



مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۲

۱۶

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدبیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی نسلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط **مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ** در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.
۲. فصلنامه **مِطَالَعَاتُ عِلْمِ الْقُرْآنِ** به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

فصلنامه مطالعات علوم قرآن در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir) نمایه و در سامانه نشریه (jqss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنها است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات
صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵ - ۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: jqss.isca.ac.ir

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سیدعبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دباری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر مبینی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی علیه السلام

فرج الله میر عرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

علی تمسکی بیدگلی، فرزاد دهقانی، محمد سحرخوان، فاطمه سیفعلی ئی، محسن فریادرس، محمد مهدی فیروزمهر، محمد اسماعیل صالحی زاد، عیسی عیسی زاده و فرج الله میر عرب.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و ترویج یافته‌های پژوهشی و آثار دانشمندان در حوزه تفسیر، علوم قرآنی، مرجعیت علمی قرآن، پاسخ به مسئله‌ها و نیازها و بازنشر تازه‌های مطالعات نوین قرآن‌بنیان از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن) به صورت دیجیتال منتشر می‌شود.

اهداف فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در عرصه علوم و معارف قرآن

۱. گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام؛
۲. مرجعیت بخشی به قرآن کریم در علوم اسلامی و انسانی؛
۳. تعمیق یافته‌های قرآنی؛
۴. ایجاد محیط پویا و مولد اندیشه قرآنی؛
۵. پاسخگویی به نیازهای فکری و معارفی جامعه و نظام اسلامی؛
۶. تأثیرگذاری و مشارکت در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های ملی و کلان قرآنی؛
۷. همکاری با پژوهشگران برجسته سایر مراکز قرآن‌پژوهی؛
۸. بسط مطالعات تطبیقی قرآن‌بنیان.

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. بازخوانی و نقد دیدگاه‌ها در حوزه تفسیر، معارف و علوم قرآنی؛
۲. قرآن‌پژوهی ناظر به مرجعیت علمی قرآن؛
۳. تمرکز بر مسئله محوری با تأکید بر مطالعات کاربردی؛
۴. قرآن‌پژوهی ناظر به پرسش‌ها و شبهات قرآنی؛
۵. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی در ابعاد روشی و نظری؛
۶. مطالعات قرآنی خاورشناسان در زمینه‌های مختلف قرآنی اعم از تفسیر، معارف و علوم قرآنی.

از صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقمند به موضوعات و مباحث تفسیر، معارف و علوم قرآنی دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس jqss.isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مطالعات علوم قرآن نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مطالعات علوم قرآن از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word یا پسوند DOCX با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه مطالعات علوم قرآن فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- ۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۴. فایل نتیجه مشابهت‌یابی
- ۵. فرم عدم تعارض منافع

تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا سؤال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مری، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
۴. طلاب: سطح (۳، ۴، ۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان؛
۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛
۳. مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛
۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛
۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش کرده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).
- روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داللود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- تبیین مبانی تفسیر معتزله براساس شواهدی از تفسیر کشاف ۱۰
فاطمه سیفعلی‌ئی
- روش‌شناسی تفسیری روایات ابن‌مسعود در تفسیر ابن‌کثیر ۴۰
حمیدرضا فهیمی‌تبار - خدیجه زینی‌وندنژاد - محدثه همتیان نجف‌آبادی
- چالش‌های تفاسیر و ترجمه‌های قرآن درباره وزن «أفعل تعین» به‌عنوان یکی از سیاق‌های حصر در قرآن ۷۳
الهه هادیان‌رسانی
- تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری ۱۰۳
مجتبی نوروزی - مریم مظاهری
- تحلیل معنایی مفعول مطلق و روش ترجمه آن در قرآن کریم ۱۲۷
سیدمحمدحسین صادقی
- پیوستگی شبکه‌ای سوره فتح با سوره‌های هم‌گروه (نوح، قدر و کوثر) ۱۵۵
صدیقه جنتی فیروزآبادی - احمد زارع زردینی - کمال صحرايي اردکاني

An Explanation of the Principles of Mu'tazila Interpretation Based on the Evidence of *Tafsir Kashaf*

Fatemeh Seyfali'ei¹

Received: 10/07/2022

Accepted: 16/01/2024



Abstract

The books about the interpretation of different sects with different principles are like a mirror that reflects the beliefs and convictions of that sect and differentiates it from the interpretations of other sects. Mu'tazila have interpreted the Qur'an based on their religious principles and scientific beliefs and with a different perspective from other sects. This article, with the analytical-descriptive method, and with the aim of expressing the influence of the commentator's sect on the interpretation of the Qur'an in the Mu'tazila interpretations, first under the title of general principles, has examined the basics of the Mu'tazila's beliefs and then by examining the Mu'tazila's views about the important debates of Qur'anic sciences, including the authority of the appearances of the Qur'an, Nasikh and Mansukh (abrogation), interpretation and exegesis, etc. and in each case, in order to make the topics tangible and understandable, it has mentioned examples of *Tafsir Kashaf* (Kashaf Interpretation), which is a perfect example of a Mu'tazila interpretation. The obvious difference between this article and other studies is paying attention to the two religious and scientific categories of the problem, which deals with the

1. PhD in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ilam University, Ilam, Iran.
F.seyfali@ilam.ac.ir.

* Seyfali'ei, F. (1402 AP). An Explanation of the Principles of Mu'tazila Interpretation Based on the Evidence of *Tafsir Kashaf*. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 11-26.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.64403.1208>.

preconceptions and religious beliefs of the commentator and also, the special opinions about the Qur'an and Qur'anic sciences, each of which is in some way the basis of interpretation and has influenced the expression of the meaning of the verses from the point of view of the commentator, and finally attributes the interpretation to a certain school of thought.

Keywords

Principles of interpretation, special principles, general special principles, Mu'tazila, Tafsir Kashaf.

شرح أسس التفسير عند المعتزلة مستندا إلى شواهد من تفسير الكشاف

فاطمة سيفعلي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/١٦

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٧/١٠

الملخص

إن كتب التفسير لمختلف الطوائف وباختلاف أسسها هي بمثابة مرآة تعكس معتقدات تلك الطائفة وقناعاتها، وتميزها عن تفسيرات الطوائف الأخرى. لقد فسرت المعتزلة القرآن على أساس مبادئهم الدينية ومعتقداتهم العلمية، ومن منظور مختلف عن الطوائف الأخرى. وتناولت هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ويهدف التعبير عن تأثير المذهب ونظرة المفسر في تفسيره للقرآن مع التأكيد على تفاسير المعتزلة، أولا تحت عنوان المبادئ العامة، أصول عقيدة المعتزلة؛ ثم من خلال دراسة آراء المعتزلة حول المناقشات المهمة في علوم القرآن، مثل حجية الظواهر القرآنية، والناسخ والمنسوخ، التأويل والتفسير، الخ، قد تمت مناقشة مبادئ المعتزلة الخاصة في تفسير القرآن الكريم. وفي كل حالة، ولجعل المواضيع ملموسة ومفهومة، فقد ذكرت أمثلة من تفسير الكشاف، وهو مثال كامل لتفسير المعتزلة. والفرق الواضح بين هذه الدراسة والأبحاث الأخرى هو اهتمامها بمقولة الدينية والعلمية للمشكلة، ولهذا السبب فهي تغطي تصورات المفسر ومعتقداته الدينية من جهة، ومن جهة أخرى آراء المفسر الخاصة عن القرآن وعلومه، وقد كان كل واحد منهما هو أساس التفسير، وكان له تأثير في تفسير معاني الآيات من وجهة نظر المفسرين، وفي النهاية ينسبان التفسير إلى مدرسة معينة.

المفردات المفتاحية

المبادئ التفسيرية، المبادئ الخاصة، المبادئ العامة، المعتزلة، تفسير الكشاف.

١. دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية اللاهوت، جامعة إيلام، إيلام، إيران. F.seyfali@ilam.ac.ir

* سيفعلي، فاطمة. (٢٠٢٣). شرح أسس التفسير عند المعتزلة مستندا إلى شواهد من تفسير الكشاف. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٦)، صص ١١-٢٦. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.64403.1208>

تبیین مبانی تفسیر معتزله براساس شواهدی از تفسیر کشاف

فاطمه سیفعلی‌ئی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۹



چکیده

کتاب‌های تفسیر فرقه‌های مختلف با داشتن مبانی متفاوت همچون آینه‌ای است که باورها و اعتقادات آن فرقه را منعکس کرده و آن را از تفاسیر دیگر فرقه‌ها متمایز می‌سازد. معتزله نیز با مبنا قرار دادن اصول دینی و باورهای علمی خود و با نگاهی متفاوت از دیگر فرقه‌ها به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی و با هدف بیان تأثیر مذهب مفسر بر تفسیر قرآن در تفاسیر معتزلی، ابتدا ذیل عنوان مبانی عام، اصول اعتقادی معتزله را بررسی کرده و سپس با بررسی نظرات معتزله در باره بحث‌های مهم علوم قرآنی از جمله حجیت ظواهر قرآن، ناسخ و منسوخ، تاویل و تفسیر و ... به بیان مبانی خاص معتزله در تفسیر قرآن کریم پرداخته است، و در هر مورد برای محسوس و فهمیدنی شدن مباحث به مثال‌هایی از تفسیر کشاف که نمونه‌ای تمام‌عیار از یک تفسیر معتزلی می‌باشد اشاره کرده است. تفاوت آشکار این نوشته با دیگر پژوهش‌ها، توجه به دو مقوله اعتقادی و علمی مسئله است که هم، پیش‌فهم‌ها و باورهای دینی مفسر را پوشش می‌دهد و هم، نظرات خاص درباره قرآن و علوم قرآنی را، که هر یک به‌نحوی مبانی تفسیر قرار گرفته و بر بیان مقصود آیات از نظر مفسر تأثیر گذاشته و در نهایت تفسیر را به مکتب خاصی نسبت می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

مبانی تفسیر، مبانی خاص، مبانی عام، معتزله، تفسیر کشاف.

۱. دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. F.seyfali@ilam.ac.ir

* سیفعلی‌ئی، فاطمه. (۱۴۰۲). تبیین مبانی تفسیر معتزله براساس شواهدی از تفسیر کشاف. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۶)، صص ۱۱-۲۶. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.64403.1208>

مقدمه

مبانی تفسیر از جمله مباحثی است که از دیرزمان ذیل مباحثی همچون ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، حفظ و صیانت از تحریف و... به طور پراکنده مطرح شده است؛ اما گفتگوی مستقل درباره آن پیشینه چندانی در میان اندیشمندان مسلمان نداشته است و بیشتر از سوی مستشرقین مطرح شده و تولد و شکوفایی آن به دوره رنسانس و پس از آن بازمی‌گردد.

به نظر می‌رسد که مبانی تفسیر در میان مسلمانان با دو نگاه متفاوت مورد بررسی قرار گرفته است؛ نگاهی سنتی، که بیشتر متأثر از روش فقیهان بوده و براساس اصول فقهی بنیان نهاده شده است، و نگاهی مدرن، که محصولی وارداتی است و در کتاب‌ها و مقالات دوره‌های گذشته نمود بیشتری دارد.

در نگاه مدرن به مبانی تفسیر، پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسر مورد توجه قرار می‌گیرد و دانشمندان مسلمان در صدد هستند که از طریق پاکسازی تمام‌عیار پیش‌فرض‌ها از ساحت تفسیر، اندیشه دینی را اصلاح و بازسازی کنند، ولی از آنجا که هر شخصی براساس عقاید و باروهایش پیش‌فرض‌های دارد، هرچه تلاش کند تا آن پیش‌فرض‌ها در ساحت تفسیر قرآن تأثیر نگذارد، نخواهد توانست و ناخودآگاه تأثیر خواهد گذاشت.

این سخن رایج که: «هر کسی با ظن خود شد یار من»، به روشنی بیانگر تأثیر پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات شنونده بر چگونگی درک و تفسیر کلام گوینده است، که نه فقط در مورد کلام الهی، بلکه در مورد هر متن دیگری نیز صحیح است.

پس برای درک و تفسیر درست هر کلامی باید ابتدا ذهن را از هرگونه پیش‌فرضی پاک کرد و سپس با ذهنی آزاد از هر قیدوبندی به درک و فهم، و بیان مقصود گوینده روی آورد. چیزی که تا کنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تفاوت‌های چشم‌گیر و گاهی متضاد در تفسیر کلام واحد شاهی روشن بر این مدعاست.

با نگاهی محققانه به تفاسیر فرقه‌های مختلف، تأثیر پیش‌فهم‌ها در تفسیر کلام خداوند بیشتر رخ می‌نماید؛ به‌اندازه‌ای که با مطالعه دقیق تفاسیر می‌توان عقاید و

باورهای مفسر را به خوبی شناسایی کرد و به دیدگاه‌های او درباره خداوند، جهان، انسان و قرآن پی برد.

هر مفسری باید در پی فهم مراد خداوند باشد و تلاش کند تا مقصود خدا را از آیات قرآن به دست آورد، ولی برخی مفسران در پی اثبات طریقه، عقیده و روشی‌اند که خود برگزیده‌اند و آیات قرآن را به گونه‌ای کنار هم می‌چینند و تفسیر می‌کنند که در نهایت به اثبات عقاید خودشان بیانجامد.

مکتب معتزله نیز به‌عنوان جنبشی مذهبی که واصل بن عطا در نیمه اول قرن دوم هجری در بصره بنیان نهاد و بعدها یکی از مهم‌ترین مکاتب و فرقه‌های اسلامی شد (شهرستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹)، دارای نظرات شاخصی است که در قالب اصول پنج‌گانه تعریف شده و مبنای تفسیر مفسران معتزلی مذهب قرار گرفته است.

از سوی دیگر معتزله مکتبی علمی و عقلی است که مفسران آن برای زدودن خرافات از چهره قرآن با نگاهی متفاوت از دیگر فرقه‌ها به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و در همه حال جانب عقل را بر دیگر روش‌های تفسیری مقدم داشته‌اند و همین امر باعث شده که در مباحث خاص علوم قرآنی نیز دارای نظراتی متفاوت باشند که مبنای تفسیر آنها قرار گرفته است.

این مقاله ابتدا با بررسی اصول پنج‌گانه معتزله به تأثیر آن بر تفسیر پرداخته و سپس با بیان مسائلی چون عقل‌گرایی، تبعیت بی‌چون‌وچرا از استدلال‌ات عقلی، مفهوم داشتن قرآن، تفسیر متشابهات در سایه محکّمات، تفسیر آیات ناسخ با توجه به آیات منسوخ و توجه به قراآت گوناگون در راستای اصول و اعتقادات معتزلی که در مجموع نظرات قرآنی و مبانی خاص معتزله را تشکیل می‌دهد به بیان تأثیر این مبانی بر تفاسیر معتزله پرداخته و در هر مورد با مراجعه به تفسیر کشاف که مهم‌ترین، کامل‌ترین و بزرگ‌ترین تفسیر معتزلی است و بنا به گفته بسیاری از اندیشمندان علوم قرآنی رویکرد و گرایش‌های معتزلی در آن بسیار مشهود می‌باشد، به تأثیر این مبانی بر تفسیر آیات قرآن از نگاه زمخشری پرداخته است.

بنابراین، این نوشتار به این پرسش مهم پاسخ می‌گوید که: مهم‌ترین مبانی معتزله

در تفسیر قرآن کریم چیست و این مبانی چه تأثیری بر تفسیر آنها از کتاب خداوند گذاشته است؟

۱. پیشینه نظری

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، بحث درباره مبانی تفسیر قرآن کریم از مباحث نوظهور در میان مسلمانان است که در طول یک سده گذشته ابتدا در میان مستشرقین مطرح شد و سپس در میان دانشمندان علوم قرآن نیز مورد مطالعه و تحقیق و بررسی قرار گرفت؛ اما در سال‌های واپسین تلاش‌های شایانی در زمینه بررسی مبانی تفسیر فرقه‌های مختلف انجام گرفته که از جمله آنها مبانی تفسیر معتزله است.

به نظر می‌رسد اولین کتاب چاپ‌شده با این عنوان، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن نوشته عباسعلی عمید زنجانی است. کتاب دیگری که پس از کتاب پیشین نگاشته شده مبانی و روش‌های تفسیری نوشته محمد کاظم شاکر می‌باشد. آخرین کتاب تالیف‌شده در این زمینه تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک نوشته علیرضا آزاد می‌باشد.

از مهم‌ترین تحقیقاتی که در این موضوع انجام شده می‌توان به پایان‌نامه «مبانی و روش‌های تفسیری معتزله و سیر تاریخی آن» (تقفی، ۱۳۸۰-۱۳۷۹) که به بررسی مبانی و روش‌ها، مهم‌ترین کتاب‌ها و نقد اصول و مبانی تفسیر معتزله پرداخته است. مقاله «مبانی و روش‌های تفسیری معتزله» (همامی و رجبزاده، ۱۳۹۱) که محقق در آن پس از بررسی سیر تاریخی جریان معتزله در دو فصل مجزا ابتدا، به خاستگاه اندیشه‌ها و عقاید معتزله، و هم‌سویی و نزدیکی فکری معتزله با شیعه پرداخته و در ادامه، مهم‌ترین مفسران معتزله را معرفی کرده و در آخر مهم‌ترین تفاسیر معتزله و مبانی و روش‌های تفسیری آنان را بیان کرده است. مقاله «دیدگاه‌های قرآنی معتزله» (محمدی، ۱۳۷۴) که در آن عقاید، روش‌ها، مکاتب تفسیری، عقل‌گرایی و مبانی فهم قرآن را در معتزله مورد بحث و گفتگو قرار گرفته، و در جای‌جای آن مبانی تفسیر معتزله تحت عناوین مختلف بررسی شده است. مقاله «مبانی زبان‌شناختی تفسیر عقلانی وحی از دیدگاه معتزله» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۹) و «مبانی تفسیری شیعه و معتزله» (اسدی‌نسب، ۱۳۸۹) اشاره کرد.

آنچه، در این مقاله دنبال می‌کنیم نگاهی نو و جامع، منحصرأ به موضوع مبانی تفسیر معتزله است.

۲. واژه‌شناسی

مبانی: مبانی جمع مبنا و در لغت به معنای بنیاد، اساس، شالوده و پایه است (معین، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۷۷).

مبانی هر علم، باورهای بنیادینی است که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل داده است و اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آنها استوارند (السبزواری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۷).

مبانی تفسیر: پیش‌فهم‌ها، اصول موضوعه و باورهای بنیادینی هستند که تفسیر قرآن بر آنها استوار است. این باورها بر اصل امکان و جواز تفسیر، کیفیت، روش، اصول و قواعد تفسیر اثرگذار بوده، به آنها جهت می‌دهد (رجبی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱). مبانی تفسیر، سبب چگونگی رویکرد مفسران در تفسیر، شکل‌گیری روش‌ها و احیاناً گرایش‌ها و اصول و قواعد تفسیری مفسران می‌گردد (مودب، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

برای تفسیر قرآن کریم مبانی مختلفی ذکر و تعریف شده که از آن میان می‌توان به مبانی صدوری و دلالی، مبانی روشی و گرایشی، مبانی مشترک و مختص، مبانی فقهی و اصولی و مبانی عام و خاص اشاره کرد (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۳۵).

مبانی عام: تعریفی که تا کنون از مبانی عام بیان‌شده، عبارت است از: مبانی پذیرفته‌شده در انواع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری.

اما آنچه در این مقاله در باره تفسیر معتزله مدنظر است، مبانی اعتقادی معتزله و نوع نگاه مفسران معتزلی به خدا، انسان و جهان است. این مبانی در اصول پنج‌گانه مکتب معتزله خلاصه می‌شود و به‌طور مستقیم بر تفاسیر آنها تأثیر گذاشته است.

مبانی خاص: مبانی مختص، هر یک از روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، روایی، اجتهادی، ادبی، علمی، فقهی، عرفانی، فلسفی و ... است.

تعریف این مقاله از مبانی خاص، نوع نگاه خاص مفسر به قرآن و علوم قرآنی است؛ اینکه مفسر، قرآن را چگونه کتابی می‌داند و مباحث علوم قرآنی را چگونه تعریف کرده و در تفسیر به کار گرفته است.

ویژگی ارزشمند این دو تعریف این است که دربرگیرنده تمامی پیش‌فرض‌ها و باورهای مفسر می‌باشد، و هرآنچه را که می‌تواند بر تفسیر اثرگذار باشد را می‌توان در ذیل یکی از این دو عنوان جای داد؛ زیرا آنچه در تفسیر اثرگذار است به باورهای دینی و اعتقادی و قرآنی مفسر باز می‌گردد.

۳. مبانی تفسیر معتزله

معتزله با مبنا قراردادن اصول اعتقادی خود و نیز توجه ویژه به مقام عقل در تفسیر آیات قرآن راهی متمایز از دیگر مکاتب تفسیری را طی کردند و در بسیاری از آیات به نتیجه‌ای متفاوت از دیگران دست یافتند. در ادامه به تبیین مهم‌ترین مبانی معتزله در بخش مبانی عام و مبانی خاص می‌پردازیم.

۳-۱. مبانی عام

بنا به اعتراف بسیاری از بزرگان، مفسران معتزله با مبنا قراردادن عقاید مذهب خود که در قالب اصول پنج‌گانه مطرح شده است به تفسیر قرآن پرداختند و آیات قرآن را به گونه‌ای تفسیر کردند که نه تنها با استمداد از آیات می‌توانستند به شبهات و ایرادات دیگر مذاهب علیه مذهب خود پاسخ بگویند، بلکه با آیات قرآن راستی و درستی مذهب خود را نیز اثبات می‌کردند.

ذهبی می‌گوید: «روش همه معتزلیان تفسیر آیات قرآن طبق دیدگاه‌هایی است که به آن معتقدند، یعنی تفسیری که موافق با نحله و عقیده آنها باشد» (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۱).
ابن تیمیه می‌گوید: «معتزله تفاسیری براساس اصول مذهبشان نوشته‌اند» (ابوموسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۲۱).

بنابراین، منظور از مبانی عام معتزله در تفسیر قرآن کریم، اصول مذهب معتزله است

که باعث جهت‌گیری‌های روشنی در تفسیر آیات از طرف مفسرین معتزلی شده و تفاسیر آنها را از سایر تفاسیر متمایز می‌سازد. در ادامه به بررسی این اصول می‌پردازیم.

۳-۱-۱. توحید

اساس مذهب فرقه معتزله (مانند دیگر مکاتب و فرقه‌ها) توحید است، آنها معتقدند فقط خداوند قدیم است و غیر خداوند، همه حادث هستند و وصف قدم، خاص‌ترین وصف برای خدای تعالی است.

معتزله در سایه همین اعتقاد به جدل، دشمنی و سرکوب عقاید و اقوال مخالف با خود پرداخته‌اند و بر همین اساس، در تفسیر خود از قرآن کریم آیات را به نفع مذهب خود تأویل یا بر مجاز حمل کردند. آنچه از سوی معتزله بر این اصل بنا می‌شود عبارتست از: نفی رویت، نفی تشبیه و نفی صفات (شهرستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸؛ شنوقه، بی‌تا، ص ۱۳۳).

۳-۱-۱-۱. نفی رویت

معتزله منکر رویت حق هستند و می‌گویند: چون ما چشم حق‌بین نداریم، فقط ماده را درک می‌کنیم و خدا ماده نیست. نیز رویت خداوند با تنزیه حق تعالی منافات دارد. آنان مشبیه را کافر می‌دانند و برای اینکه جسمیت را از خدای تعالی نفی کنند مسئله رویت خدای تعالی با چشم‌ها در دنیا و آخرت را نیز نفی کرده‌اند. بیشتر معتزله اشاره کرده‌اند که خداوند را می‌توان با قلب خود دید، یعنی می‌توان او را با قلب خود شناخت و از وجود او آگاه شد. بر همین اساس معتزله آیاتی که موهم رویت خداوند در آخرت است، تاویل برده و معنایی متفاوت برای آن قائلند.

زمخشری در تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت (وُجُوهٌ یُّؤْمِنُذِ نَاصِرَةٌ * اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) نظر به سوی پروردگار را به توقع و رجاء تفسیر کرده و می‌گوید: اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، یعنی به رب خود نگاه می‌کند به‌طور خاص، به دیگری نمی‌نگرد، و مقصود از مقدم داشتن مفعول همین است... تقدم به معنای اختصاص است (منظور از اختصاص،

نگاه با انتظار فضل است) از آنجا که نگاه به خدا محال است پس باید بر معنایی حمل شود که معنای اختصاص با آن صحیح باشد و آن چیزی که اختصاص پروردگار به آن صحیح است همان معنای توقع و انتظار است که مردم نیز آن را به کار می‌برند (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۶۲).

در تفسیر آیه ۱۰۳ سوره انعام (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) بر عدم رؤیت استدلال کرده، می‌گوید: «معنایش این است که چشم‌ها آن را درک نمی‌کند، زیرا او والاتر از آن است که ذاتش قابل دیدن باشد؛ چرا که چشم‌ها آن چیزی را می‌بیند که دارای جهتی باشد مثل اجسام و اشکال» (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴).

۳-۱-۱-۲. نفی تشبیه

معتزله بر نفی تشبیه و تجسیم از خدای تعالی حرص می‌ورزند و برای نفی تشبیه از خدای تعالی در تفسیر برخی آیات تلاش می‌کنند. به عنوان مثال زمخسری در تفسیر آیه ۵ سوره طه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) استوای بر عرش را کنایه از ملک دانسته، می‌گوید: «استوا بر عرش تخت پادشاهی است که کنایه از ملک است، چنانچه هنگامی که گفته می‌شود فلانی بر تخت نشسته، منظور پادشاهی است، حتی اگر به ظاهر بر تخت نشسته باشد» (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۲).

در تفسیر آیه ۳۹ سوره طه (وَلِيُضَعَّ عَلَيَّ عَيْنِي) عین را به مراعات و مراقبه تفسیر کرده، می‌گوید: «علی عینی: منظور تربیت است و نیکی به او، یعنی من مراقب و حامی او هستم همچنان که کسی که به چیزی توجه دارد با چشم او را می‌پاید» (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۴).

در آیه ۸۸ سوره قصص (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) در نهی وجه از خدای تعالی می‌گوید: «الا وجهه یعنی جز تو. و با وجه از ذات تعبیر کرده است» (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۳۷).

نمونه دیگر، آیه ۱۱۵ سوره بقره است «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَئِمَّ وَجْهَهُ اللَّهُ»، در این آیه وجه را به جهتی که خداوند به آن امر کرده و به آن خشنود است تفسیر

کرده، می‌گوید: «فثم وجه الله، یعنی سوی او که به آن امر کرده و از آن راضی است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۰).

۳-۱-۱-۳. نفی صفات

معتزله صفات باری تعالی را به معنی وصفی از او سلب کرده‌اند. از نظر معتزله صفات چیزی غیر از ذات نیست و برای ذات خداوند نظیری نیست و هر آنچه که به ذهن ما خطور کند، خداوند از آن برتر و بالاتر است.

آنها می‌گویند: صفات خداوند قدیم هستند و معانی آنها قائم به ذات خداوند است، نه منفصل از او، زیرا اگر صفات را قدیم و قائم به غیر ذات خدا بدانیم، بحث تعدد قدما پیش می‌آید که معارض با اصل توحید می‌باشد.

و در این مورد به آیه ۱۱ سوره شوری استناد می‌کنند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و می‌گویند: بنابر این آیه برای ذات خداوندی نظیری نیست و خداوند خلاف هر آن چیزی است که به ذهن ما خطور می‌کند و آیتی که ثابت می‌کنند که خداوند می‌بیند و می‌شنود و سخن می‌گوید را به مجاز و استعاره و مصدریت حمل کرده، آنها را به تاویل می‌برند.

زمخشری در تفسیر آیه ۴۶ سوره طه «قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى» می‌گوید: «معكما یعنی حافظ و یاریگر آنهاست، آنچه بین آنها می‌گذرد را می‌شنود و می‌بیند، و آنچه موجب حفاظت و یاری آنهاست را انجام می‌دهد. مثل اینکه بگوید: من حافظ شما هستم و یاریگری شنوا و بینا» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۶).

و نیز آیه ۱۶۴ نساء «وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» که بیانگر تکلم خدای تعالی با موسی است را این چنین تفسیر می‌کند: «یکی از شگرف‌ترین تفاسیر در این باره آن است که آن را از «کلم» گرفته‌اند و معنایش است که خداوند حضرت موسی را با ناخن‌های محنت‌ها و چنگال فتنه‌ها زخمی کرده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹۱).

۳-۱-۲. عدل

عدل، دومین مبدأ از مبادی معتزله است. معتزله در سایه این اصل به انکار قَدَر و

جبرگرایی می‌پردازند. می‌گویند خدای تعالی نه فعل قبیح انجام می‌دهد و نه آن را اختیار می‌کند، زیرا ظلم از خدای تعالی نفی شده و از خدای تعالی بعید است: «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَمَلِ» (فصلت، ۴۶).

از نظر آنان خدای تعالی افعال بندگان را خلق نمی‌کند و بندگان در ایجاد افعال خود آزادند، خداوند به اعمال نیکشان ثواب داده و آنها را بر اعمال بدشان عقاب می‌کند. می‌گویند: خدای عزوجل شر را اراده نمی‌کند و به آن هم امر نمی‌کند، زیرا خواهنده خیر، خیر است و کسی که شر می‌خواهد شریر است و اگر اراده خدای تعالی به همه آنچه خیر و شر است تعلق بگیرد پس خداوند به خیر و شریر موصوف می‌گردد و این بر خدای تعالی محال است. به همین جهت از نظر معتزله خداوند افعال خیر را اراده کرده که انجام شود و افعال شر را که انجام نشود و غیر این دو را خداوند نه اراده کرده و نه آن را مکروه می‌داند.

از این قول معتزله روشن می‌شود که کفر کافر و عصیان عاصی را خداوند اراده نکرده است.

همچنین معتزله قائل به نظریه صلاح و اصلح و نیز حسن و قبح ذاتی اعمال هستند. همین مبنا باعث شده که معتزله در تفسیر تمام آیاتی که به اعمال بندگان، ختم، اضلال، اهتداء، ضیق و ... اشاره دارد، طریقی غیر از جبریون برگزینند و تفسیری متفاوت نشان دهند.

زمخشری در تفسیر آیه ۷ سوره بقره «حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً» ختم را از باب مجاز و استعاره و تمثیل دانسته، می‌گوید: «اگر بگویی معنای ختم و غشاوت چشم چیست؟ می‌گوییم: نه مَهْری هست و نه غباری. هر دوی اینها از باب مجاز است و احتمال دارد که استعاره و تمثیل باشد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰). در این آیه زمخشری در نهایت اسناد مَهْر زدن بر دل‌ها را به خداوند تاویل کرده و آن را استعاره و مجاز می‌شمرد، به این معنا که: شیطان یا شخص کافر است که بر قلب مَهْر می‌زند و از آن جهت که خدا شیطان و کافر را به این کار قادر ساخته عمل او به خدا نسبت داده شده است.

بر همین مناسبت که معتزله کتب را نیز در آیات مختلف به اثب و اوجب تفسیر کرده‌اند. این معنا در تمامی آیاتی که به ظاهر توهم جبر را در اعمال و رفتار انسان ایجاد می‌کند به روشنی خودنمایی کرده و به صراحت به انکار جبرگرایی که خلاف مذهب معتزله است می‌پردازد. نمونه آن را می‌توان در آیات ۱۲۵ سوره انعام، ۵۶ سوره قصص، ۱۱۲ سوره انعام، ۲۷ سوره ابراهیم، ۹۳ سوره توبه و ۳۱ سوره فرقان ملاحظه کرد.

۳-۱-۳. وعد و وعید

اصل وعد و وعید در واقع از اصل عدل سرچشمه می‌گیرد، زیرا بر مجازات محسن به نیکی و مسیء به بدی استوار است.

از نظر معتزله مرتکب کبیره حتی اگر به وحدانیت خدا و صدق رسولش ایمان داشته باشد، مادام که توبه نکند آمرزیده نمی‌شود و در مورد اهل کبائر نیز شفاعت پذیرفته نمی‌شود، و هیچ‌یک از آنها از دوزخ خارج نخواهند شد (شهرستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹)؛ زیرا خدای متعال صادق است و در وعد و وعیدش تخلف نمی‌کند؛ نیکوکار، مستحق ثواب و بدکار، مستحق عقاب است و ثواب و عقاب قانون حتمی است که اجرایش بر خداوند لازم و ضروری می‌باشد. اگر خداوند مرتکب کبیره را عقاب نکند، خلاف وعید خود عمل کرده است که جواز خلف در وعده را در پی دارد.

زمخشری در تفسیر آیه ۱۲۸ سوره انعام «قَالَ النَّارُ مُتَوَكِّمٌ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» می‌نویسد: «خالدین فیها الا ماشاء الله، یعنی جاودانه در عذاب آتش خواهند بود مگر آنکه خدا بخواهد: اوقاتی که از عذاب آتش به عذاب زمهریر منتقل می‌شوند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۵).

بر همین مناسبت که تفسیر معتزله در مورد آیاتی که به شفاعت و عفو خداوند اشاره دارد با دیگر فرقه‌ها متفاوت می‌شود. زمخشری در تفسیر آیه ۴۸ سوره بقره «وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَ لَا يُؤَخِّدُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يَنْصُرُونَ» می‌گوید: «منظور از واژه «عدل» فدیة است و از این روی آن را «عدل» گفته‌اند که معادل «مفدی» است... اگر پرسند: آیا این آیه می‌تواند دلیلی باشد بر

آنکه شفاعت برای گناهکاران پذیرفته نیست؟ در پاسخ باید گفت: آری برای اینکه ابتدا بیان کرد هیچ کسی از دیگری در هیچ یک از تکالیف او کفایت نمی کند، خواه فعل باشد یا ترک؛ آن گاه می افزاید که شفاعت هیچ شفاعت کننده ای در حق او پذیرفته نیست، پس از این معلوم می شود که شفاعت در گناهکاران پذیرفته نیست» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

۳-۱-۴. منزله بین المنزلتین

از نظر معتزله مرتکب گناه کبیره نه مومن است و نه کافر، بلکه در منزله بین المنزلتین، یعنی در میان دو مرحله کفر و ایمان جای دارند و حکم او نیز نه حکم مومن است و نه حکم کافر، بلکه حکم سومی به نام فسق دارد (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۴۱۶).

از نظر آنان فاسق مخلد در آتش خواهد بود و این ارتباطی تنگاتنگ با اصل عدل و نیز وعد و وعید دارد. به همین دلیل معنای ایمان از نظر معتزله با معنایی که سایر فرق ارائه داده اند متفاوت است. ایمان نزد معتزله تنها تصدیق و اعتقاد نیست، بلکه آن با ادای اعمال واجب محقق می گردد و این مبنا در تفسیر معتزله از تمامی آیاتی که از ایمان سخن گفته تأثیر گذاشته است. آنها ایمان را به گونه ای تفسیر می کنند که براساس آن بتوان اصل منزله بین المنزلتین را ثابت نمود. آنها ایمان را از سلیم العقیده مادام که در اعمال واجبش خللی وجود داشته باشد نفی نموده و او را فاسق می نامند و این تفسیری مخالف لغت و شرع است (بغدادی، ۱۹۹۲م، ص ۸۳).

زمخشری در تفسیر آیه ۳ سوره بقره «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» درباره تفاوت مؤمن، کافر، منافق و فاسق می گوید: «ایمان درست آن است که فرد به حضرت حق باور داشته باشد و به زبان شهادت دهد و در عمل خود آن را تصدیق کند. پس اگر در بارو کسی خللی باشد، هرچند به یگانگی خدا و رسالت رسول خدا ﷺ شهادت دهد و به ارکان اسلام در ظاهر عمل کند، منافق است. اما اگر در شهادت کسی خلل باشد و به یکتایی خدا و رسالت رسول خدا ﷺ شهادت ندهد، کافر است. ولی اگر در کردار کسی کاستی و خلل باشد، وی فاسق است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹).

این اعتقاد در تفسیر معتزله بر تمامی آیاتی که از ایمان و شرک و کفر سخن می‌گوید تأثیر گذاشته است.

زمخشری آیه ۴۸ سوره نساء «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يُعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» را این گونه تفسیر می‌کند: اگر پرسند: بگویی: ثابت شده که خدای عزوجل مشرکی را که از شرک خویش توبه کرده باشد، می‌آمرزد و گناهان کبیره پایین‌تر از شرک را هم تا زمانی که مرتکب آنها توبه نکرده است، نخواهد آمرزد؛ پس چرا خدای تعالی می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يُعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» در پاسخ می‌گویم: «باید چنین در نظر داشت که فعل منفی و مثبت، هر دو متوجه عبارت «لِمَنْ يَشَاءُ» است»، تو گویی فرموده است: «خدا شرک را برای هر کس که خود می‌خواهد، نمی‌بخشد و برای کسی که بخواهد، گناه فراتر از شرک را می‌بخشد و مراد در عبارت نخست کسی است که توبه نکرده و در جمله دوم کسی است که توبه کرده باشد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۰).

زمخشری در این تاویل میان جار و مجرور در قول خدای تعالی که فرمود: لمن يشاء و میان دو فعل منفی و مثبت سابق ارتباط برقرار کرده و آیه را براساس اعتقاد خود تفسیر کرده که اگر کسی شرک ورزد و توبه نکند خداوند او را نمی‌آمرزد.

۳-۲. مبانی خاص

آنچه تا کنون بیان شد پیش‌فرض‌ها، اعتقادات و باورهای دینی و مذهبی معتزله بود که به‌طور مستقیم در نگاه به قرآن و در نتیجه در تفاسیر آنها تأثیر گذاشته و مهم‌ترین مبانی تفسیری معتزله را تشکیل می‌دهند.

آنچه در ادامه به بیان آن می‌پردازیم، نوع نگاه معتزله به قرآن و درک و فهم این کتاب آسمانی است که باورهای قرآنی مفسران و اندیشمندان قرآنی این مذهب را تشکیل داده و شالوده و زیربنای تفسیر مفسران آنها قرار گرفته است. باورهای بنیادینی درباره قرآن و تفسیر آن، که مفسران معتزله با قبول آنها و براساس آنها به پرده برداشتن از مقصود خدای تعالی در آیات قرآن کریم پرداخته‌اند.

مبانی ای همچون: مفهوم داشتن قرآن، کافی بودن عقل برای درک و فهم آیات قرآن، ناسخ و منسوخ بودن تعدادی از آیات، متشابه بودن تعدادی از آیات و تفسیر آنها با محکّمات، حجت بودن تمامی قراعات های غیر مشهور.

۳-۲-۱. مفهوم داشتن قرآن

اهل اعتزال در برابر نحله های ظاهرگرا، قرآن را دارای مفهوم، و فهم آن را برای همه کسانی که به زبان قرآن آشنا هستند و از شرایط تفسیر آن برخوردارند، امکان پذیر می دانند و باور دارند که مفسر با تلاش و کوشش خود و با بهره گیری از عقل می تواند به مراد خدای تعالی در تمامی آیات قرآن دست یابد؛ بنابراین امکان فهم قرآن مخصوص پیامبر و صحابه نیست. به باور قاضی عبدالجبار، آیات قرآن بر مراد خداوند دلالت دارد و فهم مراد خداوند اختصاصی نیست، بلکه همه اهل علم که شرایط لازم را داشته باشند، تفسیر قرآن را می دانند، و اینکه گفته شود تفسیر و تأویل آن را فقط پیامبر و امام می دانند، صحیح نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۳۶۹)؛ از این رو، وی دیدگاهی که فهم قرآن را مختص پیامبر و صحابه دانسته یا قرآن را مشتمل بر بطون و رموزی می داند که فهم آنها فقط در اختیار افراد خاصی است، مردود می شمارد.

بر همین مبنا مفسران معتزله با برداشت از سایر آیات قرآن و نیز بهره گیری از عقل به تفسیر قرآن پرداختند و حتی در آیاتی که طبق اعتقادات خود متشابه می دانستند با پُشتوانه عقل به تفسیر پرداختند و شاید به همین دلیل گاهی در استفاده از عقل زیاده روی کرده و دست به تأویلات خلاف عرف زدند.

همین عقیده باعث شده که معتزله در بیشتر آیاتی که شاید عقل هیچ راهی بدانها ندارد به حکم عقل تفسیری کرده اند که سایر فرق از تفسیر آن آیات اجتناب کرده و علم آن را به خدای تعالی واگذار کرده اند.

۳-۲-۲. کافی بودن عقل برای درک و فهم آیات قرآن

معتزله از پیشتازان تعالی مرتبه عقل برای فهم شرع بوده اند. در حقیقت دلیل عقلی در

تعبیر معتزله حاکم بر دیگر ادله شرعی است (شنوقه، بی تا، ص ۲۱۴). از نظر آنان دیگر ادله باید با توجه به دلیل عقلی معنا و تفسیر شوند.

بنابراین، عقل مهم ترین مبنای تفسیر معتزله است. آنها عقل را اساس اول برای فهم قرآن و قرآن را تابع آن می دانند و سعی می کنند تمامی مباحث و آیات قرآن را از طریق عقل بفهمند (صاوی جوینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۳). از نظر آنان دلیل سمعی تابع دلیل عقلی است و شرع تاکیدی است بر آنچه که عقل درک می کند و حکم می نماید (ابوزید، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۶۱).

مفسران معتزله با اعتقاد به حسن و قبح عقلی نقش عقل را بر شرع مقدم می دانند و هدف بعثت پیامبران را بیدارگری و زدودن غفلتی که در اثر بی توجهی به ادله عقلی حاصل شده است می دانند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۵۳).

زمخشری می گوید: «امش فی دینک تحت رایة السلطان و لا تقنع بالروایه عن فلان و فلان؛ در راه دین با پرچم برهان و عقل حرکت کن و به روایت از این و آن قناعت نکن» (زمخشری، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵).

در واقع مفسران معتزلی میان عقل و نقل (قرآن) منافاتی نمی بینند، زیرا هر دوی آنها حجت از سوی خدای تعالی است. پس اگر مفسر در آیات قرآن دقت نماید و برای پرده برداشتن از مفاهیم والای آن تلاش نماید می تواند قرآن را بر مبنای عقل تفسیر نماید. به همین دلیل در تفاسیر معتزلی به ندرت از روایات منقول از پیامبر ﷺ و صحابه استناد شده که این خود بزرگ ترین عیب برای تفاسیر آنها به شمار می آید، زیرا خود را از منبع زلال علم معصومین علیهم السلام محروم کرده اند.

به همین دلیل تفاسیر معتزله از آغاز براساس خردگرایی استوار بوده است. آنها آیات قرآن را به محکمه عقل فرستاده، آنچه قابل تفسیر باشد تفسیر می کنند و آنچه که براساس مبانی عقلی قابل تفسیر و تبیین نباشد حمل بر استعاره و مجاز و تمثیل کرده، آن را تأویل می برند و به گونه ای تفسیر می کنند که با اصول عقلی هماهنگ و همراه باشد.

این رویه را می توان در تفسیر بیشتر آیات قرآن از سوی معتزله به وضوح مشاهده

کرد. برای مثال زمخشری در تفسیر آیه ۱۶ سوره بقره «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» می‌نویسد: «اگر پرسند: آنان چگونه توانستند گمراهی را به بهای راهیابی و هدایت به دست آورند، درحالی‌که هدایت نشده بودند؟ می‌گویم: از آن حیث که برای راهیابی و هدایت تمکن لازم را داشتند و از آن روی گرداندند چنان است که گویی هدایت در دستان آنان بوده است و وقتی که آن را رها کردند و به گمراهی روی آوردند در واقع آن را وانهادند و گمراهی را جایگزینش کردند و دیگر آنکه دین راستین فطرت الهی است که انسان را براساس آن آفریده است و هرکس که گمراه شود، چیزی برخلاف اقتضای فطرت را جایگزینش کرده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۰). در این آیه زمخشری بر پایه عقل در معنای آیه مناقشه کرده و از طریق استدلال عقلی معنایی عقل‌پسند از آن استنباط کرده است.

نیز در تفسیر آیه ۱۹ سوره بقره «أَوْ كَضَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» با دلیل جغرافیایی به تفسیر آیه پرداخته، می‌گوید: «و در آن ابرها از آسمان فرود می‌آیند و از آنها آب خود را می‌گیرند، نه مانند ادعای کسانی که ادعا می‌کنند آنها را از دریا می‌گیرند، و این را خداوند متعال می‌فرماید: و نیز از آسمان، از کوههایی (از ابرهای منجمدشده) که در آن است تگرگ فرو بارد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۱).

اینها نشان می‌دهد که معتزله بیش از هر چیز به عقل و کاربرد آن در تفسیر اعتماد کرده‌اند، به آن اهمیت بسیار داده و در استدلال‌ات خود موضعی عاقلانه پیش گرفته‌اند، آنها به حاکمیت عقل قائل شده و معرفت دینی خود را از آن جستجو کرده‌اند. حتی در مواردی که راهی برای فهم آن از طریق عقل وجود ندارد.

۳-۲-۳. ترجیح عقل بر ظواهر نصوص

در مکتب معتزله ظواهر آیات تا هنگامی حجت هستند و می‌توان به آنها استناد و استدلال کرد که در قالب دلایل عقلی قابل درک و اثبات باشند، اما آنجا که ظاهر

آیات به حکم عقل مردود و یا مشکوک است معلوم می‌شود که مقصود خداوند از بیان آن آیه نوعی تمثیل، مجاز، استعاره و یا کنایه است که باید با استعانت از قوه عقل و نیز رجوع به آیات دیگر به تفسیر و تاویل آن پرداخت.

بر همین مبنا مفسران معتزله بسیاری از آیات قرآن را که به نوعی با عقل قابل فهم و درک نیست به تاویل برده و از آن معنایی را استخراج کرده‌اند که اولاً، با عقل سازگار باشد و ثانیاً، به اثبات مکتب آنها که مکتبی عقل‌گرا به‌شمار می‌آید بیانجامد.

در همین راستا آنها بسیاری از آیات قرآن را که به‌صراحت به اثبات سحر، جن و سایر امور غیبی اشاره دارد و از حقایق دینی ثابت نزد سایر فرق به‌شمار می‌آید به تاویل برده و با برداشت از قرائن عقلی و استعانت از تاویلات لغوی و تاویلات نحوی و نیز تصرف در قراءات و توسل به انواع مجاز به تفسیر آیه پرداخته‌اند و از آن نتیجه‌ای گرفته‌اند که گاهی فرسنگ‌ها با معنای مورد نظر آیه فاصله دارد.

اگر حدیث صحیحی نیز مخالف و معارض با برداشتشان از آیه باشد به‌صراحت آن را انکار کرده و صدور آن را از پیامبر ﷺ نفی کرده و یا آنها را به تاویل می‌برند.

زمخشری در تفسیر آیه ۴ سوره فلق می‌گوید: «النفاثات زنان و دسته جادوگر هستند که با ریسمان گره می‌زنند و نفث دمیدن است با دهان که هیچکدام تأثیری ندارند». اگر بگویید: معنی پناه بردن از شر آنها چیست؟ عرض می‌کنم: سه وجه است یکی اینکه از کار آنها که کار سحر است و از گناهشان پناه ببرد و دوم اینکه از وسوسه مردم پناه ببرد و فریب آنها از راه باطل. سوم این که از شَرِّی که هنگام دمیدن از جانب خدا به او می‌رسد پناه ببرد و جایز است زنان مکار از آن اراده شده باشد که مکر آنها بزرگ است و مکر آنها را به جادوگری و گره زدن و دمیدن تشبیه می‌کند.

و در تفسیر آیه ۲۷۵ سوره بقره می‌نویسد: «مگر آن که شیطان او را پرتاب می‌کند برخیزد: یعنی فرد مصروع، یکی از ادعاهای اعراب این است که شیطان انسان را به زمین می‌اندازد و او را مبتلا به صرع می‌کند. و خبط کوبیدن ششیه تصادف است که بر اساس آنچه آنها بدان اعتقاد دارند نازل شده است و مس به معنای جنون است و مرد ممسوس نیز از باورها و عقاید آنهاست» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲۱).

۳-۲-۴. متشابه بودن تعدادی از آیات و تفسیر آنها با محکّمات

از نظر معتزله اگر کلام به گونه‌ای صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد یا شواهد عقل معنایی جز معنای مراد را نپذیرد، محکم و اگر به گونه‌ای باشد که شنونده را به اشتباه اندازد و ظاهرش به علت چیزی که در لغت یا قرارداد است بر معنای مراد دلالت نکند و نیازمند ارجاع به محکّمات و دلیل عقلی باشد متشابه است (قاضی، بی‌تا، ص ۱۹، ابن احمد، بی‌تا، ص ۴۰۵).

زمخشری در تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» می‌نویسد: «محکّمات یعنی قاطع که عباراتش دقیق است که از احتمال و شبهه محفوظ است، متشابه، مشکوک، ممکن، هن ام الکتاب: مادر کتاب هستند، یعنی اصل کتاب هستند که متشابهات بر آن حمل شود و برگردانده شود به آن و مصداق آن آیات: لا تدرکه الابصار، الی ربها ناظره، لا یامر بالفحشاء، امرنا مترفیها است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷). علاوه بر این به شهادت بسیاری از اندیشمندان علوم قرآنی (ابوزید، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۲۵۰؛ شنوقه، بی‌تا، ص ۲۱۰ و ...) معتزله آیات موافق نظر خود را محکم و آیات مخالف را متشابه می‌دانستند و هنگامی که احساس می‌کردند آیه‌ای به مذهب و عقاید آنها صدمه می‌زند، آن را متشابه نامیده و برای تفسیر آن به سراغ محکّمات رفته و آیه متشابه را موافق با آراء خود با دلایل لغوی، عقلی و ... به تاویل می‌بردند.

بنابراین معتزله برخلاف کسانی که تفسیر متشابهات را به واسطه بشر ناممکن می‌پندارند و کسانی که تفسیر متشابهات را مختص به معصومین می‌دانند، تفسیر متشابه را ممکن و دست‌یابی به آیات متشابه را به واسطه بشر با استمداد از قوه عقل و سایر آیات و سنت پیامبر ﷺ مقدور و ممکن می‌دانند.

آنها برای تفسیر آیات متشابه نخست تمامی آیات مرتبط با آن را جمع‌آوری کرده و با حاکمیت عقل به داوری درباره محکم و متشابه آن می‌پردازند، آنچه با عقل و استدلال عقلی موافق باشد، یعنی از اموری باشد که به گونه‌ای اصول عقلانی مذهب آنها را تأیید نماید، محکم معرفی کرده و آنچه با عقل و اصول عقلانی مذهبشان

ناسازگار باشد متشابه می‌شمارند، سپس با استمداد از عقل به تاویل آیات متشابه پرداخته و در تائید آراء و نظرات عقلانی و موافق با مذهب خود از سایر آیات محکم برداشت می‌کنند.

برای مثال آیه «وجوه یومئذ ناضره» از آن جهت که ظاهر آیه توهم رویت خدای تعالی را در ذهن ایجاد می‌نماید و این هم خلاف عقل است و هم خلاف اصل توحید در مذهب معتزله که رویت خداوند را نفی می‌کند، در تفسیر معتزله متشابه به شمار می‌آید و باید تاویل گردد و با توجه به آیات محکم تفسیر شود.

به همین دلیل زمخشری می‌گوید: «لاتدرکه الابصار» محکم است و آیه «الی ربها ناظره» متشابه است. پس آیه دوم را متناسب با آیه اول تفسیر می‌کند و دومی را بر اول حمل کرده و به آن باز می‌گرداند.

۳-۲-۵. ناسخ و منسوخ بودن تعدادی از آیات

معتزله می‌گویند: بر خداوند لازم است که در احکامش به مصالح بندگانش توجه داشته و از آن پیروی نماید آنچه که مصلحت آنهاست بدان امر نماید و آنچه که به ضرر آنهاست از آن نهی نماید، اما آنچه به حسب شرایط مصلحت و مفسده اش در حال تغییر است خداوند نیز می‌تواند گاهی به آن امر کرده و گاهی از آن نهی نماید. این باور از آنجا سرچشمه گرفته که تشریعات خداوند خالی از حکمت نیست و وقتی که چنین است و خداوند از حکمت امور خبر دارد پس اشکالی در آن نیست که به حسب همان حکمت حکم تغییر کرده و چیزی که مصلحت داشته در زمانی که دیگر آن مصلحت همراهش نیست برداشته شده و حکم دیگری جایگزین آن گردد. پس در مکتب اعتزال نسخ محذور عقلی ندارد و در آیات قرآن واقع شده و مفسران معتزله نیز با این مبنا به تفسیر قرآن پرداخته‌اند.

زمخشری در تفسیر ده‌ها آیه از قرآن به صراحت به بیان آیات ناسخ و منسوخ پرداخته و براساس آن به بیان احکام و منظور از کلام وحی اقدام کرده است. ایشان در تفسیر آیه ۷۲ سوره انفال می‌گوید: «و کسانی که آنها را به خانه هایشان

بردند و در برابر دشمنانشان یاریشان کردند: آنها انصارند، بعضی از آنها اولیای همدیگرند، یعنی در ارث نگهبان یکدیگرند، و مهاجران و انصار از همدیگر ارث می‌بردند با هجرت و پیروزی، به استثنای خویشاوندان، تا این که به فرموده خداوند متعال و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض نسخ شد: و کسانی که نسبت به یکدیگر خویشاوندند، خویشاوندان نزدیک دارند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

۳-۲-۶. حجت بودن تمامی قراءات غیر مشهور

معتزله قرآن را براساس قرائت‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. آنها در تفسیر نه فقط به قرائت‌های سبعة، بلکه به دیگر قرائت‌های قاریان هر چند نادر و شاذ نیز توجه کرده و از این طریق در پی استخراج عقاید موافق با مذهب خود از خلال قرائت‌های گوناگون بوده‌اند. و از قرائت‌های گوناگون، قرائتی را که موافق رای تفسیری آنها بوده را مقدم داشته و آیات را براساس آن تفسیر کرده‌اند و تا آنجا پیش رفته‌اند که گاهی در قرائت‌های متواتر تصرف کرده و قرائتی متناسب با تفسیر خود برگزیده‌اند.

زمخشری در انتخاب قرائت صحیح از آیه ۱۶۴ سوره نساء «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» که به ظاهر بیانگر تکلم خداوند با موسی است قرائت منتخب خود و تفسیر آیه براساس آن را این گونه می‌نویسد: «و از ابراهیم و یحیی بن وثات: آن دو کلم الله را با نصب قرائت می‌کردند و از بدعت‌های تفاسیر این است که کلم از کلام است، درحالی که معنایش این است که خداوند او را با مصیبت‌ها و امتحانات آزمود» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۹۰)، با اینکه این برداشت از حکم معنایی غریب و دور از ذهن است.

در آیه ۸۹ سوره بقره «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ» می‌گوید: «مصدق لما معهم من کتابهم منافاتی با آن ندارد. و نیز قرائت شده: مصدقاً بنا بر حال بودن. پس اگر بررسی: چگونه جایز است نصب آن به خاطر نکره بودن؟ عرض می‌کنم: هنگامی که نکره وصف می‌شود انتصاب حال از آن برداشته می‌شود و کتاب با قول من عند الله توصیف شده است» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۴).

در تفسیر آیه ۳۸ سوره مائده «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» نیز به قرائت‌های

دیگر استناد نموده و می‌نویسد: «و با لفظ ایدی دست راست اراده شده بدلیل قراءة عبدالله» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۳۲).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست می‌آید که مهمترین مبانی تفسیر معتزله در زمینه عقاید و باورها اصول پنج‌گانه‌ای است که مذهب معتزله بر آن استوار می‌باشد. بنابراین، توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر مبانی عام معتزله در تفسیر را تشکیل می‌دهد.

مفسران معتزله همواره تلاش کرده‌اند در پناه آیات قرآن و استعانت از آنها به دفاع از این اصول و سرکوب مخالفان خود برآیند.

همچنین معتزله در مباحث علوم قرآنی دارای نظرات شاخصی هستند که مبانی تفسیر آنها قرار گرفته و آن را از سایر تفاسیر متمایز ساخته است.

معتزله، قرآن را دارای مفهوم و فهم تمام آن را برای بشر ممکن و میسور می‌دانند؛ به همین دلیل هیچ‌یک از آیات قرآن را بدون تفسیر نگذاشته‌اند، حتی آیاتی که سایر فرقه‌ها فهم آن را به خداوند واگذار کرده‌اند!

از سوی دیگر معتزله با توجه خاص به عقل و استدلال عقلی در تفسیر قرآن مکتبی علمی عقلی بنیان نهاده‌اند و در سراسر تفاسیرشان رنگ و بوی عقل جلوه ویژه‌ای دارد.

معتزله همچنین، آیات ناسخ را با توجه به منسوخ، و آیات متشابه را، با توجه به آیات محکم تفسیر کرده‌اند و در آیات بسیاری برای تأیید اصول مذهب خود به مجاز و استعاره روی آورده و دست به تأویلاتی زده‌اند که گاهی کاملاً با معنای ظاهری آیه متفاوت است. در آیاتی که راهی به سوی تأویل نداشته‌اند به قرائت‌های شاذ و نادری روی آورده و در نهایت تفسیری ارائه داده‌اند که با اصول مکتبشان که مکتبی عقلی است هماهنگ و همسو باشد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آزاد، علیرضا. (۱۳۹۲). تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک. قم: بوستان کتاب.
۲. ابن احمد، عبد الجبار. (بی تا). شرح اصول خمسہ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۸م). الاتجاه العقلي في التفسير (ج ۴). بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۴. ابوموسی، محمد محمد. (۱۴۰۳ق). البلاغہ القرآنیہ فی تفسیر الزمخشری و اثرها فی الدراسات البلاغیہ. قاهره: مکتبه الوهبه.
۵. اسدی نسب، محمد علی. (۱۳۸۹). مبانی تفسیری شیعه و معتزله. قیسات، ش ۵۷، صص ۳۱-۴۶.
۶. ثقفی، منوچهر. (۸۰-۱۳۷۹). مبانی و روش های تفسیری معتزله و سیر تاریخی آن. قم: دانشگاه آزاد اسلامی.
۷. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۸. ذہبی، محمد حسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون (ج ۱). بیروت: دار القلم.
۹. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷). منطق تفسیر قرآن، مبانی و قواعد تفسیر. قم: جامعه المصطفی.
۱۰. زمخشری، محمود. (۱۴۰۴ق). اطواق الذهب فی المواعظ و الخطب. بیروت: مطبعة نخبة الاخبار.
۱۱. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱، ۲، ۳ و ۴). بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۲. السبزواری، ملاحادی. (۱۴۱۷ق). شرح منظومه (ج ۱). تهران: ناب.
۱۳. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روش های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۴. شنوقه، سعید. (بی تا). التاویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه. قاهره: المکتبه الازهریہ.

۱۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۰ق). الملل و النحل (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. صاوی جوینی، مصطفی. (۱۳۸۷). شیوه‌های تفسیر قرآن کریم (ج ۲). مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۷. عباسعلی زنجانی، عمید. (۱۳۸۷). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامی.
۱۸. عبدالقاهر، بغدادی. (۱۹۹۲م). الملل و النحل. بیروت: دار المشرق.
۱۹. عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی‌راد، مجتبی؛ بابایی علی‌اکبر و رجبی، محمود. (۱۳۸۳). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۰. قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن. (۱۳۸۵ق). المغنی فی ابواب التوحید و العدل (ج ۱۶، محققان: محمد مصطفی حلمی و دیگران). مصر: الدار المصریه للتألیف و الترجمة.
۲۱. قاضی، عبدالجبار بن احمد. (بی‌تا). متشابه القرآن. قاهره: مکتبه دارالتراث.
۲۲. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۹). مبانی زبان‌شناختی تفسیر عقلانی وحی از دیدگاه معتزله. نشریه مقالات و بررسی‌ها. ش ۴۹_۵۰، صص ۸۷-۹۴.
۲۳. محمدی، حسین. (۱۳۷۴). دیدگاه‌های قرآنی معتزله. پژوهش‌های قرآنی، ۱(۳)، صص ۲۴۳-۲۶۶.
۲۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۲). فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. معین، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ فارسی (ج ۳). تهران: امیرکبیر.
۲۶. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۰). روش‌های تفسیر قرآن. قم: اشراق.
۲۷. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۶). مبانی تفسیر قرآن. قم: انتشارات دانشگاه قم.
۲۸. همای، عباس؛ رجب‌زاده، حسین. (۱۳۹۱). مبانی و روش‌های تفسیری معتزله. پژوهش دینی، ش ۱۹، صص ۶۳-۷۵.

References

* The Holy Quran.

1. Abbas Ali Zanjani, A. (1387 AP). *Basics and methods of Qur'an interpretation*. Tehran: Islamic Printing and Publishing Organization. [In Persian]
2. Abu Moussa, M. M. (1403 AH). *Al-Balagha al-Qur'aniyah fi Tafsir al-Zamakhshari va Athariha fi al-Dirasat al-Balaghiya*. Cairo: Al-Wahbah School. [In Arabic]
3. Abu Zaid, N. (1998). *Al-Itjah al-Uqla fi al-Tafsir* (Vol. 4). Beirut: Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
4. Al-Sabzewari, M. (1417 AH). *Sharh Manzoumeh* (Vol. 1). Tehran: Nab. [In Arabic]
5. Asadi Nasab, M. A. (1389 AP). Basics of interpretation of Shia and Mu'tazila. *Qabasat*, 57, pp. 31-46. [In Persian]
6. Azad, A. R. (1392 AP). *Qur'an interpretation and classical hermeneutics*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
7. Azizikia, Q., Rouhanirad, M., Babaei, A. A., & Rajabi, M. (1383 AP). *Interpretive methods and tendencies*. Qom: Research Institute for Hawza and University. [In Persian]
8. Baghdadi, A. (1992). *Al-Milal va Al-Nahl*. Beirut: Dar Al Mashreq.
9. Dehkoda, A. A. (1373 AP). *The dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
10. Hamami, A., & Rajabzadeh, H. (1391 AP). The foundations and interpretation methods of Mu'tazila. *Religious Researches*, 19, pp. 63-75. [In Persian]
11. Ibn Ahmad, A. (n.d.). *Description of the principles of Khamsa*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
12. Mashkoo, M. J. (1372 AP). *Islamic sects culture*. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
13. Moadab, S. R. (1380 AP). *Methods of Qur'an interpretation*. Qom: Ishraq. [In Persian]

14. Moadab, S. R. (1386 AP). *Basics of interpretation of the Qur'an*. Qom: Qom University Press. [In Persian]
15. Moein, M. (1385 AP). *Persian Dictionary* (Vol. 3). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
16. Mohammadi, H. (1374 AP). Mu'tazila's Quranic views. *Qur'anic Researches*, 1(3), pp. 266-243. [In Persian]
17. Mojtabeh Shabestari, M. (1389 AP). Linguistic foundations of the rational interpretation of revelation from the Mu'tazila point of view. *Maqalat va Barrasiha*. 49-50, pp. 87-94. [In Persian]
18. Qazi Abdul Jabbar Al Hamdani, A. (1385 AH). *Al-Mughani Fi Abwab Al-Tawhid va Al-Adl* (Vol. 16, M. M, Helmi et al, Ed.). Egypt: Al-Dar al-Masriya le Talif va al-Tarjuma. [In Arabic]
19. Qazi, A. (n.d.). *Mutashabih al-Qur'an*. Cairo: Maktabah Dar al-Turath.
20. Rezaei Esfahani, M. A. (1387 AP). *The logic of Qur'an interpretation, the foundations and rules of interpretation*. Qom: Al-Mustafa University. [In Persian]
21. Sawi Jovini, M. (1387 AP). *Methods of interpretation of the Holy Quran* (Vol. 2). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
22. Shahrasthani, M. (1410 AH). *Al-Milal va Al-Nahl* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. [In Arabic]
23. Shaker, M. K. (1382 AP). *Basics and interpretation methods*. Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
24. Shenougah, S. (n.d.). *Al-Tawil fi al-Tafseer Bayn al-Mu'tazilah va al-Sunnah*. Cairo: Al-Maktab Al-Azhariyya.
25. Thaghafi, M. (1379-80 AP). *The foundations and interpretation methods of Mu'tazila and its historical course*. Qom: Islamic Azad University. [In Persian]
26. Zahabi, M. H. (n.d.). *Al-Tafseer va Al-Mufaserun* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Qalam.

27. Zamakhshari, M. (1404 AH). *Atwaq al-Zahab fi al-Mawa'iz va al-Khutub*. Beirut: Matba'ah Nukhbat al-Akhbar. [In Arabic]
28. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil* (Vol. 1, 2, 3 & 4). Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi. [In Arabic]

Interpretation Methodology of Ibn Mas'ud's Narratives in *Tafsir Ibn Kathir*

**Hamid Reza Fahimi Tabar¹ Khadijeh Zeinivand Nejad²
Mohadeseh Hematian Najafabadi³**

Received: 31/12/2022

Accepted: 16/01/2024



Abstract

Examining the principles and rules of interpretation and the methodology of interpreters' interpretations is one of the approaches that has attracted the attention of Qur'an scholars. However, the methodology of the first interpreters of the Holy Qur'an has been less considered by Qur'an scholars. Since the narratives of the first interpreters of the Holy Qur'an are the foundation of the narrative interpretations of the Holy Qur'an, accuracy in the methodology of their narratives is a necessary. *Tafsir Ibn Kathir Dameshghi* is one of the great interpretations of the Sunnis which contains many narratives of the companions of the Holy Prophet. According to a rough study on Ibn Mas'ud's name in this interpretation, his name is repeated nearly 1600 times, and almost half of this repetition is dedicated to his interpretation narratives. Analyzing the interpretation

1. Associate Professor, Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan. Iran.

fahimitabar@kashanu.ac.ir.

2. PhD student, Qur'an and Hadith Sciences, Kashan University, Kashan. Iran. (Corresponding author) zeinivand.khadije@yahoo.com.

3. PhD student, Qur'an and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Najafabad, Najafabad. Iran.
mh.hematian@yahoo.com.

* Fahimi Tabar H. R., Zeinivand Nejad, Kh., & Hematian Najafabadi, M. (1402 AP). Interpretation Methodology of Ibn Mas'ud's Narratives in *Tafsir Ibn Kathir*. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 41-71. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.65607.1243>.

narratives of this great companion of the Holy Prophet, as the founder of the Kufa school of interpretation, in the interpretation of Ibn Kathir, can show method and approach of Ibn Mas'ud in interpretation. Considering and analyzing Ibn Mas'ud's narratives in a descriptive-analytical method shows that the method of this interpreter is a comprehensive interpretation method that includes many aspects of the methods. He is like a lexical interpreter with a literary approach, a famous jurist with a jurisprudential approach, a historian familiar with history and its events, a scholar familiar with Quranic sciences as the later type of scientific method of interpreting the Holy Qur'an, a rationalist interpreter with a rational approach, and finally as an interpreter from the Ahl al-Bayt school, familiar with the general spirit of the verses of the Holy Qur'an, deals with the interpretation of the verses of the Qur'an in the shadow of other verses and interpretation narratives received from the Holy Prophet.

Keywords

Ibn Kathir, Ibn Mas'ud, methodology, the principles of the interpreter, rules of interpretation.

منهجية روايات ابن مسعود التفسيرية في تفسير ابن كثير

حميد رضا فهمي تبار^١ خديجة زيني وند نجاد^٢

محدثة همتيان نجف آبادي^٣

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/١٦

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/١٢/٣١

الملخص

إن دراسة أصول التفسير وقواعده ومنهجية تفسير المفسرين من الاتجاهات التي أخذها علماء القرآن بعين الاعتبار. ومع ذلك، فإن «منهج المفسرين الأوائل للقرآن الكريم» لم يحظ باهتمام كبير من قبل علماء القرآن. وبما أن روايات المفسرين الأوائل للقرآن الكريم هي أساس التفاسير الروائية للقرآن الكريم، فإن الدقة في منهجية رواياتهم أمر لا بد منه. ومن هذا المنطلق، يعد كتاب «تفسير ابن كثير الدمشقي» من التفاسير الكبرى عند أهل السنة، وفيه روايات كثيرة من أصحاب النبي الكريم ﷺ. وباحصاء تقريبي لاسم ابن مسعود في هذا التفسير، يمكن القول أن اسمه ظهر في هذا الكتاب ما يقرب من ١٦٠٠ مرة، وحوالي نصف هذه التكرارات مخصصة لرواياته التفسيرية. ويمكن من خلال تحليل الروايات التفسيرية لهذا الصحابي جليل القدر، في تفسير ابن كثير، باعتباره مؤسس مدرسة التفسير الكوفية، أن نتوصل إلى منهجه التفسيري واتجاهه. ويظهر من احصاء روايات ابن مسعود التفسيرية وتحليلها بطريقة وصفية

٣٨

مِطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ

سال پنجم، شماره دوم، تابستان ١٤٠٣ (پیاپی ١٦)

١. أستاذ مشارك في علوم القرآن والحديث، جامعة كاشان، كاشان، إيران. fahimitabar@kashanu.ac.ir

٢. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة كاشان، كاشان، إيران (الكاتب المسئول)

zeinivad.khadije@yahoo.com

٣. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة آزاد الإسلامية في نجف آباد، نجف آباد، إيران.

hematian@yahoo.com

* فهمي تبار حميد رضا؛ زيني وند نجاد، خديجة؛ همتيان نجف آبادي، محدثة. (٢٠٢٣م). منهجية روايات ابن مسعود التفسيرية في تفسير ابن كثير. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٦)، صص ٤١-٧١.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.65607.1243>

تحليلية، أن منهج هذا المفسر هو منهج شامل في التفسير، ويتضمن أنواعا كثيرة من المناهج والإتجاهات التفسيرية. فهو كمفسر معجمي ذو منهج أدبي، وكفقيه مشهور ذو منهج فقهي، ومؤرخ مطلع على التاريخ وأحداثه، كعالم ملم بعلوم القرآن كأسلوب علمي متأخر في تفسير القرآن الكريم، ومفسر عقلاني ذو منهج عقلاني وأخيرا كمفسر من مدرسة أهل البيت، وذو معرفة بالروح العامة للآيات للقرآن الكريم، قام بتفسير آيات القرآن في ظل الآيات الأخرى والتفسير الأحاديث الواردة عن النبي الكريم ﷺ.

المفردات المفتاحية

ابن كثير، ابن مسعود، المنهجية، مبادئ المفسر، قواعد التفسير.

روش‌شناسی تفسیری روایات ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر

حمیدرضا فهیمی تبار^۱

خدیجه زینی‌وندنژاد^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰



چکیده

بررسی مبانی و قواعد تفسیری و روش‌شناسی تفاسیر مفسران از رویکردهایی است که مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. با این وجود روش‌شناسی نخستین مفسران قرآن کریم، کمتر مورد عنایت قرآن‌پژوهان بوده است. از آنجاکه روایات نخستین مفسران قرآن کریم پایه‌ساز تفاسیر روایی قرآن کریم است، دقت در روش‌شناسی روایات آنها امری بایسته است. تفسیر ابن کثیر دمشقی از تفاسیر سترگ اهل سنت حاوی روایات بسیاری از صحابه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. با استقصایی تقریبی از نام ابن مسعود در این تفسیر تکرار نام او در این تفسیر قریب به ۱۶۰۰ مرتبه است که تقریباً نیمی از این تکرار به روایات تفسیری وی اختصاص دارد. واکاوی روایات تفسیری این صحابه جلیل‌القدر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به‌عنوان بنیان‌گذار مدرسه تفسیری کوفه در تفسیر ابن کثیر می‌تواند روش و رویکرد تفسیری ابن مسعود را نشان دهد. برشمردن و تحلیل روایات ابن مسعود به روش توصیفی - تحلیلی چنین بیان می‌نماید که روش این مفسر، جامعی از روش‌های تفسیری است که انحاء متعددی از روش‌ها را دربردارد. او به‌سان یک مفسر لغوی با رویکرد ادبی، فقهی سرشناس با رویکرد فقهی، مورخی آشنا به تاریخ و حوادث آن، عالمی

۴۰
مطالعات قرآنی

سال پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۲ (پیاپی ۱۶)

۱. دانشیار، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. fahimitabar@kashanu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول). zeinivand.khadije@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی نجف‌آباد، نجف‌آباد، ایران. mh.hematian@yahoo.com

* فهیمی تبار حمیدرضا؛ زینی‌وندنژاد، خدیجه و هماتیان نجف‌آبادی، محدثه. (۱۴۰۲). روش‌شناسی تفسیری روایات ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۶)، صص ۴۱-۷۱.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.65607.1243>

آشنا به علوم قرآنی به‌عنوان نوع متأخر روش علمی تفسیر قرآن کریم، مفسری عقل‌گرا با رویکردی عقلی و درنهایت همچون مفسری از مدرسه اهل‌بیت علیهم‌السلام، آشنا به روح کلی آیات قرآن کریم به تفسیر آیات قرآن در سایه آیات دیگر و روایات تفسیری رسیده از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

ابن کثیر، ابن مسعود، روش‌شناسی، مبانی مفسر، قواعد تفسیری.

مقدمه و طرح مسأله

پژوهش در روش‌شناسی روایات صحابه از جمله موضوعات نوینی است که اخیراً مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. تنوع مبانی فکری مفسران طبقات مختلف، مبتنی بر فرقه‌ها و نحله‌های گوناگون، منجر به شکل‌گیری اسلوب و روش‌های متنوع فهم قرآن گردیده تا جایی که اعتبارسنجی تفاسیر و استنباط‌های مدون در آنها مستلزم انطباق دیدگاه مفسران با قواعد حاضر در علم روش‌شناسی شده است.

در این میان ابن مسعود - صحابی پیامبر ﷺ - از پرچمداران مفسر قرآن و از معلمان و مبلغان قرآنی است که مدرسه تفسیری کوفه را بنیان نهاد. وی در موضوعات بسیاری اعم از صلوات، زهد و اخلاق، تفسیر، تاریخ و معرفة الصحابه نظر داده است و روایات وی مورد توجه بسیاری از مفسران و کتب تفسیری به‌ویژه تفاسیری که با صبغه روایی نگاشته شده، قرار گرفته است. تفسیر روایی ابن‌کثیر نیز با بیش از ۱۶۰۰ بسامد تکرار نام ابن مسعود از روایات وی برداشت کرده است. ابن‌کثیر در تفسیر برخی آیات پس از استناد به روایات ابن‌عباس به روایات ابن‌مسعود استناد می‌کند؛ از این‌رو نگارندگان این مقاله را بر آن داشت که در پی شمردن روایات ابن‌مسعود در تفسیر ابن‌کثیر به‌عنوان یکی از تفاسیر سترگ قرآن کریم و روش‌شناسی روایات وی به‌عنوان طرحی برای پژوهیان وادی تفسیر روایی قرآن کریم، برای دستیابی به روش‌شناسی تفسیر صحابه به‌ویژه ابن‌مسعود پس از ابن‌عباس باشد.

در مورد ابن‌مسعود، مقالات پژوهشی نظیر: «رویکرد ادبی - معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم مطالعه موردی قرائت ابن‌مسعود در معانی القرآن فراء» (شاه‌پسند، ۱۳۹۷)؛ «اندیشه اخلاقی ابن‌مسعود» (خانی، ۱۳۹۳) و «کارکرد قرائت عبدالله ابن‌مسعود در تبیین آیات الاحکام» (نجفی، ۱۳۹۵) نگاشته شده است؛ اما در باب پیشینه این نوشتار یعنی بررسی روش‌شناسی روایات ابن‌مسعود در تفسیر ابن‌مسعود، تاکنون مقاله یا پژوهشی به رشته تحریر در نیامده و این نوشتار در پی آغازی در باب روش‌شناسی روایات ابن‌مسعود به‌عنوان یکی از صحابیانی که در تفاسیر اثری بسیار از او یاد شده است، می‌باشد.

ادبیات نظری پژوهش

۱-۱. معرفی تفسیر ابن کثیر و ویژگی‌های آن

عمادالدین اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی (۷۷۴ق) مشهور به ابن کثیر، مفسری نقال، محدثی فقیه و فقیهی با ذکاوت و مولف یکی از مهم‌ترین تفاسیر مأثور اهل سنت با عنوان «تفسیر القرآن العظیم» است (ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۴). صراحت ایشان در تبیین سبک روش‌شناسی تفسیری‌شان، سبک تازه‌ای فراروی مفسران قرار داده است، اما کمتر مفسری از آن استفاده کرده است. در مقدمه این کتاب می‌خوانیم: «اگر با روش تفسیر آیات با آیات عاجز شدی برای تفسیر آیات به سنت مراجعه کن، که سنت شارح قرآن است و اگر باز هم عاجز شدی به اقوال صحابه مراجعه کن، چون آنان در جوّ نزول آیات بوده‌اند و از قرائن و چگونگی‌های عرضه آیات آگاهند» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹). از دیگر ویژگی‌های روش تفسیری ایشان می‌توان به حجیت ظاهر آیات، پرداختن به قرائت و عربیت آیه، بیان آراء علما، زدودن شبهات و برگزیدن رای ارجح (ابن خلدون، ۱۳۹۱، صص ۴۳۹-۴۴۰)، روی برتافتن از اسرائیلیات (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴)، استفاده همزمان از اسباب نزول برای تبیین احکام فقهی آیه (الارناؤوط، ۱۴۲۱ق)، توجه به مباحث کلامی در سطح سلفیه (ایماندار و ملازاده، ۱۳۹۷) و سادگی عبارات (الصالح، ۲۰۰۰م، ص ۲۹۱) و نیز به‌عنوان محدثی با استعداد (الزرقانی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۷۷) اشاره کرد.

۲-۱. شخصیت‌شناسی ابن مسعود

عبدالله ملقب به ابن مسعود در قبیله هذیل در مکه به دنیا آمد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، صص ۹۸۷-۹۸۸؛ شاهین، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۰). قبیله هذیل، از قبایلی است که در میان اعراب صدر اسلام علاوه بر برخورداری از لهجه‌های متنوع (بحیرایی، ۱۳۸۸، صص ۴۴-۴۵) از فصاحت نامبردار بوده و حکایت تاریخی عثمان در جمع‌آوری قرآن به املاء‌کننده از این قبیله مشهور است (حمد، ۱۳۷۶، ص ۱۹۷).

قرار گرفتن در طبقه اول صحابی پیامبر ﷺ - در کنار بزرگانی همچون عبدالله بن

عباس، ابی بن کعب و جابر بن عبد الله و ابوسعید خدری و عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عمر و انس (ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۲۳۸) - و بهره‌مندی ایشان از دانش و حکمت‌های ناب نبوی بالاخص در مواقع وجود اختلافات تفسیری از ممیزه‌های ایشان در ارایه تفسیری متقن است (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

با گسترش فتوحات اسلامی در زمان خلفا، عراق به تدریج از مراکز مهم مسلمانان شد و ابن مسعود بنا به دستور عمر به کوفه هجرت کرد و افزون‌بر تشکیل مدرسه تفسیری (طاهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹) با شاخصه‌هایی نظیر مجاهد (ابن‌هشام، ۱۹۵۵م، ج ۱، ص ۶۳۵)، قاری (ابن‌اسحاق، ۱۹۷۸م، ص ۱۸۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۱۲، ابونعیم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۲۴)، فردی آگاه به مفاهیم قرآن و اسباب نزول (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹؛ القشیری النیشابوری، ۱۳۲۹ق، ج ۴، ص ۱۹۱۳؛ سجستانی، ۱۳۵۵ق، ص ۱۴)، عامل به قرآن، کاتب (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۱۹ - ۲۰ و ۲۶۹) و مجتهد (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۱۵) به تبلیغ دین پرداخت و محافل تفسیری را گسترش داد (مروتی، ۱۳۸۱، ص ۷۳). نیز نام ایشان در شمار افرادی است که در زمان پیامبر، فتوی صادر نموده‌اند (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶۲). از برجسته‌ترین شاگردان ایشان می‌توان به مسروق بن الابدع همدانی و اسود بن یزید و علقمة بن قیس نخعی اشاره کرد (شهدی صالحی، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

وی همچنین به‌عنوان معلم قرآن به آموزش مستحباتی نظیر نماز عید (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۴۱۷)، ذکری در تشهد پرداخته است (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۵۹) و ابداعاتی دارد، همچون افزودن ذکر آمین بعد از حمد (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۸) و عدم کتابت سوره حمد در قرآن (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰).

سال تولد ابن مسعود در کتاب‌های تراجم ذکر نشده است؛ اما سال وفات وی را سال ۳۲ق در مدینه گزارش کرده‌اند و در نهایت در بقیع مدفون شد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۹۹۴).

۲. روش‌شناسی روایات تفسیری ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر

روش‌شناسی روایات تفسیری از مهم‌ترین مباحث در حوزه روش تفسیر (علوی‌مهر، ۱۳۸۱،

ص ۲۶) و مبتنی بر روایاتی تفسیری است که پس از آسیب‌شناسی آن‌ها می‌توان به گونه‌ای هدفمند به روش‌های صحیح فهم و تفسیر آیات دست یافت (رستمی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).
از جمله روایات تفسیری در این حیطه، روایات تفسیری ابن مسعود است که در کتاب تفسیر ابن کثیر در ذیل تفسیر برخی آیات یافت می‌شود.

بسامد تکرار نام ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر نزدیک به ۱۶۰۰ مورد است که از این تعداد نزدیک به ۷۰۰ روایت از وی در این تفسیر ذکر شده است. با واکاوی و بررسی تک‌تک این روایات، روایاتی که برای این نگاشته قابل برداشت بود، نزدیک به ۲۵۰ روایت است، که از هر کدام براساس مبانی تفسیری ابن مسعود به شرح ذیل و به پیروی آن قواعد قابل استنباط از آن مبانی، مواردی انتخاب گردید که شرح آن به تناسب عناوین این مقاله خواهد آمد.

۱-۲. مبانی و پیش‌فرض‌های تفسیری ابن مسعود

شرایط منحصر به فرد بهره‌مندی از محضر پیامبر و جو معنوی حاکم بر عصر نبوی، ممیزه اصلی سبک روش‌شناسی ابن مسعود است که شکل‌گیری مبانی و اعتقادات فکری نابی را برای ایشان به منصفه ظهور رساند.

جمع‌آوری روایات تفسیری ایشان در کتاب تفسیر ابن کثیر پیش‌فرض‌های اعتقاد به جهانی بودن آیات، توجه به حجیت الفاظ و عبارات قرآن کریم، حجیت استقلالی قرآن در تفسیر آیات، فهم‌پذیری آیات، حجیت قول و بیان صحابه در تفسیر، جاودانگی قرآن کریم، اعتقاد به حجیت سنت پیامبر در تفسیر آیات، حجیت ظواهر آیات قرآن، توجه به قرائن نزول قرآن کریم (مبانی دلالی) و حجیت عقل را از ابن مسعود ارائه می‌دهد که وی را به برداشت از روش‌های تفسیری عقلی، روایی و قرآنی به قرآن ملزم می‌کند؛ که به ترتیب به تشریح آن پرداخته خواهد شد.

۱-۱-۲. حجیت عقل و اجتهاد خردمندانه

استفاده از رسول باطنی یا عقل یکی از مهم‌ترین روش‌های تفسیری است که روایات

و آیات قرآن در اهمیت استفاده از آن تأکید فراوان داشته‌اند «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» (بقره، ۱۱۱) در همین راستا، آیت الله معرفت، از دو مدرسه مکه «ابن عباس» و مدرسه کوفه «ابن مسعود» به‌عنوان پیش‌گامان روش تفسیری عقلانی مبتنی بر اجتهاد نام می‌برد (معرفت، ج ۱، ص ۲۸۸) و در تعریف استفاده از این روش می‌افزاید: «آنان در مسائل قرآنی که به معانی صفات، اسرار خلقت، احوال پیامبران و مثل آن‌ها بازمی‌گشت، اعمال نظر می‌کردند و آن‌ها را بر عقل عرضه می‌کردند و برطبق حکم عقل رشید حکایت می‌کردند و چه بسا آن‌ها را به آنچه موافق فطرت سالم است، تأویل می‌کردند» (معرفت، ج ۱، ص ۳۰۸).

کارکرد عقل در تفسیر آیات قرآن شامل کارکرد منبعی و مصباحی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۴۶). عقل مصباحی تنها به جمع‌بندی شواهد داخلی و خارجی می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷) و عقل منبعی مربوط به استنباط برخی مبادی تصویری و تصدیقی عقل است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۹). کارکرد عقل منبعی به‌عنوان نیرویی که برای فهم آیات با استفاده از براهین عقلی، شواهد جمع آیات باهم، استنباط‌های فقهی، فهم آیات بدون روایت می‌باشد (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵). در عقل منبعی که بارها در روایات رسیده از ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر مشاهده می‌شود، شاهد مثال‌های ذیل را می‌توان دید:

الف) بهره‌گیری از ابزار تصویرسازی عینی

مفسر با به تصویر کشاندن صحنه بیهوش شدن ربیع بن خثیم در حین یادآوری آیه «إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا فَصَعِقَ» (فرقان، ۱۲) چون آتش دوزخ آنان را از مکانی دور بیند خروش و فریاد وحشتناک دوزخ را از دور به گوش خود می‌شنوند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۸۸) از ابزار تصویرسازی عینی در مسیر تعقل بهره می‌گیرد.

ب) بهره‌گیری از بدیهیات و مقدمات عقلی

مفسر، طبق آیه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً»

لِيَتَّبِعُوا فَضْلًا رَبِّكُمْ وَلِيَتَّعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ» (اسراء، ۱۲) مخاطب را به تفکر و تبیین بدیهیات در سایه عقل در خصوص گذر ایام، روز و شب، بلندی و کوتاهی آن‌ها و زمستان و تابستان در مسیر مکرر طلوع و غروب خورشید و ماهی که نور واحدی بیش نیستند وامی دارد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۱۴).

ج) استدلال و اجتهاد فقهی

و فور آگاهی ابن مسعود نسبت به احکام شرعی، وی را از پایه گذاران مکتب فقهی کوفه قرار داده بود (ابن حزم، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۰). از نمونه‌هایی که می‌توان به آن اشاره کرد: استجاب در گفتن آمین بعد از سوره حمد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۳)، حکم گردن زدن مسیلمه کذاب طبق آیه ۶ سوره توبه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۰)، حکم حلال بودن غنایم در ذیل آیه ۶۹ سوره انفال «فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۸۰)، تخییر بیمار یا مسافر در بیماری و سفر برای فریضه روزه متناسب با طاقتشان برگرفته از آیه ۱۸۴ سوره بقره «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۵).

د) استدلال و اجتهادات تفسیری

از جمله استدلال‌ها و اجتهادات تفسیری ابن مسعود موارد ذیل است:

۱. تفسیر اجتهادی از کل آیه: اجتهاد در تفسیر در این مطلع اعم از اجتهاد مصطلح در فقه است. اجتهاد در تفسیر، تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات براساس شواهد و قرائن معتبر است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۸)، که در برخی روایات منقول از ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر، اجتهاد ابن مسعود در فهم آیات قرآن را نمایانگر شده است: برای نمونه ابن مسعود مطابق با آیات ۱ تا ۳ سوره قدر، شب قدر را یکی از شب‌های ماه رمضان معرفی می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۴۲۹). یا با استناد به آیه ۵ سوره بینه «وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ» یکی از شرایط قبولی نماز را پرداخت زکات عنوان

می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۹۸) یا در جای دیگر بنا بر آیه ۱۵۷ سوره اعراف «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ» پیامبر را عامل برتر می‌داند و امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان دو خصلت جدایی‌ناپذیر از پیامبر برمی‌شمرد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۳۸).^۱

۲. تفسیر اجتهادی از واژه‌ای در آیه: تبیین مفاهیم و واژه‌ها در آیات مبتنی بر اجتهاد از دیگر مزایای تفسیری مفسر می‌باشد؛ برای نمونه مفسر در روند تفسیر روایی، از واژه «سائحون» در آیه ۱۱۲ سوره توبه «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ»، به معنای روزه‌داران (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۹۱)، از مفهوم «اعراف» در آیه ۴۶ سوره اعراف «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ» به معنای فردی با اعمال نیک و بد یکسان (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۷۶) و از مفهوم «جدال» در آیه ۱۹۷ سوره بقره «وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» به معنای مجادله تا مرحله عصبانیت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰۶) نام می‌برد.

هد) مصداق‌یابی از آیات

در مصداق‌یابی ابن مسعود از آیات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مفسر مصداق بشارت در آیه ۶۴ سوره یونس «لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» را همان بشارتی می‌داند که به واسطه رویای صالحه دریافت می‌شود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۴۵). در آیه ۴۷ سوره حجر «إِخْوَانًا عَلَى شُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ» مصداق اخوان را أبو بکر و عمر و عثمان و علی و طلحة، و زبیر و عبدالرحمن بن عوف، و سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید و عبدالله بن مسعود می‌داند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۶۳) و مصداق آیه ۸ سوره نجم «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» را جبریل معرفی می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۶).

۱. لازم به ذکر است که تفسیر اجتهادی، گاهی به تبیین دلالت الفاظ بر معنا، گاهی به مفهوم خاص از یک لفظ عام و گاهی ابهام موجود در آیه یا آیاتی یا در خود کلمه‌ای از آیه می‌پردازد (ایزدی مبارک، ۱۳۷۶، ص ۳۶۳).

و) جاودانگی و تحدی طلبی

استناد به جاودانگی قرآن کریم «و قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُم» (عنکبوت، ۴۶) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۵۷) و تحدی طلبی «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره، ۲۳) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۸) از دیگر نمونه‌های استفاده از حجیت عقلانی است.

استفاده از موارد فوق، جایگاه حجیت عقل در روایات تفسیری را به وضوح نشان می‌دهد.

۲-۱-۲. تفسیر قرآن به قرآن

منبع اولیه مفسران برای فهم آیات، خود آیات قرآن می‌باشد. مفسر در این روش در تلاش است تا از طریق کشف پیوند معنایی آیات، به اجرای ارزشمندترین فعالیت تفسیری مبادرت ورزد. از چیزهایی که مفسر در راستای کشف پیوند معنایی آیات باید به آن معتقد باشد و از مبانی تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۲-۱-۲. حجیت استقلالی قرآن در تفسیر آیات

اولین مبنا در تفسیر قرآن به قرآن حجیت استقلالی قرآن است؛ به این معنا که هرچه معصوم در تفسیر آیات می‌فرماید تأییدی بر همان مفاهیمی است که قرآن آن را بیان کرده است. از نمونه‌های رایج در تفسیر ابن مسعود می‌توان موارد زیر را برشمرد:

الف) قابلیت تفسیر آیات در سایه آیات دیگر

تفسیر آیات در سایه آیات دیگر، گاهی بدون اشاره به آیات دیگر است که از آشنایی ابن مسعود به روح کلی آیات قرآن خبر می‌دهد، مانند تفسیر بهشت (جنة) در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره یس که ورود به بهشت را آن‌سان دانسته است که شخص از بیماری‌ها و مصایب دنیا رها شده باشد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۰۷). گو اینکه

وی خواسته این ورود را مصداقی از قلب سلیم (شعراء، ۸۹) بداند که شرط ورود به بهشت است. نیز در آیه ۷۸ سوره انبیا «وَدَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ» و ماجرای فتاوی متفاوت حضرت داوود و حضرت سلیمان در ضرری که گوسفندان بر باغ کشاورزی وارد کردند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۱۲). و گاهی نیز با اشاره مستقیم به آیات دیگر به تفسیر قرآن به قرآن دست یازیده است، مانند تفسیر مومنان اهل کتاب در آیه ۱۹۹ آل عمران «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ» با آیه ۵۲-۵۴ قصص «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ ... وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ»: (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۱) اشاره کرد. یا در تفسیر آیه ۱۱ سوره غافر «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا» از آیه ۲۸ سوره بقره «وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ... وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ» بهره برده است و مفهوم آن را به خلقت از خاک، حیات، مرگ، حیات دوباره بیان شده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

ب) قابلیت تفسیر عبارت در سایه آیات دیگر

از نمونه‌های تفسیری در این مبحث می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
تفسیر کلمه «نادی» در سایه آیه ۸۷ سوره انبیا «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» شُجْحَانِكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» با بیان این مطلب که حضرت یونس بعد از بلعیده شدن توسط نهنگ به اعماق دریا رفت و در آنجا صداهای بی‌شماری از ذکر موجودات دریایی را شنید و از کرده خود پشیمان شد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۳۲۲) نیز در عبارت «وَ مِرَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ» (مطفین، ۲۷) منظور از تسنیم بهترین شرابی است که طبق آیه ۲۸ سوره مطفین «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»، مقربان و اصحاب یمین از آن می‌نوشند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۵۰).

ج) قابلیت تفسیر موضوعی در سایه آیات دیگر

ابن مسعود را می‌توان از مبدعین تفسیر موضوعی نیز برشمرد. به‌عنوان نمونه وی به کاربرد وسیع لفظ نماز در آیات متعدد قرآن اشاره می‌کند: «الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ

سَاهُونَ» (ماعون، ۵)، «و عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معرج، ۲۳)، «و عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (انعام، ۹۲) یعنی مراقبت از خواندن آن در اول وقت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۱۶).

۲-۲-۱-۲. حجیت ظواهر آیات قرآن

در اصطلاح علوم قرآنی مبنا قراردادن معنای ظاهری قرآن را حجیت ظواهر قرآن می‌گویند، براساس این قاعده ما می‌توانیم در موارد مختلف به معنای ظاهری قرآن تکیه کرده و ملاک عمل خود قرار دهیم و حتی در گفتار و دیدگاه‌های خود آنها را مدنظر قرار دهیم (خوئی، ۱۳۷۵، ص ۸۷). از مهم‌ترین قواعد این مبنا می‌توان به بیان معنای آیه با استناد به آیات قرآن کریم، شمول آیات بر مفهوم عام آنها و ذوجوه بودن معانی آیات (ظاهر و باطن داشتن آیات) اشاره کرد.

۲-۲-۳. بیان مراد از آیه در سایه شواهدی از آیات

ابن مسعود در تفسیر خود گاه از آیات دیگر مدد می‌گیرد. به‌عنوان مثال در تفسیر آیه «هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد، ۱۰) از آیه «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح، ۵-۶) بدین ترتیب بهره‌جسته است که مصادیق نجدین، خیر و شر می‌باشد و عسر بر سنگی اطلاق می‌شود که می‌آید و یسر به زمانی اطلاق می‌شود که می‌رود که به‌نظر می‌رسد آن سنگ‌ها را معادل خیر و شر به حساب آورده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۹۳).

در فضایی دیگر برای به‌تصویر کشاندن هوای بهشت آن را سجسج یعنی هوایی بین طلوع فجر تا طلوع خورشید می‌داند و از آیاتی نظیر «وَأَنْذَرْنَاهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا» (نساء، ۵۴) و نیز «أَكْلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا» (رعد، ۳۵) و در خصوص آب‌های آن از آیات «وَمَاءٌ مَسْكُوبٌ وَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ» (محمد، ۱۵) بهره می‌گیرد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۸). همچنین با بهره‌گیری از آیه «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون، ۱-۲) در تفسیر آیه «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معرج، ۲۳)، مواظبت بر اوقات نماز و ودوام خشوع در آن را متذکر می‌شود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۱).

در تفسیر قرآن به قرآن، مفسر در پی تبیین یک آیه یا آیاتی چند در سایه آیه یا آیاتی دیگر است؛ که مستند مفسر ظاهر آیات هم معنا و هم مفهوم باهم است. این بخش قرابت با تفسیر قرآن با قرآن دارد؛ اما در این مدخل، این عنوان تکرار گردیده است تا شاهدی بر استناد ابن مسعود به ظواهر قرآن به عنوان یکی از مبانی وی و قاعده منتج از آن باشد.

۲-۲-۳. شمول آیات بر مفهوم عام آنها

شمول فرآیند خلقت آدمی در آیات «خَلَقَكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِي فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (زمر، ۶) و نام گذاری آن از علقه تا دمیدن روح در آیه «... ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا...» (مؤمنون، ۱۲-۱۴) از مصادیق بارز این قاعده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۷۳)؛ همچنین ابن مسعود با چینش هدفمند آیاتی نظیر «وَفَاكِهَةً كَثِيرَةً لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ» (واقع، ۳۳-۳۴) «وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ أُظُوفُهَا تَذَلِيلًا» (انسان، ۱۴) «جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَوُدَّخِلُهُمْ ظِلَالًا ظَلِيلًا» (نساء، ۵۷) به صراحت به تبیین شمول نعمت بر مفاهیم عام آیات بهشتی می پردازد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۰۱).

۲-۲-۳. ذوجوه بودن معانی آیات (ظاهر و باطن داشتن آیات)

در تبیین مراد از عبارت «ما من آیه الا ولها ظهر و بطن» با این روایت از امام باقر علیه السلام روبرو می شویم که «بطن قرآن، تاویل آن است که برخی از آن گذشته و برخی از آن هنوز تحقق نیافته است» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۳).

ابن مسعود در ذیل آیه «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا» (مائده، ۱۲) با استناد به روایت پیامبر به تبیین معنای باطنی آیه پرداخته است؛ معنایی دال بر عدد امامانی که از قبیله قریش برای هدایت امت برخوانند خاست (ابن کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۹). از فواید ذوجوه بودن معانی آیات می توان به تبیین حکم اخلاقی آن اشاره کرد؛

به‌عنوان نمونه طبق روایتی از پیامبر ﷺ در آیه «إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا ...» (مجادله، ۱۰) به هم‌نشینی و سخن گفتن نیکو و به دست آوردن دل‌ها امر کرده و از آنچه مسلمان را آزرده خاطر می‌کند بر حذر می‌دارد. به‌عنوان مثال در جمع سه نفره، دو نفر نباید با هم در گوشه‌ی صحبت کنند، زیرا این کار، شخص سوم را نگران و ناراحت می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۷۵).

۲-۳. روش تفسیری آیات با استناد به سنت پیامبر (قول، فعل و بیان پیامبر)

اهتمام به سنت پیامبر اعم از گفتار و رفتار و بیان بیشترین حجم منقولات ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر را به خود اختصاص داده است تا جایی که می‌توان آن را مهم‌ترین مبنا و پیش‌فرض‌های ذهنی ابن مسعود با عنوان اعتقاد به حجیت سنت پیامبر ﷺ در تفسیر آیات برشمرد. از بارزترین قواعد اصلی این مبنا می‌توان به مواردی نظیر تبیین معنای آیه با استفاده از قول پیامبر، رفع ابهام آیه در قالب پرسش از پیامبر، تبیین معنای عبارتی از آیه با استناد به قول پیامبر ﷺ، تبیین معنای واژه‌ای از آیه، تبیین مصداقی از کلمات عام آیه، تبیین مصداقی از کلمات عام آیه، تبیین حکم فقهی و مباحث اخلاقی از آیات در سایه قول پیامبر، تبیین معنای آیه با استفاده از بیان پیامبر و تبیین معنای کلامی آیه با استفاده از قول پیامبر اشاره کرد.

۲-۳-۱. تبیین معنای آیه

استفاده از اقوال پیامبر در جای‌جای تفسیر ابن مسعود به چشم می‌خورد، به‌عنوان مثال در تفسیر آیه «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا» (اسراء، ۲۹) با موضوعیت اعتدال در انفاق به نقل روایت «مَا عَالَ مِنِ اقْتَصَادٍ؛ چقدر بلندمرتبه است کسی که میان‌رو باشد» از پیامبر می‌پردازد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۶۴) یا روایت نوید بخشش زن آوازه‌خوان در جاهلیت به فرزندانش در ذیل آیه «عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء، ۷۹) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۹۸) و روایت «يرد الناس كلهم ثم يصدرون عنها بأعمالهم» از پیامبر در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا

وَارِدُهَا» (مریم، ۷۱) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۲۳) درباره فرد ریاکار از شاهد مثال‌های بارز این نمونه می‌باشد.

انهدام ۳۶۰ بت پیرامون کعبه توسط پیامبر و بعد از ورود به مکه و تلاوت آیه «جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ...» (اسراء، ۸۱) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۰۳) و نیز اظهار سرور پیامبر بعد از شنیدن کلام مقداد خطاب به پیامبر که گفت: «ای پیامبر ما مثل قوم بنی اسرائیل نیستیم که به موسی گفتند تو به جنگ برو و ما اینجا می‌مانیم ما از تو محافظت می‌کنیم از تقاریر ارزشمند نبوی است» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۰).

۲-۳-۲. رفع ابهام آیه

سخنان پیامبر در قالب پرسش و پاسخ منتج به رفع شبهات موجود و شفاف‌سازی آیات برای صحابه می‌گردید، به‌عنوان مثال از پیامبر در خصوص شرح صدر در آیه «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (انعام، ۱۲۵) سوال شد. ایشان فرمودند: نوری است که بر سینه‌ها تابیده می‌شود و نشانه آن «التجافی عن دار الغرور و الإنابة إلى دار الخلود، و الاستعداد للموت قبل أن ينزل الموت» است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۰۱). یا پس از قرائت آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام، ۱۵۱). در خصوص بهترین عمل از منظر رسول الله ﷺ سوال شد و ایشان به ترتیب نماز اول وقت، نیکی بر پدر و مادر و جهاد در راه خدا را نام بردند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۲۴). یا هنگام قرائت آیه «... جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ...» (مائده، ۶۰). از پیامبر در خصوص مسخ میمون و خوک سوال شد و ایشان فرمودند: «إن الله لم يهلك قوما، أو لم يمسخ قوما فيجعل لهم نسلا ولا عقباً وإن القردة و الخنازير كانت قبل ذلك» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۳۰).

۳-۳-۳. تبیین معنابخشی از آیه

ابن مسعود گاهی در تبیین معنای قسمتی از آیه از روایات بهره می‌برد؛ مثلاً در آیه «احاطتْ بِهِ حَطْبِيئَةٌ» (بقره، ۸۱) به نقل از پیامبر گناهان کوچک را زمینه‌ساز هلاک فرد

قلمداد می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۸). و یا بهترین عمل انسان را در آیات ۲۳ تا ۲۶ سوره اسراء، نماز اول وقت و نیکی به پدر و مادر و جهاد عنوان می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۹) و یا در جایی دیگر به تبیین شخصیت روح القدس در آیه «أَيُّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره، ۸۷) می‌پردازد و او را دمنده در نفوس می‌نامد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

۲-۳-۴. تبیین معنای واژه‌های از آیه

ابن مسعود در بیان معنای «غیب» در آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره، ۳) طبق روایت نبوی، غیب را به هر آنچه که از بندگان از امور مربوط به بهشت و جهنم که در قرآن ذکر شده است معنا کرده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۶) نیز منظور از انامل در آیه «لَقَوْمٌ قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا حَلَوْا عَصَوْا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْعِظِ» (آل عمران، ۱۱۹) همان اطراف انگشتان است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۹۴).

۵۵

مُطَالَعَةُ عِلْمِ الْقُرْآنِ

روش‌شناسی تفسیری روایات ابن مسعود در تفسیر ابن کثیر

۲-۳-۵. تبیین مصداقی از کلمات عام آیه

از جمله روایاتی که به تبیین مصداقی از کلمات عام در آیه می‌پردازد می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد.

در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره، ۲۷۵) مصداق ربا طبق روایت نبوی - که ابن مسعود نقل می‌کند - درهای جهنم برای رباخواران است که برای ربا هفتاد و سه در است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۴۹). و خداوند ربا دهنده و رباگیرنده و شاهدان ربا و نویسنده سند ربا را لعنت کرده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۵۰). نیز در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (انفال، ۷۲) مصداقی برادران دینی شامل «المهاجرون و الأنصار، و الطلقاء من قریش و العتقاء من ثقیف بعضهم أولیاء بعض فی الدنيا و الآخرة» نیز می‌شود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲-۳-۶. قاعده جری و تطبیق

جری در لغت به معنای حرکتی سریع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۴) برای وزیدن باد و حرکت خورشید و روان شدن آب (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۷۴) و در اصطلاح به تطبیق آیه با مصادیق آن اطلاق می‌شود که بر مبنای آن، الفاظ قرآن بر اشخاص، اشیا و ملل بعد از خود جاری است (جوادی آملی، ج ۱، ص ۱۶۹).

ابن مسعود با تأکید تأکید بر روایتی از پیامبر ﷺ ذیل آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمْ...» (مائده، ۱۰۱) با اشاره بر «سلیم الصدربودن ایشان در برخورد با دیگران» به لزوم رعایت این سیره بر همگان تأکید می‌ورزد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۶) و نیز در آیه «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود، ۱۱۴) پاک شدن گناهان خاطی اصلی با اعمال نیک بر عموم افراد تعمیم داده شده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۰۶).

لازم به توضیح است که شمول آیات بر مفهوم عام آنها به نوعی زیرمجموعه جری و تطبیق است، منتها اینکه مفسر از روایات برای تفسیر آیه استفاده نمی‌کند، بلکه از قرائن دیگر غیر از روایات به تعیین مصادیق کلی یا جزئی آیات می‌پردازد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۹).

۲-۳-۷. تبیین حکم فقهی و مباحث اخلاقی از آیات

از اهم کاربردهای روایات می‌توان به استنباط احکام فقهی اشاره کرد، مثلاً در آیه «وَ الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (اعراف، ۱۵۳) در روایت به بخشوده شدن زانی و زانیه و اذن ازدواج با یکدیگر اشاره شده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۲۹) نیز در آیه «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره، ۱۸۷) به اشراف بلال بر مواقع اذان بالاخص در ماه رمضان و عدم ممانعت بلال از اذان سحرگاهی اشاره شده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۷۹) و در جای دیگر در آیه «وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ» (فصلت، ۳۳) ضمن اشاره به اهمیت اذان به زمانی اشاره می‌کند که گفتن اذان را جز قشر ضعیف جامعه برعهده نخواهد گرفت (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۶۵).

۲-۴. تفسیر آیات در سایه دانش قرآنی

در این روش تفسیری، مفسر می‌کوشد میان آیات قرآن و یافته‌های علمی ارتباطی بیابد و به شرح آن پردازد. منظور از علم، علوم تجربی است که به دو شاخه علوم طبیعی (همچون فیزیک، شیمی، پزشکی و کیهان‌شناسی) و علوم انسانی (همچون تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم قرآنی و...) تقسیم می‌شود (نفسی، ۱۳۹۲، ص ۱۶). ابن مسعود با برخورداری از مبنای فکری «مَنْ ارَادَ عِلْمَ الْاَوَّلِينَ وَالْاٰخِرِينَ فَلْيَتَدَبَّرِ الْقُرْآنَ» (هر کس علم اولین و آخرین را بجوید، باید که در قرآن بیندیشد) به استخدام علوم ناسخ و منسوخ و ادبیات عرب، بلاغت، یافته‌های علمی آن روز و ... در فهم قرآن پرداخته است (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

۲-۴-۱. عینیت‌بخشی به مفاهیم آیات در سایه علوم مختلف

برای تفسیر قرآن کریم شرایط و مقدماتی علمی مورد نیاز است که اساس فهم و تفسیر قرآن محسوب می‌شوند، هرچند این شرایط و مقدمات ابزار اصلی عقل و فهم هستند، اما به جهت احتیاج مبرم به آنها برای فهم قرآن نقش مؤثری در تفسیر را دارا هستند، این علوم و مقدمات امکان فهم هرچه بهتر قرآن را فراهم می‌سازند (طاهری، ۱۳۷۷، ص ۲۰۶)، زیرا هدف تفسیر عینیت بخشیدن به مفاهیم قرآن در زندگی بشر است و در پرتو آنها زمینه اصلی هدف قرآن یعنی چنگ زدن انسان به مفاهیم قرآن کریم فراهم می‌شود (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲، ص ۳۸۲). ابن مسعود نیز با استفاده از برخی از این علوم به منظور عینیت بخشیدن به مفاهیم قرآن کریم در تفسیر آیات دست زده است.

۲-۴-۱-۱. تبیین آیات براساس علم اسباب النزول

در برخی موارد، فهم آیات بدون فهم سبب نزول میسر نیست به شرط آنکه سبب نزول موجب رفع ابهام و فهم بهتر و با آیه سازگار باشد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲، ص ۶۷). ابن مسعود در شان نزول آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ...» (اسراء، ۵۷) درباره اعرابی که از مسلمان شدن جن مشرکی بی‌اطلاع بود و او را همچنان

می‌پرستید حکایت می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۸۱)؛ همچنین؛ همچنین؛ همچنین در ذیل آیه «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ... لَا تُطِيعُ مَنْ اَعْقَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ اَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف، ۲۸) به بیان سبب نزول آیه درباره نهی خداوند از همراهی پیامبر با اشراف قریش می‌پردازد که مبادا به خاطر ثروتمندان، به طرد فقیران اطرافش همچون بلال و صهیب و خباب و ابن مسعود پردازد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۱۳۸). نیز در ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ...» (مائده، ۸۷) به سبب نزول آن اشاره می‌کند که پیامبر صحابی خود را عثمان و ابن مسعود و مقدار از محرومیت‌های خود ساخته نهی و به پیروی از سنت مسلمانان امر فرموده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۵۴).

۲-۴-۱. تبیین آیات براساس علم ناسخ و منسوخ

علم به ناسخ و منسوخ از جمله علوم است که فهم‌پذیری آیات را سهل‌الوصول‌تر می‌کند. به‌عنوان مثال در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۸۳) آمده است که روزه مسلمان‌ها همچون روزه زمان نوح سه روز در ماه بود تا آنکه روزه ماه رمضان آن را نسخ کرد (ابن کثیر، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۶۴).

۲-۴-۳. تبیین آیات براساس علم به مکی و مدنی

ابن مسعود با بیان این نکته که هنگام نزول سوره «وَالْمُرْسَلَاتِ» (مرسلات، ۱) در غاری در منی نزد پیامبر بود. این سخن ابن مسعود مفسران را به این نکته رهنمون می‌کند که این سوره مکی است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۰۲).

۲-۴-۴. تبیین آیات براساس علم نحو

ابن مسعود مرجع ضمیر در آیه «أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (آل عمران، ۱۳۱) را آتشی با هیزم‌هایی از جنس انسان و سنگ (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۱) و مرجع ضمیر «هم» در آیه «ثُمَّ

عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» (بقره، ۳۱) را خلق معرفی می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۲). ایشان از فواید «لن» در آیه «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا» (بقره، ۲۴) بیان خبری قطعی در آینده و بدون ترس را بیان می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۰۸). نیز در آیه «لَمْ تَلْسُونِ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ» (بقره، ۷۱) جمله «وتکتُمون الحق» را در نقش حال معرفی می‌کند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

۲-۱-۴. تبیین آیات براساس علم بلاغت

۲-۱-۴-۱. تمثیل

از شیوه‌های رایج در محاورات عرفی و عقلایی، استفاده و استناد به مثل و تشبیه آوردن است که در زبان قرآن از آن به تمثیل یاد می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۴)، مانند تمثیل حق و باطل به «آب حیات بخش» و «کف ناپایدار» در آیه ۱۷ سوره رعد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» که در این مثل ظرفیت دل‌ها و فهم‌ها در گرفتن معارف و کمالات مختلف توصیف شده است. معارف همانند آب که متکی به یک رزق آسمانی است؛ اما در هر دلی به شکل و اندازه‌ای خاص درمی‌آید، همانند آب نیز از نظر کمی و زیادی به اشکالی درمی‌آید (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۲).

داستان‌های تمثیلی قرآنی که می‌توان از آن‌ها یاد کرد عبارتند از: تمثیلی برای حالات مختلف منافقان اعم از شک و تردید در آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره بقره، «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» که میزان بهره‌مندی این گروه را به نخل از لحاظ بلندی تشبیه کرده و برخی دیگر به انسان ایستاده و برخی دیگر از لحاظ کوتاهی، که متغیر است. به نحوی که برای گروه سوم فقط نور به شست پای آنها می‌رسد و یکبار خاموش و مرتبه دیگر برافروخته می‌شود. یعنی حال این گروه به‌رغم تفاوت‌شان در اندازه و بهره‌مندی از نور؛ اما در

هرحال این نور گاهی به خاموشی می‌گراید و گاه به سوی برافروختگی می‌گراید. یا تمسخر گروه منافق آیات در استفاده خدا از مثال پشه در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره بقره (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱۵) و داستان تمثیل گونه برصیصای راهب در آیات ۱۶ و ۱۷ حشر از نمونه‌های تمثیل در قرآن است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۰۵) که از سوی ابن مسعود با گونه‌ای از تمثیل بیان شده است.

۲-۴-۱-۵-۲. کنایه

عبارت «يَكْشِفُ عَنْ سَاقِي» در آیه «يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقِي» (قلم، ۴۲) کنایه از امری عظیم است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۱۶).

۳-۴-۱-۵-۳. تغلیب

در آیه «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ» (بقره، ۱۳۳) واژه «اب» از باب تغلیب به کار رفته است، زیرا اسماعیل عموی او می‌شود و نحاس می‌گوید عرب به عمو نیز «اب» می‌گفت و ابن مسعود نیز می‌پذیرد (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۲۰). نیز واژه «اشهر» در آیه «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ» (بقره، ۱۹۷) شامل سه ماه شوال و ذی‌القعدة و ۱۰ روز از ذی‌الحجه و از باب تغلیب محسوب می‌شود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰۳).

۲-۴-۱-۵-۴. تبیین آیات براساس علم قرائت

این مبحث شامل زیر شاخه‌های وجه اعرابی، تغییر کلمه، تغییر ضمیر، افزودن واژه‌ها به آیات می‌گردد؛ که در ذیل به بیان شاهد مثال‌هایی از هر یک می‌پردازیم.

۲-۴-۱-۵-۱. بیان وجه اعرابی الفاظ

نصب ارجلکم در آیه «أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَافِرِينَ» (مائده، ۶) به قرینه عطف به فعل «فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ» (مائده، ۶) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۶)، تغییر اعراب «دَرَسَتْ» در آیه «وَلِيَقُولُوا دَرَسَتْ» (انعام، ۱۰۵) به نصب «س» و وقف «ت» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۸۱)، تغییر اعراب «قَوْلَ الْحَقِّ» در آیه «قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ» (مريم، ۳۴) به رفع

قول (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۰۴) و تغییر اعراب «لَتُرَكَّبَنَّ» در آیه «لَتُرَكَّبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ» (انشقاق، ۱۹) به فتح التاء و الباء (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۵۵) از نمونه‌های بارز آن در روایات تفسیری ابن مسعود می‌باشد.

۲-۴-۱-۵-۲. تغییر کلمه

تغییر کلمه «ایدیهما» به «ایمانهما» در آیه «و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما» (مانده، ۳۸) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۷)، تبدیل آیه «فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا» (نساء، ۲۰) به «أَنْ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا»، در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۱۳)، تبدیل «فوم» در آیه «يَا مُوسَى... مِنْ بَقْلِهَا وَ قَتَائِهَا وَ فُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَ بَصَلِهَا» (بقره، ۶۱) به ثوم (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۹) و تبدیل کلمه «خمر» در آیه «أَعَصِرْ خَمْرًا» (یوسف، ۳۶) به «عنب» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۳۲) از جمله نمونه‌های تغییر کلمه می‌باشد.

۳-۴-۱-۵-۳. تغییر ضمیر

تبدیل ضمیر «هم» به «هن» در قرائت ابن مسعود در آیه «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ... إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۳۱) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۳۱)، تبدیل فعل «تعبدون» به «تعبدوا» در آیه «لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ» (بقره، ۸۳) در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۹)، تبدیل ضمیر «منها» در آیه «وَمِنْهَا جَائِزٌ» (نحل، ۹) به «منکم» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۴۸۱)، تبدیل «اللاتی» در آیه «خَالَاتِكِ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ» (احزاب، ۵۰) به «اللثی» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۳۹۲) و تبدیل «هو» در آیه «وَقَالُوا أَلِهْتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ» (زخرف، ۵۸) به «هذا» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۱۶) مثال‌هایی بر این مدعاست.

۴-۴-۱-۵-۴. افزودن عبارت یا واژه‌ای به آیه

افزودن عبارت «یوم القیامة» به آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره، ۲۷۵) در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۴۶)، تبدیل شدن آیه «و ما يعلم تأويله إلا الله» (آل عمران، ۷)، به «إن تأويله إلا عند الله الراسخون في العلم يقولون آمنا به» در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۸)،

افزودن عبارت «ومن الذین اشرکوا» به آیه «لَا تَتَّخِذُوا الذِّیْنَ اَتَّخَذُوا دِیْنَكُمْ هُزُوراً وَكِبَافاً مِنْ الذِّیْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (مانده، ۵۷) در قرائت وی (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۸)، افزودن «من نفسی» به آیه «اَکَادُ اُخْفِیْهَا» (طه، ۱۵) در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۴۵) و افزودن ضمیر به آیه «فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ» (مانده، ۹۵) در قرائت ابن مسعود (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۷۳) از مثال‌های بارز این نمونه است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی در مقاله گفته شد معلوم می‌گردد که:

۱. پیش‌فرض‌های فکری ابن مسعود در تفسیر روایی ایشان عبارتند از: اعتقاد به جهانی بودن آیات، توجه به حجیت الفاظ و عبارات قرآن کریم، حجیت استقلالی قرآن در تفسیر آیات، فهم‌پذیری آیات، حجیت قول و بیان پیامبر در تفسیر، جاودانگی قرآن کریم، حجیت قول ظواهر آیات قرآن و قابل فهم‌بودن آن با استفاده از عقل.
۲. بهره‌گیری از حجیت عقل به‌عنوان مبنایی اساسی در تبیین قضایای عقلی و بیان بدیهیات آن باعث رویکردی عقلی در روایات تفسیری رسیده از او گشته است. ابن مسعود، همچون فقهی مجتهد از عقل به مثابه یکی از منابع فقهی در جهت استنباط و اجتهاد در آیات الاحکام مدد جسته است و گاهی نیز به صدور فتوای فقهی برای پیروان خود دست زده است، تفسیر قرآن به قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین روش تفسیری صحابه به‌عنوان شاگردان مکتب تفسیری پیامبر از صحابه خوشنامی همچون وی بسیار در روایات تفسیری‌اش تبلور یافته است. تبیین معنا و مفهوم آیات در سایه «یفسر بعضه بعضا»، تعیین مصادیق آیات و حتی توضیح معنای عبارتی از آیات از کاربرد اساسی این روش از ابن مسعود برجای مانده است. روش تفسیر در سایه سنت پیامبر اعم از قول، فعل و بیان نبوی به‌عنوان اصلی‌ترین معلم و منبع در دسترس صحابه در خوشه‌چینی از تفسیر آیات و تبیین آنها از سوی وی کارکردهای بسیاری از جمله در روزمره‌سازی آیات که تبیین، تطبیق و مصادق‌سازی آیات از بارزترین مثال‌های آن می‌باشد، موجب گردیده

است که سنت نبوی پیامبر را به‌عنوان جزء لاینفک روایات تفسیری ایشان به‌شمار آورد و از او محدثی مستندساز براساس سلسله راویان یاد کرد.

۳. تخصص‌های بلاغی، نحوی، ادبی و نمودهای برخاسته از آن از سوی ابن مسعود وی را به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص قبیله نام‌آور هذیل در فصاحت، در تبیین زوایای ادبی آیات همچون تمثیل، کنایه، تغلیب، اختلاف قرائت، تعیین ضمیر بارز و ... نشان از رویکرد روش ادبی او دارد. آن‌گونه که این وجه از تخصص وی به‌خصوص در حوزه قرائات سبب توجه مفسران در بحث تأثیر قرائات بر تفسیر از سوی آنها گشته است.

۴. به‌طور کلی روایات رسیده از وی در این تفسیر مجموعه‌ای است از جمع روش‌های تفسیری اعم از روش قرآن به قرآن، روش تفسیر ادبی، روش عقلی و فقهی، روش تفسیر روایی و مآثور با نوعی از انتخاب‌های وی در تفسیر آیات است که به بیانگر نوعی روش جامع اجتهادی از سوی ابن مسعود است که نگاه ظریفانه وی در استفاده از هر کدام از این روش‌ها در تفسیر آیات رسیده از وی مبرهن است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابونعیم، احمد بن عبدالله. (۱۴۲۷ق). حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء (ج ۱). بیروت: دارالکتاب العربی.
۲. ابن اسحاق، محمد. (۱۹۷۸م). سیره ابن اسحاق (السير و المغازی). بیروت: دار الفکر.
۳. ابن حزم، علی بن احمد. (بی تا). الاحکام فی اصول الاحکام (ج ۲). قاهره: زکریا علی یوسف.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۹۱). مقدمه ابن خلدون (مترجم: محمد پروین گنابادی). تهران: شرکت انتشارات علمی.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). الطبقات الکبری (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله. (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفة الاصحاب (ج ۳). بیروت: دار الجیل.
۷. ابن هشام، عبدالملک. (۱۹۵۵م). السیره النبویه (ج ۱). قاهره: بی نا.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) (ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶ و ۷). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. الارناؤوط، محمود. (۱۴۲۱ق). ابن کثیر و کتابه التفسیر. نشریه التراث العربی، ۷۹، صص ۱۵۰-۱۵۶.
۱۰. یازی، محمدعلی. (۱۳۸۰). قرآن و فرهنگ زمانه. رشت: کتاب مبین.
۱۱. ایزدی مبارکه، کامران. (۱۳۷۶). شروط و آداب تفسیر و مفسر. تهران: امیرکبیر.
۱۲. ایماندار، حمید؛ ملازاده، رضا. (۱۳۹۷). سلفی گری در رویکرد کلامی ابن کثیر دمشقی با محوریت واکاوی وی در امور ماورائی. معرفت، ۲۷(۲۴۴)، صص ۸۱-۹۲.
۱۳. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری (ج ۲). تهران: سمت.
۱۴. بحیرایی، نسرین. (۱۳۸۸). منابع علوم و تفسیر قرآن تا پایان قرن پنجم هجری قمری. تهران: فرهنگ سبز.

۱۵. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). الانساب الاشراف (ج ۱)، محققان: سهیل زکار و ریاض الزرکلی. بیروت: دارالفکر.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تفسیر تسنیم (ج ۱). قم: اسراء.
۱۷. حاکم نیشابوری، محمد. (۱۴۱۱ق). المستدرک علی الصحیحین (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۸. حمد، غانم قدوری. (۱۳۷۶). ترجمه رسم الخط مصحف. قم: اسوه.
۱۹. خانی، حامد. (۱۳۹۳). اندیشه اخلاقی ابن مسعود. مجله پژوهش‌نامه اخلاق، ۴(۲۴)، صص ۱۲۵-۱۴۲.
۲۰. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). البیان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمد صادق نجمی). تبریز: انتشارات دانشگاه.
۲۱. ذهبی، محمد السید حسین. (بی تا). التفسیر والمفسرون (ج ۱). القاهرة: مكتبة وهبة.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.
۲۳. رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان علیهم‌السلام. تهران: کتاب مبین.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). درسنامه مبانی و قواعد تفسیر. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۳). منطق تفسیر قرآن (۴). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۶. الزرقانی المالکی، ابو عبدالله محمد بن عبدالباقی. (۱۹۹۶م). شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۷. سجستانی، ابن ابی داود. (۱۳۵۵ق). سنن ابی داود. بیروت: المكتبة العصرية.
۲۸. شاه‌پسند، الهه. (۱۳۹۷). رویکرد ادبی- معنایی به قرائات خلاف رسم مصحف در متون قرن سوم مطالعه موردی قرائت ابن مسعود در معانی القرآن فراء. مجله مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، ۲(۷)، صص ۲۱-۳۹.

۲۹. شاهین، عبدالصبور. (۲۰۰۷م). تاریخ القرآن. مصر: نهضة مصر.
۳۰. شهیدی صالحی، عبدالحسین. (۱۳۸۱). تفسیر و تفاسیر شیعه. قزوین: حدیث امروز.
۳۱. الصالح، صبحی. (۲۰۰۰م). مباحث فی علوم القرآن. بیروت: دار العلم للملایین.
۳۲. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی رحمته.
۳۳. طاهری، حبیب الله. (۱۳۷۷). درس هایی از علوم قرآنی (ج ۲). قم: اسوه.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۵. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). روش ها و گرایش های تفسیری. قم: اسوه.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین (ج ۶). قم: هجرت.
۳۷. القشیری النیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۳۲۹ق). صحیح مسلم (ج ۴). استامبول: دارالطباعه.
۳۸. مروتی، سهراب. (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم (سده نخست هجری). تهران: رمز.
۳۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۴۰. ملکیان، محمد باقر. (۱۳۸۱). علوم قرآن در تفسیر المیزان و آثار علامه طباطبایی. تهران: اسوه.
۴۱. مهدوی راد، محمد علی. (۱۳۸۲). آفاق تفسیر. تهران: هستی نما.
۴۲. مؤدب، رضا. (۱۳۸۶). مبانی تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم.
۴۳. نجفی، روح اله. (۱۳۹۵). کارکرد قرائت عبدالله ابن مسعود در تبیین آیات الاحکام. مجله علوم قرآن و حدیث، ۴۸(۹۶)، صص ۱۳۹-۱۶۱.
۴۴. نفیسی، شادی. (۱۳۹۲). تفسیر علمی. دانشنامه جهان اسلام.

References

* The Holy Qur'an

1. Abu Naim, A. (1427 AH). *Heliya al-Awlia va Tabaqat al-Asfia* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
2. Al-Arnaut, M. (1421 AH). Ibn Kathir va Kitabuhu al-Tafsir. *Al-Torath Al-Arabi*, 79, pp. 150-156. [In Arabic]
3. Alavi Mehr, H. (1381 AP). *Interpretive methods and tendencies*. Qom: Osweh. [In Persian]
4. Al-Qashiri Al-Neishaburi, M. (1329 AH). *Sahih Muslim* (Vol. 4). Istanbul: Darul Taba'ah. [In Arabic]
5. Al-Saleh, S. (2000). *Mabahith fi Olum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ilm le al-Mala'een. [In Persian]
6. Al-Zarqani al-Maleki, A. (1996). *Sharh al-Zarqani ala al-Mawahib al-Diniya be al-Manh al-Muhammadiyah* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
7. Ayazi, M. A. (1380 AP). *Qur'an and contemporary culture*. Rasht: Mobin Book. [In Persian]
8. Babaei, A. A. (1381 AP). *Interpretive schools* (Vol. 2). Tehran: Samt. [In Persian]
9. Bahirai, N. (1388 AP). *Sources of science and interpretation of the Qur'an until the end of the fifth century AH*. Tehran: Farhang Sabz. [In Persian]
10. Belazari, A. (1417 AH). *Al-Ansab al-Ashraf* (Vol. 11, S, Zakkar., & r, Al-Zarkali, Ed.). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
11. Farahidi, Kh. (1410 AH). *Kitab Al-Ain* (Vol. 6). Qom: Hejrat. [In Arabic]
12. Hakim Neishaburi, M. (1411 AH). *Al-Mustadrak ala Al-Sahihayn* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiya. [In Arabic]
13. Hamad, Q. Q. (1376 AP). *Translation of Mushaf script*. Qom: Osweh. [In Persian]

14. Ibn Abdul Bir, Y. (1412 AH). *Al-Istiyab fi Marafah al-Ashab* (Vol. 3). Beirut: Dar Al-Jail. [In Arabic]
15. Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam* (Vol. 2). Cairo: Zakaria Ali Yusuf.
16. Ibn Husham, A. (1955). *Al-Sirah Al-Nabawiya* (Vol. 1). Cairo.
17. Ibn Ishaq, M. (1978). *Biography of Ibn Ishaq (Al-Seir va Al-Maghazi)*. Beirut: Dar al-Fikr.
18. Ibn Kathir Damesghi, E. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir)* (Vol. 1, 2, 4, 5, 6 & 7). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. [In Arabic]
19. Ibn Khaldoun, A. (1391 AP). *Introduction of Ibn Khaldoun* (M. P. Ghonabadi, Trans.). Tehran: Scientific Publishing Company. [In Persian]
20. Ibn Saad, M. (1410 AH). *Tabaqat al-Kubra* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. [In Arabic]
21. Imandar, H., & Molazadeh, R. (1397 AP). Salafism in the theological approach of Ibn Kathir of Damascus, focusing on his analysis of transcendental affairs. *Ma'arefet*, 27(244), pp. 81-92. [In Persian]
22. Izadi Mobarakeh, K. (1376 AP). *Terms and customs of interpretation and commentator*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
23. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Tafsir Tasnim* (Vol. 1). Qom: Israa. [In Persian]
24. Khani, H. (1393 AP). Ethical thought of Ibn Masoud. *Research Journal of Ethics*, 4(24), pp. 125-142. [In Persian]
25. Khoei, A. (1375 AP). *Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (M. S. Najmi, Trans.). Tabriz: University Press. [In Persian]
26. Mahdavidrad, M. A. (1382 AP). *Afaq Tafsir*. Tehran: Hasti Nama. [In Persian]
27. Malekian, M. B. (1388 AP). *Qur'anic sciences in Tafsir al-Mizan and the works of Allameh Tabatabaei*. Tehran: Osweh. [In Persian]
28. Marefet, M. H. (1379 AP). *Interpretation and Interpreters*. Qom: al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]

29. Moadeb, R. (1386 AP). *Basics of interpretation of the Qur'an*. Qom: Qom University. [In Persian]
30. Morowati, S. (1381 AP). *A study on the history of interpretation of the Holy Quran (first century of Hijri)*. Tehran: Ramz. [In Persian]
31. Nafisi, Sh. (1392 AP). *Scientific interpretation*. Encyclopedia of Islamic World. [In Persian]
32. Najafi, R. (1395 AP). The function of Abdullah Ibn Masoud's recitation in explaining the verses of Al-Ahkam. *Journal of Quranic and Hadith Sciences*, 48(96), pp. 139-161. [In Persian]
33. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ilm. [In Arabic]
34. Rezaei Esfahani, M. A. (1392 AP). *Textbook of the basics and rules of interpretation*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
35. Rezaei Esfahani, M. A. (1393 AP). *The logic of interpretation of the Qur'an* (4). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
36. Rostami, A. A. (1380 AP). *Pathology and methodology of interpretation of Masooman*. Tehran: Kitab Mobin. [In Persian]
37. Safar, Muhammad bin Hassan. (1404 AH). *Basaer al-Deraj*. Qom: Ayatollah al-Marashi's library. [In Arabic]
38. Sajestani, I. (1355 AH). *The traditions of Abi Dawood*. Beirut: Al-Maktaba al-Asriya. [In Arabic]
39. Shahidi Salehi, A. (1381 AP). *Tafsir and interpretations of Shia*. Qazvin: Hadithe Emrooz. [In Persian]
40. Shahin, A. (2007). *History of the Qur'an*. Egypt: Nihzah Misr.
41. Shahpasand, E. (1397 AP). Literary-semantic approach to readings against the custom of Mushaf in texts of the third century, a case study of Ibn Mas'ud's readings in the meanings of Al-Quran Fara. *Journal of Qur'an and Islamic Culture Studies*, 2(7), pp. 21-39. [In Persian]

42. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le al-Matbu'at. [In Arabic]
43. Taheri, H. (1377 AP). *Lessons from Quranic sciences* (Vol.2). Qom: Osweh. [In Persian]
44. Zahabi, M. (n.d.). *Al-Tafsir va al-Mufasiroun* (Vol. 1). Cairo: Maktaba Wahaba.

Challenges of Interpretations and Translations of the Qur'an about Wazn of "Af'al Ta'een" as One of the Contexts of Hasr in the Qur'an

Elaheh Hadian Rasanani¹

Received: 31/12/2022

Accepted: 21/10/2023



Abstract

Wazn (the “weighting” of the roots or a pattern or cycle of rhythm in Arabian music) of "Af'al" is one of the most widely used Awzān in the Holy Qur'an, which needs to be revised in interpretation and translation. Most of the interpreters and translators of the Qur'an have interpreted and translated this wazn throughout the Holy Qur'an as Tafzil (excellence). However, according to the context of most of the verses in which this wazn is used, it is clear that its use in most of the verses is for ta'een and hasr, not to praise; This means that, contrary to popular belief, the wazn of "Af'al" and "Fu'la" does not always mean "Tafzil" so that the suffix tar and tarin (er and est in English grammar)" is used in Persian translation, but sometimes "Af'al" and "Fu'la" are used to express "ta'een" and "hasr", because Af'al and Fu'la mean "af'al tafzil" when two things or two people are compared while sometimes there is no comparison. The use of this type of wazn of 'af'al" is obligatory and definite, which has been used many times in the Holy Qur'an and in this article, using a descriptive-analytical method, examples of this type of use in the Qur'an have been analyzed with regard to its high impact in the interpretation and translation of the verses.

Keywords

Translation and interpretation of the Qur'an, Wazn of Af'al, Af'al Ta'een, Af'al Tafzil, context of Hasr.

1. Associate Professor, Department of Quran, University of Quran and Hadith, Tehran, Iran.
hadian.e@qhu.ac.ir.

* Hadian Rasanani, E. (1402 AP). Challenges of Interpretations and Translations of the Qur'an about Wazn of "Af'al Ta'een" as One of the Contexts of Hasr in the Qur'an. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 74-100. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.67618.1267>.

تحديات تفاسير القرآن الكريم وترجماته من حيث صيغة «أفعل التعيين» (الأولوية التعيينية) كأحد سياقات الحصر في القرآن الهة هاديان الرسناني^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/١٠/٢١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/١٢/٣١



الملخص

يعتبر وزن «أفعل» من أكثر الأوزان استخداماً في القرآن الكريم، ولهذا السبب فإنه يحتاج إلى مراجعة في التفسير والترجمة. وقد قام معظم المفسرين والمترجمين للقرآن بتفسير وترجمة هذا الوزن في جميع مواضعه في القرآن الكريم بصيغة التفضيل؛ بينما يتبين بحسب سياق معظم الآيات التي استخدم فيها هذا الوزن أن استخدامه في معظم الآيات هو للتحديد والتعيين، وليس للترجيح والتفضيل؛ وهذا يعني أنه، خلافاً للاعتقاد الشائع، فإن وزن «أفعل» و«فعل» لا يعني دائماً «التفضيل والترجيح» بحيث يتم استخدام اللاحقة «تر وترين» في الترجمة الفارسية، ولكن في بعض الأحيان يتم استخدام «أفعل» و«فعل» للتعبير عن «التعيين» والحصر. لأن «أفعل» و«فعل» لهما معنى «التفضيل» عند استخدامهما للمقارنة بين شيئين أو شخصين؛ بينما في بعض الأحيان لا توجد مقارنة على الإطلاق. وهذا النوع من استخدام وزن «أفعل» بمعنى التعيين يقع في الأمر الواجب المعين والمحدد، وقد ورد استخدامه مرات عديدة في القرآن الكريم، وفي هذه الدراسة، وباستخدام المنهج الوصفي التحليلي، تم تحليل أمثلة على هذا النوع من الاستخدام في القرآن الكريم، نظراً لأثره الكبير في تفسير وترجمة الآيات.

المفردات المفتاحية

ترجمة وتفسير القرآن، وزن أفعل، أفعل التعيين، أفعل التفضيل، سياق الحصر.

١. أستاذ مشارك، قسم القرآن الكريم، جامعة القرآن والحديث، طهران، إيران. hadian.e@qhu.ac.ir
* هاديان الرسناني، الهة. (٢٠٢٣م) تحديات تفاسير القرآن الكريم وترجماته من حيث صيغة "أفعل التعيين" (الأولوية التعيينية) كأحد سياقات الحصر في القرآن. الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥ (١٦)، صص ٧٤-١٠٠.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.64403.1208>

چالش‌های تفاسیر و ترجمه‌های قرآن درباره وزن «أفعل تعیین» به‌عنوان یکی از سیاق‌های حصر در قرآن

الهه هادیان رسنانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۹



چکیده

وزن «أفعل» یکی از اوزان بسیار پرکاربرد در قرآن کریم است که به بازنگری در تفسیر و ترجمه نیازمند است. بیشتر مفسران و مترجمان قرآن، این وزن را در سراسر قرآن کریم به‌صورت تفضیل، تفسیر و ترجمه کرده‌اند؛ درحالی‌که با توجه به سیاق بیشتر آیاتی که این وزن در آن‌ها به کار رفته است، مشخص می‌شود که کاربرد آن در بیشتر آیات، برای تعیین و حصر است، نه تفضیل؛ بدین معنا که برخلاف باور عمومی، وزن «أفعل» و «فعلی» همواره به معنای «تفضیل» نیست تا در ترجمه فارسی از پسوند «تر و ترین» استفاده شود، بلکه گاهی «أفعل» و «فعلی» برای بیان «تعیین» و حصر است؛ زیرا «أفعل» و «فعلی» زمانی به مفهوم و معنای «أفعل تفضیل» است که برای مقایسه بین دو چیز یا دو شخص به کار رود؛ درحالی‌که گاهی اصلاً مقایسه‌ای در کار نیست. این نوع استعمال وزن «أفعل» در امر واجب و معین است که در قرآن کریم بارها استعمال شده است و در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، نمونه‌هایی از این نوع کاربرد در قرآن با توجه به تأثیر بالای آن در تفسیر و ترجمه آیات، واکاوی شده است.

کلیدواژه‌ها

ترجمه و تفسیر قرآن، وزن أفعل، أفعل تعیین، أفعل تفضیل، سیاق حصر.

hadian.e@qhu.ac.ir

۱. دانشیار، گروه قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران.

* هادیان رسنانی، الهه. (۱۴۰۲). چالش‌های تفاسیر و ترجمه‌های قرآن درباره وزن «أفعل تعیین» به‌عنوان یکی از سیاق‌های حصر در قرآن. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۶)، صص ۷۴-۱۰۰.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.67618.1267>

یکی از اوزان مهم و پر کاربرد در زبان عربی، وزن «أفعل» است که بیشتر مفسران و مترجمان قرآن، این وزن را همواره به صورت تفضیل، تفسیر و ترجمه کرده و در ترجمه فارسی آن نیز از پسوند «تر» و «ترین» استفاده کرده‌اند (برای نمونه ذیل آیه ۵۹ سوره نساء. رک. ترجمه‌های آدینه‌وند، انصاریان، صادقی تهرانی، پاینده، صفوی، فولادوند، کاویانپور، گرمارودی، مشکینی، مکارم، مصباح‌زاده؛ و درباره تفاسیر: رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۷۱؛ رسعی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۴۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۶۳؛ نظام الاعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۶؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۸۵)؛ این در حالی که در آیات قرآن کریم، با توجه به سیاق بسیاری از آیاتی که این وزن در آن‌ها به کار رفته است، غالباً «أفعل تفضیل» مقصود نیست؛ بلکه کاربرد آن برای تعیین و حصر در امر واجب و معین است که در قرآن بارها به کار رفته است و از آن به «أفعل تعیین» یاد می‌شود. این وزن در بیشتر تفاسیر و ترجمه‌های قرآن و حتی در دیگر متون دینی و عربی و نیز نحو، همواره با وزن «أفعل تفضیل» - با وجود تفاوت بنیادین میان آن‌ها - خلط شده است؛ در حالی که تأثیر فراوانی در ترجمه و تفسیر داشته و می‌توان گفت غفلت از آن، موجب دگرگونی معنی و مفهوم در ترجمه و تفسیر می‌شود.

برای نمونه در آیه ۵۹ سوره نساء، به شهادت سیاق و نیز به حکم عقل، اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر، واجب تعیینی است؛ یعنی متعیناً تنها از خدا، رسول و اولی‌الأمر اطاعت واجب است و عاقبت نیکی در پی دارد و در این مطلب، افضلیتی مطرح نیست که بگوییم اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر نسبت به کار دیگری، برتری دارد تا آن‌گاه قائل به خوب بودن کاری غیر از اطاعت شویم؛ بلکه تمام خیر و عاقبت نیک فقط در اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۲۴۰).

در این پژوهش، تلاش شده است تا با ارائه نمونه‌های استعمال این وزن در قرآن، تفاوت آن با وزن «أفعل تفضیل»، تبیین و ترجمه‌ای دقیق از این آیات ارائه شود.

براساس آن چه بیان گردید، پرسش‌هایی که در این پژوهش در پی پاسخ‌گویی بدان‌ها هستیم، عبارت‌اند از:

با توجه به این که در موارد فراوانی با توجه به سیاق به‌طور قطع مشخص است که وزن «أفعل» مصداق تفضیل واقعی ندارد، آیا دلالت وزن «أفعل» در همه متون، تنها بر مفهوم تفضیل است یا غیر از این مفهوم، مفهوم دیگری مجرد از تفضیل نیز می‌تواند داشته باشد؟

وزن «أفعل» در مواردی به‌کار می‌رود که اصل صفت در یکی از طرفین اصلاً وجود ندارد. در این حالت، کاربرد وزن «أفعل» مجرد از معنای تفضیل در قرآن کریم، به چه منظور است؟ و به چه شکل باید ترجمه شود؟

بی‌توجهی به مفهوم دقیق وزن «أفعل» با توجه به سیاق، چه تأثیری در ترجمه و تفسیر دارد؟

۱. پیشینه پژوهش و نقد نوع نگرش به «أفعل» غیر تفضیل در برخی کتاب‌های ادبی و تفاسیر

درباره وزن «أفعل» در کتاب‌های ادبی مباحث مبسوطی مطرح شده است (برای نمونه ر.ک: ناظر الجیش، ۱۴۲۸ق، ج ۶، صص ۲۶۵۵-۲۷۱۲؛ سیوطی، ۱۴۳۰ق، صص ۳۲۲-۳۲۹؛ مدنی، ۱۴۳۱ق، صص ۶۰۴-۶۱۹) که بیشتر آن‌ها تنها به تبیین این وزن از منظر تفضیل بودن آن پرداخته‌اند؛ درحالی‌که با نگاهی به کاربرد این وزن در قرآن کریم مشخص می‌شود که بیشتر کاربرد این وزن در قرآن بیانگر مفهوم تعیین و حصر در امر واجب و معین است و اصلاً مقایسه‌ای در کار نیست تا آن را برای تفضیل بدانیم.

به نظر می‌رسد در این زمینه اختلافی میان کتاب‌های نحوی وجود دارد. در میان کتاب‌های ادبی، برخی به کاربرد وزن «أفعل» در غیر تفضیل با عنوان «أفعل لغیر التفضیل» توجه داشته‌اند (ر.ک: ابن عقیل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۲)؛ ولی در این گونه موارد نیز غالباً وزن «أفعل» را به معنی اسم فاعل یا صفت مشبّه دانسته‌اند؛ به‌عنوان مثال در آیه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم، ۲۷) به معنی «و هو هین علیه» و یا در آیه

«رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ» (إسراء، ۵۴) به معنی «عالم بکم» معنی کرده‌اند (ر.ک: اسمر، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ غلائینی، بی‌تا، ص ۱۴۶).

این مفهوم در تفاسیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تنها در برخی تفاسیر آن هم ذیل برخی آیات بدان پرداخته شده است که غالباً نیز آن را در چنین حالتی، در معنای وصفی مجرّد و منسلخ از معنی تفضیل تفسیر کرده‌اند (ر.ک: سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۸۰؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، صص ۷۵ و ۲۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۰، ص ۵۳۳).

علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۱ سوره جمعه (قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ) کلمه «خَيْرٌ» را منسلخ از معنای تفضیل می‌داند و معتقد است که لهو خوب نیست تا گفته شود آنچه نزد خدا می‌باشد، بهتر از لهو است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۳) یعنی اصلاً مقایسه‌ای در کار نیست. چنان که در آیه ۲۷ سوره روم (وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْحَقْلَ ثُمَّ يَعْبُدُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) نیز عبارت «أَهْوَنُ عَلَيْهِ» به اعتقاد ایشان، به معنی «هین علیه» است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۳).

برخی نحوین و مفسران نیز تنها در آیات بسیار محدودی، یکی از احتمالات تفسیری یا نحوی این وزن را برای غیر تفضیل دانسته‌اند (ر.ک: صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۸۷؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، صص ۴۱ و ۲۱۹).

برخی، وجه تمایز «أفعل» تفضیل از غیر تفضیل را وجود یا عدم وجود حرف «مِن» پس از آن می‌دانند؛ به‌عنوان مثال تفسیر شعراوی درباره کلمه «خیر» در آیه ۷۰ سوره الأنفال (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَشْرَىٰ إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) می‌گوید: کلمه «خیراً» نخست در معنای غیر تفضیل و «خیراً» دوم در معنای تفضیل به کار رفته است و وجه تمایز میان این دو، وجود یا عدم وجود حرف «مِن» پس از آن است، بدین معنی که اگر که حرف «مِن» پس از وزن «أفعل» آمده باشد، این وزن برای تفضیل است، و گرنه در غیر تفضیل به کار می‌رود (شعراوی، ۱۹۹۱م، ج ۶، ص ۳۲۵۳).

گفتنی است این دیدگاه (وجود یا عدم وجود حرف «مِن» در تشخیص تفضیل یا غیر

تفضیل بودن این وزن)، قابل نقد است؛ زیرا به نظر می‌رسد این وجه در همه آیاتی که این وزن در آن‌ها به کار رفته است، قابل انطباق نباشد. چنان‌که گفته شد علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۱ جمعه (قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ) کلمه «خَيْرٌ» را - با وجود آمدن حرف «مِن» پس از آن - منسلخ از معنای تفضیل می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۳).

در میان تفاسیر و کتاب‌های نحوی، تفسیر مناہج البیان فی تفسیر القرآن ملکی میانجی، به عنوان یک قاعده، کاربرد وزن «أفعل» درباره صفات حق تعالی را در غیر تفضیل ذکر می‌کند، یعنی وزن «أفعل» هنگامی که منسوب به خداوند تعالی شود، از معنی تفضیل منسلخ می‌شود؛ زیرا تفاضل یا تفضیل میان دو چیزی است که وحدت مرتبه داشته و امکان مقایسه میان آن‌ها در اصل فعل و امکان تفضیل یکی از آن دو بر دیگری در این قیاس وجود داشته باشد؛ درحالی که خداوند با هیچ چیز غیر از خودش نه قیاس می‌شود و نه مشارکتی در صفات و افعال با آن‌ها دارد که او را کامل‌تر و برتر از غیر خودش در آن صفات و افعال بدانیم و غیر او اصلاً فاعلی وجود ندارد که فعل و کمالات خداوند از او بهتر و برتر باشد (ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۹۴ و ج ۳۰، صص ۳۷۷، ۵۳۹، ۵۸۲) و این نکته‌ای قابل تأمل و صحیح است.

در برخی تفاسیر و یا کتاب‌های ادبی نیز که به کاربرد مفهوم غیر تفضیل بودن این وزن اشاره شده، کاربرد غیر تفضیل آن را تنها به مفهوم وصفی اسم فاعل یا صفت مشبّه ذکر کرده‌اند و این مفهومی متفاوت با أفعل تعیین است که بیان گردید؛ زیرا أفعل تعیین نه تنها مجرد از معنای تفضیل است؛ بلکه کاربرد آن برای تعیین و حصر در امر واجب و معین است و نه فقط در مفهوم وصفی اسم فاعل یا صفت مشبّه و امثال آن.

با جستجوی صورت گرفته در میان تفاسیر، ظاهراً تنها تفسیری که بدین مفهوم با عنوان «أفعل تعیین» برای تعیین و حصر توجه داشته است، تفسیر آیت الله جوادی آملی است که با بیان این مطلب ذیل برخی آیات از جمله آیه ۵۹ سوره نساء به مفهوم این وزن با عنوان «أفعل تعیین» توجه دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۲۴۰).

در میان دیگر پژوهش‌های انجام شده نیز مقالاتی چند به نگارش درآمده است؛

از جمله: مقاله «أفعل تفضیل و معانی کاربردی آن» (زرکوب، ۱۳۸۷) که نویسنده در این مقاله پس از تعریف شایع «أفعل تفضیل» در زبان عربی و انواع کاربردهای آن، به این مسئله نیز گریزی می‌زند که این کاربرد وزن «أفعل» برای همه جمله‌ها قابل تعمیم نیست؛ زیرا گاهی این وزن برای بیان حدود امری یا نهایت آن به کار می‌رود، ولی در عین حال نویسنده به این گریز نیز در ضمن کاربردهای وزن «أفعل تفضیل» توجه داشته است.

نیز مقاله، «أفعل تعیین در متون دینی، عربی» (زرمحمدی، ۱۳۹۱) که در این مقاله نویسنده به فهم ناصواب وزن «أفعل تعیین» و خلط آن با «أفعل تفضیل» در متون دینی اشاره کرده و به بیان نمونه‌هایی از کاربرد وزن «أفعل» در قرآن می‌پردازد؛ تنها در پژوهش اخیر، نویسنده با نگاهی صحیح نسبت به این وزن به بررسی ده مورد از مصادیق آن در قرآن و روایات می‌پردازد.

همچنین مقاله «اعتبارسنجی آراء مفسران در أفعل تفضیلی یا أفعل تعیینی بودن واژه خیر در قرآن» (اخوان مقدم و عزیزی، ۱۳۹۹) که نویسندگان بدون پرداختن به مبانی وزن أفعل تعیین، تنها به بررسی واژه «خیر» در قرآن و تفسیر برخی آیات با تکیه بر تفسیر تسنیم پرداخته‌اند.

وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های یادشده، در بررسی مبانی این مسئله به همراه رویکردی جامع‌تر و دقیق‌تر نسبت به بررسی دقیق مفهوم این وزن به‌عنوان یکی از سیاق‌های حصر در امر واجب و معین در آیات قرآن کریم و تأثیر آن بر ترجمه و تفسیر آیات و نیز تفاوت آن با وزن أفعل تفضیل و حتی غیرتفضیل است که در بسیاری از کتاب‌های ادبی با وزن «أفعل تعیین» خلط شده است و غفلت از آن موجب نادرستی ترجمه و تفسیر آیه می‌گردد؛ بنابراین شاخصه پژوهش حاضر، توجه به مفهوم دقیق وزن «أفعل تعیین» در قرآن کریم مبتنی بر ترجمه و تفسیر صحیح آیات و نقد و بررسی چالش‌های موجود در ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن کریم و ارائه ترجمه‌ای مناسب در خصوص این آیات است.

گفتنی وزن «أفعل» در قرآن کریم، در ترجمه‌ها تنها به صورت تفضیل ترجمه شده است و حتی به صورت أفعل غیرتفضیل - تا چه رسد به تعیین - نیز مغفول مانده است.

۲. نمونه‌های کاربرد وزن «أفعل تعین» در قرآن و اشکالات ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن
ما در این جا به ذکر نمونه‌هایی از آیات که وزن «أفعل» تأثیر فراوانی در فهم آیه شریفه
دارد، می‌پردازیم.

۱-۲. کاربرد وزن «أفعل تعین» در حوزه اطاعت مطلق از خدا و رسول

یکی از نمونه‌های کاربرد وزن «أفعل تعین» در آیه ۵۹ سوره نساء (آیه اولی الامر)
است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَارَعْتُمْ
فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ
أَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

بسیاری از ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن کریم، عبارت «ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» را مانند
بسیاری دیگر از آیات قرآن کریم «أفعل تفضیل» دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: ترجمه تفسیر
طبری، آدینه‌وند، الهی قمش‌ای، انصاریان، صادقی تهرانی، پاینده، صفوی، فولادوند، کاویانپور، گرمارودی،
مشکینی، مکارم، مصباح‌زاده). بسیاری از تفاسیر افزون‌بر تفضیل دانستن وزن «أفعل» در آیه
شریفه، بر مقایسه و بهتر بودن این گونه تأویل (مذکور در آیه) با تأویلی که از جانب
نفس انسان باشد، تصریح کرده‌اند با عباراتی نظیر «أحسن من تأویلکم» یا «الرد إلى
الكتاب و السنة خیر مما تأولون أنتم» و یا «أحسن تأویلاً عاقبة أو أحسن تأویلاً من
تأویلکم بلا رد» و مانند آن (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۷۱؛
رسعنی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۴۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۲۶۳؛ نظام الاعرج،
۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۳۶؛ خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۲۸۵).

برخی مفسران نیز این نقل از زجاج را در بیان معنی آیه آورده‌اند که: «أحسن تأویلاً
من تأویلکم الذی تؤولونه من غیر رد ذلك إلى الكتاب و السنة» (ر.ک: طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲،
ص ۲۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ و ج ۲، ص ۱۲۹۰؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۷؛ ماوردی، بی تا،
ج ۱، ص ۵۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۰۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۲۵) در حالی که در آیات
قرآن کریم - به‌ویژه در این گونه موارد - هنگامی که از صفات در قالب «أفعل» استفاده

می‌شود، مراد غالباً «أفعل تفضیل» نیست، بلکه غالباً مراد «أفعل تعین» است (این مطلب با توجه به واکاوی و بررسی دقیق همه موارد وزن «أفعل» در قرآن کریم توسط نگارنده، بیان شده است). به عبارت دیگر، برخلاف باور عمومی، وزن «أفعل و فُعلی» مانند «أكبر و کُبری» همواره به معنای «تفضیل» نیست تا در ترجمه فارسی از «تر و ترین» مانند «بزرگ‌تر و بزرگ‌ترین» استفاده شود، بلکه گاهی «أفعل و فُعلی» در فرهنگ زبان عربی و به ویژه در فرهنگ قرآن کریم، برای بیان «تعین» و حصر است؛ زیرا «أفعل و فُعلی» زمانی به مفهوم و معنای «تفضیل» است که برای مقایسه بین دو چیز یا دو کس به کار رود؛ در حالی که گاهی اصلاً مقایسه‌ای در کار نیست، بلکه «أفعل و فُعلی» تنها برای بیان حدود چیزی به کار می‌رود که از آن به اصطلاح «أفعل تعین» نه «أفعل تفضیل» یاد می‌شود.

در آیه ۵۹ سوره نساء مترجمان و مفسران، تعبیر «خیر» و «أحسن» را به معنای أفعل تفضیل گرفته‌اند؛ ولی أفعل تعین (بدون تفضیل) صحیح است؛ یعنی در این آیه شریفه، نه واژه «خیر» أفعل تفضیل است، و نه «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ زیرا اگر که آن‌ها را أفعل تفضیل بدانیم، معنای آیه چنین خواهد بود: مختارید خدا و پیامبر را اطاعت بکنید و هم مختارید که اطاعت نکنید، ولی اگر اطاعت بکنید برایتان بهتر است!

به شهادت سیاق، این آیه و آیات دیگری مانند ۶۶ و ۶۷ سوره احزاب و ۵۱ و ۵۲ سوره نور و نیز به حکم عقل، اطاعت مزبور، واجب تعینی است؛ یعنی متعیناً تنها اطاعت از خدا، رسول و اولی‌الأمر واجب است و عاقبت نیکی در پی دارد و در این مطلب، افضلیتی مطرح نیست که بگوییم اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر نسبت به کار دیگری، برتری دارد، و در این صورت قائل به خوب بودن کاری غیر از اطاعت شویم؛ بلکه تمام خیر و عاقبت نیک فقط در این کار، یعنی اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۲۴۰).

ترجمه پیشنهادی آیه ۵۹ سوره نساء: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! خدا را [در همه معارف و احکام] اطاعت کنید و رسول و اولیای امر خود (امامان اهل‌بیت) را [نیز در معارف و احکام دین و همچنین در آنچه به مدیریت و تدبیر جامعه مربوط می‌شود و

به‌عنوان ولی امر فرمان می‌دهند، [اطاعت کنید؛ و اگر درباره چیزی (حکومت و جانشینی پس از پیامبر)، دچار نزاع شدید، - اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارید - آن را به خدا و رسول ارجاع دهید؛ که تمام خیر و عاقبت نیک فقط در این کار است».

نمونه دیگر کاربرد وزن «أفعل» تعیین در آیات در حوزه اطاعت از خدا و رسول، در سوره آیه ۶۲ توبه است: «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُزْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُزْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ».

مترجمان و بیشتر مفسران قرآن کریم، کلمه «أَحَقُّ» را أفعل تفضیل دانسته و آیه را چنین ترجمه کرده‌اند: «اگر آن‌ها مؤمن بودند، شایسته‌تر آن بود که خدا و پیامبرش را راضی کنند» (ر.ک: ترجمه‌های آدینه‌وند، آیتی، انصاریان، مشکینی، مکارم، فولادوند و تفاسیر ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۹؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۸۳).

ولی به نظر می‌رسد که این عبارت در آیه شریفه مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن، با توجه به سیاق، أفعل تعیین باشد و نه تفضیل؛ یعنی آیه بیانگر این مفهوم است که حق و سزاوار فقط این بود که آن‌ها، خدا و پیامبرش را راضی کنند؛ زیرا انسان مؤمن تنها باید در پی خشنودی پروردگار باشد؛ چنان‌که به تعبیر علامه طباطبایی، در جمله «أَحَقُّ أَنْ يُزْضَوْهُ» با آوردن ضمیر مفرد در «يُزْضَوْهُ» به جای مثنی، ادب قرآن را نسبت به توحید می‌رساند، و آن اینکه ضمیر را مفرد آورد و فرمود: «درباره خدا و رسول، سزاوار این است که آن‌ها، او را راضی کنند» و فرمود «آن‌ها، آن دو را راضی کنند»، برای اینکه مقام خداوند و وحدانیت او را حفظ نموده و احدی را قرین و هم‌سنگ او نخواند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۹، ص ۳۱۷).

براساس آن چه گفته شد، ترجمه پیشنهادی آیه ۶۲ سوره توبه چنین خواهد بود: «[منافقان] برای [اغفال] شما به خدا سوگند یاد می‌کنند تا شما را راضی کنند؛ درحالی که اگر مؤمن بودند، حق فقط آن بود که خدا و رسولش را راضی کنند».

همچنین است در آیات ۱۰۸ و ۱۰۹ سوره توبه که می‌فرماید: «لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ * أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى

شَفَا جُوفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

در آیه ۱۰۸، کلمه «أَحَقُّ» در عبارت «أَحَقُّ أَنْ تُقْوَمَ فِيهِ»، أفعال تعیین است و نه تفضیل و بر این اساس ترجمه آیه شریفه چنین خواهد بود:

«هرگز در آن مسجد [به نماز] نیست، قطعاً فقط مسجدی که از نخستین روز بر پایه تقوا بنا شده، سزاوار است که در آن [به نماز و عبادت] بایستی؛ در آن، اشخاصی هستند که خواهان پاکی [و طهارت جسم و جان] هستند؛ و خدا کسانی که خود را پاک می‌دارند [و از گناهان و پلیدی‌ها دوری می‌کنند] دوست دارد».

در آیه ۱۰۹ نیز قریب به اتفاق مترجمان قرآن، واژه «خیر» را أفعال تفضیل گرفته‌اند و آیه را این‌گونه ترجمه کرده‌اند: «کدام‌یک از این دو کس (که در آیه ذکر شده) بهترند؟» (ر.ک: ترجمه‌های آیتی، انصاریان، فولادوند، مکارم، مشکینی، کاویانپور، صادقی تهرانی و...؛ درحالی که لازم است واژه «خیر» در این آیه شریفه را نیز مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن، أفعال تعیین بدانیم و نه تفضیل؛ چنان‌که به گفته طبرسی، معنی «خیر» در این آیه «أفضل» نیست؛ بلکه به این معنی است که یکی خیر است و دیگری شر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۱۱). بر این اساس، آیه شریفه بیانگر مقایسه میان دو کار خوب و خوب‌تر نیست؛ بلکه بیانگر مقایسه میان دو کار است: یکی کاملاً درست و منطبق با خیر و منفعت و دیگری کاملاً نادرست و منطبق بر شر و فساد؛ و این مفهوم را می‌رساند که تنها یکی از این دو نفر کارش درست و منطبق بر خیر و منفعت است و کار دیگری نه تنها هیچ خیر و منفعتی ندارد، بلکه تماماً شرّ و فساد است. براساس آنچه گفته شد، ترجمه پیشنهادی برای این آیه شریفه چنین خواهد بود:

«آیا کسی که اساس [کار] خود را بر پایه تقوای الهی و رضای او نهاده، کارش درست و کاملاً منطبق بر خیر و منفعت است یا کسی که اساس [کار]ش را بر لبِ پرتگاهی سست و فروریختنی نهاده و با آن در آتش دوزخ سقوط می‌کند؟! و خدا گروه ستمکاران را [پس از اتمام حجت، با سلب توفیق از آنان] هدایت نمی‌کند».

گفتنی است در آیه ۳۷ سوره احزاب نیز وزن «أَحَقُّ» در عبارت «أَحَقُّ أَنْ تَحْشَاهُ» چنین است: «فقط خداوند سزاوار است که از او بترسی».

۲-۲. کاربرد وزن «أفعل تعین» در حوزه صفات خداوند

یکی از مهم‌ترین کاربردهای این نوع استعمال وزن «أفعل» در امر واجب و معین - که در قرآن کریم بارها استعمال شده است - درباره صفات خداوند تعالی است از جمله در «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۴؛ صافات، ۱۲۵)، «حَيْرُ الْحَاكِمِينَ» و «أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (أعراف، ۸۷؛ یونس، ۱۰۹؛ هود، ۴۵؛ یوسف، ۸۰؛ تین، ۸)، «حَيْرُ الْفَاصِلِينَ» (أنعام، ۵۷)، «حَيْرُ الرَّازِقِينَ» (مائده، ۱۱۴؛ حج، ۵۸؛ مؤمنون، ۷۲؛ سبأ، ۳۹؛ جمعه، ۱۱) که همه اینها تعینی است؛ یعنی به این معنی نیست که دیگران هم حاکم‌اند، خالق‌اند، رازق‌اند، فاتح‌اند؛ ولی او بهتر است! این چنین نیست، بلکه تنها خالق و رازق و فاتح اوست و نه هیچ کس دیگر (ر.ک: جوادی آملی، جلسه درس اخلاق، ۱۳۹۵، ۱۶۱۰).

در این جا به نمونه‌هایی دیگر از این نوع کاربرد در آیات و چالش‌های ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن اشاره می‌کنیم:

«وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيَصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ» (انعام، ۱۲۴).

در شأن نزول این آیه شریفه آمده است که این آیه درباره ولید بن مغیره یا ابو جهل (از سران معروف بت پرستان) نازل شد. او به پیامبر ﷺ می‌گفت: اگر نبوت راست باشد من به احراز این مقام از تو سزاوارترم؛ زیرا هم به جهت سن و هم به جهت مال بر تو برتری دارم. آنان تصور می‌کردند مسئله نبوت نیز باید مرکز رقابت‌ها قرار گیرد و می‌گفتند ممکن نیست ما به او ایمان بیاوریم مگر اینکه بر ما نیز وحی شود همان گونه که بر او وحی می‌شود! برخی مفسران براساس این شأن نزول، معنای آیه شریفه را این گونه دانسته‌اند که قرآن کریم در این آیه، پاسخ به آنها می‌دهد و در مقام انکار آنان می‌فرماید لازم نیست شما به خدا درس بدهید که چگونه پیامبران و رسولان خویش را اعزام دارد و از میان چه افرادی انتخاب کند! زیرا خداوند از همه بهتر می‌داند رسالت خود را در کجا قرار دهد «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (أخبر تعالی علی وجه الإنکار علیهم بأنه تعالی أعلم منهم و من جمیع الخلق حیث يجعل رسالاته) (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۴،

ص ۲۶۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۴۳۰؛ میدانی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۴۱۶؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۵، ص ۱۷۲).

در مقابل، برخی تفاسیر وزن أفعال در «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» را منسلخ از معنای تفضیل دانسته‌اند؛ به این معنی که خداوند تنها عالم نسبت به جایگاه مقام نبوت است و نه دیگران (سیحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۳۱؛ ابوزهره، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۵۸؛ طبیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۹۶).

معنای اخیر، نزدیک‌ترین مفهوم به معنای «أفعل تعیین» است که بیان کردیم؛ و به نظر می‌رسد که وزن أفعال در «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»، برای تعیین است و نه تفضیل.

ترجمه‌های قرآن، این عبارت را براساس تفضیل بودن وزن «أفعل»، به «خدا داناتر است» یا «خدا آگاه‌تر است» یا «خدا بهتر می‌داند» ترجمه کرده‌اند (ر.ک: انصاریان، مشکینی، آیتی، صفوی، و...؛ ولی در صورتی که این وزن را «تعیین» بدانیم، به صورت معین صفت مذکور یعنی «علم به قرار دادن رسالت در انبیاء» را در خداوند حصر کرده و تنها عالم به این موضوع را او دانسته‌ایم.

ترجمه پیشنهادی: «و هنگامی که نشانه‌ای برای آن‌ها (سران کفر) بیاید، می‌گویند: «ما هرگز ایمان نمی‌آوریم، تا این که همانند آنچه به پیامبران خدا داده شده [از نبوت و کتاب و معجزه]، به ما نیز داده شود! فقط خدا می‌داند که رسالتش را کجا قرار دهد [و آن را به چه کسی عطا کند]. به زودی به کسانی که مرتکب گناه شده‌اند، خواری و ذلتی در نزد خدا، و عذابی سخت، به سزای آن که مکر می‌کردند، خواهد رسید».

نمونه دیگر این کاربرد وزن «أفعل» تعیین درباره اسماء و صفات حق تعالی در آیه ۷۷ سوره یوسف است:

«قَالُوا إِنْ يَشِرْ قَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهٗ مِنْ قَبْلٍ فَأَسْرَهَا يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يَبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ».

در این آیه شریفه نیز به نظر می‌رسد در جمله «أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ»، برخلاف آنچه بیشتر مترجمان و مفسران پنداشته‌اند، دو واژه «شَرٌّ» و «أَعْلَمُ»، أفعال تعیین

باشد و نه تفضیل؛ زیرا مراد یوسف از «أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا» درباره برادران، مقایسه میان آنان و برادرش بنیامین نبوده است؛ زیرا بنیامین از منزلت بدی برخوردار نبود که یوسف در مقام مقایسه به برادران بگوید: موقعیت و منزلت شما از او (بنیامین) بدتر است؛ بلکه مراد یوسف این بود که بگوید شما از بدترین منزلت و جایگاه برخوردار هستید. درباره جمله «اللَّهُ أَغْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» نیز همان گونه که درباره بسیاری از آیات دیگر که وزن «أفعل» در آن‌ها به کار رفته است و به ویژه آیاتی که درباره صفات خداوند متعال است، بیان کردیم، این گونه آیات به صورت معین و حصر، صفات مذکور را برای خداوند متعال ثابت می‌کنند و هرگز در مقام مقایسه میان صفات مذکور میان خداوند و بندگان نیست که به عنوان مثال بفرماید: خداوند داناتر یا آگاه‌تر یا ... است؛ بنابراین وزن «أفعل» در این گونه آیات نیز برای تعیین و حصر است و نه تفضیل.

ترجمه پیشنهادی: «[برادران] گفتند: «اگر او (بنیامین) دزدی می‌کند، [دور از انتظار نیست؛ زیرا] پیش‌تر برادری داشت که او نیز دزدی کرده بود. یوسف این [تهمت] را در دل خود پنهان داشت [و متعرض آن و تبرئه خود از آن نشد] و آن را برایشان آشکار نکرد؛ [و فقط به آن‌ها] گفت: شما بدترین منزلت را دارید، و خدا به آن چه توصیف می‌کنید، کاملاً دانا است».

همچنین است در آیه ۹۲ سوره یوسف که وزن أفعل در «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» مانند دیگر آیات اسماء و صفات الهی که در آن این وزن به کار رفته است، أفعل تعیین است و نه تفضیل: «قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ».

ترجمه‌های قرآن، این عبارت را براساس تفضیل بودن وزن «أفعل»، به «رحم‌کننده‌ترین رحم‌کنندگان» یا «مهربان‌ترین مهربانان» درباره خداوند تعالی ترجمه کرده‌اند (ر.ک: مشکینی، فولادوند، صفوی، مکارم، آیتی، صادقی تهرانی و...؛ ولی در صورتی که این وزن را «تعیین» بدانیم، به صورت معین صفت مذکور یعنی «رحم‌کنندگی» را در خداوند حصر کرده و تنها رحم‌کننده را او دانسته‌ایم. این مطلب در آیه ۶۴ همین سوره نیز چنین است.

ترجمه پیشنهادی آیه ۹۲ سوره یوسف: «[یوسف] گفت: امروز هیچ توییخی بر شما

نیست؛ خداوند شما را می‌آموزد؛ و تنها رحمت‌گر اوست».

نمونه دیگر کاربرد وزن «أفعل» تعیین در حوزه صفات الهی در آیه ۲۷ سوره روم است: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُا الْحَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

بیشتر مفسران و مترجمان قرآن، واژه «أهون» در این آیه را «أفعل» تفضیل و به معنی «آسان‌تر» دانسته‌اند، و با برگرداندن ضمیر «هو» به «اعاده» در «یُعِيدُهُ» چنین گفته‌اند که اعاده، آسان‌تر از پدید آوردن نخستین است. علامه طباطبایی ضمن پذیرش این دیدگاه، تفسیری دیگر را نقل می‌کند که براساس آن، کلمه «أهون» در اینجا از معنای تفضیلی منسلخ شده، همان معنای «آسان» را می‌دهد، نه «آسان‌تر»، هم چنان که کلمه «خیر» با این که در اصل برای تفضیل است، و معنای «بهتر» را می‌دهد، ولی در آیه «مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ» (جمعه، ۱۱) برای تفضیل نیست و معنی آیه چنین است که: «آنچه نزد خدا است خوب است، نه لهو» و کلمه «خیر» از معنای تفضیلی منسلخ شده است. علامه طباطبایی پس از نقل این دیدگاه، به دلیل این که با ظاهر آیه تطابق ندارد، آن را نمی‌پذیرید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۳). به نظر می‌رسد دیدگاه مذکور تا حدی نزدیک به همان دیدگاهی باشد که درباره وزن «أفعل» تعیین بیان داشته‌ایم؛ البته با این تفاوت که در وزن «أفعل تعیین»، به صورت معین و حصر، حکمی برای آنچه در کلام ذکر شده، اثبات می‌شود، ولی در این دیدگاه، تنها وزن تفضیل از تفضیل بودن خود منسلخ می‌شود. با توجه به نکاتی که در خصوص وزن «أفعل تعیین» بیان کردیم، به نظر می‌رسد دیدگاه «أفعل تعیین»، دقیق‌تر و قابل تطبیق‌تر با آیات به‌ویژه در خصوص آیات مربوط به صفات الهی باشد.

درباره کلمه «أعلی» در عبارت «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» نیز چنین است.

ترجمه پیشنهادی آیه ۲۷ سوره روم: «او اوست که آفریدگان را نخست پدید می‌آورد، سپس آن‌ها را [با پایان یافتن سرآمدشان، به‌سوی خود] بازمی‌گرداند، و این [کار] برای او بسیار آسان است؛ و صفات متعالی و کمال [مطلق] تنها از آن اوست، و او تنها مقتدر شکست‌ناپذیر [و] حکیم [مطلق] است».

همچنین است در آیه ۴۳ سوره اسراء (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُقُولُونَ عُظْمًا كَبِيرًا). قریب به اتفاق مترجمان قرآن، این آیه شریفه را به جهت عبارت «عَمَّا يَقُولُونَ»، براساس سیاق تفضیل چنین معنی کرده‌اند که: «خداوند از آنچه مشرکان می‌گویند، منزّه و بسیار برتر و والاتر است» (ر.ک: آدینه‌وند، آیتی، انصاریان، صفوی، فولادوند، کاویانپور، مکارم و...); در حالی که این سیاق در بیشتر آیات قرآن کریم به‌ویژه در خصوص آیات اسماء و صفات الهی، سیاق تعیین است و نه تفضیل؛ و به‌صورت معین، ویژگی خاص [بلندمرتبتگی و والا بودن] را در خداوند متعال به‌صورت ثابت و قطعی بیان می‌دارد.

ترجمه پیشنهادی: «او از آنچه می‌گویند، منزّه است و بسیار بلندمرتبه و والا است». در آیه ۴۷ سوره اسراء «نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَشْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا» نیز ترجمه‌های قرآن این آیه شریفه را براساس وزن «أفعل» تفضیل چنین ترجمه کرده‌اند: «ما بهتر می‌دانیم...» یا «ما داناتریم...» (ر.ک: آدینه‌وند، آیتی، انصاریان، صفوی، فولادوند، کاویانپور، مکارم و...); در حالی که وزن «أفعل» در «نَحْنُ أَعْلَمُ»، تعیین است، و نه تفضیل و دلالت بر وجود علم خداوند تعالی نسبت به این کار مشرکان و کفار به‌صورت معین و قطعی دارد؛ زیرا در این جا اصلاً مقایسه‌ای درباره صفت علم خداوند در کار نیست و غیر از خداوند، فاعلی وجود ندارد که فعل و کمالات خداوند از او بهتر و برتر باشد.

ترجمه پیشنهادی: «ما هنگامی که آن‌ها به [قرآن خواندن] تو گوش می‌دهند، کاملاً می‌دانیم که به چه [منظور] گوش می‌دهند، و [نیز] آن‌گاه که به نجوا می‌پردازند [از کارشان کاملاً آگاهیم]؛ وقتی که این ستمگران می‌گویند: شما [اگر از او پیروی کنید]، جز از مردی افسون‌شده پیروی نمی‌کنید».

در آیه ۱۱۰ سوره اسراء «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ...» نیز وزن «فُعلی» در «الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» مانند بسیاری از آیات دیگر قرآن بر «تعیین» است؛ زیرا نام‌های نیکه بالإصالة و بالذات تنها از آن خداست و در این آیه شریفه، این ویژگی به‌صورت معین در خداوند تعالی حصر شده است.

ترجمه پیشنهادی: «بگو: [خدا را با نام] «الله» یا [با نام] «رحمان» بخوانید، هر کدام را

بخوانید [ذات یکتای او را خوانده‌اید، و] نام‌های نیک تنها از آن اوست».

این نوع استعمال وزن «أفعل تعین» در امر واجب و معین در حوزه صفات الهی در قرآن کریم فراوان است که از ذکر آن‌ها به جهت محدودیت بحث خودداری می‌کنیم.

۲-۳. نمونه‌های دیگری از کاربرد وزن «أفعل تعین» در آیات قرآن

همان‌گونه که بیان گردید، این مطلب در بسیاری از آیات دیگر قرآن کریم نیز چنین است؛ مانند آیه شریفه «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (أنفال، ۷۵) که در بیان احکام ارث است و مراد از «أولی» که «افعل» است، «افعل تفضیل» نیست، بلکه «تعین» است؛ زیرا در طبقات ارث وقتی طبقه اول است، دیگر نوبت به طبقه دوم یا سوم نمی‌رسد. پس این اولویت تعیینی است. پس آیه به این معنا نیست که طبقه اول در مقام بالاتری بوده، اما طبقه دوم نیز می‌تواند با وجود آن‌ها ارث ببرند؛ بلکه معنای آیه آن است که وجود هر طبقه مانع از ارث طبقه دوم می‌شود.

در آیه ۶ سوره احزاب، تعبیر «أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ» نیز «أفعل تعین» و اولویت تعیینی است، یعنی با وجود خویشاوندان نسبی، دیگر مؤمنان و مهاجران ارث نمی‌برند و توارثی میان مهاجر و انصار که در ابتدای هجرت وجود داشت، نیست و هجرت و اخوت ایمانی موجب توارث نخواهد شد.

در همین آیه شریفه، خداوند به صراحت می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ؛ پیامبر اولی از خود مؤمنان نسبت به خودشان است»، منظور از این اولویت در قالب «أفعل»، همان اولویت تعیینی است، نه تفضیلی.

و بر همین اساس سخن رسول خدا ﷺ در غدیر خم درباره امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام برای ولایت بر مؤمنان نیز اولویت تعیینی است.

ترجمه پیشنهادی آیه ۶ سوره احزاب: «پیامبر، [در همه امور دین و دنیا] نسبت به مؤمنان، اولویت دارد از خودشان [و آن‌ها ملزم هستند که فقط از او پیروی کنند]؛ و همسرانش [در حرمت ازدواج به منزله] مادران آنان هستند، و براساس کتاب خدا،

خویشاوندان [نسبی، در ارث بردن] نسبت به یکدیگر، اولویت دارند از مؤمنان و مهاجران [پس توارثی میان مهاجر و انصار که در ابتدای هجرت وجود داشت، نیست و هجرت و اخوت ایمانی موجب توارث نخواهد شد]؛ مگر آن که بخواهید نسبت به دوستان و برادران ایمانی خود، نیکی کنید [و بخشی از اموال خود را از راه وصیت به آن‌ها بدهید]. این [حکم] در کتاب [خدا] ثبت شده است.

هم چنین است کلمه «أعلى» در جمله «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» (اعلی، ۱) و نیز «أَحَقُّ» در آیه شریفه «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُبَيِّعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس، ۳۵). زیرا سزاوارتر بودن در آیه، در حد توصیه نیست، بلکه به معنای سزاواری در حد الزام است؛ یعنی، فقط باید از او پیروی کرد؛ زیرا در ذیل آیه، مردم را توبیخ می‌کند که چرا از هدایت گران پیروی نمی‌کنید و این چه روشی است که برگزیده‌اید؟! از این رو، برخی مفسران، واژه «أحق» در آیه را به معنای «حقیق» دانسته‌اند و نه افعال تفضیل (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۵۸) یعنی تنها این پیروی سزاوار است و پیروی‌های دیگر سزاوار نیستند، نه آنکه آنها نیز سزاوار باشند و پیروی از هدایتگران، سزاوارتر.

در آیه «وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى» (طه، ۱۲۷)، نیز قریب به اتفاق ترجمه‌ها و تفاسیر قرآن کریم، دو واژه «أشد» و «أبقى» را وزن «أفعل» تفضیل گرفته و مفهوم آیه را در مقایسه میان عذاب آخرت با عذاب دنیا این گونه دانسته‌اند که: عذاب آخرت [از عذاب دنیا]، سخت‌تر و پایدارتر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، صص ۲۳۲-۲۳۳ و ترجمه‌های قرآن مانند خسروی، خرم دل، و...). درحالی که همان گونه که از سیاق این آیه و آیات قبل برمی‌آید، محتوای آیات درباره عذاب اخروی جهنمیان است که در آخرت، نابینا محسور شده و به فراموشی سپرده می‌شوند؛ و سخنی از عذاب دنیوی آنان در آیات مطرح نیست تا در این آیه شریفه به مقایسه میان عذاب اخروی و دنیوی آن‌ها پردازد. بر این اساس، به نظر می‌رسد که وزن «أفعل» در دو واژه یادشده، برای «تعیین» باشد و نه تفضیل.

ترجمه پیشنهادی: «و این چنین کسی را که [از حد] تجاوز کرده و به نشانه‌های

پروردگارش ایمان نیاورده است، جزا می دهیم؛ و قطعاً عذاب آخرت بسیار سخت و پایدار است».

در آیه ۲۳۲ بقره «وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» دو واژه «أَزْكَى» و «أَطْهَرُ» دالّ بر تعیین است، زیرا از نظر شرعی نمی توان جلوی زنان را پس از پایان عده گرفت و مانع ازدواج آنان شد.

نظیر این کاربرد وزن «أفعل» در قرآن کریم در آیات دیگری نیز مشاهده می شود مانند آیه ۷۸ سوره هود «يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ» در داستان حضرت لوط عليه السلام که برخی مفسران، آن را منسلخ از معنای تفضیل دانسته اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۳۱)؛ ولی براساس تعیین بودن وزن «أفعل» در آیه، ترجمه آیه شریفه به صورت حصر، چنین خواهد بود: «[لوط] گفت: ای قوم من! اینان دختران من هستند، [از نظر ازدواج]، فقط اینان [که زن هستند] برای شما پاکیزه اند».

نمونه دیگر کاربرد این وزن، در آیه ۶۸ سوره طه در خطاب به حضرت موسی عليه السلام است که می فرماید: «فَلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى». واژه «الأعلى» در این آیه شریفه، برای تعیین است و نه تفضیل، و آیه بیانگر این است که خداوند، پیروزی قطعی موسی عليه السلام را به او اعلام می کند؛ نه آن که در مقایسه میان کار ساحران که سحر بوده است و کار موسی عليه السلام که از سنخ معجزه بوده است، بخواهد برتری او را اعلام نماید؛ زیرا این دو (سحر و معجزه) اصلاً از سنخ یکدیگر نیستند که بخواهد مقایسه ای میان آنها انجام دهد و برتری کار موسی عليه السلام را برساند؛ بنابراین آیه شریفه در بیان این بشارت به حضرت موسی عليه السلام است که: «نترس زیرا که تو قطعاً پیروزی».

ترجمه پیشنهادی: «پس موسی در دلش اندک ترسی احساس کرد [که مبادا امر بر مردم مشتبه شود و نتوانند میان معجزه او و سحر ساحران فرق بگذارند و چنین تصور کنند که سحر ساحران دست کمی از معجزه او ندارد] گفتیم: نترس! زیرا که تو قطعاً پیروزی».

نتیجه‌گیری

از آن‌چه در این پژوهش گذشت، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. وزن «أفعل تعین» به عنوان یکی از سیاق‌های حصر در قرآن کریم، دلالت بر امر واجب و معین دارد.

۲. این وزن در بیشتر تفاسیر و ترجمه‌های قرآن، مغفول مانده و همواره با وزن «أفعل تفضیل» خلط شده است؛ درحالی‌که تأثیر فراوانی در ترجمه و تفسیر داشته و می‌توان گفت غفلت از آن، موجب دگرگونی معنی و مفهوم در ترجمه و تفسیر می‌شود.

۳. در میان کتاب‌های نحو، برخی به کاربرد وزن «أفعل» در غیر تفضیل با عنوان «أفعل لغیر التفضیل» یا «أفعل منسلخ از تفضیل» توجه داشته‌اند و کاربرد غیر تفضیل آن را تنها به مفهوم وصفی اسم فاعل یا صفت مشبّه ذکر کرده‌اند و این مفهومی متفاوت با «أفعل تعین» است؛ زیرا «أفعل تعین» نه تنها مجرد از معنای تفضیل است؛ بلکه کاربرد آن برای تعین و حصر در امر واجب و معین است و فقط در مفهوم وصفی اسم فاعل یا صفت مشبّه و امثال آن نیست.

۴. نمونه‌ها در این زمینه، فراوان است و بسیاری از کاربردهای این وزن در قرآن برای تعین است و نه تفضیل که توسط نگارنده واکاوی و بررسی دقیق شده است؛ ولی در این پژوهش تنها به برخی از موارد این کاربرد در قرآن پرداخته شد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر (ج ۱، محقق: مهدی عبدالرزاق). بیروت: دارالکتب العربی.
۲. ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن. (بی تا). شرح ابن عقیل (ج ۲، محقق: عبدالحمید، محمد محیی الدین، چاپ دوم). بی جا: بی نا.
۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب الغزیز (ج ۲، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی). بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۹، مصححان: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵. ابوزهره، محمد. (بی تا). زهرة التفاسیر (ج ۵). بیروت: دار الفکر.
۶. اسمر، راجی. (بی تا). المعجم المفصل فی علم الصرف (مراجعة: یعقوب، امیل). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۲، محقق: محمد عبدالرحمن المرعشلی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، تسنیم (تفسیر) (ج ۱۹، محقق: حسن واعظی محمدی). قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). جلسه درس اخلاق (۱۰ ۱۶). قابل دستیابی در پایگاه اطلاع رسانی بنیاد بین المللی علوم و حیاتی اسراء.
۱۰. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل (ج ۱، مصحح: شاهین عبدالسلام محمد علی). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

۱۱. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۲۴ق). تفسیر الراغب الاصفهانی، (ج ۱، محقق: شدی، عادل بن علی). ریاض: مدار الوطن للنشر.
۱۲. رسعی، عبدالرزاق بن رزق الله. (۱۴۲۹ق). رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز (ج ۱، محقق: ابن دهیش، عبد الملك). مکه: مکرمه مکتبه الأسدی.
۱۳. زرکوب، منصوره. (۱۳۸۷). افعال تفضیل و معانی کاربردی آن. فصلنامه مطالعات ترجمه، ۶(۲۳)، صص ۵-۲۶.
۱۴. زرمحمدی، آیت الله. (۱۳۹۱). أفعال تعیین در متون دینی، عربی. مجله اللغة و الادب العربی، ش ۱، صص ۱۹-۴۸.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۱، مصحح: مصطفی حسین احمد، چاپ سوم). بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۶. زهره اخوان مقدم، زهره؛ عزیزی، ربابه. (۱۳۹۹). اعتبارسنجی آراء مفسران در أفعال تفضیلی یا أفعال تعیینی بودن واژه خیر در قرآن. دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، ۵(۱۰)، صص ۶۰-۷۸.
۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۱ق). مفاهیم القرآن (ج ۶، چاپ چهارم). قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام). نشر توحید.
۱۸. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة (ج ۳، چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الكتاب المکنون (ج ۱، محقق: صیره، احمد محمد). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۲۰. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۰ق). البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک (چاپ ۱۹، تعلیق: حسینی دشتی، مصطفی). قم: اسماعیلیان.
۲۱. شعراوی، محمد متولی. (۱۹۹۱م). تفسیر الشعراوی (ج ۶). بیروت: اخبار الیوم، ادارة الکتب و المکتبات.

۲۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۸). ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم. قم: شکرانه.
۲۳. صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة (ج ۲، چاپ چهارم). دمشق: دار الرشید.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۳، ۹، ۱۴ و ۱۶، چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی) (ج ۲). اردن - اربد: دار الکتب الثقافی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۳، ۴ و ۵، محقق: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۷. طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم (ج ۵). قاهره: نهضة مصر.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التیان فی تفسیر القرآن (ج ۳، ۴ و ۵، محقق: احمد قصیرعاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. طبیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۵، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
۳۰. غلاتینی، مصطفی. (بی تا). جامع الدروس العربیة: موسوعة من ثلاثة أجزاء (مصحح: شمس الدین، سالم). بیروت: دارالکوخ.
۳۱. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن (ج ۵). تهران: ناصرخسرو.
۳۲. گروهی از علمای ماوراء النهر در زمان منصور بن نوح سامانی. (۱۳۵۶). ترجمه تفسیر طبری (مصحح: حبیب یغمایی). تهران: توس.
۳۳. ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی (ج ۱، مراجعه و تعلیق: عبدالرحیم، سید بن عبدالمقصود). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۲۳، چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۵. مدنی، علیخان بن احمد. (۱۴۳۱ق). الحدائق الندية في شرح الفوائد الصمدية (محقق و مصحح: ابوالفضل سجادی). قم: ذوی القربی.
۳۶. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۴). قم: دارالکتاب الإسلامی.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۵، چاپ دهم). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۸. ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۳۰). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. میدانی، عبدالرحمن حسن جنبکه. (۱۳۶۱). معارج التفکر و دقائق التدبر (ج ۱۱). دمشق: دار القلم.
۴۰. ناظر الجیش، محمد بن یوسف. (۱۴۲۸ق). شرح التسهیل المسمی تمهید القواعد بشرح تسهیل الفوائد (ج ۶، محققان: علی محمد فاخر و دیگران). قاهره: دار السلام.
۴۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان (ج ۲، محقق: عمیرات، زکریا). بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

References

* The Holy Quran

1. A group of scholars from beyond the Nile during the time of Mansour ibn Nouh Samani. (1356 AP). *Translation of Tafsir al-Tabari* (H, Yaghmaei, Ed.). Tehran: Tous. [In Persian]
2. Abolfotuh Razi, H. (1408 AH). *Rawz al-Jinnan va Ruh al-Jinnan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 9, M. M, Naseh., & M. J, Yahaqi, Ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic]
3. Abu Zahra, M. (n.d.). *Zuhrah al-Tafaseer* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Fikr.
4. Akhavan Moghadam, Z., & Azizi, R. (1399 AP). Validation of commentators' opinions on the adverbs of the word "good" in the Qur'an. *Biannual Journal of Comparative Studies of Qur'anic Studies*, 5(10), pp. 60-78. [In Persian]
5. Asmar, R. (n.d.). *Al-Mujam al-Mufasal fi Ilm Al-Sarf* (Y, Emil, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
6. Beyzawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Taawil* (Vol. 2, M. A, al-Marashli, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Gholaini, M. (n.d.). *Jami al-Dros al-Arabiya: Mawsu'ah min Thalatha Ajza'* (Sh, Salem, Ed.). Beirut: Dar al-Koch.
8. Ibn Aqeel, A. (n.d.). *Sharh Ibn Aqeel* (Vol. 2, A, Mohammad Muhyiddin, Ed, 2nd ed.).
9. Ibn Atiyah, A. (1422 AH). *Al-Muharar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (Vol. 2, M. A, Abd al-Shafi, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya. Mohammad Ali Baizoon's Publications. [In Arabic]
10. Ibn Jawzi, A. (1422 AH). *Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir* (Vol. 1, M, Abdul Razzaq, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
11. Javadi Amoli, A. (1389 AP), *Tasnim (Tafsir)* (Vol. 19, H, Vaezi Mohammadi, Ed.). Qom: Israa. [In Persian]
12. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Ethics lesson session* (10 &16). Available in the information Website of Isra International Foundation for Revelation Sciences. [In Persian]

13. Khazen, A. (1415 AH). *Tafsir al-Khazen al-Musama li Bab al-Taawil fi ma'ani al-Tanzil* (Vol. 1, Sh. A, Muhammad Ali, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, Mohammad Ali Baizoon's Publications. [In Arabic]
14. Madani, A. (1431 AH). *Al-Hadaiq al-Nadiya fi Sharh al-Fawa'id al-Samadiya* (A, Sajjadi, Ed.). Qom: Zawe al-Qurba. [In Arabic]
15. Majlesi, M. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 23, 2nd ed.). Beirut: Dar Ihya Torath al-Arabi. [In Arabic]
16. Makarem Shirazi, N., & a group of writers. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh* (Vol. 5, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah. [In Persian]
17. Maleki Mianji, M. B. (1414 AH). *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1 & 30). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
18. Mawerdi, A. (n.d.). *Al-Nukat va Al-Oyoun Tafsir al-Mawerdi* (Vol. 1, A, Seyyed bin Abdul Maqsood, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, Mohammad Ali Baizoon Publications.
19. Meidani, A. (1361 AP). *Ma'arij al-Tafakor va Daqa'iq al-Tadabur* (Vol. 11). Damascus: Dar al-Qalam. [In Persian]
20. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Al-Tafsir al-Kashif* (Vol. 4). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
21. Nazir al-Jaish, M. (1428 AH). *Sharh al-Tasheel al-Musama Tamheed al-Qawa'id be Sharh Tasheel al-Fawa'id* (Vol. 6, A. M, Fakher et al, Ed.). Cairo: Dar al-Islam. [In Arabic]
22. Nizam al-Araj, H. (1416 AH). *Tafsir Ghara'eeb Al-Qur'an va Raghieb Al-Furqan* (Vol. 2, A, Zakaria, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, Mohammad Ali Baizoon Publications. [In Arabic]
23. Qurtubi, M. (1364 AP). *Al-Jami le Ahkam al-Qur'an* (Vol. 5). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
24. Ragheb Esfahani, H. (1424 AH). *Tafsir al-Raghib al-Isfahani*, (Vol. 1, scholar: Shadi, A, Ed.). Riyadh: Madar al-Watan le al-Nashr. [In Arabic]

25. Rasani, A. (1429 AH). *Romouz Al-Kanuz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* (Vol. 1, I, D, Abdul Malik, Ed.). Makkah: Maktaba al-Asadi. [In Arabic]
26. Sadeghi Tehrani, M. (1388 AP). *Tarjuman Furqan: A brief interpretation of the Holy Quran*. Qom: Shokraneh. [In Persian]
27. Safi, M. (1418 AH). *Al-Jadval fi Irab al-Qur'an va Sarfah va Bayana Ma'a Fawa'id Nahviya Hama* (Vol. 2, 4th ed.). Damascus: Dar al-Rashid. [In Arabic]
28. Samin, A. (1414 AH). *Al-Dur al-Masoun fi Olum Al-Kitab al-Maknoun* (Vol. 1, S, Ahmad Muhammad, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, Mohammad Ali Bizoon Publications. [In Arabic]
29. Shaarawi, M. M. (1991). *Tafsir al-Sha'arawi* (Vol. 6). Beirut: Akhbar al-Yawm, Department of Books and Libraries.
30. Sobhani Tabrizi, J. (1421 AH). *Concepts of the Qur'an* (Vol. 6, 4th ed.). Qom: Imam al-Sadiq Institute. Tawhid Publications. [In Arabic]
31. Soyouti, A. (1430 AH). *Al-Bahja Al-Mardiya ala Al-fiyah Ibn Malik* (19th ed., M, Hosseini Dashti, Ed.). Qom: Ismailian. [In Arabic]
32. Sultan Ali Shah, S. (1408 AH). *Bayan Al-Saada fi Maqamat Al-Ibada* (Vol. 3, 2nd ed.). Beirut: Al-Alami le al-Matbu'at Institute. [In Arabic]
33. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-Azeem* (Al-Tabarani) (Vol. 2). Jordan - Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
34. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3, 4 & 5, M. J, Balaghi, Ed., 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosro Publications. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3, 9, 14 & 16, 2nd ed.). Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Arabic]
36. Tantawi, M. S. (1997). *Al-Tafseer Al-Wasit le al-Qur'an al-Karim* (Vol. 5). Cairo: Nahda Misr.
37. Tayeb, S. (1369 AP). *Atayeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 5, 2nd ed.). Tehran: Islam Publications. [In Persian]

38. Tousi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3, 4 & 5, A. Q, Ameli, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
39. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz Al-Tanzil va Oyun Al-Aghawil fi Vojouh al-Ta'awil* (Vol. 1, M. H, Ahmad, Ed., 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
40. Zarkoob, M. (1387 AP). Af'al Tafzil and their practical meanings. *Journal of Translation Studies*, 6(23), pp. 5-26. [In Persian]
41. Zarmohammadi, A. (1391 AP). Af'al Ta'een in religious texts, Arabic. *Journal of Arabic Language and Literature*, 1, pp. 19-48. [In Persian]

The Integrity of the Qur'an from the Perspective of Professor Motahari

Mojtaba Noruzi¹

Maryam Mazaheri²

Received: 03/12/2022

Accepted: 06/12/2023



Abstract

The doubt about distorting the Qur'an, which has unfortunately been raised by some ignorant friends and informed enemies, is considered one of the most current challenges in the field of Qur'anic studies today. Many books and studies have been written in this regard in the last one or two centuries, which shows the efforts of Shia scholars to defend the Qur'an. Shahid Morteza Motahari, one of the contemporary Qur'an scholars, has taken a deep look at the Qur'an and divine verses in his writings and he has used all his efforts in explaining the concepts and teachings of the Qur'an, and with solid arguments, he considers the Holy Qur'an without any doubt of distortion. Although he does not have an independent authorship in this field, he has explained the problem of Qur'an distortion in his various works. This study with a descriptive-analytical method tries to answer the question, what is the view of Shahid Motahari about distortion of the Qur'an? The findings of the research suggest that in his various books, Shahid Motahari rejects the doubt of distorting the Qur'an

1. Assistant Professor, University of Quran Sciences and Education, Mashhad, Iran (corresponding author). m.noruzi@quran.ac.ir.

2. M. A Graduate, Mashhad Faculty of Quranic Sciences, Mashhad. Iran. maryammazaheri2@gmail.com.

* Noruzi M., & Mazaheri, M. (1402 AP). The integrity of the Qur'an from the Perspective of Professor Motahari. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 104-125.

<https://doi.org/10.22081/JQSS.2023.65213.1234>

by referring to various arguments such as verses of the Qur'an, intellectual argument, historical argument, miracles, frequency of the Qur'an, comprehensiveness and immortality of the Qur'an and finality of prophethood.

Keywords

Professor Motahari, the integrity of the Qur'an, verbal and spiritual distortion, familiarity with the Qur'an.

عدم امکان تحریف القرآن من وجهة نظر الأستاذ مطهری

مریم مظاہری^۱ مجتبی نوروزی^۲

تاریخ القبول: ۲۰۲۳/۱۲/۰۶

تاریخ الإستلام: ۲۰۲۲/۱۲/۰۳



الملخص

إن شبهة تحريف القرآن، التي أثارها للأسف بعض الأصدقاء الجهال والأعداء العارفين، هي اليوم أحد التحديات المقبلة في مجال البحث القرآني. وفي هذا الصدد، تم تأليف العديد من الكتب والأبحاث في القرن أو القرنين الأخيرين، مما يدل على جهود علماء الشيعة في الدفاع عن القرآن. لقد ألقى الشهيد مرتضى مطهری، أحد علماء القرآن المعاصرين، نظرة عميقة على القرآن والآيات الإلهية في مؤلفاته، وبذل كل جهده في شرح مفاهيم القرآن وتعاليمه، ويرى بالأدلة الدامغة أن مجال القرآن الكريم ليكون خالياً من شبهات تحريف القرآن. وعلى الرغم من أنه ليس له مؤلف مستقل في هذا المجال، إلا أنه قد أوضح مسألة تحريف القرآن في مؤلفاته المختلفة. يحاول هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي الإجابة على سؤال ما هو رأي الشهيد مطهری في تحريف القرآن الكريم؟ وتشير نتائج الدراسة إلى أن الشهيد مطهری يرفض في مؤلفاته المختلفة شبهة تحريف القرآن من خلال الاستناد إلى أدلة مختلفة مثل: آيات القرآن، الأدلة العقلية، الأدلة التاريخية، الإعجاز، تواتر القرآن، وجامعيته، وخاتميته وخلوده.

المفردات المفتاحية

الأستاذ مطهری، عدم امکان تحريف القرآن، التحريف اللفظي، التحريف المعنوي، التعريف بالقرآن.

۱. أستاذ مساعد، جامعة العلوم والمعارف القرآنية، مشهد، إيران (الكاتب المسؤول). m.noruzi@quran.ac.ir

۲. خريج ماجستير، كلية علوم القرآن، مشهد، إيران. Maryamzazheri2@gmail.com

* نوروزی، مجتبی؛ مظاہری مریم. (۲۰۲۳) عدم امکان تحريف القرآن من وجهة نظر الأستاذ مطهری. الفصلية العلمية الترويحية لدراسات علوم القرآن، ۵(۱۶)، صص ۱۰۴-۱۲۵.

<https://Doi.org/10.22081/IQSS.2023.65213.1234>

تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری

مجتبی نوروزی^۱ / مریم مظاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵



چکیده

شبهه تحریف قرآن که متأسفانه از سوی برخی دوستان ناآگاه و دشمنان آگاه مطرح شده است، امروزه یکی از چالش‌های فرارو در عرصه قرآن‌پژوهی به‌شمار می‌آید. کتاب‌ها و پژوهش‌های بسیاری در این خصوص در یکی دو سده واپسین نوشته شده که نشان از اهتمام عالمان شیعه‌درباره دفاع از ساحت قرآن دارد. شهید مرتضی مطهری از قرآن‌پژوهان معاصر در نوشته‌های خود نگاهی ژرف‌کاوانه به قرآن و آیات الهی داشته و تمام همت خود را در تبیین مفاهیم و معارف قرآن به‌کار برده و با ادله محکم ساحت قرآن کریم را از شبهه تحریف قرآن مبرا می‌داند. ایشان گرچه تألیف مستقلی در این زمینه ندارد، اما در آثار گوناگون خود به تبیین مسئله تحریف قرآن پرداخته است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که دیدگاه شهید مطهری درباره تحریف قرآن چیست؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که شهید مطهری در کتاب‌های گوناگون خود شبهه تحریف قرآن را با استناد به ادله مختلف مانند: آیات قرآن، دلیل عقلی، دلیل تاریخی، اعجاز، تواتر قرآن، جامعیت و جاودانگی قرآن و خاتمیت رد می‌کند.

کلیدواژه‌ها

استاد مطهری، تحریف‌ناپذیری قرآن، تحریف لفظی و معنوی، آشنایی با قرآن.

۱. استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسئول). m.noruzi@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی مشهد، مشهد، ایران.

maryammazaheri2@gmail.com

* نوروزی مجتبی؛ مظاهری، مریم. (۱۴۰۲). تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری. فصلنامه علمی - ترویجی

مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۶)، صص ۱۰۴-۱۲۵. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2023.65213.1234>

یکی از گفتگوها و شبهاتی که همواره در مورد قرآن مطرح بوده، گفتگوی تحریف‌ناپذیری قرآن است. پیروان مذاهب اسلامی چه مذاهب اهل سنت و چه مذهب شیعه و امامیه، همگی در توحید و نبوت و معاد با هم وحدت و قدر جامع دارند که با آن از تمام اصناف کفار و اهل کتاب ممتاز و مستقل می‌شود. کتاب آسمانی مسلمانان قرآن است که همگی بر صیانت آن از تحریف تأکید کرده‌اند. با این حال در تبلیغاتی که بر ضد وحدت اسلامی انجام میشود، مشاهده می‌گردد که پاره‌ای از مخالفان وحدت اسلامی، پیروان مذهب امامیه را متهم به داشتن عقیده تحریف قرآن کرده‌اند. برای شناخت وقایع سیاسی جهان اسلام، به‌ویژه موضوع وحدت اسلامی، باید عرصه سیاست‌ها و منافع استعماری را از عرصه عقاید و باورها تفکیک کرد. مخالفت با وحدت اسلامی پیش از آنکه چالشی اعتقادی باشد، چالشی سیاسی است و زائیده منافع کسانی است که از وحدت مسلمانان در هراسند؛ اما از آنجاکه پیشبرد منافع سیاسی دشمنان در گرو سوءاستفاده از عقاید و باورهای اسلامی است، آنان مقاصد اصلی خود را از مخالفت‌شان، با رنگ و لعابی مذهبی می‌پوشانند و اگر مسلمانان توفیق بصیرت و آگاهی نیابند، رد پای استعمار در هیاهوی پنداشته‌های نادرست‌شان از یکدیگر گم می‌شود. یکی از محورهای اصلی مورد تبلیغ گروه‌های سیاسی مخالف وحدت مسلمانان، «نسبت دروغین اعتقاد پیروان مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) به تحریف قرآن» است.

بیشتر عالمان امامیه اعم از متقدمان از جمله شیخ صدوق، شیخ مفید، سیدمرتضی علم الهدی، شیخ طوسی و ... و معاصران همچون علامه طباطبایی، آیت‌الله خوئی، امام خمینی و ... قائل به عدم تحریف قرآن بوده و هستند. آیت‌الله معرفت در کتاب تحریف‌ناپذیری قرآن نام بسیاری از ایشان را ذکر کرده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۹۲، صص ۶۴-۵۸). در دوران معاصر کتاب‌های فراوانی در موضوع عدم تحریف قرآن نوشته شده که در آنها دیدگاه بزرگانی از شیعه در جایگاه مناسب خود و گاه در پاسخ به شبهه‌افکنان در عقاید امامیه ذکر شده است؛ همچنین دیدگاه صاحب‌نظرانی از بزرگان شیعه در قالب مقالات در دسترس قرآن‌پژوهان قرار گرفته است؛ از جمله معاصرانی که در این زمینه نوشته‌های

گران‌سنگی از خود برجای گذاشته، استاد مرتضی مطهری می‌باشد. ایشان در این خصوص معتقد است که در قرآن تحریفی صورت نگرفته و چیزی از آن کم و زیاد نشده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۷۶۷). البته ایشان اثر مستقلی در رابطه با تحریف‌ناپذیری قرآن ندارد؛ اما در لابلای آثار ایشان مستندات فراوانی بر عقیده ایشان به عدم تحریف قرآن یافت می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد پاسخ به این پرسش است که دیدگاه شهید مطهری درباره تحریف قرآن چیست؟ به منظور دریافت و واکاوی نظرات این استاد بزرگوار، مجموعه آثار ایشان با رویکردی توصیفی و تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته تا از خلال آن دیدگاه ایشان درباره مسئله عدم تحریف قرآن مشخص گردد. در رابطه با پیشینه پژوهش باید گفت که در بررسی‌های انجام‌شده، پژوهشی در رابطه با تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه شهید مطهری به دست نیامد.

۱. مفهوم‌شناسی واژه تحریف

۱-۱. تحریف در لغت و اصطلاح

تحریف در لغت از ریشه «حرف» به معنای لبه و کنار هر چیز است (ر.ک: ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۱۷؛ ازهری، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۲۹). در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَغْتَبِ اللَّهُ عَلَىٰ حَرْفٍ؛ و از مردمان کسی هست که خدای را یکسویه و با دودلی می‌پرستد» (حج، ۱۱) بر این اساس تحریف کلام به معنای تغییر معنا و دگرگونی در مقصود گوینده و به حاشیه راندن آن از طریق تفسیر نادرست می‌باشد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۲۸؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۳۴۳). برخی نیز تحریف را به معنای تغییر و تبدیل ذکر کرده‌اند (ر.ک: زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۳۶). استاد مطهری درباره معنای تحریف معتقد است که تحریف به معنای متمایل کردن یک چیز از مسیر و معنای اصلی خود به سایر معانی می‌باشد. بدین صورت که اگر شخصی کلامی را که معنای مشخصی دارد، طوری تغییر دهد که معنا و مقصود آن تغییر کند، آن کلام را تحریف کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۷). تحریف در اصطلاح نیز به معنای تصرف در

الفاظ کلام از طریف افزودن، کاستن و تغییر و تبدیل در کلام است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۷).

۲-۱. تحریف در قرآن

واژه «تحریف» در قرآن به صورت مصدر نیامده است، اما مشتقات آن به صورت‌های «يَحْرِفُونَ» (بقره، ۷۵؛ نساء، ۴۶؛ مائده، ۱۳ و ۴۱) و «متحرفاً» (انفال، ۱۶) به کار رفته است (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۲۲۵). قرآن کریم در این گونه آیات به نمونه‌هایی از تحریف در آموزه‌های دینی که به واسطه یهودیان انجام شده است، اشاره می‌کند. استاد مطهری درباره کاربرد قرآنی تحریف تأکید می‌کنند که در قرآن کریم کلمه «تحریف» در مورد یهودیان به کار رفته است و در این زمینه می‌فرماید: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ؛ آیا (شما مسلمانان) طمع دارید که آنها (یهودی‌ها) به (آیین) شما ایمان بیاورند، درحالی که گروهی از آنان (عده‌ای از علماشان در طول تاریخ) کلام خدا را می‌شنیدند سپس آن را پس از فهم و تعقل (به خاطر اغراض دنیوی خود) تحریف می‌کردند، درحالی که (زشتی کار خود را) می‌دانستند» (بقره، ۷۵). شهید مطهری یهودیان را قهرمانان تحریف می‌داند که در کل تاریخ خود تمایل عجیبی به قلب حقایق و تحریف کردن دارند! قرآن کریم نیز به خوبی ماهیت آنها را برملا می‌کند و تحریف‌گری را خصیصه نژادی آنها می‌داند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۷). ایشان در جایی دیگر از تحریف چه لفظی یا معنوی به عنوان نوعی خیانت بزرگ یاد می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲، ص ۲۰۰).

۳-۱. اقسام تحریف

همه مفسران و قرآن‌پژوهان اقسام تحریف را دو قسمت می‌دانند: تحریف لفظی، که به معنای تصرف در ساختار الفاظ قرآن است و به صورت‌های تحریف به فزونی، کاهش و تبدیل و جابجایی کلمات صورت می‌گیرد، و تحریف معنوی، که به معنای تصرف در معنا می‌باشد و به صورت تفسیر و تأویل نادرست صورت می‌گیرد (ر.ک:

معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۲۲۷). استاد مطهری انواع تحریف را تحریف لفظی و معنوی می‌داند. منظور از تحریف لفظی این است که تغییری در ظاهر و کلمات انجام شود. به این صورت که تصرف در الفاظ آن صورت گرفته و چیزی از آن کم یا زیاد گردد و یا جابجایی در کلمات آن انجام شود تا معنای آن تغییر کند. اما تحریف معنوی این است که بدون تصرف در الفاظ کلمات، معنای آن را تغییر داد، یعنی برخلاف مقصود گوینده، آن را طبق نظر شخصی و مقصود مورد نظر خود تفسیر کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۷). ایشان در جای دیگر، تعبیر تحریف لفظی و قالبی، و تحریف معنوی و روحی را به کار برده است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۲).

۲. پیشینه نظریه تحریف‌ناپذیری قرآن

پیشینه گفتگوی تحریف‌ناپذیری قرآن را باید هم‌زمان با نزول قرآن و در متن آیات وحی جست‌وجو کرد. آیات حفظ، «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ حَقًّا که ما این ذکر (قرآن) را فرو فرستادیم و به یقین ما خود آن را (از تحریف و نسخ و تمامیت مدت) نگهداریم» (حجر، ۹) و آیه نفی باطل «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلًا مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ؛ باطل - کاهش و افزایش و نادرستی - از پیش آن و از پس آن - در حال و آینده - بدان راه نیابد، که فرو فرستاده‌ای است از سوی [خدای] با حکمت و ستوده» (فصلت، ۴۲)، که با صراحت نقطه آغاز و سنگ‌بنای عدم‌امکان تحریف در قرآن می‌باشند. آیات دیگری هم وجود دارد که تلویحاً به این مسئله اشاره دارد مانند آیه ۸ سوره صف «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ». در فرازهایی فراوانی از صحیفه سجدیه مطالبی در بیان اوصاف قرآن وجود دارد، مانند دعای ۴۲ «وَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ حَتْمِ الْقُرْآنِ»، که بر سلامت آن گواهی می‌دهد. احادیث فضایل قرآن (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، صص ۱-۲۲۳)، احادیث عرضه روایات بر قرآن (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۹) حدیث ثقلین و... که در منابع حدیثی فریقین موجود است، و پناه‌بردن به قرآن در هنگام هجوم شبهات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۹-۵۹۸) همگی دلایل محکمی بر نبود وقوع تحریف در قرآن هستند.

۱۰۷

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری

اولین منبع روایات تحریف‌نما کتاب قرائات سیاری است. وی معاصر با امام حسن عسکری علیه السلام بوده است. سیاری به ائمه اهل بیت علیهم السلام افترا می‌زد و روایات را دس و جعل می‌کرد و برای آنها اسنادی می‌ساخت و به اهل بیت علیهم السلام نسبت می‌داد. بعدها روایات ایشان وارد کتب حدیثی گردید (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۸) راویان این روایات غالباً افراد ضعیف و غالی و مجهول هستند (ر.ک: خوئی، ۱۳۷۶، صص ۲۲۰-۲۰۷). بیشتر قریب به اتفاق امامیه به علاج احادیث در این زمینه پرداختند و به تحریف‌ناپذیری قرآن گواهی دادند. این موضوع مورد اقبال جدی دانشمندان شیعی تا دوره واپسین بوده است. تنها در عصر صفوی (۹۰۶-۱۱۳۴ق) که تا حدودی فرصت برای جمع‌آوری اخبار فراهم شد، روایات تحریف‌نما نیز در لابه‌لای برخی منابع حدیثی و تفاسیر مأثور و روایی و شرح اخبار قرار گرفتند و تنی چند از اخباریان امامیه، مانند سید نعمت‌الله جزائری (م ۱۱۱۲ق) در انوار النعمانیه و محدث نوری، در فصل الخطاب به استناد به این اخبار، به تحریف قرآن گرایش یافتند.

در نزد دانشمندان بحث تحریف‌ناپذیری قرآن، پیشینه‌ای بس دیرینه دارد، آنان کتاب‌هایی در فضایل قرآن نگاشته‌اند و در ادامه، مفسران در مقدمه تفاسیر یا در طی شرح آیاتی که مربوط به موضوع سلامت قرآن است، اصولیون در بحث ناسخ و منسوخ و حجیت ظواهر آیات، فقها در بحث جواز قرائات سبعة در نمازها و گزینش یک سوره بعد از حمد و نیز در پاره‌ای از کتاب‌های معارف دینی به این مسئله پرداخته‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۴، ص ۷).

۳. بیوگرافی استاد مطهری

۱-۳. شخصیت علمی

استاد مرتضی مطهری در سیزدهم بهمن ماه سال ۱۲۹۸ هجری شمسی در خانواده‌ای مذهبی در شهر فریمان خراسان دیده به جهان گشود. پدرش شیخ حسین مردی باتقوا و بااخلاق بود. وی دروس قرآن و تعلیمات ابتدایی را در مکتب‌خانه گذراند و پس از آن وارد حوزه علمیه مشهد شد و پس از ۴ سال تحصیل در حوزه علمیه مشهد در سال

۱۳۱۵ شمسی وارد حوزه علمیه قم شد و از محضر بزرگان و نام‌آوران آن حوزه به‌ویژه حضرات آیات بروجردی، امام خمینی، علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، حاج‌میرزا علی‌آقا شیرازی، محمد حجت و... استفاده کرد. آشنائی شهید مطهری با حضرت امام نقطه عطفی در زندگی استاد بود و باعث گردید که ایشان مدت ۱۲ سال در درس خارج اصول، حکمت، عرفان و اخلاق حضرت امام بهره‌های فراوان ببرد و به گفته خویش گمشده خود را در شخصیت حضرت امام پیدا کرد. متقابلاً حضرت امام هم به ایشان علاقه فراوانی داشت و مطهری را حاصل عمر و پاره تن خود معرفی کرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۱۸۰). ایشان سپس در سال ۱۳۳۱ شمسی به تهران مهاجرت کردند و مشغول تدریس در دانشگاه تهران شدند. حضور ایشان در دانشگاه تهران برکات زیادی داشت که می‌توان به تدریس، تحقیق و پژوهش، سخنرانی و ارایه در کنفرانس‌های علمی ملی و بین‌المللی و مسافرت‌های علمی به کشورهای مختلف دنیا و... در تبیین مبانی اسلام اشاره کرد (ر.ک: شفیع داری، ۱۳۶۰، ص ۱۸).

۱۰۹

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تجرب‌اندیشی قرآنی از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری با آگاهی و اشراف کامل بر مسایل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی زمان خود به دفاع عقلانی و منطقی از مبانی اسلام و ارزش‌های انقلاب پرداخت و با قلم و زبان رسای خود نقش بسزایی در پاسخگویی به شبهات و مبارزه با افکار الحادی، التقاطی و متحجرانه داشت. سرانجام استاد شهید پس از عمری مجاهدت و خدمت به اسلام در دوازدهم اردیبهشت ماه سال ۱۳۵۸ توسط گروه منحرف فرقان به شهادت رسید و خون پاکش درخت اسلام و انقلاب را آبیاری کرد.

۲-۳. آثار قرآنی

استاد مطهری از معدود عالمان متفکر است که تألیفات بسیاری در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی دارد. تألیفات ایشان بیش از ۱۰۰ جلد می‌باشد که به فرموده حضرت امام خمینی بی‌استثنا همه‌اش خوب و انسان‌ساز است (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۲۴۲ و ج ۱۲، ص ۱۸۸) که همواره مورد استقبال اساتید، طلاب و دانشجویان بوده است. در میان آثار ایشان، مباحث قرآن‌پژوهی نمود بارز و روشنی دارد. ایشان علاوه بر پرداختن

به مباحث مختلف فلسفی، کلامی، فقهی، روایی، اجتماعی، سیاسی و ... اهتمام ویژه ای به مباحث قرآنی دارد و همواره در همه تلاش‌های علمی، اجتماعی، اخلاقی و اعتقادی خود، نگاه عمیق به قرآن و آیات وحی داشته است. استاد در بسیاری از نوشته‌های خود به آیات قرآن استناد جسته است و در مجموعه‌ای از آثار خویش، محور گفتگو و تحقیقش را سوره‌هایی چند از قرآن قرار داده است. او هم متعمق در قرآن بود و هم متمسک به قرآن، و هم‌تتش تبیین مفاهیم و معارف قرآن برای مخاطبان اندیشور خود بود.

آثار قرآنی استاد را می‌توان در دو بخش آثار مستقل قرآنی و آثار غیرمستقل تقسیم‌بندی کرد. در قسمت آثار قرآنی مستقل می‌توان، به کتاب آشنایی با قرآن اشاره کرد که به صورت تخصصی به مباحث قرآنی اشاره دارد. این کتاب در ۹ جلد چاپ شده است. در جلد اول، مباحثی مقدماتی پیرامون فهم و شناخت قرآن ذکر شده است؛ در جلد دوم، تفسیر سوره حمد و بقره تا آیه ۲۳ می‌باشد. در جلد سوم، آیاتی از سوره‌های انفال و توبه و در جلد چهارم، سوره نور را تفسیر می‌کند. در جلد پنجم، سوره‌های دخان، جائیه، فتح، قمر و زخرف و در جلد ششم، به تفسیر سوره‌های الرحمن، واقعه، حدید، حشر و ممتحنه می‌پردازد. در جلد هفتم، سوره صف، جمعه، منافقون و تغابن، در جلد هشتم، سوره‌های طلاق، تحریم، ملک، قلم و بالاخره در جلد نهم، حاقه معارج، نوح و جنّ تفسیر می‌شود. در بخش آثار غیرمستقل می‌توان مباحث قرآنی را در خلال مباحث مختلف کلامی، فقهی و سیاسی اجتماعی مشاهده کرد. در میان آثار کلامی استاد، سه کتاب جایگاه ویژه‌ای در طرح مباحث قرآنی دارد: نبوت، خاتمیت و وحی و نبوت که در آن به مباحث وحی و چیستی آن، سبک و اسلوب زبان قرآن، قرآن و معجزه، اعجاز زبانی و معنایی سخن قرآن، آهنگ موسیقایی کلام خداوند در قرآن، جاودانگی قرآن، تحریف‌ناپذیری قرآن، مورد بحث قرار گرفته است. در آثار فقهی و سیاسی - اجتماعی شهید مطهری نیز به‌طور پراکنده آراء علوم قرآنی به چشم می‌خورد؛ همچنین ایشان در آثاری که به هیچ رو مرتبط با قرآن پژوهی نیست، به مباحث قرآنی پرداخته است (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۳، ص ۷۳).

۴. بررسی وقوع تحریف در قرآن

۴-۱. تحریف معنوی قرآن

استاد مطهری تحریف معنوی قرآن را به معنای تصرف در معنای آن می‌داند. به این صورت که چیزی از الفاظ قرآن کم یا زیاد نمی‌شود؛ بلکه تفسیر و تأویل ناروا و باطل درباره آن صورت می‌گیرد. این تحریف معنوی را خیانت بزرگ و گناه نابخشودنی می‌داند؛ زیرا خیانت به امانت بزرگ بشریت و کتاب‌های مقدس آنهاست و این با تحریف سخنان و کتاب‌های عادی بسیار متفاوت است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲، ص ۲۰۰).

استاد مطهری ضمن بررسی خاستگاه و زمینه‌های پیدایش تحریف، معتقد است که زمینه تحریف، جهل و نادانی مردم است. ایشان ضمن برشمردن خطرات ناشی از تحریف، تحریف در اسناد و متون دینی (قرآن و روایات معصومان) را خطرناک‌ترین نوع تحریف می‌داند که آسیب‌های بسیاری به دین وارد می‌سازد؛ بنابراین بر عالمان دین و مردم لازم است مواظب توطئه‌های دشمنان باشند. ایشان ضمن رد تحریف لفظی قرآن به صورت کم یا زیاد کردن در الفاظ آن، به صراحت بیان می‌کند که امکان تحریف لفظی قرآن در طول تاریخ نبوده و در آینده هم وجود نخواهد داشت. اما خطر تحریف معنوی قرآن همچنان وجود دارد و قرآن از این جهت صدمات زیاد و جبران‌ناپذیری دیده است و هیچ چیزی به اندازه تأویل‌ها و تفسیرهای نابجا به ساحت قرآن موثر نبوده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۲، ص ۲۰۲). ایشان تحریف معنوی قرآن را دارای اثرات نامطلوبی بر موضوع شناخت قرآن دانسته که در انحطاط مسلمین تاثیر بسزا داشته است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴)؛ لذا با استناد به حدیثی از پیامبر ﷺ «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلَيْتَبَّؤُا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۵) تحریف معنوی را خیانتی بسیار بزرگ به اسلام و قرآن می‌داند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷). ایشان در برابر کسانی همچون باطنیه (اسماعیلیه) و متصوفه که بر پایه باورها و پیش‌فرض‌های خود دست به تحریف معنوی قرآن زده‌اند، نیز موضع گرفته است و معتقد است که این گروه به تأویل آیات قرآن پرداخته‌اند و مسائلی را که روح قرآن از آنها بیگانه است به این کتاب الهی

نسبت داده‌اند و در زمینه تحریف معنا و تأویل آیات، بر طبق عقاید و اندیشه شخصی خویش، ید طولایی داشته‌اند» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷).

استاد مطهری در مبارزه خستگی‌ناپذیرش با گروهک‌های التقاطی و مکاتب مادی‌گری که به منظور دستیابی به مطامع خود دست به تفسیر و تحریف آیات الهی می‌زدند، با معرفی مکاتب مادی‌گری، دست آنان را در ورود به تفسیر و در واقع تحریف معنوی قرآن و تلاششان را در جهت تهی کردن آیات آن از معنویات، در دوران معاصر رو می‌کند. ایشان تحریف معنوی قرآن را از اهداف استعمار از بین‌بردن دین می‌داند و معتقد است که، ماتریالیسم در ایران در یکی دو سال اخیر متوسل به نیرنگ جدیدی شده است که خطرناک‌تر از تحریف شخصیت‌هاست و آن تحریف آیات قرآن کریم و تفسیر مادی محتوای آیات با حفظ پوشش ظاهری الفاظ است. ایشان تئوریسین اصلی این طرح را کارل مارکس می‌داند که برای ریشه‌کن کردن دین از اذهان توده‌های معتقد در صد سال پیش این طرح را داده است. طرح مارکس این است که برای مبارزه با مذهب در میان توده معتقد باید از خود مذهب علیه مذهب استفاده کرد؛ به این صورت که مفاهیم مذهبی از محتوای معنوی و اصلی خود تخلیه و از محتوای مادی پر شود تا توده، مذهب را به صورت مکتبی مادی دریابد. پس از این مرحله، دورافکندن پوسته ظاهری آن ساده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۵۸).

۲-۴. تحریف لفظی قرآن

همان‌طور که اشاره گردید منظور از تحریف لفظی از دیدگاه استاد مطهری تصرف در الفاظ قرآن است؛ یعنی چیزی از قرآن کم شود یا چیزی بر آن افزوده گردد. ایشان بر این نکته تأکید دارد که کمتر کتاب قدیمی است که از دست تجاوز تحریف‌کاران مصون و محفوظ مانده باشد. در طول تاریخ افرادی بوده‌اند که حتی به دیوان‌های شاعران دست برده‌اند، اشعاری برداشته و یا بر آن افزوده‌اند و یا جمله‌ای یا کلمه‌ای را تغییر داده‌اند به طوری که برای محققین بعدی موجب اشکال شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۷). شهید مطهری به صراحت اعلام می‌دارند که تحریف صورت گرفته در

قرآن تحریف لفظی نیست؛ یعنی در قرآن نه یک کلمه زیاد شده و نه یک کلمه کم شده است، بلکه در قرآن تحریف معنوی و تفسیر و تأویل‌های بی‌جا و توجیهات غلط صورت گرفته است» (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۰۰).

استاد مطهری در واکنش به برخی اخباریان شیعه که قائل به تحریف لفظی قرآن از نوع نقصان هستند، معتقد است که این گروه دسترسی به معارف قرآن را امری دشوار و مشکل می‌دانند و از میان منابع مختلف تنها اخبار و احادیث را معتبر می‌شمردند و آیه‌ای از قرآن را قابل فهم می‌دانستند که روایتی درباره آن از معصوم نقل شده باشد! و در صورتی که روایتی در باره آیات قرآن نیامده باشد، آن آیات را کنار می‌گذاشتند! استاد مطهری این گونه نگرش به قرآن را نوعی ظلم و جفا بر قرآن می‌داند و معتقد است، جامعه‌ای که کتاب آسمانی خود، آن هم کتابی مانند قرآن را به این شکل کنار بگذارد و آن را به دست فراموشی بسپارد، هرگز در مسیر قرآن حرکت نخواهد کرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴).

۱۱۳

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تحریف‌ناپذیری قرآن از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری، در نقد مبانی اخباریان در غیرقابل فهم بودن قرآن بدون روایت، معتقد است که دست‌یابی به ادراک معانی و تفسیر قرآن، از راه تأمل و تدبّر در آیات آن ممکن است و نظر قرآن را درباره دست‌یابی به تفسیر کلام الهی، چنین یاد می‌کند: قرآن در خطاب به مخالفان خویش می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا؟ آیا آنها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟!» (محمد، ۲۴). در آیه دیگر می‌فرماید: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ؛ کتابی است پر ثمر و پر برکت که ما به سوی تو فرود آوردیم. چرا؟! لِيَذَّبُوا آيَاتِهِ» برای اینکه در آیاتش بیندیشند و تدبّر کنند. «وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ و آنان که دارای فکر و خرد هستند، آگاهی یابند» (ص، ۲۹). این آیات و ده‌ها آیه دیگر با تأکید بر تدبّر در قرآن، جایز بودن تفسیر قرآن را تأیید می‌کنند. اما تفسیری نه از روی میل و هوای نفس، بلکه بر اساس انصاف و صداقت و بدون غرض (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸).

استاد مطهری اسلام را یگانه دین بدون تحریف می‌داند. از نظر ایشان به‌رغم همه تلاش‌ها برای به تحریف‌کشاندن قرآن، این کتاب از خطر تحریف در طول قرون

متممادی در امان مانده و خواهد ماند. ایشان قرآن را به عنوان مقیاس و معیار و يك دستگاہ تصفیہ ای می داند که آلودگی هایی که در طول تاریخ پیدا شده است، را با مراجعه به آن می تواند شناخت (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۱، ص ۹۹).

۵. دلایل تحریف ناپذیری قرآن

استاد مطهری در اثبات تحریف ناپذیری قرآن به دلایل مختلفی استناد می کند که به برخی از مهم ترین آنها اشاره می شود:

۱-۵. آیات قرآن

از محکم ترین ادله سلامت قرآن از تحریف، آیه حفظ است که همگی عالمان مسلمان در اثبات عدم تحریف قرآن به آن استناد جسته اند. استاد مرتضی مطهری نیز در مقاله ختم نبوت پس از ذکر آیه «أَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ آتَانَا لَهُ لِحَافِظُونَ» (حجر، ۹) یاد آور می شود که این آیه با قاطعیت کم نظیری از محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر و نابودی خبر داده است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۵۷)؛ همچنین در تفسیر آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ» (مائده، ۴۸) بیان می کند که آیه می فرماید: «ما قرآن را به حق برای تو فرود آوردیم، درحالی که کتاب های آسمانی قبل از خودش را تصدیق می کند»؛ یعنی صداقت آنها را در اصل قبول می کند. ایشان معتقد است که خداوند در این آیه از جمله «و مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ» استفاده کرده است؛ یعنی قرآن، مهیمن بر کتاب های آسمانی قبل مانند تورات و انجیل است. وی در تحلیل مفهوم «مهیمن» می نویسد که یکی از معانی «مهیمن»، حفظ و نگهبانی و مراقبت است. یعنی قرآن در معنا حافظ همه کتاب های آسمانی دیگر و نیز حافظ خودش می باشد. حال، خدای متعال هم مهیمن است، حافظ و رقیب و نگهبان همه عالم است، یعنی اگر کسی خود را به خدای خود بسپارد، به جایی سپرده است که از دستبرد هر دستبرد زنده ای مصون است. به عبارت دیگر چون خدا مهیمن بر قرآن است، از دستبرد هر دستبرد زنده ای مصون است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲۷، ص ۱۹۴).

۵-۲. دلیل عقلی

عقل حکم می‌کند که کتابی چون قرآن بایستی از احتمال هرگونه تغییر و تبدیل مصون بماند؛ زیرا که از نخستین روز پیدایش مورد توجه امتی بزرگ و بیدار بوده است و در نهایت احترام مورد تقدیس و تعظیم قرار گرفته است. مطهری رشد و بلوغ فکری بشر را از جمله علل عدم تحریف قرآن می‌داند و در بیان علل تجدید نبوت‌ها و توقف آن پس از نبی مکرم صلی الله علیه و آله معتقد است که بشر چند هزار سال پیش‌درباره حفظ مواریث علمی و دینی خود ناتوان بوده است که البته جز این هم از او انتظاری نیست. اما همین که بشر به مرحله‌ای از تکامل می‌رسد که می‌تواند مواریث دینی خود را حفظ کند، مسئله تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی می‌گردد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاویدماندن یک دین، فراهم می‌شود. ایشان علت تحریف کتاب‌های آسمانی قبلی را همین می‌داند که بشر قدیم به علت عدم رشد و بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود و باعث تحریف و تبدیل یا از بین رفتن آن می‌شد؛ از این رو لازم می‌شد که پیام و پیامبر و دین تجدید شود. ایشان علت عدم تحریف قرآن را این گونه تبیین می‌کند که چون زمان نزول قرآن مقارن با تکمیل و بلوغ فکری انسان‌هاست، بشر می‌تواند مواریث علمی و دینی خود را حفظ کند؛ از این رو در قرآن، آخرین کتاب مقدس آسمانی تحریفی رخ نداده است. با توجه به اینکه مسلمانان پس از نزول هر آیه آن را در دل‌ها و در نوشته‌ها حفظ می‌کردند، به گونه‌ای که امکان هرگونه تغییر و تبدیل و تحریف و حذف و اضافه عقلا وجود نداشته است و دیگر تحریف و نابودی در کتاب آسمانی رخ نداد و این موضوع یکی از علل عدم تجدید نبوت بوده است؛ همچنین در علل عدم تجدید نبوت حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، می‌گوید: «از آنچه گفته شد روشن گشت که بلوغ و رشد فکری اجتماعی بشر در ختم نبوت نقش دارد و این نقش در چند جهت است از جمله، کتاب آسمانی‌اش را خالی از تحریف نگه داشته است» (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۸۳).

۵-۳. دلیل تاریخی

استاد مطهری یکی دیگر از دلایل عدم تحریف قرآن را گواهی تاریخی می‌داند که

براساس روایات تاریخی جمع و تدوین قرآن در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صورت گرفته است. ایشان در تبیین این دلیل معتقد است که مسلمانان در جهت صیانت از قرآن کریم، از طریق حفظ کردن و کتابت قرآن مانع از تحریف آن شدند. براساس روایات، دلایل و شواهد بسیاری به صورت قطع و یقین وجود دارد که ثابت می‌کند جمع آوری قرآن در عصر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده است. بسیاری از عالمان معتقدند که قرآن فعلی موجود در بین همه مسلمانان، در زمان حیات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جمع آوری شده است و از آن روز تا امروز هیچ‌گونه تغییر و یا تحریفی در آن صورت نگرفته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۸۲).

۴-۵. اعجاز قرآن

اعجاز قرآن و نبود هم‌آوردی با آن از جمله دلایلی است که با احتمال وقوع تحریف در قرآن منافات دارد. استاد مطهری در خصوص تحدی و اعجاز قرآن معتقد است که قرآن معجزه جاوید پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که از زمان نزول قرآن در مکه که با سوره‌های کوچک آغاز شد، آن حضرت رسماً بر آن «تحدی» کردند. یعنی در برابر انکار و مخالفت منکران، نزول قرآن را به خداوند نسبت دادند و مدعی شدند که اگر در نزول این قرآن از طرف خداوند شک و تردید دارید، مانند آن را بیاورید. ابتدا از آنان سخنی مانند قرآن، (طور، ۳۳-۳۴) سپس ده سوره (هود، ۱۳، و در نهایت یک سوره (یونس، ۳۸، بقره، ۲۳-۲۴) تقاضا کردند و آنان را به مبارزه طلبی و هم‌آوردگی دعوت کردند. سپس از آنها خواستند تمام جن و انس را به یاری بطلبند. در نهایت هم با قاطعیت تمام اعلام کردند که اگر تمام جن و انس جمع شوند، نمی‌توانند مانند قرآن را بیاورند (اسراء، ۸۸). تاریخ گواهی می‌دهد که مخالفان قرآن از آن روز تا امروز نتوانستند به این مبارزه طلبی پاسخ دهند و حتی سوره‌ای کوچک مانند کوثر و عصر بیاورند و فقط به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تهمت زدند که او ساحر و مجنون و کاهن است! البته خود این اتهام‌ها، اعتراف ضمنی به خارق‌العاده بودن قرآن و نوعی اظهار عجز در برابر قرآن بود (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۱۳). ایشان در خصوص تحدی در قرون پس از نزول تا کنون می‌گویند: «یهودیان و مسیحیان متعصب و پیروان برخی از مذاهب دیگر در طول چهارده قرن اسلامی انواع

معارضه‌ها برای تضعیف مقام قرآن کرده‌اند، گاهی نسبت تحریف داده‌اند و گاهی در برخی قصه‌های قرآن خواسته‌اند تشکیک کنند و گاهی به شکلی دیگر علیه قرآن فعالیت کرده‌اند، ولی هیچ‌گاه به خود ندیده‌اند که از سخنوران ورزیده خود کمک بگیرند و به فریاد مبارزه‌طلبی قرآن پاسخ گویند و لااقل يك سوره کوچک مانند قرآن بیاورند و به جهانیان عرضه دارند» (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۱۵). ایشان همچنین به فعالیت گسترده «زناده» یا «ملاحده» در طول تاریخ اسلام اشاره کردند که به اشکال و اقسام مختلف علیه «دین» به‌طور کلی و «قرآن» به‌طور خاص اقدام کردند، ولی تنها کاری که کرده‌اند آن بوده که کوچکی خود و عظمت قرآن را روشن‌تر کرده‌اند. این در حالی است که بعضاً سخنورانی برجسته و توانمند بودند (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۱۶).

۵-۵. تواتر قرآن

یکی از دلایل محکمی که شبهه تحریف را از اساس باطل می‌کند، متواتر بودن کلمات، سوره‌ها و آیات قرآن است. تواتر قرآن نزد مسلمانان امری مسلم و قطعی است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵). استاد مطهری در بحث نقل وقایع تاریخی بر این نکته تأکید می‌کند که امکان تحریف در متونی که به تواتر نقل می‌شود، نیست. ایشان در این خصوص خاطر نشان می‌کند که امکان تحریف در خبرهایی که در سطح عموم نقل همگانی دارد، و به اصطلاح به‌صورت متواتر نقل شده است، وجود ندارد؛ زیرا امکان اینکه اغراض افراد در آن دخالت کرده باشد، وجود ندارد (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱۵، ص ۱۲۱).

۶-۵. جامعیت و جاودانگی قرآن

یکی از ویژگی‌های قرآن جاودانگی و جامعیت آن است که خداوند نیز در آیات مختلفی به آن اشاره کرده است (ر.ک: نحل، ۸۹). استاد مطهری اهتمام ویژه‌ای به تبیین جاودانگی و جامعیت قرآن دارد و خاطر نشان می‌کند که قرآن برای يك زمان و عصر معین و برای يك مردم خاصی نازل نشده است، بلکه برای همه زمان‌ها و همه

انسان‌هاست؛ بنابراین قرآن در هر زمانی نو است و برای همه مردمان تازه است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۰۱). ایشان در خصوص جامعیت قرآن می‌گویند: «همه‌جانبگی از جمله امتیازات اسلام نسبت به ادیان دیگر است، و به تعبیر درست‌تر از جمله ویژگی‌های صورت کامل و جامع دین خدا نسبت به صورت‌های ابتدایی، جامعیت و همه‌جانبگی است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۴۱).

استاد مطهری در بیانی دیگر جامعیت را مهم‌ترین رکن جاودانه بودن قرآن معرفی می‌کند: جامعیت، و به تعبیر خود قرآن «وسطیت» یک‌جانبه بودن يك قانون و یا يك مکتب، دلیل منسوخ شدن خود را همراه دارد. عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انسان فراوان است. چشم‌پوشی از هر یک از آنها خود به خود عدم تعادل ایجاد می‌کند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۰). استاد مطهری جامعیت و همه‌جانبه بودن تعلیمات اسلامی را اصلی پذیرفته شده از جانب اندیشمندان مسلمان می‌داند و معتقد است مهم‌ترین رکن جاوید ماندن، توجه به همه جوانب مادی و روحی و فردی و اجتماعی است؛ بنابراین با توجه به همه‌جانبه بودن قرآن، جاودانگی قرآن ثابت می‌شود و کتاب جامع نیازمند کتاب بعدی نیست؛ بنابراین لازمه جامعیت و جاودانگی قرآن، تحریف‌ناپذیری آن است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۵۶).

ایشان از این ویژگی برای اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن کمک می‌گیرند و معتقد است بین جاودانگی و جامعیت قرآن با تحریف‌ناپذیری قرآن ملازمه وجود دارد. ایشان در تبیین این ملازمه می‌گویند: «اگر فرض کنیم در یکی از علوم همه مسائل مربوط به آن علم کشف شود، جایی برای تحقیق جدید و کشف جدید باقی نمی‌ماند؛ همچنین است مسائلی که در عهده وحی است، با کشف آخرین دستورهای الهی جایی برای کشف جدید و پیامبر جدید باقی نمی‌ماند» (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۶۸).

استاد مطهری هرگونه تغییر و تبدیل در قرآن را مخل جامعیت قرآن می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که خداوند قرآن را برای هدایت بشر نازل کرده است و هرآنچه در قلمرو هدایت و تکامل انسان لازم است، در قرآن بیان کرده است. حال اگر در قرآن تحریف لفظی انجام شود، به‌طور طبیعی این جامعیت باقی نخواهد ماند و حال آنکه

قرآن با توجه بر بیان خود در مواضع متعدد و از جمله آنها آیه ۸۹ سوره نحل، خود را بیان گر همه چیز می‌داند؛ بنابراین نمی‌توان ملازمه موجود این تحریف‌ناپذیری و جامعیت قرآن را نادیده گرفت. ایشان در نهایت بدین گونه بر مصونیت قرآن از تحریف مهر تایید می‌نهد: «یک طرح به شرط فطری بودن، جامع بودن، کلی بودن و به شرط مصونیت از تحریف و تبدیل و به شرط حسن تشخیص و تطبیق در مرحله اجرا می‌تواند برای همیشه رهنمون و مفید و مادر طرح‌ها و برنامه‌ها و قوانین جزئی بی‌نهایت واقع گردد (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۶۹).

۵-۷. خاتمیت نبوت

استاد مرتضی مطهری در تبیین مفهوم «خاتمیت»، یکی از دلایل «خاتمیت» نبوت را عدم تحریف قرآن معرفی می‌کند و معتقد است که یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل‌هایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ می‌داده است و به این جهت که آن کتاب‌ها و تعلیمات، دیگر صلاحیت و شایستگی خود را برای هدایت مردم از دست می‌داده‌اند، نیازمند آمدن پیامبر و کتاب جدید بوده است؛ بنابراین بر خداوند واجب بوده است تا پیامبران و کتاب‌های جدید را برای احیای مجدد تعالیم دینی ارسال نماید. از نظر ایشان پیامبرانی که صاحب کتاب و شریعت مستقل نبودند، تابع یک پیامبر صاحب کتاب و شریعت بوده‌اند، مانند همه پیامبران بعد از حضرت ابراهیم تا زمان حضرت موسی، و همه پیامبران بعد از حضرت موسی تا حضرت عیسی، همچنین پیامبران صاحب شریعت مستقل نیز، بیشتر تعالیم پیامبر پیشین را تأیید می‌کرده‌اند. ایشان ظهور پیاپی پیامبران را تنها معلول تغییر و تکامل شرایط زندگی و نیازمندی بشر به پیام نوین و رهنمایی نوین نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که بیشتر، معلول از بین رفتن و تحریف و تبدیل‌های کتب و تعلیمات آسمانی بوده است. دلیل اینکه شریعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تجدید نشد، عدم وقوع تحریف در قرآن بوده است؛ بنابراین ضرورتی به آمدن پیامبر و کتاب جدید وجود نداشته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۵۶ و ج ۲۱، ص ۲۱).

نتیجه‌گیری

۱. در بررسی کتب و تألیفات متعدد استاد مطهری، ایشان به‌صراحت تحریف قرآن را رد می‌کند و در مناسبت‌های متعدد به اثبات تحریف‌ناپذیری قرآن می‌پردازد.
۲. ایشان تألیف مستقلی در رابطه با تحریف‌ناپذیری قرآن ندارند، اما در کتاب‌های مختلفی که درباره اصالت قرآن گفتگو می‌کنند، بر این مسئله تأکید می‌نمایند.
۳. استاد مطهری از ادله مختلفی برای عدم تحریف قرآن استفاده می‌کنند که عبارتند از: ادله قرآنی، دلیل اعجاز، جامعیت قرآن، خاتمیت، دلیل عقلی، تدوین در زمان نزول، و نبود امکان تحریف در متون متواتر.
۴. در دلیل عقلی ایشان به‌طور مبسوط با توجه به گذار تاریخی انسان در بستر جامعه و مراحل تکامل و رشد و بلوغ فکری انسان، به‌گونه‌ای متفاوت از دیگر عالمان مسلمان مسئله را تبیین کرده و خلا موجود در اذهان بشر امروزی را به‌نحوی زیرکانه و مقبول پر می‌کند.
۵. استاد مطهری در روشی نوآورانه از جامعیت و جاودانگی قرآن، تحریف‌ناپذیری قرآن را نتیجه می‌گیرد و معتقد است میان جامعیت و تحریف‌ناپذیری ملازمه وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (ج ۱، به کوشش: رمزی بعلبکی). بیروت: دارالعلم للملایین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (به کوشش: علی شیری، ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. احمدی، محمد حسن. (۱۳۸۸). غالیان و اندیشه تحریف قرآن. علوم حدیث، ش ۵۲، صص ۱۹۷-۲۰۹.
۴. ازهری، ابو منصور. (۲۰۰۱م). تهذیب اللغة (ج ۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۶. جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۷). دایره المعارف قرآن (ج ۶). قم: پژوهشکده مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). الصحاح، (محقق و مصحح: عطار، احمد عبد الغفور، ج ۴). بیروت: دارالعلم للملایین.
۸. خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). ص حیفه نور (ج ۱۲ و ۱۶). تهران: طبع و نشر.
۹. خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۷۶). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالتقلین.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (به کوشش: صفوان داوودی). دمشق: دارالقلم.
۱۱. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس (به کوشش: علی شیری، ج ۱۲). بیروت: دارالفکر.
۱۲. شفیعی دارابی، حسین. (۱۳۶۰). یادواره استاد مرتضی مطهری. قم: چاپخانه مهر.
۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۱). تهران: مکتبه الصدر.

۱۴. قاسم‌پور، حسن. (۱۳۸۳). مطهری و قرآن پژوهی. پیام جاویدان، ش ۲، صص ۷۰-۸۲.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱ و ۲، محقق و مصحح و تعلیق: علی‌اکبر الغفاری). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۸۹). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). حماسه حسینی (ج ۱). تهران: انتشارات صدرا.
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۵). مجموعه آثار (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۱۵، ۱۷، ۲۱، ۲۲ و ۲۷). تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آشنایی با قرآن (ج ۱). تهران: صدرا.
۲۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۲). تحریف‌ناپذیری قرآن (مترجم: نصیری). تهران: سمت.
۲۱. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۳ق). صیانة القرآن من التحریف. قم: نشر اسلامی.
۲۲. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۸۴). تحریف‌ناپذیری قرآن. تهران: نشر مشعر.

References

* The Holy Quran

1. A group of researchers. (1397 AP). *Encyclopedia of the Qur'an* (Vol. 6). Qom: Research Center for Quran Culture and Education Center. [In Persian]
2. Ahmadi, M. H. (1388 AP). Ghalian and the idea of distorting the Qur'an. *Hadith Sciences*, 52, pp. 197-209. [In Persian]
3. Azhari, A. (2001). *Tahzib al-Lugha* (Vol. 5). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
4. Feiz Kashani, M. H. (1415 AH). *Tafsir Al-Safi* (Vol. 1). Tehran: Maktaba al-Sadr. [In Arabic]
5. Ibn Duraid, M. (1987). *Jamharah Al-Lugha* (Vol. 1, Ramzi Baalbaki, Ed.). Beirut: Dar al-Ilm Le al-Mala'een.
6. Ibn Manzoor, M. (1408 AH). *Lisan al-Arab* (A, Shiri, Ed., Vol. 4). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Imam Khomeini, S. R. (1389 AP). *Imam Khomeini's book: collection of works of Imam Khomeini*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
8. Johari, I. (1376 AP). *Al-Sahah*, (A, Attar, Ed., vol. 4). Beirut: Dar al-Ilm Le al-Mala'een. [In Persian]
9. Khoei, A. (1376 AP). *Al Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Saqlain. [In Persian]
10. Khomeini, R. (1379 AP). *Sahifeh Noor* (Vols. 12 & 16). Tehran: Tab'e and Nashr. [In Persian]
11. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 1 & 2, A. A, Ghafari, Ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyeh. [In Arabic]
12. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 89). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
13. Marefat, M. H. (1392 AP). *The integrity of the Qur'an* (Nasiri, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian]

14. Marefat, M. H. (1413 AH). *Sianat al-Qur'an min al-Tahrif*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
15. Motahari, M. (1371 AP). *Imam Hosseini Epic* (Vol. 1). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
16. Motahari, M. (1389 AP). *Getting to know the Qur'an* (Vol. 1). Tehran: Sadra. [In Persian]
17. Motahari, M. (1395 AP). *Collection of works* (Vol. 1, 2, 3, 4, 15, 17, 21, 22 & 27). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
18. Najarzagdegan, F. (1384 AP). *The integrity of the Qur'an*. Tehran: Mash'ar Publications. [In Persian]
19. Qasempour, H. (1383 AP). Motahari and Quran study. *Payam Javidan*, 2, pp. 70-82. [In Persian]
20. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an* (S, Davoudi). Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
21. Shafiei Darabi, H. (1360 AP). *Memoir of Professor Morteza Motahari*. Qom: Mehr Publications. [In Persian]
22. Zobeydi, M. (1414 AH). *Taj al-Arus* (A, Shiri, Ed., Vol. 12). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]

A Semantic Analysis of the Cognate Object and Its Translation Method in the Holy Qur'an

Seyed Mohammad Hossein Sadeghi¹

Received: 12/12/2022

Accepted: 16/01/2024



Abstract

One of the most used syntactic roles in the Qur'an is the cognate object. The complexities in the use of the cognate object in the Arabic language, especially the Qur'an, have caused a precise understanding of it by Persian interpreters and translators. For example, what exactly the emphatic cognate object signifies and how it should be translated is still not as well dealt with as it should be. In addition, the cognate infinitive at first sight is imagined as the emphatic cognate object. Through examining the context, we can come to the conclusion that such an idea is wrong and that such infinitives are cognate objects. This research has emphasized the importance of mastering the principles of literary interpretation of the Holy Qur'an in order to provide a correct translation, through a descriptive-analytical method and by addressing the conceptual discussion of the cognate object and showing the errors that have occurred in some translations of the Holy Qur'an related to the topics about the cognate object.

Keywords

Cognate object, translation of the Qur'an, word.

1. M.A Student at Islamic Seminary of Qom, Qom, Iran. seyedmhsadeghi@chmail.ir.

* Sadeghi, S. M. H. (1402 AP). A Semantic Analysis of the Cognate Object and Its Translation Method in the Holy Qur'an. *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 128-151.
<https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.65493.1237>.

التحليل الدلالي لـ «المفعول المطلق» ومنهجه ترجمته في القرآن الكريم سيد محمد حسين صادقي^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/١٦

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/١٢/١٢



الملخص

من الأدوار التحوية الوظيفية في القرآن هو دور المفعول المطلق. لكن التعقيدات الموجودة في استخدام المفعول المطلق في اللغة العربية، وخاصة القرآن، قد تسببت في عدم فهم دقيق له من قبل المفسرين والمترجمين الفارسيين. على سبيل المثال، ما الذي تعنيه «مفعول مطلق مؤكد للفعل» بالضبط وكيف ينبغي ترجمتها لا يزال لم يتم تناوله بشكل جيد كما ينبغي؛ كما أن «المصدر المطلق» الذي يعتقد للوهلة الأولى هو نفسه «مفعول مطلق مؤكد للفعل»، ومن خلال فحص السياق يمكننا أن نتوصل إلى استنتاج مفاده أن مثل هذه الفكرة خاطئة وأن هذه المصادر هي المفاعيل المطلقة المبنية للنوع. في هذه الدراسة وبالمنهج الوصفي التحليلي ومن خلال تناول مفهوم «المفعول المطلق» وبيان الأخطاء التي حدثت في بعض ترجمات القرآن الكريم فيما يتعلق بالموضوعات المتعلقة بالمفعول المطلق، قد تم التأكيد على أهمية معرفة الأسس الأدبية لتفسير القرآن الكريم بغرض تقديم الترجمة الصحيحة.

المفردات المفتاحية

المفعول المطلق، ترجمة القرآن، السياق.

seyedmhsadeghi@chmail.ir

١. ماجستير وطالب في حوزة قم العلمية. قم، إيران.

* صادقي، السيد محمد حسين. (٢٠٢٣م). التحليل الدلالي لـ «المفعول المطلق» ومنهجه ترجمته في القرآن الكريم. الفصلية العلمية الترويحية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٦)، صص ١٢٨-١٥١.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.65493.1237>

تحلیل معنایی مفعول مطلق و روش ترجمه آن در قرآن کریم

سیدمحمدحسین صادقی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۱



چکیده

یکی از نقش‌های نحوی پرکاربرد در قرآن، مفعول مطلق است. پیچیدگی‌های موجود در کاربرد مفعول مطلق در زبان عربی به‌ویژه قرآن باعث شده است که فهم دقیقی از آن، توسط مفسران و مترجمان فارسی زبان انجام نشود. برای نمونه، اینکه مفعول مطلق تأکیدی دقیقاً بر چه چیزی دلالت می‌کند و چگونه باید ترجمه شود، موضوعی است که همچنان آن‌گونه که بایسته است، به آن پرداخته نشده است؛ همچنین مصدر مطلق که در نگاه اول تصور می‌شود، مفعول مطلق تأکیدی است؛ با بررسی سیاق می‌توان به این نتیجه رسید که چنین تصویری اشتباه است و چنین صاداری مفعول مطلق نوعی هستند. در این تحقیق با پرداختن به گفتگوی مفهومی مفعول مطلق و نشان‌دادن خطاهایی که در بعضی از ترجمه‌های قرآن کریم در رابطه با مباحث مرتبط با مفعول مطلق رخ داده است، بر اهمیت تسلط بر مبانی تفسیر ادبی قرآن کریم به منظور ارائه ترجمه صحیح تأکید گردیده است.

کلیدواژه‌ها

مفعول مطلق، ترجمه قرآن، سیاق کلام.

۱۲۷

مطالعات علوم قرآن

تحلیل معنایی مفعول مطلق و روش ترجمه آن در قرآن کریم

^۱ کارشناسی ارشد، طلبة حوزه علمیه قم. قم. ایران. seyedmhsadeghi@chmail.ir

* صادقی، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۲). تحلیل معنایی مفعول مطلق و روش ترجمه آن در قرآن کریم. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۵(۱۶)، صص ۱۲۸-۱۵۱. <https://doi.org/10.22081/JQSS.2024.65493.1237>

خداوند متعال در آیات متعددی به معرفی قرآن کریم پرداخته است و علاوه بر اشاره به جاودانه بودن قرآن کریم، آن را وسیله هدایت برای جهانیان بر شمرده است. با توجه به برشمردن این صفات برای قرآن لازم است که جهانیان این کلام نورانی را به همان صورت و قصدی که در زمان پیامبر بر وی نازل شد، دریافت کنند. در ترجمه آیات قرآن، نکته اصلی که از دیرباز مورد توجه مترجمان بوده است، ترجمه فهم مردم عرب زبان عصر نزول قرآن، به زبان مقصد است. این اصل، ترجمه را با پیچیدگی‌هایی همراه کرده است که باعث شده، به ترجمه افرادی که بدون تسلط به مبانی گفتار عرب پا به عرصه ترجمه می‌گذارند، کمتر بتوان اعتماد کرد. نکته‌ای که باید قبل از برگرداندن متن عربی قرآن به زبان مورد نظر خود در نظر گرفته شود، این است که فرد مترجم قبل از اینکه بتواند مترجم قرآن باشد، باید ابتدا مفسر قرآن باشد، زیرا در صورتی که بخواهد در مقام بیان ارائه ترجمه همان معنا و مقصودی که در یک آیه در نظر گرفته شده، قرار بگیرد، باید ابتدا بتواند متن قرآن را فهمیده و به مقصود واقعی خداوند متعال در نزول آیات پی ببرد تا بتواند همان منظور واقعی خداوند را در قالب زبان مورد نظر ترجمه نماید. یکی از اشکالاتی که در ترجمه‌های موجود از قرآن کریم دیده می‌شود؛ درک همراه با اشکال در ترجمه مفعول مطلق است. در علم نحو مفعول مطلق به سه قسم تقسیم شده که یکی از انواع آن مفعول مطلق تأکیدی می‌باشد. غرض از تأکید بر اساس آنچه در کتاب‌های نحوی آمده است، تأکید مصدر فعل می‌باشد؛ اما در متونی مانند قرآن در مواردی از مصدر منصوب استفاده شده و برخلاف اینکه دارای صفت یا مضاف‌الیه نمی‌باشد، نکته‌ای فراتر از تأکید مصدر فعل، مانند تعظیم یا تعجیب را بیان می‌کند. این تحقیق سعی بر اثبات این مدعی را دارد. به همین دلیل به منظور آشنایی با مفعول مطلق، در ابتدا به ارائه توضیحاتی درباره چیستی مفعول مطلق و انواع آن و سپس با رجوع به کتاب‌های نحوی مختلف به بیان این مطلب که مفعول مطلق تأکیدی برای افاده چه معنایی به کار می‌رود، می‌پردازد. در ادامه با ارائه چند نمونه از اشکال‌هایی که در زمینه فهم معنای مفعول مطلق در ترجمه‌های موجود اتفاق افتاده و

باعث درست نمایش داده‌نشدن مقصود واقعی خداوند متعال شده است، به اثبات مدعای خود می‌پردازد.

۱. پیشینه تحقیق

در رابطه با مفعول مطلق و تشخیص نوع آن با توجه به سیاق کلام در کتاب‌های بلاغی توضیحی یافت نمی‌شود؛ اما در مورد اغراض تنکیر بابتی در علم نحو موجود است. این غرض داشتن تنکیر عمومیت داشته و فقط مختص به مسندالیه و مفعول‌به نمی‌باشد، بلکه در مفعول مطلق نیز دارای اغراضی می‌باشد که متأسفانه در کتاب‌های نحوی به آن اشاره نشده است، اما در کتاب‌های تفسیری چون التحریر و التنویر یا روح المعانی یا جوامع الجامع به این موضوع پرداخته شده که در متن پژوهش توضیحات بیشتری ارائه می‌گردد.

۲. چیستی مفعول مطلق

در توضیح فعل، گفته می‌شود که فعل بر دو چیز با هم دلالت می‌کند؛ حدث و زمان. منظور از حدث، چیزی است که معنای فعل را می‌رساند. اما مصدر صریح یک فعل، فقط بر حدث دلالت دارد و بر زمان دلالت نمی‌کند. مصدر صریح که از آن به‌عنوان مبنای مشتقات نیز نام برده می‌شود، می‌تواند اعراب‌های مختلفی را به خود بگیرد. مصدر صریح می‌تواند در نقش‌هایی چون مبتدا، خبر، مفعول‌به و سایر نقش‌ها به کار رود. گاهی در جمله مصدر صریحی آورده می‌شود به غرض معنوی، مانند تأکید عاملی که با آن در ماده لفظی مشترک است. این حالت و حالت‌های شبیه به آن را مفعول مطلق می‌نامند (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۵). مفعول مطلق، بدین دلیل مفعول مطلق نامیده شده که در واقع مفعول حقیقی یا همان عملی است که از فاعل یا انجام‌دهنده یک فعل سر می‌زند، و به جهت انجام این عمل است که شخص انجام‌دهنده کار را فاعل می‌نامند. هیچ فعلی نیست مگر اینکه برای او مفعول مطلق وجود دارد؛ درحالی که منظور از کلمه مفعول در مفعول‌به و مفعول‌فیه و همین‌طور مفعول‌له و معه عملی که از فاعل صادر

شده نمی‌باشد (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۹۵)؛ همچنین به دلیل اینکه مفعول مطلق، برخلاف مفعول به، مفعول فیه، مفعول له و مفعول معه مقید به هیچ‌یک از حروف جر نیست، آن را به این نام نامیده‌اند (جامی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

۳. انواع مفعول مطلق

مفعول مطلق سه نوع است؛ تأکیدی، نوعی و عددی (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۹۸). مفعول مطلق تأکیدی، مصدری است مفرد، مجرد از وصف، ال و اضافه که عاملش را تأکید می‌کند و این مفعول مطلق از اوزان مرة و هیأت نمی‌باشد، مانند «ضربت زیدا ضرباً» گاهی نیز مصدر صریح حذف شده و نائب از آن در جایگاه مصدر قرار می‌گیرد. به حالات زیر برای مواقعی که برای مصدر مفعول مطلق تأکیدی نائبی آورده می‌شود اشاره می‌شود (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۰۲).

در حالتی که مصدری مرادف مصدر عامل به کار رود، مانند «أبغضت الوضع کرها»؛ در حالتی که اسم مصدر به شرطی که غیر علم باشد به کار رود، مانند «توضأ المصلی وضوءاً»؛

مصدر فعل دیگر به جای مصدر مربوط به فعل جمله به کار رود، مانند «وَ اذْکُرْ اِسْمَ رَبِّکَ، وَ تَبَيَّنْ لَهُ تَبَيَّنًا».

مفعول مطلق نوعی مصدری است که بیان‌کننده نوع عامل خود و کیفیت آن می‌باشد. این مصدر به صورت مضاف یا موصوف یا بر صیغه اسم هیأت یا کلمه‌ای که بر سر آن ال حرفیه تعریفیه می‌آید، استعمال می‌شود (صفائی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷). گاهی نیز از کلمات دیگر که می‌توانند به‌عنوان نیابت از مفعول مطلق نوعی به کار رود، استفاده می‌شود، مانند:

مفعول مطلق نوعی به‌وسیله کل و بعض بیان شود، مانند «ضربته بعض الضرب أو کل الضرب»؛

صفتی برای مصدر محذوف به کار رود، مانند «تکلمتُ أحسن التکلم» که در اصل «تکلمت تکلماً أحسن التکلم»؛

اسم اشاره به عنوان مفعول مطلق نوعی گرفته شود، مانند «ضربته ذلك الضرب»؛ ضمیری که به مصدر محذوف بر می‌گردد، مانند «أَعْدَبُهُ عَذَاباً لَا أُعَدِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ» (مائده، ۱۱۵)؛

عددی که دلالت بر مصدر محذوف می‌کند، مانند «فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور، ۴)؛ اسم آلتی به کار گرفته شود برای ایجاد معنای مصدر محذوف، مانند «ضربته سوطاً» که در اصل «ضربته ضرب سوط» بوده است؛

ما استفهامیه نیابت از مصدر محذوف نماید، مانند «ما تكتب خطك» که در اصل جمله به صورت «أى كتابة تكتب خطك؟» بوده است؛

مصدر خود معنای وصفی را در پی داشته باشد، مانند «ركبة و جلسة». گاهی این وصف بدون توضیح به کار برده می‌شود مانند «جلست جلسه» گاهی توضیحی برای معین کردن این وصف آورده می‌شود «جلست جلسه حسنة»؛

صفتی پس از مصدر برای توضیح مصدر بیاید، مانند «جلست جلوساً حسناً». در این حالت گاهی مصدر حذف می‌شود و تنها صفت پس از آن می‌آید، مانند «عمل صالحاً» که در اصل «عمل عملاً صالحاً» بوده است یا «ضربت ضرب الامير» که نمی‌توان «ضرب الامير» را به‌عنوان مفعول مطلق در نظر گرفت، زیرا ممکن نیست که ضمیر «ت» برای متکلم وحده بیاید و او عمل ضرب را انجام دهد، اما مفعول مطلق به ضربه فرد دیگری نسبت داده شود. در اینجا باید گفت موصوف این صفت حذف شده است و جمله به‌صورت «ضربت ضرباً مثل ضرب الامير» بوده است؛

در مفعول مطلق نوعی مصدر به‌صورت مثنی یا جمع برای بیان اختلاف انواع بیاید. مانند «ضربته ضربین» که در اینجا منظور «ضربین مختلفین» می‌باشد یا در آیه «تظنون بالله الظنونا» که منظور ظنون‌های مختلف می‌باشد.

مفعول مطلق عددی مصدری است که بیان‌کننده کمیت عاملش است؛ یعنی بر انجام فعل در تعداد معین یا غیر معین دلالت می‌کند. اگر عدد صریح برای تعداد انجام فعل بیاید، می‌توان مصدر را به‌عنوان تمییز آن آورد، مانند «فاجلدوهم ثمانين جلدة» و می‌توان بدون تمییز آن را بیان کرد مانند «ضربته الفاً».

در مفعول مطلق عددی اسم آلت می‌تواند در جایگاه مصدر قرار گیرد، مانند «ضربته سوطاً أو سوطین» که در اصل جمله به صورت «ضربته ضربة بسوط أو بسوطین» بوده است (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۰).

۴. معنائشناسی مفعول مطلق

در این گفتگو به اقسامی که دانشمندان علم نحو برای مفعول مطلق ذکر نموده‌اند، اشاره می‌شود.

۴-۱. مفعول مطلق عددی

در مفعول مطلق عددی این گونه است که مصدری آورده می‌شود، برای اینکه بیان‌کننده عدد عامل باشد. این عدد می‌تواند معلوم باشد، مانند: «ضربته ضربتین» و می‌تواند مبهم باشد، مانند: «ضربته ضربات» در واقع در مفعول مطلق عددی، میزان تکرار حدثی که در عامل مفعول مطلق قرار گرفته است، بیان می‌شود (السامرائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۵۲).

۴-۲. مفعول مطلق نوعی

منظور از مفعول مطلق نوعی آن چیزی است که، بیان‌کننده نوع عامل است به همین دلیل مواردی مانند آن چیزی که نیابت از مصدر می‌کند، مانند نوع و صفت مصدر، هیئت مصدر، مرادف مصدر، ضمیر مصدر، نیز به عنوان مفعول مطلق نوعی می‌تواند قرار گرفته شود (السامرائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۵۱).

۴-۳. مفعول مطلق تأکیدی

منظور از مفعول مطلق تأکیدی این است که، فعل متضمن معنای اخبار از حدث و بیان‌کننده زمان وقوع حدث می‌باشد؛ اما باید در نظر گرفته شود که در مفعول مطلق تأکیدی منظور از تأکید عامل در حقیقت تأکید مصدر عامل می‌باشد و مثلاً هنگامی که گفته می‌شود «ضربت» در اصل «احدثت ضرباً» بیان شده است. در نتیجه با گفتن عبارت

«ضربتُ ضرباً» در حقیقت جمله «احدثتُ ضرباً ضرباً» قصد گردیده است که «ضرباً» دوم همان تأکید مصدر عامل «ضربتُ» می باشد. به عبارت دیگر تأکید مصدر عامل، همان تأکید حدث فعل می باشد و اخبار و زمان وقوع آن مورد تأکید نیست (صبان، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۶۹). بدین دلیل هنگامی که متکلم احتیاج دارد که کل فعل (حدث و زمان) را تأکید کند، این تأکید را به وسیله تکرار فعل انجام می دهد، مانند «قام قام محمد» و همچنین هنگامی که می خواهد زمان را مورد تأکید قرار دهد، ظرف زمان موكب را به جمله اضافه می کند، مانند: «قام محمد حیناً» (السامرائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۵۲).

در بحث مفعول مطلق تأکیدی به این نکته اشاره شده است که مفعول مطلق تأکیدی در حقیقت رفع کننده توهمی از طرف مخاطب است، بدین صورت که ممکن است، متکلم معنای مجاز عامل را اراده کرده است؛ با آمدن مفعول مطلق تأکیدی این توهم از بین رفته و مخاطب متوجه می شود که متکلم معنای حقیقی را اراده نموده است (صبان، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۶۹). برای توضیح بیشتر باید اشاره کرد که در مثال «قتلته قتلاً» ممکن است، این توهم پیش بیاید که متکلم از فعل «قتل»، «زدن شدید» را اراده کرده است و برای بیان مبالغه بدین صورت سخن گفته است. به همین خاطر متکلم با آوردن مفعول مطلق تأکیدی «قتلاً» این توهم را برطرف می کند و بیان می کند که «کشتن» صورت گرفته است و نه «زدن».

عده ای از نحویون چون بر این اعتقاد بوده اند که تأکید در مفعول مطلق به صورت ثابت وجود دارد، مفعول مطلق را از حیث معناشناسی به چهار دسته تقسیم کرده اند:

۱. مفعول مطلق فقط بیان کننده تأکید معنای عامل ماقبلش می باشد.
۲. مفعول مطلق علاوه بر تأکید معنای عامل ماقبل، به بیان نوع عامل نیز می پردازد که بیان نوع اهمیت بیشتری نسبت به تأکید دارد.
۳. مفعول مطلق علاوه بر تأکید معنای عامل ماقبل، به بیان عدد تکرار مصدر عامل می پردازد که بیان عدد اهمیت بیشتری در برابر تأکید دارد.
۴. گاهی غرض از آوردن مفعول جمع سه خصوصیت یعنی تأکید عامل و بیان نوع و عدد آن باهم می باشد.

در مقابل این دسته از نحویون عده‌ای دیگر قرار دارند که تقسیم مفعول مطلق را به سه دسته ذکر شده در بیان اقسام مفعول مطلق در این تحقیق نپذیرفته‌اند. دلیلی که این دسته در مقابل تقسیم بالا ارائه می‌دهند، این است که معنای تأکید در تمام اقسام مفعول مطلق جاری نمی‌باشد و از دو قسم نوعی و عددی تأکید فهمیده نمی‌شود.

نکته دیگری که باید در معناشناسی مفعول مطلق تأکیدی به آن اشاره کرد، گاهی در جمله مفعول مطلق به صورت تأکیدی به کار می‌رود، اما در حقیقت باید آن را به صورت مفعول مطلق نوعی معنا کرد. در بخش بعد به این نوع کاربرد خواهیم پرداخت.

با توجه به نکات فوق در معناشناسی مفعول مطلق تأکیدی، باید توجه کرد که با توجه به سیاق کلام می‌توان به معنای درست مفعول مطلق در جملات پی برد و غافل شدن از سیاق کلام باعث به اشتباه افتادن در معانی مفعول مطلق خواهد شد.

۵. کاربردهای مصدر منصوب مطلق در قرآن و تحلیل بلاغی آنها

در آیات قرآن در موارد گوناگون مصدر منصوب استعمال شده است. با توجه به نکاتی که در قسمت معناشناسی مفعول مطلق تأکیدی بیان شد، این پرسش پیش می‌آید که با توجه به کاربرد گسترده مصدر منصوب مفعول مطلق آیا تمام این مصادر باید به صورت مفعول مطلق تأکیدی معنا شود یا خیر به صورت‌های دیگر نیز باید معنا کرد. اکنون بعضی از آیات که در آنها مفعول مطلق به کار رفته است مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۱. آیه ۵۰ سوره نمل

«وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»

در این آیه دو مرتبه واژه «مکراً» استعمال شده است. در صورتی که به سیاق آیه توجه نشود و فقط با توجه به اینکه به صورت مصدر آمده است، در نظر گرفته شود به عنوان مصدر مفعول مطلق تأکیدی در نظر می‌شود. معنای چنین تفسیری از آیه این

می‌شود که حقیقتاً خداوند نیز مکر کرده است؛ ولی در صورتی که به سیاق آیه توجه شود، مکر نسبت به خداوند در معنای حقیقی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه به معنای مجازی معنا می‌شود، زیرا همان‌طور که مفسران به این امر اشاره کرده‌اند، به تأخیر انداختن عذاب توسط خداوند بر حسب استعاره تمثیلیه، مکر خداوند اطلاق شده است. بدین دلیل باید واژه «مکراً» را به‌عنوان مفعول مطلق نوعی در نظر گرفت (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۵۳)؛ بنابراین از دیدگاه ابن عاشور به کارگیری مکر برای خداوند بر وجه استعاره تمثیلیه می‌باشد و آیه قصد بیان مکر حقیقی خداوند متعال را ندارد. پس انتساب مکر به خداوند یک کاربرد مجازی است و منظور از کاربرد مفعول مطلق «مکراً» در این آیه، بیان بزرگی مکاری که کافران کردند و همچنین در مقابل، مکاری بزرگتر از آن که خداوند در مقابل فعل آنان انجام داد، می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۲۷۶).

طبرسی و فخرالدین رازی نیز نسبت‌دادن مکر به خداوند را مجاز و استعاره می‌دانند و می‌گویند «مکر خداوند به هلاک کردن کافران بود. نسبت‌دادن مکر به خداوند از باب تشبیه و استعاره می‌باشد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۶۱). ابوالفتوح رازی نیز می‌گوید «مکاری که کافران مرتکب شدند، در حقیقت مکر بود، اما مکر خداوند در صورت و به ظاهر مکر بود نه مکر حقیقی. کار خداوند استدرج و اهلاک بود» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۶۰).

۵-۲. آیه ۳۲ سوره فرقان

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَّبْتُمْ بِهِ فُؤَادَكُمُ
وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا»

در این آیه واژه «ترتیلًا» به‌صورت مصدر منصوب به کار رفته است. بعد از تشخیص جایگاه آن در جمله که باید آن را به‌صورت مفعول مطلق در نظر گرفت، ممکن است در نگاه اول به‌نظر برسد که باید آن را به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی در نظر گرفت؛ اما با توجه به سیاق آیه مشخص می‌شود که منظور از بیان «ترتیلًا» در این آیه بیان نوعی از ترتیل قرآن می‌باشد که خداوند در مقام امر آن به پیامبر می‌باشد و قصد تأکید به معنای

رفع توهم مجاز نیز نمی‌باشد. به همین دلیل مناسب‌ترین نقشی که برای این کلمه در نظر گرفته می‌شود مفعول مطلق نوعی است. در این آیه خداوند متعال درصدد بیان نوعی از ترتیل می‌باشد، یعنی مفعول مطلق نوعی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۲۷۶). اما در مورد اینکه چه نوعی از ترتیل مورد نظر خداوند می‌باشد احتمالاتی در تفاسیر بیان گردیده است؛ از جمله اینکه منظور از این نوع ترتیل، ترتیلی است که آیات پی در پی و در بازه‌های زمانی مختلف قرائت گردد، بدون اینکه اثر آیات گذشته قطع شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۱۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۲۳).

۵-۳. آیه ۲۱ سوره فجر

«كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا»

این آیه بدین صورت تفسیر شده است: با توجه به اینکه فروریختن و با خاک یکسان شدن تمام اجسام بر روی زمین امر خارق‌العاده‌ای است، ممکن است برای مخاطب این پرسش پیش آید که آیا حقیقتاً این امر اتفاق می‌افتد یا اینکه خداوند متعال به خاطر ایجاد ترس چنین چیزی را در این آیه بیان کرده و از صنعت مجاز استفاده کرده است. به همین دلیل مفعول مطلق تأکیدی برای رفع این توهم به کار رفته است که حقیقتاً این اتفاق خواهد افتاد. واژه «کَلَّا» که در ابتدای آیه آمده است، به منظور رفع پندار کافران، معنای گفته شده را تقویت می‌کند. شیخ طوسی در تفسیری که از این آیه ارائه می‌دهد، بیان می‌کند که منظور از آیه این است که حقیقتاً تمام پستی‌های زمین دگرگون شده و بلندی‌های زمین مانند کوه‌ها فروریخته تا به صورت صحرائی هم‌سطح در بیاید که پستی و بلندی ندارد (طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۱۰، ص ۳۴۷). طبرسی و مغنیه نیز در تفسیر خود به فروپاشی تمام بناها و یکسان شدن سطح زمین اشاره دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۸۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۶۳).

با توجه به پی در پی آمدن دو مصدر احتمالات مختلفی را برای ترجمه این آیه می‌توان در نظر گرفت. اینکه «دکاً» اول به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی بوده و منظور از آن تأکید و رفع توهم مجازبودن قول خداوند در مورد کوبیده‌شدن زمین و «دکاً» دوم

نیز به‌عنوان تأکید تأکید بیان گردد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۲۹۷). یا اینکه بعد از در نظر گرفتن تأکید اول «دکأ» دوم به‌عنوان نوعی از کوبیده‌شدن مانند سخت یا شمول برای تمام اشیاء موجود در زمین در نظر گرفته بشود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۴۲). یا اینکه دوبار تکرار شدن یعنی «دکأ دکأ» به‌صورت مفعول مطلق نوعی و به معنای کوبیده‌شدن متوالی و پی در پی باشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۵۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۵۸).

۴-۵. آیه ۳۲ سوره جاثیه

«وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَالسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا فَلْتُمَّ مَا تَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُصْتَبِقِينَ»

مفسران واژه «ظناً» را در این آیه در نقش مفعول مطلق در نظر گرفته‌اند؛ اما اینکه باید آن را در نقش مفعول مطلق تأکیدی در نظر گرفت، یا مفعول مطلق نوعی، بستگی به برداشت از سیاق آیات دارد. در این آیه با توجه به علم نحو، به‌کاربردن واژه ظن به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی غلط است، زیرا از نقش‌هایی که نمی‌تواند بعد از «الا» به‌کار رود، مفعول مطلق تأکیدی است (صبان، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۳۲). مناسب‌ترین نقشی که برای این کلمه می‌توان در نظر گرفت، مفعول مطلق نوعی می‌باشد. ابن عاشور می‌گوید «آیه مورد نظر به‌صورت استثناء مفرغ آمده و کلمه «الا» در آن به منظور حصر می‌باشد. و بعد از آن مصدری که آمده است، قصد بیان نوع ظن را دارد». ابن انباری نیز به بی‌فایده‌بودن تأکید این مصدر اشاره می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۸۷؛ ابن انباری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۸).

۵-۵. آیه ۱۶۴ سوره نساء

«وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقُصُّهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»

مفسرین در بیان تفسیر این آیه بیان می‌کنند که به‌کار رفتن واژه «تکلیماً» در آیه

بدین دلیل است که به وسیله مصدر بر وقوع فعل تأکید بشود. بدین عبارت که حقیقتاً این فعل واقع شده است و مجازی در بیان این فعل به کار نرفته است. ابو حیان و سمین در تفسیر خود علاوه بر بیان مطلب فوق، این نکته را اضافه می کنند که در این آیه اگر تأکید به وسیله مصدر صورت نمی گرفت، در جمله «با او تکلم کردم»، امکان برداشت معنای «به سوی او نامه ای نوشتم» و «به سوی او پیام رسانی فرستادم» نیز وجود داشت. به همین دلیل با آمدن مفعول مطلق تأکیدی توهم مجاز بودن این فعل نیز برداشته شده است (ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۳۹؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۹۳)؛ همچنین می توان «تکلیماً» را به عنوان مفعول مطلق نوعی نیز در نظر گرفت و به نوعی از تکلم که نشان دهنده عظمت کلام باشد (طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۳۹۴) یا تکلمی که بدون استفاده از جوارح و ادوات سخن گفتن باشد (صادقی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۵۰).

۶. روش ترجمه مفعول مطلق در قرآن

۶-۱. آیه ۵۰ سوره نمل

«وَمَكَرُوا مَكَرًا وَمَكَرْنَا مَكَرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»

ترجمه های ارائه شده برای این آیه:

- ترجمه صفوی: آنان نیرنگ به کار بردند و ما هم به سزای نیرنگشان با آنان مکر کردیم، درحالی که از مکر ما بی خبر بودند.
- ترجمه مکارم: آنها نقشه مهمی کشیدند، و ما هم نقشه مهمی، درحالی که آنها درک نمی کردند.
- ترجمه رضایی: و با فریبی، فریب کاری کردند و (ما هم) با ترفندی، ترفند زدیم، درحالی که آنان (با درک حسی) متوجه نمی شدند.
- ترجمه انصاریان: آنان نیرنگ مهمی به کار گرفتند و ما هم درحالی که بی خبر بودند [با کیفر بسیار سختی] نیرنگ آنان را از بین بردیم.
- ترجمه فولادوند: و دست به نیرنگ زدند و [ما نیز] دست به نیرنگ زدیم و خبر نداشتند.

• ترجمه مشکینی: و آنها نیرنگ بزرگی کردند و ما نیز نیرنگ بزرگی کردیم، در حالی که آنها توجه نداشتند.

بررسی ترجمه‌ها: همان‌طور که مشاهده می‌شود در ترجمه صفوی و فولادوند معنای واژه «مکراً»، که در جایگاه مفعول مطلق است، بیان نشده است. در ترجمه مکارم نیز به‌خاطر اینکه مکر بار معنایی منفی دارد و اسناد آن به خداوند صحیح نیست، آن را در دو اسناد آن، به معنای نقشه ترجمه کرده است. در ترجمه رضایی «مکراً» را به‌عنوان مفعول به در نظر گرفته است؛ همچنین در ترجمه انصاریان نیز مکر خداوند به درستی معنا نشده است و به معنای از بین بردن مکر کافران در نظر گرفته شده است و جمله به‌صورت دیگری ترجمه شده است. در ترجمه مشکینی واژه «مکراً» به‌عنوان مفعول مطلق نوعی در نظر گرفته شده است. با توجه به سیاق کلام و اینکه مکر خداوند بعد از مکر کافران ذکر شده است احتمال اینکه مصدر «مکراً» به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی ترجمه بشود و آیه تنها در مقام نشان‌دادن مکر خداوند در مقابل مکر ایشان باشد، ضعیف خواهد بود و با این فرض نیز از لوازم این مقابله نشان‌دادن بزرگی مکر خداوند به‌خاطر بزرگی او در مقابل کافران است که بهتر است از ابتدا آن را به‌صورت مفعول مطلق نوعی در نظر گرفت. همان‌طور که در تفسیر التحریر و التویر بیان شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۵۳)؛ می‌توان واژه «مکراً» برای خدا را به معنای مکاری بزرگ ترجمه کرد که از این حیث ترجمه مشکینی همین مسیر را طی کرده است؛ همچنین واژه «مکراً» که در مورد کافران به کار رفته است نیز با در نظر گرفتن به‌عنوان مفعول مطلق نوعی، می‌تواند هم معنای بزرگی مکر و هم معنای کوچک‌بودن و خواربودن مکر ایشان در مقابل مکر خداوند را برساند. البته در تفاسیر به این نکته اشاره نشده است؛ اما با توجه به احتمالاتی که در رابطه با نوع مکر قوم صالح و در مقابل مکر خداوند داده شده این احتمال تقویت می‌شود.

۲-۶. آیه ۳۲ سوره فرقان

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَّبْتُمْ بِهٖ فَؤَادَكَ
وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»

ترجمه‌های ارائه شده برای این آیه:

- ترجمه صفوی: و آنان که به پیام الهی کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یکجا بر محمد نازل نشده است؟ این پراکندگی آیات قرآن نشانه این است که او خود، آنها را به مناسبت رویدادها می‌بافد و به خدا نسبت می‌دهد. آری، ما آیات قرآن را این گونه به تدریج و به مناسبت حوادث نازل می‌کنیم تا آن را به شکل بهتری در دل تو جای دهیم و بدین وسیله قلب تو را به تعالیم قرآن سخت استوار سازیم. با این حال، بخشی از آن را در پی بخشی دیگر می‌آوریم تا پیوند و ارتباط آنها با یکدیگر حفظ شود.
- ترجمه مکارم: و کافران گفتند: «چرا قرآن یکجا بر او نازل نمی‌شود؟!» این به خاطر آن است که قلب تو را به وسیله آن محکم داریم، و (از این رو) آن را به تدریج بر تو خواندیم.
- ترجمه رضایی: و کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: «چرا قرآن جُمَلگی یک (باره) بر او فرو فرستاده نشده است؟!» این گونه (قرآن را به تدریج فرو فرستادیم) تا دل [سوزان] تو را بدان استوار گردانیم، درحالی که آن را کاملاً مرتب و آرام (بر تو) خواندیم.
- ترجمه انصاریان: و کافران گفتند: چرا قرآن یک باره بر او نازل نشد؟ این گونه [قرآن را به تدریج نازل می‌کنیم] تا قلب تو را به آن استوار سازیم، و آن را بر تو با مهلت و آرامی خواندیم.
- ترجمه فولادوند: و کسانی که کافر شدند، گفتند: «چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟» این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم، و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم.
- ترجمه مشکینی: و کسانی که کفر ورزیدند گفتند: چرا قرآن (اگر از علم الهی سرچشمه گرفته) یکجا بر او فرو فرستاده نشده؟ این چنین است، تا قلب تو را بدان ثبات و استحکام بخشیم و (لذا) آن را پی در پی به آرامی (در مدت بیست و سه سال در احوالی با کمیت مختلف) بر خواندیم.

بررسی ترجمه‌ها: همان‌طور که توضیح داده شد؛ آن‌گاه که مفعول مطلق به صورت مصدر منصوب به کار می‌رود، اگر به سیاق آیه توجه نشود، به صورت مفعول مطلق تأکیدی معنا می‌شود. در این آیه با توجه به در نظر گرفتن سیاق کلام، خداوند متعال در صدد بیان نوعی از ترتیل می‌باشد. ابن‌عاشور به نوعی بودن مفعول مطلق اشاره کرده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۲۷۶). اما اینکه چه نوعی از ترتیل مورد نظر خداوند می‌باشد، احتمالاتی در تفاسیر بیان گردیده است؛ از جمله آن می‌توان گفت این نوع ترتیل، ترتیلی است پی در پی و در بازه‌های زمانی مختلف بدون اینکه اثر آیات گذشته قطع شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۱۱؛ بیضاوی، ۶۸۵ق، ج ۴، ص ۱۲۳). با توجه به نکته مفعول مطلق نوعی ترجمه کردن، ترجمه صفوی با بیان کردن «پی در پی و به مناسبت حوادث برای حفظ پیوند آیات» و ترجمه مشکینی با بیان «پی در پی در مدت بیست‌وسه سال با کمیت مختلف» مفعول مطلق را به صورت مفعول مطلق نوعی ترجمه کرده‌اند. اما دیگر ترجمه‌ها فقط به معنای خود واژه ترتیل اشاره کرده و به بیان نوع ترتیل اشاره‌ای نکرده‌اند.

۳-۶. آیه ۲۱ سوره فجر

«كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا»

ترجمه‌های ارائه شده برای این آیه:

- ترجمه صفوی: آری، هرگز توانگری نشانه عزّت و بینوایی نشانه خواری نزد خدا نیست، آن‌گاه که زمین را خرد و ذره‌ذره گردانند.
- ترجمه مکارم: چنان نیست که آنها می‌پندارند! در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود.
- ترجمه رضایی: هرگز چنین نیست، هنگامی که زمین (با ضربه‌ای) کاملاً خرد (و هموار) می‌شود.
- ترجمه انصاریان: این چنین نیست که می‌پندارید، هنگامی که زمین را به شدت درهم کوبند.

- ترجمه فولادوند: نه چنان است، آن گاه که زمین، سخت در هم کوبیده شود.
 - ترجمه مشکینی: نه چنان است (که شما پندارید)؛ آن گاه که (بلندی‌های) این زمین پیاپی در هم کوبیده و متلاشی شود (و زمین صاف و مسطح گردد).
- بررسی ترجمه‌ها: در این آیه با توجه به پی در پی آمدن دو مصدر احتمالات مختلفی را برای ترجمه این آیه می‌توان در نظر گرفت. اینکه «دکا» اول به‌عنوان مفعول مطلق تأکیدی بوده و منظور از آن تأکید و رفع توهم مجاز بودن قول خداوند در مورد کوبیده شدن زمین و «دکا» دوم نیز به‌عنوان تأکید بیان گردد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۲۹۷). یا اینکه بعد از در نظر گرفتن تأکید اول «دکا» دوم به‌عنوان نوعی از کوبیده شدن مانند سخت یا شمول برای تمام اشیاء موجود در زمین در نظر گرفته بشود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۴۲). یا اینکه دوبار تکرار شدن یعنی «دکا دکا» به صورت مفعول مطلق نوعی و به معنای کوبیده شدن متوالی و پی در پی باشد (زمخشری، ۵۳۸ق، ج ۴، ص ۷۵۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۵۸). با توجه به توضیحات فوق در ترجمه این آیه، ترجمه صفوی عبارت خرد و ذره ذره شدن یا ترجمه مشکینی با توجه به تکرار شدن واژه «دکا» معنای کوبیده شدن پیاپی را بیان کرده است و ترجمه‌های دیگر به خاطر نشان دادن شدت کوبیده شدن زمین، برای معنای مفعول مطلق واژه‌های سخت، کامل، به شدت را انتخاب کرده‌اند که نشان‌دهنده در نظر گرفتن مفعول مطلق نوعی در آن ترجمه‌ها می‌باشد.

۴-۶. آیه ۳۲ سوره جاثیه

«وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نُنظَرُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُشْفِقِينَ»

ترجمه‌های ارائه شده برای این آیه:

- ترجمه صفوی: و چون گفته می‌شد که قطعاً وعده خدا حق است و در وقوع رستاخیز شکی نیست می‌گفتید: ما نمی‌دانیم رستاخیز چیست، و در مورد آن جز گمانی غیر قابل اعتماد نداریم و به یقین نرسیده‌ایم.
- ترجمه مکارم: و هنگامی که گفته می‌شد: «وعده خداوند حق است، و در قیامت

هیچ شکی نیست»، شما می‌گفتید: «ما نمی‌دانیم قیامت چیست؟ ما تنها گمانی در این باره داریم، و به هیچ وجه یقین نداریم.

• ترجمه رضایی: و هنگامی که گفته می‌شد: به یقین وعده خدا حق است و ساعت (قیامت) هیچ تردیدی در آن نیست. می‌گفتید: نمی‌دانیم ساعت (قیامت) چیست؟ (ما) جز گمانی، گمان نمی‌بریم، و ما یقین نداریم.

• ترجمه انصاریان: و چون می‌گفتند: یقیناً وعده خدا حق است و در وقوع قیامت هیچ شکی نیست، می‌گفتید: ما نمی‌دانیم قیامت چیست [و برپا شدنش را گمان نمی‌بریم] مگر گمانی ضعیف و غیر قابل اعتماد، و نمی‌توانیم به آن یقین پیدا کنیم.

• ترجمه فولادوند: و چون گفته شد: «وعده خدا راست است و شکی در رستاخیز نیست»، گفتید: «ما نمی‌دانیم رستاخیز چیست؟ جز گمان نمی‌ورزیم و ما یقین نداریم.

• ترجمه مشکینی: و چون گفته می‌شد که بی‌تردید وعده خدا حق است و در قیامت شکی نیست، می‌گفتید: ما نمی‌دانیم قیامت چیست، ما تنها گمانی داریم و ما به یقین نرسیده‌ایم.

بررسی ترجمه‌ها: با توجه به ترجمه‌هایی که برای این آیه ذکر شد، در ترجمه مکارم، مشکینی و فولادوند به معنای فعل «نظُنُّ» توجه نشده و با توجه به آمدن واژه «ظناً» به همراه «الاً» فقط معنای «تنها گمان داشتن» برای این عبارت بیان شده است. ترجمه رضایی هم به ترجمه معنای فعل «نظُنُّ» و هم به ترجمه معنای مصدر «ظناً» پرداخته که به نظر می‌رسد، عبارت معنای قابل قبولی پیدا نکرده است. اما در ترجمه صفوی و انصاریان واژه «ظناً» را به صورت مفعول مطلق نوعی در نظر گرفته‌اند و ترجمه صفوی معنای «گمان غیر قابل اعتماد» و ترجمه انصاریان به معنای «گمان ضعیف و غیر قابل اعتماد» را برای این آیه برگزیده‌اند که با توجه به توضیحاتی که از تفاسیر مختلف در معنای این آیه داده شد، می‌توان ترجمه صفوی و انصاریان را به‌عنوان ترجمه قابل قبول انتخاب کرد.

«وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا»

ترجمه‌های ارائه شده برای این آیه:

• ترجمه صفوی: و پیامبرانی که سرگذشتشان را پیش‌تر برای تو خوانده‌ایم و پیامبرانی که داستانشان را برای تو حکایت نکرده‌ایم، و خدا با موسی سخن گفت سخن گفتنی.

• ترجمه مکارم: و پیامبرانی که سرگذشت آنها را پیش از این، برای تو باز گفته‌ایم؛ و پیامبرانی که سرگذشت آنها را بیان نکرده‌ایم؛ و خداوند با موسی سخن گفت. (و این امتیاز، از آن او بود.)

• ترجمه رضایی: و فرستادگانی که به یقین (سرگذشت) آنان را پیش از این، بر تو حکایت نمودیم، و فرستادگانی که (سرگذشت) شان را بر تو حکایت نکردیم؛ و خدا با موسی سخن گفت، سخن گفتنی (بدون واسطه).

• ترجمه انصاریان: و به پیامبرانی [وحی کردیم] که سرگذشت آنان را پیش از این برای تو گفتیم، و پیامبرانی [را برانگیخته‌ایم] که سرگذشتشان را برای تو حکایت نکرده‌ایم. و خدا با موسی به صورتی ویژه و بی واسطه سخن گفت.

• ترجمه فولادوند: و پیامبرانی [را فرستادیم] که در حقیقت [ماجرای] آنان را قبلاً بر تو حکایت نمودیم؛ و پیامبرانی [را نیز برانگیخته‌ایم] که [سرگذشت] ایشان را بر تو بازگو نکرده‌ایم. و خدا با موسی آشکارا سخن گفت.

• ترجمه مشکینی: و رسولانی را (فرستادیم) که (سرگذشت) آنان را پیش از این بر تو بازگو کردیم و رسولانی که بر تو بازگو نکردیم، و خداوند با موسی به طریزی خاص (بی پرده و بدون واسطه) سخن گفت. (به خواندن همه تورات به سمع او در یک قیام ۷۲ ساعته).

بررسی ترجمه‌ها: در این آیه مفسران احتمالات مختلفی را در رابطه با نوع مفعول مطلق عرضه کرده‌اند. یک احتمال این است که مفعول مطلق تأکیدی باشد، که برای

دفع توهم مجازبودن تکلم خداوند با موسی ذکر شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۳۹؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۵؛ ابن‌نباری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۷). برای نشان‌دادن مفعول مطلق تأکیدی می‌توان از واژه‌های «حقیقتاً» یا «واقعاً» در ترجمه استفاده کرد (و خدا با موسی حقیقتاً و واقعاً سخن گفت). احتمال دوم این است که مفعول مطلق نوعی باشد. از آنجا که سخن گفتن خداوند با پیامبران همان وحی خداوند به پیامبران است و وحی به پیامبران طبق آیه ۵۱ سوره شورا (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٍ) سه گونه است: ۱. سخن گفتن بدون واسطه؛ ۲. سخن گفتن از ورای حجاب و ۳. سخن گفتن با واسطه فرشته؛ بنابراین، مفعول مطلق «تکلیماً» مفعول مطلق نوعی می‌باشد و نوع وحی خداوند به حضرت موسی را بیان می‌کند که همان وحی از ورای حجاب است که آن حضرت صدای را که خدا ایجاد کرده بود می‌شنید بدون آنکه کسی را ببیند. که در ترجمه‌های موجود برای نشان‌دادن این نکته از عبارت‌های «بی‌پرده»، «آشکارا» یا «بدون واسطه» استفاده شده است و همچنین می‌توان «تکلیماً» را به عنوان مفعول مطلق نوعی نیز در نظر گرفت و به نوعی از تکلم که نشان‌دهنده عظمت کلام باشد (طوسی، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۳۹۴) یا تکلمی که بدون استفاده از جوارح و ادوات سخن گفتن که خداوند متعال از آن منزّه است باشد، ترجمه نمود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۴۵۰).

نتیجه‌گیری

در این تحقیق با مورد بررسی قراردادادن بعضی از موارد مفعول مطلق در قرآن تلاش گردید تا همان‌طور که در کتب نحوی و بلاغی برای تنکیر اغراض گوناگونی ذکر می‌شود؛ نشان داده شود که این اغراض در بحث مفعول مطلق نیز می‌توان تاثیرگذار باشد و استفاده از مصدر هم ریشه فعل در صورتی که بدون صفت یا مضاف‌الیه به کار رود؛ در نگاه اولیه ممکن است به صورت مفعول مطلق تأکیدی در نظر گرفته شود؛ اما با توجه به سیاق کلام در بعضی موارد عنوان مفعول مطلق تأکیدی برای این نقش صحیح نبوده و باید آن را به عنوان مفعول مطلق نوعی در نظر گرفت و در بعضی از موارد در

کنار این احتمال، انتخاب مفعول مطلق نوعی می‌تواند دارای دلالتی هم ردیف یا دلالتی بیشتر بر رساندن کلام خداوند در آیه‌ی مورد نظر باشد. برای اثبات این مدعی ابتدا به بیان چستی مفعول مطلق پرداخته شد. سپس توضیح داده شد که مفعول مطلق در واقع مفعول حقیقی یا همان عملی است که از فاعل یا انجام‌دهنده یک فعل سر می‌زند و به تفاوت آن با سایر مفاعیل اربعه اشاره شد. در ادامه مفعول مطلق به سه قسم تأکیدی، نوعی و عددی تقسیم شده و حالاتی که در هر یک از اقسام، مصدر صریح می‌تواند حذف شده، و نائب از آن در جایگاه آن قرار گیرد، توضیح داده شد. گفتنی است با توجه به بررسی تفاسیر و اقوال مختلف در کاربرد مفعول مطلق در آیات قرآن، ادعای اینکه در تمامی اقسام مفعول مطلق، تأکید وجود دارد، قابل پذیرش نمی‌باشد. در ادامه در قسمت معناشناسی مفعول مطلق، علاوه بر اینکه به معانی هر یک از اقسام مفعول مطلق پرداخته شد، روش معنای مفعول مطلق تأکیدی مورد توجه قرار گرفت؛ براین اساس گاهی در جمله به سبب اینکه رفع توهم مجاز از مخاطب شود، برای تکیه بر این نکته که حقیقتاً فعل اتفاق افتاده است، از مفعول مطلق تأکیدی استفاده می‌شود و همچنین گاه در جمله مصدر منصوب مفعول مطلق به کار می‌رود که بدون در نظر گرفتن سیاق جمله ممکن است به اشتباه این مصدر به صورت مفعول مطلق تأکیدی در نظر گرفته شود، اما در واقع از آن افاده مفعول مطلق نوعی شده است. در حقیقت در هنگام استعمال مصدر منصوب مفعول مطلق، نقش سیاق جملاتی که مفعول مطلق در آن استعمال شده است، برای گرفتن نقش درست و ارائه ترجمه صحیح تعیین‌کننده است. در ادامه، بعضی از آیات قرآن به عنوان مثال آورده شده است که ممکن است، مترجمین در صورت در نظر نگرفتن نقش صحیح مفعول مطلق و هدفی که مفعول مطلق به سبب آن ذکر می‌شود، نتوانند ترجمه‌ای صحیح و بدون اشکال از این آیات ارائه دهند. که در ادامه با بررسی و نقد ترجمه آیات مورد نظر، ترجمه کامل یا عبارت‌هایی که به نظر می‌رسید باید به ترجمه‌ها برای رساندن مدلول آیه اضافه شود، پرداخته شد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی (ج ۳ و ۱۵). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنبير (ج ۱۱، ۱۹، ۲۵ و ۳۰). بیروت: موسسه التاريخ العربی.
۳. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۶۲). البیان فی غریب اعراب القرآن (ج ۱ و ۲). قم: موسسه دارالهجره.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). مشهد: آستان قدس رضوی.
۵. ابوحيان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی تفسیر القرآن (ج ۴). بیروت: دارالفکر.
۶. انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). ترجمه قرآن. قم: اسوه.
۷. السامرائی، فاضل صالح. (۱۴۳۲ق). معانی النحو (ج ۲). عمان: دارالفکر.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۴۳۰ق). شرح ملاجمی علی متن الکافیة فی النحو (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. حسن، عباس. (۱۳۶۷). النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة (ج ۲، چاپ دوم). تهران: ناصرخسرو.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۷۳). ترجمه قرآن. قم: موسسه تحقیقاتی فرهنگي دارالذکر.

۱۲. رضی، محمد بن حسن. (۱۳۸۴). شرح الرضی علی الکافیہ (ج ۱). تهران: موسسه الصادق للطباعه و النشر.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل (ج ۴). بیروت: دارالکتب العربی.
۱۴. سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۵. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن (ج ۷). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۶. صبان، محمد علی. (۱۴۲۴ق). حاشیه الصبان علی شرح الأشمونی علی الفیه ابن مالک (ج ۲). بیروت: دارالفکر.
۱۷. صفائی، علی. (۱۳۸۶). استاد و درس: صرف و نحو. قم: لیلہ القدر.
۱۸. صفوی، محمدرضا. (۱۳۸۸). ترجمه قرآن بر اساس المیزان. قم: دفتر نشر معارف.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). تفسیر جوامع الجامع (ج ۳ و ۴). تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۳ و ۱۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). (ج ۲۴ و ۳۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فولادوند، محمد مهدی. (۱۴۱۸ق). ترجمه قرآن. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۴. مشکینی، علی. (۱۳۸۱). ترجمه قرآن. قم: نشر الهادی.
۲۵. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). الکاشف (ج ۷). قم: دارالکتب الاسلامی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). ترجمه قرآن. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

References

* The Holy Quran

** Nahj al-Balagha

1. Abolfatuh Razi, H. (1408 AH). *Ruz al-Jannan va Ruh al-Jannan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 15). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Arabic]
2. Abu Hayan, M. (1420 AH). *Al-Bahr al-Muhait fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
3. Alousi, M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani* (Vol. 3 & 15). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
4. Al-Sameraei, F. S. (1432 AH). *Ma'ani al-Nahv* (Vol. 2). Oman: Dar al-Fikr. [In Arabic]
5. Ansarian, H. (1383 AP). *Quran translation*. Qom: Osweh. [In Persian]
6. Baidawi, A. (1418 AH). *Anwar Al-Tanzil va Asrar Al-Taawil* (Vol. 4). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
7. Fakhruddin Razi, M. (1420 AH). *Mafatih al-Ghaib (Al-Tafsir al-Kabir)*. (Vols. 24 & 31). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
8. Fouladvand, M. M. (1418 AH). *Quran translation*. Qom: Islamic History and Studies Office. [In Arabic]
9. Hassan, A. (1367 AP). *Al-Nahv Al-Wafi ma'a Rabtuh be al-Asalib al-Rafia va al-Hayat al-Lughaviya al-Mutejadida* (Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
10. Ibn Anbari, A. (1362 AP). *Al-Bayan fi Gharib A'arab al-Qur'an* (Vol. 1 & 2). Qom: Dar al-Hijrah Institute. [In Persian]
11. Ibn Ashur, M. T. (1420 AH). *Al-Tahrir va al-Tanvir* (Vol. 11, 19, 25 & 30). Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute. [In Arabic]
12. Jami, A. (1430 AH). *Sharh Mula Jami Ala Matn al-Kafiyah fi al-Nahv* (Vol. 1). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
13. Makarem Shirazi, N. (1373 AP). *Quran translation*. Qom: Islamic History and Studies Office. [In Persian]

14. Meshkini, A. (1381 AP). *Quran translation*. Qom: Al-Hadi Publications. [In Persian]
15. Mughniyeh, M. J. (1424 AH). *Al-Kashif* (Vol. 7). Qom: Dar al-Kotob al-Islami. [In Arabic]
16. Razi, M. (1384 AP). *Sharh al-Razi Ala al-Kafiyyah* (Vol. 1). Tehran: Al-Sadegh Printing and Publishing Institute. [In Persian]
17. Rezaei Esfahani, M. A. (1373 AP). *Quran translation*. Qom: Dar al-Zikr Cultural Research Institute. [In Persian]
18. Saban, M. A. (1424 AH). *Hashiya al-Saban ala Sharh al-Ashmooni ala al-Afiyyah Ibn Malik* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
19. Sadeghi Tehrani, M. (1365 AP). *Al-Furqan Fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an* (Vol. 7). Qom: Islamic Culture Publications. [In Persian]
20. Safaei, A. (1386 AP). *Teacher and lesson: grammar and syntax*. Qom: Laylah al-Qadr. [In Persian]
21. Safavi, M. R. (1388 AP). *Quran translation based on Al-Mizan*. Qom: Education publishing office. [In Persian]
22. Samin, A. (1414 AH). *Al-Dur Al-Masoun* (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiya. [In Arabic]
23. Tabarsi, F. (1372 AP). *Tafsir Jawami' al-Jama'* (Vol. 3 & 4). Tehran: Nasser Khosro. [In Persian]
24. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 15). Beirut: Al-Alami Press Institute. [In Arabic]
25. Tusi, M. (1389 AH). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 3 & 10). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
26. Zamakhshari, M. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Qawamiz al-Tanzil va Oyoun Aqawil fi Vojouh al-Ta'awil* (Vol. 4). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]

Network Connection of Surah Fath with Other Surahs of the Same Group (Nuh, Qadr and Kawthar)

**Sedigheh Janati Firouzabadi¹ Ahmad Zare Zardini²
Kamal Sahraei Ardakani³**

Received: 27/02/2023

Accepted: 16/01/2024



Abstract

The network connection of the surahs of the Qur'an is all about the structural and content relationship between the surahs. In this style of studies, it deals with finding types of connections between non-adjacent but similar surahs, which are known as "the same group". Although one surah may be in the same group with different surahs in various ways, this itself not only does not pose a challenge to the process of these studies, but can also indicate the high potential of the Qur'an in meaning. This study examines the connections of Surah Fath with Surah Nuh, Qadr, and Kawthar, all of which begin with the expression "Ina (meaning indeed)", using a descriptive-analytical method. The findings of the study suggest that there are different types of structural and content connections between these surahs, including good beginning, saj'e, common tone and

-
1. Ph.D. student, Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod. Iran. s.janati51@gmail.com.
 2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod. Iran (corresponding author). zarezardini@meybod.ac.ir.
 3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod. Iran. sahraei@meybod.ac.ir.

* Janati Firouzabadi, S., Zare Zardini, A., & Sahraei Ardakani, K. (1402 AP). Network Connection of Surah Fath with Other Surahs of the Same Group (Nuh, Qadr and Kawthar). *Journal of Studies of Qur'anic Sciences*, 5(16), pp. 156-186. <https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.66089.1252>.

rhythm, common themes and purpose and they have similar verses in terms of form and content, which strengthens their network connection. Some of the findings of this study are providing the context for better understanding of these surahs of the same group, the better recognition and explanation of the textual structure of the Qur'an, providing the context for expanding the methods of interpreting the Qur'an to the Qur'an and finding similarities in the verses.

Keywords

Surah Fath, surahs of the same group, stylistic studies of the Qur'an, network connection of the surahs of the Qur'an, structure studies of the Qur'an, the relationship between verses and surahs.

الترباط الشبكي بين سورة الفتح وفريقها من السور (نوح والقدر والكوثر)

صديقة جنتي فيروزآبادي^١ أحمد زارع زرديني^٢
كمال صحرايي أردكاني^٣

تاريخ القبول: ٢٠٢٤/٠١/١٦

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٢/٠٢/٢٧

الملخص

إن الترباط الشبكي لسور القرآن تتحدث عن العلاقة البنوية والمضمونية بين السور. ويتناول هذا النمط من الدراسات إيجاد أنواع الروابط بين السور غير المتجاورة ولكن المتشابهة، والتي تعرف باسم «الفريق والمجموعة». وبطبيعة الحال، قد يتم تجميع سورة واحدة مع سور مختلفة من جوانب مختلفة، الأمر الذي لا يشكل تحدياً لعملية هذه الدراسات فحسب، بل يمكن أن يشير أيضاً إلى القدرات العديدة للقرآن في المعنى. تبحث هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، في ترباط سورة الفتح بسور نوح والقدر والكوثر، والتي تبدأ جميعها بكلمة «أنا». وتبين نتائج الدراسة أن هناك أنواعاً مختلفة من الارتباطات البنوية والمضمونية بين هذه السور، منها حسن البداية، والنثر المسجع، اشتراك النغم والألحان واشتراك المواضيع والهدف، كما أن لها آيات متشابهة من حيث الشكل والمضمون، مما يعزز ترباطها الشبكية. ومن نتائج هذه الدراسة يمكن ذكر خلق سياق مناسب لفهم أفضل لسور المجموعة، لفهم وشرح البنية النصية للقرآن

١ طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية اللاهوت، جامعة ميبد، ميبد، إيران. s.janati51@gmail.com

٢ أستاذ مشارك بقسم علوم القرآن والحديث، كلية اللاهوت، جامعة ميبد، ميبد، إيران (الكاظم المسؤول).

zareardini@meybod.ac.ir

٣ أستاذ مساعد بقسم علوم القرآن والحديث، كلية اللاهوت جامعة ميبد، ميبد، إيران. sahraei@meybod.ac.ir

* جنتي فيروزآبادي، صديقة؛ زارع زرديني، أحمد وصحرايي أردكاني، كمال. (٢٠٢٣م). الترباط الشبكي بين سورة الفتح وفريقها من السور (نوح والقدر والكوثر). الفصلية العلمية الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٥(١٦)، صص ١٠٦-١٨٦.

https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.66089.1252

بشكل أفضل، وخلق سياق مناسب للتوسع في أساليب التفسير «القرآن مع القرآن»، والحصول على الآيات المماثلة.

المفردات المفتاحية

سورة الفتح، السور المجموعة، الدراسات الأسلوبية للقرآن، الترابط الشبكي في سور القرآن، بنية القرآن، تناسب الآيات والسور.

پیوستگی شبکه‌ای سوره فتح با سوره‌های هم‌گروه (نوح، قدر و کوثر)

صدیقه جنتی فیروزآبادی^۱ احمد زارع زردینی^۲ کمال صحرایی اردکانی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۸

چکیده

پیوستگی شبکه‌ای سوره‌های قرآن از ارتباط ساختاری و محتوایی میان سوره‌ها سخن می‌گوید. در این سبک از مطالعات، به یافتن انواع ارتباطات در میان سوره‌های غیرهمجوار، اما شبیه که با عنوان «هم‌گروه» شناخته می‌شود، می‌پردازد. اگرچه ممکن است یک سوره از جهات گوناگون، با سوره‌های متفاوتی هم‌گروه باشد، که این خود نیز نه فقط روند این مطالعات را با چالشی روبرو نمی‌کند، بلکه می‌تواند نشان‌دهنده ظرفیت‌های بسیار قرآن در معناورزی باشد. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی پیوستگی‌های سوره فتح با سوره‌های نوح، قدر و کوثر که همگی با تعبیر «انا» آغاز می‌شوند را بررسی می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که میان این سوره‌ها انواع مختلفی از پیوستگی‌های ساختاری و محتوایی شامل حسن آغاز، سجع، لحن و ریتم مشترک، مضامین و غرض مشترک وجود دارد و دارای آیات نظیر از جهت شکلی و محتوایی هستند که پیوستگی شبکه‌ای آنها را تقویت می‌کند. از نتایج این پژوهش می‌توان به ایجاد زمینه‌ای مناسب برای فهم بهتر این سوره‌های هم‌گروه، شناخت و تبیین بهتر ساختار متنی قرآن، ایجاد زمینه مناسب برای گسترش روش‌های تفسیر قرآن به قرآن و یافتن همانند آیات اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها

سوره فتح، سوره‌های هم‌گروه، مطالعات سبک‌شناختی قرآن، پیوستگی شبکه‌ای سوره‌های قرآن، ساختارشناسی قرآن، تناسب آیات و سوره‌ها.

۱. دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. s.janati51@gmail.com
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول). zarezardini@meybod.ac.ir
۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. sahraei@meybod.ac.ir

* جنتی فیروزآبادی، صدیقه؛ زارع زردینی، احمد و صحرایی اردکانی، کمال. (۱۴۰۲). پیوستگی شبکه‌ای سوره فتح با سوره‌های هم‌گروه (نوح، قدر و کوثر). فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۱۶(۵)، صص ۱۵۶-۱۸۶.

<https://Doi.org/10.22081/JQSS.2024.66089.1252>



یکی از موضوعات قرآن‌شناسی، مطالعه درباره جایگاه هر یک از سوره‌ها در چینش قرآن است. به‌طور کلی، این سبک از مطالعات را می‌توان با دو نگاه پیگیری کرد؛ یک نگاه، خطی و زنجیره‌ای که در دو سطح خرد (زنجیره‌مندی بین‌آیه‌ای) و سطح کلان (زنجیره‌مندی بین‌سوره‌ای) قابل رده‌بندی است. دومین روش، پیوستگی‌های شبکه‌ای میان برخی سوره‌ها است؛ یعنی مطالعاتی که تلاش می‌کند با عبور از نگاه خطی، از ارتباط ساختاری و محتوایی میان دو یا چند سوره همگروه خبر دهد که شامل تناسب مضمونی، نظایر آیات، سجع، سیاق، غرض مشترک، موضوع مشترک و واژگان کلیدی می‌باشد. این دست از مطالعات (چه از نوع خطی و چه از نوع شبکه‌ای) می‌تواند ارزش‌های تاریخی، فهمی، تفسیری، کلامی (دفاع از ساحت قرآن) داشته باشد؛ همچنین در آثار متعدد، مباحث نظری آن را پیش برده، تلاش کند آن را در مقام عمل به کار بندند. مبنای تفسیری علامه طباطبایی (تفسیر قرآن به قرآن)، مبتنی بر یافتن آیات نظیر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق. جای‌جای اثر). در این پژوهش تلاش شده پیوستگی‌های سوره فتح با سوره‌های هم‌گروه خود که دارای شروعی مشترک هستند بررسی شود. چهار سوره قرآن (فتح، نوح، قدر و کوثر) با کلمه «اَنَا» آغاز شده که در مقام بیان عظمت خداوند و شرافت نعمت است. پژوهش پیش‌روی درصدد پاسخ به این پرسش‌ها است: آیا می‌توان این سوره‌ها را در یک گروه جای داد؟ از جهت ساختاری و محتوایی چه تناسبی میان سوره مدنی فتح با سوره‌های مکی نوح، قدر و کوثر وجود دارد؟

۱. پیشینه

آثار متعددی با عناوینی چون پیوستگی و تناسب آیات و سوره‌های و یا انسجام متنی قرآن نوشته شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: «پژوهشی در نظم قرآن» (فقهی‌زاده، ۱۳۷۴)، «نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم» (ذوقی، ۱۳۹۲)، «تناسب مضمونی و انسجام ساختاری در قرآن» (سلوا العوا، ۲۰۰۶م)، «انسجام قرآن از نظریه تا عمل:

مقایسه روش تفسیری فراهی، اصلاحی و حوی» (آقایی، ۱۳۸۸)، «ساختار هندسی سور قرآن» (خامه‌گر، ۱۳۸۶)، «چهره پیوسته قرآن» (ایازی، ۱۳۸۰)، «ویژگی‌ها و مؤلفه‌های زبان قرآن کریم» (میر و حری، ۱۳۸۶)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد «تناسب سور حوامیم» (علوی، ۱۳۸۵)، مقاله «بررسی و تحلیل سوره‌های جزء سی‌ام قرآن کریم» (عم جزء) براساس علم مناسبت (خلخالی و همکاران، ۱۴۰۱)، رساله کارشناسی ارشد «درآمدی بر پیوستگی‌های شبکه‌ای سور قرآن کریم» (داوری، ۱۳۹۴)، مقاله «الگوی در تحول دانش تناسب سور؛ مطالعه موردی تناسب سور فتح و محمد» (جنتی و همکاران، ۱۴۰۰) و مقاله «پیوستگی‌های شبکه‌ای سور اذائیه» (الیاسی‌فر و طالب‌تاش، ۱۳۹۹)، اما تاکنون پژوهشی به‌طور مستقل در زمینه پیوستگی‌های سوره فتح با سوره‌های همگروه خود که دارای آغازین مشترک هستند انجام نگرفته است و این نوشتار اولین پژوهش در این زمینه است.

۲. پیوستگی سوره‌های قرآن

پیوستگی سوره‌ها و آیات قرآن را به‌طور کلی می‌توان در دو دسته خطی و شبکه‌ای رده‌بندی کرد.

۲-۱. پیوستگی‌های خطی

مقصود از پیوستگی‌های خطی مناسبت‌های معنایی است که به متن، یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به‌مثابه یک متن، از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط متمایز می‌سازد (مهاجر و نبوی، ۱۳۷۶، ص ۶۳؛ نیز رک: ذوقی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰). از منظر دیگر و در یک تقسیم‌بندی کلی و جامع، مناسبت یا زنجیره‌مندی مفهومی میان آیات و سوره‌ها را می‌توان در دو سطح خرد یعنی میان آیات (زنجیره‌مندی بیناآیه‌ای) و سطح کلان (زنجیره‌مندی بیناسوره‌ای) رده‌بندی کرد. در بحث از زنجیره‌مندی بیناآیه‌ای یا تناسب آیات ضمن سور به این پرسش پاسخ داده می‌شود که یک آیه خاص، چه هماهنگی و ارتباطی با آیات پیشین و پسین خود دارد (عبدالرئوف، ۱۳۸۷). اما در زنجیره‌مندی بیناسوره‌ای، پیوستگی در یکی از این صورت‌های ذیل برقرار می‌شود: الف)

زنجیره‌مندی میان آغاز و انجام یک سوره؛ ب) زنجیره‌مندی میان انجام یک سوره و آغاز سوره بعدی؛ ج) زنجیره‌مندی میان دو سوره متوالی؛ د) زنجیره‌مندی میان دو سوره متوالی که سوره دوم، مطالب سوره اول را تبیین کند (عبدالرئوف، ۱۳۸۷؛ ه) تناسب میان مجموعه‌ای از سور که ارتباط میان مجموعه‌ای از سوره‌های نزدیک به هم کاویده می‌شود (ر.ک: بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷)، این نوع تناسب بیشتر در قرون متأخر مورد توجه قرار گرفته است (ر.ک: حوی، ۱۴۲۴، ج ۱، صص ۵۱-۵۵؛ ج ۳، صص ۱۲۸۹-۱۲۹۱؛ ج ۵، ص ۲۴۰۷؛ ج ۸، ص ۲۴۱۰؛ ج ۱۰، صص ۵۴۹۶، ۱۴۲۴؛ آقایی، ۱۳۸۷).

۲-۲. پیوستگی‌های شبکه‌ای

مقصود از پیوستگی‌های شبکه‌ای، کشف ارتباط یک سوره با دیگر سوره‌های قرآن کریم، فارغ از سوره قبل و بعد، و همچنین کشف ارتباط آیات یک سوره با آیات دیگر سوره‌هاست. در پیوستگی‌های شبکه‌ای، هر نوع مناسبت و ربطی میان سور و آیات بررسی می‌شود. مهمترین انواع پیوستگی‌های شبکه‌ای عبارتند از:

۱. پیوستگی از طریق کشف نظائر معنوی

گاه دو یا چند آیه از جهت مفهوم و محتوا نظیر یکدیگر هستند، درحالی که الفاظ مشترکی میان آنها مشاهده نمی‌شود. مفسر در این مورد باید آن چنان اشراف و حضور ذهنی درباره قرآن کریم داشته باشد که به مقدار وسع، همه آیاتی را که در این زمینه نظر دارند، نفیاً و اثباتاً گردآوری کرده و محتوای آیات را مورد توجه قرار دهد (مصلائی پور یزدی و دیمه کار، ۱۳۸۷)؛ همچنین می‌توان با جستجوی مصادیق یکسان در آیاتی که لفظ مشترکی میان آنها وجود ندارد، میان آنها ارتباط برقرار کرد؛ بنابراین در نظایر معنوی، تأکید بسیاری بر محتوا (مفاهیم و مصادیق) آیات وجود دارد، هرچند ممکن است الفاظ مشترکی میان آنها مشاهده نشود.

۲. پیوستگی با سیاق‌های مشترک

یکی از روش‌های جستن پیوستگی بین سوره‌های قرآن کریم که در قرون متأخر

بسیار بر آن تکیه می‌شود، است: سیاق کلمات، سیاق جملات، سیاق آیات و سیاق سوره‌ها. سیاق در اصطلاح عبارتست از: ساختاری کلی که بر مجموعه‌ای از کلمات، جملات و یا آیات، سایه می‌افکند و بر معنای آنها اثر می‌گذارد (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۲). از این منظر می‌توان به سوره‌های مختلف که دارای سیاق یکسان هستند، پیوند و ارتباط داد.

۳. پیوستگی با طرح موضوعات مشترک

موضوع مشترک، از دیگر روش‌هایی است که می‌توان پیوستگی شبکه‌ای سوره‌های مختلف قرآن را براساس آن به‌دست آورد (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۲۰). تکرار موضوعات در سوره‌های قرآن، تفاوت‌هایی با هم دارند، اما همین امر می‌تواند به کشف ارتباط و پیوستگی بین مضامین همان سوره و یا سوره‌های مختلف کمک نماید. به‌عنوان نمونه موضوع خانواده در سوره‌های نور، احزاب و تحریم هست که می‌تواند آنها را به یک مجموعه تبدیل سازد؛ موضوع این سوره‌ها، مشترک بوده و از این طریق، پیوستگی شبکه‌ای میان آنها قابل درک است (ر.ک: زارع زردینی، ۱۳۸۵، ص ۲۰). موضوع مشترک می‌تواند دستمایه جستار در پیوستگی‌های شبکه‌ای آیات درون یک سوره نیز قرار گیرد. برای نمونه، برخی معتقدند معمولاً آیات هر سوره، تعدادی خطوط اصلی دارد که این خطوط می‌تواند حاوی خطوط فرعی نیز باشد. برای استخراج خطوط اصلی و فرعی، می‌بایست نقاط تلاقی کشف شود تا ارتباط شبکه‌ای آیات رخ بنماید (برومند، ۱۳۹۳). شایان ذکر است که پراکندگی موضوعی واحد در متن، در جهت انسجام و پیوستگی قرآن حرکت می‌کند؛ زیرا در این صورت، مرز سوره‌ها به روی هم گشوده می‌شود تا آن‌ها وارد گفت‌وگویی لایتناهی گردند (قبطوری، ۱۳۸۲، صص ۱۰۰-۱۰۱)؛ به‌گونه‌ای که واقعیت‌های گوناگون به‌صورت شبکه‌ای با یکدیگر مرتبط و پیوستگی می‌یابد؛ چنان‌که اگر یک آیه بر یک معنی دلالت کند به لحاظ ارتباط شبکه‌ای که بین آن معنی و معانی دیگر وجود دارد، چند معنای دیگر نیز در حوزه دلالت آیه قرار می‌گیرد (صدر، ۱۳۷۹) و فرایندهای تفسیر بینامتنی قرآن رونق می‌گیرد. تفسیر قرآن به قرآن دقیقاً نوعی توجه به

روابط بینامتنی در قرآن است که آیات قرآن با استفاده از آیه‌های دیگر تفسیر می‌شود تا روابط میان آیه‌های مختلف آشکار شود (پاکتچی، ۱۳۹۲، صص ۳۹-۴۰).

۴. پیوستگی شبکه‌ای چند سوره با غرض مشترک

اصل انسجام در متن قرآن به‌عنوان یکی از بدیهی‌ترین اصول فصاحت و بلاغت و برکناری قرآن از تعقید، اساس نظریه غرض مشترک در سوره است (خامه‌گر، ۱۳۸۶، صص ۹۸-۹۹)؛ مروّجان این نگرش معتقدند باید پیام سوره‌ها را اساس فهم آیات سوره تلقی کرد و غرض سوره به‌عنوان محور فهم آیاتی مدنظر باشد که پیرامون همان غرض نازل شده‌اند (شحاته، ۱۳۶۹، ص ۲۷). عمده فعالیت‌ها متمرکز بر اثبات ترتیب و مناسبات آیات و سوره در میان گذشتگان، وحدت موضوعی یا ساختار هندسی سوره در میان معاصران بوده است (خامه‌گر، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۷۱؛ فقهی‌زاده، ۱۳۷۴، صص ۷۸-۸۲)؛ بنابر تحقیقات صورت گرفته در طول تاریخ نظم قرآنی، این دیدگاه بیشترین افراد و افکار را متوجه خود نموده است (علی‌الایض، ۱۴۳۳ق، صص ۳۵-۴۵) و صورت‌بندی‌های متعددی از این رهیافت در مقاطع مختلف تاریخی شکل گرفت که نقطه اشتراک همه آن‌ها به کشف غرض واحد هر سوره یا روح حاکم بر سوره‌ها بازگشت دارد، این‌گونه که خواننده یا مفسر قرآن در مسیر دست‌یابی به مقاصد و جزئیات سوره می‌تواند مشخص‌سازد که آیا مجموع آیات یک سوره به دنبال هدف خاصی چینه شده‌اند یا این که تنها در بین برخی آیات آن تناسب وجود دارد (شاطی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۶ و ج ۱۵، ص ۷۸؛ مدنی، ۱۹۹۱م؛ شحاته، ۱۳۶۹، ص ۲۷)؛ از همین رو، الگوهای کارآمدی چون شبکه معنایی قرآن، یعنی حوزه مطالعات معناشناختی در قرآن (مطبع و همکاران، ۱۳۸۸، صص ۱۰۷-۱۱۱)، روابط بینامتنی در سطح کلان متن (البرزی و منصور، ۱۳۹۳، صص ۷۰-۷۴)، الگوی بازگشتی (ذوقی، ۱۳۹۲، صص ۱۶۵-۱۶۶)، نظریه پیوند (El-Awa, 2006, pp. 26-32) را شناسایی و معرفی کرده‌اند.

۵. نظم‌آهنگ و تناسب فواصل آیات (صنعت سجع)

توجه به آهنگ جملات و به‌ویژه سجع که در کتب علوم قرآنی از آن با عنوان

تناسب و هماهنگی در فواصل و پایان‌بندهای آیات قرآن یاد می‌شود، همواره مورد توجه بوده است (ر.ک: طاهرخانی، ۱۳۸۳، ص ۸۳)؛ آهنگین بودن آیات قرآن و رعایت فواصل که به خصوص در شماری از سوره‌های مکی، نمود بیشتری دارد (میر، ۱۳۸۶، ص ۳۳۰)، می‌تواند سبب دست‌یافتن ارتباط میان آیات و سوره‌های دارای سجع و وزن یکسان باشد.

۶. پیوستگی شبکه‌ای با آغازهای مشابه

یکی از شاخص‌های حائز اهمیت در تشخیص معیار گروه‌بندی سوره‌ها حسن الابتداء (براعت مطلع) است به طوری که گفته‌اند تمام فواتح سوره‌های قرآن، به بهترین وجه ممکن و بر بلیغ‌ترین و کامل‌ترین وجه آمده است (معرفت، ۱۳۷۳، ص ۱۰۹)؛ از این رو سوره‌هایی از قرآن که مطلع مشترکی دارند و دارای سرآغاز مشابهی هستند در قالب یک گروه جای می‌گیرند که از پیوستگی‌های ساختاری و محتوایی برخوردارند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۳۳). این مسئله در احادیث معتبر و متعدد، مورد توجه قرار گرفته و مفسران بر این معیار صحنه گذاشته و اشتراک در فواتح سوره‌ها را نشانه تقارن موضوعی آنها دانسته‌اند (لسانی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۸). علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «اگر کمی در سوره‌هایی که حروف مقطعه آغاز آنها مشترک است تدبر کنی، می‌یابی که آن سوره‌ها از نظر مضمون و تناسب سیاق به هم شباهت دارند به طوری که شباهت بین آنها در سایر سوره‌ها دیده نمی‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۸). بر همین اساس سیوطی در پی همسانی فواتح سوره هر دسته از سوره‌هایی که سرآغاز مشترک دارند را یک نوع بشمار آورده است. وی کلام خداوند را از جهت شروع، به ده نوع تقسیم کرده و در خصوص شروع با جمله‌های خبریه، در نوع چهارم متذکر می‌گردد که این سوره‌ها ۲۳ سوره هستند که از این میان، چهار سوره فتح، نوح، قدر و کوثر با «أنا» شروع می‌شوند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۲۰۹-۲۱۱).

تعریف و انواع گروه سوره‌ها

مراد از گروه سوره، چند سوره که از یک یا چند بعد دارای اشتراکات و شباهت‌ها

باشند که به دو دسته همجوار و غیرهمجوار تقسیم‌بندی می‌شوند. گروه سوره‌های همجوار، سوره‌هایی هستند که در یک گروه قرار دارند و درعین حال در کنار هم هستند. گروه سوره‌های غیرهمجوار، سوره‌هایی هستند که در یک گروه قرار دارند، ولی در کنار هم نیستند. یکی از ملاک‌های تعیین گروه سوره‌های غیرهمجوار، ملاک فواتح سور است که این همسانی و تشابه در آغاز سوره‌های همگروه، حاکی از پیوند میان آن‌ها در محتوا، محور موضوعی، اهداف، مقاصد و کارکردهاست (مرادی زنجانی و لسانی فشارکی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). به نظر می‌رسد که گروه سوره‌ها، علاوه بر هماهنگی کلی و ارتباط عمومی مفاهیم و مقاصد آن‌ها، ویژگی مستقلی داشته باشند و از زاویه خاصی به مسئله‌ای را بیان می‌کنند (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳)؛ به این معنا که هر گروه مانند یک یک سوره‌ها مضمونی جداگانه دارد و البته شامل مضمون‌هایی از گروه‌های دیگر هم می‌شود که نسبت به عمود گروه، فرعی به حساب می‌آیند و نقش هر سوره در هر گروه، طرح یک جنبه مشخصی از آن عمود است (اکرمی و اسکندرلو، ۱۳۹۰). در این نوشتار پیوستگی و ارتباط میان سوره مدنی «فتح» با گروه سوره‌های غیرهمجوار «سور نوح، قدر و کوثر» بررسی می‌شود.

معرفی سوره فتح

سوره فتح با ۲۸، مدنی و چهل‌وهشتمین سوره قرآن کریم در ترتیب قرآن است. غرض این سوره، بیان متنی است که خدای تعالی به رسول خدا نهاده، و در این سفر فتحی آشکار نصیبت فرموده و نیز متنی که بر مؤمنین همراه وی نهاده و مدح شایانی است که از آنان کرده، و وعده جمیلی است که به همه کسانی از ایشان داده که ایمان آورده و عمل صالح کرده‌اند، که در دنیا به غنیمت‌های دنیایی و در آخرت به بهشت می‌رساند، و مذمت عرب‌های متخلف که رسول خدا ﷺ خواست آنان را به سوی جنگ حرکت دهد، ولی حاضر نشدند، و مذمت مشرکین در اینکه سد راه رسول خدا و همراهان آن جناب از داخل شدن به مکه شدند، و مذمت منافقین و تصدیق خدا رؤیای رسول گرامیش را (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص صص ۳۷۸-۳۷۹).

تناسب و پیوستگی سوره «فتح» با گروه سوره‌های غیرهمجوار «سوره‌های نوح، قدر و کوثر»

• چهار سوره قرآن با کلمه «إِنَّا»؛ حرف تأکید «إِنَّ» به اضافه ضمیر جمع «نا» آغاز شده که با نظر به محور اصلی این چهار سوره مبنی بر نعمت‌های عظیم خداوند به انبیای الهی و انسان‌ها

• (آغاز نعمت رسالت در سوره نوح، آغاز جهانی شدن اسلام در سوره فتح، آغاز نزول قرآن کریم در سوره قدر و امتداد رسالت پیامبر ﷺ در سوره کوثر) در مقام بیان عظمت خداوند و شرافت نعمت است.

تناسب و پیوستگی سوره «فتح» و سوره «نوح»

سوره نوح هفتادویکمین سوره قرآن در ترتیب مصحف و دارای ۲۸ آیه است و حدود سال نهم یا دهم بعثت در مکه نازل شده است (بلاغی، ۱۳۸۶، ص ۳۰). جزو سوره‌های مفصلات است (صفوی، ۱۳۹۶، ص ۸۳۰). این سوره را نیز همچون سوره فتح در شمار سوره‌های ممتحنات آورده‌اند (رامیار، ۱۳۶۹، صص ۳۶۰ و ۵۹۶) که گفته شده این سوره‌ها با سوره ممتحنه تناسب محتوایی دارند (اقبال، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶۱۲). این سوره ترسیمی است از بیان مبارزه دائمی طرفداران حق و باطل و برنامه‌هایی که طرفداران حق در مسیر خود باید به کار بندند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲۵، صص ۵۳-۵۴). محتوای سوره بیان داستان حضرت نوح و برخوردها و مباحثات او با کافران است و هدف آن بیان نشانه‌های خدا و عذاب الهی بر اهل باطل و هشدار به مشرکان مکه و تسلی به پیامبر ﷺ و مؤمنان است (رضائی، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۲۴۹). برخی ارتباطات ساختاری و محتوایی میان سوره «فتح» و سوره «نوح» چنین است:

۱. شروع سوره هر دو سوره با «إِنَّا» است و آغاز نعمت رسالت را نشان می‌دهد که سبب تسلی خاطر برای پیامبر و مؤمنان است که در برنامه‌های خود به لطف خدا دلگرم و در برابر مشکلات شکیبیا باشند.

۲. یکی از موضوعات مشترک لفظی و محتوایی دو سوره انداز حضرت محمد ﷺ و انداز حضرت نوح است. میان آیه ۸ سوره فتح واژه «ندیراً»، و سوره نوح آیه ۱ واژه

«انذر» و آیه ۲ واژه «نذیرٌ» پیوستگی لفظی وجود دارد؛ بنابراین حضرت محمد ﷺ و حضرت نوح از نذیران خداوند بودند. آیه ۸ سوره فتح «أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» به فرستاده شدن پیامبر گرامی به عنوان شاهد و مبشر و بیم دهنده اشاره دارد. اولین آیه سوره نوح، «... أَنْ أَنْذِرَ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» به فرستاده شدن نوح به سوی قومش با هدف انذار آنها قبل از آمدن عذاب دردناک به سوی آنها اشاره دارد و آیه دوم، «... إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ» در بیان این است که حضرت نوح به قومش می گوید من بیم دهنده آشکار برای شما هستم همچنین آیات ۱۳ تا ۲۰ نیز به کیفیت دعوت حضرت نوح با انذار قومش، پس از تشویق و بشارتشان به مواهب معنوی و مادی اشاره دارد، لذا می توان گفت در سوره نوح واژه بشارت به کار نرفته، اما محتوای بشارتی برای حضرت نوح آمده است.

۳. وظایف مردم در برابر ارسال پیامبران از موضوعات مشترک دو سوره است؛ آیه ۹ سوره فتح، «لِئَلَّامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّزُوا وَتُوقَّوْهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» هدف از ارسال پیامبر گرامی به عنوان شاهد و مبشر و نذیر را ایمان به خدا و رسول و دفاع از پیامبر ﷺ و بزرگ شمردن او و تسبیح خداوند می داند. آیه ۱۷، «وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» نیز بحث اطاعت از خداوند و رسولش مطرح شده که نتیجه آن داخل شدن در بهشت است. آیه ۳ سوره نوح، «إِنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقَوْهُ وَأَطِيعُوا» هدف از ارسال حضرت نوح به سوی قومش و انذار آنها را عبادت خدا و و طاعت پیامبرشان می داند.

۴. نتیجه ایمان به خداوند و پیامبر گرامی ﷺ در دو سوره چنین بیان شده است: آیه ۱۷ سوره فتح، «وَمَنْ يَطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يَعْذِبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا» نتیجه اطاعت از خدا و رسولش را ورود در بهشتی می داند که نهرها از زیر درختانش جاری است و نقطه مقابل آن سرپیچی از خدا و رسول را گرفتار شدن به عذاب دردناک الهی می داند؛ همچنین آیه ۱۳ سوره فتح، «وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا» نتیجه ایمان نیاوردن به خدا و رسول و سرانجام کافران را آتش فروزان مطرح کرده است. آیه ۴ سوره نوح، «يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُوَخَّضْكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ

مُسَمِّي» نتیجه عبادت خدا و تقوای الهی و اطاعت از پیامبر (حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام) را آمرزش گناهان و به تأخیر انداختن مرگ آنها تا زمان معینی می‌داند.

۵. تکرار لفظی و محتوایی مغفرت و آمرزش الهی یکی از وجوه پیوستگی دو سوره است. واژه‌های «یغفر» آیه ۴، «لتغفر» آیه ۷، «استغفروا» و «غفارا» آیه ۱۰، «اغفر» آیه ۲۸ در سوره نوح، با واژه‌های «لیغفر» آیه ۲، «فاستغفر» آیه ۱۱، «یغفر» و «غفوراً» آیه ۱۴، «مغفرة» آیه ۲۹ در سوره فتح، ارتباط لفظی دارند. آیه ۲ سوره فتح، «لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِكَ...» مسئله مغفرت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در سایه فتح مبین بیان شده، آیه ۱۱، «سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرُوا لَنَا» درخواست متخلفان حدیبیه از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای آمرزششان مطرح شده است. آیه ۱۴، «... يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» در بیان این است که خدا هر کس را بخواهد و شایسته بداند می‌بخشد و قسمت پایانی آیه اشاره به آمرزنده و رحیم بودن خداوند دارد، و آیه ۲۹، «... وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» وعده آمرزش و اجر عظیم به مؤمنان دارای عمل صالح را بیان می‌کند.

آیه ۴ سوره نوح، «يَغْفِرُ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ...» هدف از عبادت، تقوای الهی و اطاعت از پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را آمرزش گناهان مطرح کرده، آیه ۷، «وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ...» در بیان واکنش کافران در برابر دعوت حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام و آمرزش آنهاست. آیه ۱۰، «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» سخن حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام را بیان کرده، که از پروردگار خویش آمرزش بطلبند، زیرا او بسیار آمرزنده است، و آیه ۲۸، «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ...» سخن حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام مبنی بر طلب آمرزش برای خود و پدر و مادرش و مؤمنین، و نقطه مقابل آن هلاکت ظالمان را مطرح کرده است.

۶. درخواست هلاکت و نابودی کافران و غلبه آئین حق یکی از وجوه پیوستگی دو سوره است. آیه ۲۶ سوره نوح، «... رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» نفرین حضرت نوح زمانی که به‌طور کامل از هدایت قومش مأیوس شد را بیان کرده است و آیه ۲۷ علت این نفرین را گمراهی بندگان و به وجود آمدن نسل فاجر و کافر مطرح کرده است، آیه ۲۸، «... وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا» ابتدا دعای حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام مبنی بر

آمزش خود و پدر و مادرش و همه مؤمنین مطرح کرده و در پایان آیه هلاکت ظالمان را بیان کرده است. آیه ۲۸ سوره فتح، «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...» تحقق و نمود درخواست حضرت نوح عليه السلام مبنی بر غلبه آئین حق بر همه ادیان، مطرح گردیده است.

۷. زیان کاری اموال و فرزندان از اشتراکات لفظی و محتوایی دو سوره است؛ واژه «اموال» در آیه ۱۲ و واژه «ماله» در آیه ۲۱ سوره نوح، با واژه «اموالنا» در آیه ۱۱ سوره فتح، ارتباط لفظی دارند. آیه ۱۱ سوره فتح، «سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ شَغَلَتْنَا أَمْوَالُنَا وَأَهْلُونَا...» عذر متخلفان حدیبیه از همراهی با پیامبر صلی الله علیه و آله را حفظ اموال و خانواده اشان ذکر کرده است. آیه ۱۲ سوره نوح، «وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَنْبِنْ...» در بیان چگونگی دعوت حضرت نوح عليه السلام از طریق تشویق آن‌ها به پاداش و نعمت بزرگ مادی و از جمله فزونی اموال و فرزندان است. آیه ۲۱ «... وَاتَّبِعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا حَسَارًا» سخن نوح عليه السلام پس از ناامیدی از هدایت قومش مبنی بر زیان کاری اموال و فرزندان را بیان می‌کند.

۸. پاداش معنوی و مادی یکی از موضوعات مشترک دو سوره است. در سوره فتح بیشتر به ذکر پاداش‌های معنوی پرداخته است: آیه ۴ سوره فتح، «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» به انزال سکینه در قلوب مؤمنین برای افزایش ایمانشان اشاره دارد، در آیه ۱۸، «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ... فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا» رضایت خدا از بیعت کنندگان با پیامبر صلی الله علیه و آله و انزال سکینه و فتح قریب مطرح شده، آیات ۱۹ و ۲۰، «وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا...»، «وَعَدَّكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» غنائم زیاد را مطرح کرده، همچنین آیه ۲۰ بازداشتن دست دشمن از آن‌ها و هدایت به صراط مستقیم بیان شده است. آیه ۲۲، «... الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَوُوا الْأَذْبَانَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَّلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» نداشتن ولی و یاور برای کافران در صورت جنگ با مؤمنان مطرح شده، و آیه ۲۹، «... وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» مغفرت و اجر عظیم برای مؤمنان دارای عمل صالح را مطرح کرده است.

در سوره نوح بیشتر تأکید روی پاداش‌های مادی است؛ آیه ۱۰، «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا

رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» به پاداش بزرگ معنوی (بخشودگی گناهان) اشاره دارد و آیات ۱۱ و ۱۲ به ذکر پنج پاداش بزرگ مادی (باران‌های پی‌درپی و پربرکت، افزایش اموال و فرزندان، باغ‌های سرسبز و نهرهای جاری) پرداخته است «يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ أَرْبَابِيٍّ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا».

۹. واکنش کافران در برابر دعوت پیامبران که به گونه‌های مختلف در دو سوره بیان شده از جمله ارتباطات دو سوره است. آیات ۲۵ و ۲۶ سوره فتح به کفر ورزیدن مشرکان مکه، بازداشتن پیامبر ﷺ و یارانش از مسجد الحرام و اعمال حج و قربانی در قربانگاه، و داشتن تعصب جاهلیت اشاره دارد «هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ...»، «... الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةُ الْحَمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةُ...». آیات ۷ و ۶ سوره نوح، «فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا»، «... جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا» واکنش مخالفان دعوت نوح را از زبان حضرت نوح این گونه بیان می‌کند: فرار از حق، قرارداد انگشتان‌شان در گوش‌هایشان، پیچیدن لباس‌هایشان بر خود، اصرار بر مخالفت ورزیدن با پیامبرشان و استکبار ورزیدن. آیه ۲۱، «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنِّهِمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا» نیز حال کافران را چنین بیان می‌کند: نافرمانی آن‌ها از پیامبرشان و پیروی از رهبرانی که تنها امتیازشان اموال و فرزندان زیاد است که جز در مسیر فساد بکار گرفته نمی‌شوند. آیات ۲۳ و ۲۴ نیز مکر عظیم رهبران گمراه مشرک مبنی بر دعوت به پنج بت (ود، سواع، یغوث، یعوق و نسر) و گمراهی گروه بسیار را مطرح کرده است «وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُنَّ وُدًّا وَلَا سُوعًا وَلَا يُعُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا» / «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا...».

۱۰. سرانجام کافران از دیگر موضوعات مشترک دو سوره است. آیه ۱۳ سوره فتح، «... فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا» سرانجام کافران را آماده کردن آتش فروزان برای آن‌ها، آیه ۲۲، «... الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَوُوا الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَّلِيًّا وَلَا نَصِيرًا» سرانجام آن‌ها را نداشتن یاور، و آیه ۲۵، «... لَعَذَابُنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» سرانجام آن‌ها را عذاب الیم مطرح کرده است. پایان آیه ۲۴ سوره نوح، «... وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» سرانجام کافران را افزودن ضلالت یعنی سلب توفیق الهی از آن‌ها که سبب بدبختی‌شان می‌شود

(در قالب نفرین از پیامبرشان) بیان کرده است. آیه ۲۵، «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» سرانجام آن‌ها را چنین بیان کرده: آن‌ها به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش (آتش برزخی) وارد شده و جز خدا یاورانی نیافتند. آیه ۲۶، «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» نیز از زبان حضرت نوح عليه السلام چنین بیان شده که خدایا هیچ‌یک از کافران را بر روی زمین باقی نگذار.

۱۱. حفظ وحدت مؤمنین و تقویت جبهه مؤمنان در برابر دشمنان از دیگر تناسبات دو سوره است. سوره فتح آیه ۴ افزایش ایمان مؤمنان به وسیله انزال سکینه در قلوبشان مطرح شده «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ...» آیه ۵ داخل شدن مردان و زنان مؤمن در باغ‌های بهشت و تکفیر گناهانشان مطرح شده است «لِيَدْخُلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفَّرُ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...» آیه ۹ هدف از ارسال پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم به عنوان شاهد و مبشر و نذیر ایمان به خدا و رسول و دفاع از پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم و بزرگ داشتن او و تسیح خداوند بیان گردیده است «لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»، آیه ۱۸ خشنودی خداوند از مؤمنان بیعت کننده با پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم و نزول سکینه بر دل آن‌ها و برخورداری از پیروزی نزدیکشان مطرح شده «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ... فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»، آیه ۲۰ بازداشتن دست تعدی دشمنان از مؤمنان و آیت بودن آن و هدایت به راه راست بیان شده «... وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ يَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا»، آیه ۲۵ علت وقوع صلح حدیبیه را حفظ جان مؤمنان ناشناخته مقیم مکه بیان نموده «وَلَوْلَا رِجَالُ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءُ مُؤْمِنَاتٍ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ...»، آیه ۲۶ مسئله انزال سکینه بر آن‌ها برای مرتبه سوم در این سوره عنوان شده همچنین ملزم شدنشان به تقوا را بیان کرده «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمُ التَّقْوَى...» در پایان آیه ۲۹ پس از ذکر ویژگی‌های بارز مؤمنان دارای عمل صالح وعده مغفرت و اجر عظیم را به آن‌ها داده است «... وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا». می‌توان هدف از ذکر بیان مواهب مادی و بیشتر معنوی ذکر شده به مؤمنان در آیات این سوره را، حفظ وحدت مؤمنین و تقویت جبهه مؤمنان در برابر

کافران و منافقان دانست. در این راستا سوره نوح بیشتر اشاره به برنامه‌های حضرت نوح برای ارشاد قومش از طریق تشویق و انذار و تسلیم‌ناپذیری آن‌ها و نفرین پیامبرشان و طلب مغفرت برای مؤمنین آن‌ها دارد. در آخرین آیه حضرت نوح آمزش برای مؤمنان را همدریف با آمزش خود و پدر و مادرش از خداوند درخواست کرده است «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...».

۱۲. عذاب الیم از اشتراکات لفظی و محتوایی دو سوره است. آیه ۱۶ سوره فتح، راه توبه و بازگشت متخلفان حدیبیه را شرکت در جنگ با قوم جنگجو تا اسلام آوردنشان مطرح کرده که در صورت تخلف از فرمان جنگ دچار عذاب دردناک الهی می‌شوند «وَإِنْ تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّن قَبْلُ يَعَذِّبُكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا»، آیه ۱۷ در بیان حال افرادی است که به علت بیماری و... نمی‌توانند در جنگ شرکت کنند، اما اگر از دستور خدا و رسولش سرپیچی کنند دچار عذاب دردناک می‌شوند «أَلَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ... وَمَنْ يَتَوَلَّ عَذَابًا أَلِيمًا»، قسمت پایانی آیه ۲۵ می‌فرماید: اگر مؤمنان و کفار از هم جدا می‌شدند کفار را عذاب دردناکی می‌کردیم «لَوْ تَرَىٰ أُولَٰئِكَ لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا». اولین آیه سوره نوح، فرستادن حضرت نوح به سوی قومش و انذار آن‌ها قبل از آنکه دچار عذاب دردناک شوند را بیان کرده است «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

۱۳. نداشتن یاور برای کفار با ذکر واژه‌های «انصاراً» و «نصیراً» از عوامل پیوستگی دو سوره است. آیه ۲۲ سوره فتح، ص حبت از کافرانی است که اگر در سرزمین حدیبیه با مؤمنان می‌جنگیدند فرار کرده و یآوری نمی‌یافتند «وَلَوْ قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْبَارَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا». آیه ۲۵ سوره نوح، سرانجام رهبران گمراه و مشرک قوم نوح را بیان می‌کند که به خاطر گناهانشان غرق شده و در آتش وارد گشته و جز خدا یاورانی نداشتند. با توجه به آیات مذکور می‌توان گفت که پایان کفار این است که علی‌الظاهر دیگر وجود نداشتند «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذَلُّوْا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا».

۱۴. الزام پیامبر ﷺ و مؤمنان به تقوا در سوره فتح، و دستور التزام مؤمنان به تقوا و

اطاعت پیامبر ﷺ در سوره نوح از جمله موضوعات مشترک دو سوره است. آیه ۲۶ سوره فتح ملزم ساختن پیامبر ﷺ و مؤمنان به حقیقت تقوا بیان شده، زیرا آن‌ها در برابر خشم و تعصب جاهلیت، سرنوشت درخشانی را که خداوند در ماجرای حدیبیه برایشان رقم زده بود با آتش خشم و جهل نسوزاندند «إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا...». آیه ۳ سوره نوح صحبت از رسالت حضرت نوح مبنی بر پرستش خداوند و رعایت تقوا و اطاعت از دستور پیامبرشان است. در این آیه لازمه تقوای پیشگی عبادت خدا و لازمه اطاعت از پیامبر الهی داشتن تقوا عنوان شده است «أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُوا».

۱۵. تمامی آیات سوره فتح دارای سجع و وزن یکسان هستند و همگی به تنوین نصب ختم می‌شوند. آیات پنجم تا آخر سوره نوح نیز به تنوین نصب ختم می‌شوند که نظم آهنگی شبیه نظم آهنگ آیات سوره فتح دارد. این نظم آهنگ منسجم و متناسب با محتوا می‌تواند سبب پیوستگی دو سوره باشد.

۱۶. محور موضوعی و غرض مشترک دو سوره با توجه به ساختار تقابلی آنها نیز از وجوه تناسب دو سوره است؛ غرض سوره فتح امتنان بر پیامبر ﷺ و مؤمنین همراه او و پاداش‌های دنیایی و اخروی و در مقابل مذمت متخلفین از جنگ و منافقان و مشرکان است در این راستا غرض سوره نوح نیز بیان نشانه‌های خدا و عذاب الهی بر اهل باطل و هشدار به مشرکان مکه و تسلی به پیامبر ﷺ و مؤمنان است.

تناسب و پیوستگی سوره «فتح» و سوره «قدر»

سوره قدر مکی و در چپش کنونی مصحف، نود و هفتمین سوره است. دارای ۵ آیه و در جزء ۳۰ قرآن جای دارد. از نظر حجم از سوره‌های مفسلات و از گروه اوساط و از سوره‌های کوچک قرآن است (خرمشی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶۶). محتوای کلی سوره درباره نزول قرآن در شب قدر، بیان عظمت شب قدر، نزول فرشتگان رحمت و روح و رقم زدن سرنوشت انسان‌ها، و اشاره به برکات این شب مانند عاری بودن از آفات ظاهری و

باطنی و برخورداری مؤمنان از لطف الهی است (صفوی، ۱۳۹۶، ص ۷۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۷۶۸). برخی پیوستگی‌های میان آیات سوره «فتح» و سوره «قدر» را می‌توان چنین برشمرد:

۱. هر دو سوره در بیان امتنان خداوند بر پیامبر ﷺ و مسلمانان است؛ سوره فتح در بیان امتنان خدا با صلح حدیبیه و برکات و آثار آن می‌باشد و سوره قدر در بیان نزول قرآن در شب قدر و اهمیت شب قدر و برکات آن می‌باشد.

۲. واژه «انزلنا» در آیه ۱ و واژه «تنزل» در آیه ۴ سوره قدر، با واژه «انزل» در آیات ۴ و ۱۸ و ۲۶ سوره فتح، ارتباط لفظی دارند. در آیات سوره فتح سخن از انزال سکینه بر قلوب مؤمنین جهت افزایش ایمانشان است، آرامشی که در سایه صلح حدیبیه و بیعت با پیامبر ﷺ در مقابل تعصب جاهلیت کفار بر پیامبر ﷺ و مؤمنین نازل شد. آیه ۱ سوره قدر به نزول قرآن در شب قدر و آیه ۴ به نزول فرشتگان و روح به امر خدا (شب تقدیر بشر) در این شب اشاره دارد. به بیان دیگر این آیات به ذکر تقارن شب تقدیر بشر با شب نزول قرآن پرداخته که شاید رمز این تقارن این باشد که سرنوشت بشر وابسته به قرآن است اگر پیرو قرآن باشد سعادت‌مند و اگر به دور از قرآن باشد بدبخت و شقاوتمند می‌گردد.

۳. صلح حدیبیه در نگاه ظاهری برخلاف انتظار مؤمنان و به ضرر آنان می‌باشد (ترک مکّه بدون انجام مناسک عمره و...) اما آثار و برکات آن زیاد می‌باشد؛ با تأکید بر آیه ۲۸ سوره فتح خداوند مسلمانان را به تدریج از فتوحات ظاهری (خیبر، ورود به مسجد الحرام، فتوحات بعدی) به فتح کلی و غلبه نهایی دین حق پیامبرش به‌عنوان اراده قطعی الهی بشارت می‌دهد؛ «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...». آیه ۳ سوره قدر نیز بیانگر آن است که شب قدر یک شب بیش نیست چیزی که به ظاهر کوچک می‌آید اما ارزش و اهمیت آن از هزار ماه بیشتر است؛ «لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ» چیزهای کوچکی که به چشم نمی‌آید (صلح حدیبیه صلحی علی‌الظاهر به ضرر مسلمانان، اما زمینه‌ساز پیروزی‌های بعدی مسلمانان، و شب قدر که علی‌الظاهر یک‌شب بیش نیست)، اما آغازی برای برنامه‌های اساسی خداوند در عالم می‌باشد.

۴. آیه ۴ سوره قدر «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» بدین معناست که فرشتگان و روح در شب قدر به اذن پروردگارشان برای تقدیر امور نازل می‌شوند و با نزول فرشتگان بر قلب پیامبر ﷺ و امام معصوم در این شب، ارتباط زمین با آسمان، ملک با ملکوت و طبیعت با ماوراء طبیعت برقرار می‌شود و غیب آسمان‌ها و زمین متجلی و تدوین می‌شود. آیه ۲۷ سوره فتح نیز با نظر به صدق رؤیای پیامبر ﷺ مبنی بر ورود به مسجدالحرام و وقوع آن در سال آینده با امنیت، از غیب خبر می‌دهد.

۵. عبارت «تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» بدین معنا می‌باشد که تقدیر امور در شب قدر با نزول فرشتگان و روح، گوشه‌ای از ربوبیت الهی است که براساس سعادت بشر می‌باشد و تعبیر «باذن ربهم»، بدان معناست که فرشتگان بدون اذن خدا کاری انجام نمی‌دهند. در سوره فتح ضمن بیان صفات خداوند؛ آیه ۴ «علیم و حکیم»، آیات ۷ و ۱۹ «عزیز و حکیم»، آیه ۲۶ «علیم»، آیه ۱۱ «خیر»، آیه ۱۴ «غفور و رحمانیت»، آیه ۲۱ «قدیر»، و آیه ۲۵ «اراده الهی»، به ذکر مصادیقی از این ربوبیت (بهره‌مندی مؤمنان از پاداش‌های معنوی و مادی و نبود برخورداری دشمنان از آن و...) پرداخته است.

۶. شب قدر بر پایه برخی روایات شب نزول قرآن، شب تقدیر، شب نزول فرشتگان و روح بر زمین و شرفیابی آن‌ها حضور معصوم ﷺ است، بدین معنا که در زمان حیات پیامبر ﷺ آن حضرت میزبان فرشتگان الهی بوده و در زمان ما حضرت مهدی ﷺ هر سال میزبان فرشتگان الهی در شب قدر می‌باشد. آیه ۲۸ سوره فتح اشاره به ظهور دین حق و رسالت جهانی پیامبر ﷺ و غلبه دین اسلام بر تمام ادیان دارد و عبارت «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...» می‌تواند اشاره به پیروزی کامل اسلام بر تمام ادیان با ظهور حضرت مهدی ﷺ داشته باشد. هردو آیه به ولایت و سرپرستی امور جامعه به دست معصوم ﷺ اشاره دارد.

۷. آیات پایانی سوره فتح (آیات ۲۸ و ۲۹)، اشاره به برتری دین اسلام، پیامبر ﷺ و امت اسلامی دارد، مضمون آیات سوره قدر نیز به همین مطالب اشاره دارد، زیرا در شب قدر، قرآن بر پیامبر ﷺ نازل شده است.

۸. واژه «قدر» در تمام آیات سوره قدر تکرار شده است، که بیانگر اهمیت و فضایل و نزول رحمت و برکات الهی در این شب می‌باشد. واژه «فتح» در سوره فتح نیز در آیات ۱ و ۱۸ و ۲۷ تکرار شده که به ترتیب بیانگر صلح حدیبیه، فتح خیبر و فتح مکه می‌باشد که هر کدام دارای آثار و برکات بسیاری برای جامعه اسلامی داشت. فتح در اصطلاح به گشایش معنوی اطلاق می‌شود. فتح مبین یعنی راه پیشرفت انسان باز شد. پیوستگی این واژه با سوره قدر را می‌توان فتح سینه پیامبر ﷺ برای دریافت آیات قرآن دانست.

۹. غرض سوره فتح امتنان بر پیامبر ﷺ و مؤمنین و غرض سوره قدر امتنان بر پیامبر ﷺ و مسلمانان به خاطر نزول قرآن و برکات شب قدر است.

تناسب و پیوستگی سوره «فتح» و سوره «کوثر»

سوره کوثر مکی و در چپ‌نشین کنونی قرآن، ص دوهشتمین سوره است. دارای ۳ آیه و در جزء سی‌ام قرآن جای دارد (معرفت، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۶۶). از نظر حجم از سوره‌های مفصلات و کوچک‌ترین سوره قرآن است (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷، ۱۲۶۹). این سوره پیامبر ﷺ را خطاب قرار داده به نعمتی به نام کوثر اشاره دارد که خداوند به پیامبرش عطا کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۲۷، صص ۳۷۰-۳۷۱). محتوای سوره ناکامی دشمنان اسلام در پرتو عطایای خداوند است. در این سوره دو خبر غیبی و دو دستور و فرمان عبادی (نماز و قربانی) و همچنین یک دستور اخلاقی (لزوم سپاسگزاری در مقابل احسان و انعام دیگران که از دستور «فَصَلِّ لِرَبِّكَ» و «فاء» تفریع آن فهمیده می‌شود) داده شده است (تاجپور، ۱۳۷۴، ص ۵۸۲). برخی ارتباطات میان آیات سوره «فتح» و سوره «کوثر» را می‌توان چنین برشمرد:

۱. هر دو سوره در بیان امتنان خداوند به پیامبر ﷺ است. سوره کوثر به خاطر اعطاء کوثر می‌باشد که تسلی خاطر پیامبر ﷺ در برابر حوادث دردناک و زخم‌زبان‌های مکرر دشمنان است (خبر غیبی اول).
۲. در سوره کوثر پیامبر ﷺ پنج مرتبه مورد خطاب قرار گرفته؛ ضمیر «ک» در

کلمات «أَعْطَيْنَاكَ، لِرَبِّكَ، شَانِكَ» و کلمات «فَصَلِّ، وَانْحَرْ» که مخاطب پیامبر ﷺ است. آیات ابتدائی سوره فتح نیز شش مرتبه پیامبر ﷺ مورد خطاب قرار گرفته است؛ «فَتَحْنَا لَكَ، لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ، ذَنْبِكَ، عَلَيْكَ، يَهْدِيكَ، يَنْصُرَكَ اللَّهُ».

۳. اعطاء کوثر به پیامبر ﷺ امتنانی است برای پیامبر ﷺ که خداوند در برابر آن دو چیز را از پیامبر ﷺ خواسته است: نماز و قربانی؛ رابطه با خالق و رابطه با مخلوق. همان طور که در سوره فتح نیز خداوند در سایه فتح مبین و مواهب اعطاء شده به پیامبر ﷺ وظایفی را از پیامبر ﷺ خواسته است. در آیه ۸ وظایف پیامبر (شاهد، مبشر و نذیر بودن) بیان گردیده است.

۴. آیه «إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» مبنی بر مقطوع النسل بودن دشمن پیامبر ﷺ خبر غیبی دومی است که مطرح گردیده و به قرینه این آیه می توان مصداق کوثر در آیه اول را اولاد و ذریه زیاد و طیبه از نسل حضرت فاطمه عليها السلام و حضرت علی عليه السلام دانست و در مقابل ابتر و بی تبار بودن دشمنان پیامبر ﷺ که انتظار مرگ پیامبر ﷺ و برچیده شدن بساط اسلام را داشتند. این خود یک خبر غیبی و دلیلی بر صدق رسالت پیامبر ﷺ و تداوم رسالت آن حضرت است خبری که در آیه ۲۸ سوره فتح مبنی بر رسالت جهانی پیامبر ﷺ و غلبه آئینش بر همه ادیان نیز بیان گردیده است.

۵. دو خبر غیبی (اعطاء کوثر، و ابتر بودن دشمنان پیامبر ﷺ) در سوره کوثر تداوم امر رسالت را متذکر می گردد، بدین معنا که خداوند به پیامبر ﷺ وعده یاری و پیروزی داد و به او اطمینان داد که نسل و تبار دشمنان کینه توز او بریده می شود و آنان بی تبار خواهند بود و این خبر تحقق یافت. در سوره فتح تداوم امر رسالت را منوط به داشتن یاران مخلص باایمان و با ویژگی هایی همچون کفرستیزی، رحمت بر مؤمنان، روحیه بندگی خدا، باصلابت بودن و دارای روحیه استقلال طلبی بیان کرده است.

۶. سوره کوثر به حمایت خداوند از پیامبر ﷺ اشاره دارد (دادن کوثر و تداوم رسالتش). سوره فتح نیز به حمایت خداوند از پیامبر ﷺ و مؤمنان اشاره دارد مؤمنانی که ضمن همراهی با پیامبر ﷺ باعث رشد و گسترش اسلام و تقویت جبهه ایمان شدند: انزال سکینه (آیات ۴ و ۱۸ و ۲۶)، یاری خدا به آنها با عنوان دست خدا بالای دست

آن‌هاست (آیه ۱۰)، رضایت خدا (آیه ۱۸)، فتح قریب (آیات ۱۸ و ۲۷)، غنائم زیاد (آیات ۱۹ و ۲۰)، عدم جنگ و خونریزی در مکه و پیروزی مسلمانان (آیه ۲۴)، حفظ جان مؤمنین ناشناخته مقیم مکه (آیه ۲۵)، ورود به مسجدالحرام با امنیت در سال بعد (آیه ۲۷)، غلبه دین اسلام بر همه ادیان (آیه ۲۸)، وعده مغفرت و اجر عظیم به مؤمنان دارای عمل صالح (آیه ۲۹).

۷. سوره فتح (آیات ۶ و ۱۲) سخن از سوءظن و زود قضاوت کردن منافقان مبنی بر عدم بازگشت پیامبر ﷺ و یارانش به مدینه می‌باشد. سوره کوثر نیز زود قضاوت کردن افرادی چون ولید بن مغیره مطرح شده که با مرگ پسر پیامبر ﷺ و داشتن پسران متعدد برای خود قضاوت کردند پیامبر ﷺ ابتر است، ولی همه چیز برعکس شد.

۸. در سوره کوثر تعبیر «شائکک» یعنی عداوتشان آمیخته با قساوت و رذالت بود و در دشمنی خود کمترین ادب را رعایت نمی‌کردند، همچنین تعبیر «ابتر» و نسبت دادن آن به پیامبر ﷺ به منظور توهین و هتک حرمت پیامبر ﷺ بود. در سوره فتح نیز اقدامات دشمنان توهین و هتک حرمت به پیامبر ﷺ بود؛ سوءظن آن‌ها مبنی بر عدم بازگشت پیامبر ﷺ و یارانش به مدینه و کشته شدن آن‌ها (آیات ۶ و ۱۲)، عدم صداقتشان (آیه ۱۱)، خواستار تغییر کلام الهی (آیه ۱۵)، نسبت دادن حسادت به پیامبر ﷺ و یارانش (آیه ۱۵)، بازداشتن پیامبر ﷺ و مؤمنین از ورود به مسجدالحرام و داشتن تعصب جاهلی (آیات ۲۵ و ۲۶).

۹. سوره کوثر پاسخی محکم به دشمنانی است که به مکتب و رهبر اسلام جسارت کردند؛ کسانی که پیامبر ﷺ را ابتر و راه و مکتبش را گذرا دانسته، می‌پنداشتند پس از پیامبر ﷺ به دلیل پسر نداشتن پیامبر ﷺ دینش از میان خواهد رفت. سوره فتح نیز پاسخی است به منافقان و مشرکان و کافرانی که گمانشان این بود به‌زودی پرونده اسلام بسته شده و پیامبر ﷺ و یارانش کشته شده و وعده‌های الهی دایر بر پیروزی اسلام همگی بی‌اساس است، کسانی که در صحت و استواری نبوت پیامبر ﷺ تشکیک کرده و آن را باطل و بی‌اساس پنداشتند. در هر دو مورد چون جسارت به راه و مکتب اسلام است، سوره‌ای مستقل نازل شده و هر دو سوره به ذکر اخبار غیبی مبنی بر حق بودن آئین

پیامبر ﷺ، رسالت جهانی، اعطاء کوثر و تداوم رسالت و... پرداخته است.

۱۰. سوره کوثر کوچک است، اما آثارش تا بی نهایت جاری است (اعطاء کوثر و تداوم رسالت پیامبر). صلح حدیبیه نیز در نگاه ظاهری برخلاف انتظار مؤمنان و به ضرر آن‌هاست (ترک مکه بدون انجام مناسک عمره و...)، اما آثار و برکات آن بسیار می‌باشد؛ نکته‌ای که خداوند در آیه ۲۸ سوره فتح متذکر می‌گردد و مسلمانان را به تدریج از فتوحات ظاهری (خیر، ورود به مسجدالحرام، فتوحات بعدی) به فتح کلی و غلبه نهایی دین حق پیامبرش به‌عنوان اراده قطعی الهی بشارت می‌دهد؛ «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ».

۱۱. کوثر به معنای خیر کثیر، بزرگ‌ترین هدیه الهی است که در کوچک‌ترین سوره قرآن مطرح گردیده و مصادیقی از آن در سوره فتح در وصف پیامبر ﷺ و یارانش آمده است؛ امت کثیر آیه ۲۸ عبارت «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، شفاعت آیه ۱۸ عبارت «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ»، عبادت خالصانه آیه ۲۹ عبارت «تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ»، یاران فراوان آیه ۲۹ عبارت «مُحَمَّدٌ رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ»، افزایش ایمان آیه ۴ عبارت «لِيُرِدَّوْا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ»، تقوا آیه ۲۶ عبارت «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى»، نبوت و کتاب آیه ۲۸ عبارت «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ...»، شرف دنیا و آخرت آیه ۲۹ عبارت «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»، اخلاق نیک و رحمت میان مؤمنان آیه ۲۹ عبارت «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ».

۱۲. هر دو سوره ساختار تقابلی (پیامبر ﷺ و مخالفان و دشمنان) دارد؛ در سوره کوثر آیه اول سخن از اعطاء کوثر به پیامبر ﷺ به منظور انجام رسالتش است و در تقابل آن آیه سوم اشاره به دشمنان پیامبر ﷺ و ابتربودن آن‌ها و ناکامی مکتب‌شان دارد. آیات سوره فتح نیز تقابل پیامبر ﷺ و یاران حضرت را با دشمنانش بیان می‌کند. سوره فتح سخن از فتح مبین و مواهب اعطا شده در سایه آن به پیامبر ﷺ و مؤمنین، عملکرد و ویژگی‌های یاران پیامبر ﷺ، بیعت آن‌ها با پیامبر ﷺ و وفاداری به بیعتشان و پاداش‌های دنیوی و اخروی آن‌ها است و در مقابل سخن از سوءظن دشمنان و کارشکنی‌ها و

بهبانهای آنها، عملکرد و ویژگی‌های آنها، و عذاب‌های دنیوی و اخروی آنهاست، مطلبی که تحت عنوان سنت لایتغیر الهی و پیروزی جبهه حق علیه باطل در آیات ۲۴ و ۲۸ مطرح گردیده است.

نتیجه‌گیری

۱. با تلفیق کوشش‌های قرآن‌شناسان قدیم و جدید در باب ارتباط خطی و شبکه‌ای سوره‌های قرآن می‌توان به تحول بسیار خوب در دانش تناسب سوره‌ها رسید.

۲. سوره مدنی فتح دارای اشتراکات معنایی و لفظی با سوره‌های هم‌گروه خود که با «اَنَا» شروع می‌شوند (سوره‌های نوح، قدر و کوثر) است.

۳. میان سوره فتح با سوره‌های نوح، قدر و کوثر که دارای آغازین مشترک هستند، انواع مختلفی از پیوستگی‌های ساختاری و محتوایی شامل حسن آغاز، سجع، لحن و ریتم مشترک، مضامین و غرض مشترک وجود دارد که پیوستگی شبکه‌ای آنها را تقویت می‌کند.

۴. محور اصلی این چهار سوره آن است که به نعمت‌های عظیم خداوند به انبیای الهی و انسان‌ها اشاره دارند و با اسلوب امتنان بیان شده‌اند. سوره نوح آغاز نعمت رسالت را نشان می‌دهد، سوره فتح آغاز جهانی شدن اسلام، سوره قدر آغاز نزول قرآن کریم و سوره کوثر امتداد رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را بیان می‌کند. در همه این سوره‌ها محور موضوعی مشترک را می‌توان دریافت کرد و آن غلبه دین اسلام بر تمام ادیان و جهانی شدن آن است که در آیه بیست‌وهشتم سوره مدنی فتح بیان شده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. آقایی، علی. (۱۳۸۷). رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در الیاس فی التفسیر. پژوهش‌های قرآنی، ش ۵۶، صص ۸۹-۱۲۵.
۲. آقایی، علی. (۱۳۸۸). انسجام در قرآن، پژوهشی درباره رهیافت اصلاحی در تفسیر قرآن. خردنامه همشهری، ش ۲۳، صص ۸۰-۸۱.
۳. اقبال، ابراهیم. (۱۳۸۵). فرهنگنامه علوم قرآن (ج ۱). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴. اکرمی، ایوب؛ اسکندرلو، محمدجواد. (۱۳۹۰). انسجام مضمونی آیات و سوره‌های قرآن؛ رهیافتی برای فهم بهتر قرآن. فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، ۲(۵)، صص ۶۵-۹۳.
۵. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۰). چهره پیوسته قرآن. تهران: هستی نما.
۶. البرزی، پرویز؛ منصور، مسعود. (۱۳۹۳). جستاری در کلان متن قرآن کریم براساس بازتعریف بینامتنیت. مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۳(۱)، صص ۶۱-۷۶.
۷. الیاسی فر، نسرین؛ طالب‌تاش، عبدالحمید. (۱۳۹۹). پیوستگی‌های شبکه‌ای سور اذائیه مکی. پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ش ۲۶، صص ۵-۲۸.
۸. بازرگان، عبدالعلی. (۱۳۷۵). نظم قرآن (ج ۱). تهران: قلم.
۹. برومند، محمدحسین. (۱۳۹۳). درس گفتار خطوط و شبکه‌های ارتباطی (نیمسال اول). دانشکده الهیات میبد.
۱۰. بلاغی، عبدالحجّة. (۱۳۸۶ق). حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر. قم: حکمت.
۱۱. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲). تاریخ تفسیر قرآن کریم. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۲. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (۱۳۹۲). دائرة المعارف قرآن کریم (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۳. تاجپور، محمدعلی. (۱۳۷۴). ترجمه روان و تفسیر ساده قرآن کریم جزء سی‌ام (مقدمه و تصحیح و تنظیم: علی اکبر زارعیان). تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء.

۱۴. جنتی، صدیقه؛ زارع زردینی، احمد و صحرايي، کمال. (۱۴۰۰). الگویی در تحول دانش تناسب سور؛ مطالعه موردی تناسب سور فتح و محمد. پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، ۱۰(۱۹)، صص ۱-۱۸.

۱۵. حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). الأساس فی التفسیر (ج ۱، ۳، ۵ و ۱۰). قاهره: دارالسلام.

۱۶. خامه‌گر، محمد. (۱۳۸۶). ساختار هندسی سوره‌های قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۷. خرمشاهی، قوام‌الدین. (۱۳۷۷). سوره کوثر در دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی. تهران: دوستان-ناهیید.

۱۸. خرمشاهی، قوام‌الدین. (۱۳۷۷). سوره قدر در دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی. تهران: دوستان-ناهیید.

۱۹. خلخالی، زهرا؛ مرادی زنجانی، حسین؛ صائینی، محمدحسین و ادیسی، فرهاد. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل سوره‌های جزء سی‌ام قرآن کریم (عم جزء) براساس علم مناسبت. مطالعات قرآنی، ۱۳(۵۱)، صص ۱۸۷-۲۰۰.

۲۰. داوری، روح اله. (۱۳۹۵). درآمدی بر پیوستگی‌های شبکه‌ای سور قرآن کریم. مطالعه موردی: سوره مبارکه ذاریات. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۲۱. داوری، روح اله. (۱۳۹۴). درآمدی بر پیوستگی‌های شبکه‌ای سوره‌های قرآن کریم: مطالعه موردی: سوره مبارکه ذاریات. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۲۲. ذوقی، امیر. (۱۳۹۲). نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم. دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، ۶(۲)، صص ۱۵۱-۱۷۵.

۲۳. رامیار، محمود. (۱۳۶۹). تاریخ قرآن. تهران: امیرکبیر.

۲۴. رجبی، محمود. (۱۳۸۳). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۲۵. رضایی، محمدعلی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر (ج ۲۱). قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

۲۶. زارع زردینی، احمد. (۱۳۸۵). سوره‌های حوامیم: ویژگی‌ها و شباهت‌ها. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۲۱ق). الموافقات فی أصول الشریعه (ج ۳، محقق: عبدالله دراز). بیروت: دارالمعرفه.
۲۹. شحاته، عبدالله. (۱۳۶۹). درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن (مترجم: محمّد باقر حجتی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. صفوی، سلمان. (۱۳۹۶). سوره نوح در دانشنامه معاصر قرآن کریم. قم: انتشارات سلمان آزاده.
۳۱. طاهرخانی، جواد. (۱۳۸۳). بلاغت و فواصل قرآن. تهران: جهاد دانشگاهی.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۱۵، ۱۸ و ۲۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. عبدالرئوف، حسین. (۱۳۸۷). زنجیره‌مندی مفهومی و بافتی در گفتمان قرآنی (مترجم: ابوالفضل حری). زیباشناخت، ۹(۱۹)، صص ۳۳۹-۳۷۰.
۳۴. علوی، لایلا. (۱۳۸۵). تناسب سور حوامیم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: بی بی سادات رضی، استاد مشاور: شهین قهرمان ایزدی). وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه الزهراء.
۳۵. علی‌الایض، أشواق حسن. (۱۴۳۳ق). الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم. القاهره: دارالآفاق العربیه.
۳۶. صدر، سیدموسی. (۱۳۷۹). راز و رمز ژرفای قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱-۲۲، صص ۱۲-۳۳.
۳۷. فقهی‌زاده، عبدالهادی. (۱۳۷۴). پژوهشی در نظم قرآن. تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳۸. قیطوری، عامر. (۱۳۸۲). قرآن ساخت‌شکنی و بازگشت نشانه. قم: کتاب طه.
۳۹. لسانی، محمدعلی. (۱۳۹۴). سوره‌شناسی. قم: نصاب.
۴۰. مدنی، محمد. (۱۹۹۱م). المجتمع الاسلامی کما تنظمه سورة النساء. مصر: بی‌نا.

۴۱. مرادی زنجانی، حسین؛ لسانی فشارکی، محمدعلی. (۱۳۸۵). روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم. زنجان: قلم مهر.
۴۲. مصلاهی پور یزدی، عباس؛ دیمه کار، محسن. (۱۳۸۷). تنوع و نوآوری در بیان داستان محاجه حضرت ابراهیم علیه السلام با آزر و قومش در قرآن کریم. صحیفه مبین، ۱۴(۴۴)، صص ۴۵-۶۶.
۴۳. مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد و نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۸). درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی، مجله پژوهش دینی، ش ۱۸، صص ۱۰۵-۱۳۲.
۴۴. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۱). آموزش علوم قرآن (ج ۲). تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۵. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۳). تناسب آیات (مترجم: عزت‌الله مولایی‌نیا). قم: بنیاد معارف اسلامی.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۷). تفسیر نمونه (ج ۲۵ و ۲۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مهاجر، مهران؛ نبوی، محمد. (۱۳۷۶). به سوی زبان‌شناسی شعر: ره‌یافتی نقش‌گرا. تهران: نشر مرکز.
۴۸. میر، مستنصر؛ حزی، ابوالفضل. (۱۳۸۶). ویژگی‌ها و مؤلفه‌های زبانی قرآن کریم. زیبا شناخت، ابوالفضل حزی، ش ۱۶، صص ۳۲۳-۳۶۴.
49. Salwa awa. (2006). *Textual relations in the quran relevance, coherence, structure, Routledge Studies in the Qur'an*. Routledge: London and New York.

References

* The Holy Quran.

1. Abdul Raouf, H. (1387 AP). Conceptual and contextual continuity in Quranic discourse (A, Hori, Trans.). *Ziba Shenakht*, 9(19), pp. 339-370. [In Persian]
2. Aghaei, A. (1387 AP). The approach of the thematic unity of the Qur'anic surahs in al-Asas fi al-Tafsir. *Qur'anic Researches*, 56, pp. 89-125. [In Persian]
3. Aghaei, A. (1388 AP). Coherence in the Qur'an, a study about the reform approach in the interpretation of the Qur'an. *Kherad Name Hamshahri*, 23, pp. 80-81. [In Persian]
4. Akrami, A., & Eskandarlou, M. J. (1390 AP). The thematic coherence of the verses and surahs of the Qur'an; An approach for a better understanding of the Qur'an. *Journal of Tafsir Studies*, 2(5), pp. 65-93. [In Persian]
5. Alavi, L. (1385 AP). *The relationship between Havamim Surahs. Master's thesis* (supervisor: Bibi Sadat Razi, advisor: Shahin Kahraman Izadi). Ministry of Sciences, Research and Technology, Al Zahra University. [In Persian]
6. Alborzi, P., & Mansouri, M. (1393 AP). A survey of the macro-text of the Holy Quran based on the redefinition of intertextuality. *Journal of Qur'an Linguistic Research*, 3(1), pp. 61-76. [In Persian]
7. Ali al-Abyaz, A. (1433 AH). *Al-Vahdah al-Mawzu'iyah fi Al-Qur'an Al-Karim*. Cairo: Dar al-Afaq al-Arabiya. [In Arabic]
8. Ayazi, S. M. A. (1380 AP). *The continuous face of the Qur'an*. Tehran: Hasti Nama. [In Persian]
9. Balaghi, A. (1386 AH). *Hujjat al-Tafaseer va Balagh al-Eksir*. Qom: Hikmat. [In Arabic]
10. Bazargan, A. (1375 AP). *Order of the Qur'an* (Vol. 1). Tehran: Qalam. [In Persian]
11. Boroumand, M. H. (1393 AP). *Speech course of communication lines and networks (first semester)*. Faculty of Theology, Meybod. [In Persian]

12. Davari, R. (1394 AP). *An introduction to the network connections of the Surahs of the Holy Quran: A case study: Surah Dhariyat*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
13. Davari, R. (1395 AP). *An introduction to the network connections of the Surahs of the Holy Quran. Case study: Surah Dhariyat*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
14. Eliasifar, N., & Talibdash, A. (1399 AP). Network connections of Surahs Azaye Makki. *Qur'an and Hadith Research Journal*, 26, pp. 5-28. [In Persian]
15. Feqhizadeh, A. (1374 AP). *A study on the order of the Qur'an*. Tehran: Jihad Daneshgahani Publications. [In Persian]
16. Gheitouri, A. (1382 AP). *Qur'an, deconstruction and the return of signs*. Qom: Taha Book. [In Persian]
17. Hawi, S. (1424 AH). *Al-Asas fi al-Tafsir* (Vol. 1, 3, 5 & 10). Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
18. Iqbal, E. (1385 AP). *Dictionary of Qur'anic Sciences* (Vol. 1). Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
19. Islamic Sciences and Culture Academy. (1392 AP). *The Encyclopedia of the Holy Quran* (2nd ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Jannati, S., Zare Zardini, A., & Sahraei, K. (1400 AP). A model in the evolution of the knowledge of Surahs proportion; A case study of Surah Fath and Mohammad compatibility. *Qur'an Linguistic Research*, 10(19), pp. 1-18. [In Persian]
21. Khalkhali, Z., Moradi Zanjani, H., Saeini, M. H., & Edrisi, F. (1401 AP). Review and analysis of the chapters of the 30th chapter of the Holy Quran (Am Juz') based on the science of relevance. *Quranic Studies*, 13(51), pp. 187-200. [In Persian]
22. Khomeini, M. (1386 AP). *The geometric structure of the Qur'anic surahs*. Tehran: Islamic Propagation Organization. [In Persian]
23. Khorramshahi, Q. (1377 AP). *Surah Kawthar in the encyclopedia of Quran and Quran studies*. Tehran: Doustan- Nahid. [In Persian]

24. Khorramshahi, Q. (1377 AP). *Surah Qadr in the encyclopedia of Quran and Quran studies*. Tehran: Doustan- Nahid. [In Persian]
25. Lesani, M. A. (1394 AP). *Surah Studies*. Qom: Nasayeh. [In Persian]
26. Madani, M. (1991). *Al-Mujtama al-Islami kama Tanzima Surat al-Nisa*. Egypt.
27. Makarem Shirazi, N. (1377 AP). *Tafsir Nemouneh* (Vols. 25 & 27). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Persian]
28. Marefat, M. H. (1371 AP). *Teaching Qur'anic sciences* (Vol. 2). Tehran: Publishing Center of Islamic Propagation Organization. [In Persian]
29. Marefat, M. H. (1373 AP). *The relationship between verses* (E, Molaieinia). Qom: Islamic Education Foundation. [In Persian]
30. Mir, M., & Horri, A. (1386 AP). Features and linguistic components of the Holy Quran. *Ziba Shenakht*, 16, pp. 323-364. [In Persian]
31. Mohajer, M., & Nabavi, M. (1376 AP). *Towards the linguistics of poetry: a role-oriented approach*. Tehran: Nahr-e-Karzan. [In Persian]
32. Moradi Zanjani, H., & Lesani Fesharaki, M. A. (1385 AP). *Thematic research method in the Holy Quran*. Zanjan: Qalam Mehr. [In Persian]
33. Mosalaeipour Yazdi, A., & Deimekar, M. (1387 AP). Diversity and innovation in telling the story of Hadhrat Ibrahim's confrontation with Azar and his people in the Holy Quran. *Safiha Mobin*, 14(44), pp. 45-66. [In Persian]
34. Moti, M., & Pakatchi, A., & Namvar Motlagh, B. (1388 AP). An introduction to the use of semantic methods in Quranic studies, *Journal of Religious Research*, 18, pp. 105-132. [In Persian]
35. Pakatchi, A. (1392 AP). *The history of interpretation of the Holy Quran*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]
36. Rajabi, M. (1383 AP). *The method of interpretation of the Qur'an*. Qom: Research Institute for Hawza and University. [In Persian]
37. Ramyar, M. (1369 AP). *History of the Qur'an*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

38. Rezaei, M. A. (1387 AP). *Tafsir Qur'an Mehr* (Vol. 21). Qom: Research Publications of Tafsir and Sciences of the Qur'an. [In Persian]
39. Sadr, S. M. (1379 AP). The secret of the depth of the Qur'an. *Qur'anic researches*, 21-22, pp. 12-33. [In Persian]
40. Safavi, S. (1396 AP). *Surah Nuh in the contemporary encyclopedia of the Holy Quran*. Qom: Salman Azadeh Publications. [In Persian]
41. Salwa awa. (2006). *Textual relations in the Qur'an relevance, coherence, structure, Routledge Studies in the Qur'an*. Routledge: London and New York.
42. Shahata, A. (1369 AP). *An introduction to the research on the goals and objectives of the Qur'anic surahs* (M. B, Hojjati, Trans.). Tehran: The Office for Islamic Culture Publications. [In Persian]
43. Shatebi, E. (1421 AH). *Al-Mowafiqat fi Usul al-Shariah* (Vol. 3, A, Daraz, Ed.). Beirut: Dar al-Marifa. [In Arabic]
44. Soyouti, A. (1421 AH). *Al-Itqan fi Olum al-Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic]
45. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 1, 15, 18 & 20). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
46. Taherkhani, J. (1383 AP). *Rhetoric and intervals of the Qur'an*. Tehran: Jahad Daneshgahi. [In Persian]
47. Tajpour, M. A. (1374 AP). *Smooth translation and simple interpretation of the Holy Quran, part 30* (A. A, Zareian, Ed.). Tehran: Al-Zahra University Publications. [In Persian]
48. Zare Zardini, A. (1385 AP). *Surahs of Hawamim: characteristics and similarities*. Master's thesis on Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Islamic Education and Guidance, Imam Sadiq University. [In Persian]
49. Zoghi, A. (1392 AP). A new perspective on the textual coherence of the Surahs of the Holy Qur'an. *Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 6(2), pp. 151-175. [In Persian]

Editorial Board
(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

Associate professor at the Holy Qur'an Sciences and Knowledge University

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Reviewers of this Volume

Ali Temski Bidgoli, Farzad Dehghani, Mohammad Saharkhan, Fateme Seifali, Mohsen Faryadars, Mohammad Mahdi Firouzmehr, Mohammad Ismail Salehizad, Isa Isa Zadeh, Farajullah Mir Arab.



**The Quarterly Journal of
Studies of Qur'anic Sciences**

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 5, No. 2, Summer 2024

16

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

**Tel.: + 98 25 31156910 • P.O. Box: 37185/3688
jqss.isca.ac.ir**

www.jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می‌باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
بزه‌شبهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل:	کد پستی:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	استان: شهرستان:
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان: کوچه:
تلفن همراه:		پلاک:

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی