

دو فصل نامه علمی - پژوهشی

قرآن شناخت

سال دوازدهم، شماره اول، پیاپی ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۸



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این نشریه، به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۸ مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۲ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمود رجبی

سرمدیر

غلامعلی عزیزی کیا

مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ رزمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

حمید آریان

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

امیررضا اشرفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی اکبر بابایی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

علی اوسط باقری

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا جباری

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدباقر سعیدی روشن

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

محمدکاظم شاکر

استاد دانشگاه قم

فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران - پردیس قم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه و مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵) / دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پایامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌ی بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

اعتدال و معیار آن از منظر قرآن با تأکید بر المیزان / ۵

کلمه امیررضا اشرفی / سیف‌الله محمدی

پژوهشی در معنای «کَلَّا» در قرآن مجید / ۲۵

کلمه سید محمود طیب حسینی / مدینه امانی / سید عبدالرسول حسینی زاده

تحلیل انتقادی اصلاح واژه «أب» در قرآن توسط جیمز بلمی / ۴۳

کلمه نفیسه امیری دوماری / جعفر نکونام

رابطه معنایی نکاح با ایمان در قرآن و نقش آن در تشکیل خانواده قرآنی ... / ۵۷

نسیم عربی

«گفتاری بودن» زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام / ۷۵

کلمه مینا یعقوبی / مهدی اکبرنژاد / سید محمد رضا حسینی نیا

واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان همنشین / ۸۹

زهرا صرفی

اعتدال و معیار آن از منظر قرآن با تأکید بر المیزان

ashrafi@qabqs.net

امیررضا اشرفی / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
سیف‌الله محمدی / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۹

چکیده

اعتدال در اسلام مفهومی ارزشی تلقی شده است. چنین مفهومی بدون تعریف و شناخت معیار و حد و مرز آن، می‌تواند دچار کج‌فهمی یا سوءاستفاده واقع شود. پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکردی معناشناسانه، به بررسی نگرش قرآن دربارهٔ پدیده اعتدال و معیار آن بپردازد. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که هرچند واژه اعتدال در قرآن نیامده است، اما واژه‌هایی مانند عدل، حنف، قصد، اقتصاد و استقامت در برخی کاربردهای قرآنی، تداعی‌گر مفهوم اعتدال‌اند؛ به‌عکس، واژه‌هایی مانند غلو، ظلم، جور و اسراف، با آن تقابل معنایی دارند. با بررسی معناشناسانهٔ این واژه‌ها به دست می‌آید که در قرآن واژه‌های معادل اعتدال، با مفاهیم پایه‌ای‌تری مانند توحید، حق و عدل پیوندی عمیق دارد. معیار و مرز اعتدال از منظر قرآن، التزام به توحید، رعایت حق و عدل، و خارج نشدن از صراط مستقیم بندگی خداست.

کلیدواژه‌ها: اعتدال، اعتدال در قرآن، معناشناسی اعتدال، واژگان معادل اعتدال، واژگان مقابل اعتدال، معیار اعتدال، تفسیر المیزان.

در اسلام، اعتدال در باور و رفتار، ارزشمند، و افراط و تفریط در امور، مذموم شمرده شده است؛ چندان که برخی مفسران، ویژگی امت پیامبر اکرم ﷺ را برگزیدگان آن را طبق آیه «كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» (بقره: ۱۴۳) اعتدال و دوری از افراط و تفریط دانسته‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۱۵؛ فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۶؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۲). این مفهوم کمابیش در اخلاق، تعلیم و تربیت، اقتصاد، حکومت و سیاست کانون توجه بوده است؛ به‌ویژه برخی کتب اخلاقی مانند *اخلاق نیقوماخوس*، ارسطو، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، *الحقائق* محسن فیض کاشانی، *اخلاق منصوری* غیاث‌الدین منصور دشتکی، *اخلاق ناصری* خواجه نصیر، *جامع السعادات* محمد مهدی نراقی و *معراج السعاده* احمد نراقی، و *اعتدال در قرآن* محمد حکیم‌پور به مفهوم اعتدال پرداخته‌اند. همچنین مقالاتی در این باره نگاشته شده است؛^۱ ولی آثار یاد شده به قدر کفایت به جایگاه اعتدال در جهان‌بینی قرآن و معیار آن نپرداخته‌اند.

پژوهش حاضر می‌کوشد با رویکردی معناشناسانه با بررسی واژه‌هایی که در قرآن نماینده و تداعی‌گر این مفهوم‌اند و نیز مفاهیم مقابل آن، دیدگاه قرآن را دربارهٔ اعتدال و معیار آن به دست آورد؛ بدین منظور پس از تحصیل معنای پایهٔ اعتدال در کتب لغت، واژه‌های معادل و مقابل آن در نظام معنایی قرآن بررسی و ارتباط معنایی آنها با مفاهیم پایه‌ای‌تر سنجیده خواهد شد. به دلیل اندیشه‌ورزی و زبردستی علامه طباطبایی در مباحث معناشناختی، تکیه‌گاه اصلی این پژوهش، *المیزان* است.

۱. معنای پایهٔ اعتدال

«اعتدال» مصدر باب افتعال از ماده «ع، د، ل» است. این ماده در ساختار اسم فاعل دو معنای متضاد دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶). گاهی عادل به کسی می‌گویند که از حق عدول کند و به ظلم روی آورد؛ در این موارد، غالباً با «عن» متعدی می‌شود (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۵۵)؛ و گاهی عادل به کسی می‌گویند که با دیگران به حق و عدل رفتار کند (زبیدی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۷۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۳۰) و امور را در جایگاهی که استحقاقش را دارد، قرار دهد (طریحی، ۲۰۰۹م، ج ۵، ص ۴۲۰).

به باور برخی محققان، غالب الفاظ ابتدا برای امور مادی وضع شده و به‌تدریج در امور غیرمادی به کار رفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸ب، ج ۱، ص ۱۳۷). اعتدال نیز از همین الگو پیروی کرده است؛ ابتدا به هر یک از دو لنگه بار هم‌وزن که روی حیوان باربر می‌گذاشتند، «عدل» می‌گفتند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۳۲)؛ و اعتدال به حالت برابری و عدم انحراف دو لنگهٔ بار به‌سمت یکدیگر اطلاق می‌شده است. این مفهوم به‌تدریج در حد میانه و وسط در امور کیفی و معنوی مانند اعتدال در دآوری به کار رفته است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۳۰ و ج ۱۱، ص ۴۳۲؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۷۳).

این واژه در حوزه‌هایی مانند طب، هیئت و اخلاق نیز معنایی نزدیک به حد وسط و میانه دارد. در طب، به حالت میانه سردی و گرمی مزاج (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۲-۱۹۷) و در هیئت، به تساوی زمانی دو لنگه شب و روز اعتدال می‌گویند (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۶-۲۷). اعتدل در علم اخلاق، فضیلتی میانه رذیلت افراط و تفریط است؛ همانند شجاعت، که میانه تهور و ترس است (ر.ک: ارسطوطالیس، ۱۳۴۳، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۰).

۲. واژه‌های معادل اعتدال

واژه‌های فراوانی در قرآن از طریق فرایند استعاره^۲ یا مترادف^۳ تداعی‌بخش و تقریباً معادل با مفهوم اعتدال‌اند. با بررسی این واژه‌ها و رابطه آنها مفاهیم پایه‌ای تر قرآنی و نیز مقایسه آنها با مفهوم اعتدال، می‌توان دیدگاه قرآن درباره اعتدال و معیار آن را به‌دست آورد. برخی از این واژه‌های بدین قرارند:

۱-۲. عدل

«عدل» در معانی مختلفی به کار رفته است؛ این معانی عبارت‌اند از: حکم به حق؛ امری که پسند مردم باشد (فراهِیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸)؛ امری مستقیم که در نفوس اقامه شده و مقابلش جور و ستم است (ازدی، ۱۹۸۸-۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۶۶۳؛ نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۷۶۰؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۳۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۶۹)؛ میانه‌روی در امور که مقابلش جور و ستم است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۶؛ مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۶۲) و نیز مثل، فدیة و ارزش (طریحی، ۲۰۰۹م، ج ۵، ص ۴۲۰).

برخی اهل لغت، عدل را در مفهوم عرفی‌اش رعایت مساوات بین مردم دانسته‌اند (راغب، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۶). به باور شهید صدر، برابر دانستن عدل با مساوات چندان دقیق نیست؛ بلکه عدل، رعایت استحقاق‌ها و قرار دادن امور در جایگاهی است که شایستگی آن را دارند (رجایی و معلّمی، ۱۳۹۴، ص ۸۴-۸۵). بسیاری از فقها (طوسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۵۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۲-۱۴۲۳ق، ج ۱۵، ص ۴۵۶؛ محقق حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۹۱) نیز عدل را قرار دادن امور در جایگاه [مستحق و شایسته] خود دانسته و آن را با عبارت «وَضَعُ كُلُّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» تعریف کرده‌اند (رجایی، و معلّمی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۸۴).

بررسی کاربردهای قرآنی و غیرقرآنی عدل نشان می‌دهد که عدل در غالب کاربردهای قرآنی و غیرقرآنی نوعی وابستگی معنایی با مفهوم حق دارد. عدل با مفهومی که بیان شد، در برخی کاربردهای قرآنی، معنایی نزدیک به اعتدال (میانه‌روی) دارد. برخی صاحب‌نظران به این قرابت تصریح کرده‌اند (ر.ک: فیض، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۴؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷-۱۵۰). طبرسی ذیل آیه **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**... (نحل: ۹۰)، می‌نویسد: عدل، رعایت انصاف میان مردم و رفتار اعتدال‌آمیز و بدون انحراف با ایشان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶). علامه طباطبایی پس از بیان تفصیلی دیدگاه راغب درباره معنای عدل می‌گوید: «توضیحات راغب درباره عدل، با همه

تفصیلش، به رعایت حدّ وسط و پرهیز از افراط و تفریط بازمی‌گردد و این از قبیل تفسیر به لازم معناست؛ زیرا حقیقت عدل، اقامه مساوات و موازنه بین امور است. به گونه‌ای که هر امری در جایگاه شایسته خود قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱). وی در جای دیگر می‌فرماید:

در متون اسلامی بسیار با واژه عدل و عدالت مواجه می‌شویم و چه‌بسا با تعریف‌های مختلف و تفسیرهای متنوع برحسب اختلاف بحث‌کنندگان و مسلکشان برمی‌خوریم؛ اما تعریفی که با بحث قرآنی ما در تحلیل معنای عدالت و کیفیت اعتبارش با فطرتی که مبنای همه احکام اسلام موافق است، عبارت است از اعتدال و حدّ وسط بین عالی و دانی و میانه بین دو طرف افراط و تفریط (همان، ج ۶، ص ۲۰۵).

آیه ۱۵۲ سوره انعام، بعد از دستور به حفظ مال یتیم به بهترین صورت، و امر به رعایت قسط و عدل در پیمانه و میزان می‌فرماید: «وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» به عدل سخن گوید؛ هرچند در مورد خویشاوندان باشد. در این آیه، منظور از رعایت عدالت این است که محبت یا دشمنی کسی شما را وادار نسازد که به یک جانب متمایل شوید و سخنی را تحریف کنید و از حق تجاوز نمایید و در شهادت‌تان یا قضاوت‌تان، به نفع یا ضرر کسی سخن بگویید و حق کسی را از بین ببرید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۷۶).

طبق آنچه گذشت، عدل در برخی کاربردهای قرآنی معنایی نزدیک به اعتدال دارد و عدل در مفهوم اجتماعی‌اش، رعایت حقوق افراد جامعه است و لازمه چنین معنایی رعایت اعتدال و پرهیز از افراط یا تفریط در اعطای حقوق افراد است. از این‌رو عدل و اعتدال، مترادف نسبی دارند و هر دو وابستگی معنایی عمیقی با مفهوم حق دارند.

۲-۲. حنیف

ماده «ح، ن، ف» در قرآن دوازده بار در قالب صفت مشبّهه، ده بار به صورت مفرد (حنیف) و دو بار آن به صورت جمع (حنفاء) به کار رفته است. به نظر برخی اهل لغت، این واژه در اصل به معنای میل کردن یا انحراف از چیزی به چیزی دیگر است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۶-۵۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۰)؛ و هرکه را از دینی به دین دیگر مایل باشد (ازدی، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۵۶)، یا از ضلالت به استقامت و دین مستقیم تمایل داشته باشد، حنیف گویند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۰). این واژه در قرآن و اخبار اسلامی به معنای تمایل و تغییر آیین از شرک به سوی توحید و هدایت به کار رفته است. شاید سرگذشت این تعبیر این باشد که جامعه‌های بت‌پرست به هر کس که آیین آنها را رها می‌کرد و به سوی توحید گام برمی‌داشت، حنیف (منحرف از دین) می‌گفتند؛ ولی به تدریج «حنیف» نامی برای پویندگان راه توحید شد که مفهومش تمایل از گمراهی به هدایت بود (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۰۵).

به باور صاحب المیزان، حنیف از ماده حنف در لغت به معنای تمایل یکی از دو پا به وسط، و مراد از حنیف در «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا...» (روم: ۳۰)، اعتدال است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸) و خداوند اسلام را

از این رو دینی حنیف نامیده است که در همهٔ امور به لزوم اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط امر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۳۹).

قرآن کریم در هشت آیه (بقره: ۱۳۵؛ آل عمران: ۶۷ و ۹۵؛ نساء: ۱۳۵؛ انعام: ۷۹ و ۱۶۱؛ نحل: ۱۲۰ و ۱۲۳) از حضرت ابراهیم علیه السلام و آیینش به عنوان حنیف و معتدل یاد کرده و به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دستور داده که از دین او - که دین اعتدال و توحید است - پیروی کند. به نظر علامه، منظور از دین حنیف در این آیات، به قرینهٔ سیاق، دینی است که در آن خبری از دستورات طاقت‌فرسا - که پیش از این برای یهود وضع شده بود - نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۶۱).

حاصل اینکه واژهٔ حنیف نیز در قرآن با اعتدال مترادف نسبی دارد و تداعی‌کنندهٔ معنای اعتدال است؛ هرچند معنای اصلی آن تمایل از دینی به دینی دیگر یا تمایل به دین مستقیم الهی (آیین توحید) است. این واژه در قرآن با مفهوم کانونی توحید (یکتاپرستی) پیوندی تنگاتنگ دارد؛ چنان که در قرآن، موحدان پیروان آیین حنیف شناخته می‌شوند.

۲-۳. قصد و اقتصاد

«قصد» در زبان عربی به معنای استواری راه و روش است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۴؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۷۴؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۱۸۵؛ راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷۲؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۹). «قَصَدَ الطريق»، یعنی راه، مستقیم و هموار شد؛ «قَصَدَ فی الامر»، یعنی میانه‌روی کرد و در کار افراط و تفریط نکرد؛ «قَصَدَ فی الحكم»، یعنی عادلانه قضاوت کرد؛ «قَصَدَ فی التفقه»، یعنی اعتدال را در هزینه رعایت کرد و «قَصَدَ فی المَشی» یعنی حد میانه را در راه رفتن برگزید (هوازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۷۳۸).

قصد و اقتصاد در برخی کاربردهای قرآنی معنایی نزدیک به اعتدال دارند. علامه ذیل آیهٔ «وَأَقْصِدْ فی مَشِیِّکَ وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِکَ» (لقمان: ۱۹) می‌فرماید: قصد در چیزی، یعنی میانه‌روی در آن؛ و «غَضُّ الصَّوْتِ»، یعنی کوتاه کردن صدا؛ بنابراین معنای آیه این است که در رفتار میانه‌رو و معتدل باش و صداقت را آرام و کوتاه کن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۱۹). در حقیقت، این دو دستور امر به اعتدال در عمل و سخن است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۶)؛ و اعتدال در سخن گفتن به این است که در بلند کردن صدا به اندازه‌ای که مخاطب یا مخاطبان بشنوند، اکتفا شود (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۳۳). به نظر برخی محققان، هرچند ظاهر این آیه دربارهٔ رعایت اعتدال در راه رفتن است، اما شاید معنایی عام‌تر داشته باشد و هرگونه افراط، تفریط و انحراف در سلوک معنوی و سبک زندگی را نیز دربر بگیرد (همان).

علامه ذیل آیهٔ «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاکُمْ أَجْمَعِينَ» (نحل: ۹) می‌نویسد: واژهٔ قصد، چنان که راغب و غیر او گفته‌اند، به معنای استقامت راه است؛ یعنی راه در رساندن سالک خود به هدف، قیوم و

مسلط باشد. و ظاهراً «قصد» در این آیه به معنای اسم فاعل (قاصد) است و اضافه شدن آن به کلمه سبیل، از باب اضافه صفت به موصوف است؛ بنابراین مراد از قصد السبیل، السبیل القاصد (راه میانه) است؛ در مقابل قول خداوند: «وَمِنْهَا جَائِرٌ»، که جائر به معنای منحرف از هدف است؛ یعنی راه‌هایی که رهرو خود را به هدف نمی‌رساند و از آن گمراه می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۱۲). وی ذیل آیه «فَعَمِنَهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ» (فاطر: ۳۲) نیز می‌فرماید: از مقابله سه طایفه «ظالم به نفس»، «مقتصد» و «سابق به سوی خیرات»، به دست می‌آید که مراد از مقتصد کسی است که در مسیر میانه [راه مستقیم] قرار گرفته؛ و مراد از سابق بالخیرات کسی است که [در راه مستقیم] از دو دسته دیگر سبقت گرفته و به همین دلیل مقرب‌تر است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۴۵)؛ بسیاری از مفسران نیز به همین معنا تصریح کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۲۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۲۳۳؛ خطیب، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۵۷۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۸۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۴۹۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۱، ص ۱۵۱؛ حقی، بی‌تا، ج ۷، ص ۸۶؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۰۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۱۹۸).

بررسی کاربردهای قصد و اقتصاد در کتب لغت و قرآن نیز نشان می‌دهد که این دو واژه، معنایی نزدیک عدل و اعتدال دارند و مراد از قصد و اقتصاد در امور، میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط است؛ و البته قصد و اقتصاد و مفاهیم مشابه آن در نظام معنایی قرآن، در مقایسه با هدف اصلی (قرب الهی) سنجیده می‌شوند. چیزی از نظر قرآن میانه و به‌دور از افراط و تفریط است که طبق بیان علامه ذیل آیه ۹ سورة نحل، انسان را به هدف اصلی، یعنی توحید و قرب الهی برساند. بنابراین، قصد و اقتصاد نیز که با اعتدال مترادف نسبی دارند، در قرآن با مفهوم توحید و قرب ارتباط معنایی وثیقی دارند.

۲-۴. قوام و استقامت

«قوام» در لغت به معنای عدل (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۰۱۶؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۹۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۵۹۰) و اعتدال (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۲۰) است. علامه طباطبایی و برخی مفسران «قوام» را ذیل آیه «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷) به معنای اعتدال دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۸۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۸۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۵۰۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹، ص ۲۵). امام صادق علیه السلام ذیل همین آیه، قوام را «حد وسط» معرفی کرده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۴).

مصدر استقامت نیز که از ماده «ق» و «م» است، در قرآن به‌وفور در قالب اسم فاعل (مستقیم) به‌عنوان وصف صراط به کار رفته است. مستقیم یعنی کسی یا چیزی که بدون تکیه بر دیگری بر پای خود بایستد و بر خود و متعلقاتش مسلط باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ و صراط مستقیم، همان مسیر توحید است که هیچ‌گونه انحراف و گمراهی از قبیل شرک، کفر، نفاق و ظلم در آن نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹ - ۳۱).

بررسی کاربردهای قَوام و استقامت در آیه ۶۷ سوره فرقان و آیاتی که در آنها مستقیم به عنوان وصف صراط به کار رفته است (ملک: ۲۲، نساء: ۶۸ و ۱۷۵، انعام: ۱۲۶، فتح: ۲ و ۲۰)، نشان می‌دهد که در این کاربردها، قَوام و استقامت معنایی نزدیک به اعتدال دارند و استقامت در صراط و اعتدال مساوی یکدیگرند؛ به این معنا که هر که در سلوک الی الله از روی اعتدال (بدون افراط و تفریط و انحراف) گام بردارد، در صراط مستقیم قرار دارد؛ و هر که در صراط مستقیم قرار بگیرد، از هرگونه افراط و تفریط و میل به گمراهی به دور مانده است. در جهان‌بینی قرآن، هرگونه انحراف از صراط مستقیم، خروج از اعتدال و نوعی افراط یا تفریط است؛ بنابراین قوام و استقامت نیز در قرآن با اعتدال مترادف نسبی دارند. استقامت و مستقیم که تداعی‌کننده معنای اعتدال و معتدل هستند، در نظام معنایی قرآن با توحید پیوندی عمیق دارند. صراط مستقیم در جهان‌بینی قرآن، همان صراط توحید و قرب الهی است.

۲-۵. عفو

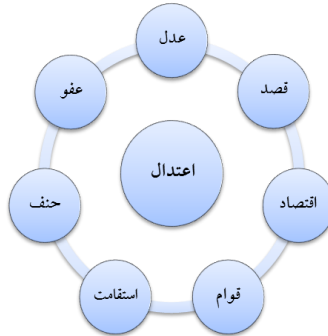
عفو در اصل به معنای ترک یا طلب چیزی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۷) یا قصد چیزی برای رسیدن به آن است. این واژه در معانی متعددی به کار رفته است؛ از قبیل گذشت و ترک عقاب (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ازدی، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۹۳۸؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۷۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۱۰؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۶۸۶)؛ زاید بر نیاز در مال (زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۴۱؛ نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۳۱؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ معروف (زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۷۲)؛ قصد رسیدن به چیزی (راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۵۷۴) و صرف نظر کردن از امری که انتظار توجه به آن می‌رود (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۲۲۰).

عفو در برخی کاربردهای قرآنی به معنای حد وسط آمده است. علامه ذیل آیه «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ» (بقره: ۲۱۹) می‌فرماید: طبق نقل راغب، عفو در اصل به معنای قصد چیزی برای رسیدن به آن است؛ سپس با عنايات گوناگون در معانی مختلف، مانند بخشش، إعفا و محو اثر و حد وسط در انفاق به کار رفته است. و در آیه ۲۱۹ سوره بقره، مراد از عفو، حد وسط است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۹۶). نظر جمعی دیگر از مفسران نیز همین است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۶۸؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۲۱). روایات تفسیری نیز این معنا را تأیید می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ الفقه المنسوب للإمام الرضا^{علیه السلام}، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۵).

در آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹) نیز به نظر جمعی از مفسران، عفو به معنای حد وسط آمده است. صاحب المیزان پس از نقل نظر مفسرانی که عفو را به مغفرت معنا کرده‌اند، می‌فرماید: در بعضی روایات به نقل از امام صادق^{علیه السلام}، عفو به میانه‌روی تفسیر شده است؛ این معنا با سیاق آیه تناسب بیشتری دارد و جامع‌تر است؛ افزون بر اینکه در تفسیر عفو به مغفرت، با توجه به انتهای آیه (وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ)، شائبه تکرار دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۸۰). طبق این روایات، آیه یاد شده پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} را مأمور به میانه‌روی و

پرهیز از افراط یا تفریط در تعامل با مردم کرده است.

طبق آنچه گذشت، «عفو» نیز در برخی آیات معنایی نزدیک اعتدال و میانه‌روی دارد؛ البته چنان‌که در معیار اعتدال خواهیم گفت، هر رفتاری، از نظر قرآن، میزان و معیاری دارد؛ و رفتار معتدل و میانه با دیگران، رفتاری است بر اساس موازین حق و عدل که انسان را مقرب درگاه الهی می‌سازد. شکل زیر واژه‌هایی را نشان می‌دهد که در برخی کاربردهایی قرآنی با اعتدال مترادف نسبی دارند.



۳. واژگان مقابل اعتدال

با بررسی واژه‌هایی که با اعتدال تقابل معنایی دارند، می‌توان به درک عمیق‌تری از جایگاه اعتدال در نظام معنایی قرآن دست یافت. برخی از این واژه‌ها عبارت‌اند از:

۳-۱. غُلُوْ

غُلُوْ از مادهٔ (غ، ل، و) به معنای بالا گرفتن و تجاوز از حد چیزی است؛ مانند غُلُوْ یهودیان در دینشان (فراهِیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۴۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۷۸). به تجاوز از حد، اگر در قیمت اجناس باشد، غَلَاء و اگر در قدر و منزلت باشد، غُلُوْ می‌گویند. غُلَیان (جوشیدن) مایع درون ظرف نیز از همین ماده است و همین معنا در غُلَیان خشم و جنگ به استعاره گرفته شده است (راغب، ۱۴۲۳، ص ۶۱۳).

خداوند در قرآن اهل کتاب را از غُلُوْ در دینشان نهی کرده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا...» (مائده: ۷۷). مراد از غُلُوْ در دین در این آیه، تجاوز از حدود اعتقادات دینی است. غالی و قالی در دو جانب افراط و تفریط در اعتقادات دینی قرار گرفته و از حد اعتدال در دین که همان توحید خالص، فرو مانده یا فراتر رفته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۶)؛ بنابراین غُلُوْ در برخی آیات در مقابل اعتدال به کار رفته و حد اعتدال در قرآن، همان توحید است.

۳-۲. افراط و تفریط

مشتقات افراط و تفریط از مادهٔ «ف، ر، ط» در معانی ذیل به کار رفته‌اند: پیشی گرفتن (فراهِیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۱۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۲؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۶۴؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۵۹)، جلو

انداختن (ابن منظور، بی تا، ج ۷، ص ۳۶۶؛ راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۶۳۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۲؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۶۹؛ زبیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۳۵۹؛ ازدی، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۴۱۵)، ضایع کردن (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۲)، اسراف (فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۲)، کوتاهی (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۷۲) و عجله (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴۸).

فرط در باب تفعیل (تفریط)، به معنای تقصیر در کاری است که اقدام به آن در وقت خودش لازم بوده و به دلیل اهمال از دست رفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۸۲). این معنا در پنج آیه قرآن (انعام: ۳۱، ۳۸، ۶۱ یوسف: ۸۰، زمر: ۵۶) به چشم می خورد. مراد از تفریط در آیه «... یا حَسْرَتی عَلٰی مَا فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّٰهِ...» (زمر: ۵۶)، کوتاهی در کارهایی است که انسان باید در دنیا پیش از ورود به نشئه آخرت انجام می داد و هنگام مواجهه با عذاب الهی، به دلیل کوتاهی در آنها حسرت می خورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۸۲).

فرط در باب افعال (افراط)، در معانی شتاب و تجاوز از اندازه (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۱۹)، پیش افتادن از چیزی (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۱۴۹) و اسراف و زیاده روی (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۷۱۹) به کار رفته است. قرآن کریم در آیه ۲۸ سوره کهف خطاب به پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا؛ از کسی که قلبش را از یاد خود غافل ساختیم و از هوای نفس پیروی کرد و کارش زیاده روی و تجاوز از حق و حدود الهی است، پیروی مکن». صاحب المیزان ذیل آیه به نقل از صاحب مجمع البیان می فرماید: واژه «فُرُط» در این آیه به معنای تجاوز از حق و خروج از آن است؛ و در عرب افراط را در اسراف (زیاده روی) به کار می برند (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۶ ص ۴۶۵) و پیروی هوای نفس و افراط - که در آیه از آن نهی شده - از آثار غفلت قلب است و به همین جهت جمله دوم و سوم آیه به منزله تفسیر جمله اول است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳).

حاصل اینکه افراط و تفریط در برخی آیات قرآن، به روشنی در مقابل اعتدال (میانه روی) به کار رفته اند. به نظر صاحب مجمع البیان و المیزان، حد و مرز افراط و تفریط، دست کم در برخی آیات قرآن به معنای تجاوز از حق است. این مطلب نیز پیوند معنایی اعتدال را با مفهوم کانونی حق در قرآن تأیید می کند.

۳-۳. بغی

«بغی» در اصل به معنای طلب چیزی یا فساد در چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۷۱). این واژه در معنای گذشتن و تجاوز از حد و افراط از مقداری که حد شیء است، نیز به کار رفته است (نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۱۷). راغب بغی را به قصد گذشتن و تجاوز از حد میانه معنا کرده است؛ هرچند چنین قصدی تحقق نیافته باشد (راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۶). فیومی «بغی» را به ظلم و اعتدا معنا نموده و «فرقه باغیه» را گروهی دانسته که از میانه روی عدول کرده است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷). به نظر برخی مفسران، بغی

به معنای گذر از حد، همیشه مذموم نیست؛ مثلاً اگر کسی بیش از حد واجب به دیگران ببخشد، به مفاد آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) کاری پسندیده کرده است؛ ولی اگر از مرز حق و عدل تجاوز کند و به ظلم برسد، مذموم است؛ که از اهل آن، به «...يَتَّبِعُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ...» (یونس: ۲۳) تعبیر شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۵۰۰-۵۰۱).

حاصل اینکه بغی در برخی کاربردهای قرآنی - طبق نظر برخی مفسران - در مقابل اعتدال قرار گرفته و به معنای گذر از حق و عدل به کار رفته است.

۳-۴. فساد

واژه «فساد» از ماده «فسد» در مقابل صلاح به کار می‌رود (ازدی، ۱۹۷۸-۱۹۸۸، ج ۲، ص ۶۴۶؛ زهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۲، ص ۲۵۷؛ نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۹؛ ابن سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۵۸؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳، ص ۳۳۵؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۷۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛ زبیدی، بی تا، ج ۵، ص ۱۶۴) و به معنای خروج چیزی از حالت اعتدال (راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۶۳۶) و ایجاد خلل در نظم و اعتدال چیزی است (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۱).

غالب اهل لغت معنای صلاح و فساد را به یکدیگر ارجاع داده و فساد را خروج از صلاح و اعتدال دانسته‌اند. فساد در قرآن نیز در خروج از حد عدل و اعتدال و تجاوز از حقوق، به‌ویژه حقوق مردم، به کار رفته است. شاهد مدعا آیات ذیل است: «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵)؛ «وَبَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود: ۸۵)؛ «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ. وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ. وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (شعراء: ۱۸۱-۱۸۳). در این آیات، پیامبران الهی پس از توصیه به رعایت عدالت در معاملات و نکاستن از حق مردم، مخاطبان را از فساد در زمین برحذر داشته‌اند. با توجه به سیاق این آیات، می‌توان قویاً احتمال داد که در این آیات، تفریط و کوتاهی در ادای حقوق مردم - که نوعی خروج از عدل و اعتدال است - فساد دانسته شده است؛ چنان که در آیاتی دیگر، اسراف (تجاوز از حد)، از ویژگی‌های اهل فساد قلمداد شده است: «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُفْسِرِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ» (شعراء: ۱۵۱-۱۵۲). بررسی این آیات نشان می‌دهد فساد در برخی کاربردهای قرآنی به معنای خروج از حد اعتدال است؛ خروجی که ملازم با عبور از مرز حق و عدل است.

۳-۵. طغیان

«طغیان» از ماده «ط، غ، ی» به معنای تجاوز چیزی از اندازه و حد خود است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۳۵؛ ازدی، ۱۹۷۸-۱۹۸۸، ج ۲، ص ۹۱۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۱۲؛ ابن سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۶،

ص ۸؛ زبیدی، بی تا، ج ۱۹، ص ۶۳۴). به نظر راغب، طغیان در آیه «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ» (الحاقه: ۱۱) استعاره برای تجاوز آب است و اینکه قرآن در آیه ۵ سورة حاقه می فرماید: قوم نوح را با «طاغیه» هلاک کردیم، اشاره به همان طوفان و طغیان آب است.

قرآن، طاغوت را به هر فرد طاغی و متجاوز که ادعای معبود بودن را دارد، اطلاق نموده است (راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۵۲۰). مرز تجاوز و طغیان گری، به گفته برخی مفسران، گذر از حق و عدل و انصاف است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۰۰؛ فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۷؛ مراغی، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۰۸). شیخ طوسی ذیل آیه شریفه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (رحمن: ۷ - ۹) می فرماید: مراد از میزان در این آیه، طبق نظر برخی مفسران، میزان عدل، و مراد از طغیان در میزان، افراط در گذشتن از حد عدالت است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۶۶). علامه طباطبایی نیز ذیل آیه «...يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...» (نساء: ۶۰) می فرماید: کلمه طاغوت مصدر و به معنای طغیان است و این کلمه از باب مبالغه در معنای اسم فاعل (طاغی) به کار می رود؛ این واژه ابتدا در فوران و تجاوز آب از ظرف خود به کار می رفته و کاربرد آن درباره انسان در ابتدا مجاز بوده است؛ ولی با گذشت زمان به حد استعمال حقیقی رسیده و طغیان آدمی به معنای آن است که از آن حدی که باید رعایت کند (حد عقل یا شرع) تجاوز کند؛ و «طاغوت»، انسان ظالم، جبار و متمردی است که از وظیفه بندگی خدا با گردن کشی شانه خالی کند (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۰۲).

حاصل اینکه در برخی آیات قرآن، میزان اعتدال، عدل و انصاف و رعایت حقوق الهی شمرده شده و تجاوز از آن، طغیان به حساب آمده است.

۳-۶. ظلم، جور، اعتدا

ظلم در مقابل عدل به معنای قرار دادن چیزی در غیر جایگاه خود است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸). به گفته راغب، ظلم در نظر بیشتر اهل لغت به همین معناست و فرقی نمی کند که قرار گرفتن در غیر جایگاه خود، به افراط باشد یا تغریط (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۷). بنابراین ظلم در مقابل معنای عدل و اعتدال قرار می گیرد.

برخی مفسران نیز ظلم را در مقابل عدل و اعتدل دانسته اند. به گفته ایشان: درخت باروری که رشد می کند و میوه می دهد و آفت ندارد، عادل و در حالت اعتدال است؛ و درخت آفت زده ای که میوه نمی دهد، ظالم و فاقد نظام درونی معتدل است. قرآن کریم درباره دو باغی که در حال اعتدال و پرمحصول بودند، می فرماید: آن دو باغ ظالم نبودند: «كُلَّتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهُمَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا» (کهف: ۳۳) (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۵۸۱).

«جور» در لغت، نقیض عدل و به معنای ترک قصد (میانروی) و انحراف از آن است (فراهیدی، ۱۷۵ق، ج ۶، ص ۱۷۳ و ۱۷۶؛ نیشابوری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۸؛ زبیدی، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۷؛ ابن منظور، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۳؛ ابن سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۴۲). قرآن در آیه نهم سورة نحل پس از اشاره به نعمت ترابری به وسیله مرکب های راهوار در راه های سخت و دشوار می فرماید: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَبَرٌّ

خداست که راه راست را [به بندگان] نشان دهد؛ اما بعضی از راه‌ها بیراهه‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۸)؛ منظور آیه این نیست که بر خداوند است که مسیر درست شهرها و آبادی‌ها را به مردم نشان دهد؛ بلکه مراد، ارائه مسیر درست زندگی برای رسیدن به سعادت جلودانه است؛ اما برخی راه دیگری را می‌گزینند که قرآن از آنها به جائر تعبیر کرده است: (وَمِنْهَا جَائِرٌ). در این آیه، جائر در مقابل قاصد به کار رفته و مراد از آن، کسی است که از قصد (مسیر میانه) فاصله گرفته و به بیراهه می‌رود. بنابراین در این آیه، جور در برابر قصد (میانه‌روی) قرار گرفته است. امیرالمؤمنین (ع) در تقابل قصد و جور می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ الْقَصْدَ جَارٌ» (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۸۳)؛ یعنی هر که راه میانه را ترک کند، منحرف می‌شود و به جور و ظلم گرفتار می‌آید و از مسیر حق دور می‌گردد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶).

اعتدا نیز از ماده (ع، د، و) به معنای تعدی، تجاوز و ظلم آشکار (فراهِیدی ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۳) یا مطلق ظلم (ابن فارس ۳۹۵، ج ۴، ص ۲۴۹) است. این واژه در آیه دوم سوره مائده به معنای تعدی و تجاوز از حدود الهی و حقوق مردم به کار رفته است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا...» و دشمنی با جماعتی که شما را از آمدن به مسجدالحرام بازداشتند، نباید شما را به ستم وادارد». همچنین اعتدا در آیه ۱۹۰ سوره بقره به معنای خروج و تجاوز از حدود الهی به کار رفته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۱).

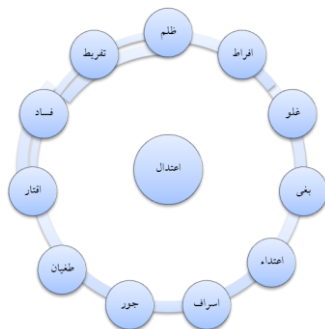
حاصل اینکه ظلم، جور و اعتدا، در برخی کاربردهای قرآنی معنایی مقابل اعتدال دارند. کاربردهای قرآنی این سه واژه نشان می‌دهد که مرز ظلم، جور و اعتدا در قرآن، تجاوز از حدود الهی و رعایت نکردن حقوق مردم است.

۳-۷. اسراف و اقتار

به نظر ابن فارس و راغب، سرف در لغت به معنای تجاوز از حد است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۵۳؛ راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۴۰۷). نراقی نیز در *عوائد الایام* همین مطلب را تأیید می‌کند (نراقی، ۱۳۶۶، ص ۶۲۵). مصطفوی نیز سرف را در اصل، عملی می‌داند که از حدود عقلی یا عرفی خارج شود (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۳۱). از همین روست که برخی از اهل لغت، حتی معصیت بسیار را هم که نوعی تجاوز از حد میانه و اعتدال است، سرف دانسته‌اند (زبیدی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۲، ص ۲۷۰). امیرالمؤمنین (ع) در کلامی جامع می‌فرماید: «كُلُّ مَا زَادَ عَلَى الْاِقْتِصَادِ اسْرَافٌ» (واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۵)؛ هرچه فراتر از حد اعتدال باشد، اسراف است.

اقتار نیز از ماده «ق، ت، ر» به معنای تضیق، تقلیل و تنگی در نفقه و زندگی است (فراهِیدی، ۱۴۴۷ق، ج ۵، ص ۱۲۴)؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۵، ص ۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۵۵؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۶۰؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۲۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۹۷؛ راغب، ۱۴۲۳ق، ص ۶۵۵؛ مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۹، ص ۲۰۹). این واژه هرگاه با واژه اسراف همراه شود، معنایی متضاد با اسراف دارد؛ چنان که آیه شریفه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷)؛ ولی هرگاه به‌تنهایی به کار رود، به معنای مطلق تجاوز از حد میانه است؛ به افراط باشد یا تفريط. در قرآن، مرز اسراف و خروج از اعتدال، حدود الهی

است. مفسران بارها در تبیین معنای اسراف، به این مطلب اذعان داشته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۵۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۴؛ مراغی، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۳). علامه طباطبایی ذیل آیه «وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا» (نساء: ۶): اسراف را به معنای تجاوز در اعتدال در عمل دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۷۳): طبرسی نیز ذیل آیه «وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا» (آل عمران: ۱۴۷)، اسراف را به معنای تجاوز از حد و تفریط و تقصیر دانسته است؛ **تبیین و جامع البیان** نیز اسراف را در این آیه به افراط (زیاده‌روی) معنا نموده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷۹؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲). حاصل اینکه اسراف و اقتار نیز در برخی کاربردهای قرآنی معنایی مقابل اعتدال دارند و به معنای خروج از حدود الهی به افراط یا تفریط است. شکل زیر برخی واژگان مقابل با اعتدال را در قرآن نشان می‌دهد.



۴. معیار اعتدال در باور و رفتار

پس از روشن شدن اجمالی جایگاه اعتدال در نظام معنایی قرآن، نوبت به این پرسش می‌رسد که معیار و حد و مرز اعتدال از منظر قرآن چیست؟ منظور از معیار، شاخصی است که برای تشخیص چیزی از چیز دیگر به کار می‌رود؛ و معیار اعتدال، شاخصی است که به‌واسطه آن بتوان حد و مرز اعتدال را از دو سوی آن (افراط و تفریط) در باور یا رفتار^۴ تشخیص داد.

پیش از این اشاره کردیم که اعتدال در اسلام مفهومی ارزشی تلقی شده است. اینجا این نکته را می‌افزاییم که از نگاه اسلام و قرآن، اعتدال به معنای میانه‌روی و رعایت حد وسط، دارای ارزش مطلق نیست. معیار بودن اعتدال به این معنا، در برخی مکاتب اخلاقی مانند مکتب اخلاقی ارسطو، آن‌هم به‌عنوان معیاری برای ارزیابی انفعالات اخلاقی، مانند شهوت، خشم، ترس، اعتماد و شادی مطرح شده است و در همه جا از کارایی لازم برخوردار نیست^۵ (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱). قرآن و اسلام برای تشخیص باورها و رفتارهای معتدل و صحیح، معیارهای دیگری دارد که شناسایی آنها در گروهی بحثی مستقل و نسبتاً مفصل است؛ اما شاید بتوان برخی از مهم‌ترین آنها را با جست‌وجویی اجمالی در قرآن با تکیه بر آرای مفسران برجسته، به‌ویژه علامه طباطبایی و شاگردان مکتب تفسیری از این قرار شمرد:

چنان‌که در معناشناسی اعتدال گذشت، واژه اعتدال مستقیماً در قرآن نیامده است؛ اما واژه‌ها و ترکیب‌هایی قریب‌المعنا با این واژه در قرآن یافت می‌شود. واژه‌های عدل، قصد، اقتصاد، حنف، عفو، قوام و استقامت، دست‌کم در برخی آیات، با واژه اعتدال مترادف معنایی دارند؛ و واژه‌هایی از قبیل ظلم، افراط، تفریط، غلو، فساد و جور، در برخی آیات قرآن، با اعتدال تقابل معنایی دارند؛ اما رابطه معنایی این واژه‌ها با یکدیگر و نیز با مفاهیم کانونی قرآن چیست؟ مفاهیمی مانند حنف، قصد و اقتصاد (میان‌روی) که در آیات قرآن به رعایت آنها فرمان داده شده یا کسانی که متصف به آن هستند، ستوده شده‌اند، از چه جهت مطلوب و ستوده‌اند؛ آیا مطلوبیتشان ذاتی است یا خود وامدار و تابع مفاهیم اصیل‌تری در قرآن‌اند؟ پاسخ این سؤال از این جهت مهم است که شاید با شناخت مفاهیم کانونی قرآن، بتوان از آنها به‌عنوان معیار مطلوبیت و ارزشمندی سایر مفاهیم مدد جست.

از نظر علامه طباطبائی و جمعی دیگر از شاگردان مکتب تفسیری وی، بنیادی‌ترین مفهوم در هندسه معارف قرآن، توحید است و تمام نظام‌های اعتقادی و ارزشی اسلام به این اصل بازمی‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۲ و ص ۳۵۸ - ۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۸؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۷۴-۲۷۸؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۶۸). به نظر می‌رسد بتوان همین مفهوم بنیادین را به‌عنوان معیار اعتدال مورد توجه قرار داد. صاحب‌المیزان درباره توحید می‌فرماید: تمام معارف قرآن بر حقیقتی واحد، یعنی توحید تکیه دارد و این حقیقت، بنیان دین و مرجع تمام تفاسیل معانی قرآن است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۳۵). قرآن کریم رابطه توحید و سایر معارف الهی را در آیات ۲۴ تا ۲۶ سوره ابراهیم در قالب تمثیلی زیبا بیان کرده و اعتقاد حق (توحید) را به درختی پاکیزه تشبیه نمرده که بنیان آن ثابت و شاخه‌هایش در آسمان است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۵۱). اگر این مفهوم پایه‌ای معیار و میزان اعتقادات دینی باشد، آن‌گاه باید هر اعتقادی فروتر یا فراتر از آن، خروج از حد اعتدال و نوعی غلو به حساب آید. شاید به همین دلیل قرآن کریم برای عبور برخی از اهل کتاب از این اعتقاد و مفهوم بنیادین، واژه غلو برگزیده و اعتقاد برخی از آنان به الوهیت برخی از اولیای دین را نوعی غلو و زیاده‌روی در امر دین و خروج از حد اعتدال تلقی کرده است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ...» (مائده: ۷۷)؛ مفسر المیزان ذیل این آیه می‌نویسد: «غالی» کسی است که به افراط از حد تجاوز کند؛ و در مقابل آن در جانب تفریط، «قالی» قرار می‌گیرد، و خداوند اهل کتاب را از غلو و زیاده‌روی در امر دین نهی کرده است؛ زیرا حد اعتقادات دینی، توحید خالص است؛ درحالی‌که برخی اهل کتاب، قائل به الوهیت عزیر و مسیح شدند و آنها را فرزند خدا پنداشتند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۷۶).

توحید را می‌توان معیار اعتدال در رفتارهای دینی نیز قلمداد کرد. پیش از این در معناشناسی اعتدال گفتیم که اعتدال، معنایی بسیار نزدیک به استقامت دارد که در قرآن صراط قرار گرفته است و اعتدال و صراط مستقیم، مصداقاً متلازم‌اند. در نظام معنایی قرآن، هرگونه دور شدن از صراط مستقیم، خروج از اعتدال و نوعی افراط یا

تفریط شمرده است؛ زیرا صراط مستقیم، همان توحید در جمیع مراتب علمی و عملی‌اش است که با اعتقاد و عمل شرک‌آلود در هر مرتبه و هر شکلش ناسازگار است (همان، ج ۱، ص ۳۰). هرچه اندیشه و عمل به توحید خالص نزدیک‌تر باشد، به مرز اعتدال و صراط مستقیم نزدیک‌تر و از انحراف و افراط و تفریط دورتر است و هرچه اندیشه و عمل به شرک‌آلوده‌تر باشد، از مرز اعتدال دورتر است. اندیشه و عملی که از آب‌شخور معارف توحیدی سیراب نشده و تنها بر پیروی و تقلید از دیگران یا هوا و هوس‌های نفسانی تکیه کرده، به‌دور از مرز اعتدال است؛ هرچند به‌ظاهر زیبا، چشمگیر و مردم‌پسند باشد چنان‌که آیه ۷۷ سوره مائده طبق بیان علامه به این حقیقت اشعار دارد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۰۶). شرک در اشکال علمی و عملی‌اش مانند شرک در الوهیت و ربوبیت - که انسان دیگری را شریک خدا در عبادت و اطاعت بگیرد یا به طاغوت‌ها تکیه بزند و برای آنها تأثیری در نظام هستی قائل باشد - نوعی خروج از توحید و آیین حنیف و معتدل الهی است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ. حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ...» (حج: ۳۰-۳۱). در این آیات، امر به اجتناب از بت‌ها و سخن دروغ، با دو وصف ایجابی «حُنَفَاءَ لِلَّهِ» و سلبی «غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» همراه است. چنان‌که گذشت، مفسر المیزان وصف «حُنَفَاءَ» را با توجه به ریشه آن به معنای حالت اعتدال دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳۹). وی دو وصف «حُنَفَاءَ لِلَّهِ» و «غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» را در این آیه، از لحاظ معنا متحد می‌داند؛ به این دلیل که «حُنَفَاءَ لِلَّهِ» یعنی روی گرداندن از اغیار، که همان معبودهای غیر الله هستند (همان، ج ۱۴، ص ۳۷۳). بنابراین، وصف «حُنَفَاءَ لِلَّهِ» که اعتدال در اندیشه و رفتار را تداعی می‌کند، در این آیه به معنای تمایل به توحید خالص است. حاصل اینکه از منظر قرآن، اندیشه و رفتاری معتدل است که بر توحید استوار و از هرگونه کفر، شرک و نفاق به‌دور باشد.

۴-۲. انطباق با حق

یکی دیگر از معیارهای اعتدال در اندیشه و عمل، انطباق آن با حق است. قرآن کریم در بسیاری از آیات، ابتدا آنچه را حق و مطابق با حدود الهی است، مشخص می‌کند و سپس می‌فرماید، از این حد تجاوز نکنید، مثلاً می‌فرماید: اگر دشمنان به شما تعدی کردند، مقابله به‌مثل کنید؛ اما در همین مقابله به‌مثل نیز خدا را در نظر داشته باشید و هنگام انتقام از دشمنان - که لغزشگاه غلبه خشم و طغیان است - از جاده اعتدال منحرف نشوید و از حدود الهی - که همان مرز حق و باطل است - تجاوز نکنید (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶۳). از این‌رو ابتدا باید به دلیل عقلی یا نقلی، حق را شناخت و آن‌گاه دو طرفش، یعنی کوتاهی از حق یا تجاوز از حق را تشخیص داد. شاید این نکته از آیه «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۸) نیز دانسته شود. از تفریع ثقل و خفت بر وزن، به دست می‌آید که وزن در «الْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» واحد سنجش است، نه میزان و ترازو؛ یعنی در قیامت حق را در یک کفه ترازو قرار می‌دهند و [اندیشه‌ها] و اعمال انسان را در کفه دیگر، و همه را با آن می‌سنجند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲۸، ص ۱۲۶-۱۲۹). همان‌طور که معیار قبولی و ارجمندی اندیشه و رفتار هر کس در آخرت حق است، معیار اعتدال در اندیشه و رفتار در همین دنیا نیز حق است.

البته حق در حوزه‌های مختلف، معانی مختلفی دارد: حق در اعتقاد، یعنی اعتقاد مطابق با واقع (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۴۲۷)، که اساس آن توحید، یعنی باور به یگانگی خداوند و یکتاپرستی است؛ و حق در اعمال، یعنی رفتاری متناسب با هدفی حکیمانه که انسان را به کمال لایقش (قرب الهی) می‌رساند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ص ۴۲۸).

اگر کسی در انجام کاری، از حدود و حقوق الهی و حقوق مردم - که در طول حقوق خداوند قرار می‌گیرد - تجاوز کند، از مسیر اعتدال منحرف، و دچار گمراهی شده است: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲)؛ امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید:

شُعْلُ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارُ أَمَامَهُ سَاعٌ سَرِيعٌ نَجَا وَطَالِبٌ بَطِيءٌ رَجَا وَمُقَصَّرٌ فِي النَّارِ هَوَى الْيَمِينِ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطَى هِيَ الْجَادَةُ عَلَيْهَا بَاقِيَ الْكِتَابِ وَأَنَارُ الثَّبُوتِ وَمِنْهَا مَنْقُذُ السُّنَّةِ وَإِلَيْهَا مَصِيرُ الْعَاقِبَةِ؛ هر کس که بهشت و دوزخ را پیش روی خود دارد، در تلاش است: برخی از مردم به شتاب به سوی حق پیش می‌روند، که اهل نجات‌اند و بعضی به کندی می‌روند و امیدوارند؛ و برخی در مسیر حق کوتاهی می‌کنند، که آنان در آتش جهنم گرفتارند. چپ و راست گمراهی، و راه میانه جاده مستقیم الهی است که قرآن و آثار نبوت بدان سفارش می‌کند و گذرگاه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است و سرانجام، بازگشت همه بدان سو می‌باشد (نهج البلاغه، خ ۱۶، ص ۶۱).

همچنین می‌فرماید: «مَنْ أَدْبَى صَفْحَتَهُ لِلْحَقِّ هَلَكَ؛ هر کس از حق رو برگرداند، هلاک می‌شود». طبق این معیار، تنها اندیشه و رفتاری معتدل و پسندیده است که منطبق بر حق باشد؛ اما اندیشه و رفتاری که منطبق بر حق نیست، به دور از اعتدال و موجب هلاکت و شقاوت است.

۳-۴. تطابق با عدل

دو معیار پیشین، یعنی انطباق با حق و توحید، معیار اعتدال در اندیشه و عمل بود؛ اما یکی از مهم‌ترین معیارهای اعتدال در رفتار، تطابق آن با عدل است. عدل از عام‌ترین مفاهیم ارزشی است. منظور از عدل - چنان که در معناشناسی اعتدال گذشت - رعایت حقوق دیگران و قرار دادن هر امری در جایگاهی است که استحقاق و شایستگی آن را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۱). عدل در مفهوم اجتماعی، یعنی «دادن حق هر صاحب حقی» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۴۴). حق و عدل، به لحاظ معناشناسی رابطه‌ای بسیار نزدیک دارند؛ چندان که شاید بتوان عدالت را به رعایت حقوق خود و دیگران معنا کرد. خداوند بر بندگان حقی دارد و برای بندگان نسبت به یکدیگر حقوقی قرار داده است. هر که حدود و حقوق الهی را رعایت کند، به عدالت رفتار کرده و اعمالش ستوده و ارزشمند است. البته حقوق دیگران در طول حقوق الهی قرار می‌گیرند و هدف نهایی تأمین حقوق دیگران، رسیدن به کمال انسانی و تقرب به درگاه الهی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۴۴ و ۴۵).

شاخص اعتدال در جامعه اسلامی، رعایت عدالت است و عدالت همان قرار گرفتن هر شخصی و هر امری در جایگاهی است که استحقاق آن را دارد. بنابراین، اگر حاکمی به حق و بر اساس موازن الهی در جایگاه حکومت ایستاد و به عدل و داد در میان مردم رفتار کرد و از حقوقی که خداوند برای مردم مقرر کرده است، کم نگذاشت،

رفتارش معتدل و به‌دور از انحراف است؛ اما اگر به هر بهانه‌ای، از قبیل هوا و هوس یا خوشامد بیگانگان و دشمنان، در ادای حدود الهی و حقوق مردم کوتاهی کرد، به عدالت و اعتدال رفتار نکرده و به ورطهٔ افراط یا تفریط فرو غلتیده است. معیارهای دیگری نیز برای اعتدال در حوزه‌های خاص، مانند اعتدال در رفتار حاکمان، متصور است که بیان آن مجال بیشتری می‌خواهد (دراین باره، ر.ک: سیف‌الله محمدی، ۱۳۹۶، اعتدال در رفتار حاکمان از نگاه قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام‌خمینی(عج)).

نتیجه‌گیری

۱. واژه‌های عدل، قصد، حنیف، عفو، قوام در برخی کاربردهایی قرآنی، با اعتدال مترادف معنایی دارند؛ و واژه‌هایی مانند غلو، فساد، اسراف، طغیان، بغی، جور، افراط و تفریط، در برخی کاربردهای قرآنی با اعتدال تقابل معنایی دارند.

۲. مفاهیم مترادف با اعتدال در قرآن، در نظام معنایی قرآن وامدار مفاهیم کانونی دیگر، مانند توحید، حق و عدل هستند. واژگانی مانند استقامت، خف و اقتصاد - که در شبکه معنایی قرآن، مفهوم اعتدال را تداعی می‌کنند - با توحید، عدل و حق رابطهٔ معنایی وثیقی دارند. صراط مستقیم، همان صراط توحید و بندگی خداست که از انواع شرک و انحرافات دیگر، مانند کفر و نفاق به‌دور است. حنیف و خُفَاء نیز که در قرآن تداعی‌کنندهٔ اعتدال در دین و آیین هستند، به دین توحیدی و کسانی که به حق و توحید گرایش دارند، اطلاق می‌شود.

۳. مهم‌ترین معیار و مرز تشخیص اعتدال در اندیشه و رفتار، انطباق بر توحید است. هر اندیشه و عملی که با توحید علمی و عملی سازگار باشد، معتدل است و به‌عکس هر اندیشه و عملی که حظی از مفاهیم مقابل توحید، مانند شرک و کفر داشته باشد، نوعی انحراف از مرز اعتدال است.

۴. معیار دیگر اعتدال در اندیشه و رفتار، انطباق با حق است. برای تشخیص اعتدال هر اندیشه و رفتار، ابتدا باید حق را بشناسیم و آن را بر حق عرضه کنیم. پس از آن، جانب افراط یا تفریط اندیشه و رفتار شناخته می‌شود.

۵. مهم‌ترین معیار اعتدال در عمل، انطباق آن با عدل است. عدالت، رعایت حدود و حقوق الهی است؛ هرکس حقوق خداوند و حقوق آفریدگانش را - که در طول حقوق الهی قرار می‌گیرد - رعایت کند، عمل و رفتارش معتدل است و اگر از این مرز بازماند یا فراتر رود، به افراط یا تفریط دچار شده و از مرز اعتدال فاصله گرفته است.

۶. اعتدال در نظام معنایی قرآن، مفهومی مستقل از دیگر مفاهیم بنیادین دینی، به‌ویژه توحید، حق و عدل نیست؛ اعتدال در اندیشه و رفتار، همان التزام به توحید علمی و عملی در تمام مراتبش، رعایت موازین حق و عدل و خارج نشدن از صراط مستقیم بندگی خداست.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، مرتضی یوسفی‌راد، «اعتدال»، *حکمت سیاسی اسلامی*؛ علی‌اکبر علیخانی و دیگران، *مفاهیم بنیادین*، ج ۲، ص ۴۴۳-۵۳۶؛ محمد شبیدی پاشاکی و دیگران، «واکوی شناخت‌شناسانه مبانی اعتدال در حاکمیت اسلامی از دیدگاه قرآن و حدیث»، *پژوهش‌های اندیشه قرآنی*، سال اول، ش ۱، ص ۱۲۱-۱۴۶؛ محمدتقی مصباح یزدی، «اعتدال بی‌مبدا و متنها واقعیت ندارد»، *فرهنگ بویا*، ش ۲۵، ص ۲۲-۳۵؛ محمود رجبی، «انسان با عبادت جزیره‌ای به جایی نمی‌رسد»، *فرهنگ بویا*، ش ۲۵، ص ۳۶-۳۹؛ علی خراسانی، «اعتدال میانه‌روی برگزیدن راهی بین افراط و تفریط»، *دائرةالمعارف قرآن کریم*، ج ۳، ص ۵۴۲-۵۵۴؛ فاطمه نادعلی، «اعتدال میانه‌روی و نکوهش اسراف از منظر قرآن و روایات»، *کوتر*، ش ۳۱، ص ۴۱-۶۰؛ «نظریه اعتدال»، *مصباح*، ش ۳۳، ص ۱۴۹-۱۷۲ و محمدعلی ایازی، «مبانی اعتدال در قرآن کریم»، پایگاه اطلاع‌رسانی مراجع شیعه.
۲. برخی دانشمندان علوم ادبی، استعاره را استعمال لفظ در غیر معنای موضوع‌له به علاقه تشبیه تعریف کرده‌اند (برای نمونه، عبدالقاهر جرجانی م ۴۷۴ ق)، در *اسرار البلاغه* به این نکته اشاره دارد که در ساخت استعاره، نام اصلی شیء از آن جدا می‌شود و نام دومی جایگزین آن می‌گردد. به اعتقاد وی، در برقراری پیوند استعاره، رعایت شباهت ظاهری و ارتباط عقلی مهم است و استعاره بر اساس همین تشابه پدید می‌آید. آنچه میان معناشناسان برای معرفی استعاره تاکنون متداول بوده است، چیزی بیش از گفته عبدالقاهر جرجانی نیست و این دقیقاً همان نکته‌ای است که یاکوبسون (Jakobson) نیز برای معرفی چگونگی عملکرد استعاره به دست می‌دهد؛ یعنی انتخاب نشانه‌ای به جای نشانه‌ای دیگر، از روی محور جانشینی و برحسب تشابه (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۶).
۳. مترادف یا هم‌معنایی (synonymy) یکی از شناخته‌شده‌ترین روابط مفهومی است که از دیرباز مورد بحث و بررسی دست‌نویسان ادوار مختلف قرار گرفته است. معمولاً به هنگام تعریف هم‌معنایی چنین گفته می‌شود که اگر دو واژه هم‌معنا به جای یکدیگر به کار روند، در معنای زنجیره گفتار، تغییری عمده حاصل نمی‌آید. باید توجه داشت که هم‌معنایی مطلق در هیچ زبانی وجود ندارد؛ یعنی هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی جملات زبان بتوانند به‌طور یکسان به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در معنای آن زنجیره پدید نیاید (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).
۴. منظور از باور، در اینجا اعتقاد قلبی است؛ یعنی اموری که واقعیت داشتن آنها را تصدیق می‌کنیم و با پذیرش قلبی به آن ایمان داریم؛ و منظور از رفتار، هر عمل آگاهانه‌ای است که از ما سر می‌زند. قرآن کریم از ما خواسته است که به اموری ایمان بیاوریم و اموری را قلباً انکار نکنیم. اعتقادات و باورهای ما پایه و اساس رفتارهای ماست.
۵. در مکتب اخلاقی ارسطو، رعایت حد و وسط و اعتدال، به عنوان معیار و ضابطه کلی تمییز فضیلت و رذیلت معرفی شده است. البته خود ارسطو نیز توجه داشت که این معیار در همه جا کارایی ندارد درباره نقد این معیار، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱-۳۲۳.

منابع

- قرآن، ۱۴۱۸ق، ترجمه محمدمهدی فولادوند، چ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن سیده، ۱۴۲۴ق، *المحكم والمحيط الأعظم*، قاهره، معهد المخطوطات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة و العلوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۶ق، *الشفاء* (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیتالله المرعشی النجفی.
- ابن فارس، ابوحسین، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب العالم الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، بی تا، *لسان العرب*، بی جا، دار الفکر.
- ارسطوطالیس، ۱۳۴۳-۱۹۲۴م، *علم الاخلاق الى نيقوماخوس*، ترجمه: احمد لطفی السید، تهران، آفتاب.
- ازدی، ابوبکر محمد، ۱۹۸۷-۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۶۰، *ساختمان مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن*، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، قلم.
- بیضاوی، عبدالله، ۱۴۱۸ق، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادى آملی، ۱۳۷۸، *تسنیم*، تنظیم و ویرایش: علی اسلامی، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۴، *سیره پیامبران در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *ادب فنای مقربان*، قم، اسراء.
- حرانی، ابن شعبه، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی*، قم، تبلیغات اسلامی.
- حقّی، برسوی اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، ج ۷، بیروت، دار الفکر.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۲-۱۴۲۳ق، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، ج ۱۵، مشهد، آستان قدس رضوی.
- خطیب، عبدالکریم، بی تا، *التفسیر القرآنی للقرآن*، ج ۱۱، بی جا، بی نا.
- خواجہ نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۶، *اخلاق ناصری*، تنقیح و تصحیح: مجتبی مینوی و علی رضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- دایرة المعارف قرآن کریم*، ۱۳۸۶، تهیه و تدوین: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۲۳ق، *المفردات فی غریب الألفاظ القرآن*، قم، ذوی القربی.
- رجایی، سیدمحمد کاظم و معلّی، سیدمهدی، ۱۳۹۴، *درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخص‌های آن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- زبیدی، محب‌الدین، بی تا، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار المکتبه الحیاه.
- زهری، ابومنصور، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- شریعتی، غلام محمد، ۱۳۹۴، *نقش معناشناسی زبانی در تفسیر قرآن با تأکید بر ساختگرایی و نظریه ایزوتسو*، رساله دکتری رشته تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- شریف‌الرضی، محمد، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه* (للصبحی صالح)، قم، هجرت.
- صاحب، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب.
- صادقی طهرانی، محمد، ۱۳۶۵، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، فرهنگ اسلامی.
- صدر، سیدمحمد باقر، ۱۳۸۷ق، *اقتصادنا*، بیروت، دار الفکر.
- صلوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صفوی، کوروش، ۱۳۸۲، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سورۀ مهر.
- _____، ۱۳۹۱، *آشنایی با معناشناسی*، چ دوم، تهران، پژواک.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، بی تا، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز انتشارات دار التبلیغ اسلامی.

- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۹، بیروت، دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۲۰۰۹م، *مجمع البحرین*، ضبطه و صححه: نضال علی، بیروت، الاعلامی.
- طوسی، محمد، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *کتاب التفسیر* (تفسیر العیاشی)، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
- فخررازی، محمد، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، اسوه.
- الفقه المنسوب للإمام الرضا*، ۱۴۰۶ق، مشهد، المؤتمر العالمی للإمام الرضا.
- فیروزآبادی، ابوطاهر، ۱۴۰۷ق، *القاموس المحیط*، بیروت، مدرسه الرساله.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۳۶۵، *الوافی*، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی.
- فیومی، ابوالعباس، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الهجره.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر قمی*، ج ۱، قم، دار الکتاب.
- لیثی واسطی، علی، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق: حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث.
- مجتبوی، جلال الدین، ۱۳۷۱، *ترجمه قرآن*، تهران، حکمت.
- محمد دشتی، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*، قم، الهادی.
- مراغی، احمد، بی تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *خدائشناسی*، تحقیق و بازنگاری: امیررضا اشرفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۶۷، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، مؤسسه اطلاعات.
- _____، ۱۳۷۵، *توحید در نظام ارزشی اسلام*، بی جا، شفق.
- _____، ۱۳۷۷، *حقوق و سیاست در قرآن*، ج اول، نگارش: شهید محمد شهبازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، «اعتدال بی مبدأ و منتها واقعیت ندارد»، *فرهنگ بویا*، ش ۲۵، پاییز ۹۲، ص ۲۲-۳۱.
- _____، ۱۳۸۸، *قرآن شناسی*، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۱۶ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *بررسی اجمالی مبانی اقتصادی اسلام*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر الکاشف*، ج ۵، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، *ترجمه قرآن*، ج دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۷، *تفسیر سوره حمد*، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار* (تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، ج ۷، تهران، امیرکبیر.
- نراقی، محمد مهدی، ۱۳۸۳ق، *جامع السعادات*، تصحیح: سیدمحمد کلانتر، نجف، مطبعة التجف.
- نیشابوری، ابونصر اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للمالین.
- هواری، صلاح الدین و لجنة من الاساتید، *منجد الطلاب الجدید: قاموس عربی - عربی*، ۱۴۲۸ق، بیروت، دار و مکتبه الهلال، دار البحار.

پژوهشی در معنای «کَلَّا» در قرآن مجید

tayyebhoseini@rihu.ac.ir

ک. سید محمود طیب حسینی / دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مدینه امانی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول دین

سید عبدالرسول حسینی زاده / استادیار دانشکده علوم و معارف قرآن قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

یکی از واژه‌های نسبتاً پرکاربرد در قرآن مجید، واژه «کَلَّا» است که ۳۳ بار و در ۱۵ سوره آمده است. دیدگاه رایج و مشهور، این واژه را به معنای ردع دانسته و در همه جای قرآن آن را «نه چنین است»، «هرگز» و نظیر اینها معنا می‌کند؛ در حالی که نحویان و مفسران درباره معنای این واژه اختلاف زیادی دارند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، نه دیدگاه در معنای «کَلَّا» شناسایی و آنها را بررسی کرده است. معانی شناسایی شده برای «کَلَّا» عبارت‌اند از: «ردع و زجر»، «حقاً»، «آلا»، «لا»ی نافی، «رَدَّ»، «ای»، «نعم»، «قسم» و «سوف». نتیجه به دست آمده در مقاله این است که اولاً اصلی‌ترین معنای کَلَّا که در بیشتر ۳۳ آیه قابل تطبیق است، معنای هشدار به مخاطب درباره جمله بعد از کَلَّا است؛ ثانیاً با تأیید معنای ردع، این واژه در قرآن ساختاری چندمعنایی دارد و در ۱۱ آیه قابل حمل بر دو معنای ردع و زجر نسبت به جمله قبل و هشدار درباره جمله بعد است.

کلیدواژه‌ها: کَلَّا، ردع و زجر، هشدار، زبان قرآن، ادبیات قرآن، نحو قرآنی.

اولین مرحله برای تفسیر آیات و فهم مراد خداوند، پی بردن به معنای واژگان قرآن است. از این‌رو بررسی واژگان قرآن برای رسیدن به فهم قرآن ضرورت دارد. با وجود فرهنگ‌های لغت، کتاب‌های مفردات، تفاسیر مختلف، و تلاش‌های گسترده علما و دانشمندان در شناخت بسیاری از واژه‌های قرآنی، هنوز هم واژه‌های بر زمین مانده فراوانند و به پژوهش بیشتر در این زمینه نیاز است.

یکی از واژه‌های نیازمند به بررسی، واژه «کَلَّا» است. این واژه ۳۳ بار و در ضمن پانزده سوره در قرآن آمده است. پیچیدگی این واژه از جهت ساختار و معنا موجب دیدگاه‌های مختلف در تفسیر و ترجمه آیات شده است. در کتاب‌های لغت و صرف و نحو و تجوید، درباره معنای این واژه و حکم وقف و ابتدای از آن دیدگاه‌هایی مطرح شده است. معنای مشهور «کَلَّا» که بسیاری از مفسران آن را پذیرفته‌اند، معنای ردع و زجر است؛ اما تطبیق این معنا بر بسیاری از آیات مشتمل بر کَلَّا، با تکلف و توجیهات نامقبول و گاه دور از ذهن همراه است. این ابهام و اشکال، در ترجمه‌های فارسی نیز خود را بیشتر نشان می‌دهد. در ترجمه‌های فارسی، این کلمه با برابریایی چون «هرگز»، «نه چنین است»، «چنین نیست» و نظیر اینها معنا شده است که در بیش از بیست آیه این معنا ارتباط روشنی میان کَلَّا با جمله قبل برقرار نمی‌کند. این مقاله درصدد است در معنای این کلمه تحقیق کند و دیدگاه‌های لغویان، نحویان و مفسران را درباره معنای کَلَّا در قرآن ارزیابی نماید و تأثیر این معانی را در تفسیر قرآن نشان دهد.

در زمینه پیشینه این بحث گفتنی است، درباره معنای «کَلَّا» در قرآن، در گذشته کتاب‌های زیادی نوشته شده است که برخی موجود و برخی نیز مفقودند و تنها نامی از آنها در منابع آمده است. شاید نخستین اثر مستقل در این موضوع - چنان‌که ابن ندیم در فهرست خود نقل کرده «رسالة کَلَّا فی الکلام و القرآن»، تألیف دانشمند شیعی ابوجعفر محمدبن رستم طبری (۳۱۰ق) باشد. اثر دیگر، متعلق به قرن چهارم، «مقالة کَلَّا و ما جاء منها فی کتاب الله»، تألیف لغوی بزرگ ابن فارس (۳۹۵ق) است که وی نیز از دانشمندان شیعی و هم‌عصر و استاد صاحب بن عباد وزیر شیعی است. رساله طبری به همراه مقاله ابن فارس با تحقیق احمد حسن فرحات به چاپ رسیده است. کتاب دیگر، «شرح کَلَّا، بلیو نعم والوقف علی کلّ واحدة منه» فی کتاب الله، تألیف مکی بن ابی طالب (۴۳۷ق) است که موجود بوده و اثر ارزشمندی درباره «کَلَّا» است. اثر دیگر، «الاکتفا فی الوقف علی «کَلَّا» و «بَلَى» و اختلاف العلماء فیها»، از ابوعمر و دانی (۴۴۴ق) است که مفقود شده است؛ اما مطالب آن در کتاب‌های وقف و ابتدا آمده است. کتاب «غایة العلاء فی شرح تحفة الملا فی مواضع کَلَّا»، از اسلام بن نصر بن السید بن سعد ازهری است که در شرح منظومه «تحفة الملا فی مواضع کَلَّا»، اثر محمد بن علی نحوی معروف به ابن محلی (۶۷۳ق) نوشته شده و توسط مکتبه اولاد الشیخ للتراث به چاپ رسیده است. «أرجوزة فی وجوه «کَلَّا» فی القرآن» اثر شیخ عبد العزیز بن أحمد الذیّرنی (۶۹۴ق) که مخطوط است از دیگر آثار در این زمینه است. منابع ارزشمند لغت، از جمله *العین*، اثر خلیل بن احمد فراهیدی

(۱۷۵ ق) و *لسان العرب*، اثر ابن منظور (۷۱۱ ق) پیرامون معنا و استعمال این واژه در کلام عرب و قرآن کریم مطالب سودمندی دارند. همچنین در آثار بزرگان صرف و نحو، نکات و مباحث ارزشمندی پیرامون این واژه وجود دارد که در بعضی از این کتب به ذکر چند نظر بسنده شده است. مفسران قرآن از قرن‌های اولیه تاکنون ذیل آیاتی که این واژه در آنها به کار رفته است، سخن گفته‌اند. معمولاً این مؤلفان دیدگاه مشهور در معنای کَلَّا (ردع و زجر) را پذیرفته یا از دیدگاه خاصی ذیل آیه دفاع کرده‌اند. مقاله «کَلَّا و مدلولها فی القرآن الکریم» از اسعد حسین نادری، به زبان عربی درباره کَلَّا نگاشته شده و درباره بسیط و مرکب بودن «کَلَّا» و معنای آن سخن گفته است. بیشتر کارهای انجام شده پیرامون «کَلَّا» مستقل نیستند و معمولاً در کنار مباحث دیگر، به‌ویژه مبحث «وقف و ابتدا»، از این واژه هم سخنی به میان آمده است. وجود ابهام در ساختار «کَلَّا»، نپرداختن به همه معانی، ذکر برخی از دیدگاه‌ها بدون بررسی یا ذکر مثال، از جمله کاستی‌های کارهای انجام شده درباره کَلَّا است. به‌علاوه تاکنون هیچ اثری به زبان فارسی معنای این کلمه را در قرآن به صورت همه‌جانبه بررسی نکرده است. مفسران بر اساس معانی گفته شده از سوی نحویان به تفسیر آیات پرداخته‌اند. با وجود مشهور بودن معنای ردع و زجر برای کَلَّا، در تبیین آن ابهام وجود دارد و در کاربردهای قرآنی گاه فقط به ذکر حرف ردع برای «کَلَّا» بسنده شده و گاهی این واژه با کلمات «زجر»، «توییح»، «انکار»، «ابطال» همراه گردیده است. بنابراین، بازبینی و بررسی معانی مطرح شده ضرورت دارد.

چنان‌که اشاره شد، واژه «کَلَّا» در ۳۳ آیه در ضمن پانزده سوره قرآن آمده است. این سوره‌ها همه مکی‌اند و در نیمه دوم قرآن، یعنی از سوره مریم در جزء شانزدهم تا جزء سی‌ام دیده می‌شود. به همین دلیل، محققان علوم قرآنی وجود «کَلَّا» را یکی از ویژگی‌های سور مکی برشمردند؛ زیرا در معنای این واژه، تهدید، توییح و انکار وجود دارد و به هنگام دعوت اسلامی در مکه، مخاطبین قرآن بیش از ستمگران بوده‌اند و قرآن برای تهدید و سرزنش و زشت شمردن کارهایشان، از این کلمه استفاده کرده است (رامیار، ۱۳۶۹، ص ۶۰۵). عبدالعزیز دیرینی (۶۹۴ ق) عالم شافعی و صاحب *التیسیر فی علم التفسیر* در ارجوزه طویلی درباره «کَلَّا» گفته است:

و ما نزلت «کَلَّا» یشرب فاعلمن و لم تأت فی القرآن فی نصفه الأعلى

«کَلَّا» در مدینه نازل نشد و در نیمه اول قرآن نیامد (سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۶). واژه «کَلَّا» از دو جنبه «ساختار» و «معنا» قابل بحث و بررسی است. ابتدا دیدگاه دانشمندان درباره ساختار «کَلَّا» را بررسی می‌کنیم؛ سپس به بحث اصلی، یعنی معنای «کَلَّا» می‌پردازیم.

ساختار صرفی «کَلَّا»

بیشتر ادیبان، از جمله زجاجی (۳۴۰ ق) بر این باورند که «کَلَّا» حرف و از همان ابتدای وضع، بسیط بوده است (زجاجی، بی‌تا، ص ۱۶). ابن هشام (۷۶۱ ق)، دماغینی (۸۲۷ ق) و سیوطی (۹۱۱ ق) این دیدگاه را به غیر ثعلب

(۲۹۱ق) نسبت داده‌اند (ابن هشام، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۷؛ دمامینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۱؛ سیوطی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲). دیدگاه ابن جنی درباره نوع الف در «کَلَّا»، تأییدی بر بسیط بودن آن است. او گفته است:

الف در آخر حروف «ما، لا، یا، هیا، إلّا، حتّی و کَلّا» اصلی و غیر منقلب است و دلیل آن این است که زائد بودن، نوعی از تصرف در کلمه و جزئی از اشتقاق در کلمه است و این حروف، غیر متصرف و غیر مشتق‌اند. برای مثال، الف در «ضارب» و «قاتل» زائد است؛ زیرا در بعضی مشتقات آن، مثل «ضرب» و «قتل» دیده نمی‌شود، منقلبه بودن نیز نوعی از تصرف است؛ مانند «غزا» و «سعی» که الف آنها در اصل به دلیل «غزوت» و «سعیت»، واو و یاء بوده است. اما «کَلّا» اشتقاقی ندارد تا الف آن زائد یا منقلبه باشد (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۶۹).

از آنجاکه دیدگاه قائلین به مرکب بودن «کَلّا» در حدّ حدس و گمان بوده و دلیل قابل قبولی برای آن اشاره نشده است، به نظر می‌رسد دیدگاه بسیط بودن «کَلّا» ترجیح دارد و «کَلّا» از حروف معانی است که معانی متعددی برای آن گفته شده است.

معانی «کَلّا»

برای واژه «کَلّا» معانی مختلفی در کتاب‌های لغت و صرف و نحو گفته شده است و مفسران بر اساس آن به تفسیر آیات پرداخته‌اند، که به ذکر آنها می‌پردازیم.

۱. «ردع و زجر»

بعضی از دانشمندان، مانند سیبویه (۱۸۰ق) پیشوای مکتب نحوی بصره (سیبویه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۵) و اخفش (۲۱۵ق) معنای «کَلّا» را فقط «ردع و زجر» ذکر کرده‌اند (ازهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۸) و سیوطی (۹۱۱ق) این معنا را به نحویون بصره نیز نسبت داده است (سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴۲) و بعضی دیگر، علاوه بر معنای ردع و زجر، یک یا چند معنای دیگر را نیز برای «کَلّا» ذکر کرده‌اند. قاضی ابوسعید سیرافی (۳۸۵ق) در شرح عبارت سیبویه درباره «کَلّا» می‌گوید: «مانند اینکه شخصی مطلبی را که شما منکر آن هستید به شما می‌گوید و شما در پاسخ او می‌گویید: کَلّا؛ یعنی آن گونه نیست» (سیرافی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۲). ابن هشام انصاری، نحوی عصر ممالیک مصر (۷۶۱ق) این معنا را به خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۵ق)، مبرّد (۲۸۵ق) و زجاج (۳۱۶ق) نیز نسبت داده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۸). ملا جامی (۸۹۸ق) معنای اصلی «کَلّا» را «ردع» به معنای «زجر و منع» بیان می‌کند و می‌گوید: «برای مثال، در پاسخ کسی که به شما می‌گوید: فلانی با شما دشمن است، گفته می‌شود: کَلّا؛ یعنی آن گونه که می‌گویی نیست؛ و گاهی بعد از طلب واقع می‌شود؛ مانند اینکه در پاسخ شخصی که به شما می‌گوید: «إفعل کذا»، می‌گویی: کَلّا؛ یعنی انجام نمی‌دهم» (جامی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۹). صَبّان (۱۲۰۶ق) نیز ادعا کرده است که «کَلّا» نزد بیشتر دانشمندان نحوی معنایی غیر از ردع و زجر ندارد (صَبّان، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۷۸).

به ادعای سیوطی، از مجموع ۳۳ مرتبه‌ای که حرف «کَلَّا» در قرآن به کار رفته است، هفت آیه به اتفاق و به‌طور روشن و بدون نیاز به تأویل و تقدیر، بر معنای ردع حمل می‌شود که بر آن وقف می‌گردد. و در بقیه آیات، احتمال چند معنا برای «کَلَّا» وجود دارد (سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۶).

برای بررسی این معنای «کَلَّا» لازم است معنای «ردع» و «زجر» و تفاوت یا مترادف آن دو مشخص شود. با این هدف، به معنای این دو واژه می‌پردازیم:

(الف) ردع

«ردع» به معنای «کوبیدن صخره و سنگ با تیر» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۰۲؛ شیبانی، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۱۳)، «بازداشتن از چیزی و پذیرش آن» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۲۱؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۶۳۱) و «احساس درد در بدن و بیماری آبله و شبیه آن» (ابوعبید، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۲۱) آمده است. همچنین «ردع» به معنای گردن نیز آمده است؛ زیرا با طنابی که بر گردن حیوان است، جلو چهارپایان را می‌گیرند و وقتی گفته می‌شود: «رکب فلان ردعه»، یعنی جلوی فلانی را گرفت (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۲۱؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۰).

با توجه به معنای «ردع»، لازم است قبل از «کَلَّا» کلامی باشد که متکلم مخاطب را از آن نهی و منع نماید؛ مانند آیه ۱۷ سوره فجر:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ وَآمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ؛ اما انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش اکرام کند و نعمت بخشد، مغرور می‌شود و می‌گوید: خداوند مرا گرامی داشته است! و هنگامی که برای امتحان روزی را بر او تنگ بگیرد، مأیوس می‌شود و می‌گوید پروردگارم مرا خوار کرده! چنین نیست؛ بلکه شما یتیمان را گرامی نمی‌دارید.

«کَلَّا» در آیه شریفه مخاطب را از این تصور که انعام خدا برای گرامیداشت و تنگی روزی برای خوار کردن است، باز می‌دارد (صلاح بن علی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۲۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۵۷)؛ یعنی این‌گونه نیست که همیشه اعطای نعمت، دلیل اکرام، و ضیق آن دلیل اهانت باشد و گاهی خداوند بر انبیا و صالحین نیز تنگ می‌گیرد (سیرافی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۲).

(ب) زجر

«زجر» به معنای بازداشتن و نهی کردن و پذیرفتن نهی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۶۱؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۶۸). راغب «الزَّجْرُ» را به معنای طرد کردن و راندن با صوت دانسته است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۷۸)؛ اما ازهری گوید: «زجر» به معنای «راندن» و «دور کردن» پرنده و مانند آن به کار می‌رود و «ردع» برای انسان به کار می‌رود (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۳۱۸). این واژه برای سرزنش کردن، توبیخ کردن، عقب راندن (شخص یا حیوان)، جلوگیری سرسختانه، و بازداري (از عادات، فواحش و جرائم) به کار می‌رود (آذرتاش، ۱۳۸۹، ص ۲۵۸).

در بیان معنای «کَلَّا» غالباً ردع و زجر با هم به کار رفته است؛ مانند سخن سیبویه و زجاج که «کَلَّا» را حرف «ردع و زجر» معرفی کرده‌اند و در مواردی یکی از آن دو به کار رفته است؛ اما مقصود از این دو کلمه در معنای «کَلَّا» ظاهراً یک چیز است و تفاوتی میان آن دو بیان نشده است.

بررسی

در آیاتی از قرآن «کَلَّا» به معنای ردع و زجر است که از باب اختصار، به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

(الف) أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأَتُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا (مریم: ۷۸-۷۹).

بیشتر مفسران در این آیه معنای ردع و زجر را برای «کَلَّا» ذکر کرده‌اند. استفهام «أَفَرَأَيْتَ» تعجب از گفتار شخصی است که با وجود کفر، سوگند یاد کرده است که دارای مال و فرزند خواهد شد. ادعای اعطای مال و فرزند در صورتی صحیح خواهد بود که یا از غیب اطلاع داشته باشد یا عهد و پیمانی از جانب خدا به او رسیده باشد. «کَلَّا» در آیه شریفه ردع و بازداشتن گوینده است از تصور اینکه خداوند به او مال و فرزند خواهد داد و او را از گفتن چنین سخنانی هم نهی می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۳۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۴۶).

(ب) أَيُطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ (معارج: ۳۸ و ۳۹).

در این آیه «کَلَّا» ردع آنها از طمع و آرزوی رفتن به بهشت است. یعنی ضمن نفی کلام قبل، آنان را از چنین طمعی باز می‌دارد؛ هرگز چنین اتفاقی نخواهد افتاد و آنها باید از این آرزوی واهی دست بردارند. آنها نه تنها وارد بهشت نخواهند شد، بلکه حق گفتن چنین سخنانی را ندارند (سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۴۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۶۴۷).

(ج) حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا (مؤمنون: ۹۹ و ۱۰۰).

این آیات که حکایت حال منکران معاد است، از حال آنان خبر می‌دهد که چون مرگ یکی از آنان در برسد، می‌گوید: پروردگارا! مرا برگردانید. امیدوارم اعمال صالحی را که ترک کردم، تدارک کنم. به او پاسخ داده می‌شود: هرگز! نباید چنین امید و آرزویی داشته باشی. بازگشتی در کار نیست. در این آیه نیز «کَلَّا» حرف ردع و زجر معرفی شده است؛ یعنی ضمن رد درخواست بازگشت به دنیای شخص کافر، او را از همچو درخواستی باز می‌دارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۳؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۵۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۶۸).

(د) وَلَهُمْ عَلَىٰ ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ (شعراء: ۱۴ و ۱۵).

در این آیه نیز که حکایت سخن موسی علیه السلام است، وی می‌گوید: و آل فرعون ادعای گناهی بر گردن من دارند؛ می‌ترسم مرا به قتل برسانند. خداوند در پاسخ می‌گوید: هرگز چنین نیست. تو را نمی‌کشند و تو نباید چنین تصویری داشته باشی... (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۵۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۵۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲۲).

(ه) ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيداً (مدثر: ۱۵ و ۱۶).

این آیات که در شأن ولید بن مغیره نازل شده است، حال او را چنین بیان می‌کند که با آن همه مال و پسران (قدرت)ی که به او دادیم، باز طمع و آرزوی ثروت و قدرت بیشتر دارد. سپس این آرزو و طمع وی را با «کَلَّا» رد می‌کند و او را از همچو آرزو و طمعی باز می‌دارد: هرگز! مال و قدرت بیشتری در کار نیست؛ چراکه او با آیات ما ستیزه‌گر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۸۶).

در آیات دیگر، مانند آیه ۲۷ سوره سبأ، آیه ۱۵ سوره معارج، آیات ۱۶ و ۲۳ سوره عبس و آیه ۱۵ سوره مطففین نیز معنای رد و زجر برای «کَلَّا» از سوی مفسران ذکر شده است.

با بررسی استعمالات «کَلَّا» در قرآن به این نتیجه می‌رسیم که خداوند با این لفظ در برخی آیات ضمن نفی افکار و عقاید و اعمال ناشایست مخاطب، آنها را نهی نموده و از ادامه بازداشته است که همان معنای «رد و زجر» است.

۲. «لا»ی نافیه

خلیل بن احمد (م ۱۷۵) «کَلَّا» را به معنای «لا»ی نافیه می‌داند و آیه شریفه: «أَيطْمَعُ كُلَّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يَدْخُلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا» (معارج: ۳۹ و ۳۸) را شاهد آن ذکر کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۰۷). ابن بری (۵۸۲ق) نیز گفته است: «گاهی «کَلَّا» به معنای «لا»ی نافیه می‌آید؛ مانند قول جعدی:

فَقُلْنَا لَهُمْ: خَلُّوا النِّسَاءَ لِأَهْلِهِنَّ فَقَالُوا لَنَا: كَلَّا! فَقُلْنَا لَهُمْ بَلَىٰ

«کَلَّا» در اینجا به معنای «لا»ی نافیه است؛ زیرا بعد از آن «فَقُلْنَا لَهُمْ: بَلَىٰ» آمده است و «بَلَىٰ» باید بعد از نفی استعمال شود» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۳۱).

ابن جوزی (۵۹۷ق) در چهارده آیه «کَلَّا» را به معنای «لا»ی نافیه دانسته است. این آیات عبارت‌اند از: مريم: ۷۹ و ۸۲؛ مؤمنون: ۱۰۰؛ شعراء: ۱۵ و ۶۲؛ سبأ: ۲۷؛ معارج: ۱۵ و ۳۹؛ مدثر: ۱۶ و ۵۳؛ قیامت: ۱۱؛ مطففین: ۱۴؛ فجر: ۱۷؛ و همزه: ۴ (ابن جوزی، بی‌تا، ص ۲۰).

کسای (۱۸۹ق) در تفاوت معنای نفی «کَلَّا» و «لا»ی نافیه گفته است: «لا» فقط نفی می‌کند؛ ولی «کَلَّا» در عین نفی، چیز دیگری را اثبات می‌کند؛ مثلاً اگر کسی به شما بگوید: «أَأَكَلْتَ شَيْئاً؟»، در پاسخ می‌گویی: «لا»؛ یعنی چیزی نخورده‌ام؛ و اگر بگوید: «أَأَكَلْتَ تَمْرًا؟»، پاسخ می‌دهی: «کَلَّا»؛ یعنی خرما نخورده‌ام؛ ولی چیز دیگری مثلاً عسل نخورده‌ام» (ازهری ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۹۸).

حرف «لا» بر سه قسم است: نفی، نهی و زائده؛ و برای لای نافی پنج قسم ذکر کرده‌اند. یکی از موارد آن، حرف جواب و نقیض «نعم» است که در جواب کلامی گفته می‌شود که متکلم قصد نفی آن را دارد و غالباً جمله بعد از آن حذف می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۸ - ۲۴۹). هرچند دلالت کلاً بر نفی قابل انکار نیست، اما تفسیر کلاً به «لا»ی نافی را باید معنای تقریبی دانست، نه اینکه کلاً مرادف «لا» باشد؛ زیرا در لفظ «کلاً» شدت و قاطعیتی وجود دارد که در لفظ «لا»ی نافی نیست. ضمن اینکه ابن اثیر (۶۰۶عق) نفی «کلاً» را شدیدتر از نفی «لا» ذکر کرده است (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱).

تفاوت ردع و نفی

در نفی فقط مضمون جمله قبل نفی می‌شود؛ در حالی که در ردع، علاوه بر نفی ماقبل، نهی مخاطب نیز مورد نظر است و مخاطب از گفتن سخنی یا انجام عملی یا داشتن اعتقادی بازداشته می‌شود. بنابراین، «ردع» اعم از نفی است. مانند آیه ۱۷ سوره فجر: «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ» که خداوند با لفظ کلاً فقط مضمون سخن قبل را نفی نمی‌کند، بلکه مخاطب را از این تصور نادرست باز می‌دارد که ثروت و نعمت در دنیا نشانه اکرام الهی نیست؛ همان‌طور که فقر و گرفتاری نشانه اهانت از طرف خدا نسبت به بنده نیست؛ بلکه آزمایش و ابتلاست؛ پس نباید چنین سخنانی را بر زبان آورد.

اما در برخی استعمالات، با وجود قرینه می‌توان معنای نفی ماقبل را برای «کلاً» در نظر گرفت؛ مانند آیه «فَلَمَّا تَرَأَى الْجُمُوعَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۶۲ و ۶۱). در این آیه خداوند خبر می‌دهد که یاران موسی با دیدن فرعونیان به موسی گفتند که کار ما تمام است و در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم؛ و موسی با «کلاً» کلام آنها را نفی کرد و این اطمینان را به آنها داد که گرفتار نخواهند شد. «کلاً» یعنی «لا یدرکونکم»؛ آنها به شما نخواهند رسید و گمان شما صحیح نیست (مکی بن ابی طالب، بی‌تا، ص ۳۴؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۰۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۶۵).

تعبیر «اصحاب موسی» قرینه‌ای است که حضرت موسی کلام یاران خود را نفی نموده، نه اینکه آنها را نهی کرده باشد؛ و لفظ «کلاً» به دلیل وجود شدت نفی نسبت به لای نافی انتخاب شده تا با تأکیدیهای موجود در کلام یاران موسی (إِنَّ و لام تأکید و اسم آمدن مسند) برابری کرده باشد. البته اگر کسی بخواهد از لوازم این بیان، نهی هم درآورد، ناممکن نیست؛ همان‌طور که برخی مفسران معنای ردع و زجر را برای «کلاً» در این آیه شریفه انتخاب کرده‌اند (مغنی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۸۴؛ مبدی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۰۸؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۸؛ ابوحنیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۱۶۰).

اما به نظر می‌رسد نهی مستخرج از این تعبیر، به‌روشنی آیه ۱۷ فجر نیست.

معنای «ردّ» کلام قبل برای «کَلَّا»، از ابن فارس (۳۹۵ق)، (بابی، بی‌تا، ص ۸۳۲) و عبدالله بن محمد الباهلی (۹۷ق) نقل شده است (ناظر الجیش، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵۰۴). ابن حاجب شرط این معنا را تقدم جمله‌ای بر «کَلَّا» می‌داند که متکلم قصد ردّ کردنش را دارد (زرکشی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۷۱).

تفاوت ردّ و نفی

بعضی مانند ابوحاتم سجستانی (۲۵۵ ق) «لا»ی نافیه و «ردّ» کلام قبل را به یک معنا گرفته‌اند. او می‌گوید: «کَلَّا» در بعضی مواضع به معنای «لا»ی نافیه و ردّ کلام قبل است؛ همان‌طور که عجاج گفته است:

قَدْ طَلَبْتَ شَيْبَانَ أَنْ يَصَاحِمَا كَلَّا وَلَمَّا تَصْطَفِقْ مَاتِمَا

بنوشیبان خواستند که شما را فراموش کنیم. نه! این‌گونه نیست. هنوز آنان را به عزایشان نشانده‌ایم (ازهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۹۹).

اما با توجه به کاربردهای قرآنی «کَلَّا» در تفاوت بین این دو تعبیر، می‌توان گفت: «لا»ی نافیه فقط جمله قبل را نفی می‌کند؛ ولی در تعبیر «ردّ» معنای نفی همراه با نهی مخاطب وجود دارد؛ بنابراین «ردّ» مانند «ردع»، اعم از نفی و نهی است؛ مانند آیه ۷۹ سوره مریم: «قَالَ لَأَوْتَيْنَ مَالًا وَوَلَدًا أَطْلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا كَلَّا سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ» که یکی از معانی «کَلَّا» در این آیه ردّ کلام قبل است (مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۱۶) و ضمن نفی اعطای مال و فرزند به شخص کافر، او را از چنین پنداری باز می‌دارد.

بررسی

«ردّ» به معنای برگرداندن چیزی به ذات خود، مانند: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» (انعام: ۲۸)، یا به حالتی از حالاتش است؛ مانند: «يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ» (آل عمران: ۱۴۹) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۸).

بازگشت به مضمون جمله قبل از سوی متکلم به وسیله «کَلَّا»، گاهی برای انکار است؛ یعنی متکلم سخن فرد یا افرادی را نقل می‌کند و بعد به وسیله «کَلَّا» پاسخ می‌دهد و آن را نفی و انکار می‌نماید؛ مانند آیات سوره قیامت که خداوند به منظور انکار ماقبل، «کَلَّا» را ذکر کرده است:

«فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ وَخَسَفَ الْقَمَرُ وَجُمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرُّ كَلَّا لَا وَرَرْ» (قیامت: ۷-۱۱).

زمانی که نشانه‌های قیامت ظاهر شد، انسان می‌پرسد که پناهگاه کجاست. پاسخ خداوند با لفظ «کَلَّا»، وجود پناهگاه را انکار می‌کند؛ یعنی پناهگاهی وجود ندارد و جمله بعد تأکیدی دیگر است.

گاهی نیز بازگشت به مضمون جمله قبل برای آگاهی دادن به مخاطبی است که افکار نادرستی دارد و بدین وسیله افکار او را نفی می‌کند؛ مانند آیه ۴ سوره همزه که خداوند برای آگاهی دادن به خطای مخاطب، این واژه را

به کار برده است: «يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ؛ این شخص می‌پندارد که مال و ثروتش او را برای همیشه در دنیا برقرار خواهد داشت؛ نه، او اشتباه می‌کند. ثروت او را جاودانه نمی‌سازد. سوگند می‌خورم که در آتش سوزان پرت خواهد شد». «کَلَّا» در مقام پاسخ‌گویی، آنان را آگاه می‌سازد که این امور سبب جاودانگی آنها نخواهد بود (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۸۳۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۱۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۹۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۶۱۰).

و گاهی غیر از موارد یادشده است؛ مانند اینکه شخصی با خود می‌گوید: «أَنَا أَهِنُ الْعَالِمَ؟ كَلَّا؛ آیا من به عالم اهانت کنم؟ و در مقام پاسخ به خود، «کَلَّا» را به کار می‌برد؛ یعنی چنین کاری انجام نمی‌دهم و سخن توهین‌آمیزی به عالم نخواهم گفت (ابن حاجب، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۳).

با توجه به استعمالات قرآنی «کَلَّا» می‌توان گفت: تعبیر «رَدِّ»، مانند «رَدْع» مربوط به ماقبل «کَلَّا» است و در واقع آنها دو تعبیر از یک معنا هستند و اگر جمله قبل از «کَلَّا» سوآلی (مذکور یا مقدر) باشد، تعبیر «رَدِّ»، و اگر خبری باشد، تعبیر «رَدْع» برای «کَلَّا» مناسب است و معنای نفی کلام قبل و نهی مخاطب، در هر دو تعبیر وجود دارد.

۴. به معنای «حقاً»

یکی دیگر از معانی بیان شده برای «کَلَّا»، معنای «حقاً» است. این معنا را به کسایی (۱۸۹ ق) نسبت داده‌اند (ابن هشام، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰؛ ناظرالجیش، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۴۵۰۳؛ مکی، بی‌تا، ص ۲۴) و ابن انباری (۳۲۸ق) این معنا را برای «کَلَّا» از ناحیه مفسران می‌داند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۹۹). «کَلَّا» در این معنا محقق‌الوقوع بودن جمله قبل یا جمله بعد را می‌رساند. گفتنی است که «کَلَّا» در صورتی به معنای «حقاً» است که جمله قبل از آن قابل ردّ و انکار نباشد؛ مانند آیه ۲۵ و ۲۶ سوره قیامت: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ؛ آنها می‌دانند عذابی سخت و کمرشکن درباره آنها انجام خواهد شد» (مکی، بی‌تا، ص ۲۰). ابن جوزی نیز دومین معنای «کَلَّا» در قرآن را همین معنا یاد کرده و موارد آن را در قرآن نوزده آیه برشمرده است؛ مانند آیات: مدثر: ۳۲ و ۵۴؛ قیامت: ۲۰ و ۲۶؛ نبأ: ۴ و ۵؛ مطففين: ۷، ۱۵ و ۱۸؛ فجر: ۲۱؛ علق: ۶، ۱۵ و ۱۹؛ تکوین: ۳، ۴ و ۵ (ابن جوزی، بی‌تا، ص ۲۰).

بررسی

«حق» نقیض «باطل» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹)، به معنای «ثابت و حتمی بودن» و «مطابقت و موافقت با واقع» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶) آمده است. «حقّ الأمر حقّاً»، یعنی آن قدر واضح است که هیچ شکی در آن نیست. کسایی قائل است که «حقّاً» در قَسَم استعمال می‌شود؛ مانند: «حقّاً لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۴۱۳) و فَرَّاء (۲۰۷ق) نیز آن را به منزله

قَسَمَ دانسته است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۱۱۸). جوهری می‌گوید: عبارت «لَحَقُّ لَا آتِيكَ» برای عرب قَسَمَ است که اگر بدون لام بیاید، منصوب می‌شود: «حَقًّا لَا آتِيكَ» (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۴۶۰). با توجه به این معنا، در آیاتی که بعد از «کَلَّا» حالت جمله جواب قسم را دارد، می‌توان معنای حَقًّا را برای «کَلَّا» در نظر گرفت. استعمال دیگر «حَقًّا»، در مثال‌هایی مانند «زَيْدٌ اَبُوكَ حَقًّا» و «هَذَا عَبْدُاللهِ حَقًّا» است. در این استعمال، «حَقًّا» مصدری است که عاملش محذوف و برای تأکید مضمون جمله قبل آمده است (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۸۴). در آیاتی مانند «کَلَّا وَالْقَمَرِ» (مدثر: ۳۲)، «کَلَّا» به معنای حَقًّا و تأکید ماقبل است؛ یعنی حقیقتی که در آیات قبل ذکر شد (وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلنَّاسِ)، قطعی و حق است که در آخرت آن را مشاهده می‌کنید و فقط جنبه تحذیر ندارد (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۸۱) و در آیاتی دیگر، مانند: «کَلَّا لَا وَزَرَ» (قیامت: ۱۱)، تأکید مابعد است؛ یعنی با آشکار شدن نشانه‌های قیامت، وقتی انسان وحشت‌زده همه راه‌ها را مسدود می‌بیند، با خود می‌گوید: حقیقتاً هیچ پناه و پناهگاهی وجود ندارد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۳۷۶۹). در آیاتی مانند: «کَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرُ» (عبس: ۱۱) نیز «کَلَّا» به معنای حَقًّا و تأکید مابعد است؛ یعنی حقیقتاً قرآن موعظه است و هر کس بخواهد، از آن پند می‌گیرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۹۰)؛ یا به دلیل وجود شرایط جمله جواب قسم در جمله بعد، «کَلَّا» به معنای قسم نیز می‌تواند باشد (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳). بنابراین در آیاتی از قرآن، در نظر گرفتن معنای «حَقًّا» برای «کَلَّا» صحیح است.

تفاوت معنای «ردع» و «حَقًّا»

نفی همراه با نهی مخاطب در معنای ردع، ناظر به ماقبل «کَلَّا» است؛ در حالی که تأکید موجود در معنای حَقًّا مربوط به ماقبل یا مابعد «کَلَّا» است. در آیاتی که ماقبل «کَلَّا» قابلیت ردع ندارد، معنای حَقًّا برای «کَلَّا» در نظر گرفته شده است؛ مانند آیه «فَإِىْ أَىْ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالَّذِينَ» (انفطار: ۹ و ۸) که در این آیه جمله قبل از «کَلَّا» قابلیت ردع ندارد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۷). بنابراین باید معنای دیگری برای «کَلَّا» در نظر گرفت که برخی معنای «حَقًّا» را انتخاب کرده‌اند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷۷۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۹۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۲۴۷؛ مکی بن ابی طالب، بی‌تا، ص ۵۳)؛ یعنی خداوند در هر صورتی که خواست، تو را تصویرگری کرده است. حق این است که شما به پروردگار خود ایمان نمی‌آورید؛ بلکه روز قیامت را تکذیب می‌کنید. و مانند آیه «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِى سِجِّينَ» (مطففین: ۶ و ۷) که جمله قبل از «کَلَّا»، یعنی قیام مردم در روز قیامت در برابر پروردگار، سخن حقی است که قابلیت ردع و نفی ندارد (انصاری، همان؛ مکی بن ابیطالب، بی‌تا، ص ۵۳). بنابراین باید معنای دیگری برای «کَلَّا» در نظر گرفت که برخی معنای «حَقًّا» را ذکر کرده‌اند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۷۸۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۱۸۴؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۹۱)؛ یعنی به تحقیق نامه اعمال فاجران در سِجِّین قرار دارد.

۵ حرف تصدیق به منزله «ای»

یکی دیگر از معانی بیان شده برای «کَلَّا» حرف جواب و تصدیق و هم‌معنا با «إِی» است که به همراه قسم به کار می‌رود؛ مانند «کَلَّا وَاللَّهِ» به معنای «إِی وَاللَّهِ». ابن هشام این دیدگاه را به نضر بن شمیم (۲۰۳ق) و فرّاء (۲۰۷ق) نسبت داده است که «کَلَّا» را در آیه ۳۲ سوره مدثر «کَلَّا وَالْقَمَر» به معنای «إِی وَالْقَمَر» ذکر کرده‌اند (ابن هشام، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

بررسی

ابن هشام «إِی» را حرف جواب به منزله «نعم» می‌داند که برای تصدیق خبر یا اعلام مستخبر یا وعده طالب می‌آید و در نوع جمله قبل از آن اختلاف نظر وجود دارد؛ ولی در جمله بعد از آن، نحویان اتفاق نظر دارند که باید جمله قسم باشد؛ مانند: «یَسْتَبْیِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِی وَ رَبِّی» (یونس: ۵۳). از آنجاکه در برخی استعمالات، «کَلَّا» به همراه قسم آمده است، آن را حرف تصدیق و به منزله «إِی» دانسته‌اند. در بررسی‌های انجام شده به دست آمد که فقط در آیه «کَلَّا وَالْقَمَر»، «کَلَّا» را به این معنا دانسته‌اند و درباره آیات دیگر چنین نظری بیان نشده است. بنابراین باید گفت که اگر در این آیه شریفه یکی دیگر از معانی مشهور و رایج کَلَّا قابل تطبیق باشد، دلیلی ندارد معنای دیگری برای «کَلَّا» تعریف و به معنای دیگر آن اضافه گردد و بی‌جهت دست به تکثیر معنا زده شود. از طرفی برخی «کَلَّا» را به دلیل وجود معنای ابطال و نفی، نقیض حروف جواب مانند «إِی» و «أَجَل» شمرده‌اند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۵). بنابراین، معنای «إِی» برای «کَلَّا» ناموجه است.

۶ حرف تصدیق به معنای «نعم»

این قول نیز از نضر بن شمیم (۲۰۳ق)، عالم به ایام عرب و فقه اللغة و درباره آیه «کَلَّا وَالْقَمَر» ذکر شده که آن را حرف جواب و به معنای «نعم» نیز ذکر کرده است (ابن هشام، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۹؛ سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴۲).

بررسی

«نعم» از حروف جواب است که بعد از کلام خبری برای «تصدیق»، و بعد از امر و نهی برای «وعده»، و بعد از استفهام برای «اعلام و آگاه کردن» استعمال می‌شود و اگر در صدر کلام واقع شود، برای تأکید است (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۵). به عقیده ابن هشام، این معنا در آیه ۱۰۰ سوره مؤمنون «لَعَلَّی أَعْمَلُ صَالِحًا فِیمَا تَرَكْتُ کَلَّا إِنَّهَا کَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا» و آیه ۶۲ سوره شعراء «قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ کَلَّا إِنَّ مَعِی رَبِّی سَیَهْدِین» برای «کَلَّا» صحیح نیست؛ زیرا در آیه اول که «کَلَّا» بعد از طلب آمده، در صورت داشتن معنای «نعم»، تأیید وعده رجوع به دنیاست؛ و در آیه دوم بعد از خبر به معنای تصدیق خبر و گرفتار شدن در دست فرعونیان است (ابن هشام ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۸). البته این معنا در آیه «کَلَّا

والقمر» قابل انطباق است؛ اما همان طور که در معنای «إِی» گفته شد، در صورت صحت معانی مشهور کَلَّا در این آیه، دلیلی بر پذیرش این معنا و تکثیر معانی کَلَّا وجود ندارد. در سایر موارد استعمال «کَلَّا» در قرآن، معنای «نعم» قابل تطبیق نیست و کسی هم آن را ادعا نکرده است.

۷. به منزله قسم

محمد بن واصل فقیه شافعی (۶۹۷ق) در بعضی مواضع معنای قسم را برای «کَلَّا» ذکر کرده است؛ مانند آیه ۴ سوره همزه: «كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ». ظاهراً وی به دلیل اینکه جمله بعد از «کَلَّا» حالت جواب قسم (مضارع مقرون به لام تأکید و نون تأکید ثقیله) را دارد، معنای قسم را انتخاب نموده است (ناظر الجیش، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۴۵۰۴). شیخ رضی الدین استرآبادی (۸۸ق) نیز بر آن است که اگر «کَلَّا» به معنای ردع نباشد، به جای قسم به کار می‌رود؛ مانند آیاتی که بعد از «کَلَّا» حالت جواب قسم دارد (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۲۱). آیت‌الله معرفت نیز این معنا را پذیرفته است (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۳۰۴).

بررسی

وجود معنای تأکید در «کَلَّا» و همراه بودن «کَلَّا» با جمله‌ای که شرایط جواب قسم را دارد، نمی‌تواند دلیلی بر معنای قسم برای آن باشد؛ به‌ویژه آنکه در موارد دیگر استعمال «کَلَّا» در قرآن، جمله بعد از آن، حالت جواب قسم را ندارد. در آیه «كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ» (همزه: ۴) نیز مانند شواهد بسیاری که در قرآن وجود دارد، جمله «لَيُنْبَذَنَّ» جواب برای قسم محذوف است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۲، ص ۲۸۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۵۰). از طرفی در بحث حروف قسم، سخنی از «کَلَّا» به عنوان یکی از حروف قسم مطرح نشده است و هیچ‌یک از علمای صرف و نحو و لغت، «کَلَّا» را از حروف قسم ذکر نکرده‌اند. استعمال «کَلَّا» به همراه قسم در اشعار عرب نیز دلیلی دیگر است؛ مانند:

شَفَعَا وَتَوَاسَلَا

كَلَّا وَرَبِّ الْبَيْتِ لَوْ لَقَوْنِي

(ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۱۸)

كَلَّا وَرَبِّ الشَّعْفِ وَالْوَتَرِ

فَبِعِثَّتْ بِالْأَمْوَالِ تَرْغَبُنِي

(ابوحیان توحیدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۵۲)

۸ به معنای «سوف»

سیوطی (۹۱۱ق) به حکایت ابوحیان (۵۴۶ق) از فرّاء (۲۰۷ق) و ابن سعدان (۲۳۱ق) اشاره کرده است که آنها «کَلَّا» را به منزله «سوف» نیز گرفته‌اند (فرّاء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۲؛ سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴۳). این معنا فقط نقل شده و مثالی برای آن ذکر نشده است.

سیوطی از ابن بابشاذ (۴۶۹ق) نقل کرده است: «سوف» غالباً در معنای تهدید استعمال می‌شود (سیوطی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۲۸) و حمیری (۵۷۳ق) معنای آن را «وعده در آینده» دانسته است (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۲۵۳). قابل ذکر است که «سوف» در برخی موارد، تأکید در تهدید را می‌رساند؛ مانند آیه ۳۰ سوره نساء که صحبت از قتل نفس است، خداوند عقوبت آن را با عبارت «سوف نصلیه» بیان کرده است که در مقایسه با آیه ۱۰ سوره نساء که عبارت «سیصلون» برای مجازات خوردگان مال یتیم به کار رفته است، تهدید شدیدتری را بیان می‌کند و در بازدارندگی مخاطب اثر بیشتری دارد (علی جاسم سلمان، بی‌تا، ماده سوف). به نظر می‌رسد از این جهت که «کلاً» معنای تهدید دارد، آن را به منزله «سوف» دانسته‌اند؛ اما در آیاتی مثل «کلاً سیعلمون» و «کلاً سوف تعلمون» به دلیل وجود سین و سوف این معنا قابل تقدیر نیست. شاید به همین دلیل بوده که ناظرالجیش سخن فرّاء را غریب و دور از ذهن شمرده است (ناظر الجیش، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۵۰۴).

۹. معنای «ألا» تنبیه

یکی دیگر از معانی بیان شده برای کلاً معنای «ألا» است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که «کلاً» در آیاتی از قرآن به معنای حرف تنبیه «ألا» است و برخلاف معنای ردع که مربوط به ماقبل بود، به مخاطب درباره مضمون جمله بعد آگاهی می‌دهد. به نظر ابوحاتم سجستانی (۲۵۰ق) این معنا، بعد از معنای ردع و زجر، معنای دوم برای «کلاً» است و در مواردی که ماقبل «کلاً» قابلیت ردع و زجر ندارد، در نظر گرفته می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۹۹؛ صبان، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۰۷). استدلال او برای این معنا این بود که «کلاً» در آغاز برخی واحدهای نزول، مانند آغاز بخش دوم سوره علق قرار گرفته است که نمی‌تواند به معنای ردع باشد؛ زیرا «کلاً» زمانی می‌تواند معنای ردع داشته باشد که قبلیش کلامی باشد تا آن را ردع کند (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲). مکی بن ابی طالب (۴۳۷ق) این معنا را برای «کلاً» ذکر کرده (مکی بن ابی طالب، بی‌تا، ص ۲۶) و ابن هشام (۷۶۱ق) برای معنای دوم «کلاً» این قول را ترجیح داده است. به عقیده ابن هشام، در آیاتی مانند «فِي أَىِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالذِّينِ» (انفطار: ۸-۹) و «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِّينِ» (مطففين: ۷-۶) و «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ كَلَّا بَلْ تُحِيزُونَ الْعَاجِلَةَ» (قیامت: ۱۹-۲۰)، جمله قبل از «کلاً» کلامی است که خداوند از آن خبر داده است. «تصویرگری خداوند به هر صورتی که بخواهد»، «قیام مردم در مقابل پروردگار» و «تنبیه قرآن کریم از جانب خداوند»، اخبار حقی هستند که قابلیت ردع ندارند؛ ولی با معنای «ألا» سازگار است؛ یعنی می‌توان معنای «ألا» را برای «کلاً» بدون هیچ خللی در نظر گرفت (ابن هشام انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

«ألا» از اداتی است که پنج معنا برای آن ذکر شده است: ۱. حرف تنبیه: یعنی آگاه نمودن و توجه دادن مخاطب به مهم بودن و حتمی بودن مضمون و محتوای جمله بعد، تا مخاطب از آن غافل نشود و بر جمله بعد تأکید می‌کند.

مانند «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ» (بقره: ۱۳). نحویان با توجه به موضع استعمال آن، که در ابتدای جمله واقع می‌شود و همیشه حرکت همزه بعد از آن مکسور بوده و جمله بعد از آن استیناف است، آن را حرف «استفتاح» نیز نامیده‌اند. ۲. توییخ و انکار: این معنا بر توییخ مخاطب به دلیل انجام عملی که بعد از آن ذکر شده است دلالت می‌کند و آن را منکر می‌شمارد. ۳. تمنی: وقوع مابعد را از سوی متکلم آرزو می‌کند. ۴. استفهام از نفی: مانند «أَلَا اصْطَبَارَ لِسُلْمَى؛ آیا صبر و تحملی برای سلمی نیست؟». ۵. عرض و تحضیض: عرض، طلب کردن با آرامی و خواهش است؛ مانند «أَلَا تَأْكُلُونَ» (ذاریات: ۲۷) و تحضیض، طلب کردن با تندی و شدت است؛ مانند «أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ» (توبه: ۱۳) (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹).

از بین وجوه پنج‌گانه، «کَلَّا» با معنای «تنبیه یا استفتاح» سازگاری دارد. ابن هشام می‌گوید: «اینکه کَلَّا به معنای آلا باشد، از نظر من شایسته‌تر است؛ زیرا در همه آیات قرآن این معنا قابل تطبیق است؛ درحالی که سایر معانی کَلَّا همچون حَقًّا و قسم این قابلیت را ندارد». او همچنین می‌افزاید: «در هر آیه‌ای که معنای ردع و معنای استفتاح هر دو برای کَلَّا صحیح باشد، هم می‌توان بر کَلَّا وقف کرد تا به معنای ردع ما قبل باشد و هم قرائت را از کَلَّا شروع کرد تا حرف استفتاح باشد» (همان، ج ۱، ص ۱۹۰).

اما اشکالی که بر این دیدگاه، یعنی هم‌معنا بودن «کَلَّا» با «أَلَا» به نظر می‌رسد، آن است که «کَلَّا» به دلیل اشتغال بر حرف کاف و تشدید لام، از شدتی در تلفظ و صوت برخوردار است که حرف «أَلَا» از آن برخوردار نیست؛ بنابراین نمی‌توان این دو را هم‌معنا و در دلالت، برخوردار از دلالت یکسان دانست.

نظر نهایی درباره معنای «کَلَّا»

بعد از بررسی دیدگاه‌های محققان، نحویان و مفسران درباره معنای «کَلَّا» چنین به نظر می‌رسد که «کَلَّا» واژه پیچیده‌ای است که نقل نشدن کاربرد متعدد و گسترده‌ای از آن در دوره جاهلیت نیز تا حدودی زیادی بر ابهامات آن افزوده است. طرح نه دیدگاه درباره معنای کَلَّا بهترین شاهد بر این ادعاست. با این حال به نظر می‌رسد بیشتر دیدگاه‌های بیان شده درباره «کَلَّا» به بخشی از معنای آن توجه داده‌اند. اگر بخواهیم بر اساس کاربردهای قرآنی این واژه- که ۳۳ بار در قرآن مجید آمده است- درباره آن داوری کرده، فراوانی معنای آن را لحاظ کنیم، به نظر می‌رسد با فرض پذیرش و درستی نظر ابوحاتم سجستانی، نزدیک‌ترین دیدگاه‌ها به معنای «کَلَّا» دیدگاه وی است که اولاً «کَلَّا» را ناظر به جمله بعد می‌داند، نه جمله قبل؛ ثانیاً در همه یا بیشتر آیات مشتمل بر کَلَّا قابل تطبیق است. با این حال در این کلمه بر اساس قاعده «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» و نیز به دلیل شدتی که در تلفظ حروف «کَلَّا» نهفته است، میان این دو معنا تفاوت ایجاد کرده است و به «کَلَّا» معنایی تهدیدآمیز می‌بخشد، که در دیدگاه هم‌معنا دانستن این واژه با «سوف» به آن اشاره شد. به علاوه این شدت، همراه با به کار بردن جمله‌ای که شرایط جمله قسم را دارد، به این واژه معنای تأکید نیز بخشیده است. در نتیجه، معنای «هشدار» نزدیک‌ترین معنایی است که

می‌توان برای «کَلَّا» پیشنهاد داد؛ معنایی که در اکثر نزدیک به همه آیات مشتمل بر این واژه قابل تطبیق است. در عین حال، معنای ردع و زجر نیز معنای پذیرفته‌ای برای «کَلَّا» است و در آیاتی که این معنا بدون تکلف و توجیه قابل تطبیق باشد (یازده آیه) هر دو معنا پیشنهاد می‌شود؛ همان‌گونه که ابن هشام نیز اشاره کرده است، در این یازده آیه، هر دو معنای «کَلَّا» صحیح است؛ به گونه‌ای که در قرائت، هم می‌توان بر «کَلَّا» وقف کرد تا ردع و زجر نسبت به جمله قبل باشد و هم دوباره قرائت را از «کَلَّا» شروع کرد تا بیانگر هشدار درباره مضمون جمله بعد باشد.

نتیجه‌گیری

«کَلَّا» از حروف معانی است که برای آن معانی «ردع و زجر»، «حقاً»، «ألا»ی تنبیه، «لا»ی نافی، و حرف جواب به منزله «ای» و «نعم» بیان شده است. بیان این دیدگاه‌های متفاوت و متکثر، از یک‌سو نشانه پیچیدگی «کَلَّا» در زبان عربی است و از سوی دیگر نشان‌دهنده اهمیت این واژه است. با بررسی دیدگاه‌های محققان در معنای «کَلَّا» این نتیجه به دست آمد که هر یک از این محققان با معنایی که بیان کرده‌اند، به بخشی از دلالت «کَلَّا» توجه داده‌اند و این واژه برخوردار از دلالتی جامع معانی بیان شده است. آنچه از مجموع بررسی دیدگاه‌ها و کاربرد قرآنی این واژه به دست آمد، این بود که «کَلَّا» در اکثر نزدیک به همه آیات قرآن، مدلولی نزدیک به هشدار (تنبیه و آگاهی دادن جدی، شدیدتر از «ألا» همراه با تأکید) درباره مضمون جمله بعد دارد. علاوه بر این معنا، در یازده آیه صریح در معنای ردع و زجر نیز هست.

منابع

- آدرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۹، *فرهنگ معاصر عربی فارسی*، چ دوازدهم، تهران، نی.
- آلوسی، سیدمحمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحديث و الأثر*، چ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۶ق، *المدھش*، مروان قباوی، دار الکتب العلمیه.
- ابن جتی، عثمان، ۱۹۷۱م، *الخصائص*، عبدالحمید هندووی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن حاجب، عثمان بن عمر، بی تا، *الإيضاح فی شرح المفصل*، ۲جلد، دمشق، دار سعدالدین.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن دماغینی، محمد بن ابی بکر، بی تا، *شرح الدمامینی علی مغنی اللیب*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحكم والمحیط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف، ۱۴۲۸ق، *مغنی اللیب*، بیروت، دار الفکر.
- ۱۳۸۴، *شرح سننور الذهب فی معرفة کلام العرب*، تهران، دار الکوخ.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتاب العربی.
- ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، *الأغانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابوحیان توحیدی، علی بن محمد بن عباس، ۱۴۱۹ق، *البصائر و الذخائر*، چ چهارم، بیروت.
- ابوحیان اندلسی، محمدبن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، ۱۹۹۰م، *الغریب المصنف*، تونس، بیت الحکمة.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بابتی، عزیزه فوال، بی تا، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن، بی تا، *شرح ملا جامی علی متن الکافیة فی النحو*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حمیری، نشوان بن سعید، ۱۴۲۰ق، *شمس العلوم و دواء الکلام العرب*، دمشق، دار العلم.
- خطیب، ظاهر یوسف، بی تا، *المعجم المفصل فی الأعراب*، چ چهارم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت.
- رامیار، محمود، ۱۳۶۹ش، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، ۱۳۸۴، *شرح الرضی علی الکافیة*، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.
- رمانی نحوی، ابی الحسن علی بن عیسی، ۱۴۲۹ق، *معانی الحروف*، تحقیق: عبدالفتاح اسماعیل شلبی، بیروت، دار مکتبه الهلال.
- زجاجی، عبد الرحمان بن اسحاق، بی تا، *کتاب اللامات*، بیروت، دار صادر.
- زحیلی وهبه بن مصطفی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، بیروت، دار الفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود، بی تا، *المفصل فی صنعة الإعراب*، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الکتاب العربی.

- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، ۱۳۸۰، *تفسیر سورآبادی*، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۹۱، *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد سالم هاشم، قم، ذوی القربی.
- ، بی‌تا، *همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سیبویه، عمرو بن عثمان، بی‌تا، *کتاب سبویه*، چ سوم، بیروت، مؤسسه اعلی.
- سیدبن قطب بن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲ق، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، قاهره، دار الشروق.
- سیرافی، حسن بن عبدالله، بی‌تا، *شرح کتاب سبویه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، بی‌تا، *تحفة الأديب فی نحاة معنی اللیب*، اردن، عالم الکتب الحدیث.
- شیر، سیدعبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغة للطباعة و النشر.
- شوکانی، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، *فتح القدير*، دمشق، دار ابن کثیر.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- صبان، محمد بن علی، بی‌تا، *حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک*، بیروت، المکتبة العصرية.
- صفایی، غلامعلی، ۱۳۸۷، *ترجمه و شرح معنی الأديب*، چ هشتم، قم، قدس.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرين*، تحقیق: سیداحمد حسینی، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طیب‌حسینی، محمود، ۱۳۸۹، *چندمعنایی در قرآن کریم*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عیانیه، یحیی عطیه، بی‌تا، *تطور المصطلح النحوی البصري من سبویه حتی الزمخشري*، اردن، عالم الکتب الحدیث.
- علی جاسم سلمان، ۲۰۰۳م، *موسوعة معانی الحروف العربیة*، عمان، دار اسامة.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العين*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحیط*، بیروت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، دار الهجرة.
- قرطبی محمدبن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملافتح‌الله، ۱۴۲۳ق، *زبدة التفاسیر*، قم، بنیاد معارف اسلامی.
- المالقی، احمدبن عبدالنور، بی‌تا، *رصف المبانی فی شرح حروف المعانی*، دمشق، مجمع اللغة العربیة.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس*، بیروت، دار الفكر.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، قاهره، دار الکتب العلمیه.
- مظهری محمد ثناءالله، ۱۴۱۲ق، *التفسیر المظهری*، پاکستان، مکتبہ رشدیة.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۹، *علوم قرآنی*، تهران، سمت.
- مکی بن ابی طالب القیس، ابی محمد، بی‌تا، *شرح کلا و بلی و نعم*، دمشق، دار المأمون للتراث.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- المهدی، صلاح بن علی، بی‌تا، *النجم الناقب فی شرح کافیة ابن الحاجب*، صنعاء، مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافیة.
- ناظر الجیش، محمد بن یوسف، بی‌تا، *شرح التسهيل المسمى تمهید القواعد بشرح تسهیل القوائد*، قاهره، دار السلام.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

تحلیل انتقادی اصلاح واژه «أب» در قرآن توسط جیمز بلمی

nafise.amiri@yahoo.com

کف نفیسه امیری دوماری / استادیار گروه قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمية

جعفر نکونام / دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷

چکیده

تعدادی از مستشرقان، چندی است با پیش فرض وقوع خطا در مصحف عثمانی، به دنبال اصلاحات و تغییراتی در متن قرآن کریم برآمده‌اند. از جمله این افراد، جیمز بلمی است که با همین پیش فرض سعی در بازخوانی فقراتی از قرآن داشته است. تعدد تحقیقات جیمز بلمی در مورد اصلاح واژگان قرآن، وی را به عنوان یکی از مستشرقان صاحب نظر در این حوزه مطرح کرده است. واژه «أبَا» در آیه «وَفَاكِهِتْ وَ أَبَا» (عبس: ۳۱)، از جمله واژگانی است که جیمز بلمی آن را نامفهوم و تصحیفی از واژه «لَبَا» دانسته که خطای دست کاتب آن را اشتباه ثبت کرده است. دلایل مورد استناد وی در اثبات این مدعا، تکامد بودن «أبَا»، اختلاف نظر مفسران در مورد معنای آن، عدم تناسب «أبَا» با سیاق آیات و تناسب بیشتر واژه «لَبَا» با سبک و سیاق آیه مورد نظر است که در مقاله پیش رو این دلایل نقد و بررسی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: جیمز بلمی، أب، نقد متن قرآن، اصلاح واژگان قرآن.

۱. بیان مسئله

جیمز بلمی (۲۰۱۵ م) از مستشرقان تجدیدنظرطلب، استاد دانشگاه میشیگان آمریکا، از میان خاورشناسانی که به اصلاح فقرات قرآنی اهتمام ورزیده‌اند، از حیث فراوانی مصادیق برجسته می‌نماید. وی مقالات متعددی نگاشته که در آنها به تغییر واژگان زیادی از قرآن پرداخته است.^۱

جیمز بلمی مدعی است در زمان کتابت قرآن، اشتباهاتی در متن قرآن توسط مستنسخان اولیه پدید آمده است. وی با این پیش‌فرض، در مقالاتش کوشیده است برای واژگانی که آنها را خطا می‌داند، واژگانی دیگر را به عنوان جایگزین پیشنهاد کند و شواهدی را نیز در تأیید پیشنهادهای خود عرضه دارد. او معمولاً برای تأیید مدعای خود، سراغ واژگانی می‌رود که درباره معنای آن اختلافاتی میان مفسران وجود دارد یا تکامند و به اعتقاد وی همین موارد است که آن واژگان را مبهم و رموز ساخته است؛ ابهامی که بر اثر خطای در کتابت پدید آمده است و اگر آن کلمات را اصلاح کنیم، ابهام آن فقرات از بین خواهد رفت.

در این نوشتار، نخست مدعای جیمز بلمی در مورد واژه «أب» که در مقاله «چند اصلاح پیشنهادی در متن قرآن» آمده است، توضیح داده و سپس به نقد و بررسی مستندات، شواهد و ادله وی پرداخته می‌شود. با این توضیح روشن است که چارچوب و ساختار نقد در مقاله حاضر کاملاً با ادله جیمز بلمی در تصحیف واژه أب انطباق دارد و مطالعه ادله کلی‌تر در نقد دیدگاه‌های بلمی، همچون عدم تحریف و تصحیف قرآن، اعجاز و وثاقت تاریخی آن، به منابع دیگر ارجاع داده می‌شود.

۲. پیشینه بحث

انکار نمی‌شود که ادعای خطا در کتابت قرآن، از همان صدر اسلام مطرح بوده است. از آن جمله، عایشه درباره اینکه چرا «صابئین» برخلاف قاعده نحوی «صابئون» نوشته شده، گفته است: کاتب در حال چرت قرآن را کتابت می‌کرده و لذا آن را به خطا چنین نگاشته است (ابوعبید هروی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶۱). بعدها برخی از علمای مسلمان همچون سجستانی به گردآوری این مواردی که ادعا می‌شود جزو خطاهای کاتبان بوده است، پرداختند. نام‌برده در کتاب *المصاحف*، خطاهایی را که در *مصحف امام* و نیز مصاحفی که از روی آن استنساخ شده و به شهرهای مهم ارسال گردیده بود، ثبت کرده است (سجستانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۴). متقابلاً برخی از علمای اسلامی کوشیده‌اند خطاهای کاتبان را توجیه و یک دلیل بلاغی یا نحوی برای هریک از آنها دست‌وپا کنند و البته در این کار به تکلف افتاده و توضیح قانع‌کننده‌ای به دست نداده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۸).

خوشبختانه موارد خطای کاتبان هرگز چنان نبوده است که تغییر مهمی در معنای آیات قرآن پدید آورد؛ لذا دغدغه‌ای برای مسلمانان پدید نیآورده است؛ از این‌رو هرگز نکوشیده‌اند آن موارد را اصلاح کنند.

چنان می‌نماید که ادعای خطای کاتبان از سوی جیمز بلمی، بدون تأییدپذیری از چنین پیشینه‌ای نبوده است؛ منتها مواردی را که او در زمره خطاهای کاتبان برمی‌شمرد، در هیچ یک از آثار قدمای مسلمان ثبت و ضبط نشده است؛ لذا هیچ خاستگاهی جز حدس و گمان خود جیمز بلمی برای مدعیات او پیدا نمی‌شود.

۳. نظریه جیمز بلمی راجع به خطا در کتابت «أباً»

جیمز بلمی «أباً» (علوفه یا مرتع) در آیه «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» (عبس: ۳۱)، را به دلیل نامفهوم بودن آن، از اشتباهات کاتب دانسته است که نیاز به اصلاح و نقد متن دارد. وی پس از ذکر گزارشی از روایات دالّ بر وجود ابهام در فهم این واژه توسط ابوبکر و عمر و همچنین اختلاف نظر مفسران در مورد معنای آن و نیز تکامد بودنش (Hapax Legomenon) در قرآن، به این نتیجه می‌رسد که «أب» هیچ معنای قابل قبولی در اینجا ندارد و واژه‌ای مرموز (Cryptic) و نامفهوم است؛ به همین جهت مفسران در فهم و تفسیر این کلمه به مشکل برخوردده‌اند و این واژه به‌رغم همه تلاش‌ها برای بازخوانی آن، همچنان برای مفسران نامعلوم مانده است. جیمز بلمی مدعی است این واژه در ادبیات قبل و بعد از اسلام هیچ سابقه‌ای ندارد و متون (چه نظم و چه نثر) حاوی «أب» به معنای چراگاه را- که مورد استناد مفسران قرار گرفته‌اند- متونی جعلی و اختراع علما برای حل این مشکل دانسته است که به اشتباه به ابن عباس نسبت داده شده‌اند (بلامی، ۱۹۹۳م، ص ۵۶۴).

جیمز بلمی ریشه‌شناسی واژه «أب» را تلاش دیگر علما برای بازیابی معنای روشنی از آن دانسته است که سیوطی در *التقان* آن را لهجه مردم مغرب و بربری به معنای گیاه و علف می‌داند و آرتور جفری ریشه‌ای سریانی برای آن قائل است به معنای آنچه از زمین می‌روید (همان).

به طور کلی، جیمز بلمی همه این تلاش‌ها را ناکارآمد و راه حل این مشکل را اصلاح «أب» می‌داند. واژه پیشنهادی وی «لَبَّا» (هسته) است که ادعا دارد با دیگر نعمت‌های ذکر شده در آیات پیشین (۳۱-۲۷) یعنی دانه، زیتون، نخل، انگور... که همگی مفاهیمی شناخته شده و معمول هستند، هماهنگی دارد. علاوه بر آن به لحاظ سبک‌شناختی، میوه و هسته با هم تناسب بیشتری دارند تا میوه و مرتع (همان).

جیمز بلمی نسبت اشتباه را به کاتب وحی می‌دهد که هنگام نوشتن، در خیالات خود غرق شده است. وی در توضیح چگونگی وقوع این اشتباه می‌نویسد: «هنگام نگارش حرف لام، جوهر قلم نسخه‌بردار در سمت چپ قطع شده و این حرف به حرف بعدی یعنی باء متصل نشده؛ بنابراین لام به الف تبدیل شده است» (همان). وی با تصحیح واژه «أب» می‌خواهد معنای صحیح و قابل‌فهمی از این واژه غریب ارائه دهد که تناسب بیشتری با سبک و سیاق آیه دارد.

۴. نقد نظریه جیمز بلمی درباره خطا در کتابت «أَبَا»

در ذیل با توجه به چهار معیار جیمز بلمی در نقد متن واژه أَب - که عبارت‌اند از تکامد بودن و غرابت آن، عدم تناسب این واژه با سیاق آیه، روایات دال بر ابهام در فهم معنای أَب توسط صحابه و اختلاف نظر مفسران در معنای آن - به صورت مجزاً به نقد پیشنهاد جیمز بلمی می‌پردازیم:

۴. ۱. توجیه تکامد بودن «أَبَا»

جیمز بلمی تکامد بودن أَب را یکی از معیارهایش در خطا دانستن این واژه دانسته است؛ حال آنکه این واژه هرچند کاربرد دیگری در قرآن نداشته است، در شعر عرب کاربرد داشته و لغت‌نامه‌های عربی هم به معانی آن اشاره کرده‌اند و هیچ‌یک تکامد بودنش را نشانه ابهام، بی‌معنا یا خطا بودن آن ندانسته‌اند. از جمله اشعار عرب جاهلی که در بیان معنای أَب به آن استناد شده، شعر زیر است که ابن عباس در مسائل ابن ازرق این گونه نقل کرده است: «أَبْ آن است که چهارپایان از آن می‌خورند. مگر سروده شاعر را نشنیده‌ای که:

«تری به الأَبّ و الیقطين مختلطاً/ علی الشریعة یجری تحتها الغرب؛ در آن علف و کدو حلوایی را می‌بینی که بر شریعه به صورت مخلوط وجود دارند و زیر آن آبی جاری است که سریع بدبو می‌شود» (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۱۴). چنان که ملاحظه می‌شود، واژه أَب در ادبیات عرب جاهلی استعمال می‌شده است، آن هم به معنای علف.

ابن منظور هم معانی «گیاه، علوفه، چراگاه، هر رویدنی که از زمین خارج شود و بر زمین بروید» را برای أَب ذکر کرده است. وی این معنا را مستند به شعری می‌کند: «جِذْمُنَا قَیْسُ، وَ نَجْدُ دَارُنَا/ وَ لَنَا الأَبُّ بِهِ وَ المَکْرَعُ؛ ریشه ما قیس است و نجد خانه ماست و ما در آن علف و جای پا داریم» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۰۴).

بنابراین، این ادعای بلمی که أَب در ادبیات عرب سابقه استعمال نداشته، وجاهت ندارد. أَب، هم در اشعار عرب جاهلی کاربرد داشته است و هم در کتب لغت برایش معنای روشن ذکر کرده‌اند. به علاوه جیمز بلمی از این نکته مهم غفلت ورزیده است که همیشه تکامد بودن، دلیلی بر غریب بودن واژه‌ای نیست؛ به عبارت دیگر، هر تکامد قرآن می‌تواند در شمار واژه‌های مشکل یا غریب قرآن قرار بگیرد یا نگیرد. به عکس، واژگان غریب یا مشکل قرآن ممکن است تکامد باشند یا غیرتکامد (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۵۲). بنابراین، تکامد بودن أَب دلیل بر غریب و ناشناخته بودن این واژه نیست.

حتی اگر واژه أَب در منابع لغت پیش و پس از قرآن ذکر نمی‌شد و معنای روشنی از آن بیان نشده بود، با توجه به ادله زیر باز هم نمی‌شد به سادگی به خطا بودنش حکم کرد:

اولاً دلیلی وجود ندارد که هر آنچه در ادبیات عرب وجود داشته است، ثبت و ضبط شده باشد؛ بسا مواردی باشد که پیش‌تر کاربرد داشته، اما ثبت و ضبط هم نشده باشد؛

ثانیاً دلیلی نیست هر واژه‌ای که در زبان عربی هست، پر کاربرد باشد و چنان نیست که اگر در زبان عربی کم کاربرد بود، جعلی بوده باشد؛

ثالثاً بسیار طبیعی است که وقتی یک واژه‌ای کم کاربرد و در یک متنی تکامد بود، ابهام داشته باشد و لذا ابهام داشتن معنای یک واژه، هرگز دلیل بر جعلی و مصحف بودن آن نمی‌تواند باشد. در قرآن حدود چهارصد واژه تک کاربرد وجود دارد. طبیعی است که وقتی واژه‌ای به ندرت استعمال می‌شود، بر اثر گذشت زمان معنای آن مبهم گردد؛

رابعاً اگر در کتابت واژه‌ای، از سوی کاتب وحی خطا رخ داده است، باید آن را گذشتگان گزارش کرده باشند؛ نه اینکه هیچ یک از گذشتگان آن را خطا نهمرده باشند و برخی بعد از گذشت چهارده قرن، به خطا بودن آن پی برده باشند.

بنابراین، ادعای ابهام در واژه «أب» به دلیل تکامد بودنش، قابل اثبات نیست؛ چه رسد به اینکه ادعا شود ابهام آن از خطای کاتبان مصحف ناشی شده است. البته انکار نمی‌شود که بر اثر گذشت زمان و تطوّر معنای واژگان و مهجوریت کاربرد برخی از واژگان، ابهاماتی در معنای واژگانی از قرآن پدید آمده است؛ اما اثبات اینکه چنین ابهامی در همان زمان نزول قرآن وجود داشته، مشکل است.

۴.۲. توضیح معنای «أب» بر اساس روابط همنشینی

در آیات ۳۱-۲۷ سوره عبس برخی از نعمتهایی که خداوند به انسان ارزانی داشته است، یادآوری شده‌اند: «فَانْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنعَامِكُمْ؛ پس در آن، دانه رویانیدیم و انگور و سبزی و زیتون و درخت خرما، و باغ‌های انبوه، و میوه و چراگاه».

با ملاحظه سیاق لفظ آب و بر اساس آیه آخر این دسته آیات، یعنی «مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنعَامِكُمْ»، درمی‌یابیم آیه درصدد بیان طعام انسان و چهارپایان است که فاکهه مخصوص انسان، و آب مخصوص چهارپایان است. نگاهی به نوع موارد ذکر شده نشان می‌دهد که همگی رویدنی و نبات‌اند که یکی از آن موارد هم «حب» به معنای دانه است و به کار بردن مجدد لفظی به معنای دانه وجهی ندارد.

مفسران و لغت‌شناسان نیز آب را در تناسب کامل با فاکهه می‌دانند که «فاکهه» غذای انسان است و «أب» غذای چهارپایان: «فَالْأَبُّ مِنَ الْمَرْعَى لِلدَّوَابِّ كَالْفَاكِهَةِ لِلْإِنْسَانِ؛ آب برای چهارپا همانند میوه است برای انسان» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۴۸۲).

افزون بر این، مفسران و حتی خود بلمی از کجا درباره معنای آب اظهار نظر کرده‌اند؟ مگر جز این است که نگاهی به سیاق لفظ کرده و به معنایی پی برده و بر اساس آن سخن گفته‌اند. همه این شواهد بیانگر این است که سیاق و همنشین‌های لفظ، از قرائن و ادله مهمی است که در کشف تناسب یا عدم تناسب معنای یک مفرد با مجموع متن تأثیر بسزا و غیر قابل چشم‌پوشی دارد و این سیاق و همنشین‌های لفظ است که معنای آن را تعیین

می‌کند. حال به فرض اینکه لفظی تهی از معنا باشد یا لفظی معانی متعدد داشته باشد، چه چیزی جز سیاق می‌تواند معنای آن را مشخص کند؟ وقتی بناست سیاق و همشین‌ها معنای یک لفظی را مشخص کند و صرف خود لفظ هرگز تعیین‌کننده معنایش نیست، چه اهمیت دارد که آن لفظ مستقل از سیاق دارای چه معنایی است؟ فرض می‌گیریم که آب به طور مستقل از استعمال، لفظ مهمل و بدون معنا باشد؛ اما آیا وقتی در استعمال و به کمک سیاق، معنای آن معین می‌شود، مهمل بودن آن چه اهمیتی دارد.

بنابراین از سیاق آیه مشخص است کلمهٔ آب با همین شکل موجود در آیه کاملاً معنادار است و هیچ ناسازگاری با بافت و سیاق آیات ندارد و شاهد ادعای بلمی از اساس مورد مناقشه است و حتی نوبت به بررسی‌های بعدی نمی‌رسد.

۳.۴. توضیح معنای «آب» بر پایهٔ روابط جانشینی

یکی از راه‌های کشف معنای واژگان، تحلیل معناشناختی و کشف معنای واژه بر اساس جانشین‌های آن است. با بررسی آیات مشابه و همچنین سیاق آیات مورد بحث، موارد زیر به عنوان جانشین‌های واژهٔ آب محسوب می‌شوند:

الف. زرع: یکی از جانشین‌های آب، «زرع» است که میان درختان می‌روییده و مورد بهره‌برداری بوده است؛ چنان که در آیات زیر آمده است:

وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا؛ وَبِرَّاءِ أَنْ، آن دو مرد را مثل بزن که به یکی از آنها دو باغ انگور دادیم و پیرامون آن دو [باغ] را با درختان خرما پوشانیدیم و میان آن دو را کشتزاری قرار دادیم (کهف: ۳۲). بر اساس آیه، زرع میان درختان انگور و خرما می‌روییده است.

يُنْبِتْ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ به وسیله آن، کشت و زیتون و درختان خرما و انگور و از هر گونه محصولات [دیگر] برای شما می‌رویاند. قطعاً در اینها برای مردمی که اندیشه می‌کنند، نشانه‌ای است (نحل: ۱۱).

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَغْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَغْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ؛ و اوست کسی که باغ‌هایی با داربست و بدون داربست، و خرماین، و کشتزار با میوه‌های گوناگون آن، و زیتون، و انار، شبیه به یکدیگر و غیر شبیه پدید آورد. از میوه آن- چون ثمر داد- بخورید، و حق [ببینوایان از] آن را روز بهره‌برداری از آن بدهید، و [ای] زیاده‌روی مکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد (انعام: ۱۴۱).

البته، هم سیاق آیه مورد بحث و هم موارد استعمال زرع نشان می‌دهد که آن فقط مورد استفاده چهارپایان نبوده و طعام انسان نیز به حساب می‌آمده است؛ چیزی مثل یونجه و شبدر بوده که هم انسان‌ها می‌خورند و هم چهارپایان. آیهٔ زیر شاهدهی بر این مطلب است:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَتْلَسُ لَهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ؛ آیا ننگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین یایر می‌رانیم، و به وسیله آن کشته‌ای را برمی‌آوریم که دام‌هایشان و خودشان از آن می‌خورند؛ مگر نمی‌بینند؟ (سجده: ۲۷).

ب. حرث: گاهی هم لفظ «حرث» جانشین آب در سیاق مشابه استعمال شده که با زرع مترادف است:

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ؛ آیا آنچه را کشت می کنید، ملاحظه کرده اید؟ آیا شما آن را [بی یاری ما] زراعت می کنید، یا ماییم که زراعت می کنیم؟ (واقعه: ۶۵-۶۳).

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا؛ و [مشرکان،] برای خدا از آنچه از کشت و دامها که آفریده است، سهمی گذاشتند (انعام: ۱۳۶).

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ؛ دوستی خواستنی ها [ی گوناگون] از: زنان و پسران و اموال فراوان از زر و سیم و اسب های نشاندار و دامها و کشتزار [ها] برای مردم آراسته شده، [لیکن] این جمله، مایه تمتع زندگی دنیاست، و [حال آنکه] فرجام نیکو نزد خداست (ال عمران: ۱۴).

ج. مرعی: مرعی نیز جانشین دیگر واژه آب در قرآن است که همچون زرع و آب، هم متاع انسان و هم متاع چهارپایان دانسته شده است:

أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا وَالْجِبَالِ أَرْسَاهَا مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ؛ آبش و چراگاهش را از آن بیرون آورد و کوهها را لنگر آن گردانید [تا وسیله] استفاده برای شما و دامهایتان باشد (نازعات: ۳۳-۳۱).

د. نبات: گاهی هم نبات به عنوان جانشین آب به کار رفته است؛ همچون آیات زیر:

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ؛ در حقیقت، مثل زندگی دنیا بسان آبی است که آن را از آسمان فرو ریختیم، پس گیاه زمین - از آنچه مردم و دامها می خوردند - با آن در آمیخت؛ تا آن گاه که زمین پیرایه خود را برگرفت و آراسته گردید و اهل آن پنداشتند که آنان بر آن قدرت دارند. شبی یا روزی فرمان [ویرانی] ما آمد و آن را چنان درویده کردیم که گویی دیروز وجود نداشته است. این گونه نشانه ها [ی خود] را برای مردمی که اندیشه می کنند، به روشنی بیان می کنیم (یونس: ۲۴).

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ و اوست کسی که از آسمان، آبی فرود آورد؛ پس به وسیله آن از هر گونه گیاه برآوردیم؛ و از آن [گیاه] جوانه سبزی خارج ساختیم که از آن، دانه های متراکمی برمی آوریم؛ و از شکوفه درخت خرما خوشه هایی است نزدیک به هم و [نبز] باغ هایی از انگور و زیتون و انار - همانند و غیر همانند - خارج نمودیم. به میوه آن چون ثمر دهد و به [طرز] رسیدنش بنگرید. قطعاً در اینها برای مردمی که ایمان می آورند، نشانه ها است (انعام: ۹۹).

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا؛ و از ابرهای متراکم، آبی ریزان فرود آوردیم، تا بدان دانه و گیاه برویانیم و باغ های درهم پیچیده و انبوه (نبا: ۱۶-۱۴).

وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى كُلُوا وَارْزَعُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى؛ همان

کسی که زمین را برایتان گهواره‌ای ساخت، و برای شما در آن، راه‌ها ترسیم کرد و از آسمان آبی فرود آورد؛ پس به وسیله آن رُستنی‌های گوناگون، جفت‌جفت بیرون آوردیم. بخورید و دام‌هایتان را بچرانید که قطعاً در اینها برای خردمندان نشانه‌هایی است (طه: ۵۴-۵۳).

حاصل بحث آنکه بررسی جانشین‌های آب در آیات مشابه، نشانگر معنای آب است. وقتی در آیات مشابه به جای آب الفاظی چون زرع، حرث، نبات و مرعی به کار رفته باشد، این صفت جانشینی مشخص می‌کند که مقصود از آب نیز همان زرع، حرث، نبات و مرعی است، نه دانه. مفسران نیز چنان که در ذیل می‌آید، مراد از آب را همین موارد دانسته‌اند.

۵. وضوح معنای «آب» نزد مفسران

در ارتباط با کلمه «آب»، اختلاف قرائتی وجود ندارد (ابن خالویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۴۱)؛ اما در بیان معنای آن در تفاسیر، شاهد اختلافاتی هستیم که در ذیل به گزارشی از آنها خواهیم پرداخت:

الف. آنچه چهارپایان از آن تغذیه می‌کنند: بنا بر این معنا، آب مفعول «أنتنّا» و به معنای روییدن در علف‌هاست، نه در محل آنها. برخی آن را مطلق غذای چهارپا دانسته‌اند که از زمین می‌روید. قرطبی می‌نویسد: «آب هر چیزی است که از زمین می‌روید و انسان آن را نمی‌خورد؛ اما آنچه که انسان‌ها می‌خورند، حصید نامیده می‌شود». این سخن را مستند کرده‌اند به شعری که در مدح پیامبر ﷺ سروده شده است: «له دعوة میمونة ریحها الصبا/ بها ینبث الله الحصیده و الأبا؛ آن حضرت دعوت پربرکتی دارد که باد آن صباست و به وسیله آن، خداوند زراعت درو شده و علف را می‌رویاند» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳). فراء می‌نویسد: «آب آن چیزی است که چهارپایان می‌خورند» و این قول را به ابن عباس نسبت می‌دهد (۱۹۸۰ م، ج ۳، ص ۲۳۸). در این میان، برخی غذای چهارپا را منحصر در علف دانسته‌اند و برخی دیگر منحصر در کاه، که این قول به ضحاک نسبت داده شده است (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۳۹).

ب. چراگاه: عده‌ای از مفسران آب را به چراگاه و مرتع تفسیر کرده‌اند (یزیدی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۱۴؛ سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۴۸۲). آب از آب یؤب، به معنای قصد چیزی را کردن. از این جهت که چهارپایان در جست‌وجوی علف قصد آن را می‌کنند، آب نامیده شده است (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۴۸۲). أبو عبیده می‌گوید: «الأب: کل مرعی للهوام» (ابو عبیده، ۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۸۶). این معنا به ابن عباس، مجاهد، ابن زید و قتاده نسبت داده شده است (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۴۸۲).

ج. میوه خشک: در برخی از تفاسیر این قول هم به عنوان قولی ضعیف آمده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳). «وقیل الأب: یابس الفاکهة» (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۶ ص ۴۸۲). در البحر المحيط از قول کلبی چنین آمده است: «کل نبات سوی الفاکهة رطبها، و الأب: یابسها» (ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۱۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳).

د. هر رویدنی، اعم از غذای حیوان و انسان: این معنا را به ابن عباس نسبت داده‌اند: «ما تنبت الأرض مما يأكل الناس و- الانعام» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۲).

چنان که ملاحظه شد، باوجود اختلاف نظر در معنای این واژه، هیچ‌یک از مفسران متعرض خطایی در این آیه نشده‌اند و معنای‌ای که برای آن ذکر کرده‌اند، مثل غذای چهارپا، چراگاه، میوه خشک و... علاوه بر تناسب با سیاق آیه، با یکدیگر هم ارتباط نزدیکی دارند.

ع بررسی روایات مورد استناد جیمز بلمی

یکی از معیارهای جیمز بلمی در اشتباه خواندن «أبا»، وجود دو روایات، ذال بر جهل ابوبکر و عمر نسبت به این واژه است. اکثر مفسران در ذیل آیه، این دو روایت را ذکر کرده و برخی با استناد به آنها حکم به غرابت واژه «أب» و تکلف در فهم آن داده‌اند. در *المحرر الوجیز* آمده است: «وفی اللفظة غرابة وقد توقف فی تفسیرها أبوبکر وعمر (رضی الله عنهما)؛ در این لفظ غرابتی وجود دارد و ابوبکر و عمر در تفسیر آن توقف کردند» (اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۳۹)؛ با این حال، کسی به جز جیمز بلمی، غرابت و تکلف أب را دلیل بر اشتباه بودن آن ندانسته است. این دو روایت که جیمز بلمی آنها را از منابع اسلامی نقل کرده است، بدین قرارند:

الف. در روایتی از ابراهیم تمیمی آمده است:

سئل أبو بکر الصديق (رضی الله عنه) عن تفسیر الفاكهة و- الأب فقال: أی سماء تظلنی وأی أرض تقلنی إذا قلت: فی کتاب الله ما لا أعلم؛ از ابوبکر تفسیر فاکهه و أب را پرسیدند. ابوبکر گفت: کدام آسمان و کدام زمین مرا پناه می‌دهد، اگر درباره قرآن حرفی بزنم که بدان علم ندارم؟ فاکهه را می‌دانیم چیست؛ ولی معنای أب را خدا بهتر می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۴؛ هروی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۲۷).

ب. در روایتی دیگر از انس بن مالک نقل شده است:

سمعت عمر بن الخطاب (رضی الله عنه) قرأ هذه الآية ثم قال: كل هذا قد عرفناه، فما الأب؟ ثم رفع عصا كانت بيده و- قال: هذا لعمر الله التكلف، و ما عليك يا بن أم عمر ألا تدری ما الأب؟ ثم قال: اتبعوا ما بین لكم من هذا الكتاب، و ما لا فدعوه؛ عمر بن الخطاب این آیه را خواند و بعد انس به او گفت: همه را فهمیدیم، ولی معنای أب چه هست؟ عمر عصایش را برداشت و گفت: این در حقیقت یک تکلف است؛ سپس گفت: به شما چه که اصلاً معنای أبنا چیست؟ هرچه را که برای شما در این کتاب پیغمبر معنا کرده و روشن شده است، تبعیت کنید و هرچه را که روشن نشده است، رها کنید (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۲۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۴).

مفسران اهل سنت ذیل این روایات، توجیهاتی را ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

۱. اشتغال صحابه به فهم آنچه مورد عمل قرار می‌گیرد، نه آنچه مورد عمل نیست. زمخشری می‌گوید: بیشتر همت این مردم به عمل معطوف بود و سرگرمی به علمی که مورد عمل نباشد، به نظر آنان خود را زحمت دادن شمرده می‌شد. این آیه در مقام منت نهادن به انسان به جهت خوراکش است و از او می‌خواهد که برای آن سپاسگزار باشد. از فحوای این آیه دانسته می‌شود که أب، گیاهی است که خدا برای بهره‌برداری انسان و

چهارپایانش رویانده است. پس بر ماست به سپاسگزاری آن نعمت‌هایی بپردازیم که برشمرده است؛ نه اینکه سرگرم جست‌وجوی معنای آب و شناخت آن گیاهی باشیم که آب نامیده شده است (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۰۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۱۸).

۲. رعایت تقوا از جانب ابوبکر و عمر و ورع آنها نسبت به تفسیر به رأی، برخی از مفسران اهل تسنن گفته‌اند: عمر از تفسیر و ترجمه این کلمه عاجز ماند و به دلیل تقوایی که داشت، ترجمه آن را به خدا واگذار نمود. ابن‌عاشور در بیان این توجیه چنین می‌گوید: «کلمه آب بر چیزهای بسیاری اطلاق می‌شود؛ نظیر گیاهی که چهارپایان می‌خورند، کاه یا گیاه خشک. پس خودداری ابوبکر و عمر از بیان معنای آن به این جهت بوده است که به مراد خدا به صورت معین یقین نداشتند» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۱۱۷).

۳. غیر مستعمل بودن «آب» در میان عرب‌ها. برخی در توجیه روایات فوق گفته‌اند: لفظ آب از واژگان فراموش شده بود و عرب آن را استفاده نمی‌کرد و قرآن آن را زنده کرد (آلوسی، ۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۵۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۱۱۷).

۴. کفایت علم اجمالی به کلمات قرآن. طبرانی در مقدمه تفسیرش می‌نویسد: «لازم نیست که عرب‌ها به علت عربی بودن قرآن، به تمام کلمات و ترجمه آنها آگاه باشند و تفصیلاً به آن علم داشته باشند؛ بلکه علم اجمالی هم کفایت می‌کند؛ زیرا که علم تفصیلی داشتن به قرآن، نیازمند علم وافر است. به همین علت، صحابه بر اساس اختلاف مراتب علمی و ذکاوت و تیزهوشی‌شان، به قرآن علم داشتند». در ادامه، طبرانی اشاره می‌کند که عمر از ترجمه کلمه «آب» عاجز ماند؛ با اینکه از صحابه بود و زبان او عربی بود (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۴۲).

چنان‌که ملاحظه شد، تلاش مفسران اهل سنت بر این است این روایات را که در منابع اهل تسنن نقل شده‌اند و حکم به صحت آنها شده است، به نحوی توجیه کنند تا خدشه‌ای به مقام علمی خلفا وارد نشود؛ حال آنکه این توجیهات جایی ندارند؛ چراکه اولاً دیگر روایات نقل شده درباره جهل خلفا به آیاتی دیگر از قرآن را چگونه توجیه می‌کنند؟ ثانیاً بر فرض قبول هر یک از این توجیهات، روایاتی را که در آنها معنای آب توسط دیگر صحابه بیان شده است، چگونه توجیه می‌کنند؟ آیا دیگرانی که معنای این واژه را بیان کرده‌اند، تقوا نداشتند؟ یا اگر این واژه از واژگان فراموش شده بود، چگونه است که دیگر صحابه معنای آن را می‌دانستند؟

اشکالی که به جیمز بلمی هم وارد است، عدم تفحص کامل در منابع روایی است که از نقاط ضعف او در تحقیقاتش است. وی تنها بر اساس روایات دال بر جهل ابوبکر و عمر، حکم به نامأنوس بودن این واژه کرده است؛ در حالی که در روایاتی دیگر نقل شده است که صحابه و تابعان به معنای آن پی برده و آن را مرعی و مانند آن معنا کرده‌اند. اگر این واژه نامأنوس بود، چگونه است که فقط ابوبکر و عمر معنای آن را نمی‌دانستند و دیگر صحابه یا تابعان به معنایش پی برده‌اند؟ سؤال مهم دیگری نیز مطرح است که چرا از میان همه روایاتی که به بیان معنای این واژه پرداخته‌اند، جیمز بلمی تنها به این دو روایت بسنده کرده و به نظر دیگر مفسران صحابه توجهی نکرده

است. جیمز بلمی روایات زیادی را که دال بر تفسیر این واژه توسط دیگر صحابه است، ندیده؛ از جمله روایت حضرت علی علیه السلام پس از آنکه سخن ابوبکر به ایشان رسید:

فبلغ أمير المؤمنين عليه السلام مقاله في ذلك - فقال: سبحان الله أ ما علم أن الأب هو الكلاء والمرعى؟ و أن قوله تعالى: «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» اعتداد من الله - بإنعامه على خلقه فيما غذاهم به و خلقه لهم - و لأتعامهم مما تحبى به أنفسهم و تقوم به أجسادهم؛ سبحان الله! چطور ابوبکر نمی‌داند که کلمه «أب» به معنای علف و چریدنی‌هاست؟ و اینکه خدای تعالی در این آیه می‌خواهد نعمت‌هایی را که به خلقش داده و از آن جمله آنچه غذای آنان و غذای چهارپایان ایشان است که به وسیله آن، هم جانشان زنده می‌ماند و هم جسمشان نیرو می‌گیرد، به رخ آنان بکشد (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۱۲).

جیمز بلمی به صرف ناآگاهی دو نفر از صحابه از معنای یک واژه، حکم به نامأنوس و در نتیجه اشتباه بودن واژه قرآن داده است؛ حال آنکه افرادی را که بلمی با اتکای به جهل آنان به اشتباه بودن واژه‌ای از قرآن حکم داده است، خود در مواضع دیگری نیز به عدم آگاهی خویش در فهم آیات قرآن اعتراف کرده‌اند. از جمله روایتی دیگر که ناآگاهی ابوبکر را نسبت به آیه‌ای از قرآن می‌رساند، روایت زیر است:

سئل أبو بكر عن الكَلَالَةِ فَقَالَ أَقُولُ فِيهَا بِرَأْيِي فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنْ اللَّهِ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ نَفْسِي وَمِنْ الشَّيْطَانِ فَبَلَغَ ذَلِكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ مَا أَغْنَاهُ عَنِ الرَّأْيِ فِي هَذَا الْمَكَانِ أ مَا عَلِمَ أَنَّ الْكَلَالَةَ هُمُ الْإِخْوَةُ وَالْأَخَوَاتُ مِنْ قَبْلِ الْأَبِ وَالْأُمِّ وَمِنْ قَبْلِ الْأَبِ عَلَى انْفِرَادِهِ وَمِنْ قَبْلِ الْأُمِّ أَيْضاً عَلَى جِدْتِهَا...! از ابوبکر درباره کلاله (نساء: ۱۲) سؤال شد. او پاسخ داد: من رأی خود را می‌گویم؛ اگر درست بود، از خداست و اگر خطا بود، از من و از شیطان است. چون این سخن را به امام علی علیه السلام رساندند، فرمود آیا او ندانست که کلاله برادران و خواهران پدری و مادری و برادران و خواهران پدری به تنهایی و برادران و خواهران مادری به تنهایی است... (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۰۰).

در صحت و سقم این روایت تردید هست؛ زیرا وجهی ندارد، وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله از قریش است و در میان قریش بالیده و ابوبکر و عمر نیز از قریش بوده‌اند، به واژگانی که بدان سخن می‌گویند، ناآشنا باشند؛ به‌ویژه آنکه قرآن در مقام هدایت قریش بوده است. لذا وجهی ندارد در آن، واژگانی به کار رفته باشد که آنان بدان واژگان آشنایی نداشته باشند. آیه مورد بحث، خطاب به مشرکان قریش اظهار شده است که به طعام خود بنگرید و مواردی، از جمله «ب» از موارد طعام آنان برشمرده شده و در ادامه آمده است که آن مورد، بهره‌برداری قریش و چهارپایانشان است. حال چگونه موجه است که گفته شود، آنان معنای «أب» را نمی‌دانستند؟ به طور طبیعی و به اقتضای بلاغت قرآن، باید آنچه مورد بهره‌برداری قریش و چهارپایانشان واقع می‌شده، در همان منطقه مکه می‌رویده و لذا قریش به آنها آشنایی داشته باشند.

به هر حال، این قبیل روایات - حتی اگر پذیرفته شوند - بیانگر آن است که برخی صحابه معنای شماری از واژگان قرآن را نمی‌دانستند. بر این اساس، نمی‌توان به خطا بودن متن قرآن به دلیل آگاهی نداشتن ایشان حکم داد؛ چون اگر صحابه‌ای نسبت به واژه‌ای از قرآن ناآگاه باشد، این امر صرفاً جهل او را می‌رساند؛ نه مبهم و نامعلوم بودن واژه قرآن را نزد تمامی اهل زبان.

نتیجه‌گیری

۱. عدم گزارش اختلاف قرائتی در مورد واژهٔ أَبّ در کتب قرائات و تفاسیر قرآن، دلیل بر صحت این واژه به همین شکل کنونی‌اش در قرآن است.
۲. با توجه به سیاق آیات مورد بحث، آیات مشابه و آنچه از کتب تفسیر در معنای آن به دست می‌آید، می‌توان گفت این کلمه در زبان عربی به معنای غذای چهارپایان یا چراگاه استعمال می‌شده و کاربرد این واژه برای حفظ تناسب و ارتباط با آیه بعدی است که درصدد بیان نعمت‌های الهی به انسان و حیوان است و اگر بنا به ادعای بلمی، به جای آن کلمهٔ «لَبَّا» گذاشته شود، ارتباط معنایی بین این آیه و آیه بعدی قطع خواهد شد؛ زیرا در این صورت، خداوند برای نعمت‌های روزی‌شده به انسان شاهی ذکر نموده است؛ ولی نعمت و رزقی که برای حیوانات ذکر کرده، بدون شاهد خواهد ماند.
۳. به‌رغم آنچه بلمی ادعا می‌کند، صرف اختلاف نظر مفسران دربارهٔ واژه‌ای، دلیل بر نامفهوم و مبهم بودن آن نیست.
۴. بر فرض اشتباه پیش‌آمده، لازم بود مفسرانی چون زمخشری، ابن‌عاشور، ابن‌قتیبه و... که هم ادیب و بلیغ‌اند، هم به روایات دالّ بر ناتوانی خلفا در تفسیر این کلمه اشاره کرده‌اند و همچنین به اختلاف نظر مفسران ذیل این آیه آگاهی دارند، به آن اشاره می‌کردند.
۵. استعمال لفظ أَبّ در اشعار شاعران عرب و بیان معنای مرعی و مانند آن توسط مفسران از صحابه و تابعان، بیانگر مأنوس بودن معنای آن نزد ایشان است.
۶. این ادعا که لفظ «لَبّ» نازل شده و به هنگام کتابت و در اثر خطای نگارشی «أَبّ» پدید آمده است، اما هیچ‌کسی بدان التفات پیدا نکرده، ادعای بسیار ناموجهی است؛ چون قرآن یک کتاب شخصی و غیر قابل توجه مردم نبوده؛ بلکه کتابی بوده است که مورد توجه توده مردم قرار داشته و مردم به حفظ، قرائت، تعلیم و تعلّم آن اهتمام داشته‌اند؛ لذا هرگز پذیرفته نیست که در مصحف خطایی پیش بیاید؛ اما مردم به آن بی‌توجه بوده و هیچ اعتراضی نکرده باشند و در تاریخ هم ثبت نشده باشد و حال پس از چهارده قرن ادعا شود که در کتابت قرآن خطا پدید آمده است. هیچ توجیهی ندارد مسلمانان نسل اندر نسل لفظ «أَبّ» را که خطایی بیش نبوده، قرائت و حفظ کرده باشند؛ اما «لَبّ» را که میانشان مأنوس بوده است و به کار می‌بردند، وانهاده باشند و هیچ‌کس هم متعرض این امر مهم نشده باشد.

۱. مجموعه مقالات جیمز بلمی که در آن‌ها به اصلاح واژگان قرآن پرداخته است عبارتند از:

Textual Criticism of the Quran, Encyclopaedia of the Quran, 2006, Brill, Leiden- Boston, V5, pp 238-252.

Fa-Ummuhu Hawiyah a note on surah 101:9, Journal of American Oriental Society, 112 iii (1992) pp.485-87.

Al-Raqim or ar-Ruqud? A note on surah 18:9, Journal of American Oriental Society, 111i (1991) pp.115-117.

Some proposed emendations to the text of the Koran, Journal of American Oriental Society, 113 iv (1993) pp.562-573.

More proposed emendations to the text of the Koran, Journal of American Oriental Society, 116ii (1996) pp.196-204.

منابع

- الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن خالویه، حسین بن احمد، ۱۳ق، *اعراب القراءات السبع و عللها*، قاهره، مکتبة الخانجی.
- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن منظور، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی، ۱۳۸۱ق، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبة الخانجی.
- اندلسی، ابن عطیة، ۱۴۲۲ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- اندلسی، ابو حیان، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر.
- زركشي، محمد بن عبدالله، ۱۴۱۰ق، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- زمخشري، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سجستانی، ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق، *کتاب المصاحف*، القاهرة، الفاروق الحدیثه للطباعة و النشر.
- سمین، احمد بن یوسف، ۱۴۱۴ق، *الدر المصون فی علوم کتاب المکتون*، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۱ق، *الإتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، ۲۰۰۸م، *التفسیر الکبیر، تفسیر القرآن العظیم*، اردن - اربد، دار الکتب الثقافی.
- فراء، یحیی بن زیاد، ۱۹۸۰م، *معانی القرآن*، چ دوم، قاهره، الہیئة المصریة العامة للکتاب.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کریمی نیا، مرتضی، ۱۳۹۳، «تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۷، شماره ۲، ص ۲۴۷-۲۸۴.
- ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۳۷۲، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، دار المفید.
- هروی، ابوعبید القاسم بن سلام، ۱۴۲۶ق، *فضائل القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی، ۱۴۰۵ق، *غریب القرآن و تفسیره*، بیروت، عالم الکتب.

James Bellamy, Some proposed emendations to the text of the Koran, Journal of American Oriental Society. 113 iv (1993) pp.564.

رابطه معنایی نکاح با ایمان در قرآن و نقش آن در تشکیل خانواده قرآنی (بر اساس نظریه وایسگربر- تریر)

dr.nasimarabi@gmail.com

نسیم عربی / استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۷

چکیده

مقاله حاضر با روش توصیفی- تحلیلی بر آن است در یک فرایند منظم و منطبق بر نظریه حوزه معنایی (وایسگربر- تریر)، رابطه حوزه معنایی «نکاح» با مقوله «ایمان» را در آیات مربوط به نکاح بررسی نماید. واژه نکاح در قرآن از نظر معنای اساسی در همان معنای عصر پیش از نزول به کار رفته است. واژگان حوزه معنایی «نکاح» در قرآن شامل «ایامی، ازواج، ذریه، طلاق، زنا و...» با مقوله ایمان و حوزه معنایی آن نظیر «تقوا، عفاف، سکینه، خبیث، شرک و...»، گاهی به شیوه همنشینی و گاهی به شیوه متداعی و گاهی نیز بر اساس تقابل معنایی با یکدیگر پیوند خورده و از بار عاطفی - اخلاقی و حقوقی ویژه‌ای برخوردار گردیده و دستخوش توسعه معنایی شده است و بدین ترتیب بافت درون متنی آیات، چگونگی گسترش لایه‌های معنایی امر نکاح و معیار حقیقی تشکیل خانواده قرآنی را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نکاح، ایمان، حوزه معنایی، رابطه همنشینی و متداعی، رابطه متقابل.

معناشناسی (بر اساس مکتب فرانسه) کلیدی برای گشایش درهای متن یا کلام است. از دیدگاه معناشناسی، هر کلام یا متنی مجموعه‌ای منسجم است و معناشناس کشف این انسجام و بررسی آن را در کلام بر عهده دارد. بدون شک چنین کشفی میسر نیست، مگر آنکه معناشناس توجه خود را بر مطالعه فرایندی متمرکز کند که آن فرایند همان عمل گفتمان است (شعیری، ۱۳۸۱، ص ۴-۵). معناشناسی علم نظریه‌ها نیست؛ بلکه ابزار تجزیه و تحلیل است و بدین سبب کار خود را با تکیه بر متن یا کلام آغاز می‌کند. در واقع آنجا که زبان‌شناسی در دستیابی به معنا به بن‌بست می‌رسد، معناشناسی وارد میدان می‌شود؛ اما نه به صورت توصیفی، بلکه به شکل کاربردی (همان، ص ۴).

نگاه معناشناختی به آیات قرآن و تحلیل معنایی واژگان بر اساس نظریه حوزه معنایی^۱ (وایسگربر-تریر)، یکی از راه‌های دستیابی به مقصود و غرض اصلی کلام خداوند است. مطالعات حوزه معنایی، شامل مجموعه‌ای از واژه‌هاست که از جنبه دلالتی با یکدیگر مرتبط‌اند و دارای اشتراکاتی هستند (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص ۷۳). حوزه معنایی با دو رویکرد در زمانی (Diachronic) و هم‌زمانی (synchronic) انجام می‌شود. این روش کمک می‌کند علاوه بر بررسی معنایی کلمات، روابط میان کلمات و معانی آنها تحلیل شود. مطالعه در زمانی یا معناشناسی تاریخی تغییر یا عدم تغییر معنای واژه را در طول تاریخ بررسی می‌کند (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۴، ص ۹۹؛ باقری، ۱۳۷۸، ص ۳۶). این در حالی است که مطالعه هم‌زمانی یا توصیفی یک مفهوم، اصطلاح یا واژه با توجه به خود متن در یک مقطع زمانی بررسی می‌شود؛ بدین معنا که معنای یک واژه را می‌توان بر اساس محیط وقوع آن در یک بافت زبانی تعیین کرد (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۶، ص ۱۸).

بافت درون‌زبانی یا بافت زبانی (co-text) فضایی است که جمله‌های زبان در آن تولید می‌شود (ر.ک: صفوی، ۱۳۸۴، ص ۲۱). این فضا می‌تواند محیط بیرون از زبان (بافت برون‌زبانی) باشد یا متنی (بافت درون‌زبانی) باشد که به صورت مجموعه‌ای از جمله‌های زبان، پیش و پس از هر جمله آمده است (همان، ص ۱۹). همچنین از بررسی باهم‌آیی یک اسم با یک فعل و یک اسم و یک صفت و غیره می‌توان به بحث درباره حوزه معنایی پرداخت. باهم‌آیی در زبان‌شناسی،^۲ به دو روش باهم‌آیی درون‌زبانی (همنشینی) (syntagmatic relations) و باهم‌آیی برون‌زبانی (متداعی)^۳ تقسیم می‌شود (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷ و ۱۹۸). بدین ترتیب، بار معنایی هر واژه گسترش می‌یابد و می‌تواند در ارتباط با عناصر دیگر، مفاهیم و معنای متعددی را ارائه نماید (باقری، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹). برخی معناشناسان از این معنا با عنوان معنای نسبی در قبال معنای «اساسی» یاد می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۲).

یکی از روش‌های مطرح در تجزیه و تحلیل معنای واژه در معناشناسی، نظریه حوزه معنایی (semantic field) است. این نظریه توسط وایسگربر-تریر انسجام یافت. نظریه مذکور بر این اصل استوار است: واژه‌هایی که مفهومشان

از وجه یا وجوهی مشترک برخوردار باشند، به یک حوزه معنایی متعلق‌اند (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۵۱). تقابل، معنایی اصطلاحی است که برای معانی متضاد واژه‌ها به کار می‌رود. برای مثال، رابطه بین ایمان و کفر رابطه تقابل معنایی است (همان، ص ۱۱۷-۱۲۰). از میان زبان‌شناسان متأخر، ایزوتسو، مستشرق ژاپنی، برای فهم درست و دقیق معانی واژه‌ها، بر اساس نظریه فوق به بافت و سیاق متن توجه کرد. او معتقد بود بدون در نظر گرفتن بافت و سیاق آیات، هرگز نمی‌توان به عمق معنای آن دست یافت (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۵). به باور علامه طباطبایی نیز در تفسیر قرآن کریم، میان کلمات و جمله‌های آیات، مجهولاتی وجود دارد که تنها از طریق تدبر در بافت آیات و دقت در قرائن داخلی و خارجی می‌توان به دلالت کلام دست یافت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۲۵).

معارف دینی را می‌توان به اعتقادی و عملی تقسیم کرد. معارف اعتقادی که در رأس آنها ایمان به یگانگی خداست، زیربنای معارف دینی‌اند. از سوی دیگر، یکی از مسائل مهم و مبتلا به انسان، ازدواج است که برحسب متون دینی نقشی مهم در دین‌داری و حفظ ایمان انسان دارد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در روایتی یکی از ثمرات ازدواج را احراز نیمی از دین انسان دانستند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۹). رابطه نکاح با ایمان، به روش‌های مختلف و با استناد به منابع گوناگون قابل بررسی است. هرچند درباره ازدواج در قرآن و نیز ایمان در قرآن مقالاتی نگاشته شده است، اما درباره حوزه معنایی نکاح و ارتباط آن با مقوله «ایمان» بر اساس نظریه وایسگر-تریر، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است.

مقاله حاضر درصدد است با بررسی روابط معنایی واژه‌های هم‌حوزه نکاح و نیز بررسی حوزه معنایی ایمان در آیات نکاح، به پژوهش درباره رابطه معنایی نکاح و ایمان بپردازد و ضمن بررسی معنای اساسی واژگان مرتبط از طریق معناشناسی بر اساس بافت زبانی و نیز بررسی روابط هم‌نشینی و جانشینی و تقابل معنایی، به این شناخت دست یابد که چگونه می‌توان بر مبنای آیات قرآن، خانواده قرآنی تشکیل داد و به حیات طیبه دست یافت.

حوزه معنایی نکاح

پیش از این گفتیم که یکی از روش‌های تجزیه و تحلیل معنای واژه در معناشناسی، نظریه حوزه معنایی است. در این نظریه، واژه‌هایی با برخورداری از وجه یا وجوه مشترک مفهومی، به یک حوزه معنایی تعلق دارند. برای نمونه، واژه‌هایی نظیر ایامی، تحصن، ازواج و ذریه بر محور هم‌نشینی با واژه نکاح، هم‌حوزه‌اند؛ طلاق و زنا نیز بر محور تقابل معنایی با نکاح، در حوزه معنایی ایمان قرار می‌گیرند. پس از بیان معنای لغوی نکاح و برخی کاربردهای آن در قرآن، به بررسی رابطه معنایی نکاح با برخی واژه‌های هم‌حوزه می‌پردازیم.

«نکاح» در لغت به معنای جمع شدن و ضمیمه شدن دو چیز با یکدیگر است. مانند «تَنَکُّحُ الْأَشْجَارُ» به معنای فرورفتن درختان در یکدیگر. این واژه در معنای عقد (پیمان ازدواج) و وطی نیز به کار رفته است (فیومی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۲۵). پیش از نزول قرآن نیز «نکاح» در پیمان ازدواج به کار رفته است؛ چنان‌که مسعودی درباره جواز ازدواج سپاهیان فارس با اهل یمن در زمان کسری انوشیروان هنگام تصرف صناعا می‌نویسد:

عَلَىٰ أَنْ يَنْكِحُوا النِّسْوَانَ مِنْهُمْ

وَأَنْ لَا يَنْكِحُوا فِی الْفَارِسِیْنَا

(مسعودی، ۱۹۶۶م، ج ۲، ص ۲۰۳)

به گفته برخی لغویان، نکاح در قرآن با توجه به آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ» (نور: ۳۲) به معنای عقد ازدواج است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۲۶). برخی دیگر به استناد آیه «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» (بقره: ۲۳۰) می‌نویسند: «نکاح در اصل به معنای عقد ازدواج است؛ سپس در معنای مقاربت به استعاره گرفته شده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۴). بعضی معتقدند: از آیه ۴۹ سوره احزاب «إِذَا نَكَحَتِ الْمُؤْمِنَاتُ بَرْمًى أَبَدَ، نِكَاحٌ فِيهِ تَرْوِيجٌ وَتَعْهَدِي أَنْ تَأْمُرَ بِمَقَرَّاتِي مُشْخَصَةً» که میان مرد و زن ایجاد می‌شود؛ از این رو ازدواج، حقوق و تکالیف معینی را برای هر یک از زوجین به همراه دارد (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۲۳۵).

رابطه معنایی نکاح با ایمان [به خدا و آخرت]

برخی روان‌شناسان معاصر، دو غریزه «صیانت ذات و غریزه جنسی» را از انگیزه‌های ازدواج و تشکیل خانواده برمی‌شمردند (سیاسی، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۳۸۶). البته غریزه جنسی و دیگر انگیزه‌های مادی می‌تواند باعث تشکیل خانواده شود؛ اما نمی‌تواند موجب تحکیم و تعالی خانواده گردد. در ادامه در معناشناسی آیات نکاح روشن می‌شود که برای داشتن خانواده قرآنی، علاوه بر انگیزه‌های فوق، رعایت دو اصل اخلاق و حقوق خانواده ضروری است.

خداوند در ابتدای سوره طلاق پس از اینکه توصیه‌ها و مواعظی درباره طلاق یا ادامه پیوند زناشویی بیان می‌کند، شرط بهره‌مندی از این مواعظ را ایمان به خدا و آخرت و خدا ترسی (تقوا) می‌شمارد: «...ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا...» [مواعظ] چیزی است که مؤمنان به خدا و روز قیامت به آن اندرز داده می‌شوند! و هر کس تقوای الهی پیشه کند، خداوند راه نجاتی برای او فراهم می‌کند.

در آیات سوره بقره نیز خداوند رعایت تقوا را هنگام اختلافات زناشویی همسران، لازمه ایمان به دو اصل توحید و معاد قرار می‌دهد و توصیه می‌کند:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْوَاجُكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و عده خود را به پایان رساندند، مانع آنها نشوید که با همسران خویش، ازدواج کنند! اگر در میان آنان به طرز پسندیده‌ای تراضی برقرار گردد. این دستوری است که تنها افرادی از شما، که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، از آن پند می‌گیرند. این برای رشد شما مؤثرتر و برای شستن آلودگی‌ها مفیدتر است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (بقره: ۲۳۲).

فعل «یوعظ» از ماده وعظ است، به معنای یادآوری قلب نسبت به خوبی‌ها در آنچه که موجب رقت قلب می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۲۸). شاخصه موعظه، نرمی و ملایمت است؛ لذا خداوند از طریق فعل

مجهول و خطاب غیر مستقیم به خانواده قرآنی با بیانی لین با کلمات «أزکی لکم وأطهر» عواطف او را تحریک می‌کند و می‌فرماید: این موعظه‌ها برای کسانی است که به دو اصل توحید و معاد- که از متعلقات ایمان هستند- معتقد باشند.

موعظه زمانی مؤثر است که واعظ درونی انسان، زنده باشد. بر این اساس، ملکه عفت و حیا به وجود می‌آید یا رشد می‌کند و موجب پاک‌دامنی و طهارت می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۳۹). تعبیر معروف در عبارت «إِذَا تَرَاوَا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ» به اصل صلح و احسان از مؤلفه‌های اخلاقی اشاره دارد و منظور از «معروف» چیزی است که عقل و شرع آن را نیک می‌شمارد و آن همان ازدواجی است که جمیع شرایط صحت ازدواج در آن وجود داشته باشد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۶۹). آیه با تأکید بر رعایت مبانی اخلاقی در امر طلاق و ازدواج آغاز می‌شود؛ سپس با تأکید بر معارف اعتقادی و ایمان پایان می‌یابد. باهم‌آیی و اجتماع سه واژه «طَلَقْتُمْ» و «يَنْكِحْنَ» و «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» در آیه، دلالت بر رابطه بلافصل حوزه معنایی «نکاح» با متعلقات ایمان دارد؛ به این معنا که اگر کسی به اصل «توحید» و «معاد» ایمان داشته باشد و در رابطه زناشویی خود به موعظه‌های قرآنی توجه کند و درصدد سازش و اصلاح روابط خانواده برآید، به مقام رضایت خداوند که از درجات ایمان است، نائل می‌شود.

رابطه معنایی نکاح با صالحین

خداوند در این آیه در مقام ترغیب مؤمنان به ازدواج می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ؛ مردان و زنان بی‌همسر خود را همسر دهید؛ همچنین غلامان و کنیزان صالح را. اگر فقیر و تنگدست باشند، خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز می‌سازد. خداوند گشایش‌دهنده آگاه است» (نور: ۳۲). «ایامی» جمع «ایم» است و به زن بی‌شوهر و مرد بی‌همسر اطلاق می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۹). همنشینی «الصالحین» با «انکاح» به معنای برقراری پیوند زناشویی، بر اهمیت برخورداری همسر از صلاحیت لازم برای ازدواج دلالت دارد. مراد از صالحین کسانی‌اند که صلاحیت برای ازدواج دارند، نه کسانی که عمل صالح انجام می‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۱۳). آیات ذیل مراد از شایستگی را تبیین می‌کند:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبَيْنَ أَيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ؛ و با زنان مشرک ازدواج نکنید، تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز یا ایمان بهتر از زن مشرک است، هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد. و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده یا ایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرا می‌خوانند و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آموزش می‌خواند و آیات خود را برای مردم روشن می‌گرداند؛ باشد که متذکر شوند (بقره: ۲۲۱).

الْخَبِيثَاتِ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثَاتِ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ...؛ زنان ناپاک از آن مردان ناپاک‌اند، و مردان ناپاک نیز به زنان ناپاک تعلق دارند؛ و زنان پاک از آن مردان پاک، و مردان پاک از آن زنان پاک‌اند... (نور: ۲۶).

در این دو آیه، ایمان و پاک‌دامنی به عنوان دو شرط لازم برای همسرگزینی مطرح شده است؛ بنابراین دست‌کم دو شرط لازم نکاح، رعایت اصل ایمان و پاک‌دامنی است.

رابطه معنایی نکاح با تحصن

واژه «تَحَصَّنَ» از ماده «حصن» به معنای مکان مستحکمی که نتوان در آن نفوذ کرد، اشتقاق یافته است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۸). این واژه در اصل به معنای منع است و دژ محکم را نیز از این جهت حصن گفته‌اند که مانع از ورود اغیار است. واژه احصان در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره نساء در مقام بیان محرمات در باب ازدواج است.

سومین راهی که قرآن برای مردی که استطاعت مالی برای ازدواج با زنان آزاد را ندارد، ازدواج با کنیز است. بر اساس آیه پیش رو، از مؤمنان انتظار می‌رود در انتخاب همسر، ملاک ایمان و پاک‌دامنی را در اولویت معیارهای خود قرار دهند و اگر هم شرایط ازدواج ندارند، صبر پیشه کنند تا از خیر کثیر خداوند بهره‌مند شود:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ... ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ؛ و آنها که توانایی ازدواج با زنان (آزاد) پاک‌دامن بالیمان را ندارند، می‌توانند با زنان پاک‌دامن از بردگان بالیمانی که در اختیار دارید ازدواج کنند. خدا به ایمان شما آگاه‌تر است. آنها را با اجازه صاحبان آنان تزویج نمایید و مهرشان را به طور شایسته به خودشان بدهید؛ در حالی که پاک‌دامن باشند؛ یعنی نه مرتکب زنا شوند و نه دوست پنهانی بگیرند... این (نوع ازدواج) برای کسانی از شما رواست که (از رنج بی‌همسری) به زحمت (گناه) بیفتند؛ و با این حال، خودداری از ازدواج بهتر است (نساء: ۲۵).

این آیه نکاح با زنان آزاد پاک‌دامن را در اولویت قرار داده است: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ...» و آنها که توانایی ازدواج با زنان (آزاد) پاک‌دامن بالیمان را ندارند...». «محصنات» به معنای زنان [آزاد] پاک‌دامن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۲۰). در ادامه می‌فرماید، اگر این شرایط فراهم نبود، می‌توانید کنیزان مؤمن خود را به نکاح درآورید: «... فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...». «فتیات» به صفت «مؤمنات» مقید شده و همنشینی «مؤمنات» با «محصنات» و «فتیات» دلالت بر اهمیت نقش «ایمان» و «پاک‌دامنی» در انتخاب همسر دارد. بافت کلامی آیه با تکرار وصف «مؤمنات»، داشتن ایمان را بر هر خصلت دیگری در زن ترجیح می‌دهد و اشاره دارد به اینکه برای مسلمان جایز نیست با زن غیر مؤمنه ازدواج کند. مراد از «محصنات» در عبارت «محصنات غیر مسافحات» نیز زنان عفیف است؛ لذا «محصنات» در

آیه، در تقابل معنایی با واژه «مسافحات» قرار گرفته است و بر مفهوم «عفت» در مقابل عمل منافی عفت، یعنی زنا، دلالت می‌کند. همچنین همنشینی «مسافحات» به معنای «زنای آشکار» و «متخذاتِ اُخدان» به معنای «زنای پنهان»، بر تفاوت معنایی آن دو دلالت دارد. تعبیر «محصناتِ غیر مسافحاتِ ولا متخذاتِ اُخدان» در اینجا، شاید اشاره به این حقیقت نیز باشد که نباید هدف در مسئله ازدواج تنها هوسرانی و ارضای غریزه جنسی باشد؛ بلکه این امر حیاتی برای هدفی عالی‌تر است که غریزه جنسی نیز در خدمت آن قرار گرفته، و آن بقای نسل انسان و نیز حفظ او از آلودگی‌هاست.

رابطه معنایی نکاح با ذریه

«ذریه» به معنای نسل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۲۸). همنشینی «ذریه» و «ازواج» رابطه نکاح را با «ذریه» به شیوه متداعی تبیین می‌کند؛ زیرا نسل، نتیجه و حاصل نکاح است. از اهداف و دلایل ازدواج، فرزندآوری است که در قرآن از آن با لفظ «ذریه» و «قَرَّةَ اَعْيُن» نام برده شده است. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ اَرْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ اَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ اِمَامًا؛ و کسانی که می‌گویند: پروردگارا از همسران و فرزندانمان مایه روشنی چشم ما قرار ده و ما را برای پرهیزگاران پیشوا گردان» (فرقان: ۷۴).

آیه فوق، عباد الرحمن (بندگان خاص خداوند) را توصیف می‌کند. بافت درون‌متنی آیه، از طریق همنشینی «ازواج» و «ذریات» با «عبادالرحمن» که در ضمیر «نا» تجلی یافته است، به شاکله خانواده قرآنی اشاره می‌کند و از طریق باهم‌آیی دو جمله دعایی «هَبْ لَنَا... قَرَّةَ اَعْيُنٍ» و «وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ اِمَامًا» دو ویژگی مهم خانواده قرآنی را تبیین می‌کند و می‌گوید: بندگان خاص خداوند وقتی تشکیل خانواده می‌دهند، از خدا درخواست می‌کنند همسر و فرزندان‌شان نور چشم و در تقوا پیشوای دیگران باشند. منظور از این درخواست، این است که خدایا به ما توفیق بده تا در راه نجات و به دست آوردن رحمت، از یکدیگر سبقت بگیریم؛ در نتیجه، کسانی که طالب دستیابی به مقام تقوا هستند، از ما بیاموزند و از ما پیروی کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۴۵). این آیه به دلالت ضمنی، دلالت بر مطلوبیت تکثیر ذریه (فرزندآوری) دارد و البته روشن است که فرزندآوری در مؤمنان، راهی است برای تربیت فرزندان صالح که نور چشم والدین و سرآمد در تقوا و بندگی خدا باشند.

تقابل معنایی «نکاح» با «زنا»

وطی بدون عقد شرعی را «زنا» گویند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۷۴). واژه زنا بر مفهوم جماع بدون عقد شرعی یا شبهه عقد دلالت می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج ۶ ص ۴۷۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۳۸). و یکی از رفتارهای جنسی نامشروع و منافی عفت است؛ چنان‌که در روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: «ما زَنَى عَقِيفٌ؛ انسان عقیف زنا نمی‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۵۶).

در زمان جاهلیت، سنت‌های غلطی از ازدواج رواج داشت که قرآن به واسطه احکام نکاح، همه آنها را رد کرده و آنها را مشروع ندانسته است؛ از جمله نکاح مقت، که به واسطه آن، پسر ارشد بعد از فوت پدر، همسر او را مانند سایر اموال به ارث می‌برده است (نساء: ۲۲؛ طبری، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۰۴)؛ نکاح بدل: هرگاه مردی از زن مرد دیگری خوشش می‌آمد، همسر خود را با مرد دیگر معاوضه می‌کرد (الوسی، ۱۳۱۴ق، ج ۲، ص ۵)، و نکاح جمع: ثروتمندان عرب به دلیل انگیزه‌های مادی، کنیزان زیبا یا زنان بی‌بندوبار را جمع کرده، آنها را به فحشا وادار می‌کردند (نساء: ۳۳)؛ نکاح خدن: گروهی در زمان جاهلیت زناي علنی را بد می‌دانستند؛ اما ارتباط پنهانی را منع نمی‌کردند. به این موضوع در آیه ۲۵ سوره نساء تصریح شده است (طبری، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۸).

در آیه ۲ سوره نور به عواقب «زنا» اشاره شده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...؛ به هر زن زناکار و مرد زناکار صد تازیانه بزنید و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در کار دین خدا برای آن دو دلسوزی نکنید...». در این آیه به اجرای حد بر روی دو عامل فاعلی «زانی و زانیه» دستور داده شده است؛ سپس بر اجرای حد درباره زناکار مبالغه اکید شده است: نخست با نهی رافت به زانی؛ دوم از لحاظ اشعار کلمه «فی دین الله» بر اینکه اجرای حد، دین خداست؛ سوم اینکه اجرای حد را لازمه ایمان به خدا قرار داده است و می‌فرماید: «إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۴۱).

پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ... إِذَا فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ خَرَجَ مِنْهُ رُوحُ الْإِيمَانِ؛ شخص زناکار هنگامی که مرتکب این عمل می‌شود، مؤمن نیست و...؛ زیرا هنگام ارتکاب این عمل، روح ایمان از او خارج می‌شود» (فقه الرضا، ۱۴۰۶ق، ص ۲۷۵).

در آیه ۳ سوره نور، دو شخص «زانی و زانیه» از جهت نکاح، هم‌تراز با دو شخص «مشرک و مشرکه» قرار داده شده‌اند و ازدواج با آنان برای مؤمنین حرام شمرده شده است: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرَكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ؛ مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به ازدواج خود در نمی‌آورد و این کار بر مؤمنان حرام شده است».

در این آیه، نکاح در معنای پیوند زناشویی، با واژه زنا رابطه تقابلی معنایی دارد. از همین رو در انتهای آیه، این نوع ارتباط منافی با ایمان مؤمنین دانسته شده است. همچنین «زانی و مشرک» با یکدیگر رابطه جانشینی دارند، هرچند که مترادف نیستند؛ و «مشرک و مؤمن» در تقابل معنایی یکدیگرند و اینکه خداوند چنین پیوندی میان زانی و مشرک ایجاد کرده، از آن جهت است که قباح گناه زنا بر مؤمنین مشخص شود. همچنین خداوند در سوره اِسراء آیه ۳۲ در تعلیل جرم‌انگاری زنا، بعد از اشاره به قبح ذاتی «زنا» به بیان مفسده اجتماعی آن پرداخته است: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَةَ إِنَّهَا كَانَتْ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا؛ و نزدیک زنا نشوید که کار بسیار زشت و بد راهی است». در آیه

نفرموده است این کار را نکنید؛ بلکه فرموده است نزدیک آن هم نشوید (رک: زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۴۵؛ رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۷).

تقابل معنایی «نکاح» با «طلاق»

واژه «طلاق» در مقابل «نکاح» آمده است. در لغت، «اطلقتُ البعيرَ من عِقَالِهِ»، یعنی شتر را از پابندش باز و رها کردم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۴؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۰۳). عبارت «طَلَّقَتِ الْمَرْأَةُ» استعاره از طلاق دادن زن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۴). شاعر نیز در تأیید این معنا چنین سروده است:

أَيَا جَارَتِي بِنِي فَإِنَّكَ طَالِقَةٌ كَذَاكَ أُمُورُ النَّاسِ غَالِبٌ وَطَارِقَةٌ

(طریحی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۲۳۳)

در آیه ۴۹ سوره احزاب، «نکاح» در تقابل معنایی «طلاق» قرار دارد. خداوند خطاب به «الَّذِينَ آمَنُوا» می‌فرماید: هرگاه با زنان مؤمن ازدواج کردید، سپس آنان را طلاق دادید، به موازین اخلاقی پایبند باشید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ...فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که با زنان بالیمان ازدواج کردید و قبل از همبستر شدن طلاق دادید، پس آنها را [با دادن مهریه] بهره‌مند و به نیکی رها سازید» (احزاب: ۴۹).

در مقابل بافت درون‌متنی، بافت فرازبانی یا بافت برون‌متنی وجود دارد که اصطلاحاً به آن «بافت موقعیت» (ساسانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲) گفته می‌شود. شرایط اجتماعی هر عصری بافت موقعیت به حساب می‌آید. شکل اصلی و رایج نکاح در میان اقوام عرب عصر جاهلی، همانند این روزگار، بر سه عنصر «خواستگاری، مهریه و عقد» تکیه داشت (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳). این موضوع بیانگر آن است که ازدواج دارای رسم و آیین خاصی بوده است (ر.ک. هاشمی، ۱۹۶۰م، ص ۱۴۰)؛ اما نکته حائز اهمیت آن است که زن پس از ازدواج به ملکیت مرد درمی‌آمد و پس از وفات مرد، مانند دیگر اموال به وارثان می‌رسید (ر.ک: جواد علی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴۰-۵۳۳). ازدواج در جاهلیت از چارچوب اخلاقی و روش شرعی متداول امروزی برخوردار نبوده و مانند یک عقد مدنی محض، به‌سادگی بیع انجام می‌شده است (ر.ک: فوزی، ۱۹۸۳م، ص ۴۳ و ۵۴). از این رو قرآن در این آیه درصدد وضع چارچوب اخلاقی برای ازدواج و طلاق برآمده است.

حوزه معنایی «ایمان» در آیات نکاح

پیش از ورود به بحث حوزه معنایی ایمان در آیات نکاح تذکر این نکته لازم است که در اینجا مراد از آیات نکاح، اعم از آیاتی است که در آنها درباره احکام و دستورات نکاح سخن گفته شده یا درباره طلاق- که واژه‌ای مقابل نکاح است - در آنها حکم یا توصیه‌ای بیان شده است.

«ایمان» از ریشه «أمن» و در لغت به معنای تصدیق است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱). این واژه در آیه ۱۷ سوره یوسف در معنای اساسی «تصدیق» به کار رفته است: «وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ؛ ولی تو ما را هرچند راستگو باشیم، تصدیق (باور) نمی کنی». به باور برخی لغویان، «ایمان» در قرآن چیزی جز هدایت شدن به راه راست یا هدایت پذیرفتن نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵).

ایمان از مهم‌ترین واژه‌های توصیفی - ارزشی نظام اخلاقی قرآن است. این واژه در برخی آیات در معنای نسبی باور به خداوند و معارفی که از جانب او توسط انبیای الهی تبیین گردیده، کاربرد یافته است (بقره: ۲۸۶). درباره حقیقت ایمان و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن، دانشمندان به‌ویژه در علم کلام سخن بسیار گفته‌اند. به نظر علامه طباطبائی، ایمان مجرد علم نیست؛ بلکه علم مقدمه ایمان است و ایمان، عقد قلبی همراه با التزام عملی به مقتضای ایمان است؛ به گونه‌ای که آثار عملی‌اش بر آن مترتب شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۵۹). طبق نظر بسیاری از دانشمندان مسلمان، ایمان علاوه بر مؤلفه‌های شناختی، از مؤلفه‌های گرایشی و رفتاری برخوردار است. ایمان بر پایه مؤلفه‌های شناختی‌اش در قرآن با شناخت‌هایی مانند «تفکر و تعقل» هم‌نشین شده و با بعد گرایشی‌اش در باهم‌آیی هم‌نشینی واژه «قلب» قرار گرفته و به آن نسبت داده شده است. بُعد کنشی یا رفتاری «ایمان» نیز با عبارت «عمل صالح» همراه شده است (ر.ک: ساقی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲).

بر اساس آیات حوزه معنایی نکاح، متعلقات ایمان - یعنی آنچه که باید به آن ایمان داشته باشیم - عبارت‌اند از: «الله»، که مهم‌ترین متعلق ایمان است و بدون اعتقاد به آن، ایمان محقق نخواهد شد (بقره: ۲۲۸)؛ «معاد» (بقره: ۲۲۸ و ۲۳۲) و «کتاب آسمانی» (بقره: ۲۳۱).

در بررسی حوزه معنایی نکاح در قرآن، روشن شد که نکاح در قرآن با مفهوم ایمان ارتباط معنایی نزدیکی دارد و از جهاتی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. ایمان به خدا و آخرت شرط بهره‌مندی از مواضع قرآن درباره نکاح و طلاق و تشکیل خانواده‌ی قرآنی است. به لحاظ اهمیت واژه کانونی «ایمان» و نقش آن در تشکیل خانواده قرآنی، به بررسی حوزه معنایی ایمان در آیات نکاح خواهیم پرداخت.

بررسی آیات نکاح نشان می‌دهد که مقوله نکاح با برخی مفاهیم هم‌حوزه ایمان، مانند تقوا، طیب، عفاف و سکینه، ارتباط معنایی تنگانی دارند. در اینجا به بررسی چگونگی ارتباط نکاح با این مفاهیم می‌پردازیم.

رابطه معنایی «نکاح» و «تقوا»

«تقوا» از ماده «وقی» و مصدر آن «وقایه» به معنای نگهداری از چیزی است که اذیت و آزار می‌رساند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱). «تقوا» در قرآن به معنای پروا داشتن از خداوند است.

تقوا در اصطلاح دانشمندان اخلاق، حالتی درونی و نفسانی در انسان است که او را از ارتکاب گناه باز می‌دارد و عاملی بازدارنده در برابر انحرافات و نافرمانی‌های خداوند است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۵). تقوا دارای مراتب

متعددی است که یکی از مراتب آن، امتثال اوامر خداوند و اجتناب از چیزهایی است که خداوند از ارتکاب آن نهی فرموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۷).

اعتقاد و ایمان به خدا مقدمه تقوای الهی است. در برخی بافت‌های کلامی قرآن، «تقوا» جانشین «ایمان» شده است و بر محور جانشینی در حوزه معنایی ایمان قرار می‌گیرد. تبدیل ایمان به تقوا - که واجد ابعاد رفتاری و عملی است - در آیه ۲۱۲ سوره بقره نشان می‌دهد که ایمان باید با عمل توأم باشد و ایمان بدون عمل سودی ندارد (همان، ج ۲، ص ۱۱۱).

در آیات قرآن، ایمان یکی از مؤلفه‌های معنایی متقین بیان شده است؛ چنان‌که در آیات ۱ تا ۳ سوره بقره می‌خوانیم: «ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ». همچنین در آیات ۷ و ۸ سوره شمس بیان شده است: «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَلَمَّا خَلَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا؛ سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پر هیزگاریش را به آن الهام کرد». از این آیات استفاده می‌شود که علاوه بر تقوای دینی (اکتسابی)، نوعی تقوای فطری در عموم افراد وجود دارد که کسی از آن مستثنا نیست. در این نوع تقوا، انسان با تشخیص عقل از کارهای بد می‌پرهیزد و کارهای خوب را انجام می‌دهد و این نوع تقواست که منشأ ایمان است؛ ولی تقوای دینی (اکتسابی) به عنوان یک ارزش اخلاقی عام، متوقف بر ایمان به مبدأ و معاد است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۴).

در آیات مربوط به طلاق، از واژه‌های حوزه معنایی نکاح، تقوا و مشتقات آن در آیات ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۲ و ۲۴۱ از سوره بقره آمده است؛ برای نمونه، آیه پیش رو در بیان احکام طلاق، پرداخت کامل مهریه را به زنی که هنوز با او آمیزش نشده است، از نشانه‌های تقوا برمی‌شمرد:

وَأِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَيْفَ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ... وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلْقَوَاعِدِ... و اگر آنان را پیش از آنکه با آنها تماس بگیرید طلاق دهید، در حالی که مهری برای آنها تعیین کرده‌اید، باید نصف آنچه را تعیین کرده‌اید، به آنها بدهید؛ مگر اینکه آنها گذشت کنند... و گذشت کردن شما (بخشیدن تمام مهری به آنها) به تقوا نزدیک‌تر است... (بقره: ۲۳۷).

خداوند در آیه ۲۳۲ سوره بقره نیز در احکام طلاق به رعایت تقوای الهی تأکید فرموده است:

وإذا طلقتم النساء قبلهن فامسكنهن بمعروف أو سرخوهن بمعروف... واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به پایان عده خود رسیدید، یا به طور شایسته آنها را نگاه دارید یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید... نعمت خدا و کتاب آسمانی و دانشی را که بر شما نازل کرده است، به یاد آورید و از خدا یارو داشته باشید.

رابطه معنایی «نکاح» با «طیب» و «خبیث»

واژه «طیب» ضد «خیث»، وصفی است که بر هر آنچه حواس و نفس انسان از آن لذت می‌برد، اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۳۵). انسان طیب کسی است که از پلیدی فسق و فجور و اعمال زشت به‌دور باشد و

به زیور عمل و ایمان و اعمال نیک آراسته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۸).

در برخی از بافت‌های زبانی، وصف «طیب» به شیوه متداعی بر مؤمنان، و در مقابل آن وصف «خبیث» بر کفار و منافقان اطلاق شده است: «ما كان الله لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...؛ خدا بر آن نیست که مؤمنان را به این حالی که شما بر آن هستید واگذارد، تا آنکه پلید را از پاک جدا کند» (آل عمران: ۱۷۹).

واژه «طیب» در بافت زبانی سوره نور در آیه مربوط به هم‌شأنی همسران در نکاح، در تقابل معنایی با واژه «خبیث» استعمال گردیده است: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ؛ زنان ناپاک از آن مردان ناپاک‌اند و مردان ناپاک نیز به زنان ناپاک تعلق دارند؛ و زنان پاک از آن مردان پاک، و مردان پاک از آن زنان پاک‌اند. اینان از نسبت‌های ناروایی که به آنان می‌دهند، مبرا هستند؛ و برای آنان آمرزش و روزی پرارزشی است» (نور: ۲۶).

با توجه به بافت سوره نور، مؤمنین و مؤمنات با احسان (پاک‌دامن)، طیبین و طیبات‌اند و هر یک مختص به دیگری است و به حکم ایمان و احسانشان، شرعاً از نسبت‌های ناروایی که شاهی بر آن اقامه نشود، مبرا هستند. و مراد از «خبیث» در خبیثین و خبیثات که غیر از مؤمنان هستند، حالتی است که به خاطر کفرشان در آنها پدیدار شده است و اگر زنان خبیث به مردان خبیث و مردان خبیث به زنان خبیث اختصاص یافته‌اند، به جهت هم‌جنسی و هم‌سنخی آنها بوده است و در نتیجه، این گونه افراد از تلبس به فحشا مبرا نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۵ و ۹۶).

خداوند در این آیه با هم‌نشینی خبیثات با خبیثون و طیبات با طیبون و تکرار و جابه‌جایی دو جمله اسمیه، خالی از هر گونه قید و وصفی، به هم‌شأنی عقیدتی، فرهنگی و اخلاقی همسران عنایت ویژه نموده و ذکری از هم‌شأنی اقتصادی به میان نیاورده است. او مردان و زنان خبیث را در تقابل معنایی مردان و زنان طیب قرار داده است. به همسران پاک‌دامن وعده رزق و مغفرت الهی را داده؛ اما در مقابل، همسران خبیث را به حال خود رها کرده است و دیگر ذکری از آنها به میان نمی‌آورد. امام صادق علیه السلام در تبیین کلام خداوند می‌فرماید: کفو (در همسری) کسی است که پاک‌دامن باشد و کمی مال داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۶۳۲؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۹۴).

رابطه معنایی «نکاح» با «عفاف»

غریزه جنسی از قوی‌ترین غرایز انسان است که می‌تواند انسان را به انحرافات اخلاقی سوق دهد. ازدواج بهترین راه برای پاسخ‌گویی به این نیاز است که موجب آرامش و تسکین یافتن اضطرابات جسمی و روحی می‌شود. «عفاف» به فتح عین، از ماده «عَفَّ» به معنای خودداری و امتناع از چیزی، اشتقاق یافته است (فیومی، بی تا، ص ۴۱۸). دو واژه «استعفاف» و «تعفف» با یکدیگر قریب‌المعنا هستند: «استعفاف» بر طلب

عفت و عفاف دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۳) و «تعفف» به معنای خودداری و امتناع است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۱۸). برخی از لغویون در تعریف عفت آورده‌اند: عفت حالتی است که برای نفس حاصل می‌شود و مانع از غلبه شهوت می‌گردد و اصل آن اکتفا به بهره‌مندی اندک از چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳). شهید مطهری عفاف را این‌گونه تعریف می‌کند: عفاف و پاک‌دامنی یک حالت نفسانی است؛ یعنی رام بودن قوه شهوانی تحت حکومت عقل و ایمان؛ تحت تأثیر قوه شهوانی نبودن (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲).

واژه «استعفاف» در سوره نور بر عفت جنسی دلالت دارد و بیان‌کننده حالتی است در نفس که از غلبه شهوت جنسی جلوگیری می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۳)؛ «وَلْيُسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...» و کسانی که امکانی برای ازدواج نمی‌یابند، باید پاک‌دامنی پیشه کنند تا خداوند از فضل خود آنان را بی‌نیاز گرداند...» (نور: ۳۳). «استعفاف» در آیه به معنای کوشش در عفت و پاک‌دامنی در صورت عدم توانایی مالی بر نکاح می‌باشد (قربانی لاهیجی، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۳۷ و ۳۸). در آیه واژه «استعفاف» در محور هم‌نشینی با عبارت «لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً» قرار گرفته و به کسانی که توانایی پرداخت مهریه و نفقه را ندارند، دستور داده شده است که از زنا پرهیز کنند تا خداوند آنها را از فضل خود بی‌نیاز کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۲۰). این آیه شاید اشاره به این باشد که اگر پیش از وسعت مالی، عفت خود را نگه دارید و در زنا واقع نگردید، همین خودداری و عفت سبب می‌گردد خداوند به شما تفضل نموده و بی‌نیازتان گرداند. از این آیه استفاده می‌شود که یکی از حکمت‌های ازدواج به وجود آمدن عفت و پاک‌دامنی در زن و شوهر است؛ بنابراین اگر نتوانستند عفت را از راه ازدواج بدست بیاورند، باید بکوشند تا در اثر صبر و استقامت عفت بیافرینند (ر.ک: قبله‌ای خویی، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

رابطه معنایی «نکاح» با «سکینه»

کلمه سکینه از واژه‌های هم‌حوزه ایمان از ماده «سکون» مصدری است که بسیاری از لغت‌شناسان آن را به معنای آرامش و وقار دانسته‌اند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ماده أمن). ثبات، استقرار و آرامش در مقابل حرکت و تزلزل است و همه انواع استقرار، اعم از مادی و روحی، و ظاهری و باطنی را شامل می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۶۵). علامه طباطبایی از سکینه به «روح الهی» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹۱). در قرآن در سوره مبارکه فتح می‌خوانیم: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی به ایمانشان بیفزاید» (فتح: ۴). این آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه آرامش و هدایت، از خواص و آثار ایمان است.

خداوند ازدواج را موجب سکینه و آرامش و از نشانه‌های الهی قرار داده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ و از نشانه‌های او اینکه

همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید؛ و در میانتان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند» (روم: ۲۱).

پیوند زناشویی و تشکیل خانواده‌ای که در آن مودت و محبت حاکم است، می‌تواند وسیله‌ای باشد برای اینکه زوجین از آن استفاده کرده و به مدارج بالای ایمان دست یابند. وقتی «سکن» با «إلی» متعدی شود، به معنای اعتماد و اطمینان است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۵، ص ۱۸۹). تعبیر «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» اشاره به آرامش عصبی و روانی دارد که رهاورد تشکیل خانواده است. خداوند می‌فرماید: «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» و نمی‌فرماید «لِتَسْكُنُوا عَنْهَا»؛ زیرا «عند» ظرف مکان است و برای اجسام آورده می‌شود و سکون جسمی را می‌رساند، اما «سکن الیها» شامل سکون جسمی و روحی هر دو می‌شود (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۱۰).

نکته حائز اهمیت درون‌متنی، تکرار واژه «آیات» است که در آغاز و پایان آیه مشاهده می‌شود و برای انسان‌های متفکر، پیام‌آور این موضوع است که سکینه، مودت و محبت، نعمتی معنوی میان همسران است. عاطفه و محبت میان زن و شوهر از نشانه‌های الهی شمرده شده است؛ چراکه خداوند میان زوج به گونه‌ای محبت قرار داده است که با وجود رابطه سببی بین آن دو، چنان به همدیگر محبت می‌ورزند که هرکدام دیگری را بیش از هر چیز دوست دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۷). پیامبر اسلام ﷺ مجالست مرد با همسر خود را عبادت دانسته و فرموده است: مجالست مرد با همسر نزد خدای متعال محبوب‌تر از اعتکاف در مسجد من است (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

تقابل معنایی «ایمان» با «شرک»

واژه شرک به معنای مصاحبت دو نفر یا بیشتر در عمل یا امر دیگری است؛ به طوری که برای هر یک از آنها نصیب و سهمی می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۹۳)؛ چنان‌که کاربرد این معنا در بافت زبانی قرآن آمده است: «وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي... وَأَشْرِكْهُ فِی أَمْرِي»؛ و برای من دستیاری از اهلم قرار بده... و او را شریک کارم قرار بده» (طه: ۲۹-۳۲). «مشرک» اسم فاعل از مصدر «اشراک» است، به معنای شریک گرفتن برای خدای سبحان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۰۲) و در تقابل معنایی با «ایمان» قرار دارد. چنان‌که در متن آیه آمده است: «وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا...» (بقره: ۲۲۲)؛ از نظر قرآن ایمان و اعتقاد به خداوند، از مهم‌ترین ملاک‌های انتخاب همسر است و قرآن از ازدواج مؤمن با مشرک نهی کرده است:

وَلَا تَتَّخِذُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَآ مُمْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآذَنِهِ؛ و با زنان مشرک و بت‌پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، ازدواج نکنید. کنیز با ایمان از زن آزاد بت‌پرست بهتر است، هرچند شما را به شگفتی آورد؛ و زنان خود را به ازدواج مردان بت‌پرست، تا ایمان نیاورده‌اند، درنیاورید. یک غلام با ایمان از یک مرد آزاد بت‌پرست بهتر است، هرچند شما را به شگفتی آورد. آنها [مشرکان] به سوی آتش دعوت می‌کنند و خدا به اذن خود به بهشت و آمرزش دعوت می‌نماید (بقره: ۲۲۱).

خداوند هر یک از دو طائفه «مؤمنین و مشرکین» را در مقابل هم قرار داده است و با این وصف، حکمت نهی از ازدواج با مشرکان را چنین بیان می‌کند: «أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ»؛ یعنی مسیر مشرک، مسیر انحرافی است که به جهنم، ظلمت و تباهی ختم می‌شود. در مقابل، مسیر افراد مؤمن بهشت، رحمت، مودت و غفران است. بدین ترتیب، فرهنگ‌سازی اخلاق قرآنی بر مبنای خدامحوری است که او را به سوی سعادت و آرامش پیش می‌برد. در اینجا دعوت و مسیر خداوند همان دعوت و مسیر افراد مؤمن است به جهت اینکه تمام شئون زندگی مؤمنان در مسیر خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۰۵). واژگان «عبد و أمة در نقش زوج و زوجه»، «مؤمن و مشرک» و «نار و جنة» سه گروه کلمات زوجی‌اند که با یکدیگر رابطه تقابل معنایی دارند. گروه اول بر تفاوت طبقه اجتماعی، گروه دوم بر تفاوت درجه ایمانی، و گروه سوم بر تفاوت سرنوشت انسان‌ها دلالت می‌کند و بدین ترتیب، بافت آیه بر اهمیت ملاک ایمان در همسرگزینی یادآور می‌شود.

سیاق آیه به فهم معنای مراد کمک می‌کند؛ چه خداوند با تکرار فعل نهی «لَا تَنْكِحُوا» و با خطابی عام، مردان و زنان مسلمان را از ازدواج با مشرکینی که دارای جاذبه‌های ظاهری و مادی، اعم از زیبایی، ثروت و... هستند، منع کرده است. در حقیقت، آیه از طریق فرایندشناسی، فرایند ازدواج را از آغاز تا انجام با یک خط صعودی و نزولی با ملاک ایمان و عدم ایمان ارزیابی کرده است. لام در «لَأَمَّةٌ» لام ابتدا شبیه به لام قسم برای افاده تأکید و مبالغه در دوری و انزجار از مشرک است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۱۳) و عبارت «لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ» در آیه مورد نظر، به جمال، مال و سایر مسائلی که انسان به آن رغبت می‌کند، اشاره دارد. در تفاسیر آمده است: ایمان متعلق به دین است و مال، جمال و نسب، متعلق به دنیا است. کفویت زن و شوهر در مسائل دینی، سبب تکامل محبت و تکامل منافع دنیا، اعم از صحت، حفظ اموال و اولاد و... می‌گردد؛ ولی از اختلافات مذهبی چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۱۳؛ رک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۶۴).

حدیث امام صادق علیه السلام به عنوان بافت برون‌متنی، دلالت صریحی بر اهمیت ملاک ایمان در همسرگزینی و تأثیر مستقیم آن بر سعادت دنیوی و اخروی زوجین دارد. ایشان می‌فرمایند: «زمانی که مردی با زنی به خاطر زیبایی یا ثروت ازدواج کند، به همان‌ها واگذارده می‌شود؛ و زمانی که برای دینداری زنی با او ازدواج کند، خداوند زیبایی و ثروت را روزی او کند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۱). همچنین می‌فرماید: «با خانواده‌های صالح و شایسته ازدواج کنید؛ زیرا رگ و ریشه، بسیار بسیار اثرگذار است» (فیض کاشانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۷۰۷).

نتیجه‌گیری

۱. ازدواج در اسلام به مراتب بالاتر و مقدس‌تر از مقوله‌ای صرفاً برای پاسخ‌گویی به غریزه جنسی است، رابطه همشینی «ازواج» از کلمات هم‌حوزه نکاح با «سکینه» از واژگان هم‌حوزه «ایمان»، بیانگر روح حاکم بر خانواده قرآنی است. خداوند بر چنین خانواده‌ای مودت و محبت را نازل می‌کند.
۲. بافت درون‌متنی آیه مربوط به «ذریه» از طریق همشینی «ازواج» و «ذریات» در توصیف عبادالرحمن، به دو ویژگی مهم خانواده قرآنی اشاره می‌کند: اول نورچشم بودن همسر و فرزند، و دوم پیشوایی در تقوا.
۳. بر اساس بافت درون‌متنی آیات نکاح و رابطه متداعی «طیب و خبیث» با نکاح، و تقابل معنایی «خبیثات و خبیثون» با «طیبات و طیبون» به دست آمد که هم‌شأنی عقیدتی فرهنگی اخلاقی همسران اهمیتی ویژه دارد.
۴. ایمان با شرک رابطه تقابل معنایی دارد و در آیات نکاح واژگان «عبد و أمه در نقش زوج و زوجه» و «مؤمن و مشرک» و «نار و جنة» سه گروه کلمات زوجی‌اند که با یکدیگر تقابل معنایی دارد. این تقابل معنایی بر تفاوت طبقه اجتماعی، درجه ایمانی و تفاوت سرنوشت همسران در هر گروه اشاره دارد. بدین ترتیب، خداوند بر اهمیت ملاک ایمان در همسرگزینی تأکید می‌ورزد.
۵. در بررسی انجام‌شده، مشخص شد که تقوا و مشتقات آن در آیات مربوط به نکاح و طلاق، بیشترین بسامد را دارد. این امر بر اصل تقوا به عنوان یک ارزش اخلاقی عام دلالت دارد که متوقف بر ایمان به مبدأ و معاد است.
۶. بنا بر رابطه واژگان حوزه معنایی «ایمان» با حوزه معنایی «نکاح» می‌توان چنین نتیجه گرفت که نکاح و طلاق باید بر اساس تقوای الهی و ضوابط دینی و به عنوان عملی تکامل‌بخش و تقرب‌آفرین به خداوند انجام گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پیشینه نظریه حوزه معنایی (semantic feild) به آراء تعدادی از دانشمندان آلمانی و سوئیسی در دهه‌های بیست و سی به دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی برمی‌گردد (گیررتس، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).
۲. به تعبیر دقیق‌تر باهم‌آیی، رابطه‌ای نزدیک و تنگاتنگ میان واژه‌ها در سطح جمله است که بر پی‌قرار گرفتن واژه‌هایی با ویژگی‌های اساسی مشترک روی محور همشینی و متداعی شکل می‌گیرد.
۳. واژه‌ای که به‌طور ناخودآگاه واژه دیگری را تداعی می‌کند، برای مثال، واژه صفا، واژه مروه را تداعی می‌کند.

منابع

- الوسی، محمود، ۱۳۱۴ق، *بلوغ الأرب فی معرفة احوال العرب*، تحقیق محمد بهجة اثری، بیروت، دار الکتب العربیه.
- آرلاتو، آتونی، ۱۳۷۳، *درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ____، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- انیس، ابراهیم، ۱۹۸۴م، *المعجم الوسیط*، ترجمه محمد بندریگی، تهران، اسلامی.
- ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۶۱، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی خاص.
- ____، ۱۳۷۸، *ساختمان مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.
- باقری، مهری، ۱۳۸۴، *مقدمات زبان‌شناسی*، تهران، قطره.
- پاکتچی، احمد، «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، *پژوهش دینی*، ش ۱۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جواد علی، ۱۴۱۳ق، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بی‌جا، بی‌نا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار العلم الدار الشامیه.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، ۱۴۲۲ق، *تفسیر الوسیط* (زحیلی)، دمشق، دار الفکر.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی.
- ساسانی، فرهاد، ۱۳۸۹، «تأثیر بافت برون‌متنی بر معنای بافت»، *زبان‌پژوهی*.
- ساقی، سمانه، ۱۳۹۱، *بررسی پیوستگی معنایی آیات سوره‌های قرآن کریم با رویکرد معناشناسی با مطالعه موردی سوره نور*، تهران، دانشگاه مذاهب اسلامی.
- سیاسی، علی‌اکبر، ۱۳۵۴، *نظریه‌های مربوط به شخصیت*، تهران، دانشگاه تهران.
- سید قطب، ۱۳۶۲، *تفسیر فی ظلال القرآن*، ترجمه مصطفی خرم‌دل، تهران، احسان.
- شعیری، حمیدرضا، ۱۳۸۵، *تجزیه و تحلیل - معناشناختی گفتمان*، تهران، سمت.
- ____، ۱۳۸۱، *مبانی معناشناسی نوین*، تهران، سمت.
- شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، مصحح علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- صفوی، کوروش، ۱۳۸۶، *آشنایی با معناشناسی*، تهران، پژوهاک.
- ____، ۱۳۷۹، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۳۸۲، *فرهنگ توصیفی معناشناسی*، تهران، همشهری.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۳، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ____، ۱۴۱۴ق، *الأملی*، قم دار الثقافه.

- فاضل مقداد، جمال‌الدین، ۱۴۱۹ق، *کنز‌العرفان فی فقه القرآن*، تحقیق سیدمحمد قاضی، بی‌جا، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌العین*، قم، هجرت.
- فقه‌الرضا*، ۱۴۰۶ق، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه‌السلام.
- فوزی، ابراهیم، ۱۹۸۳م، *احکام‌الأسره فی الجاهلیة و الاسلام*، بیروت، دار الكلمة للنشر.
- فیض کاشانی، ۱۴۱۴ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
- فیض‌الاسلام، سیدعلیقلی، ۱۳۵۱، *ترجمه و شرح نهج‌البلاغه*، تهران، فیض.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۶ق، *المصباح‌المنیر فی غریب‌الشرح‌الکبیر للرافعی*، قم، مؤسسه دار‌الهجرة.
- قله‌ای خویی، خلیل، ۱۳۸۴، *آیات‌الاحکام*، تهران، سمت.
- قربانی لاهیجی، زین‌العابدین، ۱۳۸۴، *تفسیر جامع آیات‌الاحکام*، تهران، سایه.
- قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۰، *قاموس قرآن*، تهران، دار‌الکتب‌الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۳ق، *کافی*، مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوند، تهران، دار‌الکتب‌الاسلامیه.
- گیرترس، دیرک، ۱۳۹۳، *نظریه‌های معناشناسی واژگانی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، علمی.
- مختار عمر، احمد، ۱۳۸۶، *معناشناسی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، ۱۹۶۶م، *مروج‌الذهب و معادن‌الجواهر*، به کوشش شارل پلا، بیروت.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- ____، ۱۳۷۰، *آموزش دین*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم*، بیروت، دار‌الکتب‌العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا.
- ____، ۱۳۷۴، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- ورام بن ابی فارس، ۱۴۱۰ق، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه فقیه.
- هاشمی، علی، ۱۹۶۰م، *المرأة فی الشعر الجاهلی*، بغداد، مطبعة المعارف.

«گفتاری بودن» زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام

yaghoobi.mina@gmail.com

مینا یعقوبی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

مهدی اکبرنژاد / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

سیدمحمد رضا حسینی‌نیا / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۷

چکیده

گفتاری بودن زبان قرآن، از جمله مباحث روزآمد در حوزه زبان‌شناسی قرآن است که مجادلات و بحث‌های بسیاری را در میان صاحب‌نظران پدید آورده است. پژوهشگر غیر مسلمان آمریکایی، دکتر ویلیام آلبرت گراهام، در بخشی از کتاب خود با عنوان «فراسوی واژه مکتوب، جنبه‌های شفاهی متن مقدس در تاریخ مذهب»، گفتاری بودن قرآن را بررسی کرده است. پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته و داده‌های آن نیز به روش کتابخانه‌ای گردآمده، به تبیین و تحلیل برداشت گراهام از گفتاری بودن قرآن پرداخته است. نتیجه به دست آمده نشان می‌دهد که محقق در چارچوب یک «طیف بیان»، قرآن را هم‌زمان، هم یک مجموعه گفتاری و هم یک متن نوشتاری می‌شناسد؛ اما با توجه به قرائتی و به‌ویژه با در نظر گرفتن نحوه عملکرد شفاهی آن در جامعه اسلامی، وجه اصلی و غالب آن را «گفتاری» می‌داند.

کلیدواژه‌ها: گفتار، نوشتار، طیف بیان، بعد حسی، زبان قرآن.

زبان، توانایی ذاتی بشر و یک پدیده اجتماعی، و از منظر علم زبان‌شناسی، نظامی ساخته شده از نشانه‌های آوایی است که ارتباط انسانی و انتقال پیام را تسهیل می‌نماید (یارمحمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۶). گفتار و نوشتار، دو ابزار تحقق مادی زبان‌اند (صفوی، ۱۳۸۶، ص ۱۱). گفتار، نمود آوایی زبان، و نوشتار غالباً نمود بصری آن است (خط بریل به‌عنوان نمود لمسی، و خط مورس به‌عنوان نمود شنوایی زبان نیز وجود دارد). هر یک از گفتار و نوشتار، ویژگی‌های مختص به خود را دارند؛ برای مثال، زبان گفتار، سیال و تغییرپذیر (قابل اصلاح و کم و زیاد شدن در لحظه)، عمیقاً تأثیرگذار بر ذهن و عواطف شنونده، و در عین حال فرآر از ذهن است که می‌تواند با اشکال پیچیده غیرزبانی، همچون زبان بدن، لحن، آهنگ، مکث، حرکت و... همراهی و تقویت شود. در مقابل، نوشتار از همراهی این اشکال غیر زبانی محروم بوده، اما ثابت و قابل اطمینان است و به واسطه عدم نیاز به قوه حافظه، از امکان حفظ به مدت طولانی برخوردار است (ولوی، ۱۳۸۷، ص ۴۶-۴۵).

تفکیک این دو گونه زبانی و اولویت دادن یکی بر دیگری، از زمان افلاطون (۳۴۷ق.م) تا عصر حاضر، مورد مناقشه اندیشمندان مختلف بوده است؛ از فلاسفه باستان تا زبان‌شناسان نوین (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹-۱۷۸). در حوزه مذهب، تفاوت گفتار و نوشتار، غالباً در قالب دوگانگی «کتاب- سنت»، به منظور نشان دادن پیشرفت تدریجی سنت‌های مذهبی بزرگ و صاحب کتاب، از سنت‌های جوامع شفاهی پیش‌سواد، مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۶). باید خاطرنشان کرد که منظور از «سنت» در عبارت فوق، سنت اصطلاحی اسلامی - که هم شفاهی و هم مکتوب بوده - نیست. این نهضت پژوهشی، «مکتب نقد صوری» نام دارد که در اصل برای مطالعات عهد عتیق توسط هرمان جانکل بسط یافت (Encyclopedia Britannica Online, 2007). مارتین نوث، گرهارد وُن راد و سایر دانشمندان، آن را به‌عنوان تکمیل «فرضیه‌ی انسانی» (documentary hypothesis) با اشاره به مبانی شفاهی آن، به کار بردند. پس از آن نیز توسط کارل لودویگ اشمیت، مارتین دایلیس، رودولف بولتمان و دیگران، برای مطالعه انجیل به کار برده شد (https://en.wikipedia.org/wiki/Form_criticism#cite_note-Oxford-2). بحث درباره «گفتاری بودن قرآن» در میان مسلمانان، پس از طرح آن توسط نصر حامد ابوزید، بسیار مورد توجه قرار گرفت. این موضوع ابتدا در مقاله‌ای تحت عنوان «رهیافت نو به قرآن، از متن تا گفتار، به سوی تأویل‌گرایی انسانی»^۱ منتشره از انتشارات دانشگاه هیومنسیستیک هلند در سال ۲۰۰۴م و سپس در کتاب *نوآوری، تحریم و تأویل، شناخت علمی و هراس از تکفیر*^۲ چاپ ۲۰۱۰م بیروت، درج شد. در این دو اثر، ابوزید با تکیه بر قرائن بیرونی (تاریخی) و قرائن درون‌متنی، ماهیت قرآن را مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند که در دیالکتیک با فرهنگ و شرایط عصر نزول، سامان یافته است (ابوزید، ۲۰۱۴م، ص ۱۳۴-۱۱۱). اما این موضوع پیش از این توسط دکتر محمد آرکون در کتاب *قرائات قرآن* که در سال ۱۹۸۲م به زبان فرانسه به

چاپ رسید، مطرح شده بود و در ایران نیز ابتدا دکتر جعفر نکونام در مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، که در بهار سال ۱۳۷۹ در فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی-کلامی* منتشر شد و سپس آیت‌الله محمدهادی معرفت، در کتاب‌های *علوم قرآنی و التفسیر الاثری الجامع و شبهات و ردود* و مصاحبه‌ای با عنوان «گفت‌وگو با آیت‌الله معرفت» در مجله *پژوهش‌های قرآنی* به این موضوع پرداخته‌اند. (پیشینه+نظریه+گفتاری+بودن+قرآن-»/362/posts/nekoonam.parsiblog.co:m)

به طور کلی، دیدگاه‌هایی را که در این باره مطرح شده‌اند، به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: برخی (همچون نکونام^۳ و ابوزید^۴) قرآن را «گفتاری»، برخی (مانند ایازی^۵) «نوشتاری» و بعضی نیز (مانند عابدینی^۶) آن را «گفتاری-نوشتاری» دانسته‌اند.

اما تألیفی با عنوان *فراسوی واژه مکتوب: جنبه‌های شفاهی متن مقدس در تاریخ مذهب* توسط ویلیام آلبرت گراهام استاد تاریخ دین دانشکده علوم دانشگاه هاروارد آمریکا، در زمینه جنبه گفتاری متون مقدس و به‌ویژه قرآن کریم نشر یافته که تبیین بخش قرآنی آن و تحلیل «تقریر وی از گفتاری بودن قرآن»، مسئله پژوهش پیش روست؛ چراکه تبیین نظریه یادشده، در هیچ کتاب یا مجله داخلی صورت نپذیرفته است. از این پژوهشگر، تنها یک مقاله با عنوان «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌نیا ترجمه شده و در مجله *آیین پژوهش* شماره ۶۵ به چاپ رسیده است. همچنین مجله *هفت آسمان* با ایشان مصاحبه‌ای در موضوع «کارایی مطالعات ادیان» ترتیب داده و علی شریفی در مجله *گلستان قرآن*، در مقاله «قرآن پژوهان جهان»، به معرفی مختصر مؤلف پرداخته است. در منابع و مجلات خارجی، تا حدودی به این موضوع پرداخته شده است. از جمله در مجله *مطالعات فولکلور آسیا*، شماره ۴۸، توسط فرانک آر پودگورسکی. اما چنان که بیان شد، جای این نظریه در پژوهش‌های داخلی همچنان خالی است.

نظریه در یک نگاه

گراهام به جای تلاش برای بازشناسی ریشه‌های شفاهی متون مقدس، گفتار و نوشتار را دو قطب از «طیف بیان متن مقدس» (Spectrum of scriptural expression) می‌داند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۶) که هرگز به‌طور کامل از یکدیگر جدا نیستند و در تضاد و تقابل با یکدیگر قرار ندارند؛ آن‌گونه که مردم‌شناسان و پدیدارشناسان مذهبی، از این دوگانگی برای تعیین ارزش‌های متفاوت برای متون مکتوب و سنت‌های شفاهی استفاده کرده‌اند (همان، ص ۱۵۶)؛ بلکه این دو، ابعاد مهمی از کتاب مقدس هستند که غفلت از هر کدام از آنها، منجر به فهم ناقص از این پدیده خواهد شد؛ دو بُعدی که اغلب بر یکدیگر تأثیرگذارند و حتی در میانه طیف، بسیار به هم نزدیک می‌شوند؛ به این معنا که گاهی هر دو جنبه، برای پیروان این کتب، از اعتبار و عملکرد یکسانی برخوردار می‌گردند. با این حال، گراهام با انتقاد از متن‌گرایی افراطی اندیشمندان غربی که ناشی از تکامل تدریجی و گذار تاریخی فرهنگ غرب از گفتاری به نوشتاری بوده (همان، ص ۱۶۵)، بر اهمیت بُعد شفاهی متون مقدس تأکید می‌کند و

معتقد است که در حوزه کتاب مقدس، نه تنها حق ابعاد شفاهی، بلکه حق آشکارترین ابعاد فیزیکی کتاب‌های مذهبی ادا نشده است (همان، ص ۱۶۴). به اعتقاد وی، تمرکز بر روی متن مکتوب باعث می‌شود تا ما کتاب مقدس را جدا از جامعه دینی یا هر چیز دیگری ببینیم و فکر خود را منحصر بر روی «تفسیر» آن متمرکز نماییم یا بندهای آن را در مسائل «عقیدتی» به کار بندیم و اغلب دانشمندان، کمترین کار را جهت بررسی و کاوش در معانی متنی این کتب، در کاربرد آوایی معمولی‌شان به وسیله افراد و جوامع دینی انجام داده‌اند (همان).

در حقیقت، تأکید بر بُعد شفاهی کتب مقدس، توجه به کارکردهای این متون در زندگی مذهبی است که وی عنوان «بُعد حسی مذهب» (Sensual dimension of religion) و نیز «عملکرد ارتباطی» (Relational function) بر آن نهاده است؛ ارتباطی نزدیک و صمیمی با متن که نوشتار صامت را به «کتاب مقدس گویا» (Speaking scripture) تبدیل می‌نماید (همان، ص ۱۶۲). «بعد حسی مذهب»، بیانگر نحوه عملکرد اعمال مذهبی در تجربه و ادراک افراد بالیمان است؛ رابطه‌ای فعال میان درک‌کننده و درک‌شونده، که برای تجربه معنادار ضروری است. در این دیدگاه، کتاب‌های مذهبی کلمات زنده‌ای هستند که تنوع وسیعی از واکنش‌ها را ایجاد می‌کنند: عاطفی، فیزیکی، ذهنی و روحی (همان، ص ۱۶۳). به بیان بهتر، کلمات آوایی، از طریق عاطفی و نیز تأثیر حسی سرودخوانی یا نماز، مناجات و نیایش، موسیقی مذهبی، گفتار عبادی و متن‌هایی که خوانده شده یا بلند قرائت می‌شوند، با نیروی عجیبی، یک احساس ناگهانی مشارکت یا درگیری شخصی را به فرد و گروه منتقل می‌نماید. چنین درگیری‌ای، خصوصیت حساسیت‌های مذهبی در قطب شفاهی طیف است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۷). در راستای این نوع تأثیرگذاری شفاهی- شنیداری، در انواع مختلف مناسک مذهبی، با افزوده شدن محرک‌هایی از سایر حواس از قبیل بینایی، بویایی و لامسه، ممکن است «تجربه چند حسی» (multisensory) یا «جابه‌جایی حسی» (synaesthesia) برای افراد حاضر در مجلس روی دهد (همان، ص ۱۶۳)؛ به این معنا که محرک‌هایی از حواس مختلف در هم ادغام یا با یکدیگر جابه‌جا می‌شوند و در نتیجه، ادراکات و احساسات خاصی را در ذهن یا حواس فرد شرکت‌کننده تداعی می‌کنند؛ چیزی که برای مشاهده‌گر غیرمذهبی، شاید هیچ‌گاه قابل تجربه نباشد؛ اما توجه به آن برای فهم ماهیت مذهب و متون مذهبی ضرورت دارد.

در مجموع، آنچه گراهام در این پژوهش به دنبال آن است، توجه دادن به بُعد گفتاری کتب مقدس در کنار بُعد نوشتاری آن است. مسئله‌ای که به واسطه نوشتاری شدن ذهن و فرهنگ انسان معاصر، و به طور سنتی نیز متأثر از جایگاه ویژه نوشتارهای مذهبی به‌عنوان «کتب مقدس» در میان پیروان ادیان، همواره یا مغفول مانده و یا کم‌ارزش‌تر از نوشتار تلقی شده است.

گفتاری بودن قرآن

با اینکه تألیف مذکور، تقریباً همه ادیان بزرگ را بررسی کرده، اما رویکرد پژوهشی مؤلف آن، در اصل تاریخ اسلامی و سنت‌های متنی آن یعنی قرآن و حدیث است (<https://hds.harvard.edu/people/william-graham>).

گراهام در تألیف یاد شده نیز اذعان می‌دارد که جنبهٔ گفتاری بسیار قوی کتاب آسمانی مسلمانان، انگیزهٔ اصلی او برای انجام این تحقیق بوده است (همان، ص ۸۰). وی به منظور بررسی این مهم، در بخش ۷ از فصل ۳، ابتدا به «مفهوم کلی کتاب مقدس در اسلام» پرداخته، سپس به طور خاص، معنای اولیه کلمه «قرآن» را مورد توجه قرار داده است تا پیش‌زمینه‌ای برای درک شفاهی بودن قرآن به‌عنوان یک کتاب مقدس را فراهم آورد (همان، ص ۸۱). در بخش ۸ نیز بر اساس «سنت رسمی قرائت قرآن» و نیز «جایگاه قرآن در تقوا و عمل روزانهٔ مسلمین»، گفتاری بودن آن را تبیین نموده است و در نهایت نیز در بخش ۹، تحت عنوان «آوای قرآن: پرسش‌هایی از معنا»، به مسئله معانی منتقل شده از جریان قرائت قرآن می‌پردازد که در ادامه، به ترتیب شرح آن خواهد آمد.

۱. مفهوم کتاب مقدس در اسلام

گراهام چهار تفاوت اساسی برای قرآن در مقایسه با دیگر کتب مقدس، به‌ویژه عهدین برمی‌شمارد:

الف. تأکید بر تقدس زبان اصلی: چراکه مسلمانان، واژه به واژه این متن را کلام خداوند می‌دانند که به زبان عربی کلاسیک نازل شده است. از این‌رو، تلاش برای ترجمه یا جایگزینی آن با هر زبان دیگری راه، دست‌کاری در کلام خداوند تلقی می‌کند که خطرناک و آسیب‌زا است. مباحث اعتقادی «اعجاز قرآن» و «عصمت پیامبر ﷺ» در دریافت و انتقال وحی، از جمله پشتوانه‌های نظری این امر به شمار می‌روند؛ درحالی‌که به‌عنوان مثال، مسیحیت تقدس را به یکی از ترجمه‌های تاریخی متن مقدس خود اختصاص داده است، نه به متن عبری اولیه آن. سخن گراهام درباره ترجمه قرآن، نادرست می‌نماید؛ زیرا غالب دانشمندان مسلمان ترجمه قرآن را جایز می‌دانند و فقط تعداد اندکی قائل به عدم جواز ترجمه‌اند. زرقانی در *مناهل العرفان* (زرقانی، ۱۹۴۸م، ج ۲، ص ۳)، آیت‌الله خویی در *البیان فی تفسیر القرآن* (خویی، ۱۳۷۱، ص ۵۱۰) و آیت‌الله معرفت در *تاریخ قرآن* (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸) درباره جواز ترجمه قرآن بحث کرده‌اند.

ب. توجه بسیار به متن فیزیکی کتاب: آرایش و تزئین قرآن، نه‌تنها در حوزه خطاطی و خوشنویسی، بلکه بسط نفوذ کلمات آن در گستره فراخ فرهنگ و هنر اسلامی، چیزی فراتر از نمادگرایی بصری یهودیت و مسیحیت به شمار می‌رود.

ج. سیر تکوین روشن: از دیدگاه مسلمانان، نحوه نزول و گردآوری قرآن به‌عنوان گفتار مستقیم خداوند با انسان، در دوران حیات پیامبر ﷺ یا حداکثر در مدت کوتاهی پس از رحلت آن حضرت، کاملاً روشن و واضح است؛ برخلاف جریان تکوین تدریجی و غیر مستقیم و روایت‌گونه از اراده الهی و گفتار پیامبران، در ادیان مسیحی و یهودی در دهه‌ها و سده‌های پس از حیات ایشان.

د. اتکای فراگیر بر قرآن کریم: به جهت برخورداری از خصوصیت پیشین یعنی مصدريت روشن و قابل اعتماد قرآن برای مسلمانان، این کتاب به‌عنوان کلام مستقیم خداوند، مرکزیت و محوریت کامل را در زمینه اعتقاد

و عمل مسلمانان در دست دارد؛ حال آنکه در یهودیت و مسیحیت، به واسطه نقصان خصیصه مورد نظر، به‌طور طبیعی کتب مقدس از جایگاه فروتری در این زمینه برخوردارند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۸۸-۸۴).

۲. درک اولیه مسلمانان از «قرآن»

محقق ضمن انتقاد به دیدگاه مسلمانان و خاورشناسانی که کلمه قرآن را با حرف تعریف «ال»، صرفاً «اسمی خاص» برای مصحف مکتوب دانسته‌اند، بر آن است که این واژه یک «اسم فعل» است که از ریشه عربی «قرأ» مشتق شده و معنای اصلی آن «تلاوت کردن»، یا «خواندن با صدای بلند» می‌باشد. بر این اساس، «قرآن» به درستی به کلمه «تلاوت» یا «قرائت» ترجمه می‌شود؛ چراکه قرآن یک متن خوانده شده است که حتی پس از تدوین آن به‌عنوان یک کتاب، آیات شفاهی آن، نقش محوری در تقوا و عمل مسلمانان ایفا کرده است. به عبارت دیگر، اساساً «قرآن» چیزی بود که نامش آن را اعلام می‌کرد: قرائت شده توسط خدا برای بنده‌اش محمد ﷺ و پس از او برای همه بندگان به منظور تلاوت کردن و بالاتر از همه برای به‌کارگیری در پرستش او (همان، ص ۸۹).

لازم است اشاره کنیم، این دیدگاه که قرآن یک اسم جامد و صرفاً اسمی خاص برای کلام الهی است، تنها یکی از نظریات موجود در این زمینه است که منسوب به شافعی بوده و افرادی از جمله سیوطی نیز آن را پذیرفته‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹). به طور کلی، دو دیدگاه دیگر نیز وجود دارد که یکی «قرآن» را مشتق و غیرمهموز از ریشه «قرن» یا «قرائن»، و دیگری که قرآن را مشتق و مهموز و برگرفته از «قرء» به معنای «جمع کردن» یا برگرفته از «قرأ» به معنای «خواندن و تلاوت نمودن» دانسته‌اند. از میان اقوال فوق، قول آخر که قرآن را مشتق از «قرأ» و به معنای «تلاوت و قرائت» برشمرده، ارجح و اقوی است (جوان آراسته، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۳). با توجه به تعریف و توضیحاتی که بیان شد، به نظر می‌رسد که گراهام نیز همین دیدگاه را گرفته و تفاوت صرفاً در عنوان اصطلاح باشد.

گراهام پس از این تحلیل کلی، به بررسی معنای اولیه «قرآن» در «بافتار زبانی عصر نزول»، «متن خود قرآن» و «روایات»، می‌پردازد که به تفکیک در ادامه خواهد آمد:

۲-۱. شواهد بافتاری برای معنای اولیه قرآن

کلمه دقیق قرآن، قبل از خود قرآن در هیچ یک از منابع عربی گواهی داده نشده است. این مسئله، احتمال زبانی قوی‌ای را پشتیبانی می‌کند که استفاده از این واژه برای وحی‌های جدید به محمد ﷺ، تنها زمانی برای اعراب آن عصر قابل درک بوده که کلمات مشابه آن در استفاده مسیحیان یا یهودیان معاصر برجسته بوده باشد. قبل و بعد از زمان پیامبر ﷺ، هم‌ریشه سریانی قرآن، یعنی «قریانا» (qeryana)، به معنای «آیات منتخب از کتاب مقدس» و «تلاوت کردن»، توسط مسیحیان سریانی‌زبان استفاده می‌شده است.

همچنین استفادهٔ خاخام‌ها و بعدها یهودیان عبری‌زبان از هم‌ریشه قیری (qeri) و میقرا (miqra) به‌عنوان واژگانی که دلالت بر خواندن کتاب و متون مقدس به ترتیب و با صدای بلند می‌کردند، از این نوع مشابهت به‌شمار می‌رود (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۹۰).

برای همه این سنت‌ها (اسلام، مسیحیت، یهودیت و حتی زرتشتی)، کتاب مورد استفاده در مناجات‌ها و عبادات، نمی‌تواند در سکوت خوانده شود؛ آن‌گونه که ما امروزه «کتاب می‌خوانیم»؛ بلکه کلامی مقدس و الهی است که باید با صدای بلند خوانده و با احترام به آن گوش فرا داده شود (همان، ص ۹۱).

۲-۲. قرآن در قرآن

شواهد درون‌متنی قرآن، خود موید ماهیت اساساً شفاهی- شنیداری کتاب مقدس در میان مسلمانان اولیه است. آیات قرآنی در اصل بنا بوده که با صدای بلند در میان مردم اعلام شود؛ زیرا به صورت آشکار از فعل امری «قُلْ» (بگو) استفاده می‌شده، که در بیش از سیصد سطر از متن به خوبی روشن است (همان، ص ۹۱).

نشانهٔ دیگر از صورت آوایی و کاربرد شفاهی آیات، فعل «تلا»^۱، به معنای «تلاوت کردن» است که ۶۳ بار در قرآن آمده است و همگی نیز به خواندن متن با صدای بلند اشاره دارند (همان)؛ اما مهم‌ترین شاهد، خود واژهٔ قرآن و مشتقات آن از ریشهٔ فعل «قَرَأَ» می‌باشد و آشکال مختلف آن هشتاد بار در قرآن بیان شده است و استفادهٔ اسمی آن نیز نه‌تنها به‌عنوان یک اسم خاص - که نام کتاب مقدس مسلمانان است- بلکه به‌عنوان یک اسم عام، بر بخشی از متن وحیانی نیز دلالت دارد که برای قرائت شدن نزول یافته است. در این کاربردها، تشابه با هر دو واژه قریانا و قریا / میقرا در استفاده مسیحیان و یهودیان، به‌طور خاصی مشهود است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۹۲).

۲-۳. قرآن در روایات

در این بخش نیز کاربردهای واژه قرآن به‌عنوان «اسم فعل» و «اسم عام» در احادیث و روایات، نشان داده می‌شود. به این معنا که در برخی روایات یا گزارش‌های تاریخی، کلمه «قرآن»، نه به‌عنوان مجموعه کامل و گردآوری شده وحی الهی که بر پیامبر ﷺ نازل شده، بلکه به معنای «تلاوت برخی از آیات یا سُور آن» یا به معنای خود فعل «تلاوت کردن» قرآن است که در صورت اول «اسم عام» و در وجه دوم «اسم فعل» خواهد بود. در هر صورت، قدر مشترک میان این دو نوع کاربرد، مفهوم «تلاوت کردن» است که نشانگر دریافت مسلمین متقدم از مفهوم «قرآن» به معنای یک کلام شفاهی یا گفتاری است که احادیث و روایات نیز آن را منعکس می‌نمایند (همان، ص ۹۴).

۳. سنت رسمی قرائت قرآن

«قرائت»، از «خواندن ساده با صدای بلند» گرفته تا سبک ویژه خواندن به پیروی از «سنت‌های خاص قرائت» به‌عنوان یک علم تخصصی - که در قرن سوم هجری توسط مجاهد بن ابی‌بکر، گردآوری و تثبیت

شد- از سنت‌های اسلامی به‌شمار می‌رود. ذیل این بحث، به مفهوم و علل پیدایی قرائات مختلف مطابق دیدگاه‌های اسلامی پرداخته شده و در ادامه نیز تحت عنوان «هنر تجوید»، مقوله قرائت، از دیدگاه زیبایی‌شناسی و طیف‌های آن از «تلاوت» با صوت آهنگین تا «ترتیل»- که مستند به آیه‌ای از خود قرآن نیز می‌باشد (مزمل: ۴)- تبیین شده است.

۴. جایگاه قرآنِ مقروء در تقوا و عمل روزانه مسلمانان

در این بخش، پژوهشگر معتقد است که هر بحثی درباره قرآن، بدون توجه به برخی از نشانه‌های فعال قرائت در میان مسلمانان عادی در زمان‌ها، مکان‌ها، و موقعیت‌های مختلف، ناقص است (همان، ص ۱۰۲). در واقع، تلاوت قرآن «قلب مناسک مذهبی مسلمانان» است؛ بلکه حتی از تولد تا مرگ، تقریباً هر عملی که یک مسلمان انجام می‌دهد، به طور بالقوه همراه با کلمات گفتاری قرآن است. هیچ نمازی بدون قرائت حداقل سوره فاتحه، معتبر نیست (همان، ص ۱۰۳). قبل و بعد از نماز، تلاوت بخش‌هایی از قرآن کریم، بسیار رایج است. به زبان آوردن آیات و عبارات قرآنی، از جمله «بِسْمِ اللَّهِ»، «ما شاء الله» و «الحمد لله» در ابتدا یا انتهای اعمال یا رویدادهای ساده روزانه، قرائت سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ قرآن کریم به منظور تعویذ از شرور- که به «معوذتین» مشهورند- و همچنین در مراسمات بزرگ مسلمانان و مناسبت‌های خاص (از جمله در مراسمات عقد و خاک‌سپاری) قرائت سوره‌های حمد و توحید یا سوره یاسین رواج دارد. در انتها نیز یک مؤمن روز خود را با خواندن آیت‌الکرسی و آیات پایانی سوره بقره به پایان می‌رساند و موارد از این قبیل بسیار است (همان، ص ۱۰۹-۱۰۸).

حفظ نمودن قرآن توسط کودکان، در همه جوامع اسلامی همواره بسیار رایج و مهم بوده است. یادگیری و حفظ حداقل بخشی از کلام الهی توسط کودکان، تجربه یادگیری مشترک بین همه مسلمانان است. هدف این نوع سیستم آموزش سنتی، تنها آموزش قرآن نیست؛ بلکه در نهایت، درصدد اجتماعی کردن اسلامی افراد به‌عنوان بخشی از جامعه بزرگ اسلامی است. به کارگیری صحیح آیات قرآن در گفت‌وگو، خطابه یا استدلال‌ها و پژوهش‌های مذهبی، یک هنر مبتنی بر حفظ و قرائت است که یک فرد تنها در طول زمان می‌تواند آن را به تکامل برساند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۰۶-۱۰۵).

نکته قابل بحث در این بخش، این سخن گراهام است که: «هر بحثی درباره قرآن کریم بدون توجه به نشانه‌های فعال قرائت در میان مسلمانان، ناقص است»، که به نظر صحیح نمی‌نماید؛ زیرا طرد، جذب یا به‌کارگیری یک اثر توسط مخاطبان، عرضی آن اثر است و ذاتی آن محسوب نمی‌گردد؛ از این رو نمی‌تواند مبین ماهیت آن باشد؛ به‌ویژه اگر این مخاطبان، متأخر از زمان شکل‌گیری اثر باشند که در شکل‌گیری آن از تأثیر چندانی برخوردار نبوده‌اند.

۵. آوای قرآن: پرسش از معنا

ذیل این عنوان، ثمره بحث شفاهیت قرآن، با یک پرسش بررسی می‌شود و آن این است که آیا معنای قرآن، تنها در دسترس عالمانی است که علاوه بر حفظ قرآن، به مطالعه متن و تفسیر آن نیز ممارست کرده‌اند؟ آیا غیرعرب‌زبانان یا عامه عرب در سطوح مختلف سنی، اجتماعی و تحصیلی، که امکان غور در معانی دقیق متنی قرآن را ندارند و تنها به حفظ یا قرائت بخش‌هایی از قرآن بسنده کرده‌اند، هیچ بهره و دریافتی از معانی قرآن ندارند؟ گراهام می‌گوید: پاسخ به این سؤال باید «خیر» باشد؛ زیرا در هر سطح از آموزش قرآنی، فهم «گفتمانی» (فهم مبتنی بر نوشتار)، یگانه راه دسترسی مؤمنان به معنای متن نیست؛ بلکه یک درک «غیر گفتمانی» (غیرمبتنی بر نوشتار) نیز وجود دارد که بخشی از تجربه برخورد آشکار با خود متن است؛ برخوردی که اصالتاً و ابتدائاً ماهیت «گفتاری- شنیداری» دارد و منبعث از قرائت یا گوش دادن به قرائت متن است. اساساً جدای از معانی گفتمانی، عقلانی، عرفانی و رمزی، امکان وجود معانی دیگری نیز هست که از آن برای پیش‌گویی، شفا یا کارهایی مانند آن بهره‌جسته می‌شود (همان، ص ۱۱۲-۱۱۱).

وی بر آن است که در یک نوع تقلیل‌گرایی، عقل‌گرایان خاورشناس و محافظه‌کاران مسلمان و ادبا، همگی یک مسیر را پیموده و در چارچوب «روش تفسیری» به‌عنوان یگانه روش ممکن، همواره به دنبال یافتن کلمات دقیق از متن نوشتاری بوده‌اند. از این‌رو به منظور پاسخ به پرسش درباره «معنا»، توجه به «بعد حسی» یعنی جنبه‌های فیزیکی- حسی مناسک دینی را که بر حواس بینایی، شنوایی، لامسه یا حتی بویایی را تأثیر می‌گذارد، پیشنهاد می‌نماید. جهانی از آیین‌ها، زیارات و اجتماعات، سرودخوانی و نماز، تمرینات مراقبه و زهدآمیز و... در اسلام وجود دارد که عملکرد شفاهی قرآن در آنها، مستقیماً ما را به سوی این عرصه حسی سوق می‌دهد (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۲). بر این اساس، به‌طور کلی نباید نیروی نمادین و عاطفی کتاب مقدس حفظ و تلاوت شده در میان مسلمانان را دست‌کم گرفت. معنای قرآن، از طریق «قرائت» منتقل می‌شود و بالاتر از معنای خاص متن (نوشتار) است که به صورت تحت‌اللفظی خوانده می‌شود (همان، ص ۱۱۴).

تحلیل نظریه

با تأمل در این پژوهش، دو فاکتور مثبت نمایان می‌گردد: اول پرداخت ویژه به بُعد «گفتاری» یا «شفاهی- شنیداری» کتب مقدس به‌ویژه قرآن کریم، و توجه دادن مجدد به این جنبه مهم؛ دوم در سرتاسر فصلی که درباره قرآن کریم بحث شده، محقق همواره سعی داشته است تا بدون تحریف و تغییر، دیدگاه‌های واقعی مسلمانان را انعکاس دهد و مهم‌تر آنکه در مقام قضاوت و داوری نیز تا جای ممکن، پا را از دایره انصاف فراتر ننهاده است.

این نظریه در مقام مقایسه با بحث معروف گفتاری بودن قرآن، با آن اختلافاتی دارد؛ از جمله در موضوع «طیف بیان» که در قالب آن، قرآن را یکسره هم گفتار و هم نوشتار تلقی کرده و تفاوت این دو را تنها در «اولویت عملکردی» گفتار در میان مسلمانان نسبت به نوشتار، یا «ثانویه» بودن نوشتار آن دانسته است! چنان‌که می‌گوید:

به جای استدلال برای جابه‌جایی قرآن نوشته شده با قرآن شفاهی، من اولویت عملکردی قرآن شفاهی بر قرآن مکتوب را مطرح می‌کنم؛ البته همیشه در کنار آن، نه در رقابت با آن. هر دوی آنها یعدی از یک واقعیت مقدس برای مسلمان هستند: حضور و دسترسی به کلام خدا در جهان خلقت. هر دو حواس بصری و شنوایی، از زیبایی «قرآن شریف» لذت می‌بردند، که برای چشم یا گوش مسلمانان هستند، بدون هیچ سؤال یا محدودیتی (همان، ص ۱۱۰).

در پاسخ باید گفت: درست است که «گفتار» و «نوشتار» به‌عنوان دو گونه زبان در چارچوب یک طیف، در برخی انواع بیان به یکدیگر نزدیک‌اند؛ برای مثال، مصاحبه‌های رسمی رسانه‌ای یا سخنرانی‌ها، از نوع زبان گفتار به‌شمار می‌روند که با قرار گرفتن در میانه این طیف، بیشترین شباهت را به زبان نوشتار دارند (صفر مقدم، ۱۳۹۱، ص ۴۸) و در مورد قرآن کریم نیز این خصیصه در سور کوچک، بیشتر قابل مشاهده است؛ به این معنا که به زبان نوشتار همانندی دارند؛ اما با تأمل در سبک و محتوای سور (از قبیل تنوع موضوعی آیات یک سوره، بُعد آوایی نیرومند آیات، شورانگیزی عاطفی کلمات، وابستگی فهم بسیاری از آیات به دانستن فضای نزول و...) و نیز رجوع به مسلمات تاریخی و از همه مهم‌تر تصریح خود قرآن مبنی بر عدم اعطای یک‌باره یک مجموعه نوشتاری مدون و سامان‌یافته به پیامبر اکرم ﷺ در بدو نزول (اسراء: ۱۰۶؛ فرقان: ۳۲؛ نساء: ۱۵۳)، روشن است که قرآن کریم اساساً ماهیت «گفتاری» دارد (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴)، نه آنکه هم‌زمان هم گفتار باشد و هم نوشتار! با وجود این، گفتار قرآن هرگز از نوع گفت‌وگوهای معمولی و محاوره‌ای نیست؛ بلکه از زبانی فاخر و ادیبانه برخوردار است که آن را بیشتر به گونه خطابه شبیه می‌نماید (نکونام، ۱۳۷۹، ص ۳۵) و البته تفاوت‌هایی نیز با قالب خطابه دارد که در این پژوهش مجال پرداخت به آن نیست.

مسئله دیگر، تقلیل کارکردگرایانه گراهام از موضوعات است. با آنکه فرضیه «طیف بیان»، یک بحث دقیق زبان‌شناسی مبتنی بر خصوصیات گفتار و نوشتار است که گراهام آن را به اجمال مطرح نموده، اما در سراسر فصل مربوط به قرآن کریم، برداشت وی از مفاهیم اساسی پژوهش، صرفاً توصیفی است از نحوه عملکرد قرآن در میان مسلمانان، نه یک تحلیل زبان‌شناسی- تاریخی مبتنی بر متن. این مفاهیم عبارت‌اند از:

۱. **مفهوم «نوشتار»:** که غالباً آن را به جنبه‌های فیزیکی و زیبایی‌شناختی مصحف، از جمله خوشنویسی، خطاطی و هنرهای اطراف آن تقلیل می‌دهد؛ برای مثال، در جایی از تألیف چنین می‌گوید:

قرآن زود (شاید در زمان خود حضرت محمد ﷺ) به نگارش درآمد. قرآن در تعداد بی‌شماری و به شیوه‌های مختلف در طول قرن‌ها نوشته شده است. سنت‌های تزیین نسخ خطی و هنر خوشنویسی، از جمله شگفتی‌های واقعی میراث هنری و فرهنگی اسلام هستند. کلمات قرآنی به‌طور مجازی تقریباً همه ساختمان‌های مذهبی مسلمانان را به‌عنوان صورت نخست هنرهای تزیینی زینت می‌دهند. احترام و افتخار نشان داده شده نسبت به نوشتار قرآن در تقوای مسلمانان قابل توجه و چشمگیر است (همان، ص ۱۱۰).

اساساً اهمیت بحث گفتار و نوشتار و شناخت ویژگی‌های آن دو، از نظر سبک‌شناسی و تأثیری است که بر محتوای متن می‌گذارد؛ حال آنکه توجه مؤلف به رفتارهای مسلمانان، از قبیل تقدس، اکرام و به‌کارگیری نوشتار قرآن در

مراسمات، امکنه و هنرهای مختلف، به جای پرداختن به سبک‌شناسی ویژه قرآن، به یک فروکاهش عملکردمحور بر مبنای نحوه تعامل مؤمنین با متن فیزیکی منتج شده است.

۲. **مفهوم «گفتار»:** به‌عنوان مرکز ثقل این پژوهش و فراگیرترین مفهوم این تألیف، که گراهام درصدد است تا فراسوی متن مکتوب، توجه ما را به آن معطوف نماید – چنان‌که گذشت و در بخش‌های مختلف تألیف نیز نمایان است – از نظر وی چیزی نیست جز قرائت قرآن.

هرچند که بُعد آوایی، خصوصیت مهمی از گفتارهای شفاهی و در این مورد قرآن کریم است، اما معادل دقیق مفهوم «گفتاری بودن» نیست. یک متن گفتاری، به طور کلی غالباً سیال و قابل تغییر است؛ دارای تعدد موضوع است؛ به مقتضای حال مخاطب بستگی دارد؛ معنای آن متکی بر قرائن حالیه‌ای است که بر گوینده و مخاطب مکشوف است؛ نیازی به بیان جزئیات ندارد و...؛ اما مشاهده صرف رواج قرائت قرآن در جامعه اسلامی موجب شده است تا محقق در جنبه هنری و آوایی قرآن توقف کند و از سنجش سایر مؤلفه‌های گفتاری بودن آن باز بماند.

۳. **ماهیت قرآن:** گراهام در تعریف قرآن چنین می‌گوید: «قرآن، قرائتی است از جانب خداوند بر محمد ﷺ و سپس از محمد ﷺ بر امت وی برای پرستش و عبادت، نه مکتوبی برای تعیین مسائل حقوقی، سیاسی، اجتماعی و...» (همان، ص ۹۵). اگر از نص صریح بسیاری از آیات که تعیین‌کننده مسائل حقوقی، سیاسی، عقیدتی و اجتماعی (حداقل برای مردمان عصر نزول) بوده و نیز دیدگاه‌های مسلمانان در این باره بگذریم، خود گراهام در توضیح کیفیت فراگیر بودن قرآن گفتاری در میان مسلمانان، بارها به کاربردهای فردی و اجتماعی غیرعبادی آن، از قبیل پیشگویی، شفا، جادو و مراسمات اجتماعی اشاره نموده است (همان، ص ۱۰۹-۱۰۳). افزون بر این، یک سؤال اساسی پیش می‌آید و آن اینکه: آیا لازمه گفتاری بودن قرآن یا هر متن دیگری این است که خالی از مباحث و دستورالعمل‌های حقوقی، سیاسی و اجتماعی باشد؟ در حالی که مورد نقض این مطلب را در سخنرانی‌های مهم سیاسی-اجتماعی می‌بینیم؛ و نیز آیا لازمه نوشتاری بودن یک متن آن است که حتماً به مباحث سیاسی، اجتماعی و حقوقی بپردازد؟ پاسخ روشن است؛ زیرا متون مختلف نوشتاری علمی، ادبی و هنری وجود دارند که فارغ از این‌گونه مباحث‌اند.

آخرین مسئله نیز مربوط به «معنای قرآن» است که گراهام با تفکیک آن به «معانی گفتمانی» یعنی معانی مستنبط از متن (مکتوب)، و «معانی غیر گفتمانی» یعنی معانی حاصل از شفاهیت کاربردی متن در میان مسلمانان، در یک ابتکار، دسته دوم را «معانی حسی» نامیده است و منظور از آن، ادراکات ذهنی، عاطفی و فیزیکی‌ای است که از طریق تأثیرگذاری قرائت و خوانش قرآن بر حواس مختلف (بینایی، شنوایی، بویایی و...) خوانندگان و شنوندگان متن ایجاد می‌گردد. البته گراهام در این موضوع دچار تقلیل‌گرایی نشده است؛ چنان‌که خود گوید: «آنچه که من خودسرانه خواستار آن هستم، «معنای حسی» در کنار و یا در تعامل با معنای گفتمانی یا معنای باطنی آن است، اگر مقدم بر آن نباشد» (همان، ص ۱۱۳). با این حال، تمرکز بر معانی حسی به‌عنوان

ثمره بُعد گفتاری قرآن، ما را به جهانی از فهم‌ها، برداشت‌ها و احساسات متکثر خوانندگان سوق می‌دهد که اساساً دسترسی و ارزیابی آن اگر محال نباشد، بسیار دشوار و دور از ذهن خواهد بود؛ چنان‌که خود گراهام نیز به آن اذعان می‌کند (همان، ص ۱۱۵). حتی اگر چنین امری نیز محقق گردد، به واسطه تکیه بر اذهان، احساسات و تجارب مخاطبان، به‌ویژه مخاطبان ثانویه قرآن (مردمان پس از عصر نزول) برای دستیابی به معنای قرآن، ارزش علمی چندانی نخواهد داشت. این رویکرد اگرچه با دغدغه‌های روان‌شناسانه (روان‌شناسی دین) همخوانی دارد، در زمینه فهم حقیقت معنای قرآن، کارایی چندانی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

گراهام به جای شیوه رایج در بحث گفتار- نوشتار متون مقدس و بازشناسی خصایص و تمایزات سبکی و زبانی این دو، به شیوه خود، هر دو بعد گفتاری و نوشتاری قرآن را به رسمیت شناخته؛ اما اصل را بر شفاهی بودن آن قرار داده است. در نظرگاه وی، گفتاری بودن قرآن، معادل قرائت و بلندخوانی آن است که معنای عمیق‌تر و تأثیرگذارتری از متن نسبت به نوشتار آن در ادراک و حواس مختلف مسلمانان ایجاد می‌کند. در پدیدارشناسی قرآن به‌عنوان یک کتاب الهی و یک متن تاریخی، اکتفا به مشاهده کارکردهای روان‌شناسانه آن در میان مخاطبان متأخر، تصویر صحیحی از ماهیت آن به ما ارائه نمی‌دهد؛ شیوه‌ای که گراهام در پژوهش خود در پیش گرفته است! علاوه بر این، به نظر می‌رسد که در ثمره بحث، یعنی در حوزه معنای قرآن نیز نهایتاً به نوعی هرمنوتیک به مفهوم نسبی‌گرایی در فهم، منتهی گردد؛ زیرا معانی غیر گفتمانی حاصل از شفاهیت متن مقدس، به عدد تلاوت‌کنندگان و شنوندگان قرآن، متکثر و متفاوت خواهد بود و به همین میزان هم امکان دستیابی و سنجش آنها دشوار و بعید به نظر می‌رسد. این نوع هرمنوتیک، نه‌تنها به فهم متن یاری نمی‌رساند، بلکه تغافل از معنای حقیقی و تحریف آن را نیز در پی خواهد داشت.

1. Rethinking the Qur'an, Toward a Humanistic Hermeneutics, Utrecht, The Humanistic University Press, (2004)

۲. التجديد و التاويل؛ بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير، ۲۰۱۰م، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

۳. «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، ۱۳۷۹، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳، ص ۲۰-۳۷.

۴. نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، مؤسسه توانا (ECCE).

۵. «تقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن»، ۱۳۷۹، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۴، ص ۱۹۹-۱۹۰.

۶. «قرآن هم گفتار و هم نوشتار»، منتشر شده در سایت: <http://www.ahmadabedini.ir>

منابع

- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۱۴م، *نوآوری، تحریم و تأویل*، ترجمه مهدی خلجی، نسخه الکترونیکی، آموزشکده توانا.
- جوان آراسته، حسین، ۱۳۸۰، *درسنامه علوم قرآنی*، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، *الإتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دار الکتاب العربی.
- شریفی، علی، ۱۳۸۱، «قرآن پژوهان جهان»، *گلستان قرآن*، شماره ۱۳۹، ص ۳۳-۳۲.
- صفار مقدم، احمد، ۱۳۹۱، «گونه‌های گفتاری و نوشتاری در آموزش زبان فارسی به غیر فارسی‌زبانان»، *زبان‌شناخت*، سال سوم، شماره دوم، ص ۶۸-۴۵.
- صفوی، کوروش، ۱۳۸۶، *آشنایی با نظام‌های نوشتاری*، چ دوم، تهران، پژوهاک اندیشه.
- عباسی، حبیب‌الله و صدیقه پوراکبر کسمایی، ۱۳۹۱، «تقدم نوشتار بر گفتار از دیدگاه قلقلشندی»، *نقد ادبی*، سال ۵، شماره ۱۹، ص ۱۹۰.
- گراهام، ویلیام، ۱۳۷۹، «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، *آینه پژوهش*، قم، دوره ۱۱، شماره ۶۵، ص ۵۳-۴۶.
- ولوی، مرجان، ۱۳۸۷، «آسیب‌شناسی عدم شناخت تفاوت‌های زبان گفتار و نوشتار»، *روابط عمومی*، شماره ۶۱، ص ۴۷-۴۴.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۷، التفسیر الاثری الجامع، قم، مؤسسه التمهید.
- نکونام، جعفر، ۱۳۷۹، «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، دوره ۱، شماره ۳، ص ۳۸-۲۱.
- یارمحمدی، لطف‌الله، ۱۳۹۳، *ارتباطات از منظر گفت‌مان‌شناسی انتقادی*، چ سوم، تهران، هرمس.
- Encyclopedia Britannica Online. 2 Dec. 2007, "form criticism."
- <https://hds.harvard.edu/people/william-graham>
- https://en.wikipedia.org/wiki/Form_criticism#cite_note-Oxford-2
- nekoanam.parsiblog.co/m/posts/362/ - «گفتاری + بودن + قرآن»
- William A. Graham, 1993, *Beyond The Written Word: Oral aspects of Scripture in the history of religion*. New York: Cambridge University Press.

واکاوی معنای ظن در قرآن کریم بر پایه تحلیل روابط معنایی با واژگان همنشین

زهره صرفی / استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء ع

sarfi@alzahra.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۸

چکیده

واژه «ظن» از واژگان پرکاربرد قرآن کریم است و با توجه به جایگاه مهم آن در آیات فقهی، اعتقادی و اخلاقی، پژوهش برای کشف معنای دقیق آن ضرورت دارد. این پژوهش تلاش دارد تا مفهوم این واژه قرآنی را بر پایه تحلیل روابط معنایی آن با واژگانی که در آیات مختلف قرآن کریم با این واژه همنشین شده‌اند، تبیین نماید. بر این اساس، رابطه معنایی ظن با واژه‌های «یتبعون»، «کاذبین»، «یخرسون»، «شک»، «علم»، «حق»، «یقین»، «سلطان» و «تری» تحلیل و بررسی گردید. مفهوم واژه ظن با توجه به روابط معنایی آن با واژگان همنشین عبارت است از «اندیشه‌ای غالب بر نفس انسان، که هنوز به مرتبه علم نرسیده است؛ اما نفس را به خود مشغول ساخته است. لازم به ذکر است غلبه این اندیشه بر نفس به معنای قوت شواهد و دلایل آن نیست؛ بلکه در بسیاری اوقات مبتنی بر شواهد و قرائن ضعیف و نامعتبر است».

کلیدواژه‌ها: ظن، یقین، علم، شک، معناشناسی ظن، واژگان همنشین ظن.

یکی از الفاظ پرکاربرد قرآن کریم «ظن» است. استعمال این ماده لغوی در آیات با موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی و احکام، جایگاه ویژه‌ای در مباحث معرفت‌شناختی و اخلاقی و فقهی برای آن ایجاد کرده است؛ به‌ویژه آنکه در سیاق‌های گوناگون وجوه معنایی مختلفی برای آن بیان کرده‌اند؛ تا آنجا که آن را در زمره واژگان اضداد برشمرده‌اند و همین امر، اختلاف مفسران و مترجمان را در تفسیر و ترجمه این آیات در پی داشته است. اینکه ظن در معنای ظاهری آیات قرآن کریم گاه به معنای گمان مقابل علم و گاه به معنای علم به کار رفته، باعث شده است که برخی مفسران از جمله ابوجعفر طبری آن را از لغات اضداد محسوب کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۰۶)؛ بلکه بیشتر مفسران بر آن شده‌اند که ظن دارای دو معنای متضاد یقین و شک است (شاکر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷). لازم به ذکر است که مفسران در اکثر آیات قرآن ماده ظن را به معنای معروفش تفسیر کرده‌اند. معنای مشهور ماده ظن در میان مفسران، ترجیح یکی از دو امر جایز همراه با احتمال نقیض آن است (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۲۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۱۷۱). این معنا غیر از معنای لغوی این واژه است و با تعریف آن در دانش اصول فقه مطابقت دارد؛ اما در برخی دیگر از آیات، ماده ظن به علم و یقین تفسیر شده است. صاحب البصائر این موارد را ده آیه دانسته است (فیروزآبادی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۴۶). به نظر می‌رسد نحوه گزارش‌های لغویان از معنای «ظن» در کتب لغت، در ایجاد این اختلاف بی‌تأثیر نبوده است، بنابراین ضرورت دارد تا این آرا با دقت بیشتری تحلیل و بررسی قرار شوند.

این پژوهش در پی کشف برخی زوایای معنایی این ماده در قرآن کریم است؛ اما در ابتدا لازم می‌داند تا با اندکی تفصیل به بررسی و تحلیل آرای لغوی و تبیین معنای اساسی این واژه بپردازد؛ زیرا تبیین معنای اساسی آن را مبتنی بر تحلیل آرای لغویان و صاحب‌نظران، در تبیین دقیق مفهوم قرآنی آن ضروری می‌داند. آن‌گاه در چارچوب معناشناسی توصیفی به تحلیل روابط همنشینی آن با سایر الفاظ قرآن کریم خواهد پرداخت و به علت گستردگی بحث و محدودیت حجم مقاله به همین اکتفا خواهد کرد و بررسی روابط جانشینی را به پژوهشی دیگر واگذار می‌سازد. در تحلیل روابط همنشینی نیز به تحلیل روابط چهارگانه هم‌نشین‌ها می‌پردازد. «برخی پژوهشگران ارتباط دو به دوی واژگان در قرآن را در چهار صورت منطقی منحصر کرده‌اند. بر این اساس، زوج‌های معنایی در قرآن کریم با یکدیگر یا دارای رابطه مکملی «نحوی- معنایی» هستند یا رابطه «معنایی- معنایی» دارند. رابطه «نحوی- معنایی» مبتنی بر ساختار نحوی میان دو واژه است که البته با یکدیگر دارای رابطه معنایی نیز هستند. روابط «معنایی- معنایی» نیز به سه دسته اشتدادی، تقابلی و توزیعی تقسیم می‌شود. در روابط اشتدادی، دو مفهوم مؤلفه معنایی مشترک دارند و در مقام تقویت و معاضدت یکدیگرند. در روابط تقابلی، دو مفهوم مؤلفه معنایی مشترک دارند؛ اما در مقام تضعیف و نفی یکدیگرند. در روابط توزیعی نیز دو مفهوم در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند؛ اما قلمروهای متمایزی با یکدیگر دارند (اسکندری، ۱۳۹۳، ص ۱۶).

افزون بر کتب تفسیری یا برخی کتب فقهی و اصول فقهی که به بررسی مفهوم ظن در آیات قرآن کریم پرداخته‌اند، برخی پژوهش‌های مستقل نیز درباره آن نگاشته شده است؛ چنان‌که طبیب‌حسینی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «معناشناسی ظن در قرآن کریم» با مراجعه به کاربردهای واژه ظن در فرهنگ عربی و نیز با تکیه بر تحلیل‌های روان‌شناختی، تفسیر مفسران از این واژه را در تعدادی از آیات مشتمل بر آن بررسی کرده و برای واژه ظن، هر دو معنای شک و یقین را اثبات نموده است؛ سپس به نقد معیارهای معرفی‌شده برای تشخیص ظن به معنای شک، از ظن به معنای یقین پرداخته است. شاکر (۱۳۸۶) در پژوهشی به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره مفهوم ظن و نیز رابطه مفهومی ظن با واژه‌های یقین، شک، حسیان و زعم پرداخته است؛ اما به نظر می‌رسد تاکنون پژوهشی به تبیین مفهوم ظن بر پایه تحلیل روابط معنایی آن با واژگان همنشین نپرداخته است. بر همین اساس در این پژوهش برای کشف معنای ظن، ابتدا با تحلیل آرای لغویان، معنای لغوی این واژه تبیین شده است؛ سپس با استخراج آیاتی که کلیدواژه ظن در آنها به کار رفته است، پرتکرارترین همنشین‌های ظن تعیین گردید؛ آن‌گاه با تکیه بر تحلیل سیاق آیات و توجه به روابط معنایی ظن با واژگان همنشین در این آیات، تلاش شد تا مفهوم قرآنی این واژه تبیین گردد.

۱. واژه‌شناسی «ظن»

مفاهیم گزارش شده برای ماده ظن در فرهنگ‌های لغت عربی، چنین است:

۱-۱. عدم اطمینان

بنا به گزارش کتب لغت، «الظُّنُّون» چاهی است که به وجود یا فقدان آب در آن اطمینان نباشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۱؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲) یا چاهی است که گمان شود آب دارد، در حالی که آب ندارد یا کم‌آب است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۶۳). این معنا در واقع گزارش کاربرد حسی این ماده لغوی است، که جزء معنایی مهم آن عدم اطمینان است. بر این اساس، ابن سیده با ذکر شواهد متعدد نتیجه می‌گیرد به هرآنچه اطمینانی بدان نباشد، ظُنُونٌ و ظَنِينٌ گویند (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۸-۱۰). صاحب لسان العرب نیز ظنون را به معنای هر آنچه که به آن اعتماد و اطمینانی نباشد، دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۷۴) و از این روست که مثلاً فرد متهم را ظننین گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۱؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۵۴). نتیجه آنکه بر اساس گزارش‌های متعدد کتب لغت از عرف استعمالی آن روزگار، عدم اطمینان را می‌توان معنای اصلی این ماده لغوی دانست.

۲-۱. علم و یقین

بسیاری از لغویان با تکیه بر برخی شواهد، از جمله آیاتی از قرآن، معنای یقین یا علم را نیز برای واژه ظن گزارش کرده‌اند (ابوعبید، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۶۲۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۱؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰،

ص ۱۲: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴۶۲). دقت در این شواهد روشن می‌سازد که واژه ظن در این شواهد به همان معنای اصلی واژه ظن و معنای نزدیک به آن قابل تبیین است و استعمال ظن در آنها به معنای علم استدلالی و یقینی نیست.

یکی از شواهد مهم که از ابوعبید برای تفسیر ظن به علم و یقین گزارش شده، این بیت است: «ظَنُّ بِهِمْ كَعَسَى وَهُمْ يَتَنَوَّقُونَ جَوَائِزَ الْأَمْثَالِ» (ابوعبید، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۶۲۹). در واقع چون در این بیت تشبیه ظن به ظن درست نبوده، ابوعبید ظن را به یقین تفسیر کرده است؛ در حالی که اگر ظن را به امید و طمع معنا کنیم، مشکل برطرف می‌شود و ظن نیز از معنای خودش تهی نشده است و جزء معنایی عدم اطمینان را با خود دارد. پس به نظر می‌رسد که شاعر در این بیت با کاربرد واژه «عسی»، یکی از معنای استعمالی ماده ظن را که طمع و رجا است، روشن کرده است.

شاهد دیگر، «فَقُلْتُ لَهُمْ ظَنُّوا بِالْفَلَى مُدْجَجٌ سَرَاتُهُمْ فِي الْفَارَسِيِّ الْمُسَرَّدِ» است. صاحب صحاح آورده است که گاهی اوقات ظن در موضع علم قرار می‌گیرد. و به همین بیت شعر استناد می‌کند و می‌گوید ظن در اینجا به معنای یقین است؛ زیرا فرد دشمنش را با یقین می‌ترساند، نه با شک (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۶)؛ در حالی که باید به وجه بلاغی کاربرد ظن در این شاهد شعری نیز توجه داشت. بله در این بیت، شاعر مخاطبش را با القای ظن و گمان ترسانده است؛ حال آنکه انتظار می‌رود برای اثرگذاری، از دشمن یقینی بترساند؛ اما علت آن است که نیازی به یقین نیست؛ چون در واقع ظن به دشمن هم برای واداشتن مردم به همراهی کفایت می‌کند. پس این شاهد شعری هم شاهد مناسبی نیست تا یقین را معنای لغوی ظن بدانیم.

لغویان ضمن گزارش معنای علم (یقین) برای ظن، بر این مطلب تأکید کرده‌اند که در اینجا مراد، یقین عینی نیست؛ بلکه یقین تدبری است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۸)؛ چنان که صاحب تاج العروس به نقل از استادش می‌گوید: ظن به جای یقین و علمی که محسوس باشد، استعمال نمی‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۳۶۳). همه این نکات حاکی از آن است که ظن به معنای علم یقینی نیست؛ بلکه اگر هم معنای علم برای آن گزارش شده، علم ظنی با احتمال خلاف در آن اراده شده است. عدم توجه به این نکته، در تفسیر معنای ظن به یقین مؤثر بوده است.

۳-۱. طمع و رجا

ابن کیسان، نحوی و لغوی قرن سوم، درباره این بیت شعر از ابوعبیده «ظَنُّ بِهِمْ كَعَسَى...» که در کتب لغت شاهی برای اثبات معنای یقین برای ظن است، گفت: «شاعر چون نزد خودش گمان برده است که به حقیقت علم دست یافته، آن را به عسی تمثیل کرده است که نشان از قوت ظن و غلبه آن دارد» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۵۵). بر این اساس، تفسیر متفاوتی از این بیت شعر ارائه کرده است. همچنین به باور ابن کیسان، «عسی» از حروف

مقاربه است که معنای ترجی و طمع را با خود دارد. همچنین «عسی» از جانب خداوند متعال واجب است؛ اما از ناحیه عباد، ظن است؛ زیرا علم عبد به امور آینده، از طریق شواهد و قرائن حاصل می‌شود و گاه آن شواهد چنان‌که می‌نمایند، نیستند و ممکن است باطل شود. بنابراین با بیان عسی تلاش کرده است ظن غالبی خود را حکایت کند که منتهای علم او درباره آینده است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۵۵).

ابن منظور نیز پس از گزارش قول ابو عبید، به نقل از اصمعی می‌گوید: هرچند در این بیت شعر ظن را به معنای یقین بدانیم، اما معنای عسی - که همان طمع و امید است - را با خود دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۵). بدین ترتیب، باز هم بر این نکته که معنای اصلی در این ماده همان عدم اطمینان است، تأکید می‌شود. افزون بر آن روشن می‌شود که ظن در معنای امید و رجا هم به کار می‌رود.

۴-۱. ترجیح یکی از دو طرف احتمال

برخی از لغویان نیز ظن را ترجیح یکی از دو طرف احتمال (اعتقاد غیر جازم) دانسته‌اند که گاه در جایگاه علم قرار می‌گیرد (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۵۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۳۶۳). با این نگاه باید گفت که در استعمال ظن، هنوز احتمال طرف مقابل نفی نشده است. بنابراین همچنان همان معنای اصلی، یعنی عدم اطمینان از آن برداشت می‌شود.

۵-۱. اعتقاد مبتنی بر اماره

راغب اصفهانی بر این باور است که ظن از طریق آماره (نشانه) حاصل می‌شود و گاه قوّت می‌یابد و تا حد علم و یقین بالا می‌رود؛ و گاه ضعیف می‌شود و تا حد توهم و خیال تنزل پیدا می‌کند (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۹). بر این اساس، ظن بین دو حد علم و وهم در نوسان است. اماره دلیل ظنی معتبر یا همان دلیل علمی است که کاشف از واقع نیست؛ پس آنچه از طریق اماره حاصل می‌شود، همان ظن است که نمی‌تواند قائم مقام قطع و علم باشد. التحقیق نیز اصل معنایی در ماده لغوی ظن را اعتقاد ضعیف و غیرمستدل دانسته که حق یا باطل است و هنوز به مرتبه یقین که ادراک قاطع است، نرسیده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۱۸۲).

۶-۱. جمع‌بندی و تحلیل آرای لغویان

در میان معانی یادشده برای ظن، ذکر معنای علم (یقین) باعث شده است تا ظن را در زمره واژگان اضداد محسوب کنند؛ اما جزء معنایی اصیل برای ماده ظن، بر اساس گزارش لغویان، همان معنای اول یعنی عدم اطمینان است. سایر معانی گزارش شده نیز جزء معنایی عدم اطمینان را با خود دارند. این معنا به‌ویژه در مفهوم «طمع و رجا»، «ترجیح یکی از دو طرف احتمال» و «اعتقاد مبتنی بر اماره» به وضوح درک می‌شود.

اما درباره اینکه برخی گزارش‌های لغوی حاکی از آن است که واژه ظن دارای دو مفهوم متضاد است، باید گفت: با توجه به بخش‌های مختلف گزارش‌های لغوی و نیز شواهدی که نویسندگان آنها ارائه داده‌اند، معنای

علم یا یقین به عنوان معنایی خاص، با تکیه بر برخی شواهد برای ظن گزارش شده است؛ به طوری که خود ایشان نیز بین ظن به معنای علم و علم یقینی تفاوت‌هایی را ذکر کرده‌اند. این امر دلالت دارد بر اینکه ایشان ظن را به معنای علمی دانسته‌اند که احتمال خلاف در آن راه دارد، نه علم یقینی که تردیدناپذیر است. بنابراین در گزارش این معنای خاص، همچنان آن جزء معنایی اصیل در ماده ظن، یعنی عدم اطمینان، محفوظ است و شواهد ایشان در گزارش معنای علم یا یقین، با همان معنای اصلی ظن قابل تبیین است و در تمام موارد استعمال، جزء معنایی تفکیک‌ناپذیر ماده ظن، مفهوم عدم اطمینان است و مراد از عدم اطمینان، احتمال خلاف با معنای لغوی و عرفی آن است.

۲. واژگان هم‌نشین و روابط معنایی

برای بیان یک جمله، گویی کلمات پشت سر هم بر یک خط قرار می‌گیرند. این خط، محور هم‌نشینی است. رابطه کلماتی که بر روی این محور قرار می‌گیرند و مکمل یکدیگرند، رابطه هم‌نشینی است (باقری، ۱۳۹۴، ص ۵۰). فرایند هم‌نشینی معنایی یا قرار گرفتن مفاهیم بر روی محور هم‌نشینی می‌تواند سبب انتقال معنایی واحدهای هم‌نشین به یکدیگر شود و در حفظ یا تغییر مفهوم اولیه واحدهای زبان مؤثر باشد. مفهوم اولیه بی‌نشان‌ترین مفهوم یک واحد زبان است که تابع افزایش یا کاهش معنایی قرار نگرفته است (صفوی، ۱۳۹۰، ص ۲۵۷).

۳. روابط معنایی ظن در قرآن کریم

ماده ظن ۶۹ بار در ۵۷ آیه قرآن به کار رفته است که ۴۹ بار آن با صورت فعلی^۱ و هجده بار به صورت اسمی^۲ استعمال شده است (عبدالباقی، ۱۳۸۶). بررسی روابط معنایی ظن با هم‌نشین‌های آن در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که واژه‌های مختلفی در آیات گوناگون با ظن رابطه معنایی دارند. مهم‌ترین هم‌نشین‌های مکملی پرتکرار یا دارای نقش تعیین‌کننده در معنای ظن، یتبعون (تتبعون) و کاذبین است. هم‌نشین‌های معنایی- معنایی ظن نیز نقش بسیار مهمی در تعیین معنای ظن دارند. مهم‌ترین هم‌نشین‌های معنایی- اشتدادی ظن عبارت‌اند از: یَخْرُصُونَ (تَخْرُصُونَ) و شک؛ مهم‌ترین هم‌نشین‌های معنایی- تقابلی ظن نیز عبارت‌اند از: علم، حق، یقین، سُلطان؛ و مهم‌ترین هم‌نشین معنایی- توزیعی آن عبارت است از: نری. با تحلیل این واژگان هم‌نشین در سیاق آیات ظن، اثر معنایی این واژگان در مفهوم ظن بررسی می‌گردد. پیش از آن ضرورت دارد که برخی نکاتی که به صورت کلی از تحلیل سیاق و روابط معنایی در این آیات در ارتباط با مفهوم ظن قابل اخذ است، تبیین گردد.

۳-۱. تحلیل برخی نکات کلی در تحلیل روابط معنایی در سیاق آیات ظن

ماده ظن در اکثر آیات در هیئت فعل به کار رفته و فاعل آن غالباً ضمیری است که مرجع آن در جملات پیشین آمده و به گروه‌های مختلفی از انسان‌ها، اعم از مؤمن و کافر و حتی جنیان ارجاع داده شده است. از گروه مؤمنان،

مانند خاشعین اهل صبر و نماز (بقره: ۴۶) و برخی پیامبران، مانند حضرات یوسف علیه السلام (یوسف: ۴۲)، موسی علیه السلام (اسراء: ۱۰۱)، ذالنون علیه السلام (انبیاء: ۸۷)، داود علیه السلام (ص: ۲۴)؛ از گروه کافران، مانند: الَّذِينَ أَشْرَكُوا (انعام: ۱۴۸)، الْمَلَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا (اعراف: ۶۶)، الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ (یونس: ۶۰)، الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ (یونس: ۶۶)؛ الْمَلَأَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ (هود: ۲۷)، الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ از گروه جنیان (جن: ۵ و ۷). بنابراین، از این جهت می‌توان ظن را یک ویژگی عام دانست که به گروه‌های مختلفی منسوب است.

فعل قلبی ظن دومفعولی است؛ اما معمولاً مفعول آن در سیاق آیات ظن به قرینه لفظی یا معنوی حذف شده است: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَفْلَهُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره: ۷۸) و به‌ندرت به‌طور صریح دو مفعول را نصب داده است؛ مانند «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً» (کهف: ۳۶). در بیشتر موارد نیز جمله‌ای اسمیه، جایگزین دو مفعول آن شده است و در این حالت از نظر معنا تأکید بیشتری را می‌رساند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶).

نکات مختلف قابل تأملی در سایه توجه به محتوای این جملات و تحلیل آن قابل اخذ است: نکته اول آنکه این جملات - که جایگزین دو مفعول ظن شده‌اند - هر چند محتوای متعدد دارند و مفاهیم مختلفی از آنها قابل اخذ است، در مجموع روشن می‌سازند که ظن از نگاه قرآن اندیشه‌ای غالب بر نفس انسان است که نفس را به خود مشغول ساخته است. برای تبیین بیشتر، برخی آیات را مثال می‌آوریم:

- گروهی از مسلمانان در جنگ احد، هنگامی که جنگ مغلوبه شد، اندیشه‌های جاهلی درباره خداوند متعال ذهن ایشان را مشغول کرد و از ایشان سلب آرامش نمود: «وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ» (آل عمران: ۱۵۴)؛

- در مواجهه با معجزه تخویفی کنده شدن کوه و سایه انداختن آن بر سر بنی اسرائیل، اندیشه فرو افتادن کوه بر سرشان ذهن آنها را فرا گرفته بود: «وَإِذْ تَتَّقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ» (اعراف: ۱۷۱)؛ - اندیشه غالب بر ذهن کفار آن است که جهان غایت حکیمانه ندارد: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ص: ۲۷)؛

- آن‌گاه که حضرت یونس علیه السلام با خشم قوم خود را ترک کرد، این اندیشه که خداوند بر او تنگ نمی‌گیرد، ذهن او را تسخیر کرده بود: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ» (انبیاء: ۸۷).

در مجموع، این معنا را می‌توان در تمام آیاتی که این ماده لغوی در آنها به کار رفته است، دنبال کرد. ادراک نفسانی از ویژگی‌های عمومی انسان است. اساس ساختار وجودی ذهن انسان چنین است که بر اساس اطلاعات و داده‌هایی که از طریق حواس حاصل می‌کند، اندیشه‌ها و ادراکاتی به ذهن او راه می‌یابد و بر آن غالب می‌گردد. جالب آنکه این مفهوم از ظن را شیخ طوسی ذیل آیه ۴۶ سوره بقره به عنوان اصل معنای ظن، از برخی بزرگان گزارش کرده است (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۵).

غلبه این اندیشه ذهنی لزوماً به معنای قوت شواهد و قرائن آن نیست؛ بلکه در بسیاری از اوقات، این اندیشه غالب ذهنی مبتنی است بر شواهد و قرائن ضعیف و نامعتبر؛ مثل تقلید: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (بقره: ۷۸)، استکبار: «وَأَسْتَكْبَرُوا هُوَ وَجُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ» (قصص: ۳۹) یا غضب: «وَدَا النُّونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا ظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» (انبیاء: ۸۷). در این صورت، ظن تنها اندیشه‌ای است که به ذهن راه یافته و هنوز تأمل لازم در آن نشده است؛ پس شاید بتوان آن را ظن اولیه نامید، که در روایات هم به آن اشاره شده است.^۳ این ظن بیشتر در اموری است که مظنون در دسترس نیست. بی‌تردید گاهی ظن پس از تأمل و بررسی کافی قرائن و شواهد حاصل می‌شود، که نسبت به ظن اولیه مرتبه بالاتری دارد؛ اما هنوز به مرتبه علم و یقین نرسیده است و می‌توان آن را همان ظن یقینی یا ظن اطمینانی در روایات دانست. این ظن یا مربوط به اموری است که مظنون در دسترس است؛ مانند «وَإِذْ تَنْقَلِبُ الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ» (اعراف: ۱۷)؛ یا مبتنی بر اخباری است که از طریق وحی در اختیار قرار گرفته است؛ مانند «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶).

دو صورت اصلی دیگر برای ظن می‌توان فرض کرد: نخست اینکه آن اندیشه غالب، بدون طرح اندیشه دیگری در برابر آن، نفس را به خود مشغول ساخته باشد؛ هرچند که امکان طرح آن اندیشه دیگر عقلاً وجود داشته باشد؛ مانند: «هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ» (حشر: ۲)؛ دوم اینکه آن اندیشه غالب، در تعارض با اندیشه یا اندیشه‌های دیگر غلبه پیدا کرده است؛ مانند: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَمَسَّ لُؤْلُؤُا نِسَاءِ إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَىٰ مَسْحُورًا» (اسراء: ۱۰۱). در هر دو صورت می‌توان ظن را رجحان یک اندیشه دانست؛ زیرا یا به طور صریح اندیشه دیگری در برابر آن مطرح است یا آنکه امکان طرح اندیشه دیگر وجود دارد، اما فرد به آن توجه ندارد.

۳-۲. تحلیل هم‌نشینی یتبعون/تتبعون (اتباع)

اتَّبَعَ به معنای جست‌وجو کردن، و تَبِعَ به معنای همراهی کردن است (شیبانی، ۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۹۷). در استعمال لغوی، تَبِعَ متفاوت از اتَّبَعَ است: تَبِعَ الرَّجُلَ به معنای رفتن همراه اوست و اتَّبَعَهُ به معنای رفتن پشت سر او برای ملحق شدن به اوست (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۵۴). مفهوم تبعیت در قرآن کریم، گاه در مسیر هدایت و رشد است و سعادت انسان را در پی دارد و گاه در مسیر ضلالت و گمراهی است و موجب هلاکت انسان می‌شود.

فعل یتبعون در چهار آیه (۱۱۶ انعام، ۶۶ یونس، ۲۸ و ۲۳ نجم) و فعل تتبعون در آیه ۱۴۸ انعام، و فعل یتبع در آیه ۳۶ یونس و اتباع در آیه ۱۵۷ نساء، دارای رابطه هم‌نشینی مکملی-نحوی با ظن است. نکته مهمی که از این

آیات هشتگانه حاصل می‌شود آن است که تبعیت از ظن در این آیات، مفهوم ترتیب اثر دادن به ظن در حیطه فکر یا عمل را می‌رساند؛ نظیر: «وَإِنْ تَطْعُ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (انعام: ۱۱۶) و «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (یونس: ۶۶)؛ افزون بر آنکه در تمام این موارد، باب افتعال از تبع، با ظن رابطه هم‌نشینی مکملی داشته است و اتباع بر وزن افتعال، بر دنباله‌روی از روی اراده و اختیار دلالت دارد. در این آیات، ظن امری مذموم است.

بی‌تردید ظن در قرآن کریم فی‌نفسه متعلق مدح و ذم نیست؛ زیرا شکل‌گیری ظن در نفس انسان به عنوان اندیشه‌ای غالب، امری طبیعی است. به باور برخی مفسران، زندگی انسان در دنیا بدون اعتماد به ظن و استمداد از تخمین قابل دوام نیست؛ اما همه این اعتباریات قابل تخمین، به جزئیات زندگی دنیوی مربوط است. در اموری از قبیل معارف الهی و شرایع که باید از ناحیه خدا اخذ شود و در آن فقط باید به علم و یقین تکیه کرد، تخمین زدن سبب ضلالت و گمراهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۳۰)؛ زیرا در امور معنوی امکان احاطه علمی انسان بر مظنون وجود ندارد؛ از این رو خداوند از طریق وحی، علم به آن را برای پیمودن راه سعادت در اختیار انسان نهاده و با معجزاتی آشکار تأیید نموده است؛ هرچند بیشتر مردم شکر این فضل و نعمت الهی را به جای نمی‌آورند و به جای تکیه بر علم در این امور، از ظن تبعیت می‌کنند: «وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ» (یونس: ۶۰).

عدم نفی مطلق عمل به ظن در امور اخروی، مصداقی از لطف وافر خداوند متعال بر بنده است. از این رو، اگر انسان با تعقل در امور اخروی، از مرحله ظن اولیه عبور کند و به مرحله ظن اطمینانی برسد و بر مبنای آن در مسیر حق و هدایت قرار گیرد و به لوازم ایمان پایبند باشد، هرچند به علم و یقین قطعی دست نیافته باشد، خداوند متعال از او به لطف خود می‌پذیرد: «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَه» (حاقه: ۲۰) و نیز (بقره: ۴۶ و ۲۴۹). علامه طباطبایی در این آیه ظن را به یقین تفسیر کرده است (طباطبایی: ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۹۹)؛ اما ذیل آیه «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (بقره: ۴۶) بیان می‌کند که هرچند اعتقاد به ملاقات با پروردگار از اموری است که باید درباره آن به یقین رسید (وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) (بقره: ۴)، اما از آنجاکه صرفاً ظن و گمان به قیامت و لقاءالله می‌تواند سبب ایجاد خشوع در وجود انسان شود، ضرورتی برای حصول علم نیست و به واژه ظن بسنده کرده است. پس استعمال ظن در جای علم، اشاره دارد به اینکه اگر انسان دریابد که پروردگاری دارد و ممکن است روزی با او دیدار کند و به سوی او برگردد، در ترک مخالفت و رعایت احتیاط صبر نمی‌کند تا علم برایش حاصل شود؛ بلکه همان ظن او را به احتیاط ملزم می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۲). صدرالمألهین هم بر این باور است که علم حقیقی تنها برای اهل یقین، یعنی انبیا و اولیا و اوصیا و صدیقین حاصل می‌شود (صدرالمألهین، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۱۷-۵۱۸).

بی‌تردید اصل اولی در قرآن کریم بر آن است که ظن برای تبعیت کافی نیست. قرآن از انسان خواسته است تا از مرحله ظن به طور کامل عبور کند و به حق برسد که همان علم و یقین است: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ

شَيْئًا» (یونس: ۳؛ نجم: ۲)؛ اما نکته جالب توجه آن است که خداوند درباره ظن در امور اخروی و معنوی - که در دسترس انسان نیست - بحث ناکافی بودن آن در برابر حق را در آیات یادشده مطرح کرده است.

جالب توجه آنکه رسیدن به یقین در همه امور لازم نیست؛ بلکه گاه باید پی‌جویی نمود و برخی ظنون برای رسیدن به علم را ترک کرد و به آن اعتنا نکرد: «و لا تجسسوا» (حجرات: ۱۲). پس انسان نیازمند مدیریت ظن است: در قبال خدا و مؤمنین دیگر، مأمور به حسن ظن شده است: «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا» (نور: ۱۲)؛ اما صفت خوش‌گمانی نباید سبب شود تا اخبار افراد فاسق مبنای عملکرد او قرار گیرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات: ۶).

ظن در قرآن کریم مادام که صرفاً اندیشه‌ای غالب بر ذهن است، ممدوح یا مذموم نیست؛ اما به محض آنکه مبنای ترتیب اثر می‌شود، متعلق مدح و ذم واقع می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات: ۱۲). به باور مفسران، در اینجا اجتناب از خود ظن مراد نیست؛ زیرا ظن، ادراکی نفسانی است و به طور غیرارادی به نفس راه می‌یابد؛ از این‌رو، نهی کردن از خود ظن صحیح نیست؛ مگر آنکه از پاره‌ای مقدمات اختیاری آن نهی شود. مراد آیه، نهی از پذیرفتن ظن بد و ترتیب اثر دادن به آن است. در نتیجه، اینکه بعضی از ظن‌ها گناه است، خود ظن مراد نیست؛ بلکه ترتیب اثر دادن به ظن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۲۳)؛ چنان‌که در برخی آیات، ترتیب اثر دادن به ظن بدون تأمل لازم، مصداق ظلم به نفس دانسته شده است (کهف: ۳۵؛ انبیاء: ۸۷).

شایان ذکر است، با توجه به آنچه گفته شد، نحوه مواجهه با ظن، موضوعیت ویژه در این بحث دارد. ظن، خود ادراکی نفسانی و غیرارادی است؛ اما مواجهه با آن، اعم از پذیرفتن یا انکار کردن، ترتیب اثر دادن یا رها کردن، تبعیت کردن یا مخالفت کردن با آن، امری اختیاری است. از این‌رو از سایر آیات ظن که با ماده تبع همراه نشده است نیز معنای ترتیب اثر دادن به ظن به دست می‌آید. مهم‌ترین این آیات آیاتی است که با ماده قول همراه است که بازتاب پذیرش ظن در گفتار ایشان است: «قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ...» (بقره: ۲۴۹)؛ «و طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ...» (آل عمران: ۱۵۴) و نیز آیات انعام: ۱۴۸؛ اعراف: ۶۶؛ یونس: ۲۲؛ هود: ۲۷؛ یوسف: ۴۲؛ نور: ۱۲، جاثیه: ۲۴ و ۲۵. در آیات دیگر نیز به نوعی از آیه قابل دریافت است که ایشان به ظن خود ترتیب اثر داده‌اند: «وَأَسْتَبْشِرُوا بِالْصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۵-۴۶)؛ در این آیه، ترتیب اثر دادن به اندیشه ملاقات با پروردگار، خاشعان را اهل خشوع و صبر و نماز ساخته است.

۳-۳. تحلیل همنشینی کاذبین (کذب)

کذب یکی از مهم‌ترین همنشین‌های نحوی- مکملی ظن است. کذب در لغت، ضد صدق است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۰۴)؛ پس کذب خلاف واقع و حق است و صدق مطابق حق و واقع (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴).

در شش آیه، ماده لغوی کذب در جایگاه مفعول ظن قرار گرفته است و بیان می‌دارد که «ظان» امری را کذب و دروغ پنداشته است: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا... إِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (اعراف: ۶۶) و نیز آیات هود: ۲۷؛ یوسف: ۱۱۰؛ شعراء: ۱۸۶؛ قصص: ۳۸؛ غافر: ۳۷؛ جن: ۵. بنابراین در این آیات، ظن مبنای تکذیب است. در آیه ۴۸ سوره انعام، این مطلب وضوح بیشتری دارد: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ... إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (انعام: ۱۴۸). اکثر این آیات واکنش تکذیبی در برابر دعوت انبیا را گزارش می‌کنند و بیان می‌دارند ظن عامل مهمی در این تکذیب است و منکران انبیا دلیل و حجتی بر انکار خود ندارند.

آیه ۶۰ سوره یونس از مهم‌ترین آیاتی است که در آن کذب با ظن هم‌نشین شده است: «وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَقْتُلُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». این آیه صورت استفهام دارد؛ اما در مقام تقریر است تا بیان کند دروغ‌گویی که به خدا افترا می‌بندند، درباره روز قیامت به ظن و پندار بسنده می‌کنند. بنابراین، پندارگرایی افترا بستن به خدا و دروغ‌گویی را به دنبال دارد. به حکم آیات دیگر، این پندارگرایان عقل خود را به کار نمی‌گیرند (مائده: ۱۰۳) و به آیات الهی ایمان ندارند (نحل: ۱۰۵) و ظلم‌اند (آل عمران: ۹۴)؛ به‌ویژه آنکه این دروغ‌گویی از روی علم باشد (آل عمران: ۷۵ و ۷۸)؛ پس رستگار نخواهند شد (نحل: ۱۱۶؛ یونس: ۶۹) و دچار هلاکت و خسران می‌گردند: «وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَأَاكُمْ فَاصْبِرْهُمْ مِنْ الْخَاسِرِينَ» (فصلت: ۲۳).

در کتب وجوه و نظایر، یکی از وجوه معنایی ظن، کذب گزارش شده است (فیروزآبادی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۴۵). اما به نظر می‌رسد معنا کردن ظن به کذب صحیح نیست و نباید ملازمت معنایی ظن با کذب در برخی آیات منجر به آن شود که ظن را از معنای ظاهری آن دور کنیم؛ بلکه باید گفت در چنین مواردی، لفظ ظن بر معنای اصلی خود باقی می‌ماند، در عین آنکه دلالت بر کذب هم دارد؛ زیرا اولاً معنای لغوی ظن، عدم اطمینان و احتمال است که متفاوت از کذب است؛ ثانیاً ظن در بسیاری از اوقات، به‌ویژه در امور معنوی و غیرمادی که مظنون غایب است و امکان دسترسی به آن وجود ندارد، توأم با نادرستی است و در نتیجه اتکا به ظن در چنین اموری، به احتمال بسیار زیاد توأم با کذب است.

۳-۴. تحلیل هم‌نشینی یَخْرُصُونَ (تَخْرُصُونَ)

خَرَصَ واژه اصیل عربی است و در اصل به معنای گمان بردن در چیزی است که یقین نداری. از همین رو در معنای تخمین زدن به کار رفته است؛ زیرا تخمین همان اندازه‌گیری از روی ظن، نه از روی احاطه است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۶۱). در حقیقت هر گفتاری که از روی ظن و تخمین باشد، خرص است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۹). در کتب لغت، یکی از معانی خَرَص، کذب گزارش شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸۳) که وجه آن به باور ازهری، راهبایی ظنون دروغین در تخمین است (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۶۱)؛ زیرا فرد از روی علم یا غلبه ظن سخن نگفته، بلکه به ظن و حدس اعتماد کرده و از این رو کاذب است، حتی اگر سخنش مطابق

واقع باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۷۹). در کتاب **فروق اللغة** نیز آمده است: چون خرص و تخمین بدون تحقیق جاری می‌شود، همانند کذب است و به جای آن استعمال می‌شود.

برخلاف مشهور، تفسیر خرص به کذب شایسته نیست (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۰). برخی لغویان دیگر نیز در تفسیر خرص به کذب تردید کرده‌اند (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۸۵).

ماده خرص پنج بار در قرآن کریم به کار رفته که سه بار آن با ساختار ثابت دارای همنشینی اشتدادی با ظن است: «وَإِنْ تَطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام: ۱۱۶) و نیز در آیات انعام: ۱۴۸ و یونس: ۶۶ با توجه به این آیات روشن است که «إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» با «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» پیوند نزدیکی دارد؛ اما در هر سه آیه، ظن بر خرص مقدم است؛ پس در فقدان علم و وجود ظن است که تخمین معنا می‌یابد. در چهارمین آیه «وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (زخرف: ۲۰) نیز هرچند خرص با ظن هم‌نشین نشده، اما با عبارت «مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ» هم‌نشین شده است که از هم‌نشین‌های ظن (جائیه: ۲۴) است و نیز بیان اصلی‌ترین مؤلفه معنایی ظن است. به باور برخی پژوهشگران، از آنجاکه خرص در حالت فقدان علم متصور است، دلالت بر وهن و ضعف دارد و بر جهل و وهم مبتنی است که مخالف عقل و فکر صحیح است و از این رو خداوند متعال در آیه دهم سوره ذاریات می‌فرماید: «قَتِيلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۱). بنابراین اگر در امور معنوی و اخروی که جز به علم و یقین نباید اعتماد کرد، انسان به تخمین مبتنی بر وهم و جهل روی آورد، گمراه می‌شود و هلاک می‌گردد.

۳-۵. تحلیل همنشینی شک

شک در لغت ضد یقین است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۷۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۳۱۶). اصل معنایی این ماده لغوی دلالت بر تداخل دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۷۳). این ماده لغوی پانزده بار در قرآن کریم به کار رفته و تنها در آیه ۱۵۷ سوره نساء با ظن هم‌نشین شده است. وجود لفظ شک در این آیه، افزون بر کمک به تبیین معنای ظن، وجه تمایز این دو لفظ را هم روشن می‌سازد. در آیه «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا»، شک و ظن و علم و یقین از هم متمایز شده است. شک با ظن رابطه اشتدادی، و علم و یقین با آن رابطه تقابلی دارند و همه آنها مربوط به حوزه معنایی ادراک هستند. عبارت «لفی شک منه» به «ما لهم من علم الا اتباع الظن» تفسیر شده است و روشن می‌سازد که ظن اعم از مفهوم شک است و شک از انواع ظن است؛ زیرا کسانی که در شک هستند، یعنی کسانی که علم ندارند و تابع ظن هستند. ظن در این عبارت و در عبارات متعدد آیات دیگر، در برابر علم قرار گرفته است. در نتیجه، هرگاه در مرتبه علم نباشیم، در مرتبه قبل از علم هستیم که ظن است و خود می‌تواند مراتب مختلفی داشته باشد که یکی از آن مراتب، شک است.

علم در لغت، نقیض جهل است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲). اصل معنایی ماده لغوی علم، دلالت بر نشانه‌ای دارد که شیء را از غیر آن متمایز می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۹). پس علم صفتی است که موجب تمییز است؛ تمییزی که احتمال نقض ندارد (ازدی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۲۲)؛ اما ظن، حتی در مراتب عالی آن یعنی ظن اطمینانی، دارای احتمال نقض است. نکته جالب توجه آنکه این تقابل در کاربرد حسی این دو واژه نیز دیده می‌شود؛ زیرا در با و نیز چاه با آب فراوان را الْعِلْمُ گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۳؛ شیبانی، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۲۷). در برابر آن، «الظَّنُّ» چاهی است که به وجود یا فقدان آب در آن اطمینان نباشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵۱؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲).

رابطه معنایی تقابلی علم با ظن در آیات ظن، نقش تعیین کننده‌ای در تبیین معنای ظن در قرآن کریم دارد؛ به‌ویژه آنکه در آیه «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ» (نساء: ۱۵۷، انعام: ۱۴۸، جاثیه: ۲۴، نجم: ۲۸)، به طور صریح علم و ظن در برابر هم قرار می‌گیرند و روشن می‌شود که ظن در جایی به کار می‌رود که علم وجود ندارد. سخن بدون علم، یکی از موانع جدی در مسیر رشد انسان است. اینکه انسان درباره چیزی که هیچ علمی بدان ندارد، بلکه در دسترس و احاطه او نیست، بی‌پروا گمانه‌زنی کند و هر چه به ذهنش رسید، بدون فکر بر زبان آورد، گناهی بزرگ است: «إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالْهَيْبَةِ بِالْغَيْبِ» (نور: ۱۵).

معنای اولیه حق، ثبوتی است که با واقع مطابقت دارد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۲). از این رو آنچه مطابق واقعیت موجود باشد را حق گویند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق). ماده حق در سه آیه رابطه همنشینی آشکاری با ظن دارد (یونس: ۳۶؛ نجم: ۲۸؛ آل عمران: ۱۵۴). در آیه «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (یونس: ۳۶) می‌فرماید: بیشتر کافران و مشرکان جز از ظن و گمان پیروی نمی‌کنند؛ یعنی در شرک و انکار بعث و تکذیب رسول خدا پیرو پندار و گمان هستند؛ زیرا امکان احاطه بر این امور برای نفی آن از روی علم را ندارند. اما با ظن و گمان نمی‌توان به حق رسید؛ زیرا حق، جز به علم و یقین حاصل نمی‌شود. آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸) نیز بر همین معنا تأکید دارد. بنابراین، ظن در رسیدن به مطلوب یا واقع امر در اموری از قبیل معاد که احاطه به مظلون ممکن نیست، اعتبار ندارد. در چنین اموری، علم از طریق وحی در اختیار قرار گرفته است.

در آیه ۱۵۴ سوره آل عمران، ظن جاهلانه، به غیرحق بودن توصیف شده است. این آیه درباره مسلمانان در جنگ احد است که با شکست گذرا در جنگ، اندیشه‌های شرک‌آمیز جاهلی درباره خداوند در ذهن گروهی از مسلمانان سست‌ایمان راه یافت: «يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ». اینجا بحث درباره حسن ظن و سوء

ظن به خداست و ظن جاهلی همان ظن غیر حق و ظن سوء به خداوند است که ناشی از نشناختن خداوند و صفات او و سنت‌های الهی است.

۳-۸. تحلیل همنشینی یقین

یقین در لغت، دور کردن شک و تحقیق امر است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۲۰). پس یقین ضد شک است و علم ضد جهل. از این رو یقین به معنای ثابت و واضح، صفت برای علم است. واژه یقین در دو آیه نساء: ۱۵۷ و جاثیه: ۳۲، با ظن رابطه معنایی تقابلی دارد. آیه ۳۲ سوره جاثیه، موضع‌گیری کافران درباره حقیقت تردیدناپذیر قیامت را چنین گزارش کرده است: «مَا نَذَرُ مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ»؛ یعنی ما نمی‌دانیم قیامت چیست؛ فقط درباره آن گمانی داریم و در طلب باور کردن آن نیستیم. این سخن که نهایت انکار و استکبار این کافران را نشان می‌دهد، ظن را در برابر یقین قرار داده است. از این سخن برمی‌آید که خواص کفار، از روی علم به بطلان عقاید خود و علم به حقانیت حق با آن مخالفت می‌کنند: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ» (بقره: ۲۱۳).

۳-۹. تحلیل همنشینی سُلطان

سلطان به معنای حجت است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۱۷). آیه ۲۳ سوره نجم به مشرکان می‌گوید: این بتان که الهه خود گرفته‌اید، جز اسمای بی‌مسمای نیستند که شما و پدران شما نام نهاده‌اید: «مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ». ورای این اسما هیچ حقیقتی نیست و شما بر این باور خود حجتی از جانب خداوند متعال ندارید: «إِنْ يُتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ». فقط از ظن پیروی می‌کنید و تابع هوای نفس هستید. بنابراین مشرکان پیرو ظن هستند، چون دلیل و برهان بر دعوی خود ندارند.

از سوی دیگر، در ادامه می‌فرماید: «وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى»؛ این گمراهی در حالی است که خداوند هدایت را برای ایشان فرستاد. بنابراین پیروی از ظن را گمراهی دانسته است؛ زیرا در برابر آن هدایت را طرح کرده و هدایت در نظام معنایی قرآن در برابر ضلالت است (سبأ: ۲۴) و هدایت تنها از جانب خداست (بقره: ۱۲۰؛ انعام: ۷۱) و از طریق رسولان الهی در اختیار مردم قرار می‌گیرد (حج: ۶۷) و این رسولان بر صحت دعوی خویش بینات و بصائر ارائه می‌دهند؛ هرچند برخی چون فرعون، چنان غرق گمراهی‌اند که هدایت را انکار می‌کنند (اسراء: ۱۰۱ و ۱۰۲). در دو آیه اخیر، واژگان بینات و بصائر در تقابل با ظن قرار گرفته است. بینات عامل هدایت و تشخیص حق از باطل است.

۳-۱۰. تحلیل همنشینی نری

ماده «رأی» در آیات ۶۶ اعراف و ۲۲ هود با ظن رابطه معنایی-توزیعی دارد. ماده «رأی» در اصل دلالت بر دیدن و نظر کردن با چشم یا بصیرت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۷۲).

کافران قوم هود به او گفتند: «إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ»؛ یعنی تو را دستخوش سفاهت می‌بینیم؛ «وَأِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» و تو را دروغ‌پرداز می‌پنداریم (اعراف: ۶۶)، در آیه دیگر، اشراف قوم نوح سه توجیه بر کفر خود آوردند: اولاً تو بشری مانند ما هستی؛ ثانیاً فقط فرومایگان ما، آن هم بی‌تأمل از تو پیروی کرده‌اند؛ ثالثاً هیچ برتری در شما بر خودمان نمی‌بینیم؛ «بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ»؛ پس شما را دروغگو می‌پنداریم. به نظر می‌رسد ایشان برخی یافته‌های حسی خود را در قالب فعل «نری» گزارش کرده‌اند. ظاهراً این دیدن باید برای ایشان اطمینان به همراه می‌داشت؛ اما بر مبنای آن به این پندار رسیدند که پیامبر خدا را تکذیب کنند. بر این اساس، ایشان بر مبنای داده‌های حسی غالبی، استنتاج عقلی داشته‌اند و آن استنتاج مبنای این پندار ایشان بوده است؛ بنابراین خود نیز از شواهد نقض آن آگاهی دارند. از این رو همان‌طور که در کتب لغت نیز آمده، رأی و رؤیت نوعی خاص از دیدن است که به امور عقلانی تعلق می‌گیرد و نیازمند ابزار چشم نیست و از این رو *المفردات* رأی را عقیده ناشی از غلبه ظن و گمان دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۲۷).

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل آرای لغوی، جزء معنایی اصیل ماده ظن، عدم اطمینان به معنای عرفی و لغوی آن است. با تحلیل مفعول‌های جمله‌ای ظن در سیاق آیات قرآن کریم، روشن می‌شود که ظن نوعی ادراک نفسانی و اندیشه غالب بر نفس انسان است که نفس را به خود مشغول می‌سازد. غلبه این اندیشه لزوماً به معنای قوت شواهد و قرائن آن نیست؛ بلکه در بسیاری از اوقات، این اندیشه غالب، مبتنی بر شواهد و دلایل نامعتبر و ضعیف مانند تقلید، استکبار و غضب است. گاه این اندیشه غالب بدون طرح اندیشه‌ای دیگر، نفس را به خود مشغول می‌سازد - هرچند که امکان طرح اندیشه دیگر عقلاً وجود دارد و فرد متوجه آن نیست - و گاه به‌طور صریح در برابر اندیشه دیگری بروز و ظهور می‌یابد؛ اما به هر صورت، ادراکی است که رجحان یافته است. این مفهوم با تحلیل روابط معنایی ظن با واژگان هم‌نشین آن، به طور تفصیلی تأیید می‌شود.

مهم‌ترین هم‌نشین‌های پرتکرار یا دارای نقش تعیین‌کننده در معنای ظن، عبارت‌اند از: يتبعون (تتبعون)، کاذبین با رابطه نحوی - مکملی؛ يَخْرُصُونَ (تَخْرُصُونَ) و شک با رابطه اشتدادی، علم، حق، یقین، سلطان با رابطه تقابلی، و نری با رابطه توزیعی. تحلیل روابط معنایی این هم‌نشین‌ها در سیاق آیات ظن روشن می‌سازد ظن فی‌نفسه متعلق مدح و ذم واقع نمی‌شود؛ زیرا امری غیر ارادی است؛ اما نحوه مواجهه با آن کاملاً اختیاری است و از این رو نهی در آیه «اجتنبوا کثیراً من الظن» به اجتناب از ترتیب اثر دادن به ظن برمی‌گردد. اصل اولی در قرآن کریم آن است که ظن برای تبعیت کافی نیست (ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً)؛ اما در این موارد، خداوند در خصوص ظن در امور اخروی و معنوی -

که مظنون در دسترس نیست و توأم با نادرستی است - ناکافی بودن آن در برابر حق را مطرح کرده است؛ زیرا برای ظان، امکان احاطه بر مظنون وجود ندارد. در چنین اموری باید معارف از ناحیه خدا اخذ شود و در آن فقط باید به علم و یقین تکیه کرد. تخمین زدن، سبب ضلالت و گمراهی است. عدم نفی مطلق عمل به ظن در امور اخروی، مصداقی از لطف وافر خداوند متعال بر بنده است. از این رو، اگر انسان با تعقل در امور اخروی، از مرحله ظن اولیه عبور کند و به مرحله ظن اطمینانی برسد و بر مبنای آن در مسیر حق و هدایت قرار گیرد، هرچند که به علم و یقین دست نیافته باشد و احتمال صحت اندیشه‌های دیگر در ذهن او موجود باشد، خداوند متعال به لطف خود، از او می‌پذیرد: «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهٗ» (حاقه: ۲۰)؛ اما زندگی انسان در دنیا بدون ظن و تخمین قابل دوام نیست و جزئیات زندگی دنیوی بر اساس اعتباریات قابل تخمین است و این امر سیره عقلاست و برای ظان، امکان احاطه بر مظنون در چنین اموری وجود دارد؛ پس به حکم قرآن، انسان در چنین اموری نیازمند مدیریت ظن است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ظَنُّ (۱۰)؛ ظَنُوا (۹)؛ ظَنَنْتُمْ (۶)؛ أَظُنُّ (۴)؛ يَظُنُّونَ (۵)؛ نَظُنُّ (۴)؛ تَظُنُّونَ (۲)؛ يَظُنُّ (۲)؛ ظَنَنْتَا (۳)؛ تَظُنُّ ظَنًّا؛ ظَنَنْتُ.

۲. الظَّنُّ (۷)، الظنُّ (۳)؛ ظَنُّ (۲)؛ ظَنًّا (۲)؛ ظَنُّكُمْ؛ ظَنُّهُ؛ الظنونا؛ الظانين.

۳. از حضرت علی علیه السلام روایت شده است: «يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مَالِقُوا رَبِّهِمْ يَعْنِي أَنَّهُمْ يَوْقِنُونَ أَنَّهُمْ؛ وَالظَّنُّ هُنَا الْيَقِينُ» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۹). در ظاهر به نظر می‌رسد، این روایت در تأیید تفسیر ظن به یقین در برخی آیات است. اما در این روایت بیان شده است که ظن ایشان، یقین است، نه آنکه واژه ظن از نظر لغوی در این آیه به یقین تفسیر شود. در تأیید این مطلب می‌توان وجه دیگر روایت فوق را یادآور شد: «عن علی علیه السلام فی قوله الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم: يوقنون أنهم مبعوثون و الظن منهم يقين» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۴۴: بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۹). روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا»؛ يَتَعَبَّوْنَ بِهَا بِهَاجَةٍ وَفِيهَا يُهَوِّدُونَ أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَّ» وَأَمَّا قَوْلُهُ لِلْمُتَافِقِينَ «وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» فَهُوَ ظَنُّ شَكٍّ وَلَيْسَ ظَنُّ يَقِينٍ؛ وَالظَّنُّ ظَنَانٌ ظَنُّ شَكٍّ وَظَنُّ يَقِينٍ فَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الْمَعَادِ مِنَ الظَّنِّ فَهُوَ ظَنُّ يَقِينٍ، وَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا فَهُوَ عَلَى الشَّكِّ (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۲۸).

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، ۱۴۲۱ق، *المحکم والمحیط الأعظم*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، لبنان، دار الفکر.
- ابوعبید، قاسم بن سلام، ۱۹۹۰ م، *الغریب المصنف*، تونس، بیت الحکمة.
- ازدی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷، *کتاب الماء*، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسکندری، جعفر، ۱۳۹۳، *معنانشناسی جهل در قرآن کریم با رویکرد ساختاری*، پایان نامه، دانشگاه امام صادق (ع).
- باقری، مهری، ۱۳۹۴، *مقدمات زبان شناسی*، تهران، قطره.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، *الصاحح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دار الفکر.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۶، «پژوهشی در معنای ظن و جایگاه معرفتی و اخلاقی آن در قرآن»، *مقالات و بررسی ها*، شماره ۸۴.
- شیبانی، اسحاق بن مرار، ۱۹۷۵م، *کتاب الجیم*، قاهره، الهیئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتب.
- صدر، محمدباقر، ۱۴۰۵ق، *دروس فی علم الاصول*، بی جا، دار المنتظر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، بی تا، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بی تا.
- صفوی، کوروش، ۱۳۹۰، *درآمدی بر معنانشناسی*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، لبنان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبدالباقی، محمد فواد، ۱۳۸۶، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، قم، همسفر.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، *التفسیر (تفسیر العیاشی)*، تهران، مکتبة العلمية الاسلامية.
- فراء، یحیی بن زید، ۱۹۸۰م، *معانی القرآن (فراء)*، مصر، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ____، ۱۴۱۶ق، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز*، مصر، قاهره، وزارة الاوقاف.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

An Investigation of the Meaning of Suspicion in the Holy Quran Based on the Analysis of Semantic Relations with Companion Vocabulary

Zahra Sarfi / Assistant Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith at Alzahra University
sarfi@alzahra.ac.ir

Received: 2018/10/22 - **Accepted:** 2019/04/17

Abstract

The word "suspicion" is a commonly used word in the Holy Quran and according to its important position in the jurisprudential, religious and ethical verses, performing a research is necessary to discover its exact meaning. This study attempts to explain the meaning of this Quranic word based on the analysis of its semantic relations with the words that have been associated with in different verses of the Holy Quran. Accordingly, the semantic relation of the word "suspicion" with the words "followers", "liars", "estimate", "doubt", "science", "right", "certainty", "sovereign" and "male" («یتبعون»، «کاذبین»، «یخرصون»، «شک»، «علم»، «حق»، «یقین»، «سلطان»، «نری») have been analyzed. The concept of the word "suspicion" due to its semantic relation with the companion vocabulary is: "a dominant thought on the human soul, which has not yet reached the level of science; but has taken the soul under control. It should be noted that overcoming of this idea on the soul does not mean the strength of its evidences and reasons; rather, in many cases, it conveys weakness and invalid evidences".

Keywords: Suspicion, Certainty, Science, Doubt, Semantics of Suspicion, Suspicion Companion Words.

“Colloquial” Language of Quran from William Graham’s Point of View

✉ **Mina Ya’ghoubi** / Ph.D. Student Quranic Sciences and Hadith at Ilam University

yaghoobi.mina@gmail.com

Mahdi AkbarNezhad / Associate Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith at Ilam University

Seyyed Mohammad Reza HosseiniNia / Assistant Professor of the Department of Quranic Sciences and Hadith at Ilam University

Received: 2019/01/09 - **Accepted:** 2019/05/17

Abstract

Colloquial language of the Quran is one of the most up-to-date discussions in the field of Quran’s linguistics that has brought up many controversies and debates among the experts. The non-Muslim American researcher, Dr. William Albert Graham, has studied the colloquial language of the Quran in a chapter of his book—“Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion”. The present study is a descriptive-analytical one and its data are collected by library method, and its purpose is to describe and analyze Graham’s impression from the colloquial language of the Quran. The results denote that the researcher recognizes the Quran, at the same time, as both a spoken set and a written text within a 'category of expression'; but according to some evidences, and especially with regard to its oral function in Islamic society, the researcher considers the main and dominant aspect of Quran to be “colloquial”.

Keywords: Speech, Written Language, Category of Expression, Sensory Dimension, Language of the Quran.

The Semantic Relationship between Marriage and Faith in the Quran and Its Role in the Formation of a Quranic Family

Nasim Arabi / Assistant Professor at Islamic Azad University Central Tehran Branch

dr.nasimarabi@gmail.com

Received: 2019/01/29 - **Accepted:** 2019/07/08

Abstract

Current paper, by a descriptive-analytical method, is intended to study the relationship between the semantic field of “marriage” and the topic of “faith” in the verses related to marriage, with a regular process according to semantic field theory (Weisgerber-Trier). The word “marriage” has been used in the Qur'an in the same sense as in the pre-descent era. The vocabulary of the semantic field of marriage in the Quran including “widows, couples, offspring, divorce, adultery, etc.”, and the topic of faith and its semantic fields like “piety, chastity, serenity, villainy, polytheism, etc.” are bonded together, sometimes in the way of companionship, sometimes association, and also sometimes based on semantic contrast, and have a special emotional-moral and legal burden and have gone under semantic development; thus, the contextual context of the verses shows the expansion of the semantic layers of marriage, and the true criterion of Quranic family formation.

Keywords: Marriage, Faith, Semantic Field, The Relationship of Companionship and Association, Mutual Relationship.

Critical Analysis of the Modification of the Word "أَب" in the Quran by James Bellamy

✉ **Nafiseh Amiri Doomari** / Assistant Professor of Quran and Hadith Department of Al-Mustafa International University nafise.amiri@yahoo.com

Ja'far Nekounam / Associate Professor of Quran and Hadith Sciences at Qom University

Received: 2018/11/21 - **Accepted:** 2019/06/17

Abstract

It's been a while that some of the Orientalists, having the presupposition of occurring an error in the Ottoman Manuscript of the Quran, have sought to change and reform the text of the Holy Quran. Among these people, James Bellamy can be mentioned who has attempted to readout some parts of the Holy Quran, having the same presupposition. James Bellamy's multiple researches on reforming the vocabulary of the Quran have made him to be considered as one of the pundit Orientalists in this field. The word "أَبَا" in the verse "وَفَاكِهَةً وَأَبًّا" (ʿAbasa, 31), is one of the words that James Bellamy has considered it obscure and an error in reading or writing of the word "أَب", that the hand error of the scribe has mistakenly recorded that. The reasons cited by him to prove this claim are that, the word "أَب" is a Takāmad word (meaning it has only been mentioned once in the Quran), and also the dispute between the commentators on its meaning, and the disproportion of "أَب" with the style of the verses, and appropriateness of "أَب" with the style of the verses, is desired; therefore, in this article, these reasons are being reviewed and criticized.

Keywords: James Bellamy, أَب, Critique of the Text of the Quran, Reforming the Words of the Quran.

A Study of the Meaning of "كَلَّا" in the Quran

✉ **Seyyed Mahmoud Tayyeb Hooseini** / Associate Professor of the Department of Quranic Studies at Research Institute of Hawzeh and University tayyebhoseini@rihu.ac.ir

Madineh Amani / Ph.D. Student of Quranic Sciences and Hadith at Usul Al-Din College

Seyyed Abdolrasoul HosseiniZadeh / Assistant Professor of the Faculty of Quranic Sciences and Learnings

Received: 2018/12/13 - **Accepted:** 2019/05/26

Abstract

One of the rather common words in the Holy Quran is the word "كَلَّا", which has come up 33 times and in 15 suras. Popular current viewpoint considers the meaning of this word as revulsion (ردع), and everywhere in Quran it is translated as "not so", "never" and words alike. However, syntax experts and commentators have a considerable dispute on the meanings of this word. This study employing descriptive-analytic method using library resources has identified and studied nine views related to the meaning of the word "كَلَّا". The meanings identified are: «ردع و زجر»، «حقاً»، «ألا»، «لا» نافية، «رد»، «إي»، «نعم»، «قسم»، «سوف». The conclusion of the paper is that first, the main meaning of this word, which is applicable to most of the 33 verses, is warning the audience about the sentence which comes after this word. Second, by confirming the meaning of revulsion, this word has multiple meanings in the Quran, and in eleven verses, it is applicable to both meanings of revulsion and torment over the preceding sentence and the warning about the next sentence.

Keywords: "كَلَّا"، "ردع و زجر"، Warning, Quran's Language, Quran's Literature, Quran's Syntax.

Abstracts

Moderation and its Criterion from the Perspective of the Qur'an with Emphasis on Al-Mizan

✉ **Amir Reza Ashrafi** / Associate Professor of the Department of Interpretation and Quranic Sciences of the Imam Khomeini Education and Research Institute ashrafi@qabqs.net

Seyfollah Mohammadi / MA Scholar of Interpretation and Quranic Sciences at Imam Khomeini Education and Research Institute

Received: 2019/02/22 - **Accepted:** 2019/08/10

Abstract

Moderation in Islam has been considered as a value concept. Such a concept can be misunderstood or misused without defining and recognizing its limits and boundaries. The present study seeks to study the Quran's attitude toward the phenomenon of moderation and its criterion with a semantic approach. The review the Quran verses shows that although there is no word for moderation in the Quran, words and phrases such as justice, truth of religion, intention, economy and endurance, in some Quranic applications, convey the concept of moderation; on the contrary, words like exaggeration, cruelty, oppression, and prodigality have a semantic contrast. Semantically examining these words, it is achieved that in the Quran, words equivalent to moderation, have a deeper connection with more fundamental concepts such as monotheism, right and justice. From the perspective of the Quran, the criterion and boundary of moderation, is commitment to monotheism, observing the right and justice, and not going out of the direct righteousness of God's servitude.

Keywords: Moderation, Moderation in the Quran, the Semantics of Moderation, Words for Moderation, Words against Moderation, Moderation Criterion, Tafsir Al-Mizan.

Table of Contents

Moderation and its Criterion from the Perspective of the Qur'an with Emphasis on Al-Mizan / Amir Reza Ashrafi / Seyfollah Mohammadi	5
A Study of the Meaning of "كَلَام" in the Quran / Seyyed Mahmoud Tayyeb Hooseini / Madineh Amani / Seyyed Abdolrasoul HosseiniZadeh	25
Critical Analysis of the Modification of the Word "أَب" in the Quran by James Bellamy / Nafiseh Amiri Doomari / Ja'far Nekounam.....	43
The Semantic Relationship between Marriage and Faith in the Quran and Its Role in the Formation of a Quranic Family / Nasim Arabi.....	57
“Colloquial” Language of Quran from William Graham’s Point of View / Mina Ya'ghoubi / Mahdi AkbarNezhad / Seyyed Mohammad Reza HosseiniNia	75
An Investigation of the Meaning of Suspicion in the Holy Quran Based on the Analysis of Semantic Relations with Companion Vocabulary / Zahra Sarfi.....	89

In the Name of Allah

Qurān Shinākht

An Academic Semiannual on Quranic Studies

Vol.12, No.1

Spring & Summer 2019

Proprietor: *Iam Khomeini Education and Research Institute*

Editor in Chief: *Mahmoūd Rajabī*

Editor: *Gholam Ali Azizikia*

Executive manager: *Mahdi Dehghan*

Editorial Board:

Hujjat al-Islam Dr. Hamīd Aryān \ *Associate Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Amīr Riza Ashrafi \ *Associate Professor, IKI*

Hujjat al-Islam Alī Akbaī Babai \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Hujjat al-Islam Dr. Ali Awsat Baqiri \ *Assistant professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Riza Jabbari \ *Associate professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjatī \ *Professor, Tehran University*

Ayatullah Mahmoūd Rajabī \ *Professor, IKI.*

Hujjat al-Islam Dr. Muhammad Baqir Saīdī Roshan \ *Associate Professor, Research Institute of Hawza Wa Danishgah*

Dr. Muhammad Kazim Shakir \ *Associate Professor, Qum University*

Hujjat al-Islam Dr. Fathullah NajjarZadigan \ *professer, Tehran University, Qom Pardis*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

Box: 37185-4333

[http: //nashriyat.ir/SendArticle](http://nashriyat.ir/SendArticle)

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
