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۳۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر*، تحقیق طیب موسوی جزایری، دار کتاب، قم، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر*، تحقیق محمد کاظم محمودی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
۳۳. لسانی فشارکی، محمد علی، «قصه عیسی مسیح»، کانون زبان قرآن، ۱۳۹۳، <https://quranlsn.ir/works>.
۳۴. لسانی فشارکی، محمد علی، «تفسیر سورة معارج»، کانون زبان قرآن، ۱۳۹۸، <https://quranlsn.ir/works>.
۳۵. لسانی فشارکی، محمد علی و مرادی زنجانی، حسین، *سوره شناسی (روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم)*، نصایح، قم، ۱۳۹۴ ش.
۳۶. ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة (تفسیر)*، تحقیق مجدی باسلوم، دار الکتب العلمیه،

بيروت، ۱۴۲۶ ق.

۳۷. مصطفوی، حسن، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، مركز نشر كتاب، تهران، ۱۳۹۵ ق.

۳۸. *المعجم في فقه لغة القرآن و سربلاغته*، زیر نظر محمد واعظزاده خراسانی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۸۸ ش.

۳۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.

۴۰. مقاتل بن سلیمان، *تفسير*، تحقیق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ ق.

۴۱. نسفی، عبد الله بن احمد، *[تفسير] مدارك التنزيل و حقائق التاويل*، دار النفائس، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

۴۲. یزیدی، عبد الله بن یحیی، *غريب القرآن و تفسيره*، تحقیق محمد سلیم الحاج، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۴۳. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاريخ اليعقوبي*، دار صادر، بیروت، بی تا

بررسی شیوه بهره‌گیری صائب تبریزی از آموزه‌های قرآن و حدیث

در پردازش موتیف «دنیا» در غزلیات

طاهره میرهاشمی

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه اراک.

t-mirhashemi@araku.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله علمی - مروری صفحه (۱۶۲ - ۱۸۶) دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۶	صائب تبریزی، از غزل‌سرایان شاخص سبک هندی در قرن یازدهم هجری، شاعری دین‌مدار است که در کنار نوگرایی زبانی و تصویری، تأثیرپذیری عمیقی از تعالیم قرآن و روایات اسلامی داشته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر موتیف «دنیا» در غزلیات او، به این پرسش می‌پردازد که موتیف «دنیا» در غزلیات صائب بر اساس کدام آموزه‌های دینی و در قالب چه تصاویری نمود یافته است؟ این بررسی با روش توصیفی-تحلیلی و در چهارچوب تحلیل محتوا انجام شده است. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که موتیف «دنیا» در شعر صائب بر اساس سه نگرش مهم قرآنی و روایی بازنمایی شده است: «نگرش منفی» (با فراوانی بالا) که دنیا را فریبنده و ناپایدار می‌داند و از تصویرهایی چون «سراب»، «مار»، «دام» و «سایه» برای القای آن بهره می‌گیرد؛ «نگرش بینابین» که دنیا را گذرگاه عبرت، ساحت آزمون و محلی برای تعالی معنوی می‌داند و با مفاهیمی چون «بصیرت»، «تأمل»، «قناعت» و تصاویر «راه» و «سفر» همراه شده است و «نگرش مثبت» که با واژگانی چون «توشه»، «زاد» و «همت»، دنیا را فرصتی برای بندگی آگاهانه و توشه‌اندوزی برای آخرت تلقی می‌کند. در مجموع می‌توان به این نکته اذعان کرد که صائب با تلفیق عناصر بلاغی سبک هندی و جهان‌بینی دینی، موتیف دنیا را در غزلیات خود هم‌راستا با آموزه‌های قرآنی و روایی بازنمایی کرده است.
کلیدواژه‌ها	صائب تبریزی، سبک هندی، موتیف دنیا، آموزه‌های قرآن و حدیث.

۱. مقدمه

واژه «دنیا» در فرهنگ اسلامی، مفهومی پیچیده است که علاوه بر اینکه گویای مفاهیمی چون روزگار و عرصه گیتی است، بیشتر معنایی تقابلی با آخرت دارد،^۱ از مراتب فروتر آفرینش است و در قیاس با زندگی پس از مرگ فهمیده می شود. «دنیا در فرهنگ اسلامی، هم زیستگاه طبیعی انسان و عالم مادی است، هم زندگی زودگذر و فریبنده و هم میدان عمل کردن برای گرفتن جزا در آخرت» (مبلغ، ۱۳۹۲: ۲۲۸/۱۸). در تفاسیر و مطالعات قرآنی واژه «دنیا» به عنوان مؤنث «أدنی» تلقی می شود. از منظر ریشه شناسی، اگر این واژه از ریشه «دَن-أ» و «دناءت» دانسته شود، معنای «پست تر» و «ناچیزتر» را افاده می کند و اگر از ریشه «دَنو» محسوب گردد، به معنای «نزدیک تر» خواهد بود. وجه تسمیه واژه دنیا یا به دلیل نسبت آن با آخرت است که «پست تر و ناچیزتر» تلقی می شود، یا از آن رو که نسبت به زندگی اخروی «نزدیک تر» است، آن را دنیا می نامند (قرشی بنابی، ۱۴۱۲: ۳۶۲/۲-۳۶۳). در قرآن و حدیث، که دو منبع مهم اعتقادی مسلمانان باشند، سه نوع نگرش مثبت، منفی و بینابین نسبت به دنیا^۲ وجود دارد که به طور خلاصه چنین است:

۱. برای مثال در آیه ۶۴ سوره عنکبوت آمده است: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»؛ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است؛ ای کاش می دانستند». در این آیه زندگی دنیوی لهو و لعب و آخرت به عنوان حیات حقیقی معرفی شده است.

۲. در این پژوهش مقصود آن نیست که آیات قرآن کریم در باب دنیا با یکدیگر در تعارض اند، بلکه هدف نشان دادن تنوع کارکردها و دلالت ها در آموزه های دینی نسبت به دنیاست. همچنین اندیشه وران مسلمان بیشتر بر دو بُعد اصلی آموزه های دینی درباره دنیا تمرکز داشته اند؛ یعنی نگرش مثبت و نگرش منفی. در این دو رویکرد، دنیا یا عرصه ای برای عمل صالح و مقدمه آخرت یا به عنوان مایه فریب و غفلت معرفی شده است. باین حال، بر اساس نظر نویسنده و با تکیه بر شواهدی از آیات و روایات، می توان نوعی نگرش سوم نیز شناسایی کرد که به موجب این نوع نگرش، دنیا نه مطلقاً مذموم است و نه مطلقاً مطلوب، بلکه محل گذر، تجربه و عبرت است. این دسته بندی سوم، برداشتی تحلیلی است که پژوهشگر آن را مبتنی بر شواهدی از آیات و روایات برای تکمیل تصویر دوگانه مثبت یا منفی دنیا ارائه

۱. نگرش مثبت به دنیا. در این نگرش، دنیا فرصتی برای کسب اعمال نیک و آمادگی برای آخرت در نظر گرفته می‌شود. درواقع چنین دنیایی، دنیای باورمندان به آخرت است؛ کسانی که از دنیا و نعمت‌های دنیوی برای رسیدن به جایگاهی بهتر در آخرت بهره‌مند می‌شوند؛ برای مثال در آیه ۷۷ سوره قصص آمده است: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...﴾.^۱ بر همین مبنا، غزالی با این استدلال که همه موجودات دنیا (اعم از جماد و نبات و حیوان) برای استفاده انسان آفریده شده‌اند، پرداختن به دنیا را امری ضروری می‌داند؛ البته مشروط بر آنکه انسان در بهره‌گیری از دنیا دچار افراط نشود و آن را وسیله‌ای برای کسب توشه آخرت قرار دهد (غزالی، ۱۴۰۶: ۲۳۳/۳-۲۳۴).

۲. نگرش منفی به دنیا؛ مطابق این نگرش، دنیا سرای فریب است و دلبستگی به آن، انسان را از حقیقت خلقت دور می‌کند. چنین دنیایی، دنیای منکران آخرت است؛ کسانی که طبق آیات قرآن و روایات ائمه (علیهم‌السلام) هدف نهایی خلقت را همین دنیای فانی می‌دانند و به زینت آن که مال و فرزندان باشند، دل خوش کرده‌اند؛ مثلاً در آیه ۲۰ سوره حدید آمده است: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَاتِهِ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُمْ مُّضْطَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.^۲ بر اساس همین نگرش برخی از اندیشه‌وران مسلمان در آثار خود به مذمت دنیا پرداخته و مخاطب را به روی‌گردانی از آن فراخوانده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۷: ۱۷۵-۱۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۳۵۳/۵-۳۷۲).

۳. نگرش بینابین به دنیا. در این نگرش دنیا نه کاملاً مذموم است و نه کاملاً مطلوب،

→ کرده است.

۱. «و با آنچه خدایت داده، سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن...».

۲. «بدانید که زندگی دنیا در حقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی شما به یکدیگر و فزون‌جویی در اموال و فرزندان است. [مثل آن‌ها] چون مثل بارانی است که کشاورزان را رُستنی آن [باران] به شگفتی اندازد، سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی، آن‌گاه خاشاک شود و در آخرت [دنیاپرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست».

بلکه هم فرصت است، هم خطر و در واقع وسیله‌ای برای آزمون و تعالی محسوب می‌شود. امام علی علیه السلام در حدیثی به مردم یادآور شده است که آنان در دنیا در معرض آزمایش‌اند و برای غیر آن (آخرت) آفریده شده‌اند: «... وَ أَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ. فَفِيهَا اخْتَبِرْتُمْ وَ لَعَلَّيْهَا خُلِقْتُمْ...»؛ برون کنید از دنیا دل‌هاتان را از آن پیش که برون رود از آن تن‌هاتان. شما را در دنیا آزموده‌اند و برای جز دنیا آفریده‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: ۳۲۰-۳۲۱؛ همان، ۱۳۷۸: ۲۳۸). این سخن حضرت علی علیه السلام ناظر به انسان‌های هوشیاری است که با شناخت ماهیت دنیا، آن را عرصه امتحان می‌دانند؛ چنین انسان‌هایی در پرتو این معرفت، دلبسته دنیا نمی‌شوند و از خداوند خیر دنیا و آخرت را طلب می‌کنند: «... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً...» (بقره/۲۰۱)^۱ و خداوند نیز به نیکوکاران ثواب دنیا و آخرت را عطا می‌کند: «فَاتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَ حُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يُجِبُ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران/۱۴۸)^۲.

با توجه به این نکته که در طول تاریخ اسلام، قرآن و حدیث همواره یکی از آبخورهای فکری سخنوران مسلمان بوده است، انعکاس‌نگرش و آموزه‌های این دو منبع (قرآن و حدیث) نسبت به دنیا را می‌توان در آثار سخنوران مسلمان رهگیری کرد. نگارنده در پژوهش حاضر بر آن است تا به بررسی موتیف «دنیا» در اشعار صائب تبریزی در چهارچوب آموزه‌های دینی بپردازد.

میرزا محمدعلی متخلص به صائب، شاعر برجسته قرن یازدهم هجری و یکی از غزل‌سرایان بزرگ سبک هندی است. او در دوره شاه عباس دوم، ملک الشعراى دربار صفوی شد (واله داغستانی، ۱۳۸۴: ۱۲۰۷/۲). چنین به نظر می‌رسد که آنچه موجب این انتخاب شده، علاوه بر قدرت طبع و تسلط این شاعر در مضمون‌سازی و تصویرآفرینی‌های بکر و بدیع، پایبندی وی به موازین دینی و اخلاقی بوده است؛ چراکه

۱. «... پروردگارا! در این دنیا به ما نیکی و در آخرت [نیز] نیکی عطا کن...».

۲. «پس خداوند، پاداش این دنیا و پاداش نیک آخرت را به آنان عطا کرد و خداوند نیکوکاران را دوست

پادشاهان صفوی توجه ویژه‌ای به شعائر دینی و مذهب تشیع داشتند. صائب نیز مسلمانی معتقد بود که می‌گفت: «راه نجات جز ره باریک شرع نیست» (صائب، ۱۳۷۳: ۴/۲۰۸۱). همچنین او در بیت زیر به مذهب تشیع خود اشاره کرده است:

ز پیروان شریعت درین سرای سپنج دوشش زد آن که به اثناعشر تولا کرد
(همان، ۱۸۱۶/۴)

از سروده‌های صائب چنین برمی‌آید که باورها و آموزه‌های دینی تأثیری عمیق بر اشعار او داشته است. عنصر تکرار شونده‌گی در برخی از این باورها و آموزه‌ها آن‌ها را در جایگاه موتیف شعر صائب قرار داده است. موتیف که برای آن، معادل‌هایی نظیر «بن‌مایه» (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۴۷) و «نقش‌مایه» (فلکی، ۱۳۸۲: ۱۳۶) در نظر گرفته‌اند، عبارت است از تصویر، کلمه، عبارت، شخصیت، حالت، یا فکری که به شکل‌های گوناگون در اثر ادبی تکرار می‌شود (داد، ۱۳۷۱: ۵۰؛ میرصادقی، ۱۳۸۰: ۴۲؛ زیتونی، ۲۰۰۲: ۶۹). البته این تکرار باید «حساسیت‌آفرین» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۳۶) و «معنی‌آفرین» (پارسانسب، ۱۳۸۸: ۲۶) باشد. همچنین موتیف، مرکز تصویر و شبکه‌ی تداعی شعر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۹: ۷۰ و ۳۲۱). براساس این تعریف‌ها و با توجه به داده‌های پژوهش، که با استقرای تام و مطالعه‌ی تمام غزلیات دیوان صائب حاصل شده، می‌توان به این نکته اذعان کرد که واژه «دنیا» یکی از کلمات پرتکرار (۶۴۱ مورد)، حساسیت‌آفرین و معنی‌آفرین در غزلیات صائب است و اغلب نیز کاربرد آن به تداعی آموزه‌های دینی می‌انجامد. این موتیف در غزلیات او گاه فقط در سطح لفظی و واژگانی باقی مانده و گاه در مرکز تصویرپردازی‌های شاعر قرار گرفته است. صائب به شیوه‌ی مرسوم سرایندگان سبک هندی که همواره به دنبال نوآوری در مضمون‌پردازی بودند، کوشیده است با بهره‌گیری از شگردهای ادبی‌ای نظیر تمثیل، تشبیه و اسلوب معادله^۱، آموزه‌های دینی درباره‌ی دنیا را به شکلی هنری بیان کند. با توجه به این

۱. «اسلوب معادله» یکی از شگردهای ادبی رایج در سبک هندی است و در میان شاعران سبک هندی نیز بیشترین بسامد این شگرد ادبی در شعر صائب دیده می‌شود (برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۸۴-۸۵؛ حسن پور آلاشتی، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۳).

نکته که تکرار یک عنصر (اعم از کلمه، فکر، تصویر و...) در اثر ادبی - که از آن با عنوان موتیف یاد می‌شود - بیانگر ذهنیت و حساسیت هنرمند نسبت به آن موضوع یا پدیده است (حسن پورآلشتی، ۱۳۸۴: ۸۵)، می‌توان با بررسی موتیف‌هایی که در آثار ادبی وجود دارد، به ذهنیت خالقان این آثار نزدیک شد. نگارنده در پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی موتیف دنیا در شعر صائب به این پرسش پاسخ دهد که موتیف «دنیا» در غزلیات صائب بر اساس کدام آموزه‌های دینی و در قالب چه تصاویری نمود یافته است؟ در اینجا ذکر این نکته ضروری است که با وجود مترادفات گوناگون واژه دنیا نظیر جهان، هستی، عالم و گیتی، نظر به اینکه واژه مورد بحث (دنیا) در قرآن و حدیث بیشترین کاربرد را در مقایسه با واژگان مترادفش دارد، این پژوهش بر واژه یادشده با بار معنایی دینی متمرکز شده است.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به جایگاه صائب در ادبیات فارسی تاکنون پژوهش‌های بسیاری درخصوص این شاعر به انجام رسیده و جنبه‌های مختلف شعر او بررسی شده است؛ برای نمونه فریدون طهماسبی در مقاله «تحلیل و بررسی بن‌مایه حباب و کارکردهای تعلیمی آن در شعر صائب تبریزی» (۱۳۹۹) به این موضوع پرداخته که صائب از بن‌مایه حباب برای بیان مضامین تعلیمی بهره برده است. همچنین در مقاله «واکاوی مفهوم احسان در دیوان صائب تبریزی» (۱۳۹۹) نوشته کامران پاشایی فخری و ندا یانس «احسان» به عنوان یکی از مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی، در شعر صائب مورد توجه قرار گرفته است. سید محمدرضی مصطفوی‌نیا و معصومه سپهرنوش در مقاله «تأثیر و تأثر در موضوع دنیا بین صائب و منتبّی» (۱۳۹۰) به بررسی تطبیقی مضامین مربوط به دنیا در سروده‌های این دو شاعر پرداخته‌اند. عطا محمد رادمنش و الهام معینیان در مقاله‌ای به موضوع «دنیا و تصاویر تعلیمی آن از نگاه عطار» (۱۳۹۲) پرداخته‌اند. در مقاله «تحلیل تصویر کانونی دنیا در آثار ناصر خسرو» (۱۳۹۹) نوشته مریم کسایی و همکاران، کلان تصویر دنیا در دو ساحت عاطفی و حکمی در آثار ناصر خسرو بررسی و تحلیل شده است. محمدحسین صادقی درویشی و

همکاران نیز «تأثیر آموزه‌های دینی در تصویرپردازی دنیا در مثنوی معنوی» (۱۴۰۰) را بررسی کرده‌اند. با بررسی پیشینه‌ها می‌توان گفت که تاکنون پژوهش مستقلی که به تحلیل موتیف «دنیا» در غزلیات صائب با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و روایی پردازد، انجام نشده است. در پژوهش حاضر با تمرکز بر واژه «دنیا» و تحلیل کاربردهای آن در غزلیات صائب، نویسنده کوشیده است نگرش دینی صائب به دنیا را به صورت نظام‌مند دسته‌بندی کرده، تصاویر و واژگان تداعی‌کننده هر نگرش را استخراج و تحلیل کند و این داده‌ها را با آموزه‌های قرآن و حدیث درباره دنیا تطبیق دهد تا پیوند مفهومی شعر صائب با تعالیم اسلامی به روشنی تبیین شود.

۳. بحث

یکی از ویژگی‌های شاعران سبک هندی توجه و علاقه ایشان به استفاده از موتیف‌های گوناگون (موتیف‌های رایج در دوره‌های قبل و موتیف‌های جدید) برای رسیدن به بیان تازه و تصاویر بدیع است که از آن با عنوان «معنی بیگانه» یاد می‌کردند (خاکپور، ۱۳۹۲: ۳۷). ازجمله شگردهای ایجاد معنی بیگانه و مضمون نو در شعر سبک هندی، به‌ویژه در سروده‌های صائب، خلق تصویرهای گوناگون از یک موتیف (بن‌مایه) با استفاده از شگرد تغییر در زاویه دید است (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۲۹). چنان‌که از داده‌های پژوهش حاضر برمی‌آید، صائب در کاربرد موتیف دنیا از این شگرد استفاده کرده و تحت تأثیر آموزه‌های دینی نگرشی سه‌گانه به دنیا داشته است که در ادامه به ترتیب بسامد بدان پرداخته خواهد شد.

پیش از پرداختن به بحث اصلی لازم است به این نکته اشاره شود که در ۶۱۶ بیت از مجموع غزلیات صائب ۶۴۱ بار از واژه دنیا استفاده شده است؛ از این میان در ۶۶ مورد کاربرد واژه دنیا در چهارچوب آموزه‌های دینی قرار نمی‌گیرد و تنها پهنه گیتی مورد نظر است.^۱ در ادامه این پژوهش ۵۷۵ مورد دیگری که صائب با بهره‌گیری از موتیف دنیا به

۱. بعضی از ابیات غزلیات صائب که واژه دنیا در آن‌ها به معنای گیتی است، عبارت‌اند از: برق را در خرمن مردم تماشا کرده است/ آن‌که پندارد که حال مردم دنیا خوش است (صائب، ۱۳۷۵: ۵۱۳/۲)؛ نیست از

تداعی آموزه‌های دینی و خلق تصویرهای گوناگون پرداخته، بررسی می‌شود.

۳-۱. نگرش منفی به دنیا در غزلیات صائب

موتیف دنیا در غزلیات صائب در ۴۳۲ مورد، تداعی‌کننده نگرش منفی آموزه‌های دینی نسبت به دنیاست. بعد از حمله مغول، روحیه ایرانیان شکست خورد و آنان برای التیام دردهای روحی خود نیازمند سخنان آرام‌بخش شدند. همین امر موجب شد که به امور اخروی توجه کنند و دنیا را هیچ‌انگارند (شمیسا، ۱۳۸۲: ۱۹۴). این نگرش در آثار شاعران و نویسندگان سبک عراقی انعکاس یافت^۱ و به صورت سنتی ادبی تثبیت شد. بر این اساس می‌توان نگرش منفی صائب نسبت به دنیا را در سنت ادبی رایج در آثار پیشینیان به خصوص سخنوران سبک عراقی ریشه‌یابی کرد. در چنین ابیاتی صائب گاه به وصف دنیا پرداخته، آن را «دنیای دنی» (۱۳۷۵: ۱/ ۱۹۵؛ ۱۰۶۳/ ۲؛ ۱۳۷۳: ۱۳۷۴؛ ۱۶۶۱/ ۴؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۴۰۳)، «دنیای باطل» (۱۳۷۵: ۱/ ۵۰؛ ۶۶۷/ ۲؛ ۱۵۶۵/ ۳؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۶۵۷)،^۲ «دنیای

خواب پریشان چشم بسمل را خبر/ محو عشق، از دیدن اوضاع دنیا فارغ است (همان، ۵۱۵/ ۲)؛ راستی زنهار چشم از مردم دنیا مدار/ از عصا در خانه خود دست نابینا کشید (همان، ۱۳۴۳/ ۳). برای دیدن موارد بیشتر بنگرید به: همان، ۸۷/ ۱ و ۲۴۴؛ ۵۷۱/ ۲ و ۹۲۶ و ۱۱۲۷؛ ۱۱۴۳/ ۳؛ ۱۱۴۹، ۱۲۰۳، ۱۳۶۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱ و ۱۵۲۹؛ ۱۳۷۳: ۱۶۶۷/ ۴؛ ۱۷۰۲، ۱۷۵۳، ۱۹۵۸ و ۲۰۶۴؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۲۰۱ و ۲۲۲۳، ۲۶۲۲، ۲۶۵۶ و ۲۶۹۷؛ ۳۰۱۰/ ۶، ۳۰۴۰، ۳۰۸۹ و ۳۳۹۴.

۱. حافظ و مولوی از شاخص‌ترین شاعران سبک عراقی‌اند که اندیشه دنیاگریز در سروده‌هایشان نمودی قابل توجه دارد؛ برای مثال حافظ در غزلی با مطلع «حجاب چهره جان می شود غبار تنم»، با بیانی استعاره‌ای دنیا را قفس دانسته، درباره آن می‌گوید: چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است/ روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم (حافظ، ۱۳۸۷: ۳۳۳). شاید بتوان علت این دل‌زدگی حافظ از دنیا را در این بیت جست: جهان پیراست و بی‌بنیاد ازین فرهادکش فریاد/ که کرد افسون و نیرنگش ملول از جان شیرینم (همان، ۳۴۴). نی‌نامه مولوی در مثنوی معنوی (۱: ۱۳۷۱) نیز جلوه بارزی از اندیشه دنیاگریز و آخرت‌گرایی این شاعر است. او خود را نی‌ای می‌داند که چون از عالم ملکوت به عالم ناسوت هبوط کرده، بسیار غمگین است و اشتیاق دارد که به اصل خود رجوع کند (زمانی، ۱۳۹۸: ۵۳-۵۴).

۲. نیست ممکن به تو دنیای دنی رو آورد/ تا چو آزاده روان پشت به دنیا نکنی (صائب، ۱۳۷۴: ۶/ ۳۳۳۴).

۳. ساقی از رطل گران‌سنگی سبک دل کن مرا/ حلقه بیرون این دنیای باطل کن مرا (همان، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۰ و ۸۹).

بی حاصل» (۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۴؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۷۱۰؛ ۳۳۰۷/ ۶)،^۱ «دنیای دون» (۱۳۷۵: ۱/ ۴۳۵؛ ۱۳۷۴: ۶/ ۳۲۷۸)،^۲ «دنیای فانی»، «دنیای پوچ» (۱۳۷۵: ۲/ ۵۱۶؛ ۱۳۴۸/ ۳)،^۳ و «دنیای رهن»^۴ نامیده است. صفاتی که صائب در شبکه تداعی موتیف دنیا برگزیده، یادآور آیاتی است که زندگی دنیوی را «پست و خوار و غیرقابل اعتنا» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۵۰۲) دانسته‌اند؛ برای مثال در آیه ۳۲ سوره انعام زندگی دنیوی این گونه وصف شده است: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...﴾؛^۵ در آیه ۳۶ سوره محمد و آیه ۲۰ سوره حدید نیز به «لعب و لهو» بودن دنیا اشاره شده است. همچنین در آیه ۱۸۵ سوره آل عمران و آیه ۲۰ سوره حدید آمده است: ﴿... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.^۶

در آیات یادشده، خداوند زندگی دنیا را «لهو» خوانده و «لهو» عبارت است از کارهای بیهوده‌ای که انسان را از کار واجب باز می‌دارد و نیز آن را «لعب» خوانده و «لعب» عبارت است از عملی که به خاطر هدفی خیالی و خالی از حقیقت انجام می‌شود و آن را «متاع غرور» خوانده و «متاع غرور» به معنای چیزی است که آدمی را فریب می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۵۰۳). همچنین پیامبر اکرم ﷺ دنیا را مبعوض ترین آفریده خدا معرفی کرده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقًا هُوَ أَبْغَضُ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا نَظَرَ إِلَيْهَا مُنْذُ خَلَقَهَا بُغْضًا لَهَا»؛ خداوند مخلوقی که در نظر او مبعوض تر از دنیا باشد، نیافریده و از بس آن را دشمن دارد از هنگام آفرینش بر آن ننگریسته است (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۳۰۱).

صائب علاوه بر کاربرد صفات منفی برای دنیا، گاه نیز با بهره‌گیری از شگردهای

۱. بی گزند دیده‌بد، درد و داغ عشق بود / حاصلی گر بود ازین دنیای بی حاصل مرا (همان، ۸۳/۱).
۲. مدار از دولت دنیای دون چشم وفاداری/ که خورشید سبک جولان به یک روزن نمی سازد (همان، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۴۶۸).
۳. دریافتم حقیقت دنیای پوچ را / دل زین سراب آب نما کرد فارغم (همان، ۱۳۷۴: ۵/ ۲۸۱۷).
۴. هر که گردانید از دنیای رهن روی خویش / بی تردد پشت بر دیوار منزل داده است (همان، ۱۳۷۵: ۲/ ۵۶۴).
۵. «و زندگی دنیا جز بازی و سرگرمی نیست...».
۶. «... و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست».

ادبی‌ای نظیر اسلوب معادله، تشبیه و استعاره، هر بار از زاویه‌ای جدید به دنیا نگرسته، با خلق مضامین^۱ و تصاویر متعدد از این موتیف، نگرش منفی نسبت به دنیا را برجسته‌تر کرده است. در ادامه بعضی از این مضامین و تصاویر بررسی می‌شود.

۱-۳. ناپایداری دنیا: آموزه‌های دینی بر زودگذر بودن و ناپایداری دنیا تأکید دارند؛ برای مثال در آیه ۴۵ سوره کهف فناپذیر بودن زندگی دنیوی با این تمثیل بیان شده است: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾.^۲ همچنین آیات ۳۹ سوره غافر، ۲۷ سوره انسان و ۲۴ سوره یونس بر همین حقیقت (ناپایداری دنیا) تأکید دارند.

حضرت علی (ع) درباره ناپایداری دنیا فرموده‌اند: «الدُّنْيَا ظُلُّ الْغَمَامِ وَحُلُمُ الْمَنَامِ»؛ دنیا سایه ابر است و خوابی است که آدمی در خواب ببیند (خوانساری، ۱۳۶۶: ۹۱/۲). مطابق آموزه‌های اسلامی یکی از ویژگی‌های افراد عاقل، توجه به فناپذیری دنیا است.

امام صادق (ع) نیز در این باره فرموده‌اند: «ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ لَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَنْسَاهُنَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ: فَنَاءُ الدُّنْيَا وَتَصَرُّفُ الْأَحْوَالِ وَالْآفَاتُ الَّتِي لَا أَمَانَ لَهَا»؛ فراموش کردن سه چیز در هیچ حالی شایسته فرد عاقل نیست: ۱. فنا و ناپایداری دنیا، ۲. تغییر حالات، ۳. و آسیب‌های بی‌امان (حرانی، ۱۴۰۴: ۳۲۴؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۰۶).

در غزلیات صائب هم یکی از مضامین محوری که با نگرشی دینی و اخلاقی مطرح شده، ناپایداری دنیا است. او با بهره‌گیری از تصاویر طبیعت و واژگانی که بار معنایی آن‌ها بر فنا و زوال دلالت دارد، کوشیده است ناپایداری دنیا را در اشعار خود ترسیم کند. صائب

۱. فرق موتیف (درون مایه، بن مایه) و مضمون آن است که موتیف واژه، تصویر یا عبارت مستقلی است که در اثر ادبی تکرار می‌شود، ولی مضمون مفهومی عام‌تر و انتزاعی‌تر است که در بن مایه نمود می‌یابد؛ مثلاً «سکه» می‌تواند موتیف یک اثر ادبی و «طمع» مضمون آن باشد (پورترابوت، ۱۳۹۷: ۳۹۷).

۲. «و برای آنان زندگی دنیا را مثل بزن که مانند آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم، سپس گیاه زمین با آن درآمیخت و [چنان] خشک گردید که بادها پراکنده‌اش کردند و خداست که همواره بر هر چیزی تواناست».

با استفاده از واژگان و ترکیباتی نظیر «سایه» (۱۳۷۵: ۲/ ۸۳۰؛ ۱۳۷۳: ۴/ ۱۶۲۵ و ۲۱۳۹؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۵۹۷ و ۲۸۵۸؛ ۳۴۲۱/ ۶)، «خواب» (۱۳۷۵: ۱/ ۲۰۵؛ ۵۳۴/ ۲ و ۱۱۳۳؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۱۹۵ و ۲۳۵۸)، «موج» (۱۳۷۴: ۶/ ۳۱۵۱ و ۳۲۰۰)، «ریگ روان» (۱۳۷۵: ۲/ ۶۸۵ و ۹۶۶)، «برق» (۱۳۷۳: ۴/ ۱۶۸۴، ۱۷۸۸ و ۲۰۴۰) و «سیل» (۱۳۷۵: ۱/ ۲۸۶؛ ۳/ ۱۴۵۷)، دنیا را بی ثبات، گذرا و غیرقابل اتکا ترسیم می کند. برخی از این تصاویر در عین شاعرانه بودن، در تعالیم دینی نیز ریشه دارند؛ برای مثال در بیت زیر دنیا به عنوان حقیقتی ناپایدار ترسیم شده که ارزش وابستگی ندارد:

چشم پوشیدن ز دنیا قابل افسوس نیست در نظر خواب پریشان گر نباشد گو مباش
(۱۳۷۴: ۵/ ۲۳۵۸)

آنچه در بیت مورد بحث قابل تأمل است، ایجاد روابط تناظری میان «دنیا» و «خواب پریشان» است: چشم پوشیدن از دنیا حکم چشم پوشیدن از خواب پریشان را دارد. نکته دیگری که در این روابط تناظری باید به آن توجه کرد، آن است که دنیا هم مثل خوابی پریشان، گذرا، ناآرام و آشفته است. او در بیتی دیگر با بیان تمثیلی این نکته را یادآور می شود که دنیا ناآرام و خطرناک است و کسی که توقع راحت و آرام از دنیا دارد، مانند فردی بی خرد است که خود را در معرض نابودی قرار می دهد:

سبک مغزی که از دنیا تن آسانی طمع دارد به راه سیل بستر بهر خواب راحت اندازد
(۱۳۷۵: ۳/ ۱۴۵۷)

۲-۱-۳. فریبکاری و جلوه دروغین دنیا. مطابق آموزه های دینی هرچند دنیا ظاهری جذاب و فریبنده دارد، درحقیقت فریبکار و گمراه کننده است. در آیه ۵ سوره فاطر به انسان ها چنین هشدار داده شده است: «... فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ»^۱. همین هشدار با همان تعبیر لفظی در آیه ۳۳ سوره لقمان نیز تکرار شده است. حضرت علی علیه السلام نیز دنیا را این گونه معرفی کرده اند: «الدُّنْيَا غُرُورٌ حَائِلٌ وَ سَرَابٌ زَائِلٌ وَ

۱. «... زندها تا این زندگی دنیا شما را فریب ندهد و زندها تا [شیطان] فریبنده شما را درباره خدا نفریبید».

سِنَادُ مَائِلٌ؛ دنیا فریب‌دهنده‌ای است گردنده و سرابی است زایل‌شونده و تکیه‌گاهی است میل‌کرده» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۳۶؛ خوانساری، ۱۳۶۶: ۱۲۱/۲). ایشان در حدیثی دیگر دنیا را «شَرُّكَ النَّفُوسِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۳۱)؛ یعنی دام نفس‌ها دانسته و در حکمت ۷۷ خطاب به دنیا فرموده‌اند: «يَا دُنْيَا يَا دُنْيَا، إِلَيْكَ عَنِّي، أَبِي تَعَرَّضْتُ أَمَّ إِلَيَّ [تَشَوُّفٌ] تَشَوُّفٌ؟ لَا حَانَ حَيْنُكَ! هَيْهَاتَ! غُرِّي غَيْرِي، لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ، قَدْ طَلَقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا. فَعَيْشُكَ قَصِيرٌ وَ خَطَرُكَ يَسِيرٌ وَ أَمْلُكَ حَقِيرٌ. أَهْ مِنْ قَلَّةِ الزَّادِ وَ طُولِ الطَّرِيقِ وَ بُعْدِ السَّفَرِ وَ عَظِيمِ الْمَوَدِّ؛ ای دنیا! ای دنیا! از من دور شو! - با خودنمایی - فراراه من آمده‌ای؟ یا شیفته‌ام شده‌ای؟ مباد که تو در دل من جای گیری. هرگز! جز مرا بفریب! مرا به تو چه نیازی است؟ من تو را سه بار طلاق گفته‌ام و بازگشتی در آن نیست. زندگانی‌ات کوتاه است و جاهت ناچیز و آرزوی تو داشتن خُرد. - نیز - آه از توشه اندک و درازی راه و دوری منزل و سختی در آمدنگاه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۸۰-۴۸۱؛ همان، ۱۳۷۸: ۳۷۲).

در غزلیات صائب نیز بارها به فریبکاری دنیا اشاره شده است. در چنین ابیاتی موتیف دنیا همراه با واژگانی چون «دام» (۱۳۷۵: ۵۱/۱؛ ۹۸۴/۲؛ ۱۲۷۵/۳؛ ۱۳۷۳: ۴/۲۰۳۴؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۳۹۸؛ ۲۷۲۵/۵)، «فریب» (۱۳۷۵: ۱/۳۰۵ و ۳۸۱/۲؛ ۹۹۳/۲؛ ۱۳۷۳: ۴/۱۷۹۲ و ۱۹۰۶؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۳۹۸؛ ۳۰۷۱/۶)، «عشوه»^۱ (۱۳۷۵: ۱/۳۰۵؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۷۵۸ و ۲۸۴۳)، «سراب» (۱۳۷۵: ۱/۴۲۲؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۸۴۳) و «مار» (۱۳۷۵: ۲/۵۳۵ و ۱۰۸۸؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۶۲۷) به کار رفته که از برخی از این واژگان در آموزه‌های دینی هم برای ترسیم فریبندگی دنیا استفاده شده است.

صائب دنیا را «دشت پرفریب» (۱۳۷۵: ۱/۳۸۱) می‌داند. همچنین در غزل‌های او واژه «سراب» (۱۳۷۵: ۱/۴۲۲؛ ۸۳۷/۲؛ ۱۳۷۴: ۵/۲۷۵۸ و ۲۸۴۳) در شبکه تداعی و تصویرسازی موتیف دنیا به عنوان نمادی از جلوه‌های دروغین آن است. او از این واژه و ترکیب‌های «موج سراب»^۲ (۱۳۷۵: ۱/۵۱، ۱۶۹؛ ۱۰۳۱/۲، ۱۰۸۷ و ۱۰۸۸؛ ۱۲۶۹/۳؛ ۱۳۷۳: ۴/۱۳۷۳)

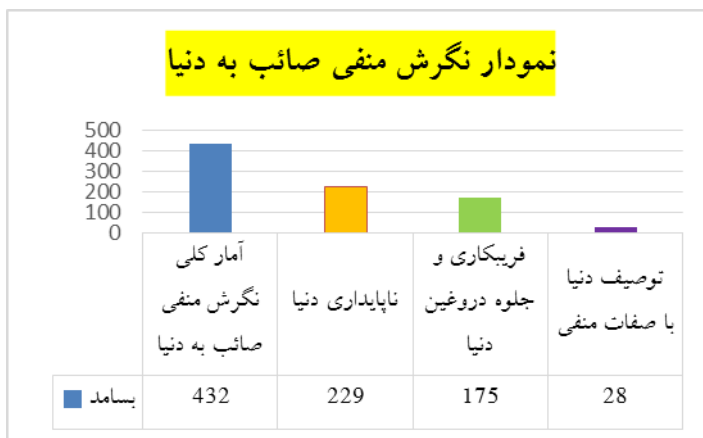
۱. «عشوه»: یکی از معانی این واژه «وعده دروغ» و «فریب» است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «عشوه»).

۲. «موج سراب»، موجی دروغین است که از دور در بیابان گرم چون موج آب به چشم آید (همان، ذیل «موج»).

۱۷۲۹ و ۱۹۰۶؛ ۱۳۷۴؛ ۵/۲۸۷۴ و ۶/۲۹۱۰ و ۳۳۹۳) و «موجه سراب» (۱۳۷۵؛ ۱/۳۸۱ و ۲/۴۸۷؛ ۱۳۷۳؛ ۴/۱۹۰۶ و ۱۹۴۰) و «موجه دریای سراب» (۱۳۷۴؛ ۵/۲۷۴۰) برای بیان مضمون فریبکاری دنیا و ترسیم این حقیقت استفاده می‌کند که هرچند دنیا از دور جذاب و پرزرق و برق به نظر می‌رسد، درواقع هیچ و بی حاصل و دل‌بستن به آن خطرناک است: دنیا طلب محال است در خاک و خون نغلطد موج سراب این دشت شمشیر آبدارست

(۱۳۷۵؛ ۲/۱۰۸۷)

در بیت فوق صائب به ترسیم ماهیت فریبنده و خطرناک دنیا پرداخته، با ترکیب دو تصویر متضاد؛ اما مکمل «موج سراب» (استعاره از جلوۀ فریبنده و دروغین دنیا) و «شمشیر آبدار» (تشبیه برای موج سراب) دنیا را هم فریبنده و هم هلاک‌کننده معرفی می‌کند.



۳-۲. نگرش بینابین به دنیا در غزلیات صائب. موتیف دنیا در غزلیات صائب در ۱۰۲ مورد تداعی‌کننده نگرش بینابین آموزه‌های دینی نسبت به دنیا است. در چنین نگرشی به جای اینکه دنیا مذموم مطلق یا مطلوب مطلق تلقی شود، مکانی برای آزمون، رشد و بهره‌برداری معقول محسوب می‌شود. در آیه ۲۸ سورۀ انفال نعمت‌های دنیوی به عنوان ابتلا و آزمون

معرفی شده است: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ».^۱ بر این اساس دنیا مقصدی برای وابستگی شدید نیست، بلکه مکانی برای آزمون و کسب معرفت است. همچنین در آیه ۲۶ سوره رعد دنیا این چنین وصف شده است: «... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ».^۲ در این آیه خداوند زندگی دنیوی را «متاع» خوانده است «و متاع به معنای هر چیزی است که خود آن هدف نباشد، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۰۳/۲).

پیامبر اکرم ﷺ نیز مسلمانان را به تعادل در طلب دنیا رهنمون شده‌اند: «أَجْمَلُوا فِي طَلَبِ الدُّنْيَا فَإِنَّ كُلَّ مُتَيْسِّرٍ لِمَا كُتِبَ لَهُ مِنْهَا»؛ در طلب دنیا معتدل باشید؛ زیرا به هر کس هر چه قسمت اوست، می‌رسد (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

چنان‌که از محتوای این گونه آیات و احادیث برمی‌آید، نگاه بینابین و متعادل آموزه‌های دینی به دنیا ترکیبی از احتیاط، عبرت‌آموزی، بهره‌گیری معقول و پذیرش واقعیت‌گذرای دنیاست. این نگرش که نه کاملاً دنیاگیز و زاهدانه است، نه دنیاطلب و مادی‌گرایانه، نوعی تعادل میان تعامل خردمندانه با دنیا و پرهیز از وابستگی شدید ارائه می‌دهد. این نگاه در قالب تصاویر و شبکه‌ای از واژگان تداعی‌کننده در شعر صائب نمود یافته است. بعضی از مضامین و تصاویری که نمود نگرش بینابین به موتیف دنیا در غزلیات صائب است، عبارت‌اند از:

۱-۲-۳. دنیا محلّ گذر و عبرت‌آموزی. در آیه ۴۴ سوره نور گردش شب و روز (که بر گذر روزگار و حیات دنیوی دلالت دارد) عبرتی برای صاحبان بصیرت دانسته شده است: «يَقْلَبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ».^۳

حضرت علی عليه السلام نیز دنیا را «دار موعظه» دانسته‌اند: «إِنَّ الدُّنْيَا... دَارٌ مَوْعِظَةٌ لِّمَنِ اتَّعَظَ بِهَا...»؛ دنیا... خانه پند است برای آن‌که از آن پند آموخت... (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۹۳).

۱. «و بدانید که اموال و فرزندان شما [وسیله] آزمایش [شما] هستند و خداست که نزد او پاداشی بزرگ است».

۲. «... زندگی دنیا در [برابر] آخرت جز بهره‌ای [ناچیز] نیست».

۳. «خداست که شب و روز را باهم جابه‌جا می‌کند. قطعاً در این [تبدیل] برای دیده‌وران [درس] عبرتی است».

همان، ۱۳۷۸: ۳۸۴). مطابق سخنان امام علی علیه السلام دنیا مرحله‌ای گذرا و زمینه‌ای برای آزمون و عبرت‌آموزی است: «الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍ لَا دَارُ مَقَرٍّ وَ النَّاسُ فِيهَا رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَاعَ فِيهَا نَفْسَهُ فَأَوْبَقَهَا وَ رَجُلٌ ابْتِاعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا»؛ دنیا خانه‌ای است که از آن بگذرند، نه جایی که در آن به سر برند و مردم در آن دو گونه‌اند: یکی آن که خود را فروخت و خویش را به تباہی انداخت و دیگری که خود را خرید و آزاد ساخت (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۹۳؛ همان، ۱۳۷۸: ۳۸۵).

صائب تبریزی نیز تحت تأثیر این آموزه‌ها، دنیا را محل گذر می‌داند و در اشعار خود با استفاده از ساخت‌های مختلف فعل «گذشتن» (۱۳۷۵: ۸۷ / ۱ و ۲۰۳؛ ۵۰۴ / ۲، ۶۷۱، ۶۷۲، ۸۰۴، ۱۰۱۲، ۱۰۱۵ و ۱۰۲۱؛ ۱۳۱۹ / ۳ و ۱۵۳۲؛ ۱۳۷۳: ۱۶۷۲ / ۴ و ۱۸۱۴ و ۲۰۸۱؛ ۱۳۷۴: ۲۲۹۷ / ۵، ۲۵۴۰ و ۲۸۲۸؛ ۳۱۸۲ / ۶ و ۳۳۷۹) و واژگانی نظیر «سفر» (۱۳۷۵: ۸۳۷ / ۲ و ۱۵۶۲؛ ۱۳۷۴: ۲۷۱۶ / ۵)، «راه» (۱۳۷۵: ۶۱ / ۱ و ۱۴۰۲؛ ۱۴۱۶ و ۱۴۵۷)، «رهرو» (۱۳۷۵: ۲۰۸ / ۱) «ره‌پیما» (همان، ۱۳۹۳ / ۳) و «ره‌نورد» (۱۳۷۳: ۱۶۷۲ / ۴)، دنیا را نه مأمن ابدی، بلکه گذرگاهی ضروری تصویر می‌کند.

نعل سفرم جای دگر بود در آتش در سایه دنیا مژده‌ای خفتم و رفتم
(۱۳۷۴: ۲۸۵۸ / ۵)

مصراع اول این بیت یادآور رسمی قدیم در بازگرداندن مسافر به وطن است؛ به این شکل که نعل اسبی را در آتش می‌گذاشتند و در حالی که به مسافر فکر می‌کردند، نعل در آتش سرخ می‌شد (جمالی هنجنی، ۱۳۹۹: «سفر»). صائب در بیت مورد بحث دنیا را به منزله منزلگاهی موقت و ناپایدار تصویر می‌کند. او خویشتن را مسافری می‌بیند که برای بازگرداندن او به وطن اصلی‌اش (سرای آخرت) نعلی بر آتش نهاده‌اند. این مسافر اندکی در سایه دنیا درنگ کرده، سپس راهی موطن اصلی خویش می‌شود. بدین سان، دنیا در نگاه شاعر منزلگاهی موقت و ناپایدار است که باید از آن گذشت. همچنین او دنیا را مکانی برای کسب عبرت می‌داند و به جای توصیه به چشم‌پوشی مطلق از آن، بر نوع نگاه انسان به دنیا تأکید و به این امر اشاره می‌کند که اگر انسان با هوشیاری و بصیرت به دنیا بنگرد،

تماشای آن نه تنها مذموم نیست، بلکه آموزنده و بیدارگر است:

از بصیرت نیست پوشیدن ز دنیا چشم خود چشم عبرت بین اگر باشد تماشا بهتر است

(همان، ۴۹۸/۵)

۲-۲-۳. نگاه محتاطانه به دنیا. هرچند در منابع اسلامی بارها به ماهیت فریبنده دنیا اشاره شده، هرگز به ترک مطلق آن توصیه نشده است. پیشوایان دینی مسلمانان برای اینکه آنان چندان به زندگی دنیوی مشغول نشوند که مسیر و هدف نهایی خلقت را فراموش کنند، راهکاری محتاطانه ارائه کرده‌اند: بهره‌گیری از دنیا به قدر کفایت و نه بیشتر؛ حضرت محمد ﷺ در این باره فرموده‌اند: «إِنَّمَا يَكْفِي أَحَدَكُمْ مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ زَادِ الزَّكَاكِ»؛ برای شما در دنیا چیزی که به اندازه توشه مسافری باشد، کافی است (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۳۴۷).

حضرت علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «مَنْ رَضِيَ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا يُجْزِيهِ كَانَ أَيْسَرُ مَا فِيهَا يَكْفِيهِ وَمَنْ لَمْ يَرْضَ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا يُجْزِيهِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا شَيْءٌ يَكْفِيهِ»؛ هر که از دنیا بداند چه او را کفایت کند خشنود باشد، کمترین چیزی که در آن است او را کفایت می‌کند و کسی که راضی نیست از دنیا بداند چه او را کفایت می‌کند، در دنیا چیزی نیست که او را کفایت کند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۴۰/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۴/۴۱۹).

امام سجاد علیه السلام این حد کفاف از اسباب معاش را چنین ترسیم کرده‌اند: «اللَّهُمَّ! إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ الْمَعِيشَةِ، مَعِيشَةً أَقْوَىٰ بِهَا عَلَىٰ جَمِيعِ حَاجَاتِي وَأَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْكَ فِي حَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي آخِرَتِي، مَنْ غَيْرِ أَنْ تُثَرِّفَنِي فِيهَا فَأَطْغَىٰ...»؛ خدایا! از تو معیشتی نیک خواهانم: معیشتی که با آن همه نیازمندی‌هایم را برآورم و در زندگی این دنیا و در آخرتم با آن به قرب تو برسم، بی آنکه مرا غرق در نعمت سازی تا به طغیان افتم... (حکیمی، ۱۳۸۰: ۳/۴۰۳ - ۴۰۴).

صائب نیز تحت تأثیر چنین آموزه‌هایی هرچند روی گردانی از دنیا را راهی برای پالایش باطن می‌بیند (۱۳۷۵: ۱/۱۰۵؛ ۲/۵۳۷، ۶۱۰ و ۶۹۶)، ترک مطلق زندگی دنیوی را توصیه نمی‌کند. او هر نوع افراط و تفریطی را در مواجهه با دنیا و نعمت‌های دنیوی رد می‌کند و مخاطب را به بهره‌گیری معقول از دنیا فرامی‌خواند. صائب در چنین ابیاتی از شبکه‌ای از

واژگان استفاده می‌کند که ترکیبی از تعامل و احتیاط را نشان می‌دهند؛ واژگانی نظیر «بصیرت» (۱۳۷۵: ۲/ ۴۹۸؛ ۱۳۷۴: ۵/ ۲۲۱۰؛ ۶/ ۲۹۴۶ و ۳۰۴۰)، «قناعت» (۱۳۷۳: ۴/ ۱۸۱۷؛ ۱۳۷۴: ۶/ ۳۲۵۳) و «تأمل» (۱۳۷۵: ۲/ ۵۱۳؛ ۱۳۷۴: ۶/ ۳۰۱۴):

از ولی نعمت عقبی نتوان روگرداند از بصیرت نبود پشت به دنیا کردن (۱۳۷۴: ۶/ ۳۰۴۰)

واژه بصیرت در گفتمان صائب، میان دو قطب «تعامل با دنیا» و «احتیاط از آن» تعادل برقرار می‌کند. بصیرت به معنای انزوا و کناره‌گیری از دنیا یا غفلت و غرق شدن در آن نیست، بلکه با آگاهی، شناخت صحیح و تشخیص خیر از شر همراه است و رمز عبور موفق از دنیای فریبنده محسوب می‌شود. صائب این نگرش را در بیت زیر چنین بیان کرده است:

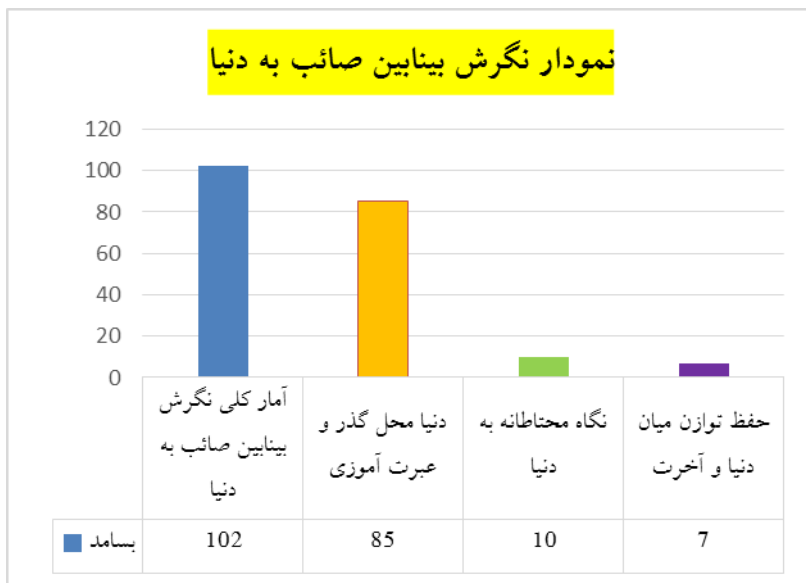
از بصیرت نیست پوشیدن ز دنیا چشم خود چشم عبرت بین اگر باشد تماشا بهتر است (۱۳۷۵: ۲/ ۴۹۸)

در اندیشه صائب آن که بصیرت دارد به دنیا می‌نگرد؛ اما فریفته آن نمی‌شود؛ از دنیا بهره می‌برد، ولی به آن وابسته نمی‌شود. این نگاه، پایه جهان بینی اخلاقی صائب است که تحت تأثیر آموزه‌های دینی در ذهن این شاعر مسلمان شکل گرفته است.

۳-۲-۳. تأکید بر توازن میان دنیا و آخرت. در منابع اسلامی به حفظ تعادل میان بهره‌گیری از مواهب دنیا و توجه به آخرت توصیه شده است. رسول خدا ﷺ در این باره فرموده‌اند: «خَيْرُكُمْ مَنْ لَمْ يَتْرُكْ آخِرَتَهُ لِدُنْيَاهُ وَلَا دُنْيَاهُ لِآخِرَتِهِ وَلَمْ يَكُنْ كَلًّا عَلَى النَّاسِ»؛ بهترین شما کسی است که آخرت خود را برای دنیا از دست ندهد و دنیای خود را برای آخرت از دست نگذارد و سربار مردم نباشد (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۴۷۳). نمود این آموزه دینی در شعر صائب نیز دیده می‌شود:

کار دنیا کن و اندیشه عقبی مگذار تا به عقبی نرسی دامن دنیا مگذار (۱۳۷۴: ۵/ ۲۲۵۲)

این بیت نشان‌دهنده درک واقع‌گرایانه از نیازهای دنیوی و معنوی است. صائب توصیه می‌کند که انسان باید در دنیا تلاش کند؛ اما هم‌زمان آینده معنوی خود را نیز در نظر داشته باشد.



۳-۳. نگرش مثبت به دنیا در غزلیات صائب. موتیف دنیا در غزلیات صائب در ۴۱ مورد تداعی‌کننده نگرش مثبت آموزه‌های دینی نسبت به دنیاست. در این نوع نگرش، دنیا علاوه بر اینکه محلّ آزمون و گذر است، فرصتی برای بهره‌برداری از نعمت‌های الهی، کسب توشه آخرت و رشد معنوی نیز محسوب می‌شود. برخلاف نگرش‌هایی که دنیا را تنها فریبنده و مذبوم می‌دانند، برخی آیات قرآن و احادیث اشاره دارند که دنیا نعمت و وسیله‌ای برای بهره‌گیری صحیح است؛ اما نباید هدف نهایی خلقت در نظر گرفته شود؛ برای مثال در آیه ۳۲ سوره اعراف آمده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ»^۱. تأکید این آیه بر آن است که نعمت‌های دنیا برای انسان آفریده شده و کسی نمی‌تواند آنان را از این نعمت‌های حلال منع کند. همچنین آیه ۷۷ سوره قصص به ضرورت توجه به آخرت و بهره‌برداری صحیح از دنیا پرداخته است: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ

۱. «ای پیامبر! بگو: زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و [نیز] روزی‌های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟».

الدَّارُ الْآخِرَةُ وَلَا تَنْتَسِ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا^۱.

رسول اکرم ﷺ نیز به این نکته اشاره کرده‌اند: «فَإِنَّ الدُّنْيَا مَزْرَعَةٌ الْآخِرَةُ وَعَلَى قَدْرِ مَا تَزْرَعُ فِي الدُّنْيَا تَحْصُدُهُ فِي الْآخِرَةِ»؛ دنیا محل کشت برای آخرت است و به همان اندازه که در دنیا بکاری، در آخرت درو خواهی کرد (دیلمی، ۱۴۱۲: ۸۹/۱؛ همو، ۱۳۷۷: ۱/۲۱۸). مطابق تعالیم دینی اگر انسان، با بصیرت از دنیا استفاده کند، می‌تواند به سعادت حقیقی دست یابد. در غزلیات صائب نیز گاه این نگاه مثبت نسبت به دنیا در قالب مضامین و تصاویر زیر دیده می‌شود:

۳-۳-۱. دنیا فرصتی برای کسب توشه آخرت. در آموزه‌های اسلامی، دنیا زمینه‌ای برای کسب توشه آخرت در نظر گرفته شده است؛ چنان‌که در آیه ۶ سوره هود آمده که رزق دنیوی انسان از جانب خداوند تأمین می‌شود: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...﴾^۲. پس وظیفه انسان در دنیا تلاش برای کسب روزی آخرت است و زندگی در دنیا فرصت محدودی است که برای کسب روزی آخرت در اختیار انسان‌ها گذاشته شده است.

پیامبر اکرم ﷺ در حدیثی خطاب به ابوذر فرموده‌اند: «يَا أَبَا ذَرٍّ إِذَا رَأَيْتَ أَخَاكَ قَدْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا فَاسْتَمِعْ مِنْهُ، فَإِنَّهُ يَلْقَى الْحِكْمَةَ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَزْهَدُ النَّاسِ؟ فَقَالَ: مَنْ لَمْ يَنْسِ الْمَقَابِرَ وَالْبُلَى وَتَرَكَ فَضْلَ زِينَةِ الدُّنْيَا وَآثَرَ مَا يَبْقَى عَلَى مَا يَفْنَى وَلَمْ يَعِدَّ عَدَا مِنْ أَيَّامِهِ وَعَدَّ نَفْسَهُ فِي الْمَوْتَى»؛ یا اباذر چون برادر مسلمان را دیدی که نسبت به دنیا بی‌رغبت و زاهد است، حرف او را گوش ده که به تو حکمت می‌آموزد. گفتم: یا رسول الله ﷺ، زاهدترین مردم کیست؟ فرمود: آن کس که قبر و پوسیدگی تن در خاک را فراموش نکند و زینت‌های دنیا و اضافه بر ضرورت را رها کند و جهان باقی ابدی را بر دنیای فانی برگزیند و فردا را از عمر خود به حساب نیاورد و هر آن چنان پندارد که خواهد مُرد و به سرمنزل مردگان خواهد رفت (طبرسی، ۱۳۷۰: ۴۶۳؛ همو، ۱۳۶۵: ۲/۴۶۲).

۱. «و با آنچه خدایت داده، سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن».

۲. «و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر [اینکه] روزی اش بر عهده خداست...».

نکته قابل توجه در این سخن پیامبر اکرم ﷺ آن است که ایشان به ترک زینت‌های دنیا و آنچه اضافه بر ضرورت است، توصیه کرده‌اند نه ترک مطلق دنیا. صائب نیز با الهام از این آموزه‌ها دنیا را محلّ گذر دانسته است. او در مواجهه با این معبر آن را کامل ترک نمی‌کند و از آن به عنوان فرصتی برای کسب توشه آخرت بهره می‌برد. صائب برای بیان این مضمون از دو واژه مترادف «توشه» (۱۳۷۵: ۶۱/۱؛ ۱۳۷۴: ۲۷۲۱/۵ و ۲۷۲۵: ۶/۲۹۲۸ و ۳۳۰۶) و «زاد» (۱۳۷۵: ۳/۱۱۶۴ و ۱۲۶۸ و ۱۴۵۷: ۱۳۷۴/۶؛ ۲۹۴۳ و ۲۹۵۱) استفاده می‌کند که هر دو به معنای طعام اندکی است که مسافران با خود دارند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل «توشه» و «زاد»). در سرانجام اقامت نیستم چون غافلان توشه راهی است صائب چشم از دنیا مرا (۱۳۷۵: ۶۱/۱)

با توجه به معنای واژگانی کلمات «توشه» و «زاد»، تصویری که از کاربرد این واژگان خلق می‌شود، تصویر مسافری است که در عبور از گذرگاه دنیا برای سفر آخرت خود تدارک می‌بیند.

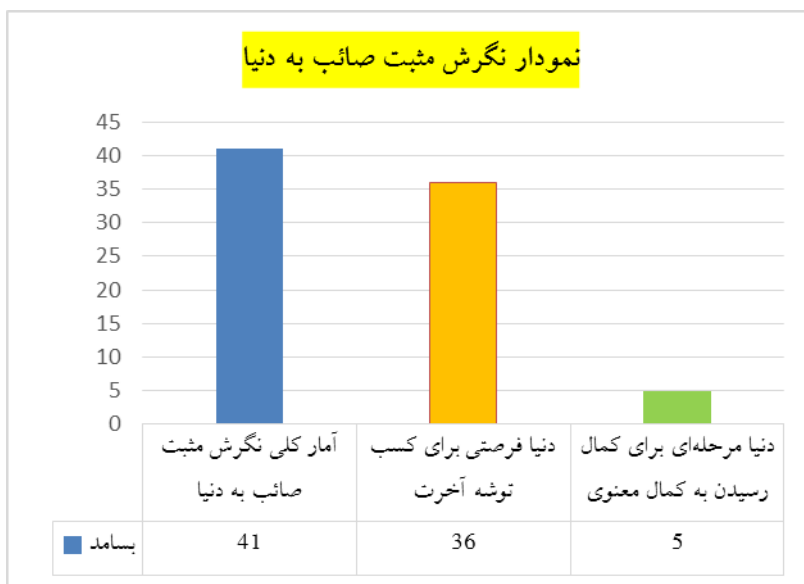
۲-۳-۳. دنیا به عنوان مرحله‌ای برای کمال معنوی. هدف نهایی خلقت انسان رسیدن به قرب الهی است و این مسیر از طریق اعمال نیکی که در دنیا انجام می‌دهد، طی می‌شود. بر همین اساس گروهی از مردم از خدا خیر دنیا و آخرت را طلب می‌کنند و از پروردگارشان چنین می‌خواهند: «... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره/۲۰۱).^۱ رسول خدا ﷺ فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ يُعْطِي الدُّنْيَا عَلَى نِيَّةِ الْآخِرَةِ وَأَبَى أَنْ يُعْطِيَ الْآخِرَةَ عَلَى نِيَّةِ الدُّنْيَا»؛ خداوند دنیا را به نیت آخرت می‌دهد، ولی آخرت را به نیت دنیا نمی‌دهد (نهج الفصاحه، ۱۳۸۲: ۳۱۷).

حضرت علی (ع) نیز در این باره می‌فرماید: «الدُّنْيَا خُلِقَتْ لِعَيْرِهَا وَلَمْ تُخْلَقْ لِنَفْسِهَا»؛ دنیا را برای جز دنیا آفریده‌اند نه برای دنیا - و راه‌گذاری است به جهان فردا (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۵۵۷؛ همان، ۱۳۷۸: ۴۴۳).

۱. «... پروردگارا در این دنیا به ما نیکی و در آخرت [نیز] نیکی عطا کن و ما را از عذاب آتش [دور] نگه دار».

به موجب این حدیث، دنیا مرحله‌ای است که برای تکامل و رشد معنوی باید آن را طی کرد. به نظر می‌رسد که صائب تحت تأثیر این نگرش، کسانی را که از ترک دنیا صحبت می‌کنند، «خام‌دست» (بی تجربه) نامیده؛ چراکه دنیا فرصتی برای تکامل، رشد معنوی و زاداندوزی اخروی است و این افراد با چشم پوشی مطلق از دنیا، درواقع خویشتن را از چنین فرصتی محروم می‌کنند.

خام‌دستانی که پشت پا به دنیا می‌زنند در حقیقت دستِ رد بر زاد عقبی می‌زنند (۱۳۷۵: ۳/ ۱۲۶۸)



۴. نتیجه‌گیری

جستار حاضر با تحلیل ساختارمند موتیف «دنیا» در غزلیات صائب و با تکیه بر آموزه‌های دینی نشان داد که این شاعر هم در سطح واژگان و تصاویر و هم از حیث معنا، متأثر از نگرش‌های قرآنی و روایی به مقوله دنیا بوده است. بر اساس داده‌های پژوهش، موتیف «دنیا» در شعر صائب تداعی‌کننده این نگرش‌هاست:

- نگرش منفی به دنیا بیشترین بسامد را در غزلیات صائب دارد و این نگرش با تصاویر

و مضامینی چون «سراب»، «خواب»، «سایه»، «دام» و «مار» تداعی شده است. این تصاویر و مضامین با آیات قرآن و احادیث همخوانی قابل توجهی دارند و نشانهٔ باور صائب به فریبندگی، ناپایداری و خطرات دلبستگی به دنیایند.

- نگرش بینابین به دنیا در شعر صائب، نمایانگر نوعی بصیرت و هوشیاری دینی است. او دنیا را محلّ گذر و عبرت‌آموزی می‌داند و بر تعامل محتاطانه و عاقلانه با دنیا تأکید می‌کند. صائب برای تداعی چنین نگرشی از واژگان و تصاویری چون «بصیرت»، «تأمل»، «قناعت»، «راه»، «سفر» و «ره‌پیما» بهره می‌گیرد. در این رویکرد، دنیا مذموم مطلق یا مطلوب مطلق نیست و وسیله‌ای برای تعالی روحی محسوب می‌شود. صائب بر توازن میان دنیا و آخرت تأکید دارد و بر این باور است که آدمی باید درعین پرداختن به کار و کوشش در دنیا، آخرت را فراموش نکند و همواره مسیر رشد معنوی را در نظر داشته باشد.

- نگرش مثبت به دنیا نیز با بسامدی کمتر، در آثار صائب مشهود است. در این نگرش، دنیا به عنوان فرصتی برای کسب توشهٔ آخرت و مرحله‌ای برای کمال معنوی در نظر گرفته می‌شود. واژگان «زاد» و «توشه» محوری‌ترین واژگانی‌اند که در غزلیات صائب به تداعی این نگرش پرداخته‌اند. از دیدگاه صائب، دنیا سرای دلبستگی نیست و مرحله‌ای موقت برای تأمین «توشه» و «زاد» آخرت است. در مجموع می‌توان گفت که صائب با بهره‌گیری خلاقانه از تمهیدات ادبی رایج در سبک هندی درعین پایبندی به اصول دینی، بازنمایی‌ای گسترده از دنیا ارائه کرده است؛ بازنمایی‌ای که در سطح واژگان، عناصر تصویری و ساختارهای بیانی، با آموزه‌های اسلامی همخوانی دارد و جلوه‌ای هنری از جهان‌بینی دینی دربارهٔ دنیا را در غزلیات صائب منعکس می‌کند.

منابع

۱. قرآن مجید، ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران، ۱۴۱۸ ق.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
۳. نهج البلاغه، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۸ ش.

۴. نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، دنیای دانش، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ ش.
۵. پارسانسب، محمد، «بن‌مایه: تعاریف، گونه‌ها، کارکردها و...»، نقد ادبی، شماره ۲ (۵)، ۱۳۸۸ ش، ص ۴۰-۷.
۶. پاشایی فخری، کامران و ندا یانس، «واکاوی مفهوم احسان در دیوان صائب تبریزی»، مطالعات ادبی متون اسلامی، سال پنجم، شماره ۳، (پیاپی ۱۹)، ۱۳۹۹ ش، ص ۱۱۹-۱۳۴.
۷. پورتر ابوت، اچ، سواد روایت، ترجمه رؤیا پورآذر و نیما م. اشرفی، اطراف، تهران، ۱۳۹۷ ش.
۸. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۶ ش.
۹. جمالی هنجنی، ریحانه، «سفر»، تارنمای مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، <https://cgie.org.ir/fa/article/257653/> سفر، ۱۳۹۹ ش.
۱۰. حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، به سعی سایه، کارنامه، تهران، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. حزانى، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، جامعه مدرّسين حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. حزانى، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، ترجمه بهراد جعفری، اسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. حسن‌پور آلاشتی، حسین، طرز تازه: سبک‌شناسی غزل سبک هندی، سخن، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۱۴. حکیمی، محمدرضا و محمد و علی، الحیاء، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. خاکپور، محمد، «نگاه انتقادی و تحلیلی به جایگاه معنایی و ساختاری چند موتیو در شعر صائب»، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، شماره ۶۶ (۲۲۸)، ۱۳۹۲ ش، ص ۳۳-۶۰.
۱۶. خوانساری، آقا جمال‌الدین، شرح آقا جمال‌الدین خوانساری بر غرر الحکم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی، مروارید، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم از دوره جدید، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، شریف رضی، قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، ترجمه سید عبدالحسین رضائی، اسلامیه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ش.
۲۱. رادمنش، عطامحمد و الهام معینیان، «دنیای تصاویر تعلیمی آن از نگاه عطار»، تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی، شماره ۱۶، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۳۱-۱۵۰.
۲۲. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، اطلاعات، تهران، چاپ پنجاه و سوم، ۱۳۹۸ ش.

۲۳. زیتونی، لطیف، معجم مصطلحات نقد الروایة، دار النهار للنشر، بیروت، ۲۰۰۲ م.
۲۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا، شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)، آگاه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، آگاه، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. شمیسا، سیروس، سبک‌شناسی شعر، فردوس، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. صائب، محمدعلی، دیوان صائب تبریزی (جلد ۱ و ۲ و ۳)، به کوشش محمد قهرمان، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. صائب، محمدعلی، دیوان صائب تبریزی (جلد ۴)، به کوشش محمد قهرمان، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۲۹. صائب، محمدعلی، دیوان صائب تبریزی (جلد ۵ و ۶)، به کوشش محمد قهرمان، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. صادقی درویشی، محمدحسین و همکاران، «تأثیر آموزه‌های دینی در تصویرپردازی دنیا در مثنوی معنوی»، سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۶۰)، ۱۴۰۰ ش، ص ۹۷-۱۱۲.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، شریف رضی، قم، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ش.
۳۳. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، ترجمه سید ابراهیم میرباقری، فراهانی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.
۳۴. طهماسبی، فریدون، «تحلیل و بررسی بن‌مایه حباب و کارکردهای تعلیمی آن در شعر صائب تبریزی»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، دوره دوازدهم، شماره ۴۸، ۱۳۹۹ ش، ص ۱۲۹-۱۴۸.
۳۵. غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۳۶. فتوحی، محمود، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، سخن، تهران، ۱۳۹۱ ش.
۳۷. فلکی، محمود، روایت داستان (تنویری‌های پایه‌ای داستان‌نویسی)، بازتاب‌نگار، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. کسایی، مریم و همکاران، «تحلیل «تصویر کانونی دنیا» در آثار ناصر خسرو»، تاریخ ادبیات، شماره ۸۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش، ص ۱۲۳-۱۴۵.

۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، اسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، اسوه، قم، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۴۳. مبلّغ، سیده زهرا، «دنیا»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۲ش.
۴۴. محمدی، محمدحسین، بیگانه مثل معنی: نقد و تحلیل شعر صائب و سبک هندی، میترا، تهران، ۱۳۷۴ش.
۴۵. مصطفوی‌نیا، سید محمدرضی و معصومه سپهرنوش، «تأثیر و تأثر در موضوع دنیا بین صائب و متنبی»، ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره دوم، شماره ۴، ۱۳۹۰ش، ص ۱۸۵-۲۰۵.
۴۶. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رینولد ا. نیکلسون، امیر کبیر، تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۷۱ش.
۴۷. میرصادقی، جمال و میمنت، واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی، کتاب مهناز، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۸. میرصادقی، جمال، عناصر داستان، سخن، تهران، ۱۳۸۰ش.
۴۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اخلاق محتشمی، دانشگاه تهران، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷ش.
۵۰. واله داغستانی، علیقلی بن محمد علی، تذکره ریاض الشعراء، اساطیر، تهران، ۱۳۸۴ش.

his linguistic and imagistic innovation, was deeply influenced by the teachings of the Qur'an and Islamic traditions. Focusing on the motif of *dunyā* (the temporal world) in his sonnets, the present study addresses the following question: On the basis of which religious teachings, and through what types of imagery, is the motif of *dunyā* articulated in Ṣā'eb's sonnet poetry? Conducted with a descriptive – analytical approach within the framework of content analysis, the study demonstrates that the motif of *dunyā* in Ṣā'eb's poetry is represented in accordance with three major Qur'an and tradition perspectives: A predominantly negative perspective, which views the world as deceptive and transient and conveys this through images such as mirage, snake, snare, and shadow; an intermediate perspective, which regards the world as a passage for taking heed, a sphere of testing, and a locus of spiritual elevation, associated with concepts such as insight, reflection, and contentment, and with images of road and journey; and a positive perspective, which, through terms like provision, supplies, and resolve, presents the world as an opportunity for conscious servitude and for amassing provision for the Hereafter. Taken together, the findings indicate that Ṣā'eb, by integrating the rhetorical devices characteristic of the Indian style with a religious worldview, represents the motif of *dunyā* in his sonnets in a manner that is fundamentally aligned with Qur'an and tradition teachings.

Keywords: Ṣā'eb Tabrīzī, Indian style, motif of *dunyā*, Qur'an and tradition teachings.

bring an end to their polemical argumentation, God instructed the Prophet in the practice of mubāhala (mutual cursing), which is reported in verses 55–63 of Āl ‘Imrān Surah, constituting its sixth thematic unit. In addition to elucidating the status of the Prophet’s Household—a point to which this study, using a descriptive-analytical method, has arrived—the central message of the mubāhala verse is that mubāhala functions as a wise solution for terminating contentious debates in which one party possesses faith and knowledge in the truth of its vision and conduct, whereas the other, despite the presentation of evidence and the clarification of reality, stubbornly clings to a popular yet false belief. Such a party seeks only to waste time, raise baseless objections to the opposing position, and devise pretexts for refusing to accept the truth. For this reason, immediately at the beginning of the seventh thematic unit of Āl ‘Imrān Surah (verses 64–71), God calls upon all adherents of revealed religions to transform the scene of fruitless polemics—leading to corruption and hollow, arrogant claims to superiority—into a space of cooperation and convergence grounded in shared principles. This transformation aims at better living, proper worship of God, and the resolution of global and regional problems.

Keywords: Islam and Christianity, theological disputations, interreligious coexistence, discord and division, thematic coherence of verses.

Examining Ṣā’eb Tabrīzī’s Use of Qur’an and Tradition Teachings in Shaping the Motif of “Dunyā” in His Sonnets

Tahereh Mirhashemi, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University

Ṣā’eb Tabrīzī, one of the foremost sonnet poets of the Indian style in the eleventh century AH, is a religiously oriented poet who, alongside

Sachedina argues that Zurārah had attained such a level of authority and leadership that it resulted in limiting the authority of Abū ‘Abdillāh, and it was for this reason that Abū ‘Abdillāh confronted him. In contrast, it seems that Zurārah's belief in the Imamate of Abū ‘Abdillāh was the same as his belief in the Imamate of Abū Ja‘far; he considered both as his religious authorities. Nevertheless, he maintained an inquisitive and questioning stance towards both Abū Ja‘far and Abū ‘Abdillāh and did not necessarily align with their theological positions at all times. It is likely for this reason, and also to protect Zurārah from the ruling authorities, that Abū ‘Abdillāh would speak critically of him. Despite all this, Zurārah remained a believer in the Imamate of Abū ‘Abdillāh until the end of his life and never questioned the fundamental principle of his religious authority.

Keywords: Zurāra b. A‘yan, pre-act capacity, concurrent capacity, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ja‘far al-Sadiq, Rijāl al-Kashshī.

Mubāhala: A Ritual for Terminating Hostile Polemics

Mohsen Rajabi Qodsi, Assistant Professor, University of Qur’anic Studies and Sciences

According to the prevalent view, a delegation of Christians from Najrān in southern Arabia arrived in Medina in the ninth or tenth year after the Hijra; however, the available evidence suggests that their coming predates the sixth year. They inquired about the Prophet’s view regarding Jesus. After hearing God’s statement likening the creation of Jesus to that of Adam, the progenitor of humankind, they nonetheless persisted in their erroneous belief that Jesus is God or the son of God and engaged in prolonged disputation with the Prophet. In order to

teaching profession. The findings indicate that the theoretical pattern of the term ḥayāt can be classified into six categories: stages of life, degrees of true life, ways of knowing life, life-giving factors, features of life, and fruits of reflection on life, each of which is further divided into more specific subcategories. In addition, five pedagogical and educational principles can be derived from this theoretical and conceptual pattern for the teaching profession: the necessity of attending to learners' implicit questions; responding to these inner questions through concrete models; fostering knowledge and understanding through contrasts; directing attention to the different degrees of life; and emphasizing the intentionality and purposiveness of life.

Keywords: ḥayāt, Qur'an, educational principles, pedagogical principles, teacher.

The Interactions of Zurārah ibn A'yan with Muhammad al-Bāqir and Ja'far al-Ṣādiq: An Evaluation of Abdulaziz Sachedina's Perspective

Amirhasan Khorvash, PhD student, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Farabi College, University of Tehran

Hasan Rezaii Haftador, Associate Professor, Department of Qur'an and Tradition Sciences, Farabi College, University of Tehran (Corresponding author)

Zurārah ibn A'yan (d. 150 AH) was among the greatest jurists among the companions of Abū Ja'far al-Bāqir and Abū 'Abdillāh al-Ṣādiq. He held a highly significant position within Imāmī Shī'ism and is considered the foremost figure of the first tier of the Companions of Consensus (Aṣḥāb al-Ijmā'). However, numerous reports regarding Zurārah's disputes with Abū 'Abdillāh are narrated in sources such as Rijāl al-Kashshī. In his article concerning al-Kashshī's Rijāl, Abdulaziz

emphasizing the meaning of sab‘ as denoting multiplicity and completeness, the study proposes an interpretive framework that remains flexible and resilient in the face of future scientific developments.

Keywords: scientific miracle of the Qur’an, seven heavens, atmospheric layers, comparative exegesis, atmospheric science.

Educational and Pedagogical Principles for the Teaching Profession Inferred from Qur’anic Applications of the *Ḥayāt* Term

Mahdieh Keshani, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

Approaching Qur’anic key terms from an educational perspective is a method that can open up pathways for understanding and deriving foundational principles of teaching and education. The key term ḥayāt (life) is among the frequently occurring Qur’anic concepts whose usage pattern in the Qur’an, together with an analysis of the expressions associated with the verses in which it appears, can offer guidance for articulating pedagogical and educational principles relevant to the teaching profession. Accordingly, the present study aims to examine the term ḥayāt in the Qur’an through an educational lens, with a view to deriving such principles. Given the multifaceted nature of the subject, the research employs a combined methodology. In the stage of examining Qur’anic verses, a descriptive-phenomenological approach is used. The data are then analyzed and coded using a grounded-theory strategy with MAXQDA software in three stages: open coding, axial coding, and selective coding. Finally, qualitative content analysis is conducted inductively to extract the educational implications for the

unprecedented in previous research. The proposed model offers a practical framework for exegetes and translators of the Qur'an.

Keywords: context, Qur'anic semantics, semantic dynamics, thirteen-function model, discourse analysis.

Comparative Re-reading of “Sab‘ Samāwāt” in Light of Qur’anic Exegesis and Recent Discoveries on the Atmospheric Layers of the Earth

Case Study: Q 2:29, Q 41:12, and Q 65:12

Zahra Ghasemnejad, Associate Professor, Qur'an and Tradition Sciences, Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

Hadi Ensaf, MA student, Qur'an and Tradition Sciences, Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding author)

This study aims to re-examine the Qur'anic concept of “sab‘ samāwāt” (“seven heavens”), a notion that has consistently posed challenges when brought into dialogue with modern scientific findings. The need for such an inquiry arises from the diversity of exegetical opinions regarding Q 2:29, Q 41:12, and Q 65:12, which calls for a coherent approach that avoids both hasty harmonization and unwarranted oppositions to scientific knowledge. Employing an analytical-comparative method, the article first investigates the lexicographical and functional dimensions of samā’ and sab‘ in the Qur'an and the exegetical tradition. Then turns to a comparative analysis in light of modern discoveries concerning the layers of the Earth's atmosphere. The main findings suggest that sab‘ samāwāt can be meaningfully correlated with seven vital atmospheric layers (from the troposphere to the magnetosphere). This correlation pertains not only to the number of layers, but also to their protective functions, as reflected in the Qur'anic notion of “saqfan mahfūzan” (a protected ceiling). By

episode in the 2 Kings (6:15–16) concerning the prophet Elisha. This article expands Rubin's observation and, on the one hand, sheds light on the historical identity of the prophet Alyasa, and on the other, strengthens the seventh exegetical view, namely the identification of the Qur'anic prophet Alyasa with the Elisha of the Old Testament.

Keywords: Prophet Alyasa, Elisha, Tawbah Surah, 2 Kings, Hebrew translations of the Qur'an, Uri Rubin.

Revisiting the Dynamics of Qur'anic Lexis and Semantic Shift: to a More Profound Understanding of Religious Texts

Ali Bigdeli, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

Despite the undisputed importance of context in Qur'anic semantic analysis, previous studies have predominantly remained descriptive and lack a coherent analytical–applicative model. This article seeks to address this theoretical gap by designing and validating a thirteen-function context model for analyzing semantic dynamics in the Qur'an. Adopting an analytical–explanatory methodology and integrating the foundations of Qur'anic studies with modern linguistics (semantics and pragmatics), the study models the role of context in meaning-making. The core innovation of this model lies in its comprehensive typology, which articulates thirteen precise functions of context across four levels; semantic, syntactic, pragmatic, and discursive, thereby elevating context from a merely auxiliary clue to a systematic analytical tool. In addition to well-known functions, the model explicates novel dimensions such as the identification of speech acts and their role in shaping the semantic network of the text. These dimensions, in this degree of coherence, are

Qur'anic evidence, but deeper layers of understanding require recourse to cultural contexts; and c) independent understanding, in which competence in Arabic language and literature is sufficient for grasping the word, with little need to refer to the culture of the time. The model is tested through the analysis of selected lexemes with a cultural provenance and demonstrates that classifying modes of understanding into these levels, dependent, semi-dependent, and independent, can provide a systematic pathway toward a more precise comprehension of the Qur'anic language and its relationship to the culture of the revelation era.

Keywords: understanding, Qur'anic vocabulary, culture of the era of revelation, approach.

Parallel Plot Structures in Qur'an 9:40 and 2 Kings 6:15–16: Toward Clarifying the Historical Identity of the Prophet Alyasa

Heydar 'Eyyazi, Assistant Professor, Qom Qur'an and Tradition Research Institute

In the Qur'an, the name Alyasa appears only twice: in al-An'ām (6:86) and Şād (38:48), he listed among the prophets, with no reference to episodes from his life. Qur'anic exegetes first differ over the very form and meaning of this word. Although the non-Arabic origin of the name has been evident to many, there have also been attempts to reconcile it with Arabic morphological rules. A more substantial disagreement, however, concerns identifying him with one of the prophets of the Old Testament; the views put forward in this regard amount to more than seven distinct theories. In his Hebrew translation of the Qur'an, Uri Rubin, in connection with another verse (Tawbah 9:40), points to shared narrative elements between this verse and an

ABSTRACTS

Reassessing Qur'anic Lexical Understanding in Its Cultural Context of Revelation: A Component-Based Approach

Marzieh Mohasses, Associate Professor, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Reyhaneh Khodamardi, Ph.D. student of Qur'an and Tradition Sciences, Allameh Askari International University, Qom, Iran (Corresponding author)

The role of the language and culture of the Prophet's era in understanding the vocabulary of the Qur'an has given rise to diverse exegetical approaches. Some of these approaches emphasize the sufficiency of linguistic and literary competence in explaining Qur'anic lexemes, whereas others highlight the necessity of attending to the cultural context and social milieu of the words. Employing a descriptive-analytical method, this study examines these two trends and proposes a model for understanding culturally embedded vocabulary in the Qur'an, designed on the basis of five components: the cultural character of the word, the sufficiency of internal Qur'anic indicants, the extent to which the word requires linguistic studies, the role of the word in conveying the message, and the Qur'anic factuality of the term. The relations among these components are articulated in the form of a decision tree and five interpretive rules, yielding a classification of interpretive approaches to Qur'anic vocabulary at three main levels: a) dependent understanding, in which the meaning and function of the word are strongly contingent upon the culture and context of the Prophet's era; b) semi-dependent understanding, in which part of the meaning can be clarified by internal

MISHKAT

A Scientific Quarterly

No. 172, Autumn, 2026, 1448

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