

معناشناسی و فهم قرآن

۱۷۲-۱۵۳

چکیده: واژه‌های قرآن، مانند واژه‌های هر متن ادبی دیگر، با معنایی گره خورده‌اند که مخاطبان اول آن را غالباً بهتر درک می‌کردند. معانی بعدی یا مفاهیم (برداشتها) واژه‌ها در طول تاریخ به دلایل گوناگون پدید می‌آیند. این مقاله ضمن تفکیک «معنا» از «مفهوم» بر اهمیت فهم معنای اول در چارچوب اصول معناشناسی تأکید دارد و بر این است که غیاب معنای اول، اعم از حقیقی و مجازی، می‌تواند فهم قرآن را سخت، پیچیده، و گاهی غیرواقعی کند. از این رو، چهار واژه قرآنی حشر، سُدْرَةُ الْمُنْتَهَى، اولیاء، و المسجد الاقصی به عنوان نمونه در اینجا بررسی شده‌اند تا با اهمیت دادن به معنای اول قابل فهم عرف مخاطبان، به مثابه روش پژوهش، معلوم شود غیاب معنای اول آنها چگونه باعث دور شدن از معنای متن و احیاناً از مراد مؤلف شده است.

واژگان کلیدی: غیاب معنای اول، معناشناسی، حشر، سُدْرَةُ الْمُنْتَهَى، اولیاء، المسجد الاقصی

Semantics and the Understanding of the Qur'an

Saeid Edalatnejad

Abstract: The Qur'anic words, like the words of any other literary text, are tied to the meanings that the primary audiences often understood better. Later meanings or concepts (perceptions) of the words emerge throughout history for a variety of reasons. This article, while distinguishing the "meaning" from "concept", emphasizes the importance of understanding the primary meaning within the framework of semantic principles, and argues that the absence of the primary meaning, both real and virtual, can make the understanding of the Qur'an difficult, complicated, and sometimes unrealistic. Hence, the four Qur'anic words of Ḥaṣhr, Sidrat al-Muntahā, Awliyā, and al-Masjid al-Aqṣā have been studied as examples here, so that by giving importance to the primary meaning understandable for the first audience of the Qur'an, it gets obvious how the absence of their primary meaning causes the meaning of the text and possibly the author's intention obscure.

Keywords: Absence of the Primary meaning, Semantics, Ḥaṣhr, Sidrat al-Muntahā, Awliyā, and al-Masjid al-Aqṣā

علم المعاني وفهم القرآن
سعيد عدالت نجاد

الخلاصة: اقترنت المفردات القرآنية - كغيرها من مفردات أي نص أدبي آخر - بمعان خاصة غالباً ما يدركها المخاطبون الأوائل بصورة أفضل من فهم غيرهم لها. أما المعاني التالية أو مفاهيم المفردات فهي تظهر لأسباب مختلفة عبر مسيرة التاريخ. وهذه المقالة ضمن تمييزها بين (المعنى) و (المفهوم) تؤكد على أهمية فهم المعنى الأول في إطار مبادئ علم المعاني، وترى أن غياب المعنى الأول - سواء كان معني حقيقياً أو مجازياً - يمكن أن يؤدي إلى أن يصير فهم القرآن أمراً صعباً ومعقداً، بل بعيداً عن الواقع أحياناً. ومن هنا تبحث المقالة في أربعة نماذج من المفردات القرآنية - هي الحشر، وسدرة المنتهى، والأولياء، والمسجد الأقصى - وتتبع منهجاً في البحث يعتمد على التأكيد على المعنى الأول الذي يمكن فهمه طبقاً للمتعارف لدى المخاطبين، موضحاً من خلال ذلك كيف أن غياب المعنى الأول لهذه المفردات يدفع القارئ للابتعاد عن معنى النص، بل قد يؤدي أحياناً إلى عدم إدراك مراد المؤلف. المفردات الأساسية: غياب المعنى الأول، علم المعاني، الحشر، سدرّة المنتهى، الأولياء، المسجد الأقصى.

مقدمه

معنای واژه‌ها از هنگام پیدایش تا زمان کاربردشان در هر زبانی دچار تحول می‌شود. دانش سمانتیک^۱ یا معناشناسی به مطالعه معنای واژه، تحولات آن به طور عام و مؤلفه‌های تاثیرگذار در تغییر معنا می‌پردازد. در تاریخ معناشناسی تعریف، کارکرد و اقسام خود این دانش هم از تحول مصون نبوده است. از این رو برای هر پژوهشگری ضرورت دارد مراد خود از این اصطلاح را بیان کند. توشیهیکو ایزوتسو پیشگام مطالعات معناشناسانه در باب واژه‌های قرآن این اصطلاح را به معنای بررسی تحلیلی کل یا بخشی از جهان بینی یک قوم یا ملت یا امت می‌دانست و برای رسیدن به هدف خود به تحلیل واژگان به نظر او «کلیدی» در قرآن و ارتباط معنایی آنها پرداخت؛ واژگانی چون خدا، انسان، ایمان، کفر و برخی مفاهیم اخلاقی. او به سه نوع ارتباط بین این واژگان قائل بود: ترادفی، تقابلی و ارتباطی که در تحلیل و تجزیه یک مفهوم کلیدی به تعدادی از عناصر تشکیل دهنده آن به دست می‌آید. او بر این باور بود که با فهمیدن ارتباط معنایی این واژگان می‌توان به جهان بینی اسلامی از منظر قرآن دست یافت،^۲ اما در این پژوهش به تبع فرانک پالمر^۳ مراد از معناشناسی به عنوان سطحی از زبان شناسی اعم از زبان گفتاری یا نوشتاری، دانشی است که زبان را نظامی از رابطه دال (نشانه، صورت، لفظ) و مدلول (معنا) می‌داند و با اصولی به مطالعه این رابطه می‌پردازد.^۴ در این تعریف برای پژوهشگر تفکیک معنای اول دال، اعم از آنکه حقیقی باشد یا مجازی، از معانی بعدی اهمیت دارد. برای توصیف معنای اول از اصطلاح «معنا» و برای معانی بعدی از «مفهوم/ برداشت» استفاده می‌کنم. «مفاهیم/ برداشت‌ها» یا معانی بعدی دال، اعم از حقیقی و مجازی، به علل و دلایل مختلف پدید می‌آیند و دانش زبان شناسی تاریخی یا فیلولوژی^۵ این دلایل و تاریخ پیدایش آنها را بررسی می‌کند. این تغییرات گاهی بر اثر یک اتفاق ساده، گاهی به دلیل نیاز جدید اهل زبان و گاهی هم به خصوص در تفسیر متون مقدس به دلیل تحمیل آراء و آرمان‌های کلامی و ایدئولوژیک گروه‌های مختلف رخ می‌دهد. در اینجا با این فرض که بتوان سه اصل کلی تقریباً مورد اتفاق در دانش معناشناسی را به منزله روش تلقی کرد، با رویکردی تاریخی معنای (در برابر مفهوم) اول بعضی واژه‌های قرآن بررسی و تا حدودی تغییرات معنایی آنها در قرون بعدی نشان داده شده‌اند. در این روش با تفاوت‌گذاری میان «معنا» و «مفهوم» اولاً اهمیت معنای اول (نه حصر معنای واژه) و بستر تاریخی فرهنگی آن دانسته و برجسته می‌شود، ثانیاً معانی مختلف واژه مفروض از لحاظ تاریخی معلوم‌تر می‌شود، ثالثاً به نتایجی متفاوت با فهم مفسرانی می‌رسیم که از معنای اول دور شده‌اند یا آن را نادیده گرفتند. در این مقاله پس از توضیحی کوتاه در باب سه اصل معناشناسی این اصول در چند واژه پرمناقشه به کار گرفته شده است تا تفاوت

1. Semantics

۲. برای نمونه تحلیل نگاه کنید به: ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۵-۲۹۶.

3. Frank Palmer

۴. نگاه کنید به: پالمر، ص ۲۰-۲۱.

5. Philology

نتایج این روش با تفسیر برخی از مفسران قدیم و جدید از این واژه‌ها معلوم شود. این واژه‌ها عبارتند از: «حش» در «إِذَا الْوُجُوهُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵)؛ «سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى» در نجم: ۱۴؛ «أولياء» و «ولّی» در جاهای مختلف مانند: «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱؛ نساء: ۸۹، ۱۲۳، ۱۷۳؛ بقره: ۲۵۷ و جاهای دیگر) و «الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسراء: ۱).

سه اصل معناشناسی

سه اصل معناشناسی تقریباً اجماعی عبارتند از:

۱. کلمات و جملات در هر متنی وقتی معنا دارند که درون یک نظام فکری با ساختار صرفی نحوی شناخته شده بیان شوند.
۲. همه متون و از آن جمله متون دینی در خلأ پدید نیامده‌اند، بلکه متعلق به بافت یا بسترو فرهنگ تاریخی - اجتماعی‌اند که از آن تأثیر می‌پذیرند و بر آن هم تأثیر می‌گذارند.
۳. هر مؤلفی با استفاده از ساختار صرفی نحوی معنادار (اصل اول) و با توجه به اوضاع و احوال واقعی (اصل دوم) مقصود خود را بیان می‌کند.^۶

«معنا» یا دلالت مُطابَقی به تعبیر منطقیان و عالمان اصول فقه، معنای اول هر لفظ در نقطه وضع یا پیدایش است، اعم از آنکه وضع حقیقی باشد یا مجازی و «مفهوم/ برداشت» سهمی از ارزش‌ها و داوریهایی است که به مرور زمان بر معنای مطابقی لفظ افزوده می‌شود. بنابراین هر چه از عمر «معنا» در فرهنگی گذشته باشد، باید انتظار داشت که ارزش داوریهایی از سوی اشخاص مرجع، گروه‌ها و گرایش‌های مختلف به‌ویژه با رویکردهای کلامی و ایدئولوژیک یا صرفاً عاطفی و احساسی به آن معنا افزوده و در قالب تفسیر به خواننده ارائه شده باشد. بعضی از این معانی ثانوی چنان ماندگار و پررنگ می‌شوند که چه بسا بعضی حتی معنای نخستین را فراموش کنند؛ حالتی که برای برخی از مفسران درباره همین واژه‌های مورد بحث رخ داده است. (ادامه مقاله) براساس دانش معناشناسی محقق در مواجهه با متون دینی ابتدا باید بکوشد مراد از معنای لفظ را در همان زمان وضع یا پیدایش و در میان عرف اهل آن زبان بفهمد و سپس بکوشد با تکیه بر سیاق معنایی، فرهنگ‌های لغت و منابع تاریخ اندیشه از افزوده‌ها و تحولات معنایی و به تعبیری مصداق‌های آن لفظ آگاهی پیدا کند. گاهی با مراجعه به این منابع می‌توان به سادگی معانی اولیه و سپس معانی بعدی را تاریخ‌گذاری کرد، ولی در مواردی باید با کمک یک فرضیه، پیشنهادی برای تعیین مصداق/ معنای اول ارائه کرد و سپس در پی شواهدی برای تأیید فرضیه بود، نه اینکه چون به هر دلیلی مطلوب‌اند به سراغ مفاهیم رفت. با این روش است که به تعبیر بعضی از معناشناسان می‌توان فهمید واژه‌ها و جملات چگونه معنادار

۶. برای بیان تخصصی‌ترین سه اصل نگاه کنید به:

See: Speaks, Jeff, "Theories of Meaning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/meaning/>>.

می‌شوند.^۷ کسانی که در اندیشه خود جایی برای رویکرد تاریخی قائل اند ممکن است پیشنهاد دانش معناشناسی را امری بدیهی تلقی کنند، اما با مراجعه به تفسیرهای قرآن و فرهنگ‌های لغت عربی می‌توان دریافت که رویکرد تاریخی و کاربرد دانش معناشناسی به بیانی که گذشت، در میان اکثر مؤلفان و مدونان این آثار ناآشناست یا جایی ندارد و در عوض تکیه بر تفاسیر اشخاص و گروه‌های مرجع با مذاهب و رویکردهای کلامی مختلف غلبه دارد. هدف این مقاله نشان دادن اهمیت معنای اول است و بنا ندارد به بحث‌های کلامی یا جدلی در اثبات درستی یا نادرستی معنای بعدی (مفاهیم) برداشت‌ها وارد شود.

حشر

طبری^۸ (متوفای ۳۱۰) چند معنا در ذیل این واژه نقل کرده است: اهل تأویل «حُشِرَت» را به معنای «ماتت» دانسته‌اند و ابی بن کعب (کاتب وحی، مقیم مدینه، متوفای ۲۹) آن را به معنای «أَخْطِلْتُ» دانسته است؛ یعنی حیوانات در هم آمیخته شوند. سپس طبری می‌گوید بهترین نظرها نظر کسی است که حشر را به معنای «جمع شدن» و سپس «مردن» دانسته است؛ زیرا میان عرب‌ها حشر به معنای جمع شدن مشهور است و در آیات دیگری به کار رفته است، مانند: «وَالظُّيُورُ مَحْشُورَةٌ»؛^۹ یعنی پرندگان به دور او (داوود) جمع شدند و نیز فرعون عده‌ای را جمع کرد و ندا داد: «فَحَشِّرْ فِئَادِي».^{۱۰} طبری سپس برای ترجیح این معنا بر معانی دیگر چنین استدلال می‌کند که تفسیر قرآن باید بر اساس معنای ظاهری و معنای رایج و غالب آن بیان شود، نه بر اساس معنای مجهول و ناشناخته. ابن ابی حاتم رازی (متوفای ۳۲۷) فقط معنای «مردن» و «در هم آمیخته شدن» را برای این واژه نقل کرده است.^{۱۱} و ابواللیث سمرقندی (متوفای ۳۸۳) معنای «جمع شدن» را ترجیح داده است.^{۱۲} پس تا جایی که می‌دانیم تا قرن چهارم میان مفسران و محدثان «حشر» این سه معنا را داشته است:^{۱۳} مردن، در هم آمیخته شدن و جمع شدن.

۷. نگاه کنید به: الممر، ص ۶۱-۶۲. بالمردرد ص ۶۶ دورشدن از مصداق و رفتن به سراغ مفاهیم مطلوب را با این مثال نظیر کرده است: مرد مستی کلید خانه‌اش را روبروی درب گم کرده بود، ولی ده متر آن طرف ترمی‌گشت فقط به این دلیل که آنجا روشن‌تر بود.

۸. طبری، ج ۳، ص ۸۴-۸۵.

۹. ص: ۱۹.

۱۰. نازعات: ۲۳.

۱۱. نگاه کنید به: رازی، ج ۱۰، ص ۳۴۰۲-۳۴۰۳.

۱۲. نگاه کنید به: سمرقندی، ج ۳، ص ۵۲۸.

۱۳. نیز خلیل بن احمد فراهیدی (متوفای ۱۷۵) ذیل ماده، «حشر» را به معنای موت دانسته است و احمد بن فارس (متوفای ۳۹۵) در معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۶۶ حشر را به معنای جمع شدن. قس: ابن منظور (متوفای ۷۱۱) ذیل ماده «حشر» از قول مفسران نقل می‌کند که حشر به معنای زنده شدن در قیامت است و همه حیوانات محشور می‌شوند تا قصاص شوند. به این نکته لازم است اشاره کنیم که بنای تدوین‌کنندگان کتاب‌های لغت برای این بوده است که معنای عرفی واژه‌ها را بیان کنند و غالب آنها در سده‌های اول چنین کرده‌اند، اما با گذشت زمان معانی اهل اصطلاح بر کار آنها تأثیر گذاشته است، مانند همین معنایی که ابن منظور نقل کرد. مثال دیگر راغب اصفهانی است که همه‌جا معانی لغات را مطابق عرف اهل زبان بیان نمی‌کند، بلکه گاهی تمایلات اعتزالی‌اش در بیان معنای تأثیر دارد.

اما اولین بار معتزلیان در مناقشه‌ها و مباحث کلامی قرن دوم در بحث از تکلیف، «حشر» را به معنای «جمع شدن در روز قیامت» معنا کردند. شاید این اضافه معنایی، یعنی «در روز قیامت» به دلیل مقارنت این واژه با تعبیر «یوم القیمة» در کاربردهای دیگر آن در مثل «وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى»^{۱۴} باشد. سپس معتزلیان با این پرسش مواجه شدند که این جمع شدن یا دوباره زنده شدن در روز قیامت برای حیوانات به چه منظور و به چه معنا می‌تواند باشد. حشر برای کسی است که سزاوار ثواب و عقاب باشد و حیوانات تکلیف ندارند. پس چرا باید محشور شوند. منابعی از معتزلیان قرن دوم در اختیار ما نیست تا بتوان به طور مستقیم این نظر را مستند کرد، اما از منابع نزدیک به دوره آنان که درصدد توجیه یا واکنش به رأی معتزلیان برآمده‌اند می‌توان شواهد قوی برای این نظریات. برای نمونه در آثار شیخ محمد بن حسن طوسی (متوفای ۴۶۰) حشر به معنای «جمع شدن در روز قیامت»، نه صرفاً «جمع شدن» تفسیر شده و سپس سؤال از چگونگی تکلیف آنها و پاسخ به آن ذهن شیخ طوسی را به خود مشغول کرده است. پاسخ او این است که هر چند حیوان تکلیف ندارد و مستحق ثواب و عقاب نیست، در قیامت محشور می‌شود و بر خدا لازم است عوض درد و رنجی را که حیوان در این دنیا دیده به او در آخرت بدهد.^{۱۵} از توضیح و دغدغه فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶) درباره محشور شدن حیوانات شاهد بهتری می‌توان برای نظر معتزلیان به دست داد. او می‌گوید:

در مسئله دو نظر هست. یکی اینکه خدا حیوانات و پرندگان را برای دریافت عوض محشور می‌کند تا به آنان عطا کند و این نظر معتزله است؛ چرا که به نظر آنان عوض دادن به حیوان بر خدا واجب است و خدا آنان را محشور می‌کند تا آنها را به این عوض برساند. نظر دوم نظر اصحاب ما (اشاعره) است که فرض لزوم یا ایجاب بر خدا محال است، بلکه خدا حیوانات را صرفاً به اراده و مشیت خویش محشور می‌کند.^{۱۶}

گویا در نظر فخرالدین رازی اصل محشور شدن مسلم است و او در اینکه عوض دادن بر خدا می‌تواند واجب باشد یا نه با معتزلیان اختلاف دارد. حشر به معنای «جمع شدن در روز قیامت» در آثار مفسران قرن پنجم به بعد به وفور یافت می‌شود، هر چند همه آنها به مسئله تکلیف و ثواب و عقاب یا در نظر گرفتن عوض اشاره‌ای نکرده‌اند.

۱۴. طه: ۱۲۴. نیز رک به: اسراء: ۹۷.

۱۵. نگاه کنید به: طوسی (۱۴۰۹ق)، ج ۱۰، ص ۲۸۱. همچنین برای انتساب این رأی به معتزلیان نگاه کنید به: ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۲۵۱-۲۵۲. بعد از شیخ طوسی این نظر در آراء بسیاری از مفسران شیعه دیده می‌شود. برای نمونه نگاه کنید به: طبرسی، جوامع الجامع، ج ۳، ص ۷۳۴؛ مجلسی، ج ۷، ص ۹۲. طباطبائی (ج ۲۰، ص ۲۱۳-۲۱۴) اصل محشور شدن حیوانات در روز قیامت را مسلم می‌پندارد، ولی تفصیل چگونگی حال حیوانات بعد از محشور شدن را به علم الهی واگذار می‌کند و همه روایات در این باره را غیر قابل اعتماد می‌داند، اما مکارم شیرازی (ج ۱۹، ص ۴۴۷-۴۴۸) وحوش را حیوانات وحشی معنا کرده است و سپس با قائل شدن به مراتب برای فهم، آیات مذکور را مربوط به انتهای همین دنیا می‌داند، نه آخرت.

۱۶. فخرالدین رازی، ج ۱۲، ص ۲۱۸. علائم سجاوندی و ایرائیک شدن بعضی از کلمات برای تأکید افزوده من است.

معنای اول پیشنهادی این واژه همان است که طبری ترجیح داد، یعنی «جمع شدن»؛ زیرا از میان سه معنای متعلق به قبل از قرن چهارم «جمع شدن» در جاهای دیگر قرآن مانند ص: ۱۹، النازعات: ۲۳، و الشعراء: ۳۶ نیز به کار رفته است. شاهد دیگر این است که آیات اول سوره تکویر آیتی اند درباره علامت های بروز قیامت، نه علامت های خود قیامت.^{۱۷} در این صورت بنا به توصیف قرآن حیوانات از ترس و دهشت آن هنگام از اصطبل ها، غارها و دیگر مکان های خود بیرون می آیند و از ترس دور یکدیگر در همین دنیا جمع می شوند. این حالت حیوانات در هنگام زلزله یا انفجارهای مهیب امروزه هم دیده می شود و قرآن در پی توصیف چنین حالتی است. این معنای اول با مسائل کلامی مانند فلسفه تکلیف حیوان، عوض رنج، ثواب و عقاب و چرائی حشر حیوان هم نسبتی ندارد و به آن توجیهاات متکلفانه مفسران نیازی نیست.

سِدْرَةُ الْمُنتَهَى

مسئله اصلی آیات ابتدایی سوره نجم (۵۳) کیفیت و کمیت دیدار پیامبر اکرم (ص) با خدا مطابق یک نظریا فرشته وحی (بعدها در دوره مدینه، جبرئیل) مطابق نظر اکثر مفسران است.^{۱۸} بنا بر آیه ۷ یک بار پیامبر او (خدا یا فرشته) را در اَفُقِ اَعْلَى (که می تواند یکی از واژه های محل بحث باشد) دیده و یک بار هم نزدیک سِدْرَةُ الْمُنتَهَى (آیه ۱۴)، همان جا که جَنَّةُ الْمَأْوَى هست و همه جا را درخت سدر پوشانده است.^{۱۹} حال باید دید لغت دانان و مفسران در ترجمه و تفسیر این واژه چه کرده اند.

در قدیم ترین کتاب لغت عربی، العین، خلیل بن احمد فراهیدی (متوفای ۱۷۵) سِدْرَةُ الْمُنتَهَى را درخت سدري در آسمان هفتم می داند که بر آسمان ها و بهشت سایه انداخته و هیچ فرشته یا پیامبری از آن عبور نکرده است.^{۲۰} واضح است که معنای این واژه در نظر خلیل معنای لغوی و عرفی ظاهری در قرن اول نیست، بلکه مفهومی کلامی / اعتقادی است که از اعتقاد به درخت اسطوره ای در بعضی

۱۷. چنین نظری درباره این سوره بی سابقه نیست. (رک به: طباطبائی، ج ۲۰، ص ۲۱۴)

۱۸. این تردید ناشی از معنای «شدید القوی» و تعیین مرجع ضمیر سوم شخص فاعلی در آیات ۵ تا ۱۰ است. اکثر مفسران آن را به فرشته وحی ترجمه و تفسیر کرده اند، ولی این تفسیر با آیه ۱۰ که می گوید: «فأوحى إلى عبده ما أوحى» سازگاری ندارد؛ چون حضرت محمد (ص) بنده فرشته نبود، بلکه بنده خدا بود. به این ترتیب «شدید القوی» و «ذمومة فاستوی» از جمله صفات خدا هستند و مرجع ضمیر فاعلی در همه موارد خداست و با این نظر انسجام آیات محفوظ می ماند. پیامبر مطابق این آیات خود خدا را دیده و با توجه به تاریخ گذاری این آیه چنین چیزی و معنایی ممکن است. ریچارد بل (Richard Bell, d. 1952) در آثار مختلفش (برای نمونه، Watt, p. 19) از جمله تفسیرش بر قرآن (A Commentary on the Quran) در جلد دوم ذیل آیات سوره نجم این نظر را تبیین کرده است. اینکه دیدن خدا با چشم سر به لحاظ کلامی و عقلی غیر ممکن می شود یا رؤیت خدا تفسیرهای استعاره ای پیدا می کند، دیدگاهی متأخر از دهه های قرن اول است. تفصیل این استدلال به موضوع مقاله مربوط نمی شود.

۱۹. این عبارت ترجمه «إذ يَغْشَى البسدرَةَ ما يَغْشَى» است. (آیه ۱۶) ترجمه پیشنهادی «جَنَّةُ الْمَأْوَى» هم در ادامه مقاله معلوم می شود. سدر هم درخت سدر ترجمه شده، نه مانند ترجمه های انگلیسی قرآن به «the Lote Tree» که بیانگر درخت اسطوره ای در سنت یهودی - مسیحی است و نماد قیامت و گاهی نماد حیات است. (نگاه کنید به ادامه مقاله)

۲۰. نگاه کنید به: خلیل بن احمد فراهیدی، ذیل واژه.

ادیان منطقه^{۲۱} و فرهنگ‌ها^{۲۲} (با تفسیرهای مختلف) ناشی شده و بر ذهن و اندیشه خلیل تأثیر گذاشته است. لغویان دیگر هم سخنان او را کم و بیش تکرار کرده‌اند.

طبری ذیل آیه چند معنا برای این واژه نقل کرده است. قبل از نقل معانی می‌گوید:

مطابق روایتی از پیامبر اکرم (ص) «جبرئیل همیشه در صورت یک مرد بر من ظاهر می‌شد، ولی آن بار به شکل خودش آمد؛ یعنی فرشته‌ای که ششصد بال داشت».

مضمون همین روایت از عایشه نیز نقل شده است، ولی با این تفاوت که این اتفاق در خواب برای پیامبر رخ داد.^{۲۳} طبری مطابق روایتی می‌گوید به این درخت از آن روستای منتهی گفته‌اند که دانش هر عالم، هر فرشته مقرب و هر پیامبری به آن منتهی می‌شود و برای آن غیب است که جز خدا کس نداند. نیز در نقل دیگر این درخت در آسمان ششم (و نه هفتم)^{۲۴} قرار دارد و علامت انتهای راه هر کسی است که به سنت و شیوه پیامبر قدم گذاشته باشد.^{۲۵} به نظر طبری:

بهترین معنا این است که «منتهی» یعنی «آخرین» و گویا گفته شده نزد آن سدر آخری بود؛ چراکه علم همه مخلوقات به آن ختم می‌شود و می‌توان آن را منتهای همه چیز دانست.^{۲۶}

قابل توجه است که معنای منقول طبری به آنچه در عهدین در باب درخت حیات گفته می‌شود

۲۱. درخت حیات (The Lote Tree) در سنت یهودی - مسیحی در وسط بهشت عدن رشد می‌کرد (پیدایش، ۲: ۹) و نماد قیامت بود؛ چراکه برگ‌هایش در پاییز می‌ریخت، در زمستان خشک می‌شد و دوباره در بهار حیات تازه می‌گرفت و سبز می‌شد. چند بار نام درخت سدر در کتاب مکاشفه انجیل برده شده است. (نگاه کنید به: مکاشفه، ۲: ۲۲، ۱۴) و یهودیت و ادیان شرقی مثل بودیزم نیز درخت سدر نماد حیات است و هر کسی در و برای این عالم درخت سدری دارد که با بزرگ شدن او در این عالم درخت او هم بزرگ می‌شود. در اسطوره‌های عربی پیش از اسلام هم درخت مرکز عالم و در زمین است و شاخه‌هایش به آسمان وصل می‌شود. این معنا با کمی تغییر در سوره ابراهیم، آیات ۲۴-۲۵ به عنوان مثل آمده است: «کَشِجْرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ». چهار درخت در سنت اسلامی اعم از قرآن و حدیث، با ریشه‌های یهودی - مسیحی بسط پیدا کرده است: درخت زقوم، درخت سدر، درخت دانش در جنات عدن و درخت زیتون. به نظر نگارنده ارتباط دادن معنای درخت سدر به اسطوره درخت حیات با ریشه‌های کتاب مقدسی و تلمودی جزء معنای اول نیست و می‌تواند صرفاً یک برداشت یا مفهوم باشد. (برای مستند اطلاعات این پانویس نگاه کنید به: Reat, p. ۶. - ۹, ۱۳, ۱۷.)

۲۲. مصریان قدیم معتقد بودند خداوند بالایی درخت سدر فراتر از آب‌های آلوده جهان نشسته است. این تعبیر به این معنا بود که او سمبل یا نماد عقل الهی و فراتر از ماده و مادیات است. بعضی دیگر معتقد بودند این درخت در مرز حیات و ممات یا این دنیا و آن دنیا واقع شده است. اعراب قدیم نیز بر این عادت بودند که در انتهای هر جاده درخت سدری به عنوان علامت پایان بکارند تا مسافران از آنجا به بعد یا به چپ روند یا به راست و مسیر را ادامه ندهند. (نگاه کنید به: A Hand Book of Egyptian Religion, p. 93; A Hand Book of Egyptian Mythology, p. 112.)

۲۳. نگاه کنید به: طبری، ج ۲۷، ص ۶۰-۶۱.

۲۴. همو، ج ۲۷، ص ۷۳. این درخت در آسمان هفتم است.

۲۵. همو، ج ۲۷، ص ۶۷-۶۸. همچنین در مسلم نیشابوری، الجامع الصحیح، ج ۱، ص ۱۰۹ و ابن حنبل، المسند، ج ۱، ص ۳۸۷ در حدیثی منسوب به پیامبر (ص) آمده است که سدره المنتهی در آسمان ششم قرار دارد. با اینکه در همان منبع، ج ۳، ص ۱۶۴ و جاهای دیگر ذکر شده که سدره المنتهی در آسمان هفتم است.

۲۶. طبری، ج ۲۷، ص ۷۰-۷۱. اصل عبارت چنین است: «والصواب من القول فی ذلک ان یقال ان معنی المنتهی الانتهاء، فکأنه قیل عند سدره الانتهاء و جائز ان یکون قیل لها سدره المنتهی الانتهاء علم کل عالم من الخلق الیها؛ و جائز ان یکون قیل لها ذلک لجميع ذلک و لا یمکن یقطع العذر بانه قیل ذلک لها لبعض ذلک دون بعض فلا قول فیہ اصح من اقول الذی قال ربنا جل جلاله و هو انها سدره المنتهی».

نزدیک است. به علاوه علی الظاهر روایت منقول طبری یا جعلی است یا سازندگان آن بدون نگاه تاریخی چنین رؤیتی را به پیامبر نسبت داده‌اند؛ زیرا جبرئیل در قرآن فقط سه بار با شکل جبرئیل (بقره: ۹۷-۹۸؛ تحریم: ۴) در دوره مدینه به کار رفته است و تعمیم این نام به فرشته دیده شده در دوره مکه، آن هم روزهای اول بعثت، چیزی جز نادیده گرفتن تاریخ یا خط زمان شکل‌گیری مفاهیم و موضوعات نیست. این بی‌توجهی در تفسیرهای بعدی تکرار شده است.

مفسران بعد از طبری، اعم از شیعه و سنی، همگی مطابق آیات سوره نجم تعداد دیدار پیامبر و فرشته را دو بار دانسته‌اند، ولی هنگام توضیح کیفیت آن، مانند صاحب العین، مطالبی افزوده‌اند که فراتر از «معنا»ی عرفی و فهم بشری است و به تعبیر معنانشناسان، در حقیقت، «مفهوم/ برداشت» سِدْرَةُ الْمُنتَهَى را با تکیه بر کلام مراجع حدیثی بیان کرده‌اند. برای نمونه در اینجا فقط به مواجهه فضل بن حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸) با این آیات در تفسیر مجمع البیان اشاره می‌شود. طبرسی این دیدارها را به آیه اول سوره اسراء و داستان معراج مربوط می‌داند و آن سیر آسمانی را جسمانی نه در رؤیا؛ قلمداد می‌کند.^{۲۷} با اینکه در آیه به صراحت گفته نشده که پیامبر چنین سفری داشت، بلکه گفته خداوند بنده‌اش را به چنین سفری برد. طبرسی سپس آیه «وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَّلَةً أُخْرَى» را این‌گونه تفسیر می‌کند:

پیامبر بار دیگر جبرئیل را دید با همان چهره‌ای که خدا او را خلق کرده بود و از آسمان یک بار دیگر پایین آمده بود. این دومین بار بود که پیامبر جبرئیل را در چهره اصلی‌اش دید. این دیدار در کنار سِدْرَةُ الْمُنتَهَى بود و این مطابق نظر مقاتل و کلبی درختی است بر فراز آسمان هفتم در سمت راست عرش که دانش هر فرشته‌ای به آن منتهی می‌شود، اما به باور برخی دیگر از جمله ابن مسعود و ضحاک منظور از سِدْرَةُ الْمُنتَهَى جایگاه چیزهایی است که از زمین به آسمان صعود می‌کنند و جایگاه اوامر الهی است که از بالای این درخت فرود می‌آیند. پاره‌ای دیگر «سِدْرَةُ الْمُنتَهَى» را جای ارواح شهیدان و بعضی دیگر محل فرود چیزهایی می‌دانند که از آسمان‌های بالاتر فرود می‌آیند و... «منتهی» به معنای نقطه پایان است و از آنجا که ملائکه به این درخت منتهی می‌شوند، به آن نسبت «منتهی» داده‌اند. برخی «سِدْرَةَ» را درخت «طوبی» و دیگرانی «درخت نبوت» دانسته‌اند.^{۲۸}

طبرسی اقوالی هم درباره «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» نقل می‌کند که در آنها این باغ به بهشت جاودان، بهشت محل سکونت آدم، محل اهل بهشت و نیز به باغی که در آن جبرئیل و ملائکه دیگر ساکن‌اند

۲۷. طبرسی، ج ۹، ص ۲۹۱. درونمایه اصلی معراج در فرهنگ شیعه تأکید بر جان‌بینی امام علی بن ابی طالب (ع) است که به روایت‌های مختلف در منابع آمده است. تعداد سفرهای شبانه پیامبر در این منابع یکی دو تا نیست و حتی گاهی ۱۲۰ مورد هم روایت شده است. برای نمونه نگاه کنید به: ابن بابویه، الخصال، قم، ۱۴۰۳، صص ۲۰۷، ۲۹۳، ۶۰۱؛ برای کسب اطلاعات تفصیلی جامع درباره ارتباط معراج و ولایت علی بن ابی طالب (ع) نگاه کنید به: محمدعلی امیرمعزی؛ تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی؛ ترجمه نورالدین الله دینی؛ تهران، نامک، فصل پنجم، ص ۲۰۹-۲۳۵، ۱۳۹۴.

۲۸. طبرسی، ج ۹، ص ۲۹۲.

تفسیر شده است. ذیل «إِذْ يَعْشَى الْبَدْرَ مَا يَعْشَى» طبرسی فقط اقوال دیگران را نقل می‌کند. مطابق رأی مقاتل منظور این است که آن‌گاه که فرشتگان بسان پرندگان بر شاخ و برگ درخت «سدر» نشسته و آن را پوشانده بودند. آن‌گاه برای ارتباط این دیدار با داستان معراج از پیامبر نقل می‌کند که دیدم روی هر برگ از برگ‌های درخت «سدر» فرشته‌ای به ستایش خدا مشغول بود.^{۲۹} پس از نقل این اقوال طبرسی به عنوان نتیجه بحث می‌گوید:

از شگفتی‌های این آیات که انسان را به کمال قدرت خدا رهنمون می‌کند این است که دانسته نیست این درخت سدر چه چیز را پوشانده است. این ابهام برای نشان دادن عظمت و بزرگداشت این کار است.^{۳۰}

در ادامه آیه آمده است:

لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى: پیامبر برخی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید.

طبرسی با مسلم دانستن این فرض که این دیدار مربوط به شب معراج است می‌گوید: در این باره که آن حضرت چه دید، دیدگاه‌ها متفاوت است: سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى را دید، یا صورت جبرئیل را با چهره اصلی‌اش در حالی که ششصد بال داشت و پره‌های او افق را پوشانده بود، یا آن‌گونه که از عبدالله بن مسعود نقل کرده‌اند، یکی از فرش‌های سبزرنگ بهشت را دید که تمام افق را پوشانده بود، یا به نقل از ابن عباس آن حضرت با دیده دل پروردگارش را دید.^{۳۱}

برای ارائه معنای اول پیشنهادی باید استدلال یا مبنای طبری را که ذیل واژه «حشر» نقل شد و در بسیاری از جاهای دیگر تفسیرش هم آمده است تکرار کرد. طبری برای ترجیح یک معنا بر معنای دیگر استدلال می‌کرد که تفسیر قرآن را باید بر اساس معنای عرفی ظاهری و غالب آن بیان کرد، نه بر اساس معنای مجهول و ناشناخته مخاطبان. این مبنا در نظر معناشناسان به «معنا»ی واژه تعبیر شد و بر اساس آن باید دید مخاطب عرفی هر واژه چه درکی از آن دارد. طبری بهترین معنای عرفی و ظاهری و به تعبیر معناشناسان «معنا»ی این واژه را چنین گفت:

«منتهی» یعنی «آخرین» و گویا گفته شده دیدار پیامبر با خدا یا فرشته [بعدها جبرئیل] نزد آن سدر آخری بود؛ چراکه علم همه مخلوقات به آن ختم می‌شود و می‌توان آن را منتهای همه چیز دانست.

۲۹. همان، ص ۲۹۲-۲۹۳.

۳۰. همو، ج ۹، ص ۲۹۳.

۳۱. همان‌جا. نیز برای اطلاع از آراء منسوب به عالمان تفسیر در قرن اول و دوم مانند مجاهد، ضحاک و مقاتل و تغییرات معنایی پس از آن به خصوص در فرهنگ شیعه نگاه کنید به: مجلسی، ج ۵۵، ص ۴۸-۵۵.

در جمله طبری بخش دوم آن، یعنی بخشی که در اینجا به صورت کج نوشت (ایرانیک) نقل شد، به معنای واژه مربوط نیست، بلکه تحلیل و تعلیل طبری است. بنابراین باید گفت سِدْرَةُ الْمُتْنَهِي، یعنی «سدر آخری»، اما پیشنهاد این است که سِدْرَةُ الْمُتْنَهِي به معنای سدر آخری در همین دنیا و روی همین زمین است، نه در آسمان ششم یا هفتم. در این صورت، این واژه به تعبیر طبری معنایی عرفی، ظاهری و قابل فهم مخاطبان دارد.

این پیشنهاد نیازمند کمی توضیح است. می دانیم کوهی که امروزه جبل النور (جبل الحراء در منابع قدیم) خوانده می شود و غار حرا در آن قرار گرفته نزدیک مکه و در شمال شرقی المسجد الحرام است و حتی اکنون با وجود ساخت وسازها از غار حرا به راحتی می توان با چشم غیر مسلح فضای اطراف کعبه (جایی که بعداً نام المسجد الحرام پیدا می کند)^{۳۲} را دید. حال اگر فرض کنیم در منطقه بین المسجد الحرام و جبل النور باغ ها و درختانی از جمله درخت کُنار یا سدر (سازگار با شرایط اقلیمی عربستان)^{۳۳} وجود داشته است، معنای عرفی و قابل فهمی از آیات به دست می آید. توضیح این معنا چنین است: برای شنوندگان و مخاطبان قرآن، اعم از مؤمنان، این سؤال مطرح بوده که چرا پیامبر او (فرشته یا خدا) را فقط در بالای کوه (بخوانید اُفقِ اَعْلَى) در غار حرا می بیند؛ جایی دور از چشم ما و قرآن به این تردید پاسخ می دهد که حضرت محمد (ص) او را یک بار دیگر هم دیده است، نزد آن سدر آخری؛ یعنی پایین کوه و در انتهای آن دشت،^{۳۴} همان جا که باغی هست که می توان منزل گزید (عندها جنة المأوى)، همان جا که درخت سدر همه جا را پوشانده است (اذ يَغشى السِدْرَةَ ما يَغشى). البته نیک می دانم که چنین فرضی (وجود درختان سدر بین جبل النور و المسجد الحرام) نیازمند شواهد جغرافیایی تاریخی است، ولی وقتی از منابع ناظر به هزار و چهارصد سال قبل نمی توان این شاهد را پیدا کرد، می توان آن را فرض گرفت؛ فرضی که با شواهدی قابل تأیید است و به فهم معنای عرفی کمک می کند. این معنا با وجود فرضی بودن درخت های سدر منطقه بر معانی و به تعبیر دقیق تر

۳۲. بنا بر روایتی ظاهراً معمول از ابوذرا پیامبر اکرم (ص) تاریخ بنای المسجد الحرام چهل سال زودتر از المسجد الاقصی بوده است. در این روایت مراد از المسجد الحرام، کعبه و مراد از المسجد الاقصی، البیت المقدس فرض شده است. می دانیم که المسجد الحرام به معنای مسجد در سال هشتم هجری به دست پیامبر اکرم بناگذاری و بعدها در دوره عمر و عثمان دیوار دور آن ساخته شد. المسجد الاقصی نیز ابتدا در فتح سپاهیان عمر در جنوب مسجد قبة الصخره بنا و در دوره عبدالملک کار بازسازی کلی آن آغاز شد و در دوره ولید بن عبدالملک پایان یافت. (رک به: فاکهی، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۶۵؛ نیز ادامه مقاله) همچنین نگاه کنید به: محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، کتاب الصلوة، باب دهم، حدیث ۴۰؛ ابن ابی شیبه (متوفای ۲۳۵)؛ المصنّف؛ بیروت، دار الفکر، ج ۸، ص ۳۴۸، ۱۴۰۹/۱۴۸۸.

۳۳. وجود درخت سدر و استفاده از آن در حجاز مسلم است. از شواهدش آیه ۲۸ سوره واقعه است: «فی سدر مَخْضُودٍ (بهشتیان در سایه سدر بی خار و خس و زیبیا قرار می گیرند)» و نیز احادیثی که سفارش می کنند سر خود را با سدر بشویید تا هم و غم شما از بین برود. برای نمونه به این حدیث (محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۵۰۵) نگاه کنید که در آن جبرئیل به پیامبر سفارش می کند سر خود را با سدر بشوی. اگر سدر در آن جامعه آشنا و رایج نبود، چنین توصیف ها و توصیه هایی معنا نداشت.

۳۴. از انتهای این دشت در سوره تکویر: ۲۲-۲۳ با تعبیر «افق مبین» یاد شده است: «و ما صاحبکم بمجنون و لقد راه بالافق المبین»؛ و رفیق شما از طایفه جن زدگان نیست و قطعاً او را در افق رخشان دیده است.

مفاهیم کلامی که مفسران در ذیل این آیات بر ما عرضه کردند و سدر مذکور را درختی اسطوره‌ای، برگرفته از منابع کتاب مقدسی در آسمان ششم یا هفتم نشانند ترجیح دارد؛ چراکه برای عرف زمان خطاب این معنا قابل فهم تراست. شاید کاوش‌های زمین‌شناسانه و باستان‌شناسانه روزگاری بتوانند از وجود درخت‌های سدر این منطقه در آن زمان ما را کاملاً مطمئن کنند، ولی تا آن هنگام چاره‌ای جز باقی بودن بر فرض خویش نداریم.^{۳۵}

اولیاء

در فرهنگ عرب قبل از اسلام «حلف» و «وَلَاء» به معنای پیمان یا قرارداد میان دو قبیله یا دو فرد خاص از دو قبیله بود. گاهی یک نفر از جهتی «حلیف» دیگری محسوب می‌شد و از جهتی دیگر دارای «پیمان وَلَاء» با فرد یا قبیله دیگری بود.^{۳۶} همچنین قبایل متعدد گاهی به یک پیمان ملحق می‌شدند. هدف چنین پیمان‌هایی برقراری صلح نسبتاً پایدار در میان قبایل، متحدشدن آنان در برابر دشمن‌های مشترک، تقویت ثروت قبایل برای پرداخت دیه و نیز به شراکت گذاشتن چراگاه‌ها و چیزهای دیگر قبایل هم پیمان بود. از آنجا که این قبیل پیمان‌ها ساختارهای قبیله‌ای را تقویت می‌کرد؛ ساختارهایی که پیدایش دین جدید را بر نمی‌تافت و پیامبر با جمله مشهور «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^{۳۷} آن را محکوم کرد؛ چراکه کاربرد بیشتر این پیمان‌ها در عمل آسان کردن راهزنی و به دست آوردن غنائم بود.

«حِلْف» در قرآن به کار نرفته است، اما معنا و مفاد پیمان وَلَاء در قرآن به طور خاص با کلماتی بیان شده که از ریشه «و-ل-ی» مشتق شده‌اند؛ بالاخص با اسم ولی که در قرآن بیش از ۸۵ بار به کار رفته است. در دوره عرب قبل از اسلام، وَلَاء و وِلَاء بر نوعی رابطه حمایت دوجانبه میان دو قبیله یا میان دو شخص خاص متعلق به دو قبیله دلالت داشت. وَلَاء همچنین بر پذیرش افراد در یک قوم یا قبیله از طریق توافق با یکی از اعضای آن یا از طریق توافق با کل قبیله دلالت می‌کرد. قوت چنین رابطه‌ای در این واقعیت آشکار می‌شد که همین که وَلَاء شکل می‌گرفت، لازمه حقوقی اش برخورداری طرفین از حقوق برابر بود؛ یعنی طرفین از یکدیگر ارث می‌بردند و به تعهداتی ملتزم می‌شدند و «وَلَاء» از این منظر رابطه‌ای ایجاد می‌کرد که قوت آن به همان اندازه قوت روابط خونی بود.^{۳۸} از این رو اصطلاح «وَلَاء» ممکن است بر انواع روابطی دلالت کند که شامل شکل اساسی تری از وفاداری و حمایت باشد؛

۳۵. گفتنی است این معنای پیشنهادی درباره سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى اولین بار از مرحوم آقای علی‌اکبر غفاری (مصحح و چاپگر الکافی فی علم الدین و دیگر منابع نخستین شیعی) نقل شده، ولی توضیح آن از من است. نکته دیگر این است که در سال ۱۳۷۱ ش که برای اولین بار به مکه رفته بودم، از بالای جبل‌النور چند درخت سدر در این منطقه دیدم و همان‌جا این فرض که ممکن است درختان بیشتری در اینجا بوده باشد به نظرم معقول آمد.

۳۶؛ مثلاً حُبَاب بن ارت (بعداً صحابی) را چنین توصیف کرده‌اند: فهُوَ تَمِيمِي النَّسَبِ، حُرَاعِي الْوَلَاءِ وَ زُهْرِي الْجَلْفِ. (ابن اثیر، ج ۲، ص ۹۸)

۳۷. برای نمونه نگاه کنید به: بیهقی، السنن، ج ۶، ص ۲۶۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۸۰-۸۱.

۳۸. از بافت حدیث منسوب به پیامبر اکرم (ص) می‌توان چنین برداشتی داشت: الْوَلَاءُ لِحِمَّةٍ كَلْحِمَةِ النَّسَبِ لِاتِّبَاعِ وَ لِأَثْوَابِ. (برای نمونه نگاه کنید به: طوسی، التهذیب، ج ۸، ص ۲۵۵)

روابطی که ماهیت دقیق آن در منابع کاملاً روشن نیست، اما اگر بگوییم معنای رابطه ولایی تقریباً نزدیک به معنایی است که از برخورداری از حمایت مستمر فهمیده می‌شود، درست گفته‌ایم. شاهد این برداشت از واژه ولّی و اولیاء این است که در آیات متعددی اصطلاح «ولّی» به معنایی که گفته شد در کنار «نصیر»، یعنی حامی و مدد رسان در رسیدن به پیروزی، به کار رفته و برای رعایت آهنگ جمله در آخر آیه (سجع یا فاصله) به شکل منصوب^{۳۹} یا مجرور قرار گرفته است؛ مانند:

فلاتتخذوا منهم اولیاء ... ولاتتخذوا منهم ولیّاً ولانصیراً.^{۴۰}
 واجعل لنا من لدنک ولیّاً واجعل لنا من لدنک نصیراً.^{۴۱}
 و ما لکم من دون الله من ولیّ ولانصیر.^{۴۲}

در قدیم ترین تفسیرها مثل تفسیر مقاتل بن سلیمان و طبری معنای «ولّی» و «اولیاء» در غالب موارد حامی، حافظ و ناصر است.^{۴۳} در این موارد «ولّیاً» به «ناصر» (در کنار نصیراً) ترجمه شده و با بافت آیات کاملاً سازگار است. برای نمونه در آیه: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ أَوْلِيَاءِ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^{۴۴} بافت آیه نشان می‌دهد که «ولّی» به معنای حامی است و مؤمنان نباید جز خدا در پی حامی دیگری باشند. در همین تفسیرها در موارد اندکی معانی دیگری به ترتیب بسامد، برای «ولّی» چون ربّ،^{۴۵} قریب،^{۴۶} صاحب یا همراه،^{۴۷} متولی امور^{۴۸} نیز آمده است، ولی همان طور که گفته شد، در غالب موارد «ولّی» به معنای حامی است. در یک مورد که طبری^{۴۹} ذیل «ولایجد من دون الله ولیّاً ولانصیراً» و «ولّیاً» را به «یَلِی اَمْرَه» ترجمه کرده در ادامه آن گفته است: «و یَحْمِی عَنْهُ مَا يُنَزَّلُ بِهِ مِنْ عُقُوبَةِ اللَّهِ» تا برای خواننده هیچ تردیدی باقی نماند که «ولّی یلی» در شکل فعلی به معنای حمایت کردن است. در ذیل آیه «أَمَّا وَلِیْکُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذینَ آمَنُوا الَّذینَ یقیمون الصَّلوةَ وَیؤْتون الزَّکوةَ وَهُم راکعون» داستان عبادة بن صامت در تبرّی جستن او از ولایت (حمایت) یهودیان بنی قینقاع و پیمانانش (جلف) با پیامبر اکرم (ص) را نقل می‌کند که به صراحت در آیه ۵۱ مائده آمده است:

۳۹. مانند نساء: ۱۲۳، ۱۷۳؛ احزاب: ۱۷، ۶۵.

۴۰. نساء: ۸۹.

۴۱. نساء: ۴۵، ۷۵.

۴۲. بقره: ۱۰۷.

۴۳. برای نمونه: مقاتل، ج ۱، ص ۲۴۱، ۲۴۷؛ طبری، ج ۵، ص ۲۶۷، ۴۰۰؛ ج ۶، ص ۳۸۸ - ۳۸۹؛ ج ۸، ص ۴۷؛ نیز نگاه کنید به تنویر المقیاس، تفسیر منسوب به ابن عباس، ص ۷۱، ۷۴.

۴۴. شوری: ۹.

۴۵. برای نمونه: مقاتل، ج ۱، ص ۲۵۸.

۴۶. ذیل «ولایجدون لهم من دون الله ولیاً» مقاتل (ج ۱، ص ۲۷۴) «ولیا» را به «قریباً بنفعهم» ترجمه کرده است. نیز نگاه کنید به: مقاتل، ج ۲، ص ۳۱۴؛ ج ۳، ص ۴۰. ذیل «فتکون للشیطان ولیّاً» (مریم: ۴۵) «ولیا» را به «قریباً فی الاخرة» ترجمه کرده است.

۴۷. مقاتل، ج ۲، ص ۲۸۳.

۴۸. جلالین، ص ۱۱۶، قس ص ۱۲۴ که «ولّیاً» را در همان سوره و ذیل همان کلمه به معنای حافظ آورده است.

۴۹. طبری، ج ۵، ص ۴۰.

يا ايها الذين امنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم فانه منهم.

یعنی ای مؤمنان از یهودیان و مسیحیان حامی نگیرید، آنها حامی یکدیگرند و هر کس از آنها یاری بخواهد از جمله آنان محسوب می‌شود.

تعبیر طبری در نقل جمله عبادۀ در خطاب به پیامبر حاکی از معنای اول «ولئ» است. او می‌گوید:

أتولى الله ورسوله والمؤمنين وأبرأ من حلف الكفار ولايتهم.^{۵۰}

«ولئ» در این کاربردها به هیچ وجه نمی‌تواند معنای دوست، سرپرست و قریب و رب داشته باشد، بلکه حاکی از همان معنای حمایت کردن است که با پیمان نظامی امنیتی بین دو قبیله محقق می‌شد.

شاهد دیگر معنای اول «ولئ» این است که در فقه اسلامی ازدواج نوعی قرارداد است و شامل این مؤلفه‌هاست: ایجاب و قبول و پرداخت مهریه. داماد قرارداد ازدواج را با مولی / ولئ عروس در حضور دو شاهد مرد یا یک مرد و دو زن منعقد می‌کند. مراد از مولی / ولئ عروس نزدیک‌ترین خویشاوند مرد به اوست که معمولاً پدر یا برادر بزرگ‌تر اوست که در مواقع لازم یا ور و حامی (نه لزوماً سرپرست و نه به معنای مالک) او هم هست. ثمن این قرارداد همان مهر است که داماد به خود عروس می‌دهد، نه به ولئ او. این تفاسیر فقهی متأخرند که گونه‌ای مالکیت برای پدر بر دختر می‌سازند و به تبع آن اگر پدری دختر خود را کشت حق قصاص را ثابت نمی‌دانند.

در تفاسیر شیعی قدیم مانند التبیان شیخ طوسی و مجمع البیان طبرسی نیز معنای اول «ولئ»، یعنی حامی و ناصر پررنگ است و در اکثر موارد تعبیر طبری تکرار شده‌اند،^{۵۱} اما در منابع حدیثی قدیم، یعنی از احمد بن محمد برقی (متوفای ۲۷۴؟) تا شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱) ولایت معنای محبت و اظهار دوستی به امام معصوم (اعم از امام تاریخی و امام عرفانی) دارد. در بعضی از تفاسیر شیعی ذیل بعضی از آیاتی که از آنها استفاده ولایت (سرپرستی معنوی و محبت) اهل البیت (علیهم السلام) مدنظر مفسر بوده، این معانی پررنگ شده است،^{۵۲} اما در تفاسیر شیعی معاصر معنای اول «ولئ»، یعنی ناصر و حامی فراموش یا کم‌رنگ شده است و معانی کلامی / الهیاتی یا حقوقی برای این واژه

۵۰. طبری، ج ۶، ص ۳۸۸-۳۹۰.

۵۱. برای نمونه نگاه کنید به: علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۸۴؛ طبرسی، ج ۳، ص ۹۶ و ۱۵۱؛ ج ۷، ص ۲۱؛ ج ۸، ص ۱۴۱.

۵۲. در اینجا به تفسیرهای ایدئولوژیک مفسرانی چون حویزی (احتمالاً زنده در قرن یازدهم) در نور الثقلین نپرداخته‌ام. برای نمونه او ذیل «یا لیتنی اتخذت مع الرسول سبیلاً از ابوجعفر» (احتمالاً امام دهم مراد باشد) نقل می‌کند که «یا لیتنی اتخذت مع الرسول سبیلاً علیاً ولایاً، یا ولایتی لیتنی لم اتخذ فلانا خلیلاً یعنی الثانی لقد اضلنی عن الذکر بعد از جانی یعنی الولایه و کان الشیطان و هو الثانی للانسان خذولاً». (حویزی، ج ۴، ص ۱۱-۱۲)

مانند «دوست، متولی امور یا سرپرست و حاکم» پرننگ و به گفتمانی تبدیل می‌شوند. ذیل ارائه چنین معنایی در تفسیرها و ترجمه‌های قرآن سخن از ولایت و تقسیم آن به تکوینی و تشریحی یا اعتباری به میان می‌آید و به گونه‌ای معنای دوم یا سوم «ولی» به مسائل فقه سیاسی و قلمروهای دیگر هم کشیده می‌شود.^{۵۳} تا آنجا که من تحقیق کردم، احتمالاً پیشگام ارائه چنین گفتمانی در تفاسیر شیعی معاصر مرحوم علامه محمد حسین طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن باشد. طباطبایی ذیل آیه «اتما ولیکم الله ورسوله» و نیز جاهای دیگر «ولی» و مشتقات آن را به معنای تصرف‌کننده در امور و حاکم علی‌الاطلاق دانسته و ولایت تکوینی و تشریحی برای خدا و رسول درست می‌کند و آن را به معنای «تصرف در همه امور و تدبیر خلق هرگونه که بخواهد» می‌داند و ذیل آن اطاعت از پیامبر را به دلیل اطاعت از خدا واجب می‌شمارد.^{۵۴} من در اینجا به دلیل «من یطع الرسول فقد اطاع الله»^{۵۵} در وجوب اطاعت از رسول الله تردید نمی‌کنم، اما تردیدم در خلط معنای اول با معنای بعدی پیشنهادی «ولی» و لوازمی است که طباطبایی و سایرین برای این واژه برشمرده‌اند. در نگاه و تفسیر این دسته به ندرت می‌توان ردیابی از معنای اول «ولی» پیدا کرد.

حال با توجه به معنای اول «ولی» و «اولیاء» در قرآن به معنای چند آیه نگاهی می‌اندازم و از خواننده می‌خواهم این ترجمه را با بعضی ترجمه‌های معاصران مقایسه کند. از این مقایسه می‌توان دریافت که معنای اول «ولی»، یعنی حامی و ناصر با سیاق آیات سازگارتر است تا معنای یا مفاهیم ثانوی آن. در قرآن این فقط الله است که یاور یا حامی (ولی) حقیقی و نهایی مؤمنان است؛ آنها که از راه ایمان منحرف شدند، به خصوص مرتدان، بدون چنین یآوری (ولی) رها می‌شوند.^{۵۶}

و جز الله برای آنان یآوری (اولیاء) نیست که یاریشان کند و هر که را خدا بیراه گذارد هیچ راهی برای او نخواهد بود.^{۵۷}

و جز الله شما را یآوری (ولی) و حامی نیست.^{۵۸}

بنا بر توصیه قرآن وارد شدن به پیمانی با اهل کتاب یا با مشرکان عرب به طور خاص سزاوار سرزنش است، اگر مطلقاً ممنوع نباشد:

۵۳. در کتاب‌های درسی دانشگاهی و دبیرستانی دوره بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، این معنای «ولی» و تقسیم آن به تکوینی و تشریحی بسیار برجسته شده است، گویی سابقه هزارساله دارد.

۵۴. برای نمونه نگاه کنید به: طباطبایی، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ج ۵، ص ۱۵۰، ۳۷۲؛ ج ۶، ص ۱۲-۱۵؛ ج ۱۲، ص ۳۴۴؛ ج ۱۸، ص ۲۲، ۲۵؛ نیز مکارم شیرازی، ج ۴، ص ۲۳۱، ۵۶۳؛ ج ۱۳، ص ۳۵۸.

۵۵. نساء: ۸۰.

۵۶. نگاه کنید به: بقره: ۱۰۷؛ توبه: ۷۴؛ فصلت: ۳۱.

۵۷. شوری: ۴۶.

۵۸. بقره: ۱۰۷؛ شوری: ۳۱.

پس زنهار! از میان ایشان برای خود باوری اختیار مکنید تا آنکه به راه خدا هجرت کنید.^{۵۹}
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، کافران را، به جای مؤمنان، به باوری خود مگیرید.^{۶۰}
ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهودیان و مسیحیان را باور خود مگیرید، آنان باور یکدیگرند.
هر کس از شما آنها را به باوری گیرد، از آنان خواهد بود.^{۶۱}

المسجد الاقصی

این صفت و موصوف فقط در آیه اول سوره اسراء به کار رفته که بنا بر اتفاق نظر مفسران در سال آخر اقامت پیامبر در مکه (یک سال قبل از هجرت) نازل شده است. در اینجا بحث را با این فرض که مراد از عبارت «بَعْدَهُ» در این آیه پیامبر اکرم است و نیز با این فرض که این سیر شبانه همان سفر معراجی است که در منابع حدیثی و تفسیری به پیامبر نسبت داده‌اند، معنای المسجد الاقصی دنبال می‌شود. به علاوه درباره تاریخ نزول آیه، یعنی سال دوازدهم بعثت، قول مشهور مفسران، تردید نمی‌کنم و ادعای گوستاو وایل^{۶۲} مبنی بر الحاقی بودن این آیه را کنار می‌گذارم. او آیه را به چند دلیل الحاقی می‌داند.^{۶۳} از جمله اینکه مفادش با آیات دیگر قرآن که پیامبر را از صفات و کارهای فوق بشری مبرا می‌داند^{۶۴} در تعارض است.

به نظر مورخان و اکثر مفسران تعبیر وصفی المسجد الاقصی اشاره است به شهر بیت المقدس یا به طور خاص اشاره است به الحرم الشریف، یعنی محل قبر سلیمان و معبد یهودیان و قبله اول مسلمانان.^{۶۵} در بعضی از تفسیرهای معاصر آن را اسم فرض کرده‌اند و اشاره به «المسجد الاقصی» نزدیک به مسجد قُبَّة الصخره در بیت المقدس یا اورشلیم دانسته‌اند.^{۶۶} برخی از نویسندگان جدید غیر حرفه‌ای هم آن را جای مسجد قبا دانسته‌اند که آشکارا نادرست است،^{۶۷} اما وقتی با رویکرد تاریخی به مجموعه این تفاسیر نگاه کنیم، با این پرسش‌ها مواجه می‌شویم که اولاً المسجد الحرام نباید به معنای مسجدی باشد که در اطراف کعبه در سال هشتم یا نهم هجری ساخته شد، بلکه به معنای مکه یا کعبه باید باشد؛ زیرا المسجد الحرام در سال هشتم هجری بنا شد و سپس در دوره عمر و عثمان توسعه پیدا

۵۹. نساء: ۸۹.

۶۰. نساء: ۱۴۴.

۶۱. مائده: ۵۱.

62. Gustav Weil (1808-1889)

۶۳. برای اطلاع از دلایل او و نقد آنها نگاه کنید به: Watt, p. ۵۲.

۶۴. فوفان: ۷-۱۶.

۶۵. برای نمونه نگاه کنید به: ابن هشام، ج ۲، ص ۲۶۸؛ طبری، ج ۶، صص ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۳.

۶۶. مکارم شیرازی، ج ۸، صص ۳۸۷، ۳۸۹.

۶۷. آرش سلیم و نیماحق پور با اتکا بر معنایی از آسری (سفر مخفیانه شبانه) «المسجد الاقصی» را جایی (در در دست نزدیک) می‌دانند که بعدها مسجد قبا، حدود ۴۰۰ کیلومتری شمال مکه، در آنجا ساخته شد (آرای هر دو در فضای اینترنت در دسترس است).

کرد.^{۶۸} شاید از این روست که ابن کثیر^{۶۹} المسجد الحرام را به کعبه تفسیر کرده و آیه «فَوَلَّى وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» در سوره بقره: ۱۴۴ را به «فَوَلَّى وَجْهَكَ إِلَى الْكَعْبَةِ أَوْ نَادِيًا» تفسیر کرده است. ثانیاً می دانیم ساخت المسجد الاقصی در حمله سپاهیان اسلام به بیت المقدس در دوره عمر و با نظر او آغاز شد، در دوره عبدالملک بن مروان (حک: ۷۳-۸۶) پیگیری شد و در دوره ولید بن عبدالملک (حک: ۸۶-۹۶) پایان یافت.^{۷۰} پس مشاژلیه «المسجد الاقصی» در قرآن که به گفته مفسران در سال دوازدهم بعثت نازل شده است، نمی تواند نام مسجدی باشد که مسلماً بعد از وفات پیامبر ساخت آن شروع شد. به علاوه این سؤال مطرح می شود که مخاطبان قرآن در قرن اول هجری چه شناختی از «المسجد الاقصی» به معنای شهر بیت المقدس داشتند.

از تفاسیر موجود، چه قدیم و چه معاصر، نمی توان پاسخی برای این تردیدها پیدا کرد. در این تفاسیر پس از تعیین مسیر سفر شبانه - شروع از المسجد الحرام (مکه) به طرف المسجد الاقصی (بیت المقدس) و سپس از آنجا به بیت المعمور (بدیل و نظیر کعبه در آسمان هفتم) و بعد سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى و آنگاه قرب خداوند - به این سؤال که این سفر روحانی بوده یا جسمانی، در خواب بوده یا در بیداری، به طور مفصل پرداخته شده است.^{۷۱} سپس گزارش هایی مربوط به چگونگی احوال و دیده های پیامبر در این سفر از قول صحابه یا تابعین یا در فرهنگ شیعه از قول امام معصوم نقل می شود. درونمایه بعضی از این گزارش ها اولاً از فهم عادی بشر خارج اند و ثانیاً هرگروهی مطابق اعتقاد خویش حادثه یا گفته ای برایش اهمیت پیدا کرده یا گفته ای را جعل کرده است. از جمله در تفاسیر شیعی^{۷۲} از قول پیامبر اکرم نقل شده که در شب اسراء مرا به بهشت بردند و غذاها و میوه هایی دادند و آنها در صُلب من به منی تبدیل شد و پس از بازگشت با خدیجه مجامعت کردم و او بر فاطمه حامله شد. این نقل با تاریخ وفات خدیجه (دهم بعثت) سازگار نیست؛ چرا که قبلاً قول مشهور مفسران را پذیرفتیم که این آیه و این سفر

۶۸. برای مراحل تکمیل المسجد الحرام از ابتدا تا دوره مهدی، خلیفه عباسی، نگاه کنید به: فاکهی، ج ۲، صص ۱۵۸-۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۱.

۶۹. ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۹۸.

۷۰. در منابع روایی و تاریخی از قرن سوم به بعد روایاتی ساخته شده مبنی بر اینکه «المسجد الاقصی» در قرآن اسم خاص است و هنگامی که عمر یا به آن منطقه گذشت، به درستی توانست جای مسجد را تشخیص دهد و به ساخت آن فرمان داد. برای اطلاع از خلاصه ای از این روایات و اظهار نظرها به این اثر نگاه کنید: بهاء الدین الامیر، المسجد الاقصی القرآنی، قاهره، دار الحرم للتراث، ۲۰۰۴.

۷۱. برای نمونه نگاه کنید به: مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ طبری، ج ۶، ص ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۳؛ ابن حنبل، المسند، ج ۵، ص ۱۶۰؛ طباطبایی، ج ۱۳، صص ۱۹-۲۰، ۲۳، ۲۸؛ ج ۱۹، ص ۳۶ در این موارد سفر جسمانی و روحانی دانسته شده و در بیداری صورت گرفته است. در میان مفسران فخرالدین رازی (ج ۲۰، ص ۱۴۷-۱۵۱) امکان ذاتی چنین سفری را از امکان وقوعی آن تفکیک می کند و بر هر دو به نظر خودش استدلال دارد. محمد باقر مجلسی (ج ۱۸، ص ۲۸۵-۲۸۶) چنین تفکیکی را بدون انتساب به کسی نقل می کند و البته نوع استدلالش با فخرالدین رازی تفاوت دارد.

۷۲. فرات کوفی، ص ۷۵-۷۶، ۲۱۱؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۶۵، ۳۶۶؛ طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۳، ص ۲۴) همین مطلب را بدون نقد نقل کرده است. برای نمونه دیگری از نقل دیده های پیامبر اکرم در آن شب نگاه کنید به: طبرسی (متوفای حدود قرن ششم)، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۵۵-۵۶ که در آن فضایل انبیا و تعیین برترین پیامبر گزارش شده است.

شبانۀ در سال دوازدهم بعثت دو سال پس از وفات خدیجه (س) رویداده است. به گزارش ابن سعد خدیجه در ۶۵ سالگی در رمضان سال دهم بعثت^{۷۳} سه روز بعد از وفات ابوطالب درگذشت. پیامبر او را در قبرستان حجون (بعداً ابوطالب) بدون ادای نماز به خاک سپرد؛ چراکه هنوز نماز میت تشریح نشده بود.^{۷۴} مگر اینکه برای پیامبر اکرم معراج‌های متعدد در سال‌های قبل از دوازدهم بعثت قائل باشیم.

معنای اول پیشنهادی غیراسمی برای المسجد الاقصی با توجه به این نکته به دست می‌آید که در حجاز دوره قبل از ظهور اسلام فقط یک کعبه وجود نداشته و در مناطق مختلف قبایل مختلف چهارگوشه‌هایی برای عبادت مقرر می‌کردند.^{۷۵} این کعبه‌ها در سرزمین‌های عربی تقلیدی بوده است از کعبه واقع در مکه و تمام آنها براساس عقاید مشرکانه اعراب پیش از اسلام شکل گرفته و پس از ظهور اسلام تمام آنها از بین رفتند و فقط نام یا گاهی اثری مخروبه مانند آنچه در البتراء یا پترادر اردن کنونی هست، از آنها باقی مانده که مثلاً فلان شخص در فلان زمان و مکان کعبه‌ای را بنا کرد. محمد بن عبدالله ازرقی (متوفای حدود نیمه اول قرن سوم) مؤلف قدیم‌ترین کتاب درباره تاریخ مکه، مشخصات یک کعبه در صنعا و دیگری در تبّاله، شهری در حدود ۵۲ فرسخی جنوب شرقی مکه، در محل عبادتی به نام خَلَصَه / بیت ذی الخَلَصَه، گزارش کرده است.^{۷۶} همچنین نام سنداد (ذوالشرع)، از جمله این کعبه‌ها، یکجا در شعر اسود بن یعفر آمده است:

اهل الخَوْرَنَقِ و السَّديِرِ و بَارِقِ
وَالْقَصْرِ ذِي الشُّرُفَاتِ مِنْ سِنْدَادِ.^{۷۷}

مسجد در معنای اول خود هر جایی بود که شخص می‌توانست عبادت کند و نه یک ساختمانی که به شکل نهاد عبادت درآمده باشد. گاهی به همین چهارگوشه‌ها (کعبه‌ها) مسجد هم گفته شده است.

۷۳. ابن سعد، ج ۸، ص ۱۸.
۷۴. ابن سعد، ج ۸، ص ۱۷-۱۹. در گزارش ابن سعد این مطلب هم آمده است که خدیجه همراه پیامبر (ص) و علی (ع) در المسجد الحرام نماز می‌گزارد و حال آنکه می‌دانیم هنوز در آن تاریخ، نه نماز تشریح شده بود، و نه مسجد الحرام شکل گرفته بود.
۷۵. رک به: انصاری، ص ۱۸.

۷۶. ازرقی، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹ در باب کعبه صنعا؛ ج ۱، ص ۳۷۴-۳۷۵ در باب ذوالخَلَصَه. حموی (ج ۲، ص ۹) گفته است حدود هشت روز و جای دیگر (همان، ص ۳۸۳-۳۸۴) گفته هفت شب پیاده از مکه تا تبّاله راه است و بعضی آن را کعبه یمانیه نامیده‌اند و این نام از آن روست که طائفین و عبادت‌کنندگانی از یمن داشت. درباره تأکید بر سیر شبانۀ و اندازه‌گیری مسافت‌ها با شب در فرهنگ عربی جای تأمل فراوان وجود دارد که اینجا مجالش نیست. برای مشخصات کلی عبادتگاه‌ها و نام دیگر کعبه‌ها مانند کعبه نجران، شداد و رثام / رثام نگاه کنید به: ازرقی، ج ۱، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۴۳، ۲۷۸. خلیل عبدالکریم (الجدور التاریخیة للشریعة الاسلامیة، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۰، ص ۱۵) محقق مصری معاصر تعداد کعبه‌ها قبل از ظهور اسلام را ۲۱۱ عدد می‌داند، ولی برای آنها منبعی نیاورده است. به گفته او کعبه مکه قبل از اسلام هم در نظر همه قبایل دارای تقدیسی بیشتر از بقیه بود. درباره تبّاله و ذوالخَلَصَه نگاه کنید به مدخل‌های این دور در: The Encyclopaedia of Islam, second edition, Leiden: Brill.

۷۷. ابن سعد در ذیل واژه «بارق» در لسان العرب (ج ۱۰، ص ۱۸) آمده است. زبیدی (تاج العروس، ج ۲، ص ۳۷۶) گفته ابن اسحاق در المغازی مصرع دوم را این‌گونه نقل کرده است: «والبیت ذی الکعبات من سنداد» و به نقل از زبیدی کعبه‌ها متحرک بودند و دور آن طواف می‌کردند.

حال اگر در مکه و اطراف آن در کنار کعبه اصلی کعبه‌های دیگری یا محل‌های عبادت (مسجد) دیگری وجود داشته است و این سیر را سیر جسمانی بدانیم و نه سیر در رؤیا، معنای آیه چنین است که تسبیح برای خداوندی است که بنده‌اش را شبانه به آن محل عبادت دور (تر) برد. در اینجا اگر الاقصی (مؤنث آن قصوی) را صفت مذکر برای مسجد به معنای دور بدانیم، آن‌گاه معنای آیه چنین است که خداوند شبی بنده‌اش را به مسجد دور خود (نسبت به مسجدی که در مکه داشت) برد و اگر الاقصی را افعال التفضیل به معنای دورتر بدانیم، معنای آیه چنین می‌شود که خداوند بنده‌اش را شبی به مسجدی دورتر^{۷۸} (که فراتر از آن مسجد یا محل عبادت دیگری وجود نداشت) برد، یعنی بنده او پیامبر اکرم دو مسجد (محل عبادت) داشت: یکی نزدیک‌تر و دیگری دورتر. در ادامه آیه آن محل دورتر به «بارکنا حوله» توصیف شده است و همین توصیف برای شهرها و قریه‌های مسیر تجاری سبائیان (اهل سبأ)، ساکنان یمن، به سوی مکه در قرآن (سبأ: ۱۸، بارکنا فیها قرئ ظاهراً) آمده است. شواهد تعیین آن محل عبادت دورتر به قدری نیست که بتوان حرف آخر را زد، ولی اگر در بین محل‌های عبادت و کعبه‌های اطراف مکه تباله را نزدیک‌ترین بدانیم که از برکت (سرسیزی و آبادی و تجارت) برخوردار بوده است و به طور عرفی هم سیر شبانه به آنجا قابل فهم است، شاید بتوان مشاؤالیه «المسجد الاقصی» (به عنوان وصف نه اسم) را در نظر مخاطبان اولیه قرآن تباله دانست.

نتیجه پژوهش این است که غیاب معنای اول و بی‌توجهی به فهم عرفی شنوندگان و مخاطبان اولیه آیات قرآن می‌تواند مسیر فهم قرآن را پیچیده، سخت و احیاناً منحرف کند. این پژوهش درصدد اهمیت دادن به معنای اول واژگان قرآن، اعم از حقیقی و مجازی، در سایه دانش معناشناسی بود و در این جهت تغییرات تاریخی معنا یا برداشت‌های بعدی واژگان را تا حدودی نشان داد، ولی درصدد داوری در باب درستی یا نادرستی این برداشت‌ها نبود. خواننده می‌تواند میزان فاصله گرفتن مفاهیم از معانی را خود ببیند و در مفاهیم و برداشت‌های تاریخی تأمل کند. گفتنی است بر این باور نیستیم که معنای قابل فهم عرفی متن یا واژه لزوماً همان معنای مراد مؤلف هم هست، اما به نزدیکی معنای اول به فهم عرفی باور داریم.

کتابنامه

- مشخصات کتاب‌ها و مقالاتی که در پانویس‌ها برای مطالعه بیشتر معرفی شده‌اند در این فهرست نیامده است.
قرآن و کتاب مقدس
ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۹/۱۳۷۸.
ابن اثیر؛ اُسْدُ الغَابَةِ فی معرفة الصحابه؛ ج ۲، تهران، انتشارات اسماعیلیان، [بی‌تا].
ابن سعد، الطبقات الکبری؛ بیروت، دار صادر، بی‌تا.
ابن کثیر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت، دار المعرفة، ۱۹۹۲/۱۴۱۲.

۷۸. طبری (ج ۱۵، ص ۸) الاقصی را افعال التفضیل معنا کرده و گفته است: «الاقصی، لانه ابعد المساجد التي تُزار».

- : البداية و النهاية؛ تحقيق على شيرى؛ بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۹۸۸/۱۴۰۸.
- ابن منظور؛ لسان العرب؛ بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۵.
- ابن هشام حميرى؛ سيرة النبي؛ تحقيق محمد محى الدين عبدالحميد؛ قاهره، ۱۹۶۳/۱۳۸۳.
- احمد بن فارس؛ معجم مقائيس اللغة؛ تحقيق عبدالسلام محمد هارون؛ بيروت، مكتب اعلام الاسلامى، ۱۴۰۴.
- أزرقى، محمد بن عبدالله؛ اخبار مكة و ما جاء فيها من الآثار؛ تحقيق رشدى صالح ملحس؛ بيروت، دار الاندلس، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- انصارى، عبدالقدوس؛ تاريخ مفضل كعبه؛ ترجمه اختر علوى اشكفتگى؛ اصفهان، چهارباغ، ۱۳۸۵.
- ايزوتسو، توشيهيكو؛ مفاهيم اخلاقى - دينى در قرآن مجيد؛ ترجمه فريدون بدرهاى؛ تهران، نشر و پژوهش فرزنان، ۱۳۷۸.
- پالمر، فرانك؛ ز؛ نگاهى تازه به معناشناسى؛ ترجمه كورش صفوى؛ تهران، نشر مركز، ۱۳۶۶.
- جلالين (جلال الدين سيوطى و جلال الدين محلى)؛ تفسير الجلالين؛ تحقيق مروان سوار؛ بيروت، دار المعرفه، بى تا.
- حموى، ياقوت بن عبدالله؛ معجم البلدان؛ بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۹۷۹/۱۳۹۹.
- خليل بن احمد فراهيدى؛ كتاب العين؛ تحقيق مهدى مخزومى؛ افست ايران، ۱۴۰۹.
- رازى، ابن ابى حاتم؛ تفسير ابن ابى حاتم؛ تحقيق اسعد محمد طيب؛ صيدا، مكتبة العصريه، بى تا.
- زبيدى، محمد مرتضى؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۴/۱۴۱۴.
- سمرقندى، ابوالليث، نصر بن محمد؛ التفسير؛ بيروت، دار الفكر، بى تا.
- على بن ابراهيم قمى؛ تفسير القمى؛ قم، مؤسسة دار الكتاب، ۱۴۰۴.
- فاكهى، محمد بن اسحاق؛ اخبار مكة فى قديم الدهر و حديثه؛ تحقيق عبدالملك دهيش؛ بيروت ۱۹۹۸/۱۴۱۹.
- فخرالدين رازى، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)؛ ۳۲ جلدى، بى جا، بى نا، مندرج در نرم افزار كتابخانه اهل البيت.
- فرات كوفى، فرات بن ابراهيم؛ تفسير فرات الكوفى؛ طهران، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
- طباطبائى، محمد حسين؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۲.
- طبرسى، فضل بن حسن؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۹۹۵/۱۴۱۵.
- طبرى، محمد بن جرير؛ جامع البيان عن تأويل آى القرآن؛ بيروت، دار الفكر، ۱۹۹۵/۱۴۱۵.
- طوسى، محمد بن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ چاپ احمد حبيب قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۰۹.
- مجلسى، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳/۱۴۰۳.
- مقاتل بن سليمان؛ التفسير؛ تحقيق احمد فريد؛ بيروت، دار الكتب العلميه، ۲۰۰۳/۱۴۲۴.
- مكارم شيرازى، ناصر؛ الامثل فى تفسير كتاب الله المنزل؛ ۲۰ جلدى، بيروت، مؤسسة البعثة، ۱۹۹۲/۱۴۱۳.
- A Hand Book of Egyptian Religion*, ed. by Erman Adolf, London, Archibold Constable & Co., 1907, p. 93.
- A Hand Book of Egyptian Mythology*, ed. by Pinch Geraldine, Santa Barbara et al., ABC publisher, 2002, p. 112.
- Noble Ross Reat, "The Tree Symbol in Islam", *Studies in Comparative Religion*, vol. 9, no. 3. (Summer, 1975). ©
- World Wisdom, Inc. www.studiesincomparativereligion.com
- The Holy Bible*, English Standard Version (ESV) (U.S.A: Wheaton, Crossway Bibles, 2001).
- Watt, Montgomery, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh, the Scholar Press, 1970.