



## The Challenge of the Conflict between the Torah Background of the Quran Stories and the Verses Context

Roohollah Najafi, Associate Professor, Kharazmi University

Email: [r.najafi@khu.ac.ir](mailto:r.najafi@khu.ac.ir)

### Abstract

In the course of understanding the Holy Quran stories, sometimes there are two possible meanings; one of them can be reinforced by the historical background of the story in the Torah and the other by the context of the Quran verses. In such cases, there is a challenge regarding the preference of one of these two indications over the other. Some examples of this problem can be seen in the stories of "the fratricide of Adam's son," "laughing of Abraham's wife," the nakedness of Adam and Eve," "sale of Joseph", and "the nine-hundred-and-fifty-year mission of Noah". So, in this study, these five stories were analyzed. The findings suggest that no fixed solution can be suggested for overcoming the difficulty of the conflict between the Torah background and the context of the Quran verses, and in each case, the final judgment varies according to several factors. In other words, there are factors such as "the strength and weakness of the context", "effectiveness or ineffectiveness of adducing from the Torah", and "the presence or absence of an indication for ignoring the context or the Torah background" that affect the judgment.

**Keywords:** Context, The Torah, Understanding, Interpretation, Story of the Quran



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۱۴ - ۱۹۷	HomePage: <a href="https://jquran.um.ac.ir/">https://jquran.um.ac.ir/</a>
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/jquran.2021.70657.1115">10.22067/jquran.2021.70657.1115</a>

### چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات

روح الله نجفی

دانشیار دانشگاه خوارزمی

Email: [r.najafi@khu.ac.ir](mailto:r.najafi@khu.ac.ir)

#### چکیده

در مقام فهم قصه های قرآن، گاه دو وجه محتمل است که یکی را پیشینه تاریخی قصه در تورات و دیگری را سیاق آیات قرآن تقویت می کند. در این سنخ مواضع، این چالش رخ می نماید که کدام یک از این دو قرینه را باید بر دیگری تقدم و رجحان نهاد. در قصه برادرگوشی پسر آدم، در قصه خندیدن همسر ابراهیم، در قصه برهنگی آدم و حواء، در قصه فروش یوسف و در قصه رسالت نهصد و پنجاه ساله نوح می توان مصادیقی از مسأله فوق را ملاحظه کرد.

تحقیق حاضر پس از تحلیل این نمونه های پنجگانه، بدان منتهی شده است که نمی توان برای خروج از چالش تعارض پیشینه توراتی با سیاق آیات، راهکاری ثابت پیشنهاد کرد بلکه داوری نهایی در هر مورد، برحسب عوامل متعدد، متغیر است. به دیگر بیان، عواملی نظیر شدت و ضعف سیاق، تعیین کننده بودن یا نبودن استشهاد به تورات، وجود یا عدم قرینه برای نادیده انگاری سیاق یا نادیده انگاری پیشینه توراتی، در مقام داوری اثرگذار هستند. کلیدواژه ها: سیاق، تورات، فهم، تفسیر، قصه قرآن.

## مقدمه

تفسیر قرآن، تلاشی روشمند برای فهم مراد متکلم از الفاظ و جملات قرآن است. فهم کننده قرآن برای دریافتن معانی آن، از قرائن و شواهد متعدد مدد می جوید. از جمله مهم ترین این قرائن، «سیاق آیات قرآن» است. مراد از سیاق آن است که به وقت سخن گفتن، هر واژه، قبل و بعدی دارد و هر جمله نیز قبل و بعدی دارد. محققان قرآن، از این قبل و بعدها، به سیاق آیه یا سیاق آیات تعبیر می کنند. از دیگر سو، «منابع اهل کتاب» نیز باریگر فهم قرآن است؛ زیرا بسیاری از مضامین قرآن به ویژه حکایات آن از امت های سابق، در منابع یهودی و مسیحی، پیشینه ای تاریخی دارد.

تحقیق حاضر در مقام آن نیست که از چرایی اعتبار سیاق آیات یا منابع اهل کتاب در فرایند فهم قصص قرآن سخن گوید و بر لزوم مدد گرفتن از این دو منبع، دلیل اقامه کند، زیرا به بحث نهادن این دو مسأله، عرصه را از پرداختن به موضوع اصلی می ستاند. از این رو، امکان مدد گرفتن از سیاق آیات و منابع اهل کتاب را برای فهم بهتر قصه های قرآن، مفروض می انگارد و از خواننده ناموافق انتظار دارد که بحث را با فرض اعتبار این دو منبع، دنبال نماید.

در این راستا، فهمنده قصص قرآن آن گاه که از سیاق آیات و منابع اهل کتاب مدد می جوید، محتمل است که با ناسازگاری میان این دو منبع مواجه گردد، بدین شرح که در مقام فهم آیه، دو احتمال الف و ب وجود دارد و این دو احتمال، با یکدیگر قابل جمع نیستند اما قرینه حاصل از منابع اهل کتاب، احتمال الف و قرینه حاصل از سیاق آیات، احتمال ب را موید می دارد.

در این حالت، پرسش آن است که تمسک به سیاق آیات راجح است یا تمسک به منابع اهل کتاب؟ کدام قرینه را باید مقدم انگاشت؟ و وزن کدام یک را باید فزونتر ارزیابی کرد؟

## تحلیل پنج نمونه ناهمخوانی میان پیشینه توراتی با سیاق آیات

چگونگی فهم قصه های قرآن در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه تاریخی قصه در تورات، موضوعی است که تاکنون در معرض نظریه پردازی قرار نگرفته است.

به نظر می رسد برای پاسخگویی عالمانه به پرسش تحقیق، فرضیه پردازی کلی و ذهنی، روا نیست بلکه باید مصادیق جزئی و عینی را به بحث نهاد. از این رو، در ادامه، پنج نمونه از این سنخ ناهمخوانی ها را به ترازوی تحقیق می نهیم. در این نمونه های پنجگانه، فهم کننده قصه قرآن باید درباره میزان اعتبار قرینه های حاصل از سیاق آیات و منابع اهل کتاب در فرض تعارض، داوری کند، زیرا در مقام فهم، دو نظریه رقیب وجود دارد که یکی به سیاق آیات و دیگری، به پیشینه توراتی قصه استشهد می جوید.

## الف. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برادر کشی پسر آدم

وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ... (مانده/۲۷) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ... (مانده/۳۰)

(و برای ایشان، داستان دو پسر آدم را به راستی بخوان، آن گاه که قربانی عرضه داشتند و از یکی پذیرفته شده ولی از دیگری پذیرفته نشد. ناپذیرفته گفت: تو را خواهم کُشت! ... پس ضمیر او، او را به قتل برادرش راغب کرد و وی را کُشت...)

به گفته فخر رازی، در توضیح تعبیر «ابْنَيْ آدَمَ» در آیه ۲۷ مانده، دو قول در میان اهل تفسیر مطرح شده است. قول مشهور، مراد از دو پسر آدم را فرزندان بلاواسطه او می‌داند اما بر وفق قول حسن و ضحاک، مراد از دو پسر آدم، فرزندان بلاواسطه او نیستند بلکه مراد، دو مرد از بنی اسرائیل هستند. (فخر رازی، ۱۱/۱۷۳) هوید است که معنای حقیقی «ابْنَيْ آدَمَ» - به صورت مثنی - دو پسر بلاواسطه آدم است اما مخالفان این قول، می‌توانند به موضوعی از قرآن استشهد جویند که از آدمیان با تعبیر «بنی آدم» - به صورت جمع - یاد شده است. (نظیر آیات ۲۶، ۲۷، ۳۱ و ۳۵ سوره اعراف)

به علاوه، تکیه‌گاه اصلی قول نامشهور، سیاق آیات در سوره مانده است که پس از حکایت دو پسر آدم و قتل یکی به دست دیگری، بیان می‌دارد: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (مانده/۳۲) یعنی به این سبب، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس دیگری را بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد، مگر قتلی که قصاص یا جزای فساد در زمین باشد.

به گفته فخر رازی، وجه استدلال به این آیه در تأیید قول حسن و ضحاک آن است که اگر مراد از دو پسر آدم، دو مرد از بنی اسرائیل باشند، این ماجرا می‌تواند سبب تشریح احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل شده باشد تا ایشان از این کار، بازداشته شوند اما ماجرای قتل یکی از دو پسر حقیقی آدم به دست دیگری، تناسب ندارد که سبب تشریح احکام قتل نفس بر بنی اسرائیل معرفی گردد. (همان)

از دیگر سو، ملاحظه پیشینه قصه در تورات، قول حسن و ضحاک را تضعیف می‌کند و قول مشهور را موید می‌دارد. در تورات در این باره آمده است:

آدم زن خود حوا را بشناخت و او حامله شده قانن را زایید... (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱/۴) و بار دیگر برادر او هابیل را زایید... (همان، ۲/۴) قانن هدیه‌ای از محصول زمین برای یهوه آورد و هابیل نیز از نخست زادگان گله خویش و پیه آن‌ها، هدیه‌ای آورد و یهوه هابیل و هدیه او را منظور داشت اما قانن و هدیه او را منظور نداشت (همان، ۳-۵/۴) ... و واقع شد چون در صحرا بودند، قانن بر برادر خود هابیل برخاسته

او را کشت. (همان، ۸/۴)

در این قصه تورات به سان حکایت سوره مائده، از دو پسر آدم سخن رفته است که خداوند هدیه و قربانی یکی از آن دو را پذیرفت و هدیه دیگری را نپذیرفت و این ماجرا، سرانجام به قتل یکی از دو برادر به دست دیگری انجامید. این وجوه شباهت، اجازه می دهد که حکایت سوره مائده و حکایت باب چهارم سفر پیدایش را ناظر به واقعه ای واحد قلمداد کنیم. بر این اساس، تورات تأیید می کند که «ابْنِي آدَمَ» در آیه ۳۰ مائده، فرزندان بلا واسطه آدم هستند و حمل این تعبیر بر دو تن از بنی اسرائیل با استناد به سیاق آیات قرآن، ضعیف جلوه می کند؛ بویژه آن که در گفتمان قرآن، فاصله های تاریخی میان اقوام درنوردیده می شود و بعید نیست که حادثه ای در زمان فرزندان بلا واسطه آدم، سبب تشریح حکمی بر بنی اسرائیل معرفی گردد.

### ب. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه خندیدن همسر ابراهیم

فَلَمَّا رَأَى أَيَّدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَيْ قَوْمٍ لُوطٍ وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَسَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ (هود/۷۱-۷۰)

(و چون ابراهیم مشاهده کرد که دست های ایشان به سمت غذا نمی رود، آنان را نامعهود انگاشت و ترسی از ایشان به دلش افتاد. آنان گفتند مترس! ما به سوی قوم لوط فرستاده شده ایم و زن او ایستاده بود، پس خندید، پس وی را به اسحاق و در پی اسحاق به یعقوب، مژده دادیم.)  
اهل تفسیر در توضیح سبب خندیدن همسر ابراهیم در آیه فوق، اختلاف کرده اند. در این باره، دست کم اقوال ششگانه ذیل را می توان برشمرد:

(۱) شادی از نابودی قوم لوط

فخررازی (۲۲/۱۸) آورده است که همسر ابراهیم، نسبت به قوم لوط به سبب کفر و عمل زشت آنان، انکاری عظیم داشت و چون شنید که فرشتگان برای نابودسازی آنان آمده اند، شاد شد و خندید. فخررازی خود این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد شمرده است. (همان، ۲۳/۱۸)

(۲) تعجب از غفلت قوم لوط

به گفته طبری (۸۷/۱۲) سبب خنده همسر ابراهیم، غفلت قوم لوط بود که فرستادگان الهی برای هلاکت آن ها آمده بودند. طبری از میان وجوه مختلف، این وجه را به صواب نزدیکتر شمرده و آن را اختیار می کند. (همان، ۸۹/۱۲) فخررازی (۲۲/۱۸) هم از این قول یاد کرده است که همسر ابراهیم، از روی تعجب برای قومی خندید که عذابشان فرارسیده بود اما در غفلت بودند. البته فخر، این قول را برنگزیده بلکه آن را زائد خوانده است. (همان، ۲۳/۱۸)

(۳) تعجب از غذا نخوردن مردان ناشناس

به گفته طبری، (۸۶/۱۲) برخی بر آن رفته‌اند که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجبش از آن بود که وی و شوهرش، از باب احترام، خود به خدمت مهمانان برخاسته‌اند اما ایشان از خوردن غذا، خودداری می‌ورزند. البته در سیاق آیه، به خدمتگزاری همسر ابراهیم اشاره نشده است مگر آن که قیام او را از باب خدمت قلمداد کنیم چنانکه در تفسیر جلالین، قیام همسر ابراهیم برای خدمتگزاری معرفی شده است. (محلّی و سیوطی، ۲۲۹)

#### ۴) تعجب از بیم ابراهیم در برابر مردان ناشناس

به گفته مقاتل بن سلیمان (۱۲۵/۲) علت خنده همسر ابراهیم آن بود که ابراهیم از آن سه ناشناس، دچار خوف و لرزش شد، حال آن که وی دارای خادمان و اطرافیان بود. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) این قول را در زمره اقوال زائد، دانسته است.

#### ۵) شادی از امنیت در برابر مردان ناشناس

به گفته فراء، علت خنده همسر ابراهیم، سرور وی از امنیت بود. (فراء، ۳۷۳/۱) بدینسان چون فرشتگان به ابراهیم گفتند مترس، همسرش از شادی آن که امن هستند، خندید. فخررازی (۲۳/۱۸-۲۲) نیز این نظر را برگزیده که سبب خنده، سخن فرشتگان به ابراهیم بود که به او گفتند «مترس»! بدینسان زوال ترس از ابراهیم سبب سرور همسرش شد و در این حالت، خندید.

به گفته طباطبایی، بر وفق قول اکثریت مفسران که «ضحکت» را به خندیدن معنا کرده‌اند، در بیان سبب خنده، نزدیکترین قول به صواب آن است که همسر ابراهیم به سبب خودداری مهمانان از خوردن طعام، وحشت زده شد و این امتناع، از شرّ و بدی خبر می‌داد. آن گاه چون برای وی آشکار شد که آنان، فرشتگانی گرامی هستند که به خانه ایشان فرود آمده‌اند و هیچ گزندی، متوجه ایشان نیست، شاد و مسرور گشت و خندید. (طباطبایی، ۳۱۱/۱۰)

#### ۶) تعجب از بشارت یافتن به اسحاق

بر وفق نقل ابن عطیه (۹۵۷) از وهب بن منبه، وی سبب خنده را بشارت یافتن به اسحاق دانسته است. طبری (۸۷/۱۲) نیز این قول را یاد کرده است که سبب خنده همسر ابراهیم، تعجب وی بود که چگونه در سن پیری او و شوهرش، برای آن دو فرزندی باشد؟

طبری (۸۸/۱۲) می‌افزاید که قائلان به این قول، بر آنند که «ضحکت» گرچه مقدم ذکر شده است اما در معنا موخر است و تأویل کلام چنین است: «و امرأته قائمه فیشرناها باسحاق و من وراء اسحاق یعقوب فضحکت و قالت یا ویلتا أألد وأنا عجوز؟» بدینسان همسر ابراهیم، پس از بشارت یافتن به فرزند، می‌خندد و می‌گوید آیا من به وقت پیری، فرزند می‌آورم؟

سیوطی (۲۵/۲) نیز در بیان مصادیق قرآنی «تقدیم و تأخیر»، عبارت «فضحکت فبشرناها» را یاد کرده و معنای آن را «فبشرناها فضحکت» انگاشته است. با این همه، فخررازی، (۲۳/۱۸-۲۲) قول به تقدیم و تأخیر را در این موضع، در زمره اقوال زائد، دانسته است. طباطبایی (۳۱۱/۱۰) نیز این قول را در زمره اقوال عاری از دلیل برشمرده است.

دشواری انتخاب در میان اقوال فوق، سبب شده است که برخی مفسران چند قول را در کنار یکدیگر یاد کنند بی آن که وجه مختار خود را تعیین کنند. به عنوان نمونه، زمخشری (۳۰۴/۲) علت خنده را شادی به خاطر زائل شدن ترس یا به خاطر نابودی بدکاران قوم لوط شمرده و باز احتمال می دهد که علت خنده، انکار در مقابل غفلت قوم لوط بوده باشد، زیرا عذاب آن ها را فرا گرفته بود. (همان)

به نظر می رسد اگر قرار باشد که با قطع نظر از تورات و تنها بر حسب سیاق قرآن، علت خندیدن همسر ابراهیم جستجو گردد، باید به سه نکته عنایت شود:

۱- اصل آن است که خندیدن برای ابراز شادی است نه برای ابراز تعجب.

۲- سبب خنده باید در آیات قبل، مذکور باشد و نمی توان از وجهی سخن گفت که در آیات پیشین سخنی از آن نرفته است.

۳- باید نزدیکترین جمله صالح پیش از فعل «ضحکت» را معیار تعیین سبب خنده قرار داد.

در این راستا، جمله «امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ» تنها از ایستاده بودن همسر ابراهیم در میان جمع خبر می دهد و نمی تواند بیانگر علت خنده وی باشد. از این رو، جمله «إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ» نزدیکترین جمله صلاحیت دار پیش از «ضحکت» برای تعیین سبب خندیدن جلوه می کند. اگر این جمله معیار گردد، قول نخست از اقوال ششگانه یاد شده موجه می گردد. یعنی زن ابراهیم چون خبر آمدن فرشته ها برای نابودی قوم لوط را شنید، از باب ابراز شادمانی، خنده سر داد. ممکن است اشکال شود که اظهار شادی از نابودی يك قوم رفتاری بدخواهانه و غیر اخلاقی است اما می توان پاسخ داد که قوم لوط مردمانی بدکار و کفر پیشه بودند و از منظر قرآن، میل به نابودی ایشان و شاد شدن از خبر آن، منع اخلاقی ندارد.

از دیگر سو، بر وفق تورات، همسر ابراهیم پس از مژده یافتن به تولد فرزند از روی ناباوری می خندد. تورات در این باره می گوید :

زوجه ات ساره را پسری خواهد شد و ساره به در خیمه ای که در عقب او بود شنید. و ابراهیم و ساره، پیر و سالخورده بودند و عادت زنان از ساره منقطع شده بود. پس ساره در دل خود بخندید و گفت: آیا بعد از فرسودگی ام مرا شادی خواهد بود؟ و آقام نیز پیر شده است. (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱۸-۱۰-۱۰)

بدین سان هر چند ظاهر عبارت قرآنی «فضحکت فبشرناها» آن است که نخست خنده و سپس بشارت

رخ داده است اما بر وفق پیشینه قصه در تورات، نخست بشارت و سپس، خندیدن رخ داده است. در مقام دفاع از رجحان سیاق قرآن بر پیشینه توراتی قصه، می توان گفت که هرچند اصل ماجرای خندیدن همسر ابراهیم در تورات و قرآن مشترک است اما قرآن بر آن بوده تا در بیان سبب آن راهی متفاوت از تورات در پیش گیرد، زیرا حرف فاء بر توالی دو حادثه دلالت دارد و عطف «فَبَشَّرْنَاهَا» به «صَحِحَتْ» نشان می دهد که پس از خندیدن همسر ابراهیم، وی را به فرزنددار شدن بشارت داده اند. بنابراین، بشارت نمی تواند سبب خنده باشد، چون خندیدن قبل از بشارت رخ داده است. به علاوه، اگر بتوان برای خنده، علل و اسبابی دیگر یافت، قول به تقدیم و تأخیر واژگان در آیه، وجهی ندارد. ممکن است تصور شود که در این موضع، حکمتی مشاهده نمی شود که قرآن در توضیح سبب خنده، راهی متفاوت از تورات، در پیش گرفته باشد اما در مقابل، می توان احتمال داد که خندیدن منکرانه در برابر بشارت فرشتگان خدا، در شأن همسر ابراهیم نبوده است، از این رو قرآن ضمن گزارش خنده وی، درباره سبب آن، موضعی متفاوت با تورات اتخاذ کرده است تا همسر ابراهیم را تنزیه نماید.

با این همه، صراحت پیشینه توراتی در بیان سبب خنده و ابهام قرآن در این باره، فهمنده قرآن را برمی - انگیزد که برای توجیه ساختار «فَصَحِحَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه ای هماهنگ با پیشینه توراتی، چاره اندیشی کند. در این راستا، قول رایج، باور به «تقدیم و تأخیر» است که «فَصَحِحَتْ فَبَشَّرْنَاهَا» را در مقام فهم، به «فَبَشَّرْنَاهَا فَصَحِحَتْ» بدل می کند. اگر پرسش شود که چرا قرآن، به جای آوردن هر واژه در جای خود، واژگان را پس و پیش کرده است؟ پاسخ آن است که جابجا شدن واژگان از آن رو است که در زیبایی آهنگین قرآن خللی رخ ندهد.

به علاوه، می توان به جای ادعای تقدیم و تأخیر، بر آن شد که «فَبَشَّرْنَاهَا» عطف به «صَحِحَتْ» نیست بلکه به جمله «امْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ» عطف شده است. در این فرض، با دو جمله ذیل مواجه هستیم:

۱- وَاِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَصَحِحَتْ

۲- وَاِمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَبَشَّرْنَاهَا بِاسْحَاقَ

بدین سان آیه از خندیدن همسر ابراهیم و بشارت یافتن وی به فرزند خبر می دهد، بی آنکه تقدم و تأخر زمانی این دو حادثه را بیان دارد و بی آنکه سبب بودن بشارت برای خنده را اثبات یا نفی کند.

افزون بر این، اگر بتوان «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» را در معنای «و او حال» انگاشت، باز هم نیازی به انگاره تقدیم و تأخیر نیست. بر این اساس، معنا آن است که «و زن او ایستاده بخندید، چون بشارت دادیم او را به اسحاق و از پس اسحاق، یعقوب» چنانکه در یک ترجمه کهن پارسی، چنین آمده است. (قرآن



خلاصه آن که بر وفق تورات سبب خنده، بشارت یافتن به فرزند است و خنده‌ای که در پی بشارت رخ داده، از باب سرور و شادی نبوده است بلکه از باب انکار و تعجب، روی داده است. در این راستا، راجح آن است که عبارت قرآنی «فَصَحِحْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» به گونه ای هماهنگ با پیشینه توراتی آن، فهم گردد. بدین سان قول به تقدیم و تأخیر در «فَصَحِحْتُ فَبَشَّرْنَاهَا» یا قول به معطوف بودن «فَبَشَّرْنَاهَا» به «أَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ» یا قول به هم معنایی «فاء» در «فَبَشَّرْنَاهَا» با «واو حال»، جمع میان پیشینه توراتی قصه با متن قرآن را امکان‌پذیر می‌گرداند.

### ج. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه برهنگی آدم و حواء

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ... (اعراف/۲۲)

(پس چون آن دو، از آن درخت چشیدند، عورت آن دو بر ایشان آشکار شد و به چسباندن برگ‌های باغ بهشت بر خود پرداختند.)

بر وفق آیه فوق، خوردن آدم و همسر او از درخت ممنوع در باغ بهشت، سبب شد که عورت آن دو بر ایشان آشکار گردد و آن دو با استفاده از برگ درختان، سعی در پوشاندن عورت خویش کردند. در توضیح حکایت قرآن درباره آشکار شدن عورت آدم و حواء، دست کم سه احتمال زیر قابل طرح است:

۱- آدم و حواء قبل از لغزش، اساساً دارای عورتی که بیرون از بدنشان باشد، نبودند، چنانکه ادعا شده است که عورت آدم و حواء داخل بدنشان قرار داشت و بعد از خوردن از درخت ممنوع، پدیدار شد. (هاشمی رفسنجانی، ۴۹۳/۵)

۲- آدم و حواء پیش از خوردن از درخت ممنوع، دارای عورت و دارای لباس بودند اما لغزش آن دو، سبب شد که لباس خود را از دست بدهند. به گفته طبری (۱۶۸/۸) خدا آن دو را از لباسی که پیش از گناه بر آنان پوشانده بود، عریان کرد. ابوالفتوح (۱۵۱/۸) نیز از پوشیده بودن عورت ایشان به جامه‌های بهشت پیش از وسوسه شیطان سخن گفته است.

۳- آدم و حوا قبل از لغزش، دارای عورت و برهنه بودند اما آگاه نبودند که برهنگی شرم آور است. در ادامه، پس از خوردن از درخت ممنوع، آگاه گشتند که عریان هستند و باید خود را بپوشانند. علی شریعتی (۲۳۹) میوه ممنوع در قصه آدم را به «خودآگاهی» معنا کرده است.

در میان این سه احتمال، تورات، احتمال اخیر را تقویت می‌کند. به گفته تورات، «آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند.» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲/۲۵) در ادامه قصه که آن دو از درخت ممنوع می‌خورند، تورات بیان می‌دارد که «آن گاه چشمان هر دو ایشان باز شد و فهمیدند که عریانند، پس برگ‌های انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشتن ساختند.» (همان، ۷/۳)

ممکن است اشکال شود که سیاق آیات قبل و بعد، تمسک به قول تورات در این باره را ضعیف جلوه می‌دهد؛ زیرا آیه «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وَّرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا...» (اعراف/۲۰) دلالت دارد که قبل از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است. آیه «يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْهُمْ...» (اعراف/۲۷) نیز بیان می‌دارد که شیطان، لباس آدم و حواء را برکنند، بنابراین نمی‌توان بر آن شد که آن دو، پیش از لغزش، فاقد لباس بوده‌اند.

با این همه، در مقام دفاع از فهم قصه قرآن به سان پیشینه تاریخی آن در تورات، می‌توان اظهار کرد که آیه بیست و هفتم اعراف، خطاب به نسل آدم است و جمله «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا» را می‌توان این گونه فهمید که شیطان در زندگی زمینی، از زن و مرد لباسشان را برمی‌کند و ایشان را برهنه کرده و به فتنه می‌افکند. آیه بیستم اعراف نیز گرچه دلالت دارد که پیش از لغزش، عورت‌های آدم و حواء بر آن دو مستور بوده است اما لزوماً بیان نمی‌دارد که این پوشیدگی از طریق لباس بوده است بلکه محتمل است که پوشیده بودن عورت آدم و حواء بر آن دو، بر ناآگاهی ایشان به عورت‌هایشان حمل گردد.

به هر تقدیر، غایت اشکال آن است که سیاق آیات سوره اعراف، قرینه‌ای برای تقویت وجه دوم فراهم می‌آورد و این نکته، منافاتی با آن ندارد که تورات نیز قرینه‌ای برای تقویت وجه سوم فراهم آورد.

حال در مقام فهم آیه بیست و دوم اعراف، وجه دوم که موید به آیات قبل و بعد است، قوی‌تر جلوه می‌کند یا وجه سوم که با پیشینه قصه در تورات هماهنگی دارد؟

به نظر راقم این سطور، قرینه حاصل از آیات قبل و بعد را باید قوی‌تر از قرینه حاصل از پیشینه قصه در تورات انگاشت، زیرا توجیهاتی که برای هماهنگ‌سازی آیات قبل و بعد با پیشینه توراتی قصه فرض شد، عاری از تکلف نیستند.

#### د. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه فروش یوسف

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ  
وَسَرَّوهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ (يوسف/۲۰-۱۹)

(کاروانی آمد و آورنده آب خود را فرستادند و او دلوش را انداخته، گفت مؤده که این، یک پسر بچه است و او را به عنوان یک کالای تجاری، نهان داشتند و خدا به رفتارشان آگاه است و او را به بهای اندک چند سکه نقره، فروختند و به او رغبتی نداشتند.)

در تفسیر آیات فوق، در تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه» و نیز ضمائر جمع قبل و بعد آن اختلاف شده است. پاره‌ای از اهل تفسیر، مراد از فروشندگان یوسف در این موضع را، برادران او انگاشته‌اند و پاره‌ای

دیگر، فروشندگان را کاروانیانی دانسته اند که یابندگان یوسف از چاه بودند. قائلان به قول اخیر، گاه فروش یوسف را به مطلق کاروانیان نسبت داده اند و گاه فروشندگان را به بیرون آورنده یوسف از چاه و همراهانش محدود کرده اند. به گفته ابن عطیه، (۹۸۵) ابن عباس و مجاهد، مرجع ضمیر جمع در «شروه» را برادران یوسف انگاشته اند. طبری (۲۰۳/۱۲)، طوسی (۱۰۴/۶) و ابوالفتوح (۳۳/۱۱) نیز فروشندگان را برادران یوسف می دانند اما شوکانی (۱۰۶۳/۱) بیان می دارد که وارد شونده به آب و همراهان او، یوسف را فروختند. ابن عاشور، صحیح ترین تفسیر درباره مرجع ضمیر جمع در «شروه» را «السیارة» (کاروان) می داند. (همان، ۴۱/۱۲)

به گفته طباطبایی (۱۱۰/۱۱)، بیشتر مفسران بر آن رفته اند که مرجع ضمیر جمع در «شروه»، برادران یوسف می باشند و بر این اساس، برادران یوسف، او را به بهایی اندک به کاروانیان فروختند، بعد از آن که ادعا کردند که یوسف، غلام ایشان است که به چاه افتاده است. طباطبایی، خود با استشهد به سیاق آیات، مرجع ضمیر را کاروانیان قلمداد می کند. (همان) به عقیده وی، در آیه پیشین، مرجع ضمائر جمع، کاروانیان هستند و پس از آن نیز از برادران یوسف، ذکری صریح نرفته است که ضمیر جمع در «شروه» به ایشان بازگردد. (همان)

هویداست که برای تعیین مرجع ضمیر جمع در «شروه»، دانستن مرجع ضمائر جمع در آیه پیشین، اهمیت وافر دارد. به گفته ابن عطیه (۹۸۵) مجاهد، ضمیر جمع در «أسروه» را راجع به صاحبان دلو شمرده اما ابن عباس آن را به برادران یوسف بازگردانده است. ابوالفتوح رازی نیز این را دو قول یاد کرده است. به نوشته وی «اینان که آب می کشیدند پنهان کردند او را از دیگران تا طمع نصیب نکنند و قول دگر آن است که برادران، کار او را پنهان کردند و نگفتند او، برادر ماست.» (ابوالفتوح، ۳۲/۱۱) ابوالفتوح قول نخست را درست تر می انگارد. (همان) ابن عاشور (۳۹/۱۲) عقیده دارد که مرجع ضمیر در «أسروه»، ناگزیر «السیارة» (کاروان) است. رشیدرضا (۲۲۸/۱۲-۲۲۷) نیز ارجاع دادن ضمیر به بیرون آورنده یوسف از چاه و همراهان او و یا ارجاع دادن آن به برادران یوسف را خلاف ظاهر می داند و مرجع ضمیر را کاروانیان معرفی می کند.

به عقیده راقم این سطور، بر حسب سیاق آیات قرآن، کاروانیان در صحنه آیات نوزدهم و بیستم سوره یوسف، حضور دارند اما برادران یوسف، صحنه را ترک کرده اند، زیرا در آیه شانزدهم، بیان شده که برادران یوسف، شبانگاه به نزد یعقوب پدر خود بازگشتند. بنابراین بر وفق سیر ماجرا در قرآن، برادران یوسف، از چاه فاصله گرفته اند اما کاروانی بر سر چاه رسیده و آب آورنده ایشان، یوسف را از دل چاه بیرون آورده است. به علاوه، فروش یوسف توسط برادران مبتنی بر آن است که برادران مدعی مالکیت پسر به چاه افتاده

باشند اما این مدعای مفروض برادران، اساساً در قرآن نیامده است بلکه بر وفق آیه دهم سوره یوسف، پیشنهاد یکی از برادران به باقی ایشان آن است که یوسف را مکشید بلکه او را در چاه بیفکنید تا یک کاروان او را بگیرد. بر این اساس، هدف آن است که کاروانی یوسف را بگیرد نه آن که یوسف فروخته شود.

خلاصه آن که مراد از «أسروه» و «شروه» بر وفق سیاق آیات آن است که کاروانیان که یوسف را از چاه در آوردند، او را از دیگران نمان داشتند و او را به درهم هایی اندک فروختند. به نظر می رسد کاروانیان چون ارزش یوسف را نمی دانستند و به ننگ داشتن او رغبتی نداشتند، او را به بهایی اندک فروختند.

اگر پرسش شود که چرا کاروانیان، یوسف یا خبر یافتن او را نمان داشتند؟ پاسخ آن است که اگر ماجرای پسر پیدا شده اعلام می گردید، محتمل بود که صاحب فرزند فرارسد و او را از دست کاروانیان بستاند. بنابراین امر یوسف را نمان داشتند تا صاحب فرزند مدعی ایشان نشود و بتوانند او را به عنوان برده، به فروش برسانند. به عقیده ابن عاشور (۴۰/۱۲) عرف آن بود که کاروانیان به ساکنان نزدیک آن چاه، اعلام دارند که چنین پسری را در چاه یافته اند اما آنان خبر یافتن یوسف را نمان داشتند، زیرا ترسیدند که چون خانواده یوسف به یافتن او خبردار شوند، او را طلب کرده و از ایشان بگیرند.

حال باید پرسید از چه رو، برخی مفسران بر آن شده اند که سیاق را نادیده انگارند و ضمیر جمع در «شروه» را به برادران یوسف، بازگردانند؟

به نظر می رسد پیشینه قصه در تورات، در پیدایش این قول تفسیری، موثر بوده است، زیرا در تورات از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، در تورات در این باره آمده است:

« او را گرفته در چاه انداختند اما چاه خالی و بی آب بود. پس برای غذا خوردن نشستند و چشمان خود را باز کرده دیدند که ناگاه قافله اسماعیلیان<sup>۱</sup> از جلعاد می رسد و شتران ایشان کتیرا و بلسان و لادن بار دارند و می روند تا آنها را به مصر ببرند. آن گاه یهودا به برادران خود گفت: برادر خود را کشتن و خون او را مخفی داشتن چه سود دارد؟ بیایید او را به این اسماعیلیان بفروشیم و دست ما بر وی نباشد زیرا که او برادر و گوشت ماست. پس برادرانش بدین رضا دادند. و چون تجار مدیانی در گذر بودند، یوسف را از چاه کشیده برآوردند و یوسف را به اسماعیلیان به بیست پاره نقره فروختند. پس یوسف را به مصر بردند.» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۸/۳۷-۲۴)

در تورات هر چند از فروختن یوسف به کاروانیان توسط برادران او سخن رفته است، اما کاروانیان هم به نوبه خود یوسف را در مصر می فروشند. تورات در این باره می گوید: «مدیانیان، یوسف را در مصر به فوطیفار که خواجه فرعون و سردار افواج خاصه بود، فروختند.» (همان، ۳۶/۳۷)

۱- به گفته ابن عاشور (۴۹/۱۲) مراد تورات از «اسماعیلیان» در این حکایت، آن است که کاروانیان از نسل اسماعیل پسر حضرت ابراهیم بوده اند.

در قرآن نیز آیه «وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ...» (یوسف/۲۱) به فروش یوسف توسط کاروانیان در مصر اشاره کرده است. بنابراین درباره فروش یوسف در مصر توسط یک کاروان تجاری، میان تورات و قرآن خلافتی نیست و هر دو کتاب از این فروش، خبر داده اند. اختلاف در آن است که بر فرض پابندی به سیاق آیات قرآن، در سوره یوسف از فروش او به دست برادران سخنی نرفته است بلکه کاروانیان، یوسف را می یابند و او را به مصر برده و می فروشند.

البته در مقام نفی دلالت سیاق، می توان بر آن شد که ترتیب حوادث ذکر شده در سیاق قصه های قرآن دلالت ندارد که در عالم خارج نیز حوادث به همین ترتیب رخ داده باشد. بر این فرض، منعی ندارد که قرآن در مقام قصه گوئی، ابتدا از بازگشت برادران یوسف به نزد پدر سخن گوید و سپس قصه گو برگردد و از فروش یوسف به دست برادرانش به کاروانیان خبر دهد، هر چند در عالم خارج، نخست فروش یوسف و سپس بازگشت برادران به نزد پدر رخ داده باشد. به علاوه، معامله یوسف که در آیه بیستم سوره یوسف از آن سخن رفته است، معامله ای است که به قیمت ناچیز آن با تعبیر «دراهم معدودة» (سکه های نقره معدود) اشاره است. این نکته هم می تواند قرینه ای - هر چند کوچک - بر آن باشد که آیه بیستم سوره یوسف به فروش یوسف توسط برادران اشاره دارد، زیرا - چنانکه ملاحظه شد - تورات در توصیف فروختن یوسف توسط برادران، قیمت او را ذکر کرده است اما به وقت فروش یوسف در مصر، قیمت را ذکر نکرده است. به هر تقدیر، در این موضع، می توان به نیکی دو نظریه رقیب را به تصویر کشید که مستند یکی سیاق آیات و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه است.

بر وفق نظریه نخست، باید به سیاق آیات در سوره یوسف متعهد بمانیم و ضمیر جمع در «شروه» را به کاروانیان راجع بدانیم و بر این اساس، اعلام داریم که قرآن بر خلاف تورات، تنها از یک بار فروش یوسف در مصر سخن گفته است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نظریه دوم آن است که گزارش قرآن از فروختن یوسف را هماهنگ با تورات بفهمیم، هر چند در این میان، از سیاق آیات قرآن، تا حدی عدول گردد. در این راستا، باید ضمیر جمع در «شروه» را به برادران یوسف بازگردانیم تا قرآن هم به سان تورات از دوبار فروخته شدن یوسف خبر داده باشد.

حال مراعات سیاق آیات راجح است یا هماهنگ فهمیدن قصه با پیشینه تاریخی آن؟

اگر قرار بر داوری باشد، این تحقیق به مراعات سیاق آیات در این موضع نظر دارد، هر چند این مراعات سبب شود که قرآن درباره چند بار فروخته شدن یوسف، به گونه ای متفاوت با تورات سخن گفته باشد.

##### ۵. ناهمخوانی تورات با سیاق در قصه رسالت نهد و پنجاه ساله نوح

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ

(عنکبوت/۱۴)

(و نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس میان ایشان، نهصد و پنجاه سال درنگ کرد، سپس طوفان ایشان را - که ستم پیشه بودند - دربرگرفت.)

بر وفق آیه فوق، خداوند نوح را برای انجام رسالت به نزد قومش فرستاد و او در میان آنان، نهصد و پنجاه سال ماندگار بود تا آن که طوفان، قوم ستم پیشه وی را به نابودی کشاند.

به گفته عموم اهل تفسیر - از جمله ابن عطیه (۱۴۵۷)، ابوحیان (۱۴۰۷) و ابن عاشور (۱۴۶۲/۲) - ظاهر آیه آن است که مدت نهصد و پنجاه سال، مدت زمان رسالت و دعوت نوح در میان قومش بوده است. به گفته شوکانی (۴۲۲/۲) آیه دلالت ندارد که همه عمر نوح نهصد و پنجاه سال باشد بلکه تنها بیانگر سالیان دعوت نوح در میان قوم خود است. ابن عطیه (۱۴۵۷) محتمل انگاشته که نهصد و پنجاه سال، مدت زمان اقامت نوح در میان قومش، از وقت تولد وی تا زمان غرق شدن قوم باشد اما ابوحیان (۱۴۰۷) با تکیه بر فاء عطف در «فلبث فیهم...» که بر توالی رسالت نوح و درنگ او دلالت دارد، چنین احتمالی را روا نمی‌داند. بر وفق نقل طبری از «عون بن ابی شداد»، خدا نوح را به سوی قومش فرستاد در حالی که سیصد و پنجاه سال داشت، سپس وی، نهصد و پنجاه سال در میان ایشان بود و پس از طوفان نیز، سیصد و پنجاه سال زیست. (طبری، ۱۵۸/۲۰) بر این اساس، جمع سالیان عمر نوح به هزار و ششصد و پنجاه سال می‌رسد. هویداست که این گزارش نیز به سان نظرگاه عموم مفسران، نهصد و پنجاه سال را مدت دعوت نوح دانسته است. از دیگر سو، در نقلی از قتاده آمده است که نوح پیش از شروع دعوت، سیصد سال در میان قوم خود بود، سپس سیصد سال ایشان را دعوت نمود و پس از طوفان نیز سیصد و پنجاه سال زیست. (ابن جوزی، ۴۰۲/۳؛ ماوردی، ۲۷۹/۴) بر این اساس، ماوردی، در مقام توضیح نهصد و پنجاه سال، یکی از اقوال را آن می‌داند که این مدت بیانگر مقدار عمر نوح به نحو کامل است. (همان) می‌توان حدس زد که خاستگاه قول قتاده، پیشینه تاریخی قصه نوح در تورات بوده است، زیرا در تورات آمده است که «نوح بعد از طوفان سیصد و پنجاه سال زندگانی کرد. پس جمله ایام نوح نهصد و پنجاه سال بود که مُرد» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۹/۹-۲۸) بدینسان تورات، قول قتاده درباره عمر نهصد و پنجاه ساله نوح را موید می‌دارد.

از دیگر سو، سیاق آیه در این موضع، گواه قول مشهور است، زیرا فاء در «فلبث» دلالت دارد که اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح، به دنبال فرستاده شدن وی از جانب خداوند به سوی قومش، رخ داده است. به همین سان، فاء در «فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ» دلالت دارد که ماجرای طوفان پس از اقامت نهصد و پنجاه ساله نوح در میان قومش برای انجام رسالت، پدیدار شده است. به دیگر بیان، عبارت «لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ كَذَا سَنَةً»

(نوح در میان قوم خود، آن مقدار سال، درنگ نمود) اگر قبل و بعدی نداشته باشد، می تواند این گونه فهمیده شود که سالیان عمر نوح، فلان مقدار سال بوده است، اما آن گاه که این عبارت، قبل و بعدی دارد، یعنی پیش از آن، از فرستاده شدن نوح توسط خداوند و پس از آن، از آمدن طوفان برای قوم نوح، سخن رفته است، دیگر نمی توان جمله مزبور را بر مطلق عمر نوح حمل کرد بلکه مفاد آن، بیان عمر نوح در بازه زمانی فرستاده شدن وی به رسالت تا وقوع طوفان است.

افزون بر این، تحلیل غرض آیه نیز شاهی بر صدق قول مشهور است، زیرا آیه در مقام آن است که از مهلت یافتن موقت کافران قبل از وقوع عذاب خبر دهد و این مهلت یابی را با قطعیت عذاب، جمع نماید. در حقیقت آیه هشدار به مخاطبان رسول اسلام است و به مکیان مشرک اعلام می دارد که گرچه سالیانی چند مهلت یافته اند اما نباید گمان کنند که از عذاب رهایی یافته اند بلکه سرانجام آنان هلاکت است، چنانکه قوم نوح بسی بیشتر از ایشان مهلت یافتند ولی سرانجامشان هلاکت و خسران شد. در این راستا، ذکر مقدار زمان زیستن نوح پس از طوفان هدف قرآن نبوده است و بر دانستن سن وی به وقت مبعوث شدنش به رسالت نیز فایده ای مترتب نیست بلکه تنها سالیان رسالت نوح پیش از وقوع طوفان، اهمیت دارد، زیرا سالیان رسالت نوح قبل از طوفان، نشان دهنده مهلت یافتن پیش از عذاب قوم او است و به این سبب، آیه، بر مدت زمان رسالت و دعوت نوح انگشت می نهد. (نه مدت زمان عمر او)

بنابراین، نمی توان به سان تورات، مدت نهصد و پنجاه سال را مربوط به تمام عمر نوح دانست زیرا قرینه فراهم آمده از تورات با سیاق آیه ناسازگار است و در این تعارض، وزن سیاق، ثقیل تر است.

### جمع بندی و نتیجه گیری

در نمونه های پنجگانه فوق، دو قول رقیب در مقام فهم قرآن وجود داشت که مستند یکی، سیاق و مستند دیگری، پیشینه توراتی قصه بود. کاویدن این مصادیق پنجگانه نشان داد که چالش ناسازگاری پیشینه توراتی قصه های قرآن با سیاق آیات، چنان ژرف است که در همه مواضع، نمی توان راهکاری واحد را در پیش گرفت بلکه داوری نهایی در هر مورد، بر حسب عوامل متعدد، تعیین می شود. بدین سان در نمونه های اول و دوم، اخذ پیشینه توراتی و در نمونه های سوم، چهارم و پنجم، عدم اخذ پیشینه توراتی، راجح جلوه کرد.

از میان عوامل تعیین کننده در داوری، دست کم می توان بر چهار عامل زیر انگشت نهاد:

۱) قرینه حاصل از سیاق در همه مواضع قرآن از درجه و اعتباری یکسان برخوردار نیست؛ زیرا گاه مراد از سیاق، نحوه چینش جملات در درون یک آیه است (مانند نمونه های دوم و پنجم)، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پیشین هستند (مانند نمونه چهارم)، گاه مراد از سیاق، آیه یا آیات پسین هستند. (مانند نمونه اول) و

گاه نیز دو وجه اخیر باهم جمع می‌شوند. (مانند نمونه سوم)

هویداست که قرینه سیاق، هرگاه مبتنی بر نحوه چینش جملات در درون یک آیه باشد، از قرینه مبتنی بر آیات پیشین یا پسین معتبرتر است. از دیگر سو، در عرف اهل زبان، تأثیر جملات پیشین در معنایابی جملات پسین فزونتر است تا عکس آن. از این رو، قرینه سیاق هرگاه مبتنی بر آیات پیشین باشد از قرینه مبتنی بر آیات پسین، اعتبار فزونتری دارد. همچنین سیاق مبتنی بر آیات پیشین یا آیات پسین، هر چه نزدیکتر باشد، معتبرتر و هر چه دورتر باشد، کم اعتبارتر می‌شود.

در این راستا، هرگاه رهایی از سیاق، نیازمند تخلفی خفیف از ظاهر آیات باشد، می‌توان به مقدم انگاری پیشینه توراتی گرایید اما اگر استشهاد به پیشینه، به تکلفی بزرگ در توجیه سیاق بینجامد، باقی ماندن بر سیاق و نادیده‌انگاری تورات، راجح جلوه می‌کند.

۲) در فرض تعارض سیاق آیات با پیشینه توراتی قصه، استناد به تورات، به معنای عدول از سیاق است و این عدول، نیازمند آن است که با استدلال، توجیه گردد. از دیگر سو، اقامه قرینه برای عدول از سیاق در همه مواضع قرآن، به یکسان امکان‌پذیر نیست و دشواری نادیده‌انگاری سیاق، در آیات مختلف، شدت و ضعف دارد. به عنوان مثال، در نمونه دوم، هر چند استشهاد به تورات، مستلزم عدول از سیاق بود، اما سه توجیه زبانی، برای این عدول، ارائه شد حال آن که در نمونه پنجم، ارائه توجیهاات زبانی از این سنخ، برای رهایی از سیاق امکان‌پذیر نبود.

۳) در فرض تعارض سیاق با پیشینه توراتی، تمسک به سیاق، به معنای نادیده‌انگاری پیشینه توراتی است و این نادیده‌انگاری، به توضیح، نیازمند است. در این راستا، هرگاه بتوان مدلل نمود که قرآن در موضوعی معین، قصد تخطئه تورات را دارد یا بر آن است که سخنی متفاوت از تورات گوید، تمسک به سیاق آیات قرآن و نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، به سهولت میسر می‌گردد، چنانکه نمونه پنجم، مصداق چنین امری است. از دیگر سو، هرگاه نتوان مدلل نمود که قرآن قصد متفاوت سخن گفتن با تورات را دارد، نادیده‌انگاری پیشینه توراتی، آسان جلوه نمی‌کند.

۴) آن گاه که در تفسیر آیات قرآن دو قول رقیب پدیدار می‌گردد و یکی از اقوال، به پیشینه توراتی موضوع استناد می‌جوید، نقش تورات ممکن است تعیین کننده یا تعیین ناکننده باشد. نقش تورات، هنگامی تعیین کننده است که در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الف را موید دارد و قول الف، قول مختار فهمنده قرآن گردد، به گونه ای که اگر تأیید قول الف با پیشینه توراتی نبود، آن قول، برگزیده نمی‌شد. از دیگر سو، نقش تورات، تعیین کننده نیست هنگامی که تورات در رقابت میان اقوال الف و ب، قول الف را موید دارد اما با فرض فقدان قرینه تورات نیز قول الف، راجح و مختار باشد.



به نظر می‌رسد آن گاه که استشهد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده ندارد، استشهد به آن آسان‌تر انجام می‌شود، چون در این سنخ موارد، پیشینه توراتی قولی را تقویت می‌کند که با شواهد دیگر، مدلل شده است. اما آن گاه که استشهد به پیشینه توراتی، نقش تعیین کننده دارد، تمسک به تورات و ترجیح آن بر سیاق، نیازمند تأمل بیشتر می‌گردد.

به هر تقدیر، برای داوری در میان تعارض سیاق آیات با پیشینه توراتی، معیاری کمی و دقیق وجود ندارد. همه چیز به ذهن فهمنده بازمی‌گردد که مراعات سیاق در فهم قصه را تا چه میزان مهم می‌داند و تخلف از آن را برای هماهنگ شدن قصه قرآن با پیشینه تاریخی‌اش، تا به کجا روا می‌انگارد.

## منابع

- ابن جوزی، ابوالفرح عبدالرحمان بن علی، (۱۴۳۱ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (۱۴۲۰ ق)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق، (بی تا) المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار ابن حزم.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۲۰۱۰ م)، تفسیر البحر المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۳۶۶ ش)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- رشیدرضا، محمد، (۱۴۲۶ ق)، تفسیرالقرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۲۹ ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۲ ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح: محمد سالم هاشم، بی جا: منشورات ذوی القربی.
- شریعتی، علی، (۱۳۷۵ ش)، انسان (مجموعه آثار شماره ۲۴)، تهران: انتشارات الهام.
- شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۳۰ ق)، فتح القدر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۳۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه دارالمجتبی.
- طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۱ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: الامیره.
- فخررازی، محمد بن عمر، (۲۶-۱۴۲۵ ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب؛ بیروت: دارالفکر.
- فزاء، یحیی بن زیاد، (۱۴۳۲ ق)، معانی القرآن، تحقیق: عماد الدین بن سید آل درویش، بیروت: عالم الکتب.
- قرآن عظیم؛ ترجمه فارسی بر اساس ترجمه تفسیر طبری، (۱۳۹۰ ش)، به اهتمام: محمد علی منصور، تهران:

موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

کتاب مقدس (ترجمه قدیم)؛ شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، (۲۰۰۵ م)، بی جا: انتشارات ایلام.  
ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، (بی تا)، تفسیر الماوردی: النکت والعیون، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
محلّی، محمد بن احمد، و سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۳۲ق)، تفسیر الجلالین، بیروت: مکتبه العصریه.  
مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۴ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
هاشمی رفسنجانی، اکبر و جمعی از محققان، (۱۳۷۵ش)، تفسیر راهنما، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

