

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال هفدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۴)، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلائی پور یزدی

سر دبیر: مهدی ایزدی

مدیر داخلی: محمد عترت دوست

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

مهدی ایزدی ..... استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام  
احمد پاکتچی ..... دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام  
محمدرضا حاجی اسماعیلی ..... استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه اصفهان  
نیکو دیالمه ..... دانشیار (تخصص: معارف اسلامی و علوم تربیتی) دانشگاه امام صادق علیه السلام  
عبدالهادی فقهی زاده ..... استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه تهران  
عباس مصلائی پور یزدی ..... دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام  
سید رضا مؤدب ..... استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه قم  
Gabriel Said Reynolds ..... استاد (تخصص: مطالعات اسلامی) دانشگاه نوتردام  
Liyakat Takim ..... استاد (تخصص: تاریخ ادیان) دانشگاه مک مستر

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۸۱۷۲۷ مورخ ۱۳/۰۹/۱۳۹۱ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» از شماره ۹ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰) دارای درجه علمی - پژوهشی است.

## مقالات این مجله در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: <https://www.isc.gov.ir>  
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: <https://www.sid.ir>  
پایگاه اطلاعات نشریات کشور: <https://www.magiran.ir>  
پایگاه مجلات تخصصی نور: <https://www.noormags.com>  
پایگاه مرجع دانش: <https://www.civilica.com>  
پرتال جامع علوم انسانی: <https://www.ensani.ir>  
پایگاه دو آج: <https://www.doaj.org>

مقالات این نشریه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام نیست و نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ جایز است.

۳۷۷ صفحه / ۲۰۰۰۰۰۰ ریال / چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

نشانی: ایران، تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

مدیریت امور فنی و چاپ: معاونت پژوهش و فناوری، تلفکس: ۸۸۰۹۴۹۱۵ (۰۲۱)

مدیریت امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، تلفکس: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱ (۰۲۱)

آدرس سامانه اختصاصی نشریه: <https://qhs.isu.ac.ir>

آدرس پست الکترونیک: [qhs@isu.ac.ir](mailto:qhs@isu.ac.ir)

## اهداف و سیاست‌های دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»

مهم‌ترین رسالت دانشگاه امام صادق (علیه السلام) آموزش و تبلیغ علمی و عملی دین مبین اسلام است. بهترین راهکار برای این مهم، طرح پرسش‌ها و نیازمندی‌های عصر حاضر در برابر قرآن کریم و استنطاق از این کتاب شریف و گرانمایه است. مهم‌ترین هدف از انتشار مجله «مطالعات قرآن و حدیث» پاسخ‌گویی به این نیاز مهم و حیاتی است. در همین راستا برخی از اولویت‌های پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد در زمینه علوم قرآنی و حدیث بدین شرح است:

**(الف)** پژوهش‌های فرامعرفتی و میان‌رشته‌ای علوم اسلامی و سایر علوم شامل:

۱. مطالعه و بررسی در مورد موضوعات میان‌رشته‌ای علوم اسلامی، علوم اجتماعی و انسانی.

۲. نقد مبانی، جهت‌گیری‌ها و یافته‌های علوم متعارف بر اساس اصول و معارف اسلامی.

۳. گسترش مرزهای علوم اسلامی با بهره‌گیری از امکاناتی که علوم متعارف (نظریه‌ها، روش‌ها و...) فراهم می‌کند.

**(ب)** پاسخ‌گویی به شبهاتی که در مورد فرهنگ و معارف اسلامی مطرح شده است.

**(ج)** طراحی چارچوب‌های نظری، الگوها و روش‌های مناسب تبلیغی برای صیانت و ترویج دین اسلام.

امید آنکه دانشمندان حوزه علوم قرآنی و حدیث و نیز صاحب‌نظران عرصه مطالعات علم و دین، مجله «مطالعات قرآن و حدیث» را در این راستا یاری کرده و با ارسال مقالات

علمی و ارزشمند خود دانشگاه امام صادق (علیه السلام) را در راستای نیل به اهداف والای

خود کمک نمایند.

## شیوه‌نامه نگارش و ارسال مقاله نشریات علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام

### مقالات قابل پذیرش

- از نویسندگان محترم تقاضا دارد جهت تسریع در بررسی و انتشار به موقع مقاله نکات زیر را رعایت فرمایند؛ در صورت عدم رعایت نکات، مقاله بازگردانده خواهد شد.

### محتوای مقاله

- محتوای مقاله باید با زمینه موضوعی نشریه مرتبط باشد.
- مقاله مبتنی بر تحقیقات علمی، خلاقانه و همراه نوآوری باشد و سهمی در پیشبرد علم در حوزه متخصص خود ایفا نماید.
- مقاله پیشتر یا هم‌زمان برای هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی ارسال و یا چاپ نشده باشد.

### ساختار مقاله

- هر مقاله پژوهش دارای این ساختار کلی است: نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی آنها، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، مرور پیشینه‌ها، روش‌شناسی و یافته‌ها، تحلیل داده‌ها، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری و کتابنامه(منابع).

### عنوان مقاله

- عنوان مقاله باید دقیق، و تا حد امکان کوتاه و جالب باشد تا خواننده را به خواندن مقاله علاقه‌مند کند و همچنین ایده اصلی مقاله را نشان دهد. تعداد کلمه‌های به کار رفته در عنوان بهتر است بین ۱۰ تا ۱۵ واژه باشد عنوان نباید خیلی کوتاه یا خیلی بلند باشد. در صورتی که عنوان خیلی کوتاه باشد، باعث سردرگمی خواننده و ایجاد ابهام در او خواهد شد و در صورتی که عنوان خیلی طولانی باشد، باعث می‌شود خواننده آن را مورد توجه قرار ندهد.

### نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی

نام نویسنده(گان) پس از عنوان مقاله با شرایط ذیل درج گردد:

- ترتیب نوشتن نام نویسندگان توافقی میان پدیدآورنده(گان) مقاله، که می‌بایست با Bullet ستاره Superscript ترتیب‌بندی شوند و متعاقباً وابستگی سازمانی در پانویس چکیده فارسی و انگلیسی به ترتیب شامل رتبه علمی، عنوان دانشگاه یا مرکز علمی محل خدمت، شهر، کشور و پست الکترونیکی نویسنده(گان) است. درج ایمیل دانشگاهی برای اساتید، دانش‌آموختگان و دانشجویان دانشگاه امام صادق علیه السلام الزامی است و توصیه می‌شود دیگر افراد از ایمیل محل خدمت خود استفاده نمایند.
- هر مقاله دارای یک نویسنده مسئول است که می‌بایست در پانویس پس از درج مشخصات (قبل از پست الکترونیک) با ذکر «نویسنده مسئول» در داخل پرانتز مشخص شود.
- از نوشتن عنوان‌هایی مانند دکتر، پروفیسور، مهندس، حجت‌الاسلام و موارد مشابه خودداری شود.

### چکیده

چکیده باید ساختاریافته باشد:

- در روش‌های توصیفی و تجربی، هر چکیده شامل بندهای جداگانه: هدف، روش پژوهش، یافته‌ها، نتیجه‌گیری؛ و در روش تاریخی، شامل: هدف، بحث و تفسیر، و نتیجه‌گیری باشد.
- هر یک از چکیده‌های فارسی و انگلیسی ۲۵۰ تا ۳۰۰ واژه و حداکثر در یک صفحه A4 باشد.

### واژگان کلیدی

- اصطلاحات این بخش باید دقیقاً از متن و چکیده مقاله استخراج شده باشند و به مفاهیم موضوعی اصلی اشاره کنند. حجم کل بین ۵ تا ۱۲ واژه باشد و توصیه می‌شود واژگان کلیدی الفبایی تنظیم شوند.

### مقدمه

- محتوای مقدمه بر مبنای آخرین شیوه‌نامه‌ها و استانداردهای بین‌المللی شامل توضیحات مقدماتی، بیان مسأله، هدف اصلی، پرسش‌ها و یا فرضیه‌ها، و مرور پیشینه‌ها است. تمام این موارد باید همچون تکه‌های جورچین کنار هم قرار بگیرند به طوری که پس از اتمام این بخش، خواننده یک تصویر کلی از تمامی اطلاعات به کار رفته در این مقاله داشته باشد.

### مرور پیشینه‌ها

- اگر به مرور و ارائه پیشینه‌ها در بخشی مجزا نیاز است، و بررسی پیشینه‌ها در مقدمه به دلیل خلاصه بودن، مناسب تشخیص داده نمی‌شود، می‌توان پس از مقدمه، مرور پیشینه‌ها را به صورت بخشی مستقل انجام داد. در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهشی به ترتیب تاریخ مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاصه(های) پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی

و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف‌نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.

### روش‌شناسی

- این بخش ششامل طرح، روش یا رویکرد پژوهش (با توصیف دقیق روش کلی و روش خاص اجرای پژوهش)، جامعه پژوهش، ابزار گردآوری داده‌ها، و روش تجزیه و تحلیل داده‌هاست. در مرحله نخست پژوهشگر باید روش پژوهش و طرح پژوهش را توضیح دهد تا خواننده تصویر روشنی از آنچه در طول پژوهش صورت گرفته است، به دست آورد. بنابراین ارائه توضیحات دقیق و روشن از فرآیند طی شده نظیر شیوه اعمال متغیر مستقل، تعریف متغیرها، شیوه نمونه‌گیری، گمارش افراد در گروه آزمایش و کنترل، چگونگی ثبت واکنش نمونه‌ها به متغیر مستقل، چگونگی ثبت و اندازه‌گیری متغیر وابسته، و جز آن ضروری است. پژوهشگر باید جامعه موردنظر را مشخص کند تا خواننده پژوهش بداند این پژوهش روی چه افرادی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس باید آزمودنی‌ها یا شرکت‌کنندگان در پژوهش را مشخص سازد که در واقع به تعیین نمونه پژوهش پرداخته است. البته در مقاله‌های موردی، شیوه انتخاب نمونه و نوع آزمودنی متفاوت از نمونه‌های پژوهش‌های دیگر است.

گام بعدی، پژوهشگر وسیله و ابزار پژوهش (گردآوری داده‌ها) را تعیین می‌کند. در این بخش توجه به این نکته ضرورت دارد، در صورتی که از وسیله و ابزار مورد استفاده در جامعه علمی مخاطب شناخته شده است، نیازی به توضیح دقیق و کامل نیست، و تنها ذکر نام آزمون و یا ابزار پژوهش به همراه توضیح مختصری درباره پایایی و روایی ابزار کفایت می‌کند. اما اگر ابزار پژوهش توسط خود پژوهشگر طراحی شده است، توضیح کامل درباره چگونگی ارزیابی پایایی و روایی ابزار مورد نیاز است. سپس باید روش تجزیه و تحلیل داده‌ها را شرح داده، و به مراحل آماری طی شده اشاره شود.

### تحلیل داده‌ها

- تحلیل و بیان داده‌های گردآوری شده در قالب‌ها آماری (توصیفی و استنباطی)، کیفی، و ترکیبی همراه با تفسیر محدود داده‌ها در این بخش صورت می‌گیرد. لازم به ذکر است برای توضیح و بازنمون داده‌های گردآوری شده، استفاده از یکی از ابزارهای نمودار، شکل و جدول کافی است. در مواردی که پژوهش دارای پرسش است، باید پاسخ به پرسش به شکل شفاف و بدون ابهام تشریح شود. در صورت وجود فرضیه در پژوهش، توصیف دقیق آزمون‌ها انجام گیرد و فرضیه‌های رد یا تأیید شده مشخص شوند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- ارزش اصلی پژوهش در این بخش نهفته است. زیرا یافته‌های پژوهش تعیین شده، و درک و شناخت نهایی پژوهشگر از انجام پژوهش بیان می‌شود. به طور کلی در این بخش تفسیر دقیق داده‌ها و بیان دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به یافته‌ها، مقایسه یافته‌های پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های پیشین و نشان دادن جایگاه پژوهش در میان پژوهش‌های مشابه، بیان مختصر محدودیت‌هایی که پژوهش در هنگام انجام با آنها روبرو شده است، و ارائه پیشنهاد(های) پژوهشی استنتاج شده از یافته‌های پژوهش صورت می‌گیرد.

### سپاسگزاری

- نویسنده(گان) می‌تواند مراتب سپاسگزاری خود را قبل از یادداشت‌ها با عنوان «سپاسگزاری» ذکر کند.

### یادداشت‌ها

- توضیحات اضافی، معادل‌های انگلیسی اسامی و یا اصطلاحات در بخش «یادداشت‌ها» با استفاده از گزینه Insert Endnote در Word از نرم‌افزار Word و به صورت شماره‌گذاری عددی درج شود.

### کتابنامه

- منابع و مأخذ باید به صورت درون‌متنی و همچنین در پایان مقاله به ترتیب الفبا بر مبنای روش استناددهی بین‌المللی APA باشد. تذکر:  
- می‌بایست کل منابع و مأخذ ذکر شده در کتابنامه، به انگلیسی برگردانده و در انتهای فایل چکیده انگلیسی ارسال شود. اگر مأخذی قدیمی بوده که نام انگلیسی آن وجود ندارد، به صورت پینگلیش نوشته شود.  
- مشخصات هر منبعی که در داخل متن بدان ارجاع شده، باید در کتابنامه آورده شود.

### فایل‌های ارسالی

- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم‌افزار Word بدون مشخصات نویسندگان.  
- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم‌افزار Word با مشخصات نویسندگان.  
- فایل مقاله مشابه‌یابی شده در سامانه سمیم‌نور.  
- تصویر تکمیل شده کاربرگ تعهدنامه اخلاقی.

## نحوه ارسال

- ضروری است نویسنده(گان) جهت انتشار مقاله، نسبت به ارسال فایل مقاله در سامانه نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام (سپس سامانه اختصاصی نشریه مورد نظر) اقدام شود و در این مدت از وضعیت مقاله ارسالی از طریق سامانه آگاهی حاصل نماید.

## راهنمای تنظیم اندازه و قلم مقالات

- مقاله در نرم افزار Word با اندازه و قلم ذیل تنظیم شوند:

اندازه و قلم	موضوع	
B Zar 12 Bold	فارسی	عنوان مقاله
Time New Roman 11 Bold	انگلیسی	
B Zar 11 Bold	فارسی	نام نویسنده(گان)
Time New Roman 11 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 10 Regular	فارسی	پانویس
Time New Roman 9 Regular	انگلیسی	
B Zar 11 Bold	فارسی	تیترها
Time New Roman 10.5 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 11 Regular	فارسی	چکیده و واژگان کلیدی
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 13 Regular	فارسی	متن اصلی مقاله
Time New Roman 11 Regular	انگلیسی	
B Zar 10.5 Bold	فارسی	عنوان جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10 Bold	انگلیسی	
B Lotuls 11 Regular	فارسی	متن جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Zar 10.5 Regular	فارسی	منبع جدول و نمودار(شکل)
Time New Roman 10 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 13 Regular	فارسی	رابطه
Cambria Math 11 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 12 Regular	فارسی	یادداشت‌ها
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	
B Lotuls 12 Regular	فارسی	کتابنامه
Time New Roman 10.5 Regular	انگلیسی	

تذکر:

- اندازه واژگان زبان عربی همانند موضوعات فارسی، و با قلم B Badr تنظیم شوند.
- فاصله خطوط در کل متن مقاله ۰,۹ باشد.
- در صورت استفاده از فرمول(رابطه)، تمامی موارد با ذکر رابطه و شماره پیاپی آن، از گزینه Equation استخراج شود.
- حجم مقاله بین ۳۰۰۰ تا ۹۰۰۰ واژه (بین ۱۵ تا ۳۰ صفحه) باشد.
- با استفاده از گزینه Spacing در Paragraph فواصل قبل تیترها با ۵ رج(فاصله) درج شوند.
- در پاراگراف‌ها غیر از پاراگراف اول، با استفاده از گزینه Indentation در Paragraph به میزان ۰,۵ تورفتگی ایجاد شود.
- عنوان جدول با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی در بالای جدول و منبع آن در قسمت پایین آورده شود.
- عنوان نمودار(شکل) با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی همراه منبع در پایین نمودار(شکل) آورده شود.
- متن سطر اول جداول Bold و با استفاده از گزینه Shading در Paragraph با رنگ خاکستری رنگ‌آمیزی شود.

- در صورت طولانی بودن جدول و انتقال سطرها به صفحات بعدی، متن سطر اول جداول با استفاده از گزینه **Data در LAYOUT** تکرار شود.
- عناوین (تیترها) اصلی و فرعی (غیر از چکیده، مقدمه، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، سپاسگزاری و کتابنامه) با روش شماره‌گذاری عددی پیاپی از راست به چپ تنظیم شود.

#### سایر مقررات

- حداکثر زمان رفع نواقص توسط نویسنده ۵ می‌باشد.
- حداکثر زمان انجام اصلاحات توسط نویسنده ۱۵ روز می‌باشد.

#### آیین‌نامه پیشگیری از تخلفات پژوهشی

الف) ثبت مقاله در سامانه اختصاصی نشریه با ارسال ایمیل به کلیه نویسندگان مقاله اطلاع داده خواهد شد؛ بدیهی است درج نام نویسنده(گان) در مقاله به منزله نقش اساسی ایشان در تدوین مقاله است، در صورتی که نویسنده(گان) مقاله در تدوین مقاله نقشی نداشته‌اند و از نام آنها سوءاستفاده شده است، لطفاً مراتب را بلافاصله از طریق ایمیل دریافتی اطلاع دهند. شایان ذکر است همه نویسندگان(گان) مقاله در مورد اصالت اثر مسئول هستند و می‌بایست نسبت به تکمیل کاربرگ تعهدنامه اخلاقی - به منزله پذیرش مسئولیت - اقدام نمایند. حق ارزیابی موارد سرقت علمی برای نشریه محفوظ است. سرقت علمی شکل‌های گوناگونی دارد، از جمله:

- ثبت مقاله دیگری به نام خود.
- درج نام نویسنده(گان) و پژوهشگر(ان) که در مقاله نقشی نداشته‌اند.
- کپی برداری یا تکرار بخش‌های قابل توجهی از مقاله دیگر (حتی اگر مقاله کپی شده مربوط به یکی از نویسندگان مقاله جدید باشد).
- طرح نتایج حاصل از پژوهش‌های دیگران به نام خود.
- چاپ مکرر مقاله توسط نویسنده واحد در چند نشریه.
- بیان نتایج نادرست و خلاف یافته‌های علمی یا تحریف نتایج حاصل از پژوهش.
- استفاده از داده‌های نامعتبر یا دستکاری در داده‌های پژوهش.
- ب) موارد سرقت علمی توسط مسئولان نشریه بررسی و برای حراست از اعتبار و زحمات دیگر پژوهشگران، بدون هیچ تساهل و چشم‌پوشی با توجه به میزان سرقت علمی به شرح ذیل برخورد قانونی می‌شود:
  - مقاله سلب اعتبار (Retraction) خواهد شد و در صورت چاپ از روی سامانه اختصاصی نشریه برداشته خواهد شد.
  - اسامی همه نویسندگان مقاله در سیاه‌نامه نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام قرار خواهد گرفت.
  - طی نامه رسمی پرونده سرقت علمی با سایر دانشگاه‌ها و نشریات داخلی و خارجی مرتبط به اشتراک گذاشته خواهد شد.
  - طی نامه رسمی پرونده سرقت علمی به مراجع ذیصلاح از جمله وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دانشگاه‌ها، مراکز علمی، نشریات و هر محلی که نویسندگان از امتیاز چاپ این مقاله استفاده کرده‌اند، اطلاع داده خواهد شد.

تذکر:

- دفتر نشریات مقالات رسیده را برای پیش‌گیری از تخلفات پژوهشی در سامانه سمیم‌نور، مشابه‌یابی می‌کند.
- کلیه حقوق مادی و معنوی برای نشریه محفوظ است و آن دسته از نویسندگان مقاله که درصدد انتشار مقاله در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت نشریه را اخذ نمایند.
- نشریه «مطالعات قرآن و حدیث» در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

### شیوه‌نامه استناددهی به روش APA

۱. قواعد استناد درون متن (منابع و مأخذی که در متن مقاله به آن ارجاع می‌شود):
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن درون متن ذکر شود؛ مثال: «تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.
  - اگر منبع و مأخذ مورد استفاده در پژوهش به زبان فارسی منتشر شده باشد، مطابق شیوه‌نامه زیر عمل می‌شود و در صورتی که به زبان لاتین باشد، مطابق شیوه‌نامه زیر، اما در داخل پرانتز نام منبع به جای فارسی به زبان اصلی (لاتین) نوشته می‌شود.
- ۱-۱. برای اثری با یک نویسنده:
- مثال فارسی:
  - چاپ سنگی یا لیتوگرافی نیز برای نخستین بار، چاپ سربی، در تبریز دایر شد (بابازاده، ۱۳۸۷، ص. ۱۳).
  - آخرین تحقیق مرتبط با این پژوهش نشان می‌دهد که ..... (کریمی، ۱۳۸۷).
  - مثال انگلیسی:
- (Kessler, 2003, p. 8)
- اسمت دریافت که ..... (Esmet, 1993).
- ۲-۱. برای اثری تا پنج نویسنده:
- مثال فارسی:
  - در واقع سبک شعر سپید از انفجار سبک هندی پدید آمده است (حسینی، مجتهدی، فرامرزپور، دارابی، و احسانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴).
  - در سایر تحقیقات مشابه (گوردن و لینک، ۱۹۹۹؛ هارمن، ۲۰۰۶) ..... (Harman, ۲۰۰۶; Gordon and Link, 1999).
  - مثال انگلیسی:
- (Walker & Allen, 2004, p. 97)
- ۳-۱. برای اثری با بیش از پنج نویسنده:
- مثال فارسی:
  - در واقع سبک شعر سپید از انفجار سبک هندی پدید آمده است (حسینی و دیگران، ۱۳۸۲، صص. ۳۳-۴۰).
  - مثال انگلیسی:
- (Bradley et al., 2006, pp. 49-80)
- ۴-۱. در صورتی که نام پدیدآورنده اثر در متن آمده است، بلافاصله پس از آن، فقط سال نشر در داخل پرانتز ذکر می‌شود:
- مثال فارسی:
  - ابراهیمی و محسن (۱۳۸۲) معتقدند فقر فرهنگی زاده فقر اقتصادی است و فقر فرهنگی، به نوبه خود، به فقر اقتصادی دامن می‌زند.
  - تذکر: در صورتی که استناد به نقل قول مستقیم کوتاه (کمتر از ۴۰ کلمه) از یک اثر تعلق دارد، شماره صفحه یا صفحات مربوط به آن، به همراه نام پدیدآورنده و سال نشر اثر ذکر می‌شود؛
  - مثال فارسی:
  - کمیر معتقد است، «انتخاب علل کاملاً آزاد است: هر چیزی ممکن است از چیز دیگر پدید آید» (شایگان، ۱۳۷۱، ص. ۱۳۳).
  - تذکر: در صورتی که نقل قول مورد استناد بیش از ۴۰ کلمه باشد، باید در یک پارگراف مستقل درج و علامت گیومه از دو طرف آن برداشته شود؛
  - مثال فارسی:
  - شایگان (۱۳۷۱) می‌گوید:
- در حالی که قانون علیت در شسیوه عقل استدلالی و روش علمی بین برخی از علل و برخی از معلول‌ها رابطه‌ای یک جانبه برقرار می‌سازد، در بینش اساطیری انتخاب علل کاملاً آزاد است و هر چیزی ممکن است از چیز دیگر پدید آید (ص. ۱۳۲).
- تذکر: در صورتی که در بخش مشخصی از متن به بیش از یک اثر استناد شده است، استنادها به ترتیب الفبای نام خانوادگی اولین پدیدآورنده هر اثر مرتب و با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند؛
- مثال فارسی:
  - شعر حجم تا به امروز نتوانسته است طیف وسیعی از شاعران جوان این مرز و بوم را به مانیفیست خود علاقه‌مند سازد (احراری، ۱۳۸۲؛ پرید و یوسفی، ۱۳۸۳).
  - مثال انگلیسی:

(Miller, 1999; Shafraanske & Mahoney, 1998)

- تذکر: نویسنده می‌باید از منابع و مدارکی استفاده کند که خود آنها را دیده و در دسترس وی قرار دارد. اگر منبع و مدرک مورد استفاده قدیمی و خارج از دسترس بود و به نقل از نویسنده دیگری بخواهد آن را آورده و از آن استفاده کند، باید ابتدا نام مدرک اصلی که خود آن را بازبینی نکرده و در دسترس نیست را آورده (در مثال زیر کاستلز) و در انتهای جمله مورد استفاده، مشخصات منبع دومی را در داخل پرانتز بیاورد (در مثال زیر امام جمعه):

□ مثال فارسی:

به تعبیر کاستلز ... (به نقل از امام جمعه، ۱۳۸۶).

□ مثال انگلیسی:

Allport's Diary (as Cited in Nicholson, 2003)

۵-۱. در صورتی که تاریخ انتشار اثر در اینترنت وجود نداشت از کلمه بی تا استفاده می‌شود:

□ مثال فارسی:

(وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، بی تا).

۶-۱. برای آثاری که به فارسی ترجمه شده‌اند، نام مترجم به عنوان استناد درون متنی ذکر نمی‌شود و فقط نام خانوادگی نویسنده اصلی همراه با تاریخ انتشار در داخل کشور خواهد آمد.

□ مثال:

(ویکری، ۱۳۷۹، ص. ۷۹)

- تذکر: اگر به یک منبع چند بار استناد داده می‌شود، لازم است هر بار مشخصات اثر تکرار شود و از عبارت همان استفاده نمی‌شود.  
۲. قواعد استناد برون متن (منابع و مأخذی که در انتهای مقاله یعنی کتابنامه آورده می‌شود):

- تذکر: در صورتی که اطلاعات کتاب‌شناختی بیش از یک خط بود، همانند کتاب، مقاله، پایان‌نامه، و ... می‌باید خط دوم به بعد، نسبت به خط اول با شش رج (فاصله) تورفتگی باشد.

۲-۱. استناد به کتاب:

۲-۱-۱. استناد به کتاب با یک تا شش نویسنده:

□ مثال فارسی:

حری، عباس (۱۳۸۱). *آیین نگارش علمی (ویرایش ۳)*. تهران: هیأت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور، دبیرخانه. ملکی، اسماعیل؛ سهرابی، اعتماد؛ بشیری، حسین؛ سلوکی، مصطفی؛ بینایی، مینو؛ و احتشامی، رامین (۱۳۸۲). *بیماری‌های کودکان (ویرایش ۳)*. تهران: پزشکیار.

□ مثال انگلیسی:

Shotton, M. A. (1989). *Computer Addiction? A Study of Computer Dependency*. London, England: Taylor & Francis.

۲-۲. استناد به کتاب با بیش از شش نویسنده:

□ مثال فارسی:

افراسیابی، شاهین؛ رستمیان، پروا؛ سلطانیان، مستانه؛ اعتمادی، رضا؛ پهلوانی، آریا؛ تجارت‌پیشه، اردلان؛ و دیگران (۱۳۸۲). *برنامه‌های تنظیم خانواده در کشورهای جهان سوم (جلد ۲)*. تهران: ادراک.

□ مثال انگلیسی:

Berman, A., Snyder, S. J., Levett-Jones, T., Dwyer, T., Hales, M., Harvey, N. ... Stanley, D. (2012). *Kozier and Erb's Fundamentals of Nursing (2<sup>nd</sup> Aust. ed.)*. Frenchs Forest, Australia: Pearson Australia.

۳-۱-۲. استناد به کتاب ترجمه شده با یک مترجم:

□ مثال فارسی:

هرسی، یال؛ بلانچارد، کنت (۱۳۷۵). *مدیریت رفتار سازمانی (علی‌علاقه‌مند، مترجم)*. تهران: امیرکبیر (نشر اثر اصلی ۱۹۷۲).

۴-۱-۲. استناد به کتاب ترجمه شده با بیش از یک مترجم:

□ مثال فارسی:

کوم، ایلیا (۱۳۷۹). *بشیریت در سراسر سیبیطی انحطاط: تأملی جامعه‌شناختی بر پدیده اعتیاد (پریسا مؤمنی و بهادر بشیری، مترجمان)*. شیراز: رزم آزما (نشر اثر اصلی ۱۹۸۹).

□ مثال انگلیسی:

Laplace, P. S. (1951). *A Philosophical Essay on Probabilities*. (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trans.). New York, NY: Dover. (Original work Published 1814)



- ۲-۱-۵. استناد به کتاب چند جلدی؛  
 □ مثال فارسی:  
 پرچمی، پروانه (۱۳۸۱). *نگاهی به جغرافیای سیاسی خاورمیانه (ج۵)*. مشهد: سیاست روز.  
 □ مثال انگلیسی:
- Mill, L. (1996). *Architecture of the Old South (Vols. 1-2)*. Savannah, GA: Beehive Foundation..
- ۲-۱-۶. استناد به یک جلد از کتاب چندجلدی؛  
 □ مثال فارسی:  
 میمای، میمنت؛ احمدی، فریار (ویراستاران) (۱۳۸۲). *آسیب‌شناسی طلاق (جلد ۲)*. شیراز: خانواده سبز.  
 □ مثال انگلیسی:
- Nash, M. (1993). Malay. In P. Hockings (Ed.), *Encyclopedia of World Cultures (Vol. 5, pp. 174-176)*. New York, NY: G.K. Hall.
- ۲-۲. استناد به مقالات مجلات:  
 - تذکر: در این روش نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان مقاله. نام نشریه به صورت ایتالیک، دوره (شماره پیاپی)، صفحات شروع و پایان مقاله درج می‌گردد.  
 ۲-۲-۱. استناد به مقاله با یک نویسنده؛  
 □ مثال فارسی:  
 فارسی‌نژاد، علیرضا (۱۳۹۶). نقد و بررسی پاسخ‌های فخررازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی. *دوفصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین*، ۱۵(۲۹)، ۱۵۱-۱۷۲.  
 □ مثال انگلیسی:
- Black, J. (2010). Big Government: Good and Bad. *The New Criterion*, 28(5), 24-27.
- ۲-۲-۲. استناد به مقاله با دو نویسنده؛  
 □ مثال فارسی:  
 شجاعی، حسین، و تقفیان، علی (۱۳۹۶). تأثیر شناخت تحولات تاریخی زبان عربی بر گستره پژوهش‌های ریشه‌شناسی. *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۱(۲۱)، ۵-۲۸.  
 □ مثال انگلیسی:
- Light, M. A., & Light, I. H. (2008). The Geographic Expansion of Mexican Immigration in the United States and its Implications for Local Law Enforcement. *Law Enforcement Executive Forum Journal*, 8(1), 73-82.
- ۲-۲-۳. استناد به مقاله با بیش از دو نویسنده؛  
 □ مثال فارسی:  
 عطاردی، محمدرضا؛ قلی‌پور، رحمت‌الله؛ دانایی‌فرد، حسن؛ و امیری، علی‌نقی (۱۳۹۵). واکاوی عمل ناکامی یکپارچه‌سازی خطمشی‌های فرهنگی در ایران؛ مطالعه مبتنی بر روش نظریه‌پردازی داده‌بنیاد. *دوفصلنامه اندیشه مدیریت راهبردی*، ۱۰(۲۰)، ۸۱-۱۲۶.  
 □ مثال انگلیسی:
- Gleditsch, N. P., Pinker, S., Thayer, B. A., Levy, J. S., & Thompson, W. R. (2013). The Forum: The Decline of War. *International Studies Review*, 15(3), 396-419.
- ۲-۲-۴. استناد به مقاله ترجمه شده؛  
 □ مثال فارسی:  
 هرنون، پیترو؛ و شوآتز، کندی (۱۳۸۰). توصیه‌هایی در خصوص تدوین مقالات علمی - تحقیقی (ترجمه اعظم شاهدهادی). *دوفصلنامه پژوهشنامه اطلاع‌رسانی*، ۵(۵)، ۱۲.  
 ۲-۲-۵. استناد به مقاله بر گرفته از ماهنامه؛  
 □ مثال فارسی:  
 امید، مهدی؛ و اخلاقی، عبدالله (آذر ۱۳۹۶). ظرفیت‌های فلسفه سیاسی امام خمینی قدس سره. *ماهنامه معرفت*، ۲۶(۲۴۰)، ۱۳-۲۲.  
 □ مثال انگلیسی:
- McKibben, B. (2007, October). Carbon's New Math. *National Geographic*, 212(4), 32-37.
- ۲-۲-۶. استناد به مقاله بر گرفته از مجله الکترونیکی آنلاین (پیوسته)؛  
 □ مثال فارسی:

باهنر، ناصر؛ و سهرابی، حامد (۱۳۹۶). ارتباطات گروهی نخبگان نوجوان؛ مورد مطالعه سیاست‌های کانون دانش‌پژوهان نخبه. *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، ۲۴(۵۲)، ۴۵-۷۳. [http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article\\_2098\\_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf](http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf)

□ مثال انگلیسی:

Sahin, N. T., Pinker, S., Cash, S. S., Schomer, D., & Halgren, E. (2009). Sequential Processing of Lexical, Grammatical, and Phonological Information Within Broca's area. *Science*, 326(5951), 445-449. <http://dx.doi.org/10.1126/science.1174481>

۷-۲-۲. استناد به مطلب برگرفته از یک وبگاه (سایت):

□ مثال انگلیسی:

Austerlitz, S. (2015, March 3). How Long Can a Spinoff Like 'Better Call Saul' Last? Retrieved From. <http://fivethirtyeight.com/features/how-long-can-a-spinoff-like-better-call-saul-last/>

۳-۲. استناد به پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا رساله دکتری؛

۱-۳-۲. استناد برای پایان‌نامه و رساله چاپ نشده؛

□ مثال فارسی:

مهدوی‌کنی، محمدسعید (۱۳۷۰). *مفهوم غنا از دیدگاه اسلام*. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران.

□ مثال انگلیسی:

Onsidine, M. (1986). *Australian Insurance Politics in the 1970s: Two Case Studies*. (Unpublished Doctoral Dissertation). University of Melbourne, Melbourne, Australia.

۲-۳-۲. استناد برای پایان‌نامه و رساله منتشره شده در پایگاه اطلاعاتی ملی یا بین‌المللی؛

□ مثال فارسی:

آل‌غفور، محمدتقی (۱۳۸۹). *تأثیر سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران بر ثبات و مشارکت سیاسی* (رساله دکتری). قابل‌بازرسی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. [d07501ff23d1db10520494e2b947de50](http://doi.org/10.1017/d07501ff23d1db10520494e2b947de50)).

□ مثال انگلیسی:

Cooley, T. (2009). *Design, Development, and Implementation of a Wireless Local Area Network (WLAN): The Hartford Job Corps Academy Case Study* (Doctoral Dissertation). Available From ProQuest Dissertations and Theses Database. (UMI No. 3344745).

۳-۳-۲. استناد برای پایان‌نامه و رساله منتشره شده در وبگاه (سایت) دانشگاه؛

□ مثال فارسی:

شمسی‌نژاد، سعید (۱۳۹۵). *طراحی بازار بین‌بانکی مبتنی بر فقه امامیه در نظام پولی و مالی ایران* (رساله دکتری، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران). بازرسی شده از <http://saed.isu.ac.ir/site/catalogue/325441>

□ مثال انگلیسی:

Barua, S. (2010). *Drought Assessment and Forecasting Using a Nonlinear Aggregated Drought Index* (Doctoral Dissertation, Victoria University, Melbourne, Australia). Retrieved from <http://vuir.vu.edu.au/1598>

نویسندگان) برای استنادسازی منابع و مأخذ به‌کار رفته در مقاله خود (درون‌متنی و برون‌متنی)، می‌توانند از نرم‌افزار استنادی و ساماندهی منابع پژوهشی پژوهیار (<http://www.pajohyar.ir>) استفاده نمایند.

## منشور اخلاقی نشریات علمی - پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام

### مقدمه

با توجه به رویکرد دانشگاه امام صادق علیه السلام جهت تولید، انتشار و به روزرسانی علوم انسانی اسلامی و پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور انقلاب و نظام اسلامی، همچنین پابندی به راهنماهای ملی و بین‌المللی تدوین شده اخلاق پژوهشی، همچون «راهنمای کمیته بین‌المللی اخلاق در انتشارات»<sup>۱</sup> و «مجموعه منشور و موازین اخلاق پژوهش»<sup>۲</sup> مصوب معاونت پژوهش و فناوری وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، نشریات علمی - پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام به‌عنوان عضوی از مجلات علمی - پژوهشی جمهوری اسلامی ایران، ملزم به رعایت اصول ارزش‌های اخلاق حرفه‌ای هستند. در همین راستا مهم‌ترین مسئولیت‌هایی که برای افراد فعال در نشر مجله همانند: نویسنده(گان)، مدیر مسئول، سردبیر، اعضای هیأت تحریریه و مدیر داخلی(مسئول دفتر نشریه) در نظر گرفته شده به اختصار بیان شده است.

### مسئولیت‌های نویسندگان:

۱. از میان مقالات ارسالی به نشریات دانشگاه امام صادق علیه السلام، مقاله‌ای انتخاب و چاپ می‌شود که قبلاً در سایر مجلات علمی (فارسی یا سایر زبان‌ها) منتشر نشده، حاصل پژوهش اصیل، و دارای منبع و استناددهی دقیق باشد.
۲. مسئولیت نهایی محتوای کامل مقاله ارسالی بر عهده نویسنده(گان) است. شایسته است یافته‌های مقاله به طور کامل گزارش شود و در ارائه یافته‌ها و تفسیر و تحلیل آنها دقت کامل به عمل آید، مقاله حاوی جزئیات و منابع کافی باشد به نحوی که امکان دسترسی سایر پژوهشگران به مجموعه داده‌های یکسان جهت تکرار پژوهش وجود داشته باشد.
۳. قبل از ارسال مقاله، هرگونه تضاد منافع احتمالی که بر نتیجه یا تفسیر یافته‌های پژوهش و یا انتخاب سردبیران و داوران تأثیرگذار است، مطرح، و منابع مالی حامی پژوهش در مقاله ذکر شود.
۴. احترام به فرآیند محرمانه ارزیابی و جلوگیری از هرگونه آشکارسازی هویت نویسنده برای داوران و برعکس. به عبارتی، مقاله عاری از هرگونه اطلاعات مشمول خودافشایی بوده، به طوری که داور قادر به شناسایی نویسنده نباشد.
۵. حصول اطمینان از وجود نام، اطلاعات و نقش هر یک از نویسندگان (نویسنده مسئول و نویسنده(گان) همکار) و نبود نامی غیر از پژوهشگران درگیر در انجام پژوهش.
۶. حفظ و حمایت از حریم خصوصی، کرامت انسانی، رفاه و آزادی شرکت‌کنندگان در پژوهش و ذکر هرگونه خطری که به واسطه پژوهش، متوجه انسان‌ها و یا سایر موجودات می‌شود.
۷. نویسنده در هر زمانی که متوجه هرگونه خطا و بی‌دقتی در مقاله خود شود نشریه را در جریان آن قرار داده، نسبت به اصلاح آن اقدام و یا مقاله را بازپس گیرد.
۸. اعلام صریح نویسنده(گان) مبنی بر صحت و اصالت مقاله، فقدان سرقت علمی و چاپ در سایر نشریات.
۹. مواردی از مصادیق رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی:
  - ۹-۱. جعل داده‌ها: گزارش مطالب غیرواقعی و ارائه داده‌ها یا نتیجه‌های ساختگی به عنوان نتایج آزمایشگاهی، مطالعات تجربی و یا یافته‌های شخصی. ثبت غیرواقعی آنچه روی نداده یا جابجایی نتایج مطالعات مختلف.
  - ۹-۲. تحریف داده‌ها: ثبت و ارائه نتایج پژوهش به نحوی که جزئیات اجرای پژوهش یا فرآیند جمع‌آوری داده‌ها دستکاری شود، یا داده‌هایی حذف یا تغییر یابد، یا برخی نتایج کوچک به منظور پنهان کردن واقعیات بزرگتر (بزرگ‌نمایی) شود، تا نتایج پژوهش به اهداف خاصی برسد یا نتایج ارائه شده مورد تردید نباشد.
  - ۹-۳. سرقت علمی: اقتباس نزدیک افکار و عبارات نویسندگان دیگر، کپی‌برداری در بیان اندیشه‌ها، شباهت‌های ساختاری در نوشتار یا انتساب ایده‌ها و نتایج دیگران بدون ارجاع مناسب، یا معرفی آن به عنوان یک پژوهش اصیل علمی.

- ۴-۹. اجاره علمی: به کارگیری فرد دیگری برای انجام پژوهش توسط نویسنده (گان) و دخل و تصرف اندکی پس از اتمام پژوهش و چاپ آن به نام خود.
- ۵-۹. انتساب غیرواقعی: انتساب غیرواقعی نویسنده (گان) به مؤسسه، مرکز یا گروه آموزشی یا پژوهشی که نقشی در اصل پژوهش مربوطه نداشته.
- ۶-۹. ار سال مجدد: مقاله یا بخشی از آن که در نشریه دیگری (داخل یا خارج از کشور) چاپ شده یا در جریان داوری و چاپ باشد.
- ۷-۹. انتشار هم‌پوشان: چاپ داده‌ها و یافته‌های مقالات پیشین خود با کمی تغییر در مقاله‌ای دیگر با عنوان جدید.

#### مسئولیت‌های مدیر مسئول:

۱. پیگیری دسترسی آزاد اطلاعات به نشریه و گسترش نشر و اشاعه آن؛
۲. نظارت و پیگیری امور کاری هیأت تحریریه و سردبیر نشریه؛
۳. دخالت نکردن در فرآیند داوری علمی مقالات؛
۴. دخالت نکردن در تصمیمات علمی هیأت تحریریه و سردبیر نشریه؛
۵. رعایت حقوق مادی و معنوی نویسندگان، سردبیر، هیأت تحریریه، داوران، و عوامل اجرایی؛
۶. تأیید نهایی مطالب ارسالی به نشریه برای چاپ و انتشار به لحاظ حقوقی.

#### مسئولیت‌های سردبیر و اعضای هیأت تحریریه:

۱. حفظ آزادی و اختیار عمل سردبیر نشریه در ایفای مسئولانه وظایف خود از قبیل رد یا پذیرش دست نوشته‌های واصله به کمک هیأت تحریریه و رعایت مسائل مربوط به شایستگی‌های علمی مقاله از جمله حفظ حقوق مادی و معنوی، اصالت پژوهش و نظر داوران و ویراستاران.
۲. تلاش برای ارتقاء و اجرای قوانین و دستورالعمل‌های اخلاق و سلامت پژوهش.
۳. دریافت مستندات مربوط به شرایط مندرج ذیل در پذیرش مقاله از نویسنده (گان):
  - ۱-۳. اعطای حق چاپ مقاله در نشریه دانشگاه؛
  - ۲-۳. اعلام تعارض منافع احتمالی.
۴. انتخاب داوران شایسته با توجه به زمینه تخصصی، تجربه علمی و کاری، و نیز احترام به درخواست‌های مستدل و منطقی نویسنده (گان) در مورد داوری مقاله توسط داوران خاص؛
۵. اجتناب از آشکار سازی اطلاعات و مشخصات نویسنده (گان) و داوران در فرآیند ارزیابی مقاله و احتراز از ارائه اطلاعات مقاله و بحث درباره جزئیات آن با دیگران؛
۶. جلوگیری از بروز هرگونه تضاد منافع در روند داوری، که به طور بالقوه بر پذیرش و نشر مقالات ارائه شده تأثیر بگذارد.
۷. بررسی دقیق آثار متهم به تخلفات پژوهشی واصله از داوران یا طرق دیگر (همانند سامانه سمیم‌نور برای مشابه‌یابی)، و در صورت نیاز اقدام براساس «دستورالعمل تخلفات پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری و نیز دانشگاه امام صادق علیه السلام».

#### مراحل برخورد رفتار غیر اخلاقی انتشاراتی و پژوهشی:

۱. آگاه‌سازی هیأت تحریریه نشریه و ارسال نامه به نویسنده مسئول برای درخواست توضیح، بدون رفتار قضاوتی؛
۲. اختصاف فرصتی مناسب برای پاسخ‌گویی نویسنده (گان) متهم به «رفتار غیر اخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» و پیگیری موارد و تخلفات محرز شده تا آخرین مرحله.
۳. ارجاع موضوع به هیأت تحریریه در صورت دریافت توضیحات غیر قابل قبول از سوی نویسنده برای تصمیم‌گیری نهایی در خصوص پذیرش یا رد مقاله.

۴. مطابق با تصمیم نهایی هیأت تحریریه؛
۵. تذکر کتبی به نویسنده مقاله و یادآوری خط‌مشی چاپ نشریه قبل از انتشار، و یا در خواست اصلاح گزارش و انتشار متن عذرخواهی نویسنده در نشریه شماره بعد؛
۶. اخطار به نویسنده مسئول و رد هر اثر دیگری از نویسنده متخلف؛
۷. انتشار بیانیه عذرخواهی در شماره بعدی نسخه چاپی نشریه و ذکر آن در نسخه برخط (آنلاین) مقاله‌ای که تقلب و سرقت علمی در آن محرز شده است (سلب اعتبار)؛
۸. تلاش برای بهبود مستمر کیفیت و تضمین درستکاری و صداقت محتوای نشریه و احترام به تشکیلات نشریه اعم از: خوانندگان، نویسندگان، داوران صاحب امتیاز، مدیر مسئول، مدیر داخلی، کارکنان هیأت تحریریه و ناشر؛
۹. بررسی تمامی مقالات دریافتی در مدت زمان مناسب.

#### مسئولیت‌های داوران:

۱. کمک به بررسی کیفی، محتوایی و علمی مقالات در جهت بهبود و ارتقاء کیفی نشریه.
۲. به‌کارگیری دانش و تخصص حرفه‌ای در حوزه موضوعی مقاله و اعلام تصمیم‌نپذیرفتن مقاله به سردبیر نشریه در صورت وجود تضاد منافع اعم از منافع مشترک، مالی، سازمانی، شخصی و یا کمبود زمان برای داوری.
۳. اعلام نظر تخصصی و اصلاحی به طور روشن و واضح، براساس مستندات علمی و استدلال کافی در مهلت زمانی معین به سردبیر نشریه و نویسنده(گان) و دوری از اعمال نظر سلیقه‌ای، صنفی، نژادی و مذهبی در داوری مقاله.
۴. اجتناب از به‌کارگیری اطلاعات، بحث‌ها، تفاسیر و ایده‌های به دست آمده در فرآیند داوری مقاله یا اطلاعات منتشر نشده نویسنده(گان)، برای منافع شخصی.
۵. احترام به فرآیند محرمانه ارزیابی و خودداری از به‌کارگیری اطلاعات، بحث‌ها، تفاسیر و ایده‌های به دست آمده در فرآیند داوری یا استفاده از داده‌ها و مفاهیم جدید مقاله به له یا علیه پژوهش‌های خود یا دیگران یا برای انتقاد یا بی‌اعتبارسازی نویسنده(گان).
۶. کمک به سردبیر نشریه در تهیه گزارش «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» مقالات دریافتی برای داوری.
۷. آگاه‌سازی سردبیر نشریه به هنگام تأخیر در انجام داوری مقاله و درخواست تخصیص زمان بیشتر یا گزینش داور دیگر.

#### مسئولیت دفتر نشریات علمی - پژوهشی:

۱. تعیین و اعلام شفاف سیاست‌های انتشاراتی خود، به‌خصوص در رابطه با استقلال تصمیم‌گیری هیأت تحریریه، اخلاق انتشاراتی، صیانت از مالکیت فکری و حق چاپ، تضاد منافع، وظایف نویسندگان، داوران، سردبیر و هیأت تحریریه، فرآیند داوری و تصمیم‌گیری، تقاضاهای تجدید نظر و شکایات، حفظ اسناد علمی فرآیند تصمیم‌گیری، حفظ اطلاعات نویسندگان و داوران، اصلاح یا حذف مقالات پذیرفته شده و حل اختلاف بین شاکیان و متهمان به «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی».
۲. رصد و پیگیری شکایات تخلفات پژوهشی برای نشریات دانشگاه.
۳. کمک برای اصالت و سلامت پژوهشی مقالات منتشره در نشریات دانشگاه.



### فهرست مقالات علمی - پژوهشی

بازخوانی ترجمه ماده «قنط» براساس تبیین تمایز آن با ماده «یأس» با تمرکز بر داده‌های نوین معناشناختی ..... ۱-۲۳

امیرحسین حسین زاده ایوری، محمدحسین اخوان طبسی

بررسی اثر معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه امام علی(ع) بر ثبات نظام‌های سیاسی ..... ۲۵-۵۱

مهدی تقوی رفسنجانی

تاریخ‌گذاری روایات سهو پیامبر(ص) در نماز و تحلیل شرایط اجتماعی - سیاسی جعل و نشر این روایات ..... ۵۳-۹۱

مرجان شیری محمدآبادی، نصرت نیل ساز

تحلیل انتقادی دیدگاه کمینه‌گرایی در مواجهه با آموزه تقیه با تأکید بر آراء آیت الله سیستانی ..... ۹۳-۱۲۵

محمد رضا شاهرودی، علی ثقفیان

تحلیل و نقد سندی - دلالی روایت شأن صدور تسبیحات حضرت فاطمه(س) در منابع عامه ..... ۱۲۷-۱۵۸

سید عمران موسوی گرمارودی، محمدجواد توکلی خانیکی

جمع بین آیات تحریف عهدین با آیات تصدیق مبتنی بر روایات شیعی .... ۱۵۹-۱۸۱

عطاالله بیگدلی

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال هفدهم، شماره دوم (بیاپی ۳۴)، بهار و تابستان ۱۴۰۳

درآمدی بر درک عمومی آیت مندی قرآن کریم ..... ۱۸۳-۲۱۱

ابوالفضل خوش منش، رامین طیاری نژاد

سیر تطور آرای مفسران درباره آیات مرتبط با الوهیت و بُنوت حضرت

عیسی (ع) ..... ۲۱۳-۲۳۴

ربابه قاسمی مبارکه، محمد مهدی تقدیسی، سیده فاطمه حسینی میرصفی

کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی امکان، فایده و روش بازسازی ... ۲۳۵-۲۷۵

محمدحسین کشوری، مهدی ایزدی، عاطفه زرسازان خراسانی

مطالعه تطبیقی ویژگی های انسان کامل از منظر قرآن کریم و روان شناسی

انسان گرا ..... ۲۷۷-۳۰۲

فاطمه خلیلی، عصمت عبدالهی، طیبه عارف نیا

مقدمه ای بر روش های تربیتی انسان بر اساس واکاوی روش های تربیت تکوینی

خداوند ..... ۳۰۳-۳۴۱

زینب شیردل، طاهره محسنی، حسین شریف عسکری

تحلیل دیدگاه ها در تفسیر آیات ۶-۸ سوره الضحی و چندمعنایی آن با تکیه بر

روایات تفسیری ..... ۳۴۳-۳۷۴

لیلا علیخانی، احمد زارع زردینی، امیر جودوی

### فهرست مقالات علمی - مروری

بازاندیشی در مورد تفسیر حروف مقطعه در قرآن کریم ..... ۳۷۵-۴۰۷

حمیدرضا صراف





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۳-۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245414.3871

## بازخوانی ترجمه ماده «قنط» براساس تبیین تمایز آن با ماده «یأس» با تمرکز بر داده‌های نوین معناشناختی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۲ روز نزد نویسندگان بوده است.

امیرحسین حسین زاده ایوری\*  
محمدحسین اخوان طبسی\*\*

### چکیده

قرآن کریم منبع اصلی دین اسلام است و به همین سبب عموم مسلمانان از دیرباز در تکاپوی فهم آن بوده‌اند. نکته مهم اینجاست که مسلمانان غیر عرب زبان، به جهت مانع زبانی که داشتند مجبور به استفاده از ترجمه‌های قرآن کریم بودند. مسئله اینجاست که امر ترجمه در برخی موارد امکان انتقال تمامی مفهوم به زبان مقصد را ندارد، از این رو عموم ترجمه‌های قرآن کریم با برخی نارسایی‌ها مواجه هستند. یکی از موضوعاتی که در قرآن کریم بدان اشاره شده، ناامیدی است. در قرآن کریم دو ماده «قنط» و «یأس» برای اشاره به این موضوع استفاده شده‌اند، که طبعاً براساس اصل حکمت الهی و اصل زبانشناختی اقتصاد زبانی، تمایزاتی باهم دارند حال آنکه در ترجمه‌های فارسی ذیل این دو واژه از معادل «ناامید شدن» استفاده شده است. در این پژوهش برآنیم تا از طریق مطالعات کتابخانه و استفاده از روش‌های معناشناختی به این پرسش پاسخ دهیم که تمایز معنایی میان دو واژه «قنط» و «یأس» چیست و چه معادل جدیدی می‌توان برای آنها پیشنهاد نمود؟ لازم به ذکر است که علی‌رغم اهمیت والا این پرسش تاکنون چنین پژوهشی انجام نشده است. از نتایج پژوهش حاضر نیز می‌توان به پیشنهاد ترجمه «سرخوردگی- پشت کردن» برای ماده قنط و اختصاص معادل «ناامید شدن» به ماده یأس اشاره کرد.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، ناامیدی، یأس، قنط، معناشناسی.

\* دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران ایران. (نویسنده مسئول)

[ah.hoseinzade@isu.ac.ir](mailto:ah.hoseinzade@isu.ac.ir)

\*\* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. [mhat.isu@gmail.com](mailto:mhat.isu@gmail.com)

## طرح مسئله

قرآن کریم منبع اصلی دین مسلمانان است که از دیرباز تاکنون مورد توجه ایشان بوده، براین اساس مسأله فهم این اثر از مهترین دغدغه‌های فکری هر مسلمانی است. نکته مهم آنکه قرآن کریم به زبان عربی نازل شده حال آنکه مخاطبان آن (یعنی مسلمانان جهان) الزاماً عرب زبان نیستند بلکه، خصوصاً پس از جنگ‌های موسوم به فتوح، دامنه آن بسیار فراتر رفته و افراد با زبان‌های مختلفی در معرض ارتباط با این کتاب قرار گرفته‌اند. مسأله ترجمه یکی از راه‌حل‌های مهم برای مرتفع این اختلاف میان دو زبان است. یکی از اقوامی بودند که با این چالش روبرو بودند، فارسی‌زبانان‌اند. از این جهت نخستین بار عصر امیر منصور سامانی (حک ۳۳۵ - ۳۶۶ق) نخستین ترجمه قرآن کریم که به ترجمه تفسیر طبری مشهور است منتشر گردید. از همان دوران به بعد در دوره‌های مختلف ترجمه‌هایی از قرآن کریم به زبان فارسی ارائه می‌شد تا آنکه در سده معاصر شاهد ده‌ها ترجمه به سبک‌های مختلف از قرآن کریم هستیم (پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۶۳).

نکته مهم آنکه در این جایگاهی مفهومی از یک زبان به زبان دیگر، به سبب محدودیت‌های زبان‌های مختلف ممکن است برخی نارسایی‌ها ملاحظه شود؛ به عبارت دیگر زبان عربی، زبانی بسیار گسترده است که واژگان مختلف با ظرافت‌های معنایی متفاوت است، با این تفاسیر ممکن است که واژه‌ای در این انتقال زبانی، برخی از ظرافت‌های معنایی‌اش مورد توجه قرار نگیرد به صورت کلی ترجمه شود؛ حال آنکه بخشی از مراد الهی از بکار بردن آن واژه فراموش شود. حوزه معنایی ناامیدی یکی از موضوعاتی است که در قرآن کریم بدان توجه شده و با اصطلاحات مختلفی از آن تعبیر شده است. دو ماده «قنط» و «یأس» از مهمترین اصطلاحات قرآنی در این حوزه هستند. نکته مهم آنکه پس از بررسی‌ها مشخص شد که مترجمان قرآن کریم به زبان فارسی، از ترجمه موسوم به ترجمه تفسیر طبری تا ترجمه‌های دوران معاصر شاهد یکی انگاشتن این دو واژه هستیم، حال آنکه با توجه به اصل حکمت الهی (از آن جهت که خداوند متعال حکیم است پس رفتار بیهوده نمی‌کند و تمامی کارهایش دلیل دارد. اگر در قرآن کریم، که کلام خداوند متعال است، شاهد استفاده از واژگان مختلف در یک حوزه معنایی هستیم که به اصطلاح مترادف یکدیگر هستند، قطعاً با ظرافت‌های معنایی خاصی از یکدیگر متمایز شده‌اند و گرنه این عبث به نظر می‌رسد که خداوند حکیم دو واژه مختلف را برای یک معنایی واحد استفاده کرده باشد.



منظور از اصل اقتصاد زبانی آن است که زبان عادت دارد تا منظور خود را با استفاده از حداقل سازه‌های زبانی منظور خود را به شنونده برساند به نحوی که حداکثر پیام را دریافت نماید، در واقع متکلم تمایل دارد تا با کمترین تلاش فکری، بیشترین مفهوم را به شنونده منتقل نماید. به عبارت دیگر زبان در تولید واژگان بسیار اقتصادی عمل نموده و تا زمانی که الزامی نباشد اقدام به این کار نمی‌کند و با این حساب اگر در یک حوزه معنایی شاهد تعدد واژگان هستیم، قطعاً میان آنها ظرافت‌های معنای وجود دارد که موجب تمایزشان می‌گردد؛ هرچند که در بدو امر این ظرافت‌های معنایی واضح نباشند (بلایوی و ماهوزی، ۱۳۹۸ش، ص ۵). وضع دو واژه با معنای یکسان امری عبث به نظر می‌رسد. در ادامه ترجمه‌ی برخی از آیات که از دو ماده قنط و یأس در آنها بکار رفته ارائه خواهد شد.

### ۱. «یأس» و «قنط» در آینه ترجمه‌های قرآن کریم

همان‌طور که از نظر گذشت، انتقال مفاهیم از یک زبان به زبانی دیگر ممکن است با نارسایی‌هایی در زبان مقصد مواجه شود. از این جهت در ادامه با تمرکز بر دو ماده قنط و یأس، از هرکدام به ترتیب سه کاربرد نخستین آنها در قرآن کریم بررسی خواهند شد.

نکته مهم آنکه از میان انبوه ترجمه‌های قرآن کریم سعی شد تا تنوع آنها در طول تاریخ حفظ شود تا از این طریق برداشت‌های مترجمان در طول زمان مورد توجه قرار گیرد (که می‌تواند حاکی از تلقی عموم مردم در خصوص معنای واژگان مختلف باشد)، از ترجمه‌های معاصر نیز دو عدد از تأثیرگذارترین آنها برگزیده شد که در میان ترجمه‌های معاصر قرآن کریم موفق ظاهر شده‌اند؛ از این جهت در مجموع شش ترجمه برگزیده شد که چهار مورد آن مربوط به قرون مختلف گذشته است و دو مورد نیز مربوط به عصر حاضر است.

#### ۱-۱. «یأس» نزد مترجمان قرآن کریم

ماده «یأس» ۱۳ مرتبه ذیل ۱۱ آیه از قرآن کریم بکار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۷۶۹). در جدول ذیل ترجمه سه کاربرد این ماده در قرآن کریم ذکر شده است. این سه آیه براساس چینش مصحف کنونی، به ترتیب نخستین آیاتی‌اند که ماده یأس در آنها بکار رفته است:

آیه	طبری	کشف الاسرار	نسفی	روض الجنان	فولادوند	صفوی
مائده: ۳	نومید شوند	نومید شدند	نومید شدند	ناامید شدند	نومید گردیده‌اند	ناامید گشته‌اند
هود: ۹	نومید	نومید است	نومیدی نماید در شدت	نومید شود	نومید	ناامید
یوسف: ۸۷	مه نومید شوید نه نومید شود	نومید مباشید نومید نبود	نومید نشویت نومید نشوند	نومید مشوی نومید نشود	نومید مباشید نومید نمیشود	ناامید نشوید مأیوس نمیشوند

جدول ۱: گزارش ترجمه‌های منتخب ماده یأس

همانطور که ملاحظه می‌شود در طول تاریخ، عموم مترجمان قرآن کریم معادل فارسی که برای این ماده در نظر گرفته‌اند معادل «نا امید شدن» است. پس از آنکه ترجمه این ماده ارائه شد در ادامه ترجمه قنط در قرآن کریم ذکر می‌گردد.

### ۱-۲. «قنط» نزد مترجمان

ماده قنط در قرآن کریم ۶ مرتبه ذیل آیه ۶ بکار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۵۵۳). از آنجایی که دو آیه ۵۵ و ۵۶ سوره حجر به دنبال یکدیگر ذکر شده‌اند، هردوی آنها یک آیه در نظر گرفته شده‌اند:

آیه	طبری	کشف الاسرار	روض الجنان	نسفی	فولادوند	صفوی
حجر: ۵۵ و ۵۶	نومیدان نومید شود	نومیدان نومید بود	نومیدان نومید شود	نومیدان نومید کی شود	نومیدان نومید میشود	نومیدان نومید میشود
روم: ۳۶	نومید شوند	نومید میباشند	نومید گردند	نومید میشوند	نومید میشوند	نومید میشوند



نامید شوید	نومید مشوید	نومید مشویت	نومید مشوی	نومید مباشید	مه نا اومید باشید	زمر: ۵۳
------------	-------------	----------------	---------------	-----------------	----------------------	---------

جدول ۲: گزارش ترجمه‌های منتخب ماده قنط

همانطور که ملاحظه شد، همچون کاربردهای ماده یأس در قرآن کریم، عموم مترجمان ذیل این ماده نیز از مشتقات مختلف «نا امید شدن» استفاده کرده‌اند. همانطور که ذکر شد اینکه خداوند متعال دو واژه مختلف اما با معنای یکسان را وضع نماید اولاً با حکمت الهی سازگار نیست و درثانی با اصل اقتصاد زبانی نیز همخوانی ندارد، از این جهت به نظر می‌رسد برخی نارسایی‌ها در فرایند ترجمه رخ داده باشد. در ادامه به منظور واضح تر شدن معنای این دو ماده در زبان عربی به لغتنامه‌های این زبان مراجعه می‌گردد تا مگر از این رهگذر تفاوتی مشخص میان این دو واژه حاصل شود.

## ۲. «یأس» و «قنط» در آیین لغت

برای بررسی معنای لغوی دو ماده قنط و یأس در زبان عربی به لغتنامه‌های این زبان مراجعه خواهد شد. نکته مهم آنکه از آنجا که دوره زمانی مورد مطالعه ما عصر نزول قرآن کریم است، هرچه زمان نگارش لغتنامه‌ها به آن دوران نزدیک‌تر باشند، معنای دقیق‌تری ارائه خواهند کرد، از این جهت دو ماده فوق، از قدیمی‌ترین لغتنامه (العین خلیل بن احمد فراهیدی) تا مفردات راغب اصفهانی را مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### ۲-۱. «یأس» نزد لغت پژوهان

لغویان ذیل ماده یأس دو نکته مهم را گوشزد کرده‌اند. نخست آنکه معنای اصلی این ماده را به صورت «الیأس: نقیض الرجاء» صورتبندی نموده و آن را معادل نداشتن امید دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۳۰؛ ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۳۸؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۴۲۰). همچنین برخی همچون جوهری با ارائه تساوی «الیأس: القنوط» این دو واژه را معادل یکدیگر دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۹۹۲). نکته دوم آنکه، ذیل این ماده متأثر از آیه ۳۱ سوره رعد: «أَفَلَمْ يَيْئَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا» به مؤلفه‌ی معنایی دیگری اشاره می‌کنند. در این آیه معنای ماده یأس برابر دانستن و فهمیدن تلقی شده است. ازهری به نقل از فرآء مطرح می‌کند که مفسران این کاربرد را معادل دانستن و فهمیدن تلقی

کرده‌اند، همچنین فرآء سخنی از ابن عباس را مطرح می‌دارد که براساس آن صرفاً در قبیله نخع این معنا متداول است و در دیگر نقاط عرب چنین معنایی مطرح نیست (سلام، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۳۳۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۹۷).

این دو معنا تا بدانجا پیش رفت که ابن فارس در معجم مقاییس اللغة خویش ذیل ماده یأس، دو معنای اصلی در نظر می‌گیرد: الف) قطع الرجاء؛ ب) علم. در مقابل، راغب اصفهانی اینگونه تحلیل نموده است که در این آیه سخن از علم و دانایی به میان آمده که برخاسته از یأس و نومیدی است، در واقع او تلاش نموده تا این تمایز میان دو معنا را توجه نماید و آن دو را، یکی در نظر بگیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۹۲). نکته مهم ذیل این ماده سردرگمی لغویان در تحلیل ارتباط این ماده با ریشه «یأس» است، به نحوی که خلیل بن احمد فراهیدی اساساً ذیل مدخل یأس در خصوص ماده یأس مطالب خود را ارائه می‌دهد. این پیچیدگی در سده‌های بعدی هم ادامه می‌یابد تا آنجا که ابن سیده در المحکم و المحيط الاعظم خود، این دو ماده را پشت سر هم ذکر کرده و مقلوب یکدیگر خوانده و معانی آن دو را مرتبط دانسته است (ابن سیده، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۶۳۲). در ادامه تحلیل لغوی ماده قنط در زبان عربی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

## ۲-۲. «قنط» نزد لغت پژوهان

عموم لغویان در تحلیل ماده قنط به ذکر یک عبارت بسنده کرده‌اند. ایشان ذیل این ماده از تساوی «القنوط: الإیاس» استفاده کرده‌اند، به عبارت دیگر عموم لغویان ماده قنط را معادل یأس دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۰۵؛ ابن درید، ۱۹۸۸ق، ج ۲، ص ۹۲۴؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۳۲). تعدادی از لغویان با یاری گرفتن از آیات قرآن کریم، تساوی بسیار ساده پیشین را قدری ارتقاء داده و آن را اینگونه صورتبندی کرده‌اند: «القنوط: الیأس من الخیر»، به عبارت دیگر معنای ماده قنط را معادل ناامیدی از خیر و خوبی دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۸۵). ابوهلال عسکری در کتاب الفروق فی اللغة خویش، قنوط را معادل یأس شدید دانسته، به عبارت دیگر براساس تحلیل ابوهلال، عرب زبانان، حالت ناامیدی شدید را معادل قنوط می‌دانند: «القنوط أشد مبالغه من الیأس» (ابوهلال عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۰).



همانطور که ملاحظه شد عموم لغویان دو ماده قنط و یأس را بدون آنکه به تبیین تفاوت‌های ظریف معنایی میان آنها پردازند، معادل یک دیگر دانسته و به سرعت از آنها عبور کرده‌اند. مخصوصاً ذیل ماده قنط علاوه برآنکه مطالب بسیار اندکی ارائه شده بود، صرفاً با ذکر تساوی آن با یأس نتنها از نامفهومی آن نکاستند بلکه مخاطب را در سردرگمی بیشتری رها کردند.

### ۲-۳. پرسش‌های پژوهش

عالم علم لغت زبان عربی، در تحلیل تفاوت میان قنط و یأس تلاش مناسبی انجام نداده‌اند از این جهت مترجمان قرآن کریم نیز در ترجمه‌هایی که از این دو واژه ارائه نموده‌اند نتوانسته‌اند به خوبی این تمایز را تبیین نمایند. از این جهت در این پژوهش بنا بر آن است تا با یاری گرفتن از دانش زبان‌شناسی، به خصوص معناشناسی ساختگرا (منظور از معناشناسی ساختگرا آن رویکردی از دانش معناشناسی است که سوسور آن را بنیان نهاد و رویکرد همزمانی نسبت به معنا دارد. در این رویکرد متن به عنوان یک ساختار در نظر گرفته می‌شود و براساس قواعد همنشینی و جانشینی به تبیین معنای الفاظ مختلف در متن می‌پردازد. (قاسم پور و سلمان نژاد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۵)، معناشناسی تاریخی و ریشه‌شناسی، به این پرسش پاسخ دهیم که میان قنط و یأس چه تفاوت‌هایی وجود دارد؟

نکته مهم آنکه علی رغم اهمیت بسیار این پرسش، تاکنون پژوهشی درخصوص آن صورت نگرفته است و این پژوهش در نوع خود بی سابقه است. از این جهت در ادامه نخست براساس دانش معناشناسی تاریخی و تکنیک‌های ریشه‌شناسی زبان‌های سامی، تغییرات معنایی این دو ماده را بررسی کرده و سپس با استفاده از معناشناسی ساختگرا، کاربست‌های قرآنی آن را مورد تحلیل قرار داده و نهایتاً پیشنهادی به عنوان نتیجه مباحث برای ترجمه این دو واژه ارائه می‌شود.

### ۳. تحلیل ریشه‌شناختی «قنط» و «یأس» در حوزه زبان‌های سامی

براساس اظهارات زبان‌شناسان حوزه زبان‌های سامی، زبان عربی از ابتدای شکل‌گیری تا به امروز پنج مرحله را پشت سر گذرانده است که به ترتیب عبارتند از: عربی باستان، عربی کهن (پیشاقرآنی)، عربی قرآنی (متقدم)، عربی مدرسی و عربی مدرن (پاکتیچی و افراشی، ۱۳۹۹ش، صص ۹۰-۹۲). نکته آنجاست که داده‌های لغتنامه‌های زبان عربی، صرفاً محدود در دو دوره پایانی زبان عربی هستند. نکته دیگر آنکه از مراحل پیشین زبان عربی منبع مکتوبی در دسترس

نیست، به عبارت دیگر به عنوان مثال برای دست‌یابی به زبان عربی قرآنی باید به منبعی از همان عصر مراجعه شود، حال آنکه تنها بازمانده از آن زبان همین قرآن کریم است و لغتنامه‌ای از زبان عربی قرآن در دسترس نیست تا بتوان با کمک آن مولفه‌های معنایی واژگان قرآنی را تحلیل نمود از این جهت نیازمند به استفاده از رویکردهای زبان‌شناسی تاریخی و خصوصاً دانش ریشه‌شناسی هستیم تا معانی واژگان این دوره را بدست آید.

دانش ریشه‌شناسی به مثابه بخشی از زبان‌شناسی با رویکرد تاریخی، به مطالعه تغییرات واژگان در دو جنبه ساخت و معنا در تاریخ حیات آنها می‌پردازد. در واقع با استمداد از ریشه‌شناسی امکان رصد کردن معنا و ساخت یک واژه از دوران باستان تا به امروز و بررسی و تحلیل تغییرات آن را فراهم می‌آورد (پاکتچی و افراشی، ۱۳۹۹ش، ص ۸۵). در ادامه با بکارگیری روش‌های ریشه‌شناسی در یک سیر تاریخی معنای دو ماده قنط و یأس در طول تاریخ مورد واکاوی قرار خواهند گرفت (علاقه‌مندان جهت آشنایی بیشتر با ریشه‌شناسی و زبان‌شناسی تاریخی می‌توانند به اثر مشترک احمد پاکتچی و آریتا افراشی با عنوان «رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی» مراجعه نمایند).

### ۳-۱. «قنط» در آینه ریشه‌شناسی

براساس داده‌های منابع موجود در حوزه زبان‌های سامی (جهت آشنایی با تاریخچه زبان‌های سامی و آفروآسیایی می‌توان به فصل دوم از کتاب «رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی» مراجعه نمود)، تغییرات معنایی و لفظی این ماده در طول تاریخ به صورت ذیل است:

### ۳-۱-۱. آفروآسیایی و سامی باستان

به گزارش دالگوپولسکی در میان زبان‌های سامی مرکزی (عبری، سریانی و عربی) شاهد وجود ریشه «قنط» (knt) هستیم. معنایی که ذیل این ماده پیشنهاد شده است برابر عصبانی بودن و ناامید بودن (be angry, be in despair) است (Dolgopolsky, 2012, pp1163)؛ البته شاهد همین معانی ذیل زبان‌های سامی هستیم (رک: بخش بعدی).

در مورد بن ثنایی این ماده ذکر این نکته ضروری است که به سبب کمبود داده‌ها، نمی‌توان به طور یقینی اظهار نظر نمود اما با توجه به جستجوهای به عمل آمده اینگونه به نظر می‌رسد که





ماده ثنایی «قَط» به معنای بریدن<sup>۲</sup> مربوط به همین ریشه قنط در زبان‌های سامی مرکزی باشد (Eheret, 1995, p240; Orel & Stolbova, 1995, p339). همانطور که بیان شد اظهار نظر درخصوص این ریشه ثنایی قطعی نبوده و براساس حدس است به‌ویژه آنکه معنای میان‌ساز «ن» که ریشه ثنایی قط را تبدیل به ریشه ثلاثی قنط می‌کند ناشناخته است. اما با این وجود از آنجایی که معنای بریدن در زبان آرامی نیز وجود دارد، مؤید خوبی برای تقویت این فرضیه است.

### ۳-۱-۲. زبان‌های سامی

پس از آنکه در دو زبان باستانی آفروآسیایی و سامی باستان، ماده قنط رهگیری شد اینک به بررسی ماده قنط در سطح خانواده زبان‌های سامی اشاره خواهد شد. نکته مهم آنکه پس از بررسی حوزه‌های شرقی، جنوبی، شمالی و غربی زبان‌های سامی صرفاً در زبان‌های ذیل شاهد کاربرد این ماده هستیم و عدم ذکر دیگر زبان‌ها دال بر آن است که پس از جستجو در فرهنگ‌های مربوطه، شاهی برای پژوهش حاضر یافت نشد.

**الف) عبری:** به گزارش کلاین در فرهنگ واژگان عبری جدید خود، ریشه قنط<sup>۳</sup> مشاهده می‌شود. در این فرهنگ معانی «رنجاندن»، «آزارداد، رنجاندن» و «عصبانی کردن»<sup>۴</sup> ذیل این ریشه در نظر گرفته شده است (klein, 1987, p584).

**ب) آرامی:** در زبان آرامی دو کاربردی برای ماده قنط گزارش شده است: نخست صورت «قَانَط» است که برای آن دو معنای «بریدن»<sup>۵</sup> و «پشت کردن و رفتن»<sup>۶</sup> در نظر گرفته شده است. صورت دوم این ماده برابر «قَطَط»<sup>۷</sup> است و معنای «بیزار و متنفر بودن»<sup>۸</sup> برای آن گزارش داده شده است (Jastrow, 1903, p1389).

<sup>۱</sup> بنابر فرهنگ اورل و استولبوا : kuḷkaṭ ؛ و براساس فرهنگ اهرت kaṭ

<sup>۲</sup>To cut

<sup>۳</sup>קט

<sup>۴</sup>To annoy

<sup>۵</sup>vex

<sup>۶</sup>make angry

<sup>۷</sup>קטט

<sup>۸</sup>To cut

<sup>۹</sup>To shrink from

<sup>۱۰</sup>קטט

<sup>۱۱</sup>To loathe

ج) **سریانی**: پژوهشگران زبان سریانی نیز وجود ریشه قنط در این زبان را گزارش کرده‌اند. صورت سریانی این ماده برابر «قنط» بوده که دو معنای «ترساندن» و «پشت کردن و رفت»<sup>۲</sup> می‌دهد (PayneSmith, 1957, p510).

### ۳-۱-۴. تحلیل و جمع‌بندی

براساس داده‌های گردآوری شده به نظر می‌رسد که تاریخ‌گذاری معانی ماده قنط به صورت ذیل باشد: [بریدن < پشت کردن و رفتن < احساسات مختلفی که برخاسته از این پشت کردن هستند همچون عصبانیت، تفر و ...]

در این میان معنای ریشه عربی قنط به نظر می‌رسد که ذیل معنای محوری پشت کردن و رفت معنا شود؛ به عبارت دیگر قنط معنای ناامیدی دارد اما گونه‌ای خاص از ناامیدی. هنگامی که فردی انتظار دریافت چیزی خوب از شخصی بزرگ مرتبه را دارد، اما آن انتظار وی اجرایی نمی‌شود شخص از رسیدن به آن چیز خوب ناامید می‌شود (قنط). در واقع قنط ناامیدی حاصل شده پس از انتظار داشتن و امیدواری است. در بخش تحلیل قرآنی مؤیدهایی برای اثبات این معنا ارائه خواهد شد. یک نمونه برای گونه‌شناسی ساخت معنایی مشابه «قنط» که از الگوی [بریدن < پشت کردن] پیروی می‌کند، اصطلاحی فارسی به صورت «بریدم ازت» هست. فارسی‌زبانان هنگامی که قصد دارند دل‌کنند و پشت کردن نسبت به کسی یا چیزی را مطرح کنند از این اصطلاح استفاده می‌کنند حال آنکه معنای لغوی آن برابر قطع کردن و بریدن است.

### ۳-۲. «یأس» در آیین ریشه‌شناسی

پس از آشنایی با معنای تاریخی ماده قنط و ارائه تاریخ‌گذاری پیشنهادی برای آن ریشه، در ادامه به ریشه یأس خواهیم پرداخت.

### ۳-۲-۱. آفروآسیایی و سامی باستان

به سبب پیچیدگی‌های موجود در ریشه یأس و کمبود داده‌ها در زبان‌های سامی، امکان ارائه ریشه‌شناسی و معنایی دقیق برای این ماده در سطح آفروآسیایی میسر نیست. اما در سطح زبان‌های سامی

<sup>۱</sup> ص ۱

<sup>۲</sup>To fear  
<sup>۲</sup>to shrink from



مرکزی و در نهایت سامی باستان، باتوجه به کاربردهای این ماده در زبان‌های عبری، آرامی و عربی می‌توان اینگونه اظهار نظر کرد که احتمالاً ریشه ماده یأس در سطح زبان سامی باستان باید به صورت «یأش» و با معنای مطلق ناامیدی باشد، در واقع علی‌رغم آنکه سامی پژوهان از اظهار نظر در این زمینه خودداری کرده‌اند اما باتوجه به داده‌ها می‌توان این ریشه را به صورت فوق بازسازی کرد. طبعاً برای رسیدن پاسخی به این سوال نیاز به انجام پژوهشی مجزا دارد که آن را به وهله‌ای دیگر موکول می‌گردد. در ادامه کاربردهای این ماده در سطح زبان‌های سامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۲-۲-۳. زبان‌های سامی

نکته مهم آنکه کاربردهای ماده یأس در زبان‌های سامی علاوه بر زبان عربی منحصر در دو زبان عبری و آرامی هست. در ادامه کاربردهای این ماده ذیل این دو زبان ارائه خواهد شد. نکته مهم آنکه پس از بررسی حوزه‌های شرقی، جنوبی، شمالی و غربی زبان‌های سامی صرفاً در زبان‌های ذیل شاهد کاربست این ماده هستیم و عدم ذکر دیگر زبان‌ها دال بر آن است که پس از جستجو در فرهنگ‌های مربوطه، شاهدی برای پژوهش حاضر یافت نشد.

**الف) عبری:** در زبان عبری شاهد صورت ثلاثی «یائیش» به معنای «ناامیدی و بی‌انگیزگی» هستیم (Gesenius, 1939, p384).

**ب) آرامی:** زبان آرامی دو ماده «یؤوش»<sup>۱</sup> و «بیؤوش»<sup>۲</sup> با معنای «ناامیدی از بازیافتن چیزی که از دست رفته»<sup>۳</sup> و «کناره‌گیری کردن»<sup>۴</sup> بکار رفته است. همچنین صورت «یاؤوشا»<sup>۵</sup> نیز با معنای مطلق ناامیدی و بی‌انگیزگی نیز بکار رفته است (Jastrow, 1903, p1389).

### ۳-۲-۳. تحلیل و جمع‌بندی

باتوجه به داده‌های فوق می‌توان اینگونه جمع‌بندی نمود که ماده یأس با معنای مطلق ناامیدی در زبان‌های سامی، این ماده در زبان عربی نیز معنایی مشابه خواهد داشت.

<sup>۱</sup> despair

<sup>۱</sup> יאש

<sup>۲</sup> despairing of recovering a lost object

<sup>۲</sup> יאוש

<sup>۳</sup> resignation

<sup>۳</sup> ייאוש

<sup>۴</sup> יאושא

درواقع از منظر ریشه‌شناختی، تفاوت معنایی میان قنط و یأس در آن است که یأس بر مطلق ناامیدی دلالت می‌کند حال آنکه قنط چنین نیست و همانطور که توضیح داده شد، صرفاً به گونه‌ای خاص از ناامیدی دلالت دارد. در ادامه ذیل تحلیل‌های قرآن این تمایز معنایی واضح‌تر می‌شود.

#### ۴. تحلیل قرآنی دو ماده قنط و یأس براساس معناشناسی ساختگرا

پس از آنکه تحولات معنایی دو ماده فوق در طول تاریخ مشخص گردید، اینک به تحلیل آیات قرآن کریم می‌پردازیم. از این رو نخست با استفاده از روش‌های معناشناسی ساختگرا آیات تجزیه خواهند شد و درگام بعد با توجه به داده‌ها تحلیل آنها انجام خواهد گرفت. از آنجایی که هدف اصلی پژوهش حاضر تحلیل ساختگرایانه واژگان قرآنی نیست، در تعیین همنشین‌ها صرفاً در سطح روابط اصلی مکملی (مبتدا و خبر، فعل و فاعل و مفعول) و اشتدادی و تقابلی توقف می‌شود و تحلیل جزئی‌تر همنشین‌ها به وهله‌ای دیگر موکول می‌شود.

#### ۴-۱. بررسی آیات ماده «قنط» براساس همنشین‌ها

در ادامه نخست در قالب جدول ذیل آیات از منظر ساختگرایانه (روابط مکملی، اشتدادی و تقابلی) مورد تجزیه قرار خواهند گرفت و در ادامه به تحلیل آنها با کمک داده‌های ریشه‌شناسی پرداخته خواهد شد.

کلمه	رابطه	آیه
من رحمه ربّه	مکملی (متعلق-مفعول)	<p>قَالُوا بَشَرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ (۵۵) قَالَ وَ مَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ (حجر: ۵۶)</p>
ابراهیم	مکملی (اسم کان-فاعل قنط)	
إلا الضالون	مکملی (فاعل)	
من رحمه الله	مکملی (متعلق-مفعول)	<p>قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر: ۵۳)</p>
عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ	مکملی (فاعل)	



کلمه	رابطه	آیه
عوا (عباد الله)	مکملی (فاعل)	وَ هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (شوری: ۲۸)
هم (الناس)	فاعل (مکملی)	وَ إِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا وَ إِن تَصْبِهِمْ سَيِّئُهُ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ إِذَا هُمْ يَفْتَنُونَ (روم: ۳۶)
یثوس	اشتدادی	لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَ إِن مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ (فصلت: ۴۹)

جدول ۳: بررسی روابط زوجی واژگان در آیات ماده قنط

همانطور که کاربردهای ماده قنط در آیات فوق مشهود است؛ این ماده ۴ مرتبه به صورت فعل ثلاثی مجرد، یک مرتبه به صورت اسم فاعل و یک مرتبه نیز به صورت صفت مبالغه با وزن فَعُول بکار رفته است. براساس آنچه که در تجزیه نقش‌ها ذکر شد، فاعل‌های این ماده در قرآن کریم به صورت ذیل‌اند:

۱. [عباد] الضالون - حجر: ۵۶
۲. هم (ناس) - روم: ۳۶
۳. عوا (عبادی) الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ - زمر: ۵۳
۴. عوا (عباد الله) - شوری: ۲۸
۵. ابراهیم - حجر: ۵۵

نکته مهم دیگر آنکه قنط در قرآن کریم، صرفاً یک چیز را به‌عنوان مفعول گرفته که در دو آیه ۵۶ سوره حجر و ۵۳ سوره زمر تکرار شده است؛ مفعول ماده قنط در قرآن کریم «رحمة الله/رب» است. نکته دیگر آنکه مهمترین فاعل ماده قنط در قرآن کریم که بیشترین تکرار را دارد «عباد الله» است. از داده‌های حاصل شده می‌توان اینگونه برداشت کرد که همانطور که در قسمت ریشه‌شناسی تذکر داده شد، قنط ناامیدی پس از امیدواری و انتظار از رسیدن یک چیز خوب به انسان است.

در قرآن کریم واژه قنط تبدیل به یک مفهوم شده است، به عبارت دیگر قنط از سطح معنایی ساده ارتقاء یافته و معنایی خاص با ضمیمه یکسری توضیحات به خود گرفته است. در قرآن کریم قنط در یک رابطه «عبد و رب» فهم می‌شود. همانطور که توضیح داده شد، عباد الله از خداوند متعال تقاضای رحمت داشتند، اما هنگامی که خواسته ایشان اجابت نمی‌شود ناامید شده و به خداوند متعال پشت کرده و از او کناره‌گیری می‌کنند. در این شرایط است که خداوند نسبت به بندگانش بیان می‌کند که از رسیدن رحمت من ناامید مشوید. عباد نیز آن بندگان خالص خداوند هستند که حضرت ابراهیم(ع) یکی از مصادیق بارز آن، همچنین در دیگر کاربردها همچون ۵۶-حجر و ۵۳-زمر و ۲۸-شوری نیز از لفظ عباد استفاده شده و به برخی از عباد که ویژگی خاصی (همچون الضالون یا اسرفوا علی انفسهم) دارند اشاره شده اما قدر مشترک میان تمامی شان آن است که همگی در زمره عباد الله هستند.

در آیات ۵۶ و ۵۷ سوره حجر که ماجرای دادن وعده فرزند به حضرت ابراهیم(ع) است، آن حضرت پس از آنکه از ملائکه عذاب قوم لوط(ع) این بشارت الهی را دریافت نمود با تعجب و ناامیدی اینگونه پاسخ داد: «أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ تَبَشِّرُونَ» (۵۴:حجر) (نمونه‌ای از تعجب در ترجمه تفسیر نور ذیل این آیه: آیا باینکه پیری به من رسیده، مرا چنین بشارتی می‌دهید؟ پس به چه چیز (عجیبی) بشارت می‌دهید). تو گویی که ابراهیم(ع) پس از تقاضای فرزند از خداوند متعال (آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره صافات) و برآورده نشدن خواسته‌اش در همان زمان، صرفاً در این زمینه از خداوند متعال رویگردان و ناراحت بوده، حالا پس از گذشت چندین سال وقتی با چنین وعده‌ای مواجه می‌شود، متعجبانه برخورد می‌کند، چرا که در آن دورانی که توان جسمی‌اش را دارا بود خداوند متعال فرزندى به او نداد، اکنون که به سبب کهولت سن به صورت طبیعی توان فرزنددار شدن را ندارد، پس از دریافت این بشارت متعجب شده و وضعیت خود را یاد آوری می‌کند (اینکه در زمانی که توانش را داشتم و درخواست کردم، فرزنددار نشدم و از این ماجرا ناامید و ناراحت گردیدم) که سن فرزنددار شدنش گذشته؛ فرشتگان به او یادآوری می‌کنند که نسبت به رحمت الهی ناامید و ناراحت مباش.

در آیه ۴۹ سوره فصلت بیان می‌شود: انسان‌ها همواره به دنبال خواستن امورات خیر و نیکی از پروردگارشان هستند، حال اگر علی‌رغم خواسته ایشان، آسیب و بدی به ایشان وارد شود؛ در آن هنگام است که ناامید می‌شوند(یئوس) و علاوه بر آن به خدای خود پشت کرده و



از او کناره‌گیری می‌کند. در آیه ۳۶ روم نیز مشابه همین معنا ارائه می‌شود، بدین سان که اگر چنانچه علی‌رغم خواسته بنده، امری سوء بدو واصل شود، ناامید شده و از درگاه الهی رویگردان می‌شود. آیه ۲۸ سوره شوری نیز به همین مسئله توجه نموده و تأکید می‌کند که خداوند متعال پس از آنکه بندگان خود را آزموده و آسیب‌هایی بدیشان وارد کرده و در نتیجه آن، بندگان ناامید و رویگردان شدند، در این موقعیت است که رحمتش را نازل کرده و ایشان را به خواسته‌شان می‌رساند.

مجدداً تأکید می‌شود که قنط در قرآن کریم، یک مفهوم است و از سطح معنایی ساده ارتقاء یافته است. این مفهوم در رابطه میان عبد و رب تعریف شده، و به حالتی از ناامیدی پس از امیدواری اشاره دارد، یعنی عبد در انتظار رسیدن به امر نیکی از پروردگار خویش است حال آنکه این خواسته وی اجابت نمی‌شود در این شرایط است که از ماده قنط استفاده می‌شود. درمقابل ماده یأس است که معنای مطلق ناامیدی را می‌رساند. به‌منظور فهم بهتر این مسئله در ادامه تحلیل ساختگرایانه ماده یأس در قرآن کریم مذکور خواهد شد.

#### ۴-۲. تحلیل آیات ماده «یأس» براساس همشین‌ها

همانطور که اشاره گردید ماده «یأس» ۱۳ مرتبه ذیل ۱۱ آیه در قرآن کریم بکار رفته است. تنها ۳ کاربرد آنها صفت مبالغه بر وزن فَعُول (یئوس) است، و دیگر موارد همگی صورت‌های فعلی این ماده هستند که دو مرتبه در باب استفعال (استیأسوا و استیأس) و دیگر موارد به‌صورت ثلاثی مجرد بکار رفته‌اند. در ادامه تجزیه عبارات قرآنی براساس نگاه ساختارگرایانه (تعیین روابط مکملی، اشتدادی و تقابلی) خواهد آمد.

آیه	ارتباط	واژه
... الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ... (مائده: ۳)	مکملی (فاعل)	الذین کفروا
وَلَئِنْ أَدْخَلْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيَئُوسٌ كَفُورٌ (هود: ۹)	مکملی (فاعل)	انسان
قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ فَلَمَّا اسْتِأْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ ... (يوسف: ۸۰)	مکملی (متعلق-مفعول)	منه (بنیامین برادر یوسف)
	مکملی (فاعل)	وا(برادران یوسف)
	مکملی (متعلق-مفعول)	من روح الله

آیه	ارتباط	واژه
یا بَنِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يِيَّاسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف: ۸۷)	مکملی (فاعل)	حوا (برادران یوسف)
	مکملی (متعلق-مفعول)	من روح الله
	مکملی (فاعل)	القوم الکافرین
حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مِنْ نَشَأٍ وَ لَا يُرَدُّ بِأَسْنَانِ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (يوسف: ۱۱۰)	مکملی (فاعل)	الرسل
	اشتدادی	ظنوا انهم قد کذبوا
	مکملی (شرط)	جاءهم نصرنا
وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يِيَّاسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ (رعد: ۳۱)	مکملی (فاعل)	الذين آمنوا
وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤَسِّأُ (اسراء: ۸۳)	مکملی (فاعل)	انسان
	مکملی (فاعل)	الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ
يَسُّوْا مِنْ رَحْمَتِي وَ أَوْلَيْكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (عنكبوت: ۲۳)	مکملی (مفعول-متعلق)	مِنْ رَحْمَتِي
	مکملی (فاعل)	انسان
لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَ إِن مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤَسِّ قُنُوطٌ (فصلت: ۴۹)	اشتدادی	قنوط
	مکملی (فاعل)	نساء
وَ اللَّائِي يَتَسَنَّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ ... (طلاق: ۴)	مکملی (متعلق-مفعول)	من المحيض
	مکملی (فاعل)	قوما غضب الله عليهم
	مکملی (فاعل)	الکفار من اصحاب القبور (الميزان)
يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُّوْا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَسُّ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ (ممتحنه: ۱۳)	مکملی (متعلق-مفعول)	من الآخرة

جدول ۴: بررسی روابط زوجی واژگان در آیات ماده یأس





همانطور که ملاحظه شد، ماده یأس در قرآن کریم نسبت به قنط کاربرد بیشتری دارد. آیات یأس از فاعل‌های مختلفی برای این ریشه خبر می‌دهد که به شرح ذیل‌اند:

۱. الذین كفروا - مائده: ۳
۲. الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ - یوسف: ۸۷
۳. الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ لِقَائِهِ - عنكبوت: ۲۳
۴. سوا: قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ (یهود) - ممتحنه: ۱۳
۵. الْكُفَّارُ مِنَ أَصْحَابِ الْقُبُورِ - ممتحنه: ۱۳
۶. انسان - فصلت: ۴۹
۷. انسان - هود: ۹
۸. انسان - اسراء: ۸۳
۹. سوا(برادران یوسف) - یوسف: ۸۰
۱۰. سوا(برادران یوسف) - یوسف: ۸۷
۱۱. الرُّسُلُ - یوسف: ۱۱۰
۱۲. الَّذِينَ آمَنُوا - رعد: ۳۱
۱۳. اللّائِي / من نسائکم - طلاق: ۴

پس از ملاحظه فاعل‌های متعدد و متنوع یأس در قرآن کریم، مفعول‌های این ماده نیز در ادامه ارائه خواهد شد:

۱. من دینکم - مائده: ۳ (رک: صافی درویش، ۶، ۲۷۴)
۲. منه (از آزاد کردن بنیامین برادر یوسف) - یوسف: ۸۰
۳. مِنْ رَوْحِ اللَّهِ - یوسف: ۸۷
۴. مِنْ رَوْحِ اللَّهِ - یوسف: ۸۷
۵. مِنْ رَحْمَتِي - عنكبوت: ۲۳
۶. من المحيض - طلاق: ۴
۷. مِنَ الْآخِرَةِ - ممتحنه: ۱۳

باتوجه به کاربردهای متعدد ماده یأس در سیاق‌های گوناگون این نکته به نظر می‌رسد که این ماده نزد عرب معنای وسیع‌تری داشته و شناخته شده‌تر بوده است. از طرف دیگر بررسی

فاعل‌ها و مفعول‌های متنوع این ماده حاکی از آن است که در مقابل قنط که یک مفهوم بود و در سیاق‌های خاصی بکار می‌رفت، ریشه یأس اینگونه نبوده و تعلق به سیاق خاصی ندارد بلکه به اصطلاح فنی معناشناختی هنوز تبدیل به مفهوم نشده و در سطح معنا باقی مانده است. به منظور تبیین این مسئله و نشان دادن این تکرار، در ادامه تحلیل آیات یأس در قرآن کریم با تمرکز بر فاعل‌ها و مفعول‌های آنان ذکر خواهد شد.

در آیه ۸۰ سوره طلاق صحبت از احکام شرعی زنان مطلقه است، که در آن سیاق برای زنانی که یائسه شده و دیگر حائض نمی‌شوند از ماده یأس استفاده کرده و صورت «اللَّائِي يَأْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ» بکار رفته است. در آیه ۸۰ یوسف (ع) دو مرتبه ماده یأس بکار رفته است. سیاق آیات از این قرار است که: وقتی سربازان یوسف (ع) جام گمشده وی را در کیسه بنیامین، یکی از فرزندان یعقوب که برای بردن گندم به مصر عزیمت کرده بودند، یافتند بنا بر آن شد تا براساس رسومات خودشان، سارق نزد کسی که از او دزیده شده به غلامی بپردازد. در این هنگام دیگر برادران بنیامین از یوسف (ع) تقاضا کردند تا او را رها سازد اما آن حضرت استنکاف ورزید؛ در نتیجه وقتی سرسختی یوسف بر تصمیمش را دیدند، از پس گرفتن بنیامین نا امید شدند و به راه خود به سوی قومشان ادامه دادند. در آیه ۸۷ همین سوره که ادامه همین ماجراست، حضرت یعقوب (ع) فرزندانش را برای بازپس ستاندن بنیامین به مصر می‌فرستد و به آنها توصیه می‌کند که در این مسیر از امداد و خیررسانی الهی نا امید مشوید. در آیه ۱۱۰ یوسف (ع) نیز خداوند متعال اینگونه اطلاع‌رسانی می‌کند که به سبب آزارهای برخی اقوام، حتی پیامبران نیز ممکن است از هدایت شدن قوم خود نا امید شوند.

در آخرین آیه از سوره ممتحه دو مرتبه از ماده یأس استفاده شده و خطاب به آنهایی که ایمان آورده‌اند توصیه می‌کند از کسانی که مورد غضب الهی هستند و از رستگاری اخروی خود، همچون ناامیدی کفار، نا امید شده‌اند تبعیت نکنند. در آیه ۲۳ عنکبوت نیز شاهد آنیم که کافران نسبت به آیات الهی و روز قیامت نیز از رحمت پروردگارشان نا امید هستند. در بخشی از آیه ۳ مائده که مطابق مشهور، مربوط به ماجرای غدیر خم و اعلام خلافت امیرالمومنین علی (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) است؛ خطاب به آن حضرت مطرح می‌دارد که امروز دیگر کافران از نابودی و به انحراف کشاندن دین شما نا امید شده‌اند.



آیه ۴۹ فصلت مشترک میان قنط و یأس است، همانطور که ذیل آیات قنط توضیح داده شد، هنگامی بنده متوجه می‌شود که قرار نیست به آن چیزی که انتظار داشته دست یابد، نخست به سبب این امر ناامید گشته (یأس) و سپس از پرورگار خود رویگردان (قنط) می‌شود. در آیه ۸۳ اسراء نیز اشاره می‌کند که انسان‌ها به‌طور مطلق، هنگامی که بدی و سختی بهشان می‌رسد از رحمت الهی نا امید می‌شوند. در آیه ۹ سوره هود نیز مشابه همین سیاق، بیان می‌شود که اگر به انسان نعمتی عطا شود و سپس همان از او بازستانده شود ناامید شده و حتی به کفر الهی می‌افتد. ذیل آیه ۳۱ رعد مفسران به تکاپو افتاده‌اند؛ همانطور که در بخش تحلیل لغوی بدان اشاره شد، این آیه استثنایی است در میان آیات یأس چراکه این ماده، از معنای معمولی خود خارج شده و برابر دانستن و فهمیدن انگاشته شده است. فراء ذیل این آیه از جانب مفسران صحابه گزارش می‌دهد که ایشان این مورد را برابر «عَلِمَ» دانسته‌اند، همچنین سخنی از ابن عباس روایت می‌کند که او ادعا نموده این تک کاربرد، صرفاً در قبیله نخع استفاده می‌شده و دیگر قبایل عرب از آن استفاده نمی‌کنند (فراء، ۱۴۹۸۰م، ج ۲، ص ۶۳). به نظر می‌رسد که ابن عباس پُر بی‌راه نگفته باشد چراکه در زبان‌های سامی می‌توان این معنا را رهگیری کرد. اهرت در فرهنگ زبان آفروآسیایی باستان خود از معنای دانستن و فهمیدن برای ماده یأس خبر می‌دهد (Eheret, 1995, p447).

همانطور که ملاحظه شده، ماده یأس در قرآن کریم، برخلاف قنط، کاربردهای متنوعی داشته و در سیاق‌های بسیاری استفاده شده است.

### نتایج تحقیق

مترجمان قرآن کریم ذیل دو ماده قرآنی «یأس» و «قنط» بدون توجه ظرافت‌های متمایز کننده معنایی میان این دو واژه، نسبت به ترجمه آنها به یک صورت «ناامید شدن» اقدام کرده‌اند. در کنار مترجمان قرآن کریم، لغویان نیز نتوانستند این تمایز معنایی را به‌نحو کامل توضیح دهند و به‌نوعی ذیل این دو ماده به تکاپو افتاده‌اند. براساس همین اشکال در این پژوهش بنا بر آن شد تا با یاری گرفتن از داده‌های زبانشناختی تمایزات میان این دو ماده تبیین شوند.

۱- براساس نتایج بدست آمده از این پژوهش ماده قنط مسیر معنایی [بریدن < پشت کردن و رفتن < احساسات ناشی از این پشت کردن] را طی نموده و در قرآن کریم تبدیل به یک مفهوم شده که در سیاق خاصی بکار می‌رود. ماده قنط در رابطه میان عبد و رب فهم می‌شود. هنگامی

که عبد انتظاری از پروردگار خود دارد و آن انتظار برآورده نمی‌شود، بنده ناامید شده و از پروردگار خود رویگرا می‌شود. ماده یأس نیز در زبان‌های مختلف سامی، معنای یکسان ناامیدی را دارد و با توجه به کاربردهای متنوع قرآنی آن، می‌توان اینگونه اظهار نظر نمود که معادل مطلق ناامیدی است.

۲- بنابر آنچه گفته شد، درمقام ارائه پیشنهاد برای ترجمه این کاربردهای قرآنی می‌توان اینگونه اظهار نظر نمود که اگر در ترجمه‌های قرآن کریم ذیل ماده قنط از اصطلاح «سرخوردگی- پشت کردن» استفاده شود بهتر است، چراکه این معادل می‌تواند معنای خاصی که برای آن حاصل شد را افاده کند. برای معنای یأس اما همان «ناامیدی» در نظر گرفته شود چراکه همانطور که توضیح آن گذشت، کاربردهای مختلف این ماده در قرآن کریم حاکی از معنای مطلق ناامیدی برای آن است.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم و المحيط الأعظم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۹۹۰م)، *الغریب المصنف*، تونس: بیت الحکمه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الافاق الجدیده.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاوی، رسول؛ ماهوزی، زهرا (۱۳۹۸ش)، «تحلیل اقتصاد زبانی در نامه‌های نهج البلاغه براساس نظریه نقش‌گرایی هیلیدی»، *پژوهشنامه علمی*، سال ۱۰، شماره ۲، ۱-۲۲.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، *ترجمه شناسی قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- پاکتچی، احمد؛ افراشی، آزیتا (۱۳۹۸ش)، *رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.  
 راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.  
 صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.  
 صافی، محمود (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة*، دمشق: دار الرشید.

صفوی، محمدرضا (۱۳۸۸ش)، *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*، قم: دفتر نشر معارف.  
 طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۶ش)، *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: نشر توس.  
 عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۳ق)، *المجمع المفهرس فی ألفاظ القرآن الکریم*، قاهره: دارالکتب المصریة.  
 فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العین*، قم: نشر هجرت.  
 فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۸ق)، *ترجمه قرآن*، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.  
 قاسم پور، محسن؛ سلمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۱ش)، «معناشناسی تدبر در قرآن کریم با تکیه بر روابط همنشینی و جانیشینی»، *صحیفه مبین*، سال ۱۸، شماره ۵۲.  
 مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۸۱ش)، *ترجمه قرآن*، قم: نشر الهادی.  
 میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: امیر کبیر.  
 نسفی، عمر بن محمد (۱۳۷۶ش)، *تفسیر نسفی*، تهران: انتشارات سروش.  
 الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۸۰ش)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات فاطمه الزهراء.

Dolgopolsky, Aharon, (2008), *Nostratic Dictionary*, McDonald Institute for Archaeological Research.

Ehret, Christopher, (1995), *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, University of California.

Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, London: Oxford.

Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim*, London: New York.

Klein, Ernest, (1995), *A Comprehensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language For Readers of English*, Israel : University of Heifa.

Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, (1987), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Leiden: Brill.

Payne Smith, R. (1957), *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Abdol-Baqi, Muhammad Fouad (1970), *Al-Moajam Al-Mofahras le-Alfaze Al-Quran Al-Karim*, Dar Al-Kutub Al-Misria.

Abu al-Fatuh Razi, Hossein bin Ali (1990), *Rowz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an*, Astan Quds Razavi.

Abu Hilal Askari, Hasan bin Abdullah (1995), *al-Farooq fi al-Legha*, Dar al-Afaq al-Jalida.

Abu Obeid, Qasim bin Salam (1990), *Al-Ghareeb al-Musnaf*, Beit al-Hakma.

Azhari, Muhammad bin Ahmad (2001), *Tahzeeb al-Logha*, Dar Ahyaya Al-Tarath al-Arabi.

Balawi, Rasul; Mahozi, Zahra (2018), "Analysis of Linguistic Economy in the Letters of Nahj al-Balagheh Based on the Theory of Halidi's Role Theory", *Alavi Research Journal*, Year 10, Number 2, pp1-22.

Dolgopolsky, Aharon, (2008), *Nostratic Dictionary*, McDonald Institute for Archaeological Research.

Ehret, Christopher, (1995), *Reconstructing Proto-Afroasiatic (Proto-Afrasian): Vowels, Tone, Consonants and Vocabulary*, University of California.

Elahi Qomshaei, Mehdi (2000), *translation of the Quran*, Fatemeh Al-Zahra Publications.

Farahidi, Khalil bin Ahmad (1991), *Al Ain*, Hijrat Publication.

Fooladvand, Mohammad Mahdi (1999), *translation of the Quran*, Department of Islamic History and Education Studies.

Gesenius, William (1939), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, Oxford.

Ibn Doraid, Muhammad Ibn Hasan (1988), *Jamrah Al-Logha*, Dar Al-Alam Lalmlayin.

Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1986), *Mujam al-Maqayis al-Laghi*, Maktoal al-Alam al-Islami.

Ibn Sideh, Ali Ibn Ismail (2000), *al-Mohkam va al-Mohit al-Azam*, Dar al-Kutub Al-Elamiya.

Jastrow, Marcus (1903), *A Dictionary of the Targumim*, New York.

Johari, Ismail bin Hammad (1983), *ai-Sihah: Taj al-Logha and Sihaha al-Arabiya*, Dar al-Alam Lamlayin.

- Klein, Ernest, (1995), *A Comprehensive Etymological Dictionary of The Hebrew Language For Readers of English*, Israel : University of Heifa.
- Maybadi, Ahmad bin Mohammad (1975), *Kashfo al-Asrar Va Oddato al-Abrar*, Amir Kabir.
- Meshkini Ardabili, Ali (1381), *Translation of the Qur'an*, al-Hadi Publishing.
- Nasafi, Omar bin Mohammad (1986), *Tafsir Nasafi*, Soroush Publications.
- Orel, Vladimir & Stolbova, Olga, (1987), *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*, Brill.
- Pakatchi, Ahmad (1392), *translation of the Holy Qur'an*, Imam Sadiq University (AS).
- Pakatchi, Ahmed; Afrashi, Azita (2018), *Semantic Approaches in Quranic Studies*, Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Payne Smith, R. (1957), *A Compendious Syriac Dictionary*. Clarendon Press.
- Qasimpour, Mohsen; Salman Nejad, Morteza (2013), "The Semantics of Thought in the Holy Qur'an by Relying on Companionship and Succession Relations", *Sahifa Mobeen*, year 18, number 52.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1990), *Mofradato Alfaz Al-Qur'an*, Dar al-Qalam.
- Safavi, Mohammad Reza (2010), *translation of the Qur'an based on Al-Mizan*, Ma'arif Publishing House.
- Safi, Mahmoud (1990), *Al-Jadval fi Iarab Al-Quran va Sarfehi va Bayanehi ma Favaid Al-Nahviyya*, Dar Al-Rashid
- Sahib Ibn Abbad, Ismail (1990), *al-Mohit fi al-Logha*, Alam al-Kutub.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1960), *translation of Tafsir Tabari*, Tos publishing house.







http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۵۱-۲۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245764.3904

## بررسی اثر معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه امام علی(ع) بر ثبات نظام‌های سیاسی

مهدی تقوی رفسنجانی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسنده بوده است.

### چکیده

یکی از عوامل مهم و اساسی در ثبات و کارایی نظام‌های سیاسی که از دیرباز تاکنون در فلسفه سیاسی و تاریخ تطور فکر سیاسی در میان متفکران این حوزه مدنظر بوده است، مساله کارآمدی و صلاحیت مدیران و کارگزاران جامعه اسلامی است. در حکومت امیرمؤمنان علی(ع) به شاخصه‌های گزینش و نصب مدیران صالح و توانمند توجه خاصی مبذول شده است. از نگاه جامعه‌شناسی سیاسی در حکومت امام علی(ع) برای گزینش مدیران به پایگاه اجتماعی، اقتصادی و دینی افراد و همچنین به معیارهای اخلاقی، اعتقادی، تخصصی و علمی عنایت ویژه‌ای شده است. عنصر گزینش دقیق و ضابطه‌مند مدیران حکومتی نقش انکارناپذیری در ثبات و دوام نظام‌های سیاسی و نهایتاً مشروعیت مردمی حکومت‌ها خواهد داشت. بنابراین لازم است در مدیریت اسلامی بر انتخاب و گزینش مدیران کارآمد و صالح، همانگونه که در سیره حکومتی امام علی(ع) بدان تصریح شده، دقت لازم را نمود. این مقاله با روش مطالعه تحلیلی و توصیفی متون حدیثی و تاریخی تلاش کرده ضمن تبیین شاخصه‌ها و معیارهای گزینش مدیران و کارگزاران حکومتی در اندیشه سیاسی امام علی(ع)، در گام دوم به نقش و تأثیر این معیارها بر ثبات و دوام نظام‌های سیاسی بپردازد. نتیجه‌نهایی تحقیق نشان می‌دهد که هیچ نظام سیاسی بدون وجود مدیران صالح و مدبر نخواهد توانست در نیل به اهداف از خود کارآمدی نشان دهد و در این راستا هیچ تفاوتی میان حکومت‌های دینی و غیردینی وجود ندارد.

### واژگان کلیدی

مدیریت علوی، گزینش مدیران، ثبات نظام سیاسی، حکومت اسلامی.

[taghavi74@yahoo.com](mailto:taghavi74@yahoo.com)

\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ولی عصر(عج) رفسنجان، کرمان، ایران.



## مقدمه و طرح مسئله

هر جامعه‌ای برای اینکه بتواند روی سعادت ببیند و امور آن اصلاح گردد، می‌بایست از کارگزاران لایق و متعهد بهره‌گیرد. همه حکومت‌ها برای پیشبرد جامعه خود به سمت تعالی و پیشرفت می‌کوشند تا از کارگزاران و مدیرانی با چنین خصوصیتی بهره‌مند شوند. از سوی دیگر کارگزاران صالح و توانمند یکی از شاخصه‌های توسعه و پیشرفت و عامل ثبات و کارایی هر نظام سیاسی خواهد بود. علی‌رغم پژوهش‌های نظری گوناگون در این راستا آنچه تاکنون کمتر به آن پرداخته شده است ارائه الگوهای نظری و عملی حکومت موفق می‌باشد. در اندیشه سیاسی پیشوایان دینی و در سیره حکومتی آن بزرگواران به این موضوع توجه فراوانی شده است. از آن‌جا که دوران حکومت امام علی(ع) می‌تواند به‌عنوان یک الگو برای همه‌ی حکومت‌های امروزی به شمار آید و سیره سیاسی و حکومتی ایشان تأثیر شایانی بر نحوه‌ی عملکرد حاکمان اسلامی و حتی غیراسلامی می‌تواند داشته باشد (ر.ک: ثواب، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

بنابراین لازم است معیارهای مورد توجه ایشان در گزینش کارگزاران و مدیران حکومتی مورد بررسی قرار گیرد. بدیهی است که نقش این معیارها در روی کار آمدن افراد صالح، کاردان و مفید به حال جامعه که خود به ثبات سیاسی حکومت‌ها کمک غیرقابل انکاری می‌کند، مورد توجه واقع گردد.

سوالی که در این میان مطرح می‌شود این است که شاخصه‌های گزینش مدیران از سوی امیرمومنان علی(ع) چه بوده است؟ و آیا این شاخصه‌ها در انتخاب کارگزاران حضرت هم رعایت گردیده است یا خیر؟ همچنین سؤال دیگر این است که معیارهای مطرح چه نقشی در ثبات و کارایی نظام‌های سیاسی می‌تواند داشته باشد؟.

در این پژوهش با قبول این پیشفرض که حضرت علی(ع) در انتخاب مدیران صالح حکومتی، بیشترین دقت را داشته‌اند، به بیان شاخصه‌های گزینش کارگزاران حکومتی از دیدگاه ایشان پرداخته و در پایان نقش و تأثیر این شاخصه‌های گزینش مدیران اصلح بر ثبات و کارایی نظام‌های سیاسی امروز تبیین شده است.

## ضرورت تحقیق

با توجه به اینکه در حال حاضر حکومت ایران تنها حکومت شیعی و علوی رسمی در دنیا می‌باشد و مدیرانی که در این حکومت انتخاب می‌شوند، نماینده‌ی یک حکومت اسلامی



محسوب می‌شوند، لازم است که گزینش این مدیران نیز براساس اندیشه و سیره‌ی آن حضرت بوده و معیارهایی برای این گزینش از دل سخنان حضرت(ع) ارائه گردد. هم‌چنین یکی از مهمترین مباحث در نظامهای سیاسی، راهکارهای ثبات سیاسی می‌باشد که در حکومت علوی و نیز در جمهوری اسلامی ایران بعنوان یکی از مسائل مهم حکومتی مطرح است. اهمیت و ضرورت پرداختن به این موضوع آنجا مشخص می‌گردد که مدیران به عنوان نمایندگان حکومت می‌توانند مردم یک کشور را با رفتار خود در همه‌ی ابعاد، له یا علیه یک حکومت قرار دهند و ثبات سیاسی را تقویت کرده یا آن را به مخاطره اندازند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۸۱). ضعف مدیریت و عدم دقت در انتخاب مدیران شایسته و نظارت مستمر بر آنان یکی از بزرگترین نقاط ضعف بسیاری از نظام‌های سیاسی است که علاوه بر آثار منفی، به طور مستقیم بر عنصر کارآمدی نظام‌های سیاسی اثر دارد (حسینی و رشیدی، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

از سویی دیگر با توجه به ورود جوامع به عصر جهانی شدن و به تبع آن درنوردیده شدن مرزها و تاثیر این مقوله بر ثبات سیاسی حکومت‌ها، امروزه اهمیت بررسی عناصر موثر بر حفظ و تقویت ثبات سیاسی اهمیت بیشتری نسبت به گذشته پیدا کرده است. لذا بررسی این موضوع از جنبه‌های داخلی تا حد زیادی می‌تواند عناصر بیرونی برهم زننده ثبات سیاسی را تا حد زیادی خنثی و یا کاهش دهد (ر.ک: رابرتسون، ۱۳۹۹، ص ۸۹).

این واقعیت را می‌توان از نامه‌ها و خطبه‌های گوناگون حضرت(ع) به کارگزاران و والیان حکومتی در ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و دینی جستجو کرد. فرمانها و دستوراتی که از جامعیت فوق العاده بی نظیری برخوردار بوده و در تمامی نامه‌ها و عهدنامه‌های حضرت به کارگزاران مسئله رعایت تقوی و ترس از خدا و توجه به آخرت ملاحظه می‌شود. این در حالی است که دقت حضرت در رعایت حال مردم و حفظ شخصیت آنها و پرهیز از زورگویی و تهدید مردم در سایر رهبران دیده نمی‌شود. فرمان‌هایی که رهبران غیرالهی در عزل و نصب کارگزاران خود صادر می‌کردند از آنجا که از بینش کلی در ابعاد وجود انسان برخوردار نبود، عموماً لطمه به حکومت و جامعه می‌زد (پورطهماسبی و تاجور، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

در اندیشه سیاسی حضرت علی(ع) کسانی که از امکانات و اموال و اختیارات بهره مند می‌شوند بایستی دارای صفات و ویژگی‌هایی باشند که وظیفه خود را به درستی انجام دهند، چرا که در غیر این صورت منجر به تباهی امور و سقوط حکومت و جامعه می‌شود. علی(ع) هیچگاه در عزل و نصب‌های خود مسئله رفاقت و خویشاوندی را مدنظر قرار نمی‌داد و روش

سیاستمداران دنیاپرست را که تنها در راستای منافع حکومت خود عمل می‌کردند، نداشت بلکه تنها به رضای خدا می‌اندیشید و مصلحت مردم را در نظر داشت. همچنین در اندیشه ایشان هیچ خطری برای جامعه اسلامی بیشتر از خطر بر سر کار آمدن افراد فاقد اهلیت و کم صلاحیت نیست. او بیم داشت که افراد ناصالح و نالایق زمام امور مملکت را به دست گیرند و جامعه را به سمت تباهی و سقوط کشانند (پورطهماسبی و تاجور، ۱۳۸۹، ص ۵۷). به همین جهت هنگام گماردن مالک اشتر به حکومت مصر در نامه به مصریان هم‌چنین هشدار داده است: «وَ لَكِنِّي آسَى أَنْ يَلِيَّ [هَذِهِ الْأُمَّةَ] أَمْرٌ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَفَهَاؤُهَا وَ فُجَارُهَا، فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَ عِبَادَهُ حَوْلًا وَ الصَّالِحِينَ حَرْبًا وَ الْفَاسِقِينَ حَرْبًا» (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

من بیم دارم که نابخردان و نابکاران زمام امور این ملت را به دست گیرند و مال خدا را دست به دست گردانند و بندگان او را بردگان خود گیرند و با صالحان به دشمنی برخیزند و فاسقان را حزب خود قرار دهند (دشتی، ۱۳۷۹، نامه ۶۲).

حضرت علی(ع) مرتباً مردم را به مسئله کارگزاران توجه می‌دادند و می‌فرمودند که مبادا زمامداران بی‌اهلیت بر سر کار آیند و جامعه و مردمان را به تباهی بکشانند چرا که اگر حساسیت مردم نسبت به صفات و شرایط کارگزاران از بین برود، آنگاه فرد بی‌لیاقت و فاقد صلاحیت در مراتب زمامداری قرار گرفته و جامعه را به تباهی می‌کشاند.

حضرت علی(ع) در جایی دیگر می‌فرمایند: «إِنَّمَا هَلَكَ النَّاسَ حِينَ سَاوُوا بَيْنَ أَيْمَةِ الْهُدَى وَ بَيْنَ أَيْمَةِ الْكُفْرِ وَ قَالُوا إِنَّ الطَّاعَةَ مَفْرُوضَةٌ لِكُلِّ مَنْ قَامَ مَقَامَ النَّبِيِّ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا فَاتُوا مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ \* مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۸۱). بی‌گمان مردم هلاک شدند آنگاه که پیشوایان هدایت و پیشوایان کفر را یکسان شمردند و گفتند هر کس به جای پیامبر نشست، چه نیکوکار باشد چه بدکار، اطاعت او واجب است پس بدین سبب هلاک شدند. لذا خدای سبحان فرموده است: پس آیا مسلمانان را همچون بدکاران قرار خواهیم داد. شما را چه شده است چگونه داوری می‌کنید؟

مشاهده می‌شود که در اندیشه سیاسی علی(ع) به مسئله ویژگیهای کارگزاران حکومتی اهمیت فوق‌العاده ای داده شده است. به طوری که هلاکت جامعه و هدایت آن به این موضوع بستگی دارد. بنابراین جا دارد به بررسی شاخصه های گزینش مدیران و مسئولان حکومتی از دیدگاه امام علی(ع) بپردازیم و تأثیر آنها بر ثبات نظام سیاسی را بررسی نماییم.

### پیشینه تحقیق

در پژوهش‌های مختلفی تلاش شده تا برخی از شاخصه‌ها و معیارهای گزینش مدیران از منظر رهبران دینی گزارش شود. به عنوان نمونه در کتاب «تبیین ویژگی‌های مدیریت مدیران از نظر حضرت علی(ع)» فقط به بررسی ۳۹ نام از نهج البلاغه در باب مدیریت و ویژگی‌های مدیران از نظر حضرت علی(ع) پرداخته شده است (ر.ک: حکمتی پور و همکاران، ۱۳۹۷). در کتاب «ویژگی‌ها و وظایف مدیران در نهج البلاغه» نیز فقط به مواردی همچون اثر بخشی مدیران، وقت‌شناسی و تدبیر امور پرداخته شده است (ر.ک: امیری، ۱۳۹۶).

در مقاله «بررسی معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه امام علی(ع)» به ویژگی‌های ایمان، تقوا، عدالت، امانت‌داری، صداقت، اصالت‌خاوندگی، نداشتن سوء پیشینه، نظم و انضباط، تجربه و اطاعت‌پذیری اشاره کرده‌اند و از میزان اهمیت یا جایگاه و ارتباط آنها با ثبات نظام سیاسی سخنی به میان نیامده است (ر.ک: کمالی و معارف، ۱۳۹۵).

در مقاله «تبیین ویژگی‌های مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع) در نهج البلاغه» نیز با توجه به حجیت کلام معصوم(ع)، به بررسی معیارهای مدیران جامعه اسلامی از کتاب شریف نهج البلاغه پرداخته شده و معیارهای به دست آمده در سه دسته معیارهای تخصصی، ارزشی و مکتبی دسته‌بندی گردیده است. تحلیل مؤلف مقاله این است که معیارهای تخصصی بر انجام موفقیت آمیز شغل دلالت دارند، معیارهای ارزشی به ابعاد هنجاری عملکرد مدیران می‌پردازد و معیارهای مکتبی بر ضوابط خاص اسلام برای مدیریت حکایت می‌کند. این دسته‌بندی از حیث ماهوی متفاوت با گونه‌شناسی‌های رایج بوده و از این منظر، جزو داده‌های تحلیل‌الگوی اسلامی برای مدیریت به شمار می‌آید (ر.ک: آقاجانی، ۱۳۸۵).

در مقاله «اصول مدیریت و ویژگی‌های یک مدیر از دیدگاه امام علی(ع)» نیز با توجه به اهمیت بسیار بالای اطلاع از اصول مدیریت برای مدیران پایه‌های مختلف، به بررسی و شناخت اصول مدیریت و ویژگی‌های یک مدیر از دیدگاه حضرت علی(ع) پرداخته شده و نویسنده تلاش کرده به صورت تاریخی، اصول و ویژگی‌های مدیر طراز را در کلام امام علی(ع) بررسی و تحلیل کند و در نهایت به این نتیجه برسد که اطلاع مدیران سطوح مختلف از اصول مدیریت باعث خودآگاهی، خودسازی و الگو شدن آنها می‌گردد (ر.ک: رهبری، ۱۳۹۵ ش).

در پایان نامه «مدیریت بر مبنای توانمندسازی منابع انسانی از منظر نهج البلاغه» نیز معنا و مفهوم توانمندسازی در نهج البلاغه بیان شده و جایگاه، اهداف، مبانی، اصول و روشهای مرتبط

با آن ترسیم گشته است. مؤلف در این پژوهش بیان کرده است که از دیدگاه نهج البلاغه، توانمندسازی داری معانی متعددی می‌باشد و به دنبال نیل به اهداف غایی (توانمند شدن جامعه بشری در مسیر رشد و کمال جهت رسیدن به قرب الهی) و اهداف واسطه‌ای (استواری، آسیب‌ناپذیری و موفقیت) در بدنه مدیریت است. توانمندسازی مورد بحث در این پژوهش دارای عرصه‌ای وسیع و جایگاه والایی است که با شایستگی منابع انسانی مرتبط است و نوعی آمادگی و ورزیدگی جهت کشف استعدادها قلمداد می‌گردد. منابع انسانی توانمند باعث حل مشکلات و مسائل پیچیده در محیط کار خود هستند و عدم توجه به توانمندسازی آنان، استیلا و غلبه رقیب و حریف را در پی خواهد داشت. نتیجه نهایی این پژوهش آن است که توانمندسازی اسلامی در موضوعات کرامت انسانی، دخالت ارزشها، انگیزش حرکت، ایجاد قدرت و عوامل ماوراء طبیعی نقش داشته و نگاه مکتب امام علی(ع) با دیگر مکاتب فکری دارای تفاوت است (ر.ک: زیدونی، ۱۳۹۷ش).

همانگونه که مشاهده می‌شود در پژوهش‌های مذکور فقط به احصاء و گزارش ویژگی‌های مدیران شایسته پرداخته شده و ملاک‌های دقیق‌گزینه‌ش مدیران و میزان تأثیرگذاری شاخصه‌های مطلوب در مدیران بر ثبات سیاسی نظام‌های حکومتی مورد بررسی قرار نگرفته است که این مسائل، وجه نوآوری مقاله حاضر می‌باشد.

### ۱. معیارهای‌گزینه‌ش مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع)

حضرت علی(ع) به ویژه در نهج البلاغه ویژگی‌ها و معیارهایی را برای انتخاب مدیران برشمرده‌اند که در ادامه به بررسی هر یک از این معیارها پرداخته خواهد شد:

#### ۱-۱. سابقه داشتن در پذیرش اسلام و ایمان

از منظر امام علی(ع) یکی از مزایای یک کارگزار حکومتی شایسته، پیشگامی او در اسلام و نهضت اسلامی باید باشد. این مطلب را می‌توان در قرآن نیز جستجو کرد چرا که قرآن نیز پیشگامان اسلام را ستوده و فرموده است: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ \* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰-۱۱) و لذا مسئله سبقت در اسلام برای کارگزاران از اهمیت زائدوالوصفی برخوردار است. این ملاک و معیار در نظر امیرالمؤمنین(ع) نیز جایگاه فوق‌العاده داشت چرا که ایشان نیز در انتخاب کارگزاران خود از کسانی که سبقت در دین داشتند، استفاده می‌کردند. به عنوان مثال سلمان



فارسی والی مدائن که اولین مرد عجم است که به اسلام روی آورد و رسالت حضرت محمد(ص) را پذیرفت یا ابن عباس از یاران و والیان حضرت در بصره نیز از کاتبان و قاریان قرآن و از پیشگامان نهضت اسلامی محسوب می شود (ابن سعد بغدادی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵).

حضرت علی(ع) دائماً مسئله پیشگامی در اسلام و ایمان به خدا و رسول(ص) را به کارگزاران خود گوشزد می کردند و به آنها توصیه می کردند که در انتخاب مدیران خود از کسانی استفاده کنند که سابقه طولانی در اسلام داشته‌اند، نه کسانی مانند معاویه که در آخر کار از ترس از دست دادن جایگاه و قدرت یا به خاطر مصلحت اندیشی‌های مادی به اسلام - آن هم به شکل ظاهری - گرایش پیدا کنند. فرمان حکومتی علی(ع) به مالک اشتر مشحون از این مواعظ و اندرزهاست. علی(ع) با توجه به منطق قرآن کریم به مالک اشتر می فرماید: «وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْأَسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). از کسانی که سابقه طولانی در دین اسلام دارند برای امر کارگزاری استفاده کن (دشتی، ۱۳۷۴، نامه ۵۳).

امام علی(ع) می داند کسانی که زودتر به اسلام گرویدند و نور ایمان بر دل آنها تابیده است، بهتر از دیگران به وظایف خود عمل می کنند و لذا مرتباً بر آن تأکید می ورزند. در همین نامه باز حضرت می فرماید: «فِيكُمْ أَكْثَرُ أَخْلَاقاً وَأَصْحُ أَعْرَاضاً، وَأَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَاقاً، وَأَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْراً» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بدرستی آنان از نظر اخلاقی گرامی تر و خاندان آنها پاک تر و از مطامع دنیوی بیشتر اعراض می کنند و در عواقب امور بیشتر اندیشه می کنند (دشتی، ۱۳۷۴، نامه ۵۳).

امیرالمؤمنین(ع) در نامه ای که به معاویه نوشته است بر همین امر تأکید فرموده و به او یادآوری کرده که او بدون هیچ سابقه مسلمانی بلکه با سابقه ای پر از دشمنی با مسلمانان می خواهد عهده دار امور مسلمین شود: «مَتَى كُنْتُمْ يَا مُعَاوِيَةُ سَاسَةَ الرِّعِيَّةِ وَوَلَاةَ أَمْرِ الْأُمَّةِ يَغْيِرَ قَدَمِ سَابِقِ وَلَا شَرَفِ بَاسِقٍ؟ وَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ لُزُومِ سَوَابِقِ الشَّقَاءِ» (نهج البلاغه، نامه ۱۰). ای معاویه شما خاندان که نه پیشینه نیک داشته اید و نه شرافت برازنده، چه هنگامی رهبر مردم و زمامدار امت بودید؟ پناه به خدا از این شقاوت دیرین و ریشه دار (دشتی، ۱۳۷۴، نامه ۱۰).

در همه‌ی موارد ذکر شده ملاحظه می شود که سابقه در اسلام یکی از مسائل مهم برای کارگزاران به شمار می رفته است. امام علی(ع) در نامه ۵۳ به مساله‌ی پیشگامی در اسلام اشاره می کند به این معنی که کارگزاران از خانواده های صالح و پیشگام در اسلام انتخاب شوند که در واقع اشاره به همان معنای وراثت است، زیرا خانواده های اصیل افزون بر اینکه صفات ذاتی

خود را به فرزندان خویش منتقل می کنند، به امر تربیت آنها نیز همت می گمارند و غالباً فرزندان صالح و سالمی را تقدیم جامعه می کنند.

اگر بخواهیم این مساله را به حکومت‌های امروزی تعمیم دهیم می توان گفت مدیر اصلاح در غالب کشورهای دنیا کسی است که خانواده‌ی با اصالت و میهن پرست داشته باشد و برای کشور ایران کسانی اصلاح می‌باشند که خانواده آنها در اسلام و نیز انقلاب اسلامی از پیشگامان باشند چرا که این خانواده‌ها نسبت به اسلام و انقلاب احساس تکلیف و دین نموده و فرزندان‌ی شایسته و دغدغه‌مند تربیت می‌کنند.

## ۲-۱. ملاحظه سوابق خانوادگی

برای گزینش یک کارگزار به ولایت و حکومت و سپردن مسئولیت مملکتی به او لازم است که به خانواده و اصالت خانوادگی او توجه شود چون انسانی که در خانواده ای مؤمن و پاکدامن به دنیا آمده باشد با کسی که در دامن انسانی گنهکار و فاسد تربیت شده باشد، متفاوت بوده و محیط تربیتی تأثیر مستقیم و بلاشکی در روحیه فرزندان می گذارد و این خلق و خو و رفتار تا آخر عمر در نهاد فرزند خواهد ماند. بدیهی است افرادی که از خانواده ای غیرنجیب و بی شخصیت بیرون آمده باشند، برای مردم هم شخصیتی قائل نیستند و لذا شخصیت آنان را به راحتی له می کنند، اما انسانهایی که دارای اصالت خانوادگی هستند، برای مردم نیز احترام و اهمیت فوق العاده ای قائل هستند.

این مسئله نیز از دید امیرمؤمنان(ع) پنهان نمانده است. ایشان به تکرار مسئله صلاحیت خانوادگی کارگزاران را به مالک گوشزد کرده است و از وی خواسته که در انتخاب قضات و وزرای خود به خانواده های آنان نیز توجه کند. ایشان در این باره فرموده است: «وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ وَالْحَيَاءِ، مِنْ أَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ، وَالْقَدَمِ فِي الْأَسْلَامِ الْمُتَقَدِّمَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در واقع پاک‌ی و صلاحیت خانوادگی از جمله اموری است که علی(ع) در گزینش و انتخاب بر آن دست گذاشته و آن را به عنوان میزان و ملاک انتخاب کارگزاران معرفی کرده است. خانواده اولین مرکز پرورش و آموزش انسانها به شمار می‌رود و اگر خانواده به عنوان زیربنای تربیتی انسان فاسد و منحرف باشد، طبیعی است که از دامن چنین خانواده ای نمی توان انتظار رشد و تربیت یک کارگزار حکومتی که قرار است امورات مردم و جامعه به وی سپرده شود، داشت. با مطالعه تاریخ به این نکته می‌رسیم که عموماً انسانهای تأثیرگذار و خدمتگذار به جوامع از میان





خانواده های ریشه دار و دارای تربیت صحیح بیرون آمده اند. امام علی(ع) در نامه خود به مالک اشتر در خصوص گزینش کارگزاران و فرماندهان نظامی فرموده است: «تُمُّ الْأَصْقُ بِدَوِي الْمُرُوءَاتِ وَالْأَحْسَابِ، وَأَهْلِ الْبُيُوتَاتِ الصَّالِحَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

پس، از سپاهیان خود کسی را بگمارد که گوهری نیک و خاندان پارسا و صالح و دارای سابقه نیک هستند (دشتی، ۱۳۷۴). به اعتقاد علی(ع) تنها اینگونه افراد که دارای سوابق نیک خانوادگی هستند می توانند سکان حکومت را در دست بگیرند و آن را به مقصد برسانند زیرا این دسته انسانها به مجموعه ای کرامات و بزرگواریها آراسته بوده و از خدمت به خلق و نیکی به دیگران لذت می برند. مطلب فوق را می توان در ادامه کلام مولا (ع) به این صورت جستجو کرد: «فَإِنَّهُمْ جَمَاعٌ مِنَ الْكِرْمِ، وَشُعْبٌ مِنَ الْغُرْفِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

اینگونه افراد (دارای سابقه نیکو در خانواده) مجموعه ای از بزرگواری و شعبه ای ارزشها و نیکیها هستند (دشتی، ۱۳۷۴). همانگونه که ملاحظه می شود حضرت علی(ع) مساله ای اصالت خانوادگی برای مدیران و کارگزاران را یکی از معیارهای مهم انتخاب و گزینش مدیران می داند چرا که بی شک آنها که دارای این صفاتند قابل اعتمادتر و کارایی بیشتر و قرین فتح و پیروزی هستند. نژاد، وراثت، حسن سابقه و اعمالی که نشانه بزرگواری و شجاعت و سخاوت و جوانمردی است همگی می تواند دلیلی بر شخصیت والای صاحب آن باشد و در واقع امام در اینجا به نوعی روانکاوی و روان شناسی دست زده تا مالک بتواند بهترین را برای فرماندهی لشکر برگزیند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵).

### ۳-۱. پایبندی به اخلاق انسانی و مبانی دینی

شخصی که قرار است در مرتبه کارگزاری نظام دینی قرار گیرد، بایستی علاوه بر وجود سابقه نیک دینی و اصالت خانوادگی، به اخلاق انسانی و مبانی دینی پایبندی کامل داشته باشد. امام علی(ع) در تمامی خطبه ها و نامه های خود بیش از هر چیز کارگزاران را به تقوی الهی و برگزیدن فرمان الهی و پیروی از فرایض و سنتها دعوت می کردند و علاوه بر آن توصیه می نمودند که وزاء، قضات، دبیران و کاتبان بایستی همگی پایبند به اخلاق و مبانی دینی باشند و الا کسی که تعهد دینی نداشته باشد، به راحتی در انجام وظیفه خود کوتاهی کرده و از خیانت به کشور و مردم خود هیچ ترسی ندارد. لذا می بینیم که یاران و کارگزاران انتخابی حضرت عمدتاً از صالحان و دینداران بودند و احیاناً اگر کارگزاری عملی بر خلاف اخلاق اسلامی و

مبانی دینی انجام می داد و یا اینکه به حضرت گزارشی مبنی بر زیر پا گذاشتن اصول و مبانی اخلاقی و دینی از سوی مخبران می رسید، بلافاصله به او تذکر می دادند و عزل می نمودند. این موارد نشان دهنده دقت و توجه نظر حضرت در مسئله دلبستگی دینی کارگزاران بود و این مسئله را مرتباً به آنها گوشزد می نمودند.

حضرت علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر به این نکته اشاره می کند که همکار شایسته و برگزیده کسی است که در کارهایی که خدا آن را برای بندگان خود ناشایست می داند، تو را یاری ندهد، برعکس او تو را به اخلاق دینی توجه و گرایش دهد: «تُمْ لِيَكُنْ آثَرُهُمْ عِنْدَكَ أَقْوَمُهُمْ بِمُرِّ الْحَقِّ لَكَ وَأَقْلَهُمْ مُسَاعَدَةً فِيمَا يَكُونُ مِنْكَ مِمَّا كَرِهَ اللَّهُ لِأَوْلِيَائِهِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

تقوی و پروا پیشگی والاترین ارزش های اخلاقی و برترین کرامت های انسانی است و هیچ چیز همانند آن انسان را از لغزشها و هلاکتها حفظ نمی کند و بر این اساس پیشوای پرهیزگاران، پیوسته کارگزاران و کارمندان نظام اداری خود را به پرهیزکاری و پروا پیشگی توصیه می کرد و از آنها می خواست که آن را ملاک و معیار عمل خویش قرار دهند. امام علی (ع) پرهیزگاری را والاترین نیروی بازدارنده و مهار آدمی معرفی می نماید و می فرماید: «أَوْصِيكُمْ عِبَادَ اللَّهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، فَإِنَّهَا الرِّمَامُ وَالْقَوَامُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵).

بندگان خدا، شما را به ترس از خدا سفارش می کنم. ترس از خدا مهاری است که شما را به سعادت می رساند و در طریق بندگی برپا می دارد (دستی، ۱۳۷۴، خطبه ۱۹۵). امام علی (ع) بعد از ذکر مسأله حسن سابقه وزرا و کارگزاران به رتبه بندی میان آنها پرداخته و صفاتی را برای برترین ها می شمرد. ایشان نخست می فرماید: «سپس (از میان آنها) افرادی را مقدم دار که در گفتن حقایق تلخ برای تو از همه صریح اللهجه تر باشند و در مساعدت و همراهی با تو در اموری که خداوند برای اولیایش دوست نمی دارد کمتر کمک کنند خواه موافق میل تو باشد یا نه» که اشاره دارد به اینکه اگر راه خطا رفتی آنها دست از یاری تو بردارند تا هوشیار شوی و به راه ثواب برگردی. به بیان دیگر دارای استقلال فکر و شخصیت باشند. در حق، تو را یاری کنند و در باطل از یاری تو باز ایستند» (دستی، ۱۳۷۴، خطبه ۱۹۵).

#### ۴-۱. بهره‌مندی از حیاء و عفت اسلامی

یکی از شرایط لازم و ضروری برای یک کارگزار خوب، داشتن حیاء و عفت است. حاکم اسلامی برای انتخاب نیروهای سیاسی خود بایستی از کسانی برگزیند که در طول زندگی خود به حیاء



و عفت مشهور باشند. در صورتی که حیاء از زندگی فردی رخت ببندد، حدود و مرزها زیر پا گذاشته می شود و مسلماً چنین فردی حریم جامعه و دیگران را نگه نمی دارد و ملاحظه شئونات خود و مردم را نخواهد کرد. حضرت امیرالمؤمنین(ع) حیاء و عفت را به مثابه ایمان دانسته اند و بلکه بالاتر از آن، لذا هیچ ایمانی را مانند حیاء و عفت کامل ندانسته اند. ایشان در این زمینه می فرماید: «وَلَا إِيمَانَ كَالْحَيَاءِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳).

در جایی دیگر درباره اهمیت حیاء می فرماید هرکس حیاءش کم باشد، پارسایی و ورع او کم می شود و هرکس پارسایی اش کم باشد، قلبش می میرد و هرکس قلبش بمیرد، وارد آتش دوزخ می شود: «مَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ، وَ مَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ، وَ مَنْ مَاتَ قَلْبُهُ دَخَلَ النَّارَ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۹).

بنابراین به فرموده مولای متقیان علی(ع) بی حیایی مساوی با دخول در آتش است و برعکس هرکس که حیاء داشته باشد، همانند آن است که ایمان داشته باشد و یقیناً کسی در کار خود درستی و پاکدامنی پیشه می کند که با حیاء باشد و از انسان بی حیاء نمی توان توقع اصلاح امور داشت. در جایی دیگر حضرت به موضوع حیاء و عفت اینگونه اشاره می کند که عفت و پاکدامنی هر شخص به میزان حیاء اوست و این دو با همدیگر رابطه مستقیم دارند: «علی قَدَرِ الْحَيَاءِ تَكُونُ الْعِفَّةُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۴).

در جای دیگر نیز امکان اصلاح امور مملکت توسط انسان بی حیاء را غیرممکن و بعید دانسته چون انسانی که برای دیگران حریم و ارزش قائل نیست و شخصیت مردم را حفظ نمی کند، چگونه می خواهد به آنها در مقام کارگزاری خدمت کند و آنان را ولی نعمت خود بداند؟ به همین دلیل است که می بینیم حضرت علی(ع) در انتخاب کارگزاران حکومتی خود به مسئله حیاء و عفت بسیار اهمیت می دهد و عمده آنها را از میان انسانهای باحیاء که به آسانی پرده عصمت دیگران را نمی درند، انتخاب می کند و پس از انتصاب آنها نیز مرتباً حفظ آبرو و حیثیت مردم را به آنان گوشزد می کند. این مهم نیز در سفاشات مولا علی(ع) به کارگزار خود مالک اشتر آمده است که کارگزارانت را از انسانها باحیاء انتخاب کن: «وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَالْحَيَاءِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

همه این تأکیدها به این جهت است که امام علی(ع) می دانند که کارگزاران او با مردم در تماسی مستقیم هستند و اگر کسی برای خود حیاء و عفت قائل نشود، عفت عمومی را هم حفظ

نمی‌کند و برای دیگران هم اهمیت و قداست قائل نمی‌شود و ممکن است که محل کار خود را از فساد اخلاقی پر کند و امنیت نوامیس مردم را نیز خدشه دار کند.

### ۵-۱. برخورداری از تجربه کافی و کاردانی

یکی دیگر از عناصر موفقیت در امور، داشتن تجربه فراوان در امور مملکتی است. کسانی که در گذشته خود دارای سابقه و تجربه کاری در امور سیاسی اقتصادی هستند، بهتر می‌توانند جامعه را به سمت پیشرفت و سعادت ببرند. در مقابل کسانی که فاقد تجربه کافی در حرفه خود هستند، به راحتی در مقابل مشکلات و نابسامانیها دچار تزلزل و آشفتگی شده و به جای اینکه مصلح و مفید برای جامعه باشند، بیشتر مخرب و زیان آور هستند. لذا شایسته است یک حاکم در درجه اول از اشخاص دارای اندوخته فراوان تجربی که بتوانند از آن به درستی بهره‌گیرند، استفاده کند. امیرمؤمنان(ع) به این موضوع نیز توجه فراوان داشتند و می‌دانستند که کارهای ناشیانه و خام عده‌ای بی‌تجربه و فاقد صلاحیت ممکن است موجب از بین رفتن بیت‌المال و خرابی جامعه شود و لذا کارگزاران خود را از میان افراد صاحب تجربه و دارای دانش فراوان در زمینه اداره حکومت انتخاب می‌کردند و این مسئله را نیز به مدیران حکومتی خود تذکر می‌دادند که افراد کاردان و مجرب را برای این مهم برگزینند.

در اندیشه سیاسی علی(ع) انسان با تجربه فراوان در حساس‌ترین شرایط به بهترین انتخابها دست زده و می‌تواند جامعه را از مهلکه نجات دهد. ایشان می‌فرماید ثمره تجربه، گزینش نیکوست: «ثَمَرَةُ التَّجْرِیَةِ حُسْنُ الْاِخْتِیَارِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۴).

بدیهی است که کسی که تجربه و دانش افزونتری داشته باشد، کمتر فریب نیرنگ‌های دشمنان را می‌خورد و هر کس تجربه‌اش اندک باشد، فریب می‌خورد و هر کس پر تجربه باشد، کمتر فریب می‌خورد: «مَنْ قَلَّتْ بَحْرِيَّتُهُ حُدِيعٌ وَ مَنْ كَثُرَتْ بَحْرِيَّتُهُ قَلَّتْ غَوْرَتُهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۶).

اهمیت دادن به تجربه انسانهای مجرب و پشتیبانی از بکارگیری انسانهای دارای اندوخته فراوان تجربی در امور سیاسی چیزی است که حضرت علی(ع) در جریان حکمیت نیز به آن اشاره فرمودند که نافرمانی از دستور نصیحت کنندگان مهربان و دانا و با تجربه باعث حسرت شده، پشیمانی را به دنبال دارد. من در داوری حکمین فرمان خود را ابلاغ کردم و چکیده حق و جان مطلب را عرضه کردم و اگر اطاعت می‌کردید به چنین روزی گرفتار نمی‌شدید: «أَمَّا بَعْدُ،



فَإِنَّ مَعْصِيَةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجَرَّبِ تُورِثُ الْحُسْرَةَ وَ تُعَقِّبُ النَّدَامَةَ، وَ قَدْ كُنْتُ أَمْرُتُكُمْ فِي هَذِهِ الْحُكُومَةِ أَقْرَبِي وَ نَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونًا رَأْيِي، لَوْ كَانَ يُطَاعُ لِفَصِيرِ أَمْرٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۳۵)

به همین جهت علی(ع) خطاب به مالک اشتر در خصوص انتخاب افراد با تجربه و کاردان می فرماید که از اهل تجربه برای امر کارگزاری برگزین: «وَتَوَخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجَرِبَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

با توجه به سخنان بالا از مولا علی(ع) معلوم می گردد که اساساً میزان تجربه و کاردانی هر فرد با میزان پختگی تصمیمات او در امور مختلف زندگی نسبت مستقیم و نقش بسزایی دارد و این مسئله به طریق اولی در مورد اداره حکومت و به عهده گیری مسئولیت کارگزاری در حکومت اسلامی نقش و اهمیت پیدا می کند. امام علی(ع) در فراز دیگری از سخنان گهربار خود مجدد بر نقش و اهمیت تجربه در تصمیم گیری اشاره فرموده و ارزش هر تصمیم را مستقیماً به تجربه تصمیم گیرنده منوط می نماید: «رَأْيُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ تَجَرِبَتِهِ» (خوانساری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹۵).

بدیهی است که سپردن امور مملکت به اشخاص فاقد تجربه که لازمه آن تصمیم گیری در امور مهم سیاسی اقتصادی می باشد، افتادن در ورطه هلاکت و نابودی را برای جامعه را به دنبال خواهد داشت. این مهم را حاکمان اسلامی بایستی دقت داشته باشند که آنچه حکومت آنان را دوام و قوام می بخشد، داشتن تدبیر، تجربه و دانش فراوان و استفاده از کارگزاران مجرب و دلسوز است و لذا حتی اگر بتوان بر سر خیلی از خصوصیات کارگزاران تسامح به خرج داد، این مورد از مواردی نیست که عدم توجه به آن دیگر فرصتی برای جبران کاستی‌ها و ناشی‌گری‌های کارگزاران بی تجربه را باقی بگذارد.

## ۶-۱. امین و امانتدار بودن

یکی دیگر از ویژگیهای لازم برای یک کارگزار شایسته، رعایت امانتداری است چرا که قرار است او در جایگاه مدیریتی جامعه قرار گیرد و چنین کسی باید بتواند از اموال نوامیس و حیثیت و شرافت مردم پاسداری کند، لذا اگر شخص در دوران زندگی خود در هر زمینه رعایت امانت مردم نکند، چنین کسی اصلاً شایسته نیست که مسئولیتی به وی سپرده شود چرا که اگر کسی در امانت خیانت ورزیده و نتوانسته حافظ مال مردم باشد، چگونه می خواهد بعد از رسیدن به قدرت از اموال بیت المال مسلمین و ناموس و حیثیت انسانها محافظت کند و چه تضمینی وجود دارد که او در امانت سپرده شده به او که همان مسئولیت سیاسی اوست خیانت نکند و آن را

وسیله ای برای رسیدن به مطامع شخصی خود قرار ندهد؟. به همین جهت امام(ع) اشخاصی را در رأس امور مملکتی قرار می دادند که از سابقه خوبی در امانتداری برخوردار بوده و همینطور در عهدنامه خود به مالک اشتر وی را متوجه این مهم می ساختند که درباره اشخاصی که می خواهند برگزینند، به این مسئله دقت کافی کند و با بررسی دقیق سوابق و عملکرد گذشته آنها ببیند که آیا با امانت مردم چه می کردند.

امیرمؤمنان(ع) در اهمیت مسئله امانتداری در نامه ای که به کارگزاران خود می نوشتند فرمودند کسی که امانت را خوار شمارد و دست به خیانت آلود و خویشتن و دینش را از آن منزه نسازد، درهای خواری و رسوایی را در دنیا به روی خود گشوده است و در آخرت خوارتر و رسواتر خواهد بود و در آخرت بزرگترین خیانت، خیانت به امت است و رسواترین تقلب، تقلب به پیشوایان مسلمان است: «مَنْ اسْتَهَانَ بِالْأَمَانَةِ وَ رَتَعَ فِي الْحَيَانَةِ وَ لَمْ يُنْزِهُ نَفْسَهُ وَ دِينَهُ عَنْهَا، فَقَدْ أَحَلَّ بِنَفْسِهِ الدُّلَّ وَ الْحِزْيَ فِي الدُّنْيَا وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ أَدْلُ وَ أَحْزَى؛ وَ إِنَّ أَعْظَمَ الْحَيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَ أَفْظَعَ الْغِيْشِ غِيْشُ الْأُمَّةِ» (نهج البلاغه، نامه ۲۶).

در عبارت بالا مشاهده می شود که حضرت مسئولیت حکومت را یک امانت الهی شمرده که بایستی آن را سالم و بدون لطمه به صاحبش برگرداند و خیانت در امانت را بزرگترین خیانتها برشمرده اند و باز در جایی دیگر حضرت مسئله امانت را با مسئله ایمان یکی دانسته و فرمودند بالاترین ایمان امانتداری است: «أَفْضَلُ الْإِيْمَانِ الْأَمَانَةُ» (خوانساری، ۱۳۶۰، ص ۵۸).

از این عبارت برداشت می شود که بهترین و نیکوترین صفات یک مؤمن رعایت امانت است. همچنین ایشان امانتداری را از آنچه جایگاه والا و ارزشمندی برخوردار دانستند که آن را رأس نظام اسلامی معرفی کردند: «رَأْسُ الْإِسْلَامِ الْأَمَانَةُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۸۱) و بدینوسیله یکی از مهمترین ویژگیهای کارگزاران حکومتی در هنگام انتصاب، بایستی سابقه نیک در امانتداری و شهرت در این صفت پسندیده باشد زیرا واگذاری مسئولیت سنگین حکومت به افرادی که در امانت خود خیانت کرده اند واگذاری حکومت به کسی است که فرصت بدست آمده را در جهت تاراج اموال بیت المال و خیانت در آن قرار داده و تا سرحد امکان از آن به نفع شخصی خود بهره برداری می کند، اما در قاموس اندیشه سیاسی علی(ع) حکومت به مثابه امانتی است که بایستی به اهل آن سپرده شود و سپس بدون هرگونه صدمه ای به صاحب اصلی آن که خداست بازگردانده شود.



## ۱-۷. بهره مندی از حسن سابقه و شهرت نیکو

کسی که می خواهد به عنوان یک کارگزار حکومتی و مسئول سیاسی در رأس جامعه به مردم خدمت کند، بایستی در میان مردم به نیکی از او یاد شود. افرادی که دارای سوء سابقه مدیریتی و اجتماعی هستند و در میان مردم به فسق و فجور شهرت دارند چگونه می توانند مورد اعتماد و امین مردم باشند. طبعاً کسانی که مقبول مردم باشند و در دل مردمان راه یابند و از خود نتایج و ثمرات بیشتری برجای گذارند و کارکردشان در جامعه بیشتر باشد، بهتر می توانند به جامعه خدمت کرده و جامعه را به سمت تعالی و پیشرفت سوق دهند.

این ویژگی به عنوان یکی از صفات مهم کارگزاران مدنظر حضرت علی(ع) بوده و ایشان عموماً کارگزاران حکومتی خود را از میان کسانی بر می گزیدند که در میان همگان اثری نیکو بر جا نهاده بودند. حضرت این مسئله را نیز به کارگزاران خود گوشزد کرده و از اثرات و عوارض انتخاب کارگزارانی که دارای سابقه سوء مدیریتی و اخلاقی دستگاه حکومت های سابق بودند، بر حذر داشته و آنان را بیم و هشدار می دهند. ایشان در عهدنامه مالک اشتر توصیه کرده اند که اشخاص بدسابقه و گنهکار را کنار بگذارد و در عوض به کسانی روی می آورد که سابقه همدستی با ستمگران و گنهکاران را نداشته باشند بلکه به حسن سابقه و پاکی مشهور باشند. ایشان می فرمایند: «إِنَّ شَرَّ وُزَرَائِكَ مَنْ كَانَ لِلْأَشْرَارِ قَبْلَكَ وَزِيْرًا، وَمَنْ شَرَكَهُمْ فِي الْأَثَامِ فَلَا يَكُونَنَّ لَكَ بَطَانَةً، فَإِنَّهُمْ أَعْوَانُ الْأُمَّةِ، وَإِخْوَانُ الظَّالِمَةِ؛ وَأَنْتَ وَاجِدٌ مِنْهُمْ خَيْرَ الْخُلَفِ مِمَّنْ لَهُ مِثْلُ آرَائِهِمْ وَنَفَادِهِمْ، وَكَيْسَ عَلَيْهِ مِثْلُ آصَارِهِمْ وَ أَوْزَارِهِمْ وَ آثَامِهِمْ، مِمَّنْ لَمْ يُعَاوَنَ ظَالِمًا عَلَى ظُلْمِهِ، وَلَا آثَمًا عَلَى إِثْمِهِ، أَوْلَيْكَ أَحْفُ عَلَيْهِ مَوْئِنَةٌ، وَأَحْسَنُ لَكَ مَعُونَةٌ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

بدترین وزیران تو کسی است که پیش از تو وزیر بدکاران بوده و آنکه در گناهان آنان شرکت نموده است، پس مبادا چنین کسانی محرم تو باشند که آنان یاوران گناهکارانند و ستمکاران را کمک کار و تو جانشینی بهتر از ایشان خواهی یافت که در رأس و کرائی و نفوذ و تأثیرگذاری چون آنان بود و گناهان و کردار بد آنان را برعهده ندارد. آن که ستمکاری را در ستم یار نبوده و گناهکاری را در گناهش مددکار نبوده بار اینان بر تو سبکتر است و یاری ایشان بیشتر (دستی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

بدین ترتیب مشاهده می شود که چنین انسانهایی که شریک و همراه ستمکاران بوده، فاقد صلاحیتهای لازم برای رهبری و کارگزاری یک حکومت مصلح هستند؛ لذا نبایستی آنان را در

این گونه امور شرکت داد. حضرت در جایی دیگری می فرمایند بر آن کس اعتماد کن که میان همگان اثری نیکو بر جای نهاده است: «فَاعْمِدْ لِأَحْسَنِهِمْ كَأَنَّ فِي الْعَامَّةِ أَثْرًا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بنابراین در انتخاب کارمندان و کارگزاران قبل از هر چیز مسئله حسن سابقه و تأثیرگذاری نیک در جامعه حائز اهمیت اساسی است و این مؤلفه از دید امیرمؤمنان پنهان نمانده است، بدیهی است که کارگزاران بدسابقه و دارای کارنامه سیاه اخلاقی و مدیریتی نمی توانند مورد اعتماد جامعه و مردم قرار گیرند و این بی اعتمادی مردم به مسئولان خود پیوند بین مردم و مسئولین را که لازمه یک حکومت موفق است از هم می گسلد.

امیرالمؤمنین (ع) در انتخاب کارگزاران خود این ویژگی را به خوبی رعایت کرده و افرادی چون سلمان فارسی و مالک اشتر و... را که اصلاً سابقه سوء و بدنامی در میان مردم نداشتند و بلکه برعکس زندگی سراسر افتخار و درخشندگی از خود به نمایش گذاشتند، انتخاب و به عنوان استاندار مدائن و مصر برگزیدند. چنین افرادی، در مجموعه تحت فرمانروایی خود، با موقعیت بیشتری هم انجام وظیفه می کردند زیرا اعتماد مردم به آنها و اطمینان از درستی و راستی در رفتار آنها باعث همراهی و همگامی مردم با آنها شده که این به نوبه خود موجب موفقیت کارگزاران فوق گردیده است.

## ۲. تأثیر شاخصه‌های گزینش مدیران بر ثبات نظام سیاسی

یکی از مهمترین دغدغه‌های اندیشمندان و نظریه پردازان سیاسی بحث درباره‌ی ثبات سیاسی جوامع و علل و عوامل بی ثباتی سیاسی می باشد. افلاطون و ارسطو به عنوان پیش‌قراولان مباحث مربوط به حوزه‌ی سیاست در کتابهای جمهوری و سیاست به این مهم پرداخته‌اند. این دو فیلسوف در آثار خود مفصلاً به عدالت حاکمان جامعه بعنوان عامل نگهدارنده‌ی حکومت توجه خاصی نموده‌اند (Plato, 1964 & Aristotle, 1984).

در میان نظریه پردازان جدید سیاسی در غرب، افرادی هم چون روستو، هانتینگتون، لرنر، کرین بریتون و برخی دیگر به مساله ثبات سیاسی پرداخته‌اند. به عنوان مثال هانتینگتون در کتاب سامان سیاسی در جوامع دستخوش تغییر، ثبات سیاسی را نتیجه وجود یک اجتماع سیاسی یعنی

---

<sup>۱</sup>Rostov  
<sup>۲</sup>Huntington  
<sup>۳</sup>Lerner  
<sup>۴</sup>Crane Brinton





وفاق اخلاقی و منافع مشترک برای حفظ نظام موجود می‌داند. وی دو نوع جامعه سیاسی در نظر می‌گیرد: سنتی و مدرن. در یک جامعه سیاسی سنتی، نهادهای سیاسی فاقد ضرورت کارکردی در تأمین ثبات سیاسی جامعه هستند و به همین علت از اهمیت قابل‌اعتباری برخوردار نیستند. در این جوامع تقاضای مشارکت سیاسی افزایش نمی‌یابد. در نقطه مقابل این جوامع، جامعه سیاسی مدرن وجود دارد که در نقطه مقابل یک جامعه سیاسی سنتی، به دلیل اقتضائات زندگی اجتماعی و بالا بودن میزان تقاضای مشارکت سیاسی، سازوکارهای سنتی از عهده پاسخگویی به درخواست مشارکت سیاسی گروه‌های خواهان مشارکت و تأمین مشروعیت و اقتدار نظام سیاسی بر نمی‌آیند و به جای آنها نهادهای سیاسی، عهده دار نگه داشتن اقتدار و ثبات سیاسی حکومت هستند.

اگر نوسازی سیاسی انجام نشود و گروه‌های نو ظهور جذب نظام نشوند، این گروه‌ها دچار سرخوردگی شده و ضمن ناامید گشتن از امکان فعالیت سیاسی در قالب مجاری قانونی و رسمی خارج از نهادهای موجود، کنش‌های خود را سامان می‌دهند و لذا توسعه سیاسی بیرونی شکل می‌گیرد که به بی‌ثباتی به انواع طرق کودتا، شورش، طغیان، جنگ استقلال طلبانه و انقلاب منجر می‌گردد. یک جامعه سنتی دچار عدم تعادل نمی‌گردد چرا که نیاز به مشارکت افزایش نمی‌یابد تا نهادمندی سیستم سیاسی به چالش کشیده شود. از سویی در جوامع سیاسی مدرن نیز آشفته‌گی ایجاد نمی‌گردد چرا که در این جوامع، نهادهای سیاسی به حد لازم رشد و پرورش یافته‌اند و مشارکت فزاینده جامعه را سامان می‌دهند. بی‌ثباتی در جامعه‌ای رخ می‌دهد که تقاضای مشارکت سیاسی افزایش یافته است، اما نهادهای سیاسی جامعه توان پاسخ‌دهی به این نیاز را ندارند و این شرایط تنها در جوامع در حال گذار به وقوع می‌پیوندد. بنابراین از نظر هانتینگتون انقلاب را باید در زمینه نوسازی اجتماعی و عدم نهادمندی سیاسی تعریف نمود. در جریان توسعه ابعاد گوناگون باید با هم رشد نمایند. هنگامی که در جریان توسعه، توسعه سیاسی عقب‌بماند و توسعه در همه ابعاد به یکسان به وقوع نپیوندد، ناهماهنگی نوسازی و نهادمندی سیاسی منجر به ایجاد شکافی بین این دو می‌گردد که بحران زاست و حاصل آن بحران سیاسی است که می‌تواند منجر به انقلاب شود و حال هانتینگتون به دنبال آن است که مانع رخداد انقلاب‌ها شود و بی‌نظمی رخ ندهد (Huntington, 1996, pp. 17-29).

کرین برنتون<sup>۱</sup> عامل برهم زننده ثبات نظام سیاسی را به مسئله شرایط اقتصادی مردم ربط می‌دهد و می‌گوید اگر شرایط اقتصادی و اجتماعی آنقدر سریع دگرگون شود که مردم دیگر امیدی به اصلاح آن از سوی رهبران خود نداشته باشند این خود از عوامل برهم زننده ثبات و روزنه‌ای به سمت فروپاشی نظام مستقر خواهد بود. لذا اگر رهبران و مدیران جامعه به مسئله زندگی مردم و بهبود شرایط اقتصادی اجتماعی آنها توجه نکنند کم‌کم در مردم این ذهنیت بوجود می‌آید که تنها راه بهبود شرایط، تغییر نظام مستقر است. به طور خلاصه از دید کرین برنتون عوامل اقتصادی در ایجاد انقلاب و روی گردانی مردم از حکومت دخیل است که همه آنها به نوعی به سلامت کارگزاران و مدیران جامعه مربوط می‌شود.

عواملی چون کاستی‌های حکومت در ارائه خدمت به مردم، گلایه بیش از معمول مردم از شیوه مالیات گذاری حکومت، پشتیبانی آشکار حکومت و رهبران حکومت از یک رشته مصلحت‌های اقتصادی به زیان مصالح اقتصادی دیگر، در تنگنا افتادن مدیریت و آشفتگی‌های ناشی از آن، فقدان اعتماد به نفس در میان رهبران جامعه نسبت به توان حکومت‌داری، روی آوردن بسیاری از اعضای طبقه حاکم به امتیازهای غیرعادلانه و به زیان جامعه که از آن به پارتی بازی یاد می‌کنند، جدایی قدرت سیاسی از قدرت اقتصادی و... همگی به نوعی به سلامت کارگزاران حکومت مربوط می‌شود که خود موجب اضمحلال و فروپاشی حکومت می‌گردد (Crane Brinton, 2001, p. 135).

متفکران اسلامی مانند ماوردی، فارابی، غزالی، خواجه نصیرالدین طوسی نیز همگی تحت تاثیر فلاسفه یونان باستان همین رویه را در پیش گرفتند و بر عنصر ویژگی‌های حاکم یا حاکمان به‌عنوان عاملان مشروعیت بخش به حکومت که به ثبات سیاسی کمک می‌کند تاکید نموده‌اند (قادری، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

در میان اندیشمندان اسلامی، ابوریحان بیرونی به نقش رهبران و مدیران جامعه توجه خاصی مبذول داشته است. با توجه به مبانی جامعه‌شناسی بیرونی که جامعه را به طبقه‌ی خواص و عامه مردم تقسیم می‌کند، آرای سیاسی وی با نظریه نخبگان و شایسته سالاری مقارنت دارد. از منظر وی، همان گونه که عقل در نهان انسان موجب ثبات و تعادل قوای متعارض است، طبقه اندیشمندان نیز کار ویژه‌ی تعادل و ثبات جامعه را برعهده دارد، بنابراین پیشوایی موفق است که بتواند با کسب دانایی و بینش صحیح نماینده عدل باشد. از این رو، عقل چیزی جز عدل

<sup>۱</sup>Crane Brinton



نیست و رهبر شایسته کسی جز مجری عدالت نمی‌باشد و در نتیجه، نظام اجتماعی جز به استنباط و پیشوایی عادل، پاینده نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ص ۸۱).

وی می‌نویسد: «یکی از تدبیرهای لطیف خداوند متعال در مصالح بشر و یکی از نعمت‌های بزرگی که بر کلیه موجودات ارزانی فرموده این است که هیچ‌گاه جهان از پیشوایی عادل که پناه مردم است، تهی نگردد ... و نظام عالم به استنباط او پاینده بماند» (بیرونی، ۱۳۸۰، ص ۷۱).

آنچه با مقایسه‌ی اجمالی اندیشه‌ها و نظریات سیاسی قدیم و جدید به چشم می‌آید یک نوع نگاه متفاوت به بحث سیاست و به‌ویژه بحث ثبات سیاسی است و این مطلب از لحاظ تئوریک حاوی یک پیام مهم در فلسفه‌ی سیاسی می‌باشد. از افلاطون تا لاک در تاریخ فلسفه سیاسی، نظریه حکومت نخبگان مطرح بوده است و توجه متفکران سیاسی بر این نکته معطوف بوده است که چه کسی باید حکومت کند و چه بایستگی‌هایی باید داشته باشد در همین فاصله، فلاسفه سیاسی مسلمان نیز دقیقاً همین اندیشه را تعقیب نموده‌اند (غزالی، ۱۳۶۳، ص ۹۴).

### ۳. نقش سلامت مدیران جامعه در ثبات نظام سیاسی

همان‌گونه که در بحث پیشین آمد نظریات مختلفی در خصوص عوامل ثبات سیاسی و بی‌ثباتی سیاسی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین عوامل که تقریباً همه نظریه‌پردازان بدان اشاره نموده‌اند، نوع مدیریت یک جامعه و تاثیر آن بر ثبات سیاسی است. مدیرانی که توانایی بهبود شرایط اقتصادی و اجتماعی جامعه را نداشته باشند و یا برای بهبود این شرایط تلاشی نکنند و نیز عدالت اجتماعی را برقرار نکنند، بدون شک باعث نارضایتی مردم خواهند شد. چیزی که باعث بی‌ثباتی سیاسی می‌شود افزایش نارضایتی‌های مردم در درون یک حکومت و در نهایت بروز شورش و اعتراض در بین مردم می‌باشد. آنچه که در نظرات حکومتی نظریه‌پردازان به چشم می‌آید این است که چه کسی باید حکومت کند و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد و این مسأله چه در اندیشه نظریه‌پردازان غربی و چه در اندیشه نظریه‌پردازان اسلامی مشهود است.

در بررسی ویژگی‌های مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع) نیز به ویژگی‌های افرادی که باید حکومت کنند یا در حکومت دارای مقام و منصب باشند اشاره شده است. بدون شک این ویژگی‌ها در راستای رضایتمندی مردم و تحقق ثبات سیاسی در جامعه می‌باشد. در یک جامعه اسلامی و در حکومت اسلامی مسئله ثبات سیاسی بسیار مهم است چراکه حکومت اسلامی علاوه بر این که مردم جامعه خود را مدیریت می‌کند، وظیفه گسترش اسلام در بیرون از مرزهای

جغرافیایی سرزمین خود را نیز دارا می‌باشد. لذا چنانچه حکومت اسلامی دارای مشکلات عدیده داخلی باشد نمی‌تواند وظیفه خود در سیاست خارجی را به‌نحو احسن اجرا کند.

در بحث بررسی اثر معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه حضرت علی (ع) بر ثبات سیاسی باید توجه داشت آنچه که در بحث سابقه در اسلام به عنوان اولین معیار از معیارهای گزینش مدیران صالح مهم می‌باشد، توجه به این مطلب است که مدیرانی که خود و خانواده آن‌ها به مبانی اسلام و قرآن آشنایی داشته باشند، بدون شک به قوانین حکومتی اسلام مسلط‌تر بود و می‌توانند آنچه را که خداوند متعال به عنوانه قوانین حکومتی در بحث عدالت اجتماعی و سایر مباحث مربوط به حکومت در قرآن بیان نموده است به‌نحو احسن اجرا کنند. همچنین مدیرانی که سابقه آن‌ها در اسلام بیشتر است و خانواده آن‌ها در اسلام و مسلمانی سابقه بیشتری دارند، به واسطه تربیت اسلامی و قرآنی که از ابتدا در معرض آن بوده‌اند طمع کمتری دارند و به‌دلیل آموزه‌های اسلامی افرادی صالح و سالم می‌باشند لذا می‌توان امیدوار بود که خیانت و طمع‌ورزی نسبت به کشور و حکومت و اموال دولتی در این افراد کم‌تر بوده و مردم از حکومت و مدیریت این افراد صالح خشنودتر باشند. چنانچه مدیری فاسد و بی‌دین در راس امور باشد می‌تواند با تصمیماتی که به نفع منافع شخصی خود می‌گیرد موجبات نارضایتی توده مردم و در نهایت برهم خوردن ثبات سیاسی کشور را فراهم آورد.

دومین معیار از معیارهای بررسی شده، سوابق خانوادگی می‌باشد. بدون شک افرادی که در خانواده‌های نجیب و اصیل دارای بزرگواری شجاعت و سخاوت و جوانمردی بزرگ شده و رشد و نمو یافته‌اند در هر جایگاه و منصبی که قرار بگیرند با مردم همان‌گونه رفتار خواهند کرد که در خانواده با آن‌ها رفتار شده است. افراد بی‌شخصیت که در خانواده‌های بی‌فرهنگ و بی‌شخصیت و لابلالی بار آمده‌اند نیز به همان شیوه با مردم برخورد خواهند کرد. لذا اصالت خانوادگی نوع رفتار هر فرد با زیردستان خود را مشخص می‌کند و از این نظر می‌تواند منجر به رضایت یا عدم رضایت زیردستان و مردم عادی گردد و هرچیزی که موجبات نارضایتی مردم را فراهم کند می‌تواند به برهم خوردن ثبات سیاسی کشور منجر شود.

سومین معیار از معیارهای گزینش انتخاب پای‌بندی به اخلاق و مبانی دینی مدیر انتخاب شده می‌باشد. چراکه مدیری که به اخلاقیات و مبانی دینی پایبند باشد از تملق و تعریف بی‌جا به‌دور بوده، به وقت نیاز و به‌جای خود انتقاد نموده و نقد سازنده می‌کند و به‌جای خود تشویق نمود و تعریف می‌کند. چاپلوسی و تعریف‌های بازدارنده که منجر به تصمیمات اشتباه حاکم می‌شود



از این افراد به دور است و آن‌ها با دلسوزی کامل مصلحت جمیع جامعه را به خشنودی فرد حاکم ترجیح داده و با صراحت لهجه مشکلات جامعه را بیان می‌کنند و نیز برای رفع این مشکلات راهکارهای عملی ارائه می‌نمایند. لذا وجود افراد چاپلوس و متملق در اطراف حاکم باعث سرخوردگی و نارضایتی توده مردم و زیردستان خواهد شد و برهم زنده ثبات سیاسی جامعه خواهد بود.

چهارمین معیار از معیارهای انتخاب مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع) حیا و عفت می‌باشد. بدون شک مدیر باحیا ضمن رعایت حدود الهی و شئون خود و مردم در کار خود درستی و پاک‌دامنی را پیشه می‌کند. افراد بی‌حیا توانایی اصلاح امور را ندارند که حضرت علی(ع) نیز در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به این مسئله تأکید می‌کنند.

انسان‌های بی‌حیا توانایی حفظ حریم دیگران و شخصیت مردم را ندارند و بنابراین توانایی اصلاح امور مملکت و خدمت‌گزاری به مردم را نیز ندارند. لذا چنانچه مدیر حیا و عفت نداشته باشد باعث ایجاد نارضایتی در بین مردم شده و این نارضایتی‌ها منجر به بروز اعتراضات و شورش‌های مختلف و برهم خوردن ثبات سیاسی جامعه می‌گردد.

پنجمین معیار از معیارهای انتخاب مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع) که در این مقاله به آن اشاره شده است تجربه و کاردانی می‌باشد. بدون شک یکی از مهم‌ترین معیارها نیز همین تجربه و کاردانی می‌باشد. هرچند که انتخاب مدیران جوان می‌تواند با توجه به شجاعت آن‌ها کمک‌هایی را در پیشبرد اهداف جامعه داشته باشد اما جوانان خام و بدون تجربه در مقام تصمیم‌گیری ممکن است تصمیمات غیرمعقول و غیرمنطقی گرفته و سر بی‌تجربگی موجبات برهم خوردن نظم جامعه را فراهم کنند. لذا یکی از مهم‌ترین معیارها برای گزینش مدیران تجربه می‌باشد و حضرت علی(ع) در سخنان مختلف بدین موضوع اشاره نموده‌اند بی‌شک مدیرانی که تجربه کافی نداشته باشند می‌توانند با تصمیم‌گیری‌های غلط و نابخردان ثبات سیاسی کشور را به مخاطره اندازند.

ششمین مورد از معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه حضرت علی(ع) که در این مقاله بررسی شده است، معیار امانت و امانت‌داری می‌باشد. بدون شک مدیری که امانت‌دار باشد می‌تواند از منافع مردم و جامعه به‌خوبی محافظت نماید و منافع فردی را بر مصالح جامعه ترجیح نخواهد داد. امانت‌داری در نزد حضرت علی(ع) آنقدر مهم است که آن را رأس و قله مسلمانی دانسته‌اند. لذا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مدیران در هنگام انتصاب امانت‌داری و حسن شهرت در امانت‌داری می‌باشد. امانت‌داری آن‌چنان مهم است که اگر فرد خائنی در مسئولیتی قرار گیرد

می‌تواند با خیانت خود به جامعه و حکومت اسلامی ضربه مهلکی را بر پیکره اعتماد مردم به حکومت اسلامی وارد نماید و در نتیجه موجبات نارضایتی عمیق مردم و برهم زدن نظم و ثبات سیاسی یک جامعه را فراهم آورد.

هفتمین و آخرین معیار از معیارهای گزینش مدیران در دیدگاه حضرت علی(ع) که در این مقاله بررسی شد، حسن شهرت و سابقه می‌باشد. همان‌طور که گذشت اصالت خانوادگی و سابقه در اسلام یکی از مهم‌ترین مسائل گزینش مدیران بود. اما حسن شهرت به اخلاق فردی مدیر انتخاب شده برمی‌گردد. این‌که مدیری در دستگاه فاسد طاغوت حضور نداشته و طاغوت را یاری نکرده باشد همچنین مدیری که با خلاف‌کاران و گنهکاران هم‌نشین نبوده و خود جزئی از آنها نباشد می‌تواند برای اصلاح امور جامعه اقدام کند. اما شخصی که با فاسدین و فاسقین نشست و برخاست داشته و حسن شهرت و سابقه ندارد و دچار خطاهای بسیاری می‌باشد نمی‌تواند امور جامعه را اصلاح کند. چنین فردی قادر به تشخیص صلاح و مصلحت مملکت و مردم نمی‌باشد. این فرد با توجه به روحیات اخلاقی خود و با توجه به این‌که در گناه و خلاف‌کاری وارد شده است ممکن است در مسئولیتی که به او واگذار شده نیز مجدداً لغزش داشته باشد و مصلحت جامعه را فدای مطامع شخصی خود نماید. فردی که اطرافیانی ناسالم و ناصالح دارد و مدت‌ها با آنها نشست و برخاست نموده و یا در دستگاه طاغوت خدمت گذاری می‌کرده است بدون شک نمی‌تواند انسان مورد اعتماد در حکومت اسلامی برای انجام خدمت به مردم باشد چنین فردی می‌تواند با خیانت‌های پی‌درپی و ترجیح منافع خود و اطرافیان فاسدش بر مصلحت جامعه موجبات نارضایتی عمیق مردم و در نهایت برهم خوردن نظم و ثبات سیاسی جامعه را فراهم کند.

در بحث سابقه‌ی خانوادگی و سابقه در اسلام، اصالت خانوادگی فرد کارگزار مد نظر است و باید قبل از انتخاب مدیر، ابتدا اصالت خانوادگی او در اسلام آوردن و نیز حسن شهرت خانواده و اجداد وی در بین مردم و در عرف جامعه توجه شود اما در بحث حسن شهرت، رفتار و سابقه‌ی خود فرد باید مورد بررسی قرار گیرد. در واقع مرحله اول گزینش اصالت خانوادگی سابقه در اسلام و مرحله‌ی بعدی حسن شهرت خود فرد است. فرد خلافکار، گنهکار یا خائن به امت اسلام و... هرچند اصالت خانوادگی خوبی داشته باشد گزینه‌ی مناسبی برای مدیریت نیست. می‌توان گفت در گزینش مدیران سابقه در اسلام و سوابق خانوادگی با حسن شهرت و سابقه لازم و ملزوم یکدیگرند.

## نتایج تحقیق

آنچه که در این مقاله مطرح شد بیان تعدادی از معیارهای اصلی و شاخص گزینش مدیران حکومتی در مدیریت علوی بود که در ادامه به نقش و تأثیر آنها بر ثبات نظام سیاسی نیز پرداخته شد. در نهایت نتایج نهایی این مقاله به شرح ذیل می‌باشد:

۱. مدیریت ناصالح و ناکارآمد می‌تواند هر نظامی را در معرض فروپاشی و انحطاط قرار دهد. صرف داشتن حکومت مبتنی بر دین مبین اسلام نشان دهنده مشروعیت سیاسی آن نیست، بلکه مشروعیت سیاسی و مقبولیت مردمی در گرو رعایت عدالت اجتماعی و پرهیز از ظلم و ستم به مردم بی‌پناه است و شناخت آن نیز از میزان رضایت مردم قابل درک است.
۲. حکومت بعنوان یک مقوله مهم از زندگی اجتماعی بشر، مشتمل بر قواعد و عواملی است که در ثبات یا زوال آن به هر شکلی که باشد نقش دارد. تأثیر معیارهای گزینش مدیران از منظر حضرت علی(ع) بیانگر نقش مستقیم آنها بر تقویت ثبات سیاسی کشور است.
۳. مدیرانی که سابقه‌ی آنها در دین اسلام بیشتر است و از خانواده‌های متدین و دیندار انتخاب می‌شوند به واسطه‌ی نوع تربیت دینی خود، نسبت به مصالح کشور و جامعه حساس‌تر بوده و این حساسیت و وجدان کاری مانع از خیانت آنها به اسلام، کشور و مردم می‌شود.
۴. مدیران با سابقه‌ی خانوادگی درخشان و اصالت خانوادگی، به واسطه‌ی رشد و نمو در خانواده‌ای اصیل و با فرهنگ و آموزش آداب برخورد با زیردستان و مردم جامعه، به همه‌ی مردم به عنوان ولی نعمتان خود نگریسته و رفتاری درخور و محترمانه با آنها خواهند داشت. آنها با مردم به گونه‌ای محترمانه برخورد می‌کنند که در شأن آنها است.
۵. مدیران اخلاق مدار با توجه به اهمیتی که برای اخلاقیات قائلند، هرگز با بی‌اخلاقی و بی‌مسئولیتی منافع فردی و گروهی را به مصالح کل جامعه ترجیح نخواهند داد.
۶. عفت و پاکدامنی مدیران نیز باعث می‌شود از بسیاری از رفتارهای زشت و ناشایست دوری کنند. عفت و پاکدامنی باعث می‌شود مدیران هر عملی را انجام ندهند و هر سخنی را بر زبان نرانند. آنها با مردم در کمال حیا و احترام برخورد خواهند کرد. مدیران امانتدار نیز در امانت مسئولیتی که به آنها واگذار شده، خیانت نمی‌کنند.
۷. همچنین مدیران با تجربه و کاردان با تصمیم‌گیری‌های صحیح، به جا و از سر تجربه از ایجاد نارضایتی در بین مردم جلوگیری می‌نمایند. مدیران دارای حسن شهرت و سابقه نیز که در

خدمت طاغوت نبوده و گناه و جرم بزرگ انجام نداده‌اند و از اطرافیان سالمی برخوردارند، قطعا توانایی اصلاح امور جامعه را خواهند داشت.

### کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آفاجانی، آرش. (۱۳۸۵). «تبیین ویژگی‌های مدیران از دیدگاه حضرت علی (ع) در نهج البلاغه»، اندیشه صادق، شماره ۲۴، صص ۲۱-۴۲.

ابن سعد بغدادی. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى*، تحقیق: عطا محمد عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه. امیری، علی نقی. (۱۳۹۶). *ویژگی‌ها و وظایف مدیران در نهج البلاغه*، تهران: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۸۰). *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، تحقیق: پرویز اذکانی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

پورطهماسبی، سیاوش؛ تاجور، آذر. (۱۳۸۹). «ویژگی‌ها و وظایف کارگزاران در نهج البلاغه»، پژوهشنامه علمی، سال ۱، شماره ۲، صص ۲۱-۴۲.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، مصحح: سید مهدی رجائی، قم: دار الکتب الإسلامی.

ثواقب، جهانبخش. (۱۳۸۰). «امام علی (ع) کارگزاران حکومت و راهکارهای اصلاحات»، حکومت اسلامی، شماره ۲۲، صص ۶۱-۷۰.

حسینی، سیدمحمدامین؛ رشیدی، محبوبه. (۱۳۹۹). *دین و مدیریت ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران: نسیم کوثر.

حکمتی پور، فرشاد؛ صفاریان گیلان، لیلی؛ نجفی، مهدیه. (۱۳۹۷). *تبیین ویژگی‌های مدیریت مدیران از نظر حضرت علی (ع)*، تهران: فرزندگان دانشگاه.

خوانساری، جمال الدین محمد. (۱۳۶۰)، *شرح غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح: میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران: دانشگاه تهران.





دشتی، محمد. (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه حضرت امیرالمؤمنین(ع)، قم: انتشارات طلیعه نور.  
رابرتسون، رونالد. (۱۳۹۹). *تئوری های اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه: کمال پولادی، تهران: نشر  
ثالث.

رهبری، عباس. (۱۳۹۵). «اصول مدیریت و ویژگی یک مدیر از دیدگاه امام علی (ع)»، *پویش در آموزش  
علوم انسانی*، شماره ۵، صص ۲۱-۴۲.

زیدونی، مسعود. (۱۳۹۰). پایان نامه کارشناسی ارشد: *مدیریت بر مبنای توانمندسازی منابع انسانی از  
منظر نهج البلاغه*، تهران: دانشکده علوم حدیث.

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۶۷). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران*، تهران: دفتر مطالعات  
سیاسی و بین المللی.

غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۶۳). *فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام*، تحقیق: عباس اقبال، تهران:  
انتشارات سنایی.

فارابی، ابونصر محمد. (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*، ترجمه: حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و  
فرهنگی.

قادری، حاتم. (۱۳۷۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: انتشارات سمت.  
کمالی، علیرضا؛ معارف، مجید. (۱۳۹۵). «بررسی معیارهای گزینش مدیران از دیدگاه امام علی علیه  
السلام»، *پژوهشهای نهج البلاغه*، دوره ۱۵، شماره ۵۰، صص ۸۹-۷۳.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار(ع)*، بیروت: داراحیاء  
التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام: شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*،  
قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).

Aristotle.(1984). *Politics*, Translated by B. Jowett, Princeton: Princeton  
University Press.

Crane Brinton. C, (2001), *A summary of the book dissects four revolutions*.  
Yale: Yale University Press.

Huntington. S.(1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World  
Order*, New york city: Simon& Schuster.

Plato.(1964). *Republic*. Translate by R.C. Cross, London: Macmillan.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Nahj al-Balaghah.

Aghajani, Arash. (1385). "Explaining the characteristics of managers from the perspective of Hazrat Ali in Nahj al-Balagheh", Andisheh Sadiq, No. 24, pp. 21-42.

Amiri, Ali Naghi. (1396). Characteristics and duties of managers in Nahj al-Balagheh, Tehran: Hozah and University Research Institute Publications.

Aristotle.(1984). Politics, Translated by B. Jowett, Princeton: Princeton University Press.

Biruni, Abu Reyhan Mohammad bin Ahmad. (1380). The Antiquities of Al-Qarun Al-Khaliyah, Research: Parviz Azkani, Tehran: Written Heritage Publishing Center.

Crane Brinton. C, (2001), A summary of the book dissects four revolutions. Yale: Yale University Press.

Dashti, Mohammad. (1379). Translation of Nahj al-Balagheh of Hazrat Amir al-Mu'minin, Qom: Taliya Noor Publications.

Farabi, Abu Nasr Mohammad. (1364). Ihsa al-Uloom, translated by: Hossein Khadio Jam, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Ghazali, Abu Hamed Mohammad. (1363). Fazael al-An'am Man Rasail Hajjat al-Islam, Research: Abbas Iqbal, Tehran: Sanai Publications.

Hekmatipour, Farshad; Safarian Gilan, Lily; Najafi, Mahdia. (1397). Explaining the management characteristics of managers according to Hazrat Ali, Tehran: Farzangan University.

Hosseini, Seyyed Mohammad Amin; Rashidi, Mehbooba. (2019). Religion and the management of political stability in the Islamic Republic of Iran, Tehran: Nasim Kausar.

Huntington. S.(1996), The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New york city: Simon& Schuster.

Ibn Saad Baghdadi. (1410 AH). Tabaqat al-Kubra, research: Atta Mohammad Abd al-Qadir, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.

Kamali, Alireza; Ma'arif, Majid. (1395). "Investigating the selection criteria of managers from the perspective of Imam Ali (peace be upon him)", Nahj al-Balagheh Researches, Volume 15, Number 50, pp. 73-89.

Khansari, Jamal al-Din Mohammad. (1360), Sharh Ghorar al-Hekam and Dorr al-Kalam, edited by: Mir Jalal al-Din Hosseini Ermoi, Tehran: University of Tehran.

- Majlesi, Mohammad Baqer. (1403 AH). Bihar al-Anwar Al-Jamaa Leder al-Akhbar al-Imam al-Athar, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, Nasser. (1390). The message of Imam Amirul Momineen, peace be upon him; A new and comprehensive commentary on Nahj al-Balagha, Qom: Madrasah of Imam Ali bin Abi Talib.
- Plato.(1964). Republic. Translate by R.C. Cross, London: Macmillan.
- Porthamasbi, Siavash; Tajvar, Azar (1389). "Characteristics and Duties of Agents in Nahj al-Balagheh", Alavi Research Journal, Year 1, Number 2, pp. 42-21.
- Qaderi, Hatam. (1378). Political Thoughts in Islam and Iran, Tehran: Samt Publications.
- Rahbari, Abbas. (1395). "Principles of management and characteristics of a manager from the perspective of Imam Ali", Povish in Humanities Education, No. 5, pp. 21-42.
- Robertson, Ronald. (2019). Social theories and global culture, translated by: Kamal Poladi, Tehran: Third publication.
- Sawaqib, Jahanbakhsh. (1380). "Imam Ali agents of government and reform strategies", Islamic Government, No. 22, pp. 61-70.
- Tabatabaei, Seyed Javad. (1367). A philosophical introduction to the history of political thought in Iran, Tehran: Bureau of Political and International Studies.
- Tamimi Amodi, Abdul Wahed bin Muhammad. (1410 AH). Ghorar al-Hekam and Dorr al-Kalam, edited by Seyyed Mehdi Rajai, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Zidoni, Masoud. (1390). Master's thesis: Management based on the empowerment of human resources from the perspective of Nahj al-Balaghe, Tehran: Faculty of Hadith Sciences.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۹۱-۵۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.244598.3780

## تاریخ گذاری روایات سهو پیامبر(ص) در نماز و تحلیل شرایط اجتماعی - سیاسی جعل و نشر این روایات

مرجان شیری محمدآبادی\*

نصرت نیلساز\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

در منابع روایی فریقین، روایاتی درباره سهو پیامبر (ص) در نماز با طرق متعدد و متون مختلف آمده است. بسیاری از عالمان شیعه با استناد به ادله مختلف این روایت را جعلی دانسته‌اند. در این پژوهش در گام اول با استفاده از دو روش تحلیل اسناد و تحلیل اسناد\_متن در تاریخ گذاری روایات خاستگاه تاریخی و جغرافیایی و سیر تطور این روایات تبیین و سپس با بهره گیری از نتایج گام نخست شرایط اجتماعی\_سیاسی جعل و نشر این روایات تحلیل شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که این روایت در ابتدا توسط ابوهریره برای توجیه اشتباهات خلفا در نماز جعل و در مدینه منتشر شده است. تحلیل اسناد\_متن نشان می‌دهد که برخی راویان طبقات بعد تغییراتی عامدانه یا غیرعامدانه در آن ایجاد کرده‌اند. برای نمونه می‌توان اشاره کرد که در تحریرهای ابن سیرین به طور خاص بر حضور دو خلیفه اول در میان شاهدان سهو نبی تأکید شده است. در روایاتی هم که با اسناد ساختگی به ابن مسعود نسبت داده شده سهو نبی با تأکید بر بشر بودن پیامبر توجیه شده است که می‌توان هدف آن را پاسخ گویی به عقیده غالب شیعیان در کوفه، یعنی عدم جواز سهو نبی، دانست.

### واژگان کلیدی

سهو پیامبر(ص) در نماز، تاریخ گذاری، تحلیل اسناد، تحلیل اسناد\_متن، شرایط سیاسی\_اجتماعی جعل روایت.

\* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

[Majan.shiri@modares.ac.ir](mailto:Majan.shiri@modares.ac.ir)

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[Nilsaz@modares.ac.ir](mailto:Nilsaz@modares.ac.ir)

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

### طرح مسئله

دسته روایاتی درباره سهُو نبی در نماز در منابع روایی فریقین آمده است. مضمون مشترک این روایات چنین است: در یکی از نمازهای واجب که به امامت پیامبر(ص) برگزار می‌شد، رسول‌الله(ص) دچار سهُو شدند و نماز را در رکعت اول، دوم، سوم و یا پنجم تمام کردند در حالی که خود متوجه این موضوع نبودند، سپس با تذکر فرد یا افرادی به اشتباه خود پی بردند و رکعات ترک شده را اداء کردند.

این روایات در منابع ۳ قرن اول اسلامی با ۱۳۱ متن و ۲۱۱ سند از امام علی(ع) و ۶ صحابی: ابن مسعود (م ۳۲)، عمران بن حُصَین (م ۵۲)، معاویة بن حُدیج (م ۵۲)، ابوهریره (م ۵۹)، ابن عمر (م ۷۴) و انس بن مالک (م ۹۰-۹۳) و ۱۱ تابعی: علقمة بن قیس (م ۶۱-۷۳)، عبید بن عمیر (م ۶۸)، ابوبکر بن عبدالرحمن (م ۹۳-۹۴)، عبیدالله بن عبدالله (م ۹۴-۹۹)، ابوسلمة بن عبدالرحمن (م ۹۴-۱۰۴)، طاووس بن کیسان (م ۱۰۱-۱۱۰)، عکرمه (م ۱۰۴-۱۰۷)، حسن بصری (م ۱۱۰)، عطاء بن ابی رباح (م ۱۱۴-۱۱۷)، مطیر بن سلیم (م نامعلوم) و ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمه (م نامعلوم) نقل شده‌اند.

این دسته روایات از جنبه‌های مختلفی تفاوت دارند از جمله: در برخی نمازی که در آن سهُو رخ داده نماز صبح، در برخی نماز ظهر، در برخی نماز عصر ذکر شده و در برخی دیگر نماز تعیین نشده است؛ در برخی روایات رکعات خوانده شده یک رکعت، در برخی ۲ رکعت و در برخی ۵ رکعت آمده است؛ در بعضی از روایات آمده که پیامبر بلافاصله بعد از نماز مسجد را ترک کردند اما در شماری دیگر آمده که در مسجد ماندند؛ در برخی گفته شده پیامبر پس از تذکر مردم بی‌هیچ پرسشی اشتباه خود را پذیرفتند و در شماری آمده که ابتدا انکار و بعد از پرسش از حاضران قبول کردند.

بسیاری از عالمان شیعه این دسته روایات را به دلیل تعارض با عقل، قرآن، روایات صحیح و غیره جعلی دانسته‌اند(نک: مفید، بی تا، صص ۱۷-۳۲؛ شرف‌الدین، بی تا، صص ۸۶-۹۱؛ عاملی، ۱۳۸۵، ج ۶، صص ۱۰۹-۱۲۳). این مقاله ضمن پذیرش جعلی بودن این روایات در دو بخش تنظیم شده است: ابتدا روایات با استفاده از دو روش تحلیل اسناد و تحلیل اسناد متن، تاریخ‌گذاری شده است (برای اطلاعات بیشتر درباره خاستگاه و هدف روش‌های تاریخ‌گذاری نک: شیری و نیلساز، ۱۴۰۱، ص ۱۴۸). سپس با بهره‌گیری از نتایج گام نخست، شرایط



اجتماعی\_سیاسی نشر این روایات، جاعل یا جاعلان و انگیزه آنها از این جعل و افراد مسئول ایجاد تغییر در متن و سیر تطور تحریرهای مختلف روایات سهو نبی (ص) تبیین شده است.

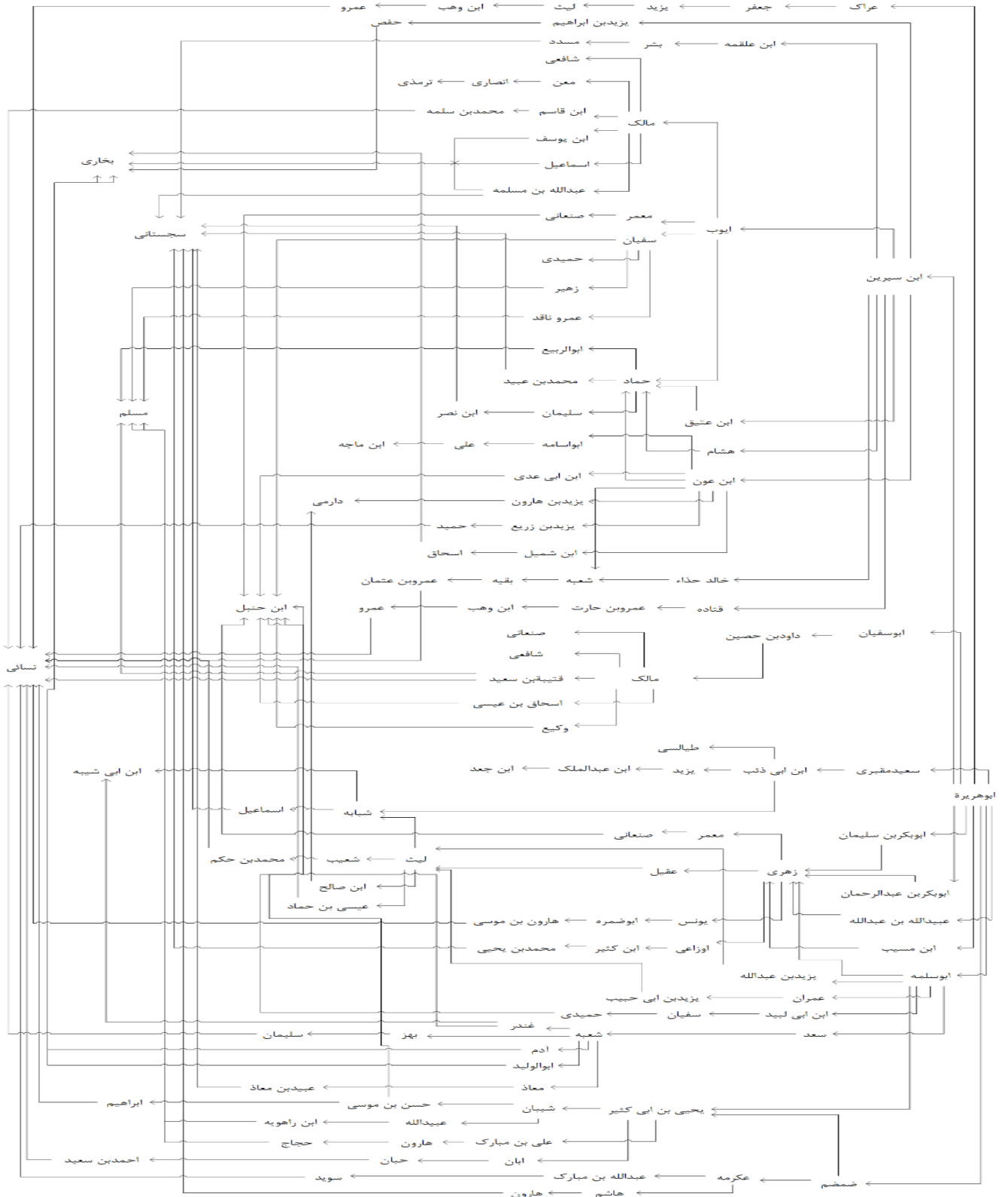
### ۱. تاریخ‌گذاری روایات سهو پیامبر (ص) در نماز

در این بخش روایات سهو پیامبر (ص) ابتدا بر اساس روش تحلیل اسناد و سپس بر اساس روش تحلیل اسناد\_متن تاریخ‌گذاری می‌شوند. در روش تحلیل اسناد، تمامی اسناد این روایات جمع‌آوری و در نموداری رسم می‌شود تا حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی مشخص شود، سپس رابطه راویان با یکدیگر بررسی می‌شود. در روش تحلیل اسناد\_متن، علاوه بر اسناد روایات، متون آنها هم بررسی می‌شود و چگونگی رابطه متون و اسناد با یکدیگر سنجیده می‌شود.

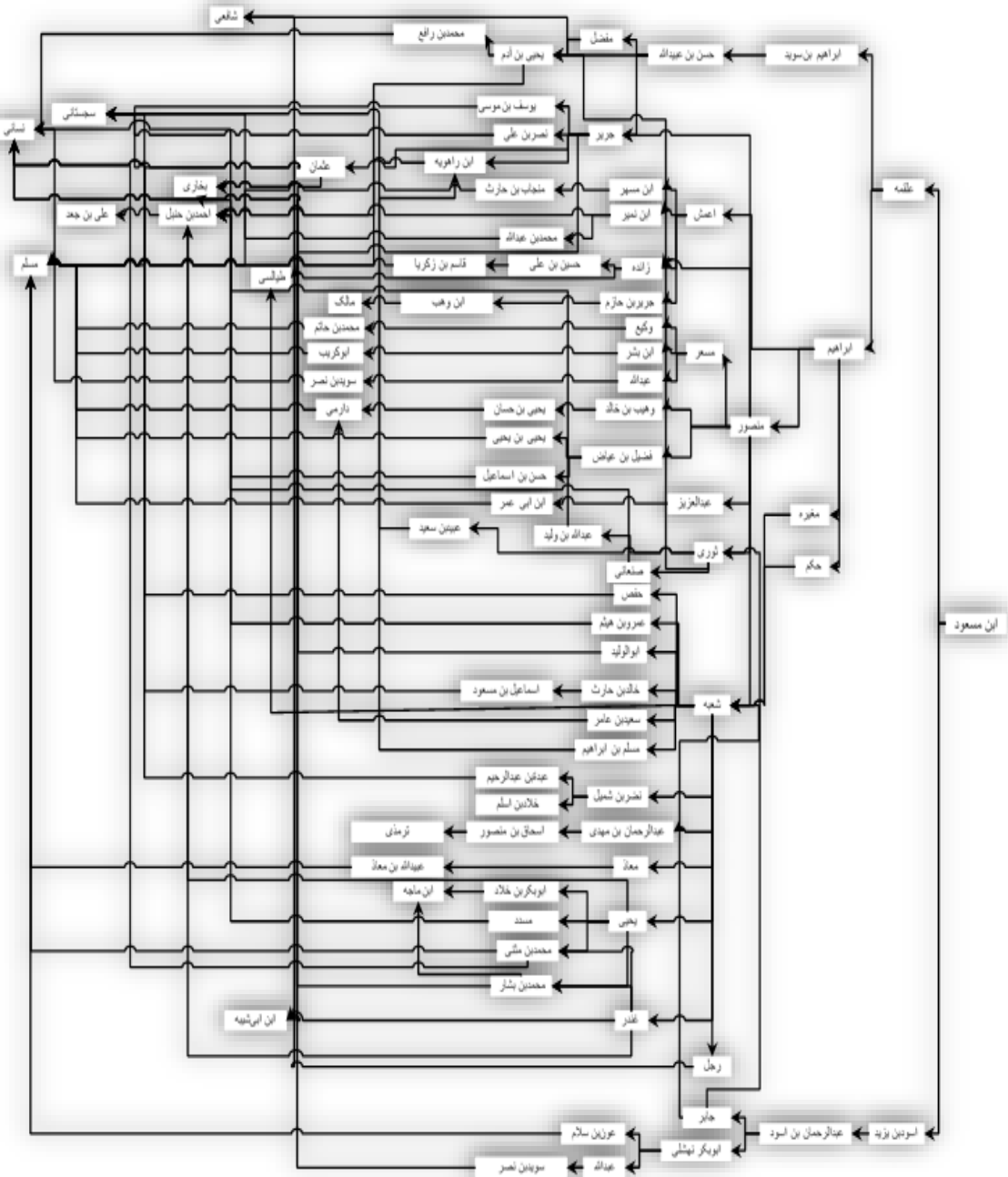
#### ۱-۱. تاریخ‌گذاری براساس تحلیل اسناد

شاخت و پس از او ینبل، راوی را که پس از او سلسله سندها به شاخه‌های متعدد منشعب می‌شوند، «حلقه مشترک» نامیده‌اند و او را جاعل متن حدیث و قسمت پایانی سند که او را به کهن‌ترین مرجع متصل می‌کند، می‌دانند. اما در مقابل آنها، افرادی چون شولر و موتسکی حلقه مشترک را نه لزوماً جاعل حدیث، بلکه اولین نشردهنده نظام‌مند حدیث دانسته‌اند (نک. موتسکی، ۱۳۹۴، صص ۳۳۴-۳۳۹). به‌منظور تاریخ‌گذاری احادیث سهو نبی، بر اساس روش تحلیل سندی و حلقه مشترک (از این پس CL)، نمودار طرقي که CL دارند ترسیم و CLهای این روایات، به‌صورت مجزا تحلیل می‌شود. براساس نمودار، دو CL در طبقه صحابه (ابن‌مسعود و ابوهریره)، دو CL در طبقه تابعین و سه CL در طبقه چهارم قرار دارند.

نمودار شماره ۱:

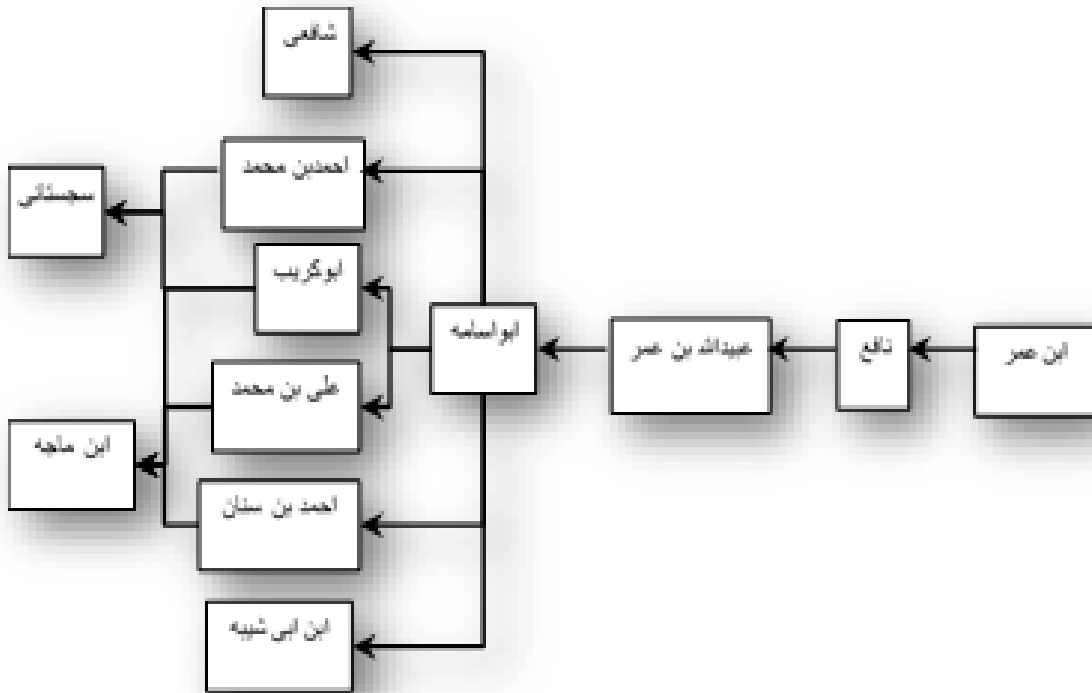




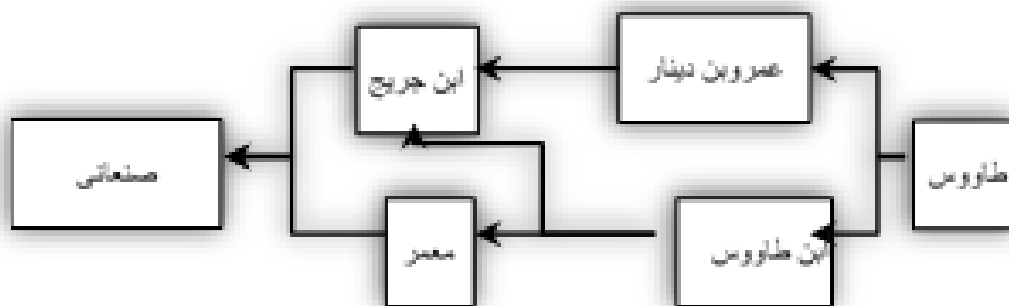


نمودار شماره ۲:

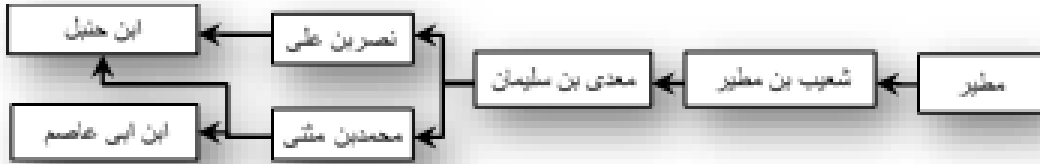




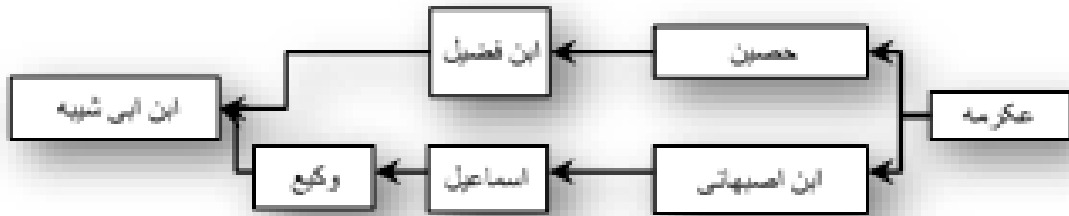
نمودار شماره ۴:



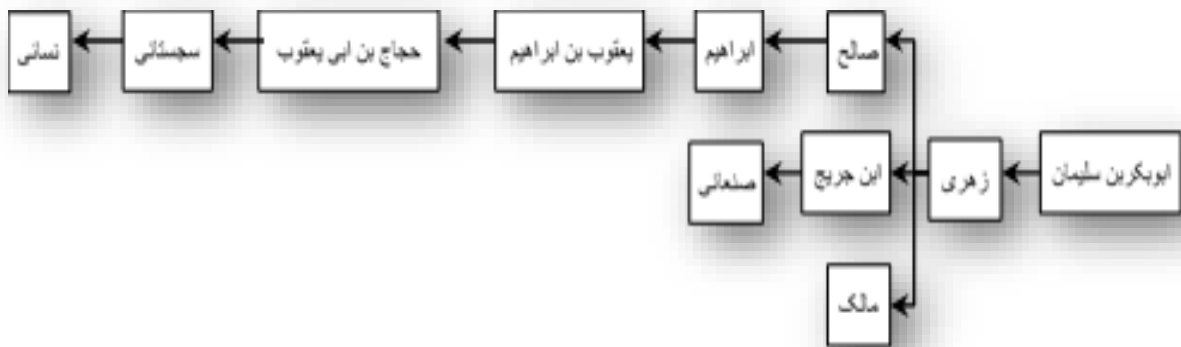
نمودار شماره ۵:



نمودار شماره ۶:



نمودار شماره ۷:



نمودار شماره ۸:



### ۱-۱-۱. حلقه‌های مشترک در طبقه صحابه

ابن مسعود: ۴۱ متن با ۶۳ سند این روایت از عبدالله بن مسعود (م ۳۲) نقل شده است. راویان وی، علقمه بن قیس (م ۶۱-۷۳)، اسود بن یزید (م ۷۴-۷۵) و ابراهیم نخعی (م ۹۶) هستند، بنابراین، ابن مسعود با ۳ راوی، CL است. با بررسی دقیق‌تر این اسناد، متوجه می‌شویم که تنها ۲ نفر اول راوی ابن مسعود هستند و ابراهیم نخعی از وی نقل نکرده و سند منقول از وی که تنها در مسند طیالسی آمده است، افتادگی دارد. زیرا ابراهیم راوی ابن مسعود نیست (مزی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۳۴) و در سند این تحریر در منابع دیگر، ابراهیم از علقمه نقل کرده است نه ابن مسعود (نک. شافعی ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۹۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۴۴).

با این حال، ابن مسعود با داشتن دو راوی، CL است و در نتیجه، بر اساس تاریخ وفات ابن مسعود، تحریر وی قبل از سال ۳۲ وجود داشته است. ۳ طبقه اول راویان این روایت، کوفی‌اند، لذا روایت تا پایان قرن اول و اوایل قرن دوم تنها در کوفه نقل می‌شده، در ربع اول قرن دوم این تحریر توسط راویان طبقه چهارم بعد از ابن مسعود به بصره، مکه و ری منتقل شده و به صورت گسترده نشر یافته است. مهم‌ترین نقش در انتشار این تحریرها را شُعْبَةُ بْنُ حَجَّاجٍ (م ۱۶۰) ایفاء کرده، وی تحریر ابن مسعود را از ۴ راوی اخذ کرده و ۱۲ نفر از وی نقل کرده‌اند، بنابراین، شعبه یکی از مهم‌ترین حلقه‌های مشترک فرعی<sup>۱</sup> (از این پس pcl) این تحریرها است.

**ابوهریره:** بیشترین تحریرهای این روایت، یعنی ۵۱ متن و ۷۳ سند، از ابوهریره (م ۵۹) نقل شده است. ۱۰ راوی، از وی نقل کرده‌اند که عبارتند از: ۱. سعید بن مسیب مدنی (م ۹۳-۹۴)؛ ۲. ابوبکر بن عبدالرحمن مدنی (م ۹۳-۹۴)؛ ۳. عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه بن مسعود مدنی (م ۹۴-۹۹)؛ ۴. ابوسلمه بن عبدالرحمن بن عوف مدنی (م ۹۴-۱۰۴)؛ ۵. عراق بن مالک مدنی (م ۱۰۱-۱۰۵)؛ ۶. محمد بن سیرین؛ ۷. سعید بن ابی سعید مقبری مدنی (م ۱۱۷-۱۲۶)؛ ۸. ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمه مدنی (متوفی نامعلوم)؛ ۹. ابوسفیان مولى عبدالله بن ابی احمد قرشی (متوفی نامعلوم)؛ ۱۰. ضَمَضَم بن جَوْسِ یمنی (متوفی نامعلوم)، که در مدینه از ابوهریره سماع حدیث داشت (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، صص ۳۲۳-۳۲۷). از نظر مکانی و مکانی، همگی آنها امکان اخذ حدیث از ابوهریره را داشتند.

در نتیجه، ابوهریره با داشتن ۱۰ راوی، CL است و تحریر وی حداقل قبل از سال ۵۹ هجری (براساس تاریخ وفات ابوهریره) و با توجه به راویان وی که همگی مدنی‌اند، در مدینه نشر یافته است. این تحریر توسط دو نسل بعد، یعنی راویان شاگردان ابوهریره در اوایل قرن دوم به مکه، بصره، یمن، شام، اسکندریه و واسط منتقل شده، سپس توسط طبقات بعدی در سایر مناطق اسلامی نشر یافته است. ابن سیرین این روایت را به صورت گسترده در بصره نشر داده است. اما مهم‌ترین نقش در انتشار این تحریر را، دو طبقه بعد از ابوهریره، زهری و ابن عوف ایفاء کرده‌اند، چرا که علاوه بر این که راویان زیادی از آن دو نقل کردند، این راویان از مناطق مختلف بودند، بنابراین، روایت را در مناطق مختلفی نقل کردند.

### ۱-۱-۲. حلقه‌های مشترک در طبقه تابعین

**طاووس:** از طاووس بن کیسان یمنی (م ۱۰۱-۱۱۰)، دو متن و ۳ سند این روایت نقل شده است. راویان وی دو تن هستند: عمرو بن دینار مکی (م ۱۲۵-۱۲۶) و پسر طاووس، عبدالله بن طاووس (م ۱۳۲). بنابراین، روایت وی حداقل در پایان قرن اول در یمن و مکه وجود داشته است.

**عکرمه:** از عکرمه (م ۱۰۴ تا ۱۰۷)، مولی ابن عباس، دو متن و سند نقل شده و راویان وی، عبدالرحمن بن اصبهانی (م ۱۰۶-۱۲۰) و حُصَین بن عبدالرحمن (م ۱۳۶) هستند. با توجه به CL بودن عکرمه، این تحریر حداقل در پایان قرن اول موجود بوده است.

### ۱-۱-۳. حلقه‌های مشترک در طبقه چهارم

**خالد حذاء:** در طبقه چهارم، خالد حذاء بصری (م ۱۴۱-۱۴۲) با ۲ واسطه از عمران بن حصین صحابی (م ۵۲) روایت کرده و ۱۹ متن و ۲۰ سند را نقل کرده است. راویان خالد ۹ نفرند:

۱. محمد بن سیرین (م ۱۱۰) بصری، تابعی، وی از اساتید خالد حذاء است که از شاگرد خود هم، روایت کرده است (مزی، ۱۴۰۶، ج ۲۵، ص ۳۴۴-۳۵۵)؛
۲. شعبه بن حجاج؛
۳. ح. مآد بن زید بصری (م ۱۷۹)؛
۴. یزید بن زریع بصری (م ۱۸۲-۱۸۳)؛
۵. هُشَیم بن بشیر (م ۱۸۳) واسطی، ساکن بغداد، به مناطق مختلفی از جمله: مکه، بصره، کوفه سفر علمی داشت (مزی، ج ۳۰، ص ۲۷۲-۲۸۸)؛
۶. مُعتمِر بن سلیمان بصری (م ۱۸۷)؛
۷. اسماعیل بن ابراهیم، ابن عُلَیّه بصری (م ۱۹۳)؛
۸. عبدالوهاب بن عبدالحمید بصری (م ۱۹۴)؛
۹. مسلمة بن محمد بصری (متوفی نامعلوم). تمام راویان خالد، امکان اخذ حدیث از وی را داشته‌اند. بنابراین، حداقل در نیمه اول قرن دوم در بصره تحریری از عمران به نقل از خالد حذاء روایت می‌شده است.



**حماد بن أسامة:** حماد بن اسامه کوفی (م ۲۰۱)، با ۲ واسطه از عبدالله بن عمر روایت کرده و ۴ متن با ۵ سند از او نقل شده است. راویان حماد عبارتند از: شافعی؛ علی بن محمد طنافسی کوفی (م ۲۳۳)؛ ابوبکر بن ابی شیبه؛ احمد بن محمد مروزی (م ۲۲۹-۲۳۰)؛ ابوگریب محمد بن علاء کوفی (م ۲۴۸)؛ احمد بن سنان واسطی (م ۲۵۶-۲۵۹). بنابراین، تحریری منسوب به ابن عمر حداقل در پایان قرن ۲ در کوفه وجود داشته است.

**معدی بن سلیمان:** معدی (م نامعلوم) روایت را با واسطه شعیب بن مطیر (مجهول) از مطیر بن سلیم تابعی (م نامعلوم) روایت کرده است و دو راوی دارد: نصر بن علی (م ۲۵۰-۲۵۱) و محمد بن مثنی (م ۲۵۲). نصر راوی تحریر ابن مسعود هم است و محمد، هم راوی تحریر ابن مسعود و هم عمران بن حصین است. با توجه به نامعلوم بودن تاریخ وفات معدی بن سلیمان، حلقه مشترک این تحریر و براساس تاریخ وفات راویان وی، این تحریر حداقل در نیمه اول قرن سوم وجود داشته است.

نتیجه نهایی بحث اینکه اولاً؛ از بین ۷ صحابی راوی این روایت، تنها دو نفر، ابن مسعود و ابوهریره، CL هستند. بنابراین، روایت ابن مسعود قبل از سال ۳۲ در کوفه و روایت ابوهریره قبل از سال ۵۹ در مدینه نشر یافته است. ثانیاً؛ طرق تحریرهای منسوب به ۲ صحابی دیگر، عمران بن حصین و ابن عمر، در چهار طبقه اول منفرد است، بنابراین، انتساب این تحریرها به آنها تردیدآمیز است. اما از آنجا که در طبقه پنجم این طرق منشعب می‌شوند، حداقل اطمینان می‌یابیم که تحریر عمران، قبل از سال ۱۴۱ در بصره و تحریر ابن عمر قبل از پایان قرن دوم در کوفه وجود داشته است.

ثالثاً؛ دو تابعی، طاووس و عکرمه، CL هستند، لذا روایت آنها در آغاز قرن دوم وجود داشته است. رابعاً؛ با توجه به این که تحریر منقول از مطیر بن سلیم، در ۳ طبقه اول با سند منفرد ذکر شده و تاریخ وفات معدی بن سلیمان CL این تحریر مشخص نیست، تنها می‌توان اطمینان یافت که این تحریر در نیمه اول قرن دوم در بصره وجود داشته است.

## ۲-۱. تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل اسناد\_متن

تحلیل اسناد\_متن پنج مرحله دارد: ۱. همه تحریرهای مختلف یک روایت گردآوری می‌شود. ۲. شبکه‌ای از اختلاف‌های سندی در قالب نمودار رسم می‌شود تا فرایند نقل به خوبی مستند و CLها و PCLها مشخص شود، CL عجزاً گردآورنده یا نشردهنده روایت در نظر گرفته

می‌شود. ۳. با تحلیل متنی و هم‌چنین استفاده از مطالب منابع رجالی مشخص می‌شود که CL واقعاً گردآورنده یا نشردهنده روایت بوده یا نه؟ ۴. گروه‌های اختلافات متنی با اختلافات سندی مقایسه می‌شود تا معلوم گردد میان آنها همبستگی وجود دارد یا نه؟ ۵. در صورت وجود همبستگی می‌توان درباره متن اصلی که CL نقل کرده و مسئول تغییرات ایجاد شده در جریان نقل پس از CL، به نتیجه رسید (Motzki, 2001, p.30).

مقدمه روش تحلیل اسناد\_متن، تحلیل دقیق محتوای تحریرهای مختلف است. این امر می‌تواند به شناسایی کوچک‌ترین تغییرات در متن روایت کمک کند و به همراه بررسی‌های سندی مسئول این دست تغییرات در متن روایت را هم تعیین کند. برای نیل به این هدف ناگزیر باید متن روایت در چند سطح (مقوله، زیرمقوله، کدها) تقسیم‌بندی شود تا هیچ تغییری از نظر دور نماند. بدین جهت در این بخش، ابتدا متون تحریرهای مختلف این روایت بررسی شده و با مقوله‌بندی، تعیین زیرمقوله‌ها و کدگذاری، اطلاعات در جدولی ارائه می‌شود. سپس براساس این اطلاعات، تحریرهای حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی شناسایی و عواملان تغییرات تحریرها شناسایی می‌شوند.

## ۲-۱-۱. تحلیل متن تحریرهای مختلف روایات سهو نبی (ص)

به منظور تحلیل محتوای روایات سهو نبی، ابتدا مقوله‌های این روایات و سپس زیرمقوله‌ها و کدهای آنها تعیین، شناسه زیرمقوله‌ها با یک حرف لاتین و کدهای این زیرمقوله‌ها با افزودن توان به همان حرف مشخص و در جدول‌هایی ارائه می‌شود (برای اطلاعات بیشتر نک: اتسلندر، ۱۳۷۱، ص ۶۷؛ هولستی، ۱۳۷۳، ص ۲۸؛ کیوی و کامپنهود، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳). بررسی این روایات نشان می‌دهد که در روایات مذکور، سه مقوله یا به عبارت دیگر، سه موضوع اصلی وجود دارد، که هرکدام شامل چندین زیرمقوله (موضوع فرعی) است، این زیرمقوله‌ها هم حاوی کدهای خاصی (موضوعات فرعی‌تر) هستند:

### ۲-۱-۱-۱. مقوله اول

اصل ماجرا با زیرمقوله‌های:

الف) نوع نماز = A، با کدهای: نماز ظهر = <sup>۱</sup>A، نماز عصر = <sup>۲</sup>A، احتمالاً نماز عصر = <sup>۳</sup>A، نماز ظهر یا عصر = <sup>۴</sup>A، نماز صبح = <sup>۵</sup>A، نماز ۴ رکعتی = <sup>۶</sup>A، نماز فریضه = <sup>۷</sup>A.





ب) اشکال نماز = B، با کدهای: ۲ رکعت خواندن نماز ۴ رکعتی = B<sup>۱</sup>، ۳ رکعت خواندن نماز ۴ رکعتی = B<sup>۲</sup>، ۵ رکعت خواندن نماز ۴ رکعتی = B<sup>۳</sup>، یک رکعت خواندن نماز صبح = B<sup>۴</sup>، افزودن یا نقصان نماز = B<sup>۵</sup>، تعبیر مبهم سهو یا وهم در نماز = B<sup>۶</sup>، ترک یک رکعت نماز = B<sup>۷</sup>، ۲ رکعت خواندن نماز ۳ یا ۴ رکعتی = B<sup>۸</sup>.

ج) رفتار پیامبر (ص) بعد از نماز = C، با کدهای: برگشتن از جهت قبله = C<sup>۱</sup>، رفتن به حجره = C<sup>۲</sup>، غضبناک به ستون مسجد تکیه زدن = C<sup>۳</sup>، به ستون مسجد تکیه زدن یا دست نهادن = C<sup>۴</sup>، خروج از مسجد = C<sup>۵</sup>، برخاستن و بیرون رفتن از مسجد، در حالی که ابوبکر و عمر به دنبال ایشان بودند = C<sup>۶</sup>، نهادن دست‌ها بر روی یکدیگر و فرو بردن انگشتان در هم = C<sup>۷</sup>.

د) رفتار مردم بعد از نماز = D، با کدهای: خروج سریع از مسجد = D<sup>۱</sup>، پیروی عده‌ای از پیامبر در خروج از مسجد = D<sup>۲</sup>، ایجاد همهمه در مردم به سبب اشکال در نماز = D<sup>۳</sup>، خودداری ابوبکر و عمر از تذکر اشکال نماز به پیامبر به سبب ترس از ابهت آن حضرت = D<sup>۴</sup>، تذکر فرد یا افرادی به پیامبر به صورت حضوری = D<sup>۵</sup>، تذکر فردی به پیامبر با ندا دادن از پشت دیوار = D<sup>۶</sup>.

### ۲-۱-۱-۲. مقوله دوم

واکنش نمازگزاران با زیرمقوله‌های:

الف) کیستی تذکر دهنده = E، با کدهای: ذوالشمالین = E<sup>۱</sup>، ذوالیدین = E<sup>۲</sup>، فردی که پیامبر، وی را ذوالیدین می‌خواند = E<sup>۳</sup>، مردی دراز دست = E<sup>۴</sup>، مردی از بنی زهره = E<sup>۵</sup>، خرباق = E<sup>۶</sup>، ابن خرباق = E<sup>۷</sup>، مردی از بنی سلیم = E<sup>۸</sup>، طلحه بن عبیدالله = E<sup>۹</sup>، فرد یا افرادی = E<sup>۱۰</sup>.

ب) چیستی سؤال = F، با کدهای: آیا تغییری در حکم نماز رخ داده؟ = F<sup>۱</sup>، آیا نماز قصر شده یا فراموش کردی؟ = F<sup>۲</sup>، آیا فراموش کردی؟ = F<sup>۳</sup>، نماز قصر شده؟ = F<sup>۴</sup>، آیا به نماز افزوده شده است؟ = F<sup>۵</sup>.

ج) پاسخ تذکردهنده یا تذکردهندگان به پیامبر (ص) = G، با کدهای: قطعاً قصر یا فراموش کرده‌اید = G<sup>۱</sup>، قطعاً تنها ۲ رکعت خواندید = G<sup>۲</sup>، قطعاً فراموش کردید = G<sup>۳</sup>.

### ۳-۱-۱-۲. مقوله سوم

واکنش پیامبر (ص) نسبت به این تذکر با زیرمقوله‌های:

**الف) سؤال در این باره =H**، با کدهای: پرسش از مردم: آیا (این فرد) راست می‌گوید؟<sup>۱</sup>H=، پرسش از مردم: چه شده است؟<sup>۲</sup>H=، سؤال از ذوالیدین: آیا مردم درست می‌گویند؟<sup>۳</sup>H=، سؤال از ابوبکر و عمر: آیا ذوالیدین راست می‌گوید؟<sup>۴</sup>H=، گردش در صفوف نمازگزاران همراه با ذوالشمالین و سؤال از آنها دربارهٔ صحت خبر وی<sup>۵</sup>H=، خروج خشمگینانه پیامبر از حجره در حالی که ردائش بر زمین کشیده می‌شد، سپس سؤال از مردم دربارهٔ درستی خبر تذکردهنده<sup>۶</sup>H=.

**ب) چگونگی پذیرش این تذکر =K**، با کدهای: پذیرش بلافاصله بعد از تذکر<sup>۱</sup>K=، انکار اشکال نماز در ابتدا و پذیرش بعد از تحقیق<sup>۲</sup>K=، نفی نسیان از خویش و نفی قصر نماز در ابتدا و پذیرش بعد از تحقیق<sup>۳</sup>K=، پذیرش بعد از تحقیق<sup>۴</sup>K=.

**ج) اصلاح نماز =L**، با کدهای: ادای رکعت یا رکعت‌های ترک‌شده<sup>۱</sup>L=، ادای ۲ سجده<sup>۲</sup>L=، ادای ۲ سجده سهو<sup>۳</sup>L=، ادای ۲ سجده، تشهد و سلام<sup>۴</sup>L=، ادای ۲ سجده و سلام<sup>۵</sup>L=، ادای ۲ سجده سهو و سلام<sup>۶</sup>L=، ادای سجده<sup>۷</sup>L=، ادای سجده و سلام<sup>۸</sup>L=، ذکر ۲ بار (حی علی الفلاح) و یک بار (قد قامت الصلوة)، سپس ادای رکعت یا رکعت‌های ترک‌شده<sup>۹</sup>L=، به بلال امر فرمودند که اقامه بگویند، سپس ادای رکعت یا رکعت‌های ترک‌شده<sup>۱۰</sup>L=.

**د) بیان حکم =M**، با کدهای: اعلام وجوب ۲ سجده بعد از افزودن به نماز<sup>۱</sup>M=، هر کس در نمازش شک کرد، اصلاح کند و ۲ سجده بجا آورد<sup>۲</sup>M=، هر که گمان کرد که به نماز افزوده یا از آن کاسته است، ۲ سجده بجا آورد<sup>۳</sup>M=، هر که به نمازش افزود یا از آن کاست، ۲ سجده بجا آورد<sup>۴</sup>M=، هر کس در نماز فراموش کرد، باید ۲ سجده کند<sup>۵</sup>M=، هر کس در نماز فراموش کرد، اصلاح و ۲ سجده کند<sup>۶</sup>M=، هر کس در نماز فراموش کرد، اصلاح و ۲ سجده سهو کند<sup>۷</sup>M=.

**ه) تعلیل این اتفاق در بیان پیامبر (ص) =N**، با کدهای: قبل از سجده سهو گفتند: اگر حدثی در نماز رخ دهد، خبر می‌دهم، بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم، تذکر می‌دهم<sup>۱</sup>N=، بعد از ادای سجده سهو فرمودند: اگر حدثی در نماز رخ دهد، خبر می‌دهم، بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم، تذکر می‌دهم<sup>۲</sup>N=، قبل از ادای سجده سهو فرمودند: بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم و متذکر می‌شوم<sup>۳</sup>N=، قبل از ادای سجده سهو فرمودند: بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم<sup>۴</sup>N=، بعد از ادای سجده سهو فرمودند: بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم<sup>۵</sup>N=، بعد از ادای سجده سهو فرمودند: اگر حدثی در نماز رخ دهد، خبر می‌دهم، بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم<sup>۶</sup>N=.

جدول شماره ۱: تحلیل محتوای احادیث

واکنش پیامبر نسبت به این تذکر		واکنش نمازگزاران					اصل ماجرا				روایت			
تعلیل این اتفاق = N	بیان حکم خالصی در نماز = M	اصلاح نماز = L	چگونگی پذیرش این تذکر = K	سؤال در این باره = H	واکنش آنها به انکار پیامبر = G	چستی سؤال = F	کیستی تذکر دهنده = E	رفتار مردم بعد از نماز = D	رفتار پیامبر بعد از نماز = C	اشکال نماز = B	نوع نماز = A	راوی	منبع	شماره
		۲L	۱K			۵F	۱E	۵D		۲B	۱A	امام علی	مسند زید	۱
		۱L ۲L	۲K	۱H	۱G	۲F	۲E	۵D		۱B	۲A	ابوهریره	موطأ	۲
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۶A	"	"	۳
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E/۱E ۵E/	۵D		۱B	۴A	ابوبکرین سلیمان	"	۴
		۲L								۳B		ابن مسعود	المدينة الكبرى	۵
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۲A	ابوهریره	الام	۶
		۴L								۶B		عمران	"	۷
		۲L	۱K			۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	ابن مسعود	"	۸
		۱L ۵L	۴K	۶H		۴F	۶E/۴E	۶D	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۹
		۱L ۳L	۲K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۶A	ابوهریره و ابن عمر	"	۱۰
		۱L ۳L	۲K	۱H		۲F	۲E	۵D		۲B	۶A	عمران	"	۱۱
		۱L ۲L	۲K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۲A	ابوهریره	"	۱۲
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۲A	"	اختلاف الحديث	۱۳
		۱L ۵L	۴K	۶H		۲F	۶E/۴E	۶D	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۱۴
۲N	۲M	۲L	۲K				۱۰E	۵D		۵B		ابن مسعود	مسند طیالسی	۱۵
		۲L								۳B	۱A	"	"	۱۶
		۱L ۵L	۴K	۱H		۴F	۷E	۵D		۲B	۴A	عمران	"	۱۷
		۱L ۲L	۳K	۱H	۱G	۲F	۱۰E	۵D		۱B	۶A	ابوهریره	"	۱۸
		۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	"	"	۱۹

		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E ۵E/	۵D		۱B	۴A	"	مصنف صناعی	۲۰
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E/۱E	۵D		۱B	۴A	ابوسلمه و ابوبکر بن سلیمان	"	۲۱
		۱L ۳L	۲K	۲H		۴F	۱۰E	۵D		۱B	۶A	عطاء	"	۲۲
		۹L	۴K	۲H		۲F	۸E/۲E	۵D	۲C	۱B	۲A	عبید بن عمیر	"	۲۳
		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E	۵D		۷B		طاروس	"	۲۴
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۵D		۱B	۶A	"	"	۲۵
		۱L ۲L	۴K	۱H		۴F	۲E/۱E	۱D ۵D		۱B	۴A	ابوهریره	"	۲۶
		۱L ۲L	۲K	۱H	۱G	۲F	۲E	۵D		۱B	۲A	"	"	۲۷
	۳M	۳L								۳B	۴A	ابن مسعود	"	۲۸
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۳C	۱B	۳A	ابوهریره	مسند حمیدی	۲۹
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	ابن مسعود	مسند ابن جعد	۳۰
۲N	۲M	۲L	۱K				۱۰E	۵D		۵B		"	"	۳۱
		۱L	۲K			۲F	۱E	۵D		۱B	۷A	ابوهریره	"	۳۲
۲N	۶M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D	۱C	۵B		ابن مسعود	مصنف ابن ابی- شیبه	۳۳
		۱L ۵L	۴K	۶H			۶E	D6	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۳۴
		۱L ۲L	۴K	۶H			۶E	۶D	۲C	۲B	۲A	انس و حسن	"	۳۵
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E/۱E	۵D	۱C	۱B	۶A	ابوهریره	"	۳۶
		۱L ۲L	۴K	۲H ۳H		۱F	۱۰E	۵D		۲B		عکرمه	"	۳۷
		۱L ۵L	۲K			۴F	۲E			۱B	۶A	ابن عمر	"	۳۸
		۱L ۲L	۴K	۱H		۴F	۲E/۱E	۵D	۲C	۱B	۲A	عکرمه	"	۳۹
۲N	۲M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D	۱C	۵B		ابن مسعود	"	۴۰
		۲L	۱K				۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۴۱
		۱L ۶L	۱K			۴F	۶E	۵D	۱C	۲B	۲A	عمران	"	۴۲
		۱L ۵L								۶B		"	"	۴۳
		۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	ابوهریره	"	۴۴

		۲L	۱K			۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	ابن مسعود	مسند ابن جنبل	۴۵
		۲L								۵B		"	"	۴۶
۴N	۵M	۲L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	"	۴۷
	۳M	۲L								۳B	۴A	"	"	۴۸
۲N	۲M	۲L	۱K				۱۰E	۵D	۱C		۴A	"	"	۴۹
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۵۰
		۲L	۱K			۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۵۱
		۱L ۲L	۳K	۱H		۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۳C	۱B	۴A	ابوهریره	"	۵۲
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E	۱D ۳D ۵D	۱C	۱B	۴A	"	"	۵۳
		۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	"	"	۵۴
		۵L								۶B		"	"	۵۵
		۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	"	"	۵۶
		۱L	۳K	۱H	۲G	۲F	۸E/۲E	۵D		۱B	۱A	"	"	۵۷
		۱L ۲L	۳K	۱H	۲G	۲F	۸E/۲E	۵D		۱B	۱A	"	"	۵۸
		۱L ۲L	۳K	۱H	۲G	۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۸C	۱B	۳A	"	"	۵۹
		۱L ۶L	۳K	۴H		۲F	۲E	۱D ۳D ۵D	۶C	۱B	۲A	مطیر	"	۶۰
		۱L ۳L	۳K	۴H		۲F	۲E	۱D ۳D ۵D		۱B	۲A	مطیر	"	۶۱
		۱L ۵L	۴K	۱H			۶E	۶D	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۶۲
		۱L ۲L	۱K				۱۰E	۵D		۲B		"	"	۶۳
		۱L ۵L	۴K	۱H		۴F	۶E	۵D		۲B	۴A	"	"	۶۴
		۱L ۲L	۳K	۱H		۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۱C ۳	۱B	۴A	ابوهریره	سنن دارمی	۶۵
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E/۱E ۵E/	۵D		۱B	۴A	"	"	۶۶
		۲L	۱K				۱۰E	۵D		۳B	۱A	ابن مسعود	"	۶۷

۲N	۲M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	صحیح بخاری	۶۸
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۶۹
		۱L ۲L	۳K	۱H		۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۳C ۱C ۳	۱B	۴A		ابوهریره	۷۰
		۱L ۲L	۱K				۱۰E	۵D		۱B	۱A	"	"	۷۱
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A		ابن مسعود	۷۲
		۱L ۲L	۴K	۱H		۴F	۲E	۵D			۴A		ابوهریره	۷۳
		۱L ۲L	۱K		۳G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۱	۱B	۳A		"	۷۴
		۱L ۲L	۴K		۳G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۲	۱B	۱A		"	۷۵
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A		ابن مسعود	۷۶
۲N	۲M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	صحیح مسلم	۷۷
		۲L	۴K	۲H			۱۰E	۵D		۳B			علقمه	۷۸ ۱
۵N		۵L	۲K	۲H		۵F	۱۰E	۳D ۵D		۳B			ابن مسعود	۷۹
۳N		۳L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B		"	"	۸۰
۴N	۵M	۲L				۵F	۱۰E	۵D		۵B		"	"	۸۱
		۳L										"	"	۸۲
	۴M	۲L	۲K			۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	"	۸۳
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۸C	۱B	۴A		ابوهریره	۸۴
		۱L ۲L	۴K	۱H		۲F	۸E/۲E	۵D	۸C	۱B	۱A		"	۸۵
		۱L ۵L	۴K	۶H			۶E	۶D	۲C	۲B	۲A		عمران	۸۶
		۱L ۶L	۱K	۷H		۴F	۴E	۶D	۲C	۲B	۲A		"	۸۷
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A		سنن ابن ماجه ابن مسعود	۸۸

۱. متن کامل این روایت ذکر نشده، بلکه مؤلف بعد از ذکر روایت قبلی، سند این روایت را ذکر، سپس تنها قسمت متفاوت متن این روایت را آورده است.



۲N	۲M	۵L	۴K				۱۰E	۵D		۵B		"	"	۸۹
		۱L ۳L	۳K	۱H	۳G	۲F	۲E	۵D		۶B		ابن عمر	"	۹۰
		۱L ۵L	۳K	۱H	۳G	۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۴C	۱B	۴A	ابوهریره	"	۹۱
		۱L ۲L	۳K	۱H	۱G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۲	۱B	۴A	"	سنن سجستان- نی	۹۲
		۱L ۲L	۳K	۱H	۱G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۲	۱B	۴A	"	"	۹۳
		۱L ۲L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۱	۱B	۴A	"	"	۹۴
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۲	۱B	۴A	ابوبکرین سلیمان وابوهریره	"	۹۵
		۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	ابوهریره	"	۹۶
		۱L	۲K		۱G	۲F	۱۰E	۵D		۱B	۷A	"	"	۹۷
		۱L ۲L	۲K		۱G	۲F	۱۰E	۵D		۱B	۷A	"	"	۹۸
		۱L ۳L	۲K		۱G	۲F	۱۰E	۵D		۱B	۷A	"	"	۹۹
		۱L ۳L	۳K	۱H	۱G	۲F	۳E	۱D ۳D ۴D ۵D	۱C ۲	۱B		ابن عمر	"	۱۰ ۰
		۱L ۵L	۴K	۶H		۴F	۶E	۶D	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۱۰ ۱
		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	ابن مسعود	"	۱۰ ۲
۲N	۲M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	"	۱۰ ۳
۱N	۵M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		"	"	۱۰ ۴
۵N		۵L	۲K	۲H		۵F	۱۰E	۳D ۵D		۳B		"	"	۱۰ ۵
		۱۰L	۱K			۳F	۹E	۵D	۵C	۷B		معاویذبن حدیج	"	۱۰ ۶

		۴L								۶B		عمران	"	۱۰ ۷
		/۱L ۶L	۳K	۴H		۲F	۲E	/۱D /۳D /۴D ۵D	۶C		۲A	مطیر	الآحاد والمثنائى	۱۰ ۸
		/۱L ۶L	۴K	۵H		۲F	۱E	۵D		۴B	۵A	بی‌سند	الاحکام	۱۰ ۹
		/۱L ۲L	۱K			۴F	۱۰E	۵D		۱B	۱A	ابوهریره	سنن کبری نسائی	۱۱ ۰
		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E	۵D		۶B		"	"	۱۱ ۱
		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E	۵D		۸B		ابویکرین سلیمان و ابوهریره	"	۱۱ ۲
		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E	۵D		۱B	۴A	"	"	۱۱ ۳
		/۱L ۲L	۳K	۱H		۲F	۲E	/۱D /۳D /۴D ۵D	۱C ۰	۱B	۴A	"	"	۱۱ ۴
		۱L	۳K	۱H	۱G	۲F	۲E/۱E	۵D	۱C	۱B	۶A	"	"	۱۱ ۵
		۶L										"	"	۱۱ ۶
		/۱L ۵L	۴K	۶H		۴F	۶E	۶D	۲C	۲B	۲A	عمران	"	۱۱ ۷
۶N	۷M	۳L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D		۵B		ابن مسعود	"	۱۱ ۸
		۲L	۱K				۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۱۱ ۹
۳N		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۴A	"	"	۱۲ ۰
		/۱L ۶L	۱K				۶E	۵D		۲B		عمران	"	۱۲ ۱
		۸L								۶B		"	"	۱۲ ۲
		۱L	۴K	۱H		۲F	۲E/۱E	۵D	۱C	۱B	۴A	ابوهریره	"	۱۲ ۳
		۷L								۶B		"	"	۱۲ ۴
۶N	۲M					۱F	۱۰E	۵D		۵B		ابن مسعود	"	۱۲ ۵
۲N	۲M	۵L	۴K	۲H		۱F	۱۰E	۵D	۱C		۱A	"	"	۱۲ ۶





		۲L	۴K	۲H		۵F	۱۰E	۵D		۳B	۱A	"	"	۱۲ ۷
۵N		۲L	۲K	۲H		۵F	۱۰E	۳D ۵D		۳B	۱A	"	"	۱۲ ۸
		۱L	۳K	۱H		۲F	۲E	۵D		۸B	۶A	ابوهریره	"	۱۲ ۹
		۲L										"	"	۱۳ ۰
		۵L								۶B		عمران	المحتبی	۱۳ ۱

### ۲-۱-۲. ویژگی‌های تحریرهای حلقه‌های مشترک روایات سهو نبی (ص)

به منظور تعیین تحریرهای حلقه‌های مشترک اصلی و فرعی این روایات، تمامی تحریرهای منقول از هر یک از CLها به طور مجزا و بر اساس کدهای ارائه شده در جدول تحلیل محتوا بررسی شدند تا بتوان به متن تحریر اصیل آنها دست یافت. هرگاه این بررسی نتیجه‌ای در بر نداشت، تحریر PCLهای بعد از یک CL تعیین شدند و با مقایسه این تحریرهای و توجه به دیگر تحریرهای منقول از CL، یک یا دو تحریر منسوب به CL مشخص شدند. بدین ترتیب ویژگی‌های خاص تحریرهای CLها و PCLها و مسبب یا مسببان تغییرات این تحریرها تعیین شدند. به دلیل تطویل و گستردگی این بررسی‌ها در ادامه تنها مهم‌ترین نتایج این بررسی‌ها آورده می‌شود.

### ۲-۱-۱-۲. حلقه‌های مشترک تحریرهای ابن مسعود و ویژگی‌های متون آنها

همان‌طور که گذشت، ابن مسعود با دو راوی CL است، بررسی و مقایسه تحریرهای وی و تحریرهای راویان وی، علقمه بن قیس و عبدالرحمن بن اسود (م ۹۸-۹۹)، اولین PCLهای بعد از ابن مسعود نتایج ذیل را در بر دارد.

علقمه بن قیس: بیشتر تحریرهای ابن مسعود، یعنی ۳۶ متن و ۵۸ سند، از علقمه روایت شده است. علقمه با دو راوی، ابراهیم نخعی و ابراهیم بن سوید (متوفی نامعلوم)، تنها PCL بلاواسطه بعد از ابن مسعود است. براساس بررسی این تحریرها، تحریر علقمه حداقل بدین شرح است: «صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... فَأَخْبَرَنَا بِصَنِيعِهِ... فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ. ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ». برخی راویانی که در سند تحریرهای علقمه، حلقه مشترک فرعی هستند، سبب تغییراتی در این تحریرها شدند. در طبقه بعد از علقمه، ابراهیم نخعی عبارت: (هر کس در نماز فراموش کرد، باید دو سجده کند) و ابراهیم بن سوید عبارت: (ایجاد همهمه در مردم به سبب

اشکال در نماز) را به تحریر علقمه، افزوده‌اند. در دو طبقه بعد از علقمه، منصور بن معتمر عبارت: (بعد از ادای سجده سهو فرمودند: اگر حدثی در نماز رخ دهد، خبر می‌دهم، بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم، تذکر می‌دهید) و اعمش عبارت: (قبل از ادای سجده سهو فرمودند: بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم) را بوجود آوردند.

در سه طبقه بعد از علقمه، مسعر بن کدّام عبارت: (هر کس در نمازش شک کرد، اصلاح کند و ۲ سجده بجا آورد) را به روایت افزوده است. در همین طبقه از فضیل بن عیاض ۲ تحریر مشابه نقل شده که یکی از آنها دو عبارت بیشتر از تحریر دیگر دارد، یکی، این عبارت: (هر کس در نماز فراموش کرد، اصلاح و دو سجده سهو کند) که در هیچ تحریر دیگری نیامده، بنابراین، باید در اثر نقل به معنا توسط راوی فضیل و یا نسائی، ناقل این روایت در کتاب‌هایش بوجود آمده است. عبارت دیگر (بعد از ادای سجده سهو فرمودند: اگر حدثی در نماز رخ دهد، خبر می‌دهم، بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم) هم تنها در این تحریر و یک تحریر دیگر (نک: جدول، ح ۱۲۵) به نقل از نسائی آمده، بنابراین، توسط نسائی ایجاد شده است. دیگر PCL این طبقه، جریر بن عبدالحمید با ۵ تحریر است، در یکی از آنها، عبارت: (هر کس در نمازش شک کرد، اصلاح کند و دو سجده بجا آورد) به کد (هر کس در نماز فراموش کرد، اصلاح و دو سجده کند) تبدیل شده، عبارت اخیر، تنها در این تحریر که راوی جریر، ابن‌ابی شیبه در مصنف است، آمده، در نتیجه، توسط ابن‌ابی شیبه و بر اثر نقل به معنا ایجاد شده است.

**عبدالرحمان بن اسود:** از عبدالرحمان بن اسود، دیگر PCL بلاواسطه بعد از ابن مسعود، ۵ تحریر نقل شده، با مقایسه آنها و براساس مشترکات آنها، تحریر وی حداقل بدین شرح است: (صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ أَوْ الْعَصْرَ حَمْسًا. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرِيدُ فِي الصَّلَاةِ...؟ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ). دو PCL بعد از عبدالرحمان سبب تغییراتی در این تحریر شدند: سفیان ثوری (م ۱۶۱) عبارت «فَقَالَ (پیامبر): هَذِهِ السَّجْدَتَانِ لِمَنْ ظَنَّ مِنْكُمْ أَنَّهُ زَادَ أَوْ نَقَصَ» و ابوبکر نهشلی (م ۱۶۶) عبارت (قبل از ادای سجده سهو فرمودند: بشری‌ام که مثل شما فراموش می‌کنم و متذکر می‌شوم) را، بدان افزوده‌اند.

**نتیجه:** مقایسه تحریرهای علقمه و عبدالرحمن بن اسود، دو PCL بلاواسطه بعد از ابن مسعود، بیانگر تفاوت زیاد آنها است و بر اساس آنها نمی‌توان تحریر ابن مسعود را تعیین کرد. بنابراین، سه احتمال مطرح می‌شود: ۱. ابن مسعود این روایت را نقل نکرده، بلکه علقمه و عبدالرحمان، هر کدام خود روایتی ساخته‌اند و به ابن مسعود نسبت دادند. ۲. ابن مسعود هر دو



تحریر را نقل کرده و هر یک از آنها (علقمه و عبدالرحمان) یکی از آن تحریرها را شنیده و یا هر دو را شنیدند اما فقط یکی را نقل کردند. ۳. یکی از آنها (علقمه یا عبدالرحمان) به راستی روایت را از ابن مسعود شنیده و نقل کرده اما دیگری به دروغ روایت را به ابن مسعود نسبت داده است.

### ۲-۲-۱-۲. حلقه‌های مشترک تحریرهای عمران بن حصین و ویژگی‌های متون آنها

در تحریرهای عمران بن حصین، خالد حذاء CL است. براساس مشترکات تحریرهای PCL های بعد از وی، تحریر خالد حذاء چنین است: «سَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثَلَاثِ رَكَعَاتٍ مِنَ الْعَصْرِ، ثُمَّ قَامَ فَدَخَلَ الْحُجْرَةَ، فَقَامَ الْحُزْبَائِيُّ، فَنَادَى: أَقْصِرْتُ الصَّلَاةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَخَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَ فِإِذَا هُوَ كَمَا قَالَ. فَصَلَّى تِلْكَ الرَّكْعَةَ الَّتِي كَانَ تَرَكَ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ».

در طبقه شاگردان خالد، شعبه بن حجاج، راوی ۲ تحریر است که تنها تفاوت آنها، این است که در یکی فرد تذکردهنده به پیامبر، خرباق و در دیگری ابن خرباق است (نک: جدول، ح ۱۷ و ۶۴)، با توجه به این که، ابن خرباق تنها در این تحریر در مصنف ابن ابی شیبیه آمده، بر اثر خطای ابن ابی شیبیه بوجود آمده و در اصل همان خرباق بوده است. در تحریرهای دو PCL دیگر این طبقه، یزید بن زریع و عبدالوهاب بن عبدالحمید، عبارت: (خروج خشمگینانه پیامبر از حجره در حالی که ردائش بر زمین کشیده می‌شد، سپس سؤال از مردم درباره درستی خبر تذکر دهنده) ذکر شده، از آنجا که این عبارت در تحریر دو PCL از چهار PCL، شاگردان خالد آمده، سه احتمال مطرح می‌شود: ۱. خالد روایت را به دو شکل نقل کرده است. ۲. در تحریر خالد این عبارت بوده اما فقط ۲ تن از شاگردان وی آن را نقل کردند. ۳. یزید بن زریع یا عبدالوهاب این عبارت را به روایت افزوده و یکی از آنها از دیگری تقلید کرده است.

در دو طبقه بعد از خالد حذاء، اشعث بن عبدالملک PCL است، که با واسطه ابن سیرین، ۴ تحریر مختصر از خالد نقل کرده، که تقریباً چنین است: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِهِمْ فَسَهَا، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ تَشَهَّدَ، ثُمَّ سَلَّمَ». با توجه به تفاوت بسیار اشعث با سایر تحریرهای منقول از خالد، اشعث و یا ابن سیرین، مروی عنه اشعث مسئول این تغییرات است.

### ۲-۲-۱-۳. حلقه‌های مشترک تحریرهای ابوهریره و ویژگی‌های متون آنها

همان‌طور که گذشت، ابوهریره ۱۰ راوی دارد. با بررسی و مقایسه تحریرهای وی و PCL‌های بعد از وی می‌توان گفت، تحریر ابوهریره حداقل بدین شرح است: «صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ/العَصْرَ، فَسَلَّمَ مِنْ رَكَعَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُوَالْيَدَيْنِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَقْصُرْتَ الصَّلَاةَ، أَمْ نَسِيتَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَمْ تَقْصُرْ الصَّلَاةَ، وَلَمْ أَنْسَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَصَدَقَ ذُوَالْيَدَيْنِ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: فَقَامَ، فَصَلَّى بِحِمِّ رَكَعَتَيْنِ آخِرَتَيْنِ ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ».

برخی از حلقه‌های مشترک فرعی بعد از ابوهریره، تغییراتی را در تحریر وی ایجاد کرده‌اند. در طبقه شاگردان ابوهریره: در تحریرهای ابوسلمه (۲۲ متن و ۲۳ سند)، عبارت (ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ)، حذف شده؛ در تحریرهای ابن‌سیرین (۱۸ متن و ۲۹ سند)، سه موضوع: ۱. تکیه زدن پیامبر به ستون مسجد بعد از سلام نماز؛ ۲. خروج سریع مردم از مسجد بعد از نماز و ۳. خودداری کردن ابوبکر و عمر از تذکر اشکال نماز به پیامبر به سبب ترس از ابهت آن حضرت به روایت افزوده شده است.

در دو طبقه بعد: زهری که ۸ متن با ۲۰ سند با واسطه ۵ مروی‌عنه از ابوهریره نقل کرده، در این تحریرها، زهری تذکردهنده به پیامبر را ذوالشمالین نامیده و همانند ابوسلمه، یکی از مروی‌عنه‌هایش، عبارت (ادای دو سجده) را حذف کرده است؛ در تحریرهای یحیی بن ابی‌کثیر (۶ متن و ۷ سند)، تذکردهنده به پیامبر، مردی از بنی‌سلیم دانسته شده و در تحریرهای عبدالله بن عون (۶ تحریر)، تذکردهنده به پیامبر، مرد دراز دستی که پیامبر، وی را ذوالیدین می‌خواند، نامیده شده است؛ ابن‌ابی‌ذئب در تحریرهای خود (۳ تحریر)، برخی جزئیات ماجرا را چون نوع نماز و اسم تذکردهنده را حذف کرده و فقط با ذکر عبارت: (فریضه)، بر واجب بودن نماز تأکید کرده است و در پایان یکی از تحریرهایش، ابن‌ابی‌ذئب می‌گوید که زهری گفته هیچ یک از عالمان مدینه نگفتند: پیامبر (ص) به سبب این موضوع (سهو در نماز) دو سجده کردند.

در ۳ طبقه بعد از ابوهریره، شعبه بن‌حجاج ۸ متن با ۹ سند را نقل کرده، شعبه از سعد بن ابراهیم از ابوسلمه از ابوهریره روایت کرده و ۶ راوی از وی روایت کردند. تحریر وی چنین است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، صَلَّى الظُّهْرَ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ»، قَالُوا: «قَصُرْتَ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: "فَقَامَ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ».

مقایسه تحریرهای سایر PCL‌های بعد از ابوسلمه، بیانگر تفاوت بسیار تحریر شعبه با تحریرهای آنها است، از آنجا که شعبه، این تحریر را با واسطه سعد بن ابراهیم از ابوسلمه نقل



کرده، و نقل دیگری از سعد وجود ندارد،<sup>۱</sup> تنها می‌توان گفت که یکی از این دو تن، مسئول این تغییرات هستند.

براساس نتایج فوق، بیشترین تغییر در تحریر ابوهریره توسط ابن‌سیرین ایجاد شده، وی آن را بسط داده و مطالب موجود دربارهٔ ابوبکر و عمر، هم‌چنین تکیه دادن یا دست نهادن پیامبر بر ستون چوبی و... را بدان افزوده است. بدین سبب که این افزوده‌ها تنها در تحریرهایی از ابوهریره ذکر شدند که راوی آنها ابن‌سیرین است.

#### ۴-۲-۱-۲. حلقه‌های مشترک تحریرهای عبدالله بن عمر و ویژگی‌های متون آنها

در تحریرهای منقول از ابن‌عمر، ابواسامه حلقه مشترک است. از وی ۴ متن با ۷ سند نقل شده (نک: جدول، ح ۱۰، ۳۸، ۹۰، ۱۰۰)، که یکی از این متون مشترکاً از ابن‌عمر و ابوهریره روایت شده است (ح ۱۰). در این ۴ تحریر، تنها عبارت: (ادای رکعت یا رکعت‌های ترک‌شده) مشترک است. اما در ۳ تحریر از آنها، عبارت‌های مشترک بیشتری آمده، که براساس آنها، تحریر ابواسامه تقریباً چنین است: «صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَلَّمَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ. فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَفْصُرْتُ أَوْ نَسَيْتُ؟... قَالَ: «أَكَمَا يُقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟» قَالُوا: نَعَمْ. فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ».

#### ۵-۲-۱-۲. حلقه مشترک تحریرهای طاووس بن کيسان و ویژگی‌های متن آن

طاووس با دو راوی و نقل ۲ متن و ۳ سند از وی، حلقه مشترک است. بخش مشترک تحریرهای وی چنین است: «صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَفْصُرْتُ أَوْ نَسَيْتُ؟ قَالَ: «أَكَمَا يُقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فَعَادَ فَصَلَّى مَا بَقِيَ». قابل توجه است که در یکی از این ۲ تحریر، مخاطب از راوی سؤال می‌کند که آیا پیامبر سجده سهو هم کردند؟ و راوی می‌گوید: نمی‌دانم و در تحریر دیگر انجام سجده سهو آمده است.

#### ۶-۲-۱-۲. حلقه مشترک تحریرهای عکرمه و ویژگی‌های متن آن

<sup>۱</sup>. روایات منقول از سعد بن ابراهیم در منابع حدیثی و سیره پیامبر بعد از سه قرن نخست نیز دیده شده، تنها شعبه راوی تحریر مذکور از سعد است.

عکرمه با ۲ راوی و نقل ۲ تحریر این روایت، حلقه مشترک است. تفاوت مهم این ۲ تحریر این است که در یکی تذکردهنده به پیامبر، ذوالشمالین نامیده شده و پیامبر درباره صحت ادعای او از مردم سؤال می‌کنند و در تحریر دیگر تذکردهنده، مردم هستند و پیامبر درباره صحت این موضوع از ذوالیدین که ذوالشمالین هم نامیده می‌شود، سؤال می‌کنند. از آنجا که مفهوم سؤال پیامبر از ذوالیدین درباره صحت ادعای مردم در اشکال نماز، تنها در این تحریر آمده (ح ۳۷) و در تحریر دیگر منقول از عکرمه نیامده، از سوی دیگر هر ۲ تحریر در مصنف ابن‌ابی‌شیبیه آمده‌اند، این تحریر را عکرمه و یا ابن‌ابی‌شیبیه ایجاد نکردند، بلکه یکی از راویان موجود در سند این تحریر بین عکرمه و ابن‌ابی‌شیبیه بوجود آورده است.

### ۲-۱-۲-۷. حلقه مشترک تحریرهای مطیر بن سلیم و ویژگی‌های متن آن

در تحریرهای منسوب به مطیر، معدی بن سلیمان با ۲ راوی، حلقه مشترک است. از معدی، ۳ تحریر بسیار مشابه ذکر شده است (نک: جدول، ح ۶۰، ۶۱، ۱۰۸، ۶۰). مشترکات آنها چنین است: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِيَمِّ إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ - وَهِيَ الْعَصْرُ - ثُمَّ سَلَّمَ...، فَخَرَجَ سَرْعَانُ النَّاسِ، فَقَالَ: أَقْصُرْتُ الصَّلَاةَ؟ وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ، فَقَالَ ذُو الْيَدَيْنِ: أَقْصُرْتُ الصَّلَاةَ أَمْ نَسِيتَ؟ قَالَ: "مَا أَقْصُرْتُ الصَّلَاةَ وَلَا نَسِيتُ" ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَقَالَ: "مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ؟" فَقَالَا: صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَثَابَ النَّاسُ، وَصَلَّى بِيَمِّ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتِي السَّهْوِ».

مفهوم (برخاستن پیامبر و بیرون رفتن از مسجد بعد از نماز، در حالی که ابوبکر و عمر به دنبال ایشان بودن)، تنها در ۲ تحریر (ح ۶۰، ۱۰۸) از ۳ تحریر منقول از مطیر آمده، در این ۲ تحریر محمد بن مثنی، PCL است، بنابراین، احتمالاً این کد، افزوده ابن مثنی به روایت است.

### جمع‌بندی و تحلیل

۱. به سبب انتساب دو تحریر مختلف به ابن مسعود، نمی‌توان تحریر اصیل وی را مشخص ساخت، تنها می‌توان فرض کرد که وی، ۲ تحریر مختلف را نقل کرده است. درباره تحریرهای وی دو نکته مهم است: ۱. کد (پنج رکعت خواندن نماز چهار رکعتی = B) تنها در این تحریرها آمده است. ۲. زیرمقوله‌های (بیان حکم = M) و تعلیل این اتفاق در بیان پیامبر (= N) هم فقط در این تحریرها آمده است. بنابراین، این کد و زیرمقوله‌ها خاص تحریرهای ابن مسعود هستند.
۲. چندین موضوع، خاص تحریرهای خالد حذاء، حلقه مشترک تحریرهای منقول از عمران بن حصین هستند: ۱. سه رکعت خواندن نماز چهار رکعتی. ۲. در این تحریرها تذکردهنده،



خرباق یا ابن خرباق، نام دارد. ۳. فردی با ندا دادن از پشت دیوار به پیامبر درباره اشتباه ایشان در نماز تذکر می‌دهد. کد (خروج خشمگینانه پیامبر از حجره در حالی که ردائش بر زمین کشیده می‌شد، سپس سؤال از مردم درباره درستی خبر تذکر دهنده=<sup>1</sup>H) هم تنها در تحریرهای دو PCL از چهار PCL خالد، یزیدبن زریع و عبدالوهاب، آمدند، بنابراین، به احتمال زیاد متعلق به تحریر خالد است و خاص وی است.

۳. کد خودداری ابوبکر و عمر از تذکر اشکال نماز به پیامبر به سبب ترس از ابهت آن حضرت (D<sup>4</sup>)، تنها در تحریرهای ابن‌سیرین، ابوهریره آمده، پس این کد خاص و افزوده ابن‌سیرین است.

۴. تحریرهای منسوب به ابوهریره، ابن‌عمر و طاووس شباهت زیادی با یکدیگر دارند و احتمالاً منبع واحدی دارند. تحریر مطیر هم تا اندازه‌ای مشابه آنها است.

۵. شعبه‌بن حجاج راوی و PCL تحریرهای ابن‌مسعود، عمران‌بن‌حصین و ابوهریره است. مقایسه این تحریرها دلالت بر دقت وی در نقل روایات دارد، زیرا وی ۴ تحریر مختلف، ۲ تحریر از ابن‌مسعود، یکی از عمران و تحریری از ابوهریره نقل کرده که هر کدام از آنها ویژگی‌های خاص خود را دارند. نکته دیگر این‌که، تحریرهای منقول از شعبه غالباً تفاوت چندانی ندارند و راویان وی تحریر یکسانی نقل کرده‌اند، از آنجا که وی صاحب مصنف بوده (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۹)، بنابراین، به احتمال زیاد شعبه روایات شک در نماز را در نوشتاری گرد آورده بوده و سماع راویان وی از او با استفاده از آن تصنیف بوده است.

ابن‌سیرین راوی تحریرهای عمران‌بن‌حصین و ابوهریره است و دو تحریر مختلف نقل کرده که بیانگر صداقت وی در انتساب آنها به مراجع ادعایی خود است، اما هر ۲ تحریر با تحریر اصیلی که از CL‌های آنها، یعنی ابوهریره و خالد حذاء، نقل شده است، تفاوت‌های مهمی دارند. بنابراین، ابن‌سیرین تغییراتی را در روایات و یا حداقل این روایت بوجود آورده است.

## ۲. شرایط اجتماعی - سیاسی جعل و نشر احادیث سهو پیامبر (ص) در نماز

عدم تمرکز انسان بر کاری که مشغول انجام آن است به دلایل مختلف مانند دغدغه‌ها، دل‌مشغولی‌ها، هجوم افکار گوناگون به ذهن، طبیعی و برای همه ملموس است. البته این تمرکز رابطه‌ای مستقیم با اهمیت انجام یک کار برای انسان دارد. این اهمیت خود تابعی از عوامل گوناگون مانند حساس و خطیر بودن آن کار در زندگی مادی و معنوی، خطرناک بودن غفلت و

عدم دقت به دلیل پیامدهای ناگوار و غیره است. وقوع شک در عبادات را می‌توان در همین بستر تحلیل کرد. قطعاً در عبادت‌هایی که هر نوع غفلت و شک پیامدهایی سخت و ماندگار دارد، انسان با تمرکز زیاد تلاش می‌کند که دچار سهو و نسیان نشود. به عنوان نمونه می‌توان به برخی از اعمال در مناسک حج مانند طواف نساء یا روزه اشاره کرد. اما در برخی از عبادت‌ها مانند نمازهای روزانه به دلیل تکرار پنج‌باره آن در روز و عادت کردن انسان بدان احتمال وقوع سهو و نسیان بیشتر است.

بی‌شک یکی از مسائلی که مسلمانان از زمان وجوب نماز، بدان مبتلا شدند، شک در نماز است و مسلماً در این موارد به پیامبر مراجعه و از ایشان پرسش می‌کردند. اگرچه آموزش مناسک و بیان احکام توسط پیامبر هم به صورت عملی<sup>۱</sup> و هم قولی صورت می‌گرفته اما قطعاً منهیات احکام نمی‌تواند به نحو عملی آموزش داده شود که مسئله شک در نماز از آن جمله است. با استناد به نقدهای وارد بر روایات سهو نبی، پیامبر احکام شک در نماز را برای مسلمانان بیان کرده‌اند<sup>۲</sup> و اقوال آن حضرت در بین مسلمانان نقل و به صورت شفاهی و کتبی به نسل‌های بعد منتقل شده است. جاعل یا جاعلان روایات سهو نبی، بر اساس این اقوال داستان‌سرایی و این دسته روایات را جعل کرده‌اند.

انگیزه این گونه جعل‌ها را می‌توان توجیه رفتار کسانی دانست که به عنوان خلیفه پیامبر در مسند قدرت قرار گرفته بودند. مستندات و گزارش‌های تاریخی که در تأیید این ادعا وجود دارد از وقوع چنین ماجراهایی در مورد خلیفه دوم و معاویه به هنگام خلافت و در مقام امام جماعت خبر می‌دهد. درباره عمر آمده است: «صَلَّى غَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِأَصْحَابِهِ فَسَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ انْصَرَفَ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي جَهَّزْتُ عَيْرًا مِنَ الْعِرَاقِ بِأَحْمَالِهَا وَأَقْتَانِهَا حَتَّى وَرَدْتُ الْمَدِينَةَ، قَالَ: فَصَلَّى بِمِمْ أَرْبَعِ رَكَعَاتٍ»<sup>۱</sup> عمر بن خطاب به امامت همراهانش نماز خواند و در رکعت دوم نماز چهار رکعتی سلام داد، سپس از قبله منصرف شد. به او گفتند که نماز را دو رکعت خوانده است، عمر گفت: من (در نماز) کاروانی را از عراق با شترها و بارهایش تجهیز کردم تا این که آن را وارد مدینه کردم. سپس

۱. برخی از احکام را پیامبر به صورت عملی به مردم آموختند مانند چگونگی ادای نماز «صلوا كما رأيتوني أصلي» (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۸۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۷۷) و کیفیت مناسک حج «خذوا عني مناسككم» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲۵؛ نووی، بی تا، ج ۸، ص ۲۱).

۲. برای نمونه: «عن ثوبان قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لكل سهو سجدة بعد التسليم» (صنعانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۲؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۵، ص ۲۸۰).





نماز را (اعاده کرد و) چهار رکعت خواند (طحاوی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۰؛ عینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۶۷)؛ نکته قابل توجه در این خبر این است که در حالی که عمر بر اساس روایت سهو نبی عمل نکرده که تنها ۲ رکعت را اداء کند، بلکه نماز را اعاده کرده است، هیچ یک از صحابه با یادآوری روایت سهو نبی بر عمر خرده نگرفتند و یا این که عمر نیز خود توضیحی درباره عملکرد متفاوت خود نسبت به عملکرد پیامبر (ص) در روایت سهو نبی نداده است، بنابراین، احتمالاً عمر و همراهان وی از این روایت بی‌اطلاع بودند.

اخبار متعدد دیگری هم، چون فراموشی قرائت حمد و سوره در نماز به سبب تفکر درباره تجهیز و هدایت قافله‌ای از شام تا مدینه (صنعانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۳۴)؛ فراموشی قرائت حمد و سوره در رکعت اول و ۲ بار خواندن آنها در رکعت دوم (صنعانی، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۲۳-۱۲۵)؛ تجهیز سپاهیان و محاسبه جزیه بحرین در نماز (ابن‌ابی‌شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۳۱۳-۳۱۴؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۴)؛ فراموشی ادامه نماز و با اشاره راهنمایی خواستن از مأموم (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۶؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱۰، ص ۳۳۸)؛ امامت نماز در حالت جنابت، سپس انجام غسل و اعاده آن (صنعانی، بی‌تا، ج ۲، صص ۳۵۱-۳۴۷) و امامت نماز بی‌وضو و اعاده آن (صنعانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۸)؛ دلالت بر اشکالات متعدد نمازهای عمر دارد.

نمونه اشکالات نماز معاویه: «أَنَّ مُعَاوِيَةَ صَلَّى إِمامَهُمْ، فَقَامَ فِي الصَّلَاةِ وَعَلَيْهِ جُلُوسٌ، فَسَبَّحَ النَّاسُ فَتَمَّ عَلَى قِيَامِهِ، ثُمَّ سَجَدَ بِنَا سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ بَعْدَ أَنْ أَمَّ الصَّلَاةَ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ نَسِيَ شَيْئًا مِنْ صَلَاتِهِ فَلْيَسْجُدْ مِثْلَ هَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ». معاویه به امامت افرادی نماز خواند و در جایی که باید تشهد می‌خواند ایستاد، مردم (بلند) ذکر گفتند (که معاویه متوجه شود)، اما او به نمازش ادامه داد؛ بعد از اتمام نمازش، در حال نشسته دو سجده کرد. سپس بر روی منبر رفت و گفت: از رسول‌الله (ص) شنیدم که فرمود: «هر کس چیزی از نمازش را فراموش کند باید مثل این دو سجده، سجده کند» (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۰۰؛ نسائی، ۱۳۴۸، ج ۳، ص ۳۳).

قابل توجه است که در این خبر، معاویه حکم سهو در نماز را از پیامبر نقل کرده، اما ارتکاب سهو در نماز را به پیامبر نسبت نداده است و در خبری آمده: «أَنَّ مُعَاوِيَةَ قَدِمَ الْمَدِينَةَ فَصَلَّى بِهِنَّ فَلَمْ يَقْرَأْ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَمْ يُكَبِّرْ إِذَا حَفِضَ وَإِذَا رَفَعَ فَنَادَاهُ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ سَلَّمَ وَالْأَنْصَارُ أَنْ يَا مُعَاوِيَةُ سَرَقْتَ صَلَاتَكَ أَيْنَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَأَيْنَ التَّكْبِيرُ إِذَا حَفِضْتَ وَإِذَا رَفَعْتَ فَصَلَّى بِهِنَّ صَلَاةً أُخْرَى» معاویه به مدینه

رفت و آنها (اهل مدینه) به امامت معاویه نماز خواندند، معاویه در نماز بسم الله را نخواند و در هنگام رکوع و سجود، تکبیر را نگفت، وقتی که سلام داد، مهاجرین و انصار فریاد زدند که ای معاویه از نماز دزدیدی، بسم الله و تکبیر هنگام رکوع و سجود کجا رفتند، پس بر آنها نماز دیگری خواند (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ هم چنین درباره معاویه نقل شده است که در مسیر صفین، نماز جمعه را در روز چهارشنبه اقامه کرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲) و یک بار زمانی که امام جماعت بود، وضویش باطل شد (صنعانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۶). شایان ذکر است، احتمال دارد یکی از دلایل کم بودن اخبار دال بر اشکالات معاویه در نماز، عدم مرجعیت فقهی وی نزد مسلمانان و در نتیجه، بی اهمیتی کیفیت اعمال عبادی وی بوده باشد.

بررسی تحریرهای مختلف روایت سهو نبی نشان می دهد انگیزه جاعل یا جاعلان این روایت، نقل فضیلتی برای فرد یا افرادی نبوده، بلکه فروکاستن از مقام و منزلت پیامبر برای توجیه عمل و شیوه خلفا بوده است. در این امر هم تا حدی پیش رفته که پیامبر را از نمازگزاران عادی و معمولی هم فروتر ساخته اند، چرا که مردم عادی معمولاً هرگاه در نماز دچار سهو شوند، خود متوجه می شوند. اما بنابر نقل های مختلف این روایت، آن حضرت حتی متوجه سهو خود هم نشده و دیگران به وی تذکر داده اند.

تاریخ گذاری روایات سهو نبی نشان داد که دو تن از صحابه، ابن مسعود و ابوهریره، حلقه مشترک و در نتیجه، راوی این روایت هستند. درباره ابوهریره می توان ادعا کرد که وی جاعل این روایت است زیرا از او، ۱۰ نفر روایت کرده اند که ۳ نفر از آنها هم PCL اند و تباری همه آنها بر کذب بعید است. مهم تر این که، ابوهریره یکی از خدمت گزاران معاویه بوده (ابن قتیبه، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۲۱۷-۲۱۸) که در راستای سیاست های امویان و با هدف تقرب به آنها، جعل حدیث می کرده است (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۴، ص ۶۷؛ ابوری، بی تا، صص ۲۰۲-۲۷۰). بنابراین، به احتمال زیاد او پس از صدور فرمان جعل حدیث در فضیلت خلفا توسط معاویه (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱، صص ۴۴-۴۵).

با جعل این حدیث اشتباه های نمازهای عمر که متعدد و احتمالاً مشهور بوده را توجیه و بدین ترتیب عمر را و به تبع آن معاویه و سایر بزرگان را تطهیر کرده است. اما درباره ابن مسعود، مسئله متفاوت است و جاعل بودن وی با دلایل ذیل منتفی است:

۱. البته شایان ذکر است که در تحریرهای ابن سیرین-ابوهریره، از ابوبکر و عمر نام برده شده و مقصود جاعل این افزوده که احتمالاً خود ابن سیرین بوده، اهمیت این دو تن و ذکر فضیلتی برای آنها است، اما این انگیزه اولیه جعل این روایت نیست.



۱. ابن‌مسعود در زمان عثمان از دنیا رفت و هرگز در صدد تقرب به عثمان و سایر امویان نبود، بلکه برعکس بخاطر مخالفت با عثمان، تنبیه شد و در اثر آن از دنیا رفت (نک: بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۵، ص ۵۲۵؛ طبری، ۱۴۱۵، ص ۱۶۴).
۲. در زمان حیات وی، هنوز معاویه دستور جعل حدیث در فضیلت خلفا را صادر نکرده بود. بنابراین، وی انگیزه‌ای برای جعل روایت نداشته است.
۳. ابن‌مسعود تنها با داشتن دو راوی CL است، علقمه بن قیس و اسود بن یزید، که عمو و برادرزاده هستند و تباری آنها محتمل است.
۴. مهم‌تر این‌که، ابن‌مسعود متهم به جعل روایت نیست، بلکه برخی با هدف خدشه به شخصیت وی، احادیثی را از قول وی جعل کرده‌اند (نک: عسکری، ۱۴۱۷، ج ۲، صص ۶۸۶-۶۹۶). اما از دو راوی ابن‌مسعود، علقمه و اسود، تنها علقمه با داشتن ۲ راوی، PCL است. از اسود، فقط پسرش عبدالرحمان روایت کرده که از راویان علقمه هم است (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۵۳۰)، بنابراین، ممکن است عبدالرحمان این روایت را از علقمه اخذ کرده باشد اما به پدرش نسبت داده باشد. گرچه علقمه از یاران امام علی در جنگ صفین بوده، اما بررسی شرح حال، احادیث و آرای فقهی منقول از وی، نشان می‌دهد که او شیعه نبوده است. وی هم از امام علی و هم از سه خلیفه اول روایت نقل کرده (مزی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۳۰۰)، هم راوی روایات فضایل امام علی است (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۸۸؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۴۷۲) و هم راوی روایات فضایل جعلی در مورد دو خلیفه اول (نک: طبرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۷؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۳، ص ۷۵). حتی در خبری آمده که علقمه، دو خلیفه نخست را افضل می‌دانسته و بر منبر کوفه از قول امام علی نقل کرده است که آن حضرت بهترین فرد بعد از پیامبر را ابوبکر و سپس عمر می‌دانستند (نک: ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۷؛ ابن‌ابی‌عاصم، ۱۴۱۳، ص ۵۵۹؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۰، ص ۳۷۰). برخی نظرات فقهی علقمه هم مخالف فقه شیعه است، مثلاً: بیان ذکر «آمین» بعد از قرائت سوره حمد در نماز (نک: ابن‌حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۹)، صحیح دانستن نماز چهار رکعتی‌ای که از روی سهو، پنج رکعت خوانده شده (نک: مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۱۵۳)، جایز دانستن احرام بستن در غیرمیقات (نک: حلی، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۱۹۵).

نکته قابل توجه درباره علقمه این است که نام وی جز در اسانید روایات سهو نبی، در اسانید روایات نبوی حکم سهو در نماز هم دیده می‌شود (نک: ابن‌ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳؛

طبرانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۵۰). بنابراین، با توجه به این موضوع و اطلاعات مذکور دربارهٔ علقمه، ۲ احتمال مطرح می‌شود: ۱. علقمه روایت سهو نبی را از فرد دیگری اخذ کرده و با اعمال تغییراتی در روایت، آن را به ابن مسعود نسبت داده است. مؤید این احتمال، خبری است که می‌گوید علقمه در حالی که امام جماعت بود، نماز ظهر ۵ رکعت خواند، وقتی نمازگزاران به وی تذکر دادند، سجدهٔ سهو بجای آورد و سپس روایت سهو نبی را از ابن مسعود نقل کرد (مسلم، بی تا، ج ۲، ص ۸۵). باید اشاره کرد که ۵ رکعت خواندن نماز تنها در تحریرهای منسوب به ابن مسعود آمده است. ۲. علقمه، راوی روایت سهو نبی نیست، بلکه فرد دیگری این روایت را بدو منسوب کرده است. نکتهٔ مهم دیگر این که روایت منقول از علقمه، دو افزودهٔ مهم بیش از دیگر تحریرهای این روایت دارد: بیان حکم (سهو در نماز) =  $M$  و تعلیل این اتفاق در بیان پیامبر =  $N$ .

دربارهٔ احتمال دوم نیز ۲ امکان مطرح است: ۱. جاعل تحریر علقمه، روایت سهو نبی را با روایت بیان حکم ترکیب کرده باشد. ۲. حالت عکس، یعنی تقطیع روایت سهو نبی منقول از علقمه و تبدیل آن به روایت بیان حکم سهو. اما با توجه به این که، هیچ یک از دیگر تحریرهای روایت سهو نبی، شامل بیان حکم سهو نیست، احتمال اول قوی تر است. دربارهٔ وجود زیرمقولهٔ (تعلیل حکم سهو) در تحریرهای علقمه هم باید گفت، با استناد به این که، مکان نشر روایت منقول از علقمه کوفه بوده و حضور شیعیان در کوفه و مخالفت روایت سهو نبی با اعتقادات شیعی، می‌توان حدس زد که این زیرمقوله برای توجیه صدور سهو از پیامبر، در برابر مخالفت شیعه با این روایت بدان افزوده شده است. انتساب این روایت به حضرت علی، امام صادق و امام کاظم (نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۲۶۹؛ طوسی، بی تا، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۴۷) هم در پاسخ به این مخالفت بوده، زیرا یکی از شگردهای جاعلان حدیث، نقل نظر خود از قول مخالفان‌شان بوده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۴۱-۷۲).

بر اساس مطالب فوق، اگرچه نمی‌توان علقمه را جاعل حتمی تحریر منسوب به ابن مسعود دانست، اما احتمال جاعل بودن وی زیاد است. به هر حال با توجه به این که، در طبقهٔ بعد از وی ابراهیم نخعی، حداقل با ۴ راوی  $PCL$  است، می‌توان اطمینان داشت که ابراهیم راوی این روایت بوده و این روایت قبل از وفات ابراهیم، یعنی سال ۹۶، در کوفه رواج داشته است.

دربارهٔ تحریر منقول از عمران بن حصین، گفته شد که  $CL$  آن خالد حذاء است، از آنجا که خالد راوی تحریر ابوهریره هم است، که متمایز از این تحریر است، بعید به نظر می‌رسد که وی،



جاعل تحریر عمران باشد، زیرا با نقل تحریر ابوهریره که مشهور بوده، انگیزه‌ای برای جعل تحریر دیگری نداشته، بنابراین، احتمالاً وی به‌راستی تحریر عمران را از مروی‌عنه ادعایی خود، یعنی ابوقلابه اخذ کرده است. بر این اساس که ابوقلابه یکی از مخالفان امام علی و از عالمان دربار خلیفه اموی، عمر بن عبدالعزیز و مدتی ساکن شام بوده است (نک: مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، صص ۵۴۶-۵۴۷)، وی تمایلات اموی داشته و با توجه به این‌که وی روایات دیگری را از ابوهریره به صورت مرسل نقل کرده (نک: مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۴، ص ۵۴۴)، بنابراین، احتمالاً روایت ابوهریره را اخذ کرده و با اعمال تغییراتی در آن، روایت را از قول عمویش ابومهلّب<sup>۱</sup> به عمران بن حصین نسبت داده باشد.

همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، CL تحریر ابن عمر، ابواسامه است که راوی تحریر ابوهریره نیز هست. با توجه به شباهت تحریرهای ابن عمر و ابوهریره، نقل هر ۲ تحریر از ابواسامه و متهم بودن وی به تدلیس (ابن سعد، بی تا، ج ۶، ص ۳۹۵)، احتمالاً ابواسامه تحریر ابوهریره را اخذ کرده و با جعل سندی، آن را به عبدالله بن عمر نسبت داده است. البته این احتمال که وی روایت را واقعاً از مروی‌عنه ادعایی خود، عبیدالله بن عمر (راوی با واسطه عبدالله بن عمر) اخذ کرده باشد، هم منتفی نیست. به هر حال بر اساس این خبر: وقتی روایت سهو نبی از قول ابوهریره برای عبدالله بن عمر نقل شد، وی بیان کرد اسلام آوردن ابوهریره بعد از شهادت ذوالیدین بوده (طحاوی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۰؛ جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۴۰)، ابن عمر تلویحاً منکر صحت این روایت شده و بنابراین، خود راوی این روایت نبوده است، بلکه ابواسامه و یا یکی از دو راوی بین او و ابن عمر، نافع و عبیدالله، این تحریر را به ابن عمر نسبت داده‌اند.

دو CL دیگر این روایت، طاووس بن کیسان و معدی بن سلیمان هستند. با توجه به این‌که، ۱. رجالیان طاووس را توثیق کرده و وی را از عابدان و پارسایان شمرده‌اند (مزی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، صص ۳۵۷-۳۷۴)؛ ۲. مشابهت تحریر وی با تحریر ابوهریره و ۳. این‌که وی از راویان ابوهریره بوده، به احتمال زیاد، این روایت را از ابوهریره اخذ کرده و با توجه به شهرت تحریر ابوهریره، ضرورتی برای نام بردن از ابوهریره ندیده، در نتیجه، روایت با سند منقطع از وی نشر یافته است. معدی بن سلیمان، CL تحریرهای منسوب به مطیر بن سلیم، ضعیف و واهی الحدیث است (مزی، ۱۴۰۶، ج ۲۸، ص ۲۵۸) و همان‌طور که پیش‌تر گذشت کد (سؤال از ابوبکر و عمر: آیا

۱. ابومهلّب از راویان ابوهریره نیست (نک: مزی، ۱۴۰۶، ج ۳۴، ص ۳۲۹)، بنابراین، ابوقلابه نمی‌توانسته است روایت را از قول او به ابوهریره نسبت دهد.

ذوالیدین راست می‌گوید؟<sup>۱</sup> H=) افزوده‌ی به این روایت است، بنابراین، به احتمالاً وی جاعل این تحریر با استفاده از تحریر ابوهریره است.

بر اساس بررسی‌های فوق، به احتمال زیاد ابوهریره در راستای سیاست‌های اموی روایت سهو نبی را جعل و در مدینه منتشر کرده است. بنابراین، این روایت قبل از سال ۵۹ در مدینه رواج داشته، سپس توسط راویان ابوهریره در بصره و یمن نشر یافته است و نسل بعد روایت را در بیشتر مناطق اسلامی رواج داده‌اند. برخی جاعلان هم این روایت را اخذ کرده و با اعمال تغییراتی در متن آن یا بی‌هیچ تغییری، اما با جعل سند، آن را به مراجع دیگر نسبت داده‌اند و از آنجا که این روایت، بیانگر حکم سهو در نماز است، به صورت گسترده با نقل شفاهی و کتبی منتشر شده است.

### نتایج تحقیق

پژوهش حاضر، به نتایج ذیل دست یافت:

۱- تاریخ‌گذاری روایات سهو پیامبر (ص) در نماز و بررسی شرایط اجتماعی\_سیاسی زمان نشر آنها، بیانگر جعل و نشر این روایات به احتمال زیاد توسط ابوهریره در دوران خلافت معاویه و در راستای فضیلت‌سازی برای خلفا با انگیزه تطهیر عمر و معاویه با فروکاستن از شأن پیامبر (ص)، بوده است.

۲- سپس راویان مختلف چون ابن سیرین، علقمه و معدی بن سلیمان در تغییر این روایت یا انتساب آن به مراجع دیگر نقش داشته‌اند.

۳- مهم‌ترین تغییرات این روایت، افزوده شدن نقشی برای ابوبکر و عمر توسط ابن سیرین در تحریرهای منسوب به ابوهریره و سپس معدی بن سلیمان در تحریرهای منسوب به مطیر بن سلیم، به منظور فضیلت‌سازی برای دو خلیفه نخست است.

۴- دیگر تفاوت مهم این روایات، تغییر تعداد رکعت‌های نماز به منظور توجیه اشتباه نماز علقمه و افزایش بیان حکم سهو و تعلیل وقوع سهو از پیامبر با هدف سازگار ساختن آن با محیط کوفه در تحریرهای منسوب به ابن مسعود، توسط علقمه و یا به نام وی است. البته شایان ذکر است، تحلیل و نقد روایات فقهی علقمه بن قیس نیازمند پژوهشی مستقل است.



۵- علت نقل و نشر گسترده این روایات در طول زمان، اشتغال آنها بر حکم فقهی سهو در نماز است که در همه زمان‌ها و جوامع اسلامی بدان احتیاج بوده است، حتی برخی عالمان با وجود حکم به بطلان آن، به سبب بیان حکم سهو در آن، به ذکر آن در کتاب‌های خود پرداخته‌اند.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمان (۱۳۷۱ق)، *الجرح والتعديل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن ابی‌شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی‌عاصم، احمد (۱۴۱۳ق)، *السنة*، بیروت: المكتبة الإسلامية.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی‌تا)، *المحلی بالآثار*، بیروت: دارالفکر.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دارصادر.
- ابن سعد، محمد (بی‌تا)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دارصادر.
- ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت: دارالفکر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۳ق)، *الامامة و السياسة*، قم: شریف الرضی.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، *السنن*، بیروت: دارالفکر.
- ابوریة، محمود (بی‌تا)، *شیخ المضیرة ابوهریره*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- اتسلندر، پیتر (۱۳۷۱ش)، *روشهای تجربی تحقیق اجتماعی*، ترجمه: بیژن کاظم‌زاده، تهران: قدس.
- بخاری، إسماعیل بن ابراهیم (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۵۹م)، *انساب الاشراف*، مصر: دارالمعارف.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، *السنن*، بیروت: دارالفکر.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۶ق)، *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البتیت (ع).
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شرف‌الدین عاملی، سید عبدالحسین (بی‌تا)، *ابوهریره*، قم: مؤسسه انصاریان.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳ق)، *الام*، بیروت: دارالفکر.

شیری، مرجان؛ نیل ساز، نصرت، (۱۴۰۱ش)، «تاریخ گذاری روایات آغاز نزول وحی بر پیامبر اسلام (ص) در جوامع روایی اهل سنت»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره دوم، سال ۱۵، پیاپی ۳۰، صص ۱۴۷-۱۷۷.

صنعانی، عبدالرزاق (بی تا)، *المصنف*، بیروت: منشورات المجلس العلمی.

طبرانی، سلیمان (بی تا)، *المعجم الکبیر*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طبری آملی، محمدبن جریر (۱۴۱۵ق)، *المسترشد*، قم: کوشانپور.

طحاولی، احمدبن محمد (۱۴۱۶ق)، *شرح معانی الآثار*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلاف*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

عاملی، سیدجعفر مرتضی (۱۳۸۵ش)، *الصحیح من سیرة النبی الأعظم (ص)*، قم: دارالحدیث.

عجلی، احمدبن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *معرفة الثقات*، مدینه: مکتبه الدار.

عسکری، مرتضی (۱۴۱۷ق)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، بیروت: شرکة التوحید.

عینی، بدرالدین (بی تا)، *عمدة القاری*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوکوان (۱۳۷۳ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، تهران: فرهنگ معاصر.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق)، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶ش)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه: رسول جعفریان و علی قزایی، قم: بی تا.

مزی، جمال الدین (۱۴۰۶ق)، *تهذیب الکمال*، بیروت: مؤسسه الرساله.

مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، قم: دارالهجرة.

مسلم، حجاج (بی تا)، *الصحیح*، بیروت: دارالفکر.

مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۴ق)، *عدم سهو النبی (ص)*، بیروت: دارالمفید.

موتسکی، هارالد (۱۳۹۴ش)، «مطالعات حدیثی به کجا می رود؟»، *تاریخ گذاری حدیث؛ روش ها و نمونه ها*، به کوشش علی آقایی، تهران: حکمت.



نسائی، احمد بن شعیب (۱۳۴۸ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر.  
 نووی، محیی‌الدین بن شرف (بی‌تا)، *المجموع*، بیروت: دارالفکر.  
 هولستی، آل-آر (۱۳۷۳ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه: سالارزاده، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

Motzki, Harald, (2001), "The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Development", *Der Islam*.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Ibn Abī Al-Ḥadīd 'AḤBH(nd), *Sharḥ Nahju Al-Balāgha Ibn Abī Al-Ḥadīd*. ed: Moḥammad AA. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabī, nd.

Ibn Abī Ḥātim 'AR. (1951), *al-Jarḥ wat-ta'adīl*. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī.

Ibn Abī Shayba A.(1988), *al-muṣannaḥ*. ed: Al-liḥām S. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Abī 'Ā'ṣim AB'A. (1992), *as-Sunnah*, ed: Moḥammad Naṣir al-Dīn Albānī, Beirut: Al-maktabat al-Islāmīa.

Ibn Ḥazm 'ABA, *Almaḥālī bi al-Āthār*, ed: Aḥmad Moḥammad Shākīr, Beirut: Dār al-Fikr, nd.

Ibn al-Ḥanbal A, *al-Musnad*, Beirut: Dār Ṣādir, nd.

Ibn Sa'd M, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir; nd.

Ibn 'Asākir 'Ali, (1994), *Tārīkh Madīnih Damishq*. ed: Shiri A. Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Qutaibah Dīnivarī 'ABM, (1992), *al-Amāmah wa as-Sīāsah*. Ed. 'Ali Shiri. Qum: Intishārāt as-Sharīf Raḍī.

Ibn Mājah MBY, *as-Sunan*, ed. Moḥammad Fu'ād 'Abdu al-Bāqī, Beirut: Dār al-Fikr.

Abū Rayya M. *Shiykh al-Muḍīrah*. Beirut: Mu'assasat al-'alamī li-l-Maṭbū'aāt.

Atslandr, Piter, (1992), *Rawish hay Tajrubī Tahqīq Ijtimā'āi*. Transl. by: Kāzīm Zādih B, Tehrān: Intishārāt Āstān Quds.

Bukhārī ABA, (1980), *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Fikr.

Balādhurī ABY, (1959), *Ansāb al-Ashrāf*. ed. Humaydu Allāh m. Egypt: Dār al-Ma'ārif.

- Tirmidhī, MB'Ī, (1982), *aS-Sunan* .ed. Muḥammad 'A'A. Beirut: Dār al-Fikr.
- Jašās AB'A, (1994), *Aḥkām al-Qurān* ,Beirut: Dār al-Kutub al-'Almīa.
- Ḥillī ḤBY, (1995), *Tadhkirat al-Fuqahā* ,Qum: Mu'assasat Āl al-Biyt li Iḥyā' at-Turāth.
- Khaṭīb Baghdādī AB'A, (1996), *Tārīkh Baghdād* ,ed: Muṣṭafā 'Abd al-qādir, Beirut: Dār al-Kutub al-'Almīa.
- Sharafu aD-Dīn 'AH. *Abū Huraira* .Qum: Mu'assasat al-A'ṣṣārīān li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Nashr; nd.
- Shāfi'ī MBA, (1982), *Alaum* ,Beirut: Dār al-Fikr.
- Shiri, Marjan; Nilsaz, Nosrat, (2022), Dating the Traditions of Prophet's First Revelation in Sunni Collections, *Quran and Hadith Studies* ,vol15, no2, summer.
- Šan'anī 'ARBH, *al-Muṣannaḥ* ,ed: A'zamī HR. Manshūrāt al-majls al-'almī.
- Ṭabarānī SBA. *Almu'ajam al-Kabīr* .ed. Salfī H'AM. Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī; nd.
- Ṭabarī Amoli, Mohammad (1994), *Al-Mostarshad* ,Qom: Koshanpor.
- Ṭahāwī ABM, (1995), *Sharḥ Ma'ānī al-Āthār* ,ed: Muhammad Zuhrī Najār, Beirut: Dār al-Kutub al-'Almīa.
- Ṭūsī, MBḤ, *al-Khalāf*, (1986), Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī at-tābi'ah li-Jamā'atu al-Mudarisīn.
- Ṭūsī, MBḤ, *Tahdhīb al-Aḥkām* ,ed: Ḥasan Kharsān, Dār al- Kutub al-Islāmīa. 'Aāmelī, Ja'afar Morteżā, (2006), *Al-Sahih men Sirat Al-nabi Al-'Azam* , Qom: Dār Al-Hadith.
- 'Ajlī, AB'A, (1984), *Ma'rifat al-Thuqāt* ,Madīna: Maktabat ad-Dār.
- 'Askarī Morteżā, (1996), *al-Qurān al-Karīm wa Riwāiāt al-Madrisatayn*, Beirut: Shirkat al-Tuḥīd l-Nashr.
- 'Aynī, Badr ad-Dīn ,*Umdat al-Qārī* ,Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī.
- Kulaynī MBY, (1984), *Al-Kāfī* ,ed: Ghaffārī 'AA. 4th p. Tehrān: Dār al-Kutub al-Islāmīa; 1362 SH.
- Kīvī R/Kāmpenhūd L, (1994), *Rawish Tahqīq dar 'Aulūm Ijtimā'āi* .Transl. by: Nik Gohar 'AH. 4th p. Tehrān: Farhang Mu'āšir.
- Majlisī, Mohammad Bāqir, (1985), *Mulāthir al-'Akhiār fi Fahm Tahdhīb al-'Akhbār* ,Qom: Maktaba Āiat Allah Mir'ashī.
- Mudarisī Ṭabāṭabāyī H. (2007), *Mīrāth Maktub Shi'a az sih Qarn Nukhustīn Hijrī*, translation: Rasul Ja'farīān/'Alī Qurāyī, Qom.
- Mizzī JD (1985), *Tahdhīb al-Kamāl* .ed. Ma'aruf B'A. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla.

- Mas'ūdī Ali, (1983), *Murawaj aDh-Dhahab wa Ma'ādin al-Jūhar*.ed. ' Abd al-Humayd MMD. Beirut: al-Maktabat al-Islāmīa.
- Muslim ibn Ḥajjāj, *aṢ -Ṣaḥīḥ* ,Beirut: Dār al-Fikr; nd.
- Mufīd MBMBN, (1993), *Adam Sahw an-Nabī*,Beirut: Dār al-Mufīd;
- Motzki Harald (2015), 'Muṭālī'āt Hadīthī bih Kujā Mī rawad ,'*Tārīkh gudhārī Hadīth; Rawish hā wa Nimunih hā*. ed. Āqāyī 'A. Tehrān: Ḥikmat.
- Motzki,Harald, (2001),“The Collection of the Quran:A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodologocal Development”,*Der Islam*.
- Nasā'ī, ABSH, (1929), *aS-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Nawawī, MDBSH, *Almajmu'* ,Beirut: Dār al-Fikr.
- Hūlistī UĀ, (1994), *Tahlīl Muḥtawā dar 'Aulūm Ijtimā'āī wa Insānī* .Transl. by: Sālār zādih Amīrī N. Tehrān:Intishārāt Dānishgāh 'Allāmih Tabātabāyī.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۹۳-۱۲۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.244925.3822

## تحلیل انتقادی دیدگاه کمیته گرایي در مواجهه با آموزه تقيه با تأکید بر آراء آیت الله سیستانی

محمد رضا شاهرودی\*

علی ثقفیان\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

تقیه، یکی از آموزه‌های پراهمیت در میان تعالیم حدیثی امامان شیعه (ع) است که در هنگامه رخداد تعارض در میان روایات، به‌عنوان یکی از راه‌حل‌های رفع اختلاف ادله توسط دانشمندان اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از جمله بحث‌های مناقشه برانگیز پیرامون تقیه، گستره‌ی کاربردی آن در میان احادیث است. پاره‌ای از دانشمندان شیعه برای تقیه نقش پررنگی در زمره روایات و پدیدایی اختلاف حدیث قائل شده‌اند؛ در حالی که مطالعات پسینی و تطبیقی، نشانگر واقعیتی برخلاف آن است. بر این پایه، این سؤال اساسی پیش می‌آید که میزان گستردگی تقیه در میان روایات و نیز مقدار تأثیر آن بر تعارض و اختلاف احادیث از چه کمیتی برخوردار است؟ آیت‌الله سیستانی از جمله اندیشمندانی است که تلاش کرده با دیدگاهی نو به بحث پیرامون پدیده‌ی اختلاف حدیث و ارتباط آن با آموزه‌ی تقیه بپردازد. دلیل تمرکز این پژوهش بر آراء آیت‌الله سیستانی، بررسی دلایل و چگونگی اتخاذ رویکرد کمیته‌گرا از سوی ایشان در گستره‌ی کاربرد تقیه در میان آموزه‌های شیعی است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که مقوله‌هایی همچون: تعیین مؤلفه‌های محدودکننده در تعریف تقیه، اعتقاد به توانایی اصحاب در شناسایی تقیه و پالایش کتب حدیثی از آن، تأکید بر عوامل دیگری جز تقیه در ایجاد اختلاف حدیث، رد دلالت احادیث اخذ روایات مخالفت با عامه، قیاس اولویت در احکام فقهی، لحاظ بافت تاریخی حیات ائمه (ع) و لحاظ شرایط اضطراری و موقت برای تقیه از جمله دلایل ایشان برای دیدگاه مذکور است که با تأملاتی از سوی نگارندگان مواجه شده و امکان پذیرش مطلق دیدگاه ایشان را دچار تردید ساخته است.

### واژگان کلیدی

تقیه، اختلاف حدیث، کمیته گرایي، آیت الله سیستانی، تعارض ادله.

\* mhshahoudi@ut.ac.ir

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

\*\* a.saghafiyani@gmail.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

## مقدمه

تقیه، از جمله آموزه‌های کهن در مجموعه‌ی اعتقادات شیعی است که از سوی امامان (ع) مورد تأکید قرار گرفته و در روایات مختلفی به جایگاه و اهمیت آن تصریح شده است. این مسئله شیعیان را برآن داشته تا در طول تاریخ خود به نگارش پیرامون آن اهتمام ورزند؛ امری که با آثار شخصیت‌هایی چون علی بن مهزیار (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۵۳)، حسین بن سعید اهوازی (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴۹)، حسین بن یزید نوفلی (خوئی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۲۲)، محمد بن اورمه قمی (آقا بزرگ طهرانی، بی تا، ج ۴، ص ۴۰۵) در دوره‌ی خود اهل بیت (ع) آغاز گردید (برای مشاهده فهرستی از این آثار، ر.ک: صفری فروشانی، ۱۳۸۱ش، صص ۲۹-۳۴) و پس از دوران ائمه (ع) نیز همچنان این آموزه مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت و بر اساس نوع دیدگاه و چهارچوب فکری خاصیشان محل بحث و تعریف واقع شد.

نظر به این که از جمله مقدمات این بحث، شناخت مفهوم تقیه و مؤلفه‌های آن است، جا دارد در طلیعه‌ی سخن به تعریف برخی از دانشمندان شیعه در این باب اشاره شده و از رهگذر آن مسئله پژوهش تبیین گردد. به عنوان یکی از کهن‌ترین تعریف‌ها، می‌توان از تعریف شیخ مفید یاد کرد که تقیه را چنین معنا کرده است:

«التقیة کتمان الحق و ستر الاعتقاد فیه و مکاتمة المخالفین و ترک مظاهرهم بما یعقب ضررا فی الدین او الدنیا» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۷).

آنچنان که پیداست تکیه‌ی این تعریف، بر پنهان کردن حق و اعتقاد است. اگرچه واژه‌ی «مخالفین» بکار رفته در عبارت، لفظی عام و شامل تمام جریان‌ها یا افراد غیر شیعی مخالف می‌شود اما با توجه به انصراف آن برای اهل سنت، نمی‌توان از اطلاق آن برای دیگر مصادیق بهره برد (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۳۲۶؛ کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۳۸). همچنین بخش پایانی تعریف نشان می‌دهد که تقیه تنها در حالت ضرر دینی یا دنیوی کاربرد دارد و مواردی چون تقیه مداراتی را فرامی‌گیرد. در تعریفی از شهید اول می‌خوانیم:

«التقیة مجاملة الناس بما یعرفون و ترک ما ینکرون حذرا من غوائلهم» (عاملی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۵).

به کار بردن واژه‌ی «مجامله» در معنای معاشرت و تعامل ایجاب می‌کند که انواع مختلف رفتارها مانند: سخن یا عمل مخالف واقع، سکوت، توریه و... در این تعریف داخل شود. واژه‌ی «الناس» این قابلیت را دارد که گروه‌ها و افراد مختلفی که امکان چالش‌آفرینی برای شیعیان



داشته‌اند، در تعریف داخل گردند. بخش پایانی تعریف نیز علت تقیه را دوری از «دردسره‌های مردم» می‌داند که این عبارت نیز می‌تواند شامل هر نوع دشواری یا امر مشکل‌زایی شود. البته لزوماً حالت‌های «ما یعرفون» و «ما ینکرون» در مخالفت با واقع و حق قرار نمی‌گیرد که بر این اساس، چنین مواردی از دایره‌ی تقیه خارج خواهد بود. شیخ انصاری در رساله‌ی تقیه خود، این آموزه را چنین تعریف می‌کند:

«التقیة هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقة فی قول او فعل مخالف للحق» (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص ۷۱).

منظور ایشان از تعبیر «هنا»، دانش فقه می‌باشد. هدف تقیه از دیدگاه ایشان نیز جلوگیری از هر نوع ضرری می‌باشد. برخی از فقهای عصر حاضر نیز تقیه را اینچنین تعریف می‌کند:

«التقیة عبارة عن الاحتراز و التجنب عن شر قوم مخالف للمذهب، بآتیان أعمال توافق مذهبهم، من غیر آن اکرهوه علی آتیانها و أوعدهوه علی ترکها» (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۳).

همو در دیگر جای در مقام تبیین چیستی تقیه چنین اظهار می‌دارد:

«تقیه آن است که انسان، حکمی را برخلاف واقع بگوید یا عملی را برخلاف میزان شریعت انجام دهد که به جهت حفظ کردن خون یا ناموس یا اموال خود یا دیگری باشد» (خمینی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۲۸).

همان‌طوری که مشاهده می‌شود از مجموع این دو تعریف می‌توان فهمید که تقیه مطلق بوده و شامل افراد مخالف و موافق مذهب می‌شود. همچنین تقیه هم در قول و هم در فعل جاری است. در پایان این بخش و به عنوان یادکردی از دیدگاه پژوهشگران معاصر که تلاش کرده‌اند تعریفی جامع از تقیه ارائه کنند می‌توان به تعریف مؤلف کتاب «نقش تقیه در استنباط» اشاره نمود: «اخفاء الحق عن الغير او اظهار خلافه لمصلحة اقوی».

مبتنی بر این تعریف همه‌ی رفتارهایی مانند سکوت و کتمان و هر نوع اظهار عملی یا زبانی که به دلیل مصلحتی بالاتر - چه جانی و مالی و آبرویی یا مدارا و تعامل نیکو - با هر اشخاص، در تعریف تقیه داخل شده است (صفری فروشانی، ۱۳۸۱ش، ص ۵۱). مبتنی بر کیفیت تعریف و نوع مواجهه با آموزه‌ی تقیه، سه دیدگاه پیشینه‌گرا، میانی و کمینه‌گرا درباره میزان اثرگذاری تقیه در میراث شیعه و ایجاد اختلاف در میان آن قابل تصور است. آیت الله سیستانی از جمله شخصیت‌هایی است که دیدگاه اخیر را برگزیده و برای اثبات آن از ادله‌ی گوناگون بهره برده

است. پژوهش حاضر در تلاش است تا با نگاهی تحلیلی - انتقادی دیدگاه مذکور را مورد بررسی قرار دهد.

### پیشینه تحقیق

برای پژوهش حاضر چندگونه پیشینه‌ی تحقیق متصور است که به فراخور موضع بحث، هر یک از آن‌ها مورد استفاده قرار گرفته است. دسته‌ی نخست، آن آثار حدیثی هستند که موضوع پژوهش حاضر در آن‌ها مورد توجه قرار گرفته و به طور مستقیم یا ذیل ابوابی چون «باب التقیه»، «باب الاذاعه» «باب الکتمان» و... به جمع آوری، دسته‌بندی و شرح روایات مرتبط با تقیه پرداخته و داده‌های ابتدایی پژوهش حاضر را فراهم آورده‌اند (برای نمونه؛ ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۵۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۶۸۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۲، ص ۳۹۳).

دسته‌ی دوم، پژوهش‌هایی مسئله‌محور است که با مسئله‌ی پژوهش حاضر اشتراک کامل ندارد اما می‌توان به عنوان پیشینه‌ی عام در این پژوهش از آن‌ها بهره‌برد. این تحقیقات پیرامون جایگاه تقیه در دانش فقه و اصول سخن گفته‌اند. در میان این آثار گاه به طور خاص به موضوع تقیه پرداخته شده (برای نمونه؛ ر.ک: کرکی، ۱۴۰۹ق؛ انصاری، ۱۴۱۱ق و...) و گاه تحت دیگر ابواب فقهی - اصولی (برای نمونه؛ ر.ک: کاشف الغطاء، بی‌تا؛ همدانی، ۱۳۷۶ش؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق و...) تقیه مورد بررسی قرار گرفته است.

در بخش دیگری از پیشینه‌ی این تحقیق، رساله‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالات منتشرشده‌ای در موضوع تقیه دیده می‌شود که از جنبه‌های متنوعی موضوع مذکور را با رویکردهای خاص خود بررسی کرده‌اند. از جمله موارد شاخص در این بخش می‌توان به رساله‌هایی چون: ملاک‌های روایات تقیه‌ای (کلامی، سیاسی، فقهی) (اکبری، ۱۳۹۸ش)، اصل کتمان سرّ در مکتب امامان شیعه (اسماعیلی، ۱۳۹۷ش) و نیز پایان‌نامه‌هایی مانند: فواید و مشکلات صدور حدیث در شرایط تقیه (جلالی، ۱۳۹۴ش) و تقیه و کارکرد آن از منظر فقه امامیه (احمدی، ۱۳۹۷ش) اشاره کرد.

علی‌رغم فراوانی مقالات مرتبط با تقیه، تنها در معدودی از موارد، نمونه‌هایی حاوی تشابه یا تقارب اجمالی در مسئله‌ی پژوهش حاضر یافت می‌شود که از جمله آن‌ها مقاله‌ی: بررسی نظریه‌ی محدث بحرانی پیرامون نقش حداکثری تقیه در تعارض اخبار (مرشدلو، کرمانی، نقی زاده، ۱۴۰۰ش)، نقد و بازخوانی نظریه پالایش منابع حدیثی معتبر از روایات تقیه‌ای (اخلاقی، حائری، ۱۳۹۱ش)، نگرشی تاریخی - تحلیلی به مرجحیت مخالفت با عامه در متون فقه امامیه و تأملاتی





در آن (علیزاده، فخلعلی، صابری، ۱۳۹۳ش) بیش از سایر موارد قابل توجه است. همچنین شایان ذکر است که پژوهش‌هایی به تحقیق پیرامون آراء آیت الله سیستانی پرداخته‌اند که از جمله مهمترین آن‌ها می‌توان به مقاله‌ی بازشناسی اسباب علمی و اجتماعی اختلاف روایات با تاکید بر نوآوری‌های آیت‌الله سیستانی (منصوری، علوی، ایازی، میردامادی، ۱۴۰۱ش) اشاره کرد که در بخش کوتاهی از آن به موضوع تقيه توجه شده است. اگرچه آثار مذکور داده‌های فراوانی در موضوع تقيه را در اختیار نگارندگان این مقاله قرار داده است اما از حیث عنوان، شیوه‌ی تحلیل و نتایج به دست آمده، مشابهت کاملی با پژوهش پیش‌رو ندارد.

### ۱. چهارچوب نظری آیت الله سیستانی درباره‌ی آموزه‌ی تقيه

از آن جا که تأکید این مقاله بر اندیشه‌های حدیثی - اصولی آیت الله سیستانی در موضوع تقيه است، شایسته است که تعریف ایشان که آراء و انظار ویژه‌ای نسبت به آموزه‌ی تقيه ارائه کرده‌اند، مورد توجه بیشتری قرار بگیرد. ایشان علاوه بر پرداختن به موضوع حاضر در آثار اصولی خود، در جلد چهارم از مجموعه تقریرات درس خارج اصول که به قلم سید هاشم الهاشمی کتاب شده است، به طور مبسوط پیرامون آموزه‌ی تقيه و اختلاف حدیث سخن گفته و آن را چنین معنا کرده‌اند: «الافتاء بما یوافق العامة و ان کان مخالفا للواقع».

ایشان در تبیین بیشتر دیدگاه خود، تقيه را ناشی از چهار عامل اصلی شامل موارد زیر دانسته‌اند:

۱- **حفاظت بر جان راوی:** از مهم‌ترین دلایل برای تقيه حراست از جان شاگردان و راویان بوده که برای نیل به این هدف، ائمه (ع) مطابق با عامه فتوا می‌دادند تا از شهره‌شده در میان مردم جلوگیری کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۴۰۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۲).

۲- **پرسشگری از سوی فرد غیرشیعی:** ائمه (ع) خصوصاً در دوره صادقین (ع) به دلیل جایگاه بلند علمی با افراد زیادی از مذاهب گوناگون در تعامل بوده‌اند. گاه پرسشگر از عامه بوده و یا آن‌که شیعیان در شرایطی که امکان بیان حکم واقعی نبوده از ایشان سوال می‌کردند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۴) گاه نیز پرسش از سوی کسی مطرح می‌شده که توان حفاظت بر اسرار ائمه (ع) را نداشته است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۵۸). کلیه‌ی این عوامل سبب تقيه ائمه (ع) در این شرایط شده‌است.

۳- احتیاط در برابر حکومت: ائمه (ع) در مواجهه با حاکمان وقت و به منظور حراست از آسیب‌های آنان به خود یا شیعیان از بیان حکم حق خودداری می‌کردند و با لحاظ شرایط سیاسی رفتار می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۰۷).

۴- مواجهه با غلات و ملحدان: با توجه به حضور جریان‌های غالی و الحادی در دوران ائمه (ع) و تلاش آن‌ها برای انتساب خود به شیعیان، (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۶؛ کاظمی تستری، بی‌تا، ص ۶۷) ائمه (ع) در مواجهه با این افراد برخی احکام ترحیمی که می‌توانست دستمایه ایشان برای تغییر در احکام شود، را بیان نمی‌کردند (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۵۷-۲۷۲).

دقت نظر و نگاهی همه جانبه به مباحث آیت الله سیستانی، از نوع نگاهی خاص در منظومه‌ی فکری ایشان پرده برمی‌دارد؛ دیدگاهی کمینه‌گرا به موضوع تقیه که براساس آن، تقیه نقشی محدود و اثری ناچیز در زمره‌ی روایات شیعی در حل تعارض دارد. نگارندگان این جستار برای نشان دادن این مطلب کوشیده‌اند دیدگاه‌های دانشمندان پیرامون آموزه‌ی تقیه را گونه‌شناسی کرده سپس با طرح نظریه‌ی آیت الله سیستانی مبتنی بر کمینه‌گرایی، دلایل ایشان در راستای توضیح دامنه‌ی آموزه‌ی تقیه را که برخی به طور مستقیم و برخی غیرمستقیم در خلال مباحث ایشان وارد شده است، بیان نمایند و در کنار آن به نقد و بررسی پاره‌ای از آن‌ها بپردازند.

به عنوان نکته‌ی پایانی این بخش از سخن شایان ذکر است که کامل‌ترین و منقح‌ترین بحث آیت الله سیستانی در موضوع اختلاف حدیث و تقیه، در جلد چهارم از مجموعه تقریرات ایشان قابل مشاهده است. این مسئله سبب شده تا تکیه‌ی اصلی جستار پیش رو بر این کتاب قرارگیرد. کتاب حاضر گرچه تقریریافته‌ی مطالب دقیق ایشان در موضوع تقیه است اما با عنایت به اقتضائات خاص سخن و ارایه‌ی گفتاری - شفاهی آن، چه بسا برخی از تأملات و نقدهای پیش رو به دلیل رعایت چنین شرایطی بر مطالب ایشان وارد نباشد.

## ۲. گونه‌شناسی دیدگاه‌های علمای شیعه در مواجهه با آموزه‌ی تقیه

با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه‌ی تقیه در علوم اسلامی، بزرگان امامیه در طول تاریخ به تعریف و بحث درباره‌ی آن پرداخته و پیرامون میزان کاربست آن در میان آموزه‌های شیعی سخن گفته‌اند. با بررسی این مباحث، می‌توان دیدگاه‌های اندیشمندان شیعی را در سه گونه‌ی بیشینه‌گرا، میانی و کمینه‌گرا طبقه‌بندی کرد. دیدگاه بیشینه‌گرا دیدگاهی است که برای تقیه و تأثیر آن در روایات و اختلاف احادیث نقش گسترده‌ای قائل است.



از بارزترین شخصیت‌های این طبقه بتوان از شیخ یوسف بحرانی نام برد. او در مقدمه‌ی کتاب معروف خود «الحدائق الناصر» پیرامون مسئله‌ی مورد بحث می‌نویسد:

«بعد از عرضه‌ی روایات بر قرآن، قوی‌ترین مرجح میان اخبار، تقیه است؛ چه آن‌که که عمده‌ی اختلاف در روایات ما، بلکه بعد از تأمل و تحقیق تمام آن بی‌تردید از تقیه نشأت می‌گیرد» (بحرانی، ۱۳۶۳ق، ج ۱، ص ۸).

در این طبقه شخصیت‌های دیگری چون شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵۷) از قدمای امامیه، وحید بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۶، ۴۸۱) از متأخران شیعه، سید محمد کاظم یزدی (یزدی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲۰) از مراجع تقلید شیعه، قرار می‌گیرند که به رویکردی بیشینه‌گرا در کاربست دامنه‌ی تقیه در تعارضات روایی اعتقاد دارند. در طبقه‌ی دیگری از باورمندان به تقیه، اندیشمندانی با رویکرد میانه جای دارند که در حجم و میزان گستردگی تقیه و اثرگذاری آن در اختلاف حدیث حد وسطی را برگزیده‌اند.

در این طبقه اشخاصی چون شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸)، محقق حلی (حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۲۵-۲۲۶) و شیخ انصاری قرار می‌گیرند که از تقیه به عنوان یکی از عوامل اختلاف حدیث در کنار دیگر عوامل نام می‌برند. این بدین معناست که آنان در کنار دیگر عوامل اختلاف، به نقش تقیه معتقد و آن را در ایجاد اختلاف حدیث منتفی نمی‌دانند. ایشان در این باره می‌نویسد:

«بی‌تردید دلیل عمده در اختلاف الحدیث، کثرت اراده خلاف ظاهر در روایات است. این مسئله یا به دلیل پنهان بودن قرائن متصله به دلیل تقطیع اخبار و یا به دلیل نقل به معنا به وجود می‌آید. گاه نیز قرینه از نوع منفصله حالیه است که برای مخاطبان مشخصاً بر ما مخفی است. در برخی موارد نیز قرینه، مقالیه است که از دست رفته و برای ما ناشناخته باقی مانده است. در مواردی نیز قرینه‌ای در کار نیست و این به دلیل مصلحتی است که امام (ع) مبتنی بر تقیه از آن اطلاع دارد» (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۱۰).

در دسته‌ی سوم می‌توان از آیت الله سیستانی به عنوان دانشمندی با رویکرد کمیته‌گرا نام برد که قائل به عدم تأثیر تقیه در مسئله اختلاف حدیث است. اگرچه ایشان به صراحت از کمیته‌گرایی سخنی به میان نمی‌آورند اما در تحقیقات خود به ادله‌ای که در ادامه مورد بحث و

بررسی قرار خواهد گرفت، اشاره کرده که همگی آن‌ها موجب تضییق دامنه‌ی تقیه و حکم به عدم نقش آن در اختلاف حدیث می‌شود.

بی‌تردید در پاسخ به چرایی اتخاذ چنین رویکردی از سوی آیت الله سیستانی می‌توان به سه نکته‌ی اصلی اشاره کرد. نخستین مطلب تلاش برای جلوگیری از کار بست بی‌ضابطه‌ی تقیه در مباحث علمی و عدم مخدوش ساختن روایات از نظر صدور است؛ زیرا در موارد زیادی اگر شرایط زمانی و مکانی ائمه (ع) مورد توجه قرار گیرد، وجهی برای لحاظ تقیه‌ای بودن سخن و رفتار ایشان (ع) باقی نمی‌ماند. دومین نکته در اتخاذ کمینه‌گرایی، جلوگیری از اتهامات وارد بر شیعیان در خصوص کذب بودن کلام ائمه (ع) در هنگام تقیه است؛ چه آن‌که در چنین شرایطی، ائمه (ع) بنا بر اقتضای مصالح، مجبور به انجام رفتاری خلاف واقع بوده‌اند.

آیت الله سیستانی در ضمن نام‌بردن از دلایل به‌کارگیری توریه به جای تقیه اظهار می‌دارد:

«بی‌تردید هدف ائمه (ع) از اعلام این‌که بر هفتاد وجه سخن می‌گفته‌اند این بوده تا خود را از دروغ دور نگه داشته و نشان دهند که در شرایط تقیه از اسلوب توریه استفاده کرده و کلام خلاف واقع از آنان صادر نشده است»  
(سیستانی، بی تا، ص ۳۲۸).

نکته‌ی سوم در اتخاذ این رویکرد، حل چالش اختلاف حدیث با فروکاستن از تناقض میان روایات شیعی است که به عنوان یکی از مسائل حائز اهمیت در میان دانشمندان شناخته می‌شود. لازم به ذکر است آنچه این جستار را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد گونه‌شناسی انواع رویکردها در مواجهه با آموزه‌ی تقیه در میان آموزه‌های شیعی و همچنین نگاهی تحلیلی به ادله‌ی آیت الله سیستانی و نقد و بررسی آن‌هاست.

### ۳. دلایل تضییق دامنه‌ی تقیه از دیدگاه آیت الله سیستانی

بررسی و دقت نظر در تعریف ارائه شده برای تقیه از سوی آیت الله سیستانی در کنار نحوه‌ی طبقه‌بندی داده‌ها، نمونه‌های به کار رفته برای آن‌ها و نکاتی که ایشان به طور مستقیم و غیر مستقیم در خلال بحث از اختلاف حدیث بیان می‌کنند نشان دهنده‌ی دیدگاه حداقلی ایشان نسبت به آموزه‌ی تقیه در میان دیگر آموزه‌های شیعی است. برای تبیین هرچه بهتر این موضوع، در ادامه تلاش می‌شود تا دلایل و شواهد ایشان در اثبات این دیدگاه مورد واکاوی و دسته‌بندی قرار گیرد:



### ۳-۱. تعیین مؤلفه‌های محدودکننده در تعریف تقیه

تعریف ارائه شده از سوی آیت الله سیستانی دارای دو مؤلفه‌ی معنایی محوری شامل: «إفتاء» و «تطابق با عامه» است که نقشی تعیین‌کننده در فروکاستن از دامنه‌ی تقیه دارد. از این رو شایسته است نقش این دو مؤلفه در رویکرد کمینه‌گرا مورد بررسی قرار گیرد:

#### ۳-۱-۱. «افتاء»

واژه‌ی مورد نظر از ریشه «ف ت و» می‌باشد. «فتی» به معنای جوان است و «فتوی» و «فتیا» دو اسم در معنای یکسان از همین ریشه‌اند که به جای مصدر «إفتاء» در معنای «تبيين حکم» قرار می‌گیرند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۴۸). معنای اصل این ریشه، «امر بالغ تام» دانسته شده و به نظری که از هر جهت بالغ و تام باشد «فتوا» گویند (مصطفوی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۸).

با توجه به وزن اصلی آموزه‌ی تقیه در دوران صادقین (ع) و صدور حجم زیادی از آموزه‌های شیعی در این بازه‌ی زمانی، لازم است تا معنای اصطلاحی فتوا در این دوران و نسبت به این دو امام مورد پی‌جویی قرار گیرد. بررسی‌ها حکایت از آن دارد که معنای اصطلاحی «فتوا» و «إفتا» در تقابل با مفهوم «حدیث» و «تحدیث» قرار داشته است. کاربرد این واژه برای شخصیت‌های برجسته‌ی مکتب رأی همچون ابوحنیفه و ابن شبرمه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۷؛ ج ۵، ص ۲۹۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۶)، کاربرد واژه «افتاء» در روایات ائمه (ع) - خصوصاً با لحاظ تمایل جامعه عراق به قیاس و رأی - (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵؛ ج ۵، ص ۱۰۳؛ ج ۷، ص ۳۳۰ و ۳۶۳) و «مخالفت ائمه با فتوای غیر علمی مبتنی بر رأی» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۰۵) نشان‌دهنده‌ی وجود دو شأن و طرز نگاه - یعنی «مفتی» و «مُحدِّث» - برای اهل بیت (ع) می‌باشد.

نگاه نخست در میان شیعیان رواج داشته و به عنوان امری مذموم تلقی شده است؛ در حالی که این طرز تلقی در گفتمان عامی آن روزگار، خصوصاً با لحاظ شاگردان غیر شیعی صادقین (ع) امری مرسوم بوده است (ابوزهره، بی‌تا-الف، ص ۱۸۰).

مهم‌ترین دلیل برای شکل‌گیری این طرز تلقی را باید در عدم اتصال سند روایت به پیامبر اکرم (ص) در صدور احکام دانست (برای مشاهده‌ی اطلاعات کامل‌تری از این موضوع: ر.ک:

شم آبادی، حسینی، رضا داد، ۱۴۰۰ش، ص ۳۹۹). با این توضیح، به کارگیری واژه «افتاء» در تعریف تقیه، این آموزه را منحصر در فتاوی اهل بیت (ع) می‌کند. با بیان این توضیحات می‌توان فهمید که لحاظ قید مذکور در تعریف تقیه امر صحیحی نیست. اگرچه ممکن است این نکته به ذهن متبادر شود که واژه مورد بحث در معنای مطلق «صدور حکم شرعی» - و نه یک معنای اصطلاحی تاریخی - به کار رفته است، اما با توجه به التفات آیت الله سیستانی به شرایط زمانی و مکانی در جای جای موضوع تقیه، پذیرش این موضوع دشوار به نظر می‌رسد.

در روایتی امام صادق (ع) خطاب به ابو عمرو کنانی می‌فرمایند:

«أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتَكَ بِفُتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافٍ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتَكَ بِخِلَافٍ ذَلِكَ بِأَيِّهِمَا كُنْتُ تَأْخُذُ قُلْتُ بِأَحَدَيْهِمَا وَ أَدْعُ الْآخَرَ فَقَالَ قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو أَيْبَى اللَّهِ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَ لَكُمْ وَ أَيْبَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۸).

در بخش نخست این روایت حضرت به زیبایی میان دو مفهوم تحدیث و افتاء تفاوت قائل شده که این نشان می‌دهد افتاء به معنای مطلق صدور حکم شرعی نبوده است و معنایی متفاوت از آن دارد. در بخش دوم روایت، حضرت ضمن بیان راه علاج اختلاف میان دو سخن صادر شده از خود، مفهوم تقیه را به هر دو حالت مذکور سرایت داده و آن را در هر دو جاری می‌داند. از این رو محدودسازی تقیه به قید «افتاء» سبب از بین بردن جامعیت در تعریف می‌شود.

### ۳-۱-۲. «موافقت با عامه»

آیت الله سیستانی برای تعریف تقیه از عبارت «موافقاً للعامه» استفاده کرده‌اند. به کارگیری مطلق واژه «موافقت»، امکان توافق با عامه چه در «فتاوی»، «اخبار» یا «اعمال» آنان یعنی کلیه رفتارهایی که مستندی از اخبار یا فتاوی ندارد و صرفاً به جهت شیوع، مورد اتباع بوده است را فراهم می‌آورد. همچنین مبتنی بر این که «ال» به کار گرفته شده در «العامه» را از نوع ال عهد خارجی یعنی موافقت با مردم مورد خطاب و مستقر در زمان خود اهل بیت (ع)، ال استغراق یعنی موافقت با کلیه عامه یا ال جنس یعنی موافقت با جنس عامه بدون لحاظ عوارض آنان که شامل موافقت با یکی از زیردسته‌های عامه نیز می‌شود بدانیم، منظور از واژه مذکور متفاوت



خواهد شد و گونه‌های مختلفی از توافق با عامه را فراهم خواهد آورد (برای مشاهده اطلاعات کامل‌تری از این موضوع: ر.ک: معیارهای شناخت احادیث تقیه‌آمیز، کاردان پور محسن. علوم حدیث ص ۱۹۸).

با این توضیح، تعریف ارائه شده از سوی آیت الله سیستانی برای تقیه بر موارد دیگری غیر از موافقت با عامه همچون موافقت حکم با نظر حاکم، اختلاف افکنی میان شیعیان بدون لحاظ فتاوی عامه، فتوا در برابر فرقی شیعی غیرامامی، بدگویی از شیعیان برای حفظ جان آنان، سکوت و کتمان حکم در جایی که شرایط پاسخ به مخاطب وجود ندارد، صدق نکرده و همه‌ی این موارد از دایره تعریف ارائه شده از سوی آیت الله سیستانی درباره‌ی تقیه خارج می‌باشد. اگرچه ممکن است کسی قائل به عدم شمول این موارد تحت دایره‌ی تقیه باشد اما بی‌شک خود آیت الله سیستانی از موارد مذکور تحت عنوان تقیه و اقسام آن یاد کرده‌اند. از این رو لحاظ این مؤلفه در تعریف تقیه بی‌جهت آن را محدود ساخته است و از جامعیت لازم انداخته است؛ امری که سبب شده تا خود ایشان نیز به لوازم چنان تعریفی پایبند نباشند.

### ۳-۲. اعتقاد به توانایی اصحاب ائمه (ع) در شناسایی تقیه

یکی از ادله‌ی مورد تأکید از سوی آیت الله سیستانی تکیه بر این مسئله است که ائمه (ع) شاگردان و فقهای فراوانی در دوره‌ی خویش تربیت کرده و اصول شریعت را به آنان آموخته‌اند تا هرکدام از آن‌ها بتوانند آموزه‌های اهل بیت (ع) را به دیگران منتقل سازند. با لحاظ چنین آموزش‌هایی، این افراد در صورت مواجهه با فتاوی صادر شده از سر تقیه از ناحیه‌ی امام، آن را می‌شناختند. از این رو باید راوی آن دسته از فتاوی تقیه‌آمیز ائمه (ع) را برخی از افراد با آگاهی اندک، ضعیف‌الایمان یا احیاناً دشمنان دانست و نه یاران ثقه‌ی امامان (ع). نمونه‌ی برجسته‌ی این مورد، روایت سلمه بن محرز پیرامون ارث تک دختر است. در این روایت بر اساس نقل کتاب تهذیب آمده است:

«عَنْ سَلْمَةَ بْنِ مُحْرِزٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع: رَجُلٌ مَاتَ وَ لَهُ عِنْدِي مَالٌ وَ لَهُ ابْنَةٌ وَ لَهُ مَوَالِي فَقَالَ لِي أَذْهَبُ فَأَعْطِ ابْنَتَ الْبَيْتِ الْبَيْتَ وَ أَمْسِكْ عَنِ الْبَاقِي فَلَمَّا

<sup>۱</sup> ممکن است تصور شود که اطلاق کلمه عامه، می‌تواند بر حاکمان و خلفاء نیز صدق کند، اما این مطلب از دو حیث قابل اشکال است: - عدم همراهی حاکمان و خلفا با عامه از نظر فکری (دینی) و اجتماعی (سیاسی). ۲- شواهدی از روایات شیعی مثل مقبوله عمر بن حنظله که نظر عامه را غیر از نظر حاکمان می‌داند.

جِئْتُ أَخْبَرْتُ بِذَلِكَ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا أَعْطَاكَ مِنْ جِرَابِ النُّورَةِ. قَالَ فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ  
فَقُلْتُ إِنَّ أَصْحَابَنَا قَالُوا أَعْطَاكَ مِنْ جِرَابِ النُّورَةِ. قَالَ فَقَالَ مَا أَعْطَيْتُكَ مِنْ جِرَابِ  
النُّورَةِ عَلِمَ بِهَذَا أَحَدٌ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَادْهَبْ فَأَعْطِ الْبَاقِيَ». (طوسی،  
۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۳۲).

این روایت در کتاب کافی با سندی متفاوت و جزئیات بیشتری از قول سلمه نقل شده  
است:

«عَنْ سَلْمَةَ بْنِ مَخْرَزٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ رَجُلًا أُرْمَانِيًّا مَاتَ وَ أَوْصَى إِلَيَّ  
فَقَالَ لِي وَ مَا الْأُرْمَانِيُّ قُلْتُ نَبَطِيٌّ مِنْ أَنْبَاطِ الْجِبَالِ مَاتَ وَ أَوْصَى إِلَيَّ بِرِكَتِهِ وَ  
تَرَكَ ابْنَتَهُ قَالَ فَقَالَ لِي أَعْطَاهَا النَّصْفَ. قَالَ فَأَخْبَرْتُ زُرَّارَةَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي اتَّقَاكَ  
إِنَّمَا الْمَالُ هَاهُنَا. قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْدُ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ أَصْحَابَنَا زَعَمُوا أَنَّكَ  
اتَّقَيْتَنِي. فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ مَا اتَّقَيْتُكَ وَ لَكِنِ اتَّقَيْتُ عَلَيْكَ أَنْ تُضْمَنَ. فَهَلْ عَلِمَ بِذَلِكَ  
أَحَدٌ؟ قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَأَعْطَاهَا مَا بَقِيَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۸۶).

آن گونه که مشاهده می شود این دو نقل با هم تفاوت اندکی دارند. نخست آن که در دومی  
تعبیر «اصحابنا» به «زراره» و دیگری این که تعبیر «اعطاک من جراب النوره» به «اتفاک» مبدل  
شده است. این یعنی زمانی که سلمه، حکم امام (ع) را با اصحاب در میان گذاشته، زراره برداشت  
خود را از گفته امام (ع) با تعبیر «جراب نوره» بیان کرده است. عبارت مذکور در لغت به معنای  
مشک یا خیکی حاوی داروی نظافت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۵۹؛ ج ۵، ص ۲۴۴) و در  
اصطلاح به معنای تقیه کردن و عدم بیان واقعیت است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۳۳۰).  
از روایت بالا می توان دریافت که اصحاب بلافاصله در برخورد با حکم تقیه‌ای، آن را  
تشخیصی داده‌اند. از شیوع عبارت «اعطاک من جراب النوره» یا عباراتی مشابه، مانند «اعطاک  
من عین کدره» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۱۲۴) که معنای مترادفی دارند، فهمیده می شود  
که حتی عموم شیعیان نیز روایات تقیه‌ای را تشخیصی داده‌اند و جز افراد ناآگاه یا آنان که قصد  
تخریب تشیع را داشته‌اند، کسی روایات تقیه‌ای اهل بیت (ع) را که در آن مجبور به همراهی با  
مخالفان، مدح خلفا و... بوده اند، نقل نمی کرده است.

تأملی بر سخنان آیت الله سیستانی در این بخش، دو نکته را به ذهن متبادر می سازد. نخست  
آن که منظور از اصحاب خاصمعمومان (ع) چیست و چه ملاکی برای تشخیص این افراد وجود  
دارد. آیا منظور از این افراد، اصحاب اجماع، نجای چهارگانه یا افراد خاصمورد تأیید اهل بیت





(ع) همچون زراره بن اعین، محمد بن مسلم، ابوبصیر مرادی، برید بن معاویه و... است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۴۲) یا منظور شخصیت‌هایی مانند سکونی عامی مذهب است که در زمره‌ی راویان پر روایت از اهل بیت (ع) قرار می‌گیرد؟

همچنین خاصبودن از نظر زمانی نیز امری مشخص نیست، چه آن‌که ممکن است شخصی نسبت به یک امام از اصحاب خاصنبوده باشد، اما در زمره اصحاب خاصامام دیگری محسوب شود که از جمله این افراد می‌توان به عبدالله بن بکیر شیبانی فطحی مذهب یا سماعه بن مهران واقفی مذهب اشاره کرد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۰۴).

کیفیت پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند به طور کلی رویکرد پژوهشگر را در موضوع تحقیق تغییر دهد، در حالی که پیرامون این موارد در کلمات آیت الله سیستانی سخنی به میان نیامده است. مطلب دوم آن است که اگرچه به طور کلی می‌توان پذیرفت که اصحاب خاصنامه (ع) از مشرب فقهی ایشان مطلع بوده‌اند اما نمی‌توان گفت که آنان همه‌ی موارد تقیه را تشخیص می‌داده‌اند زیرا در کتب فقهی به موارد زیادی از روایات تقیه‌ای یا محمول بر تقیه از سوی این بزرگان برخورد می‌کنیم. نمونه‌هایی از این دست را می‌توان در احادیث راویان برجسته‌ای مانند زراره، محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر و... مشاهده کرد که مواردی از آن مورد اشاره قرار می‌گیرد. برای مثال اگرچه محمد بن مسلم را باید یکی از شاگردان برجسته‌ی ائمه (ع) دانست اما در روایتی از او پیرامون ایام نفاس، چند بازه‌ی زمانی مانند هفده روز، هجده روز تا پنجاه روز نقل شده است که این تفاوت گسترده در تعیین روزها، از عدم اطلاع او از تقیه‌ای بودن روایات حکایت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۸۶-۳۸۷).

در رابطه با عبارت «جراب نوره» در روایت زراره در بخش پیشین همین مقاله باید گفت که پاسخ او حکایت از عدم تشخیص تقیه دارد؛ زیرا در آن روایت امام فقط حکم را به طور کامل برای سلمه بن محرز بیان نکردند و از این روست که خطاب به او تصریح می‌کنند که من از تو تقیه نکرده‌ام؛ چیزی که زراره آن را در نیافته است. در نمونه‌ی دیگری شخصی از امام باقر (ع) درباره نمازخواندن در مسجد غیرشیعه در محل زندگیشان سوال می‌پرسد. امام در ضمن توضیحاتی به او می‌فرماید: «لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ وَ خَلْفَ كُلِّ إِمَامٍ». با خروج این فرد، زراره که از صحبت امام تعجب کرده است می‌پرسد: «اگر آنان مؤمن (= شیعه) نبودند چطور؟» امام با خنده‌ای چنین پاسخ می‌فرماید: «مَا أَرَاكَ بَعْدُ إِلَّا هَاهُنَا يَا زُرَّارَةُ» و سپس پاسخ واقعی را برای او توضیح می‌دهند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۲؛ حر عاملی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۳۰۰). آیت الله

سیستانی خود توضیح می‌دهند که منظور امام از این عبارت، آن است که او متوجه وجه پنهانی کلام ایشان نشده و این همان دلیل لبخند امام بوده است (سیستانی، بی‌تا، ص ۳۳۷).

همچنین به مناسبت موضوع دیگری، آیت الله سیستانی در صحبت از کامل یا شکسته خواندن نماز در مشاهد چهارگانه و اختلاف میان اخبار در این موضوع به روایت ایوب بن نوح در پاسخ به سعد بن عبدالله که فرمود: «أَنَا أَقْصَرُ وَ كَانَ صَفْوَانُ يُقْصِرُ وَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَ جَمِيعُ أَصْحَابِنَا يُقْصِرُونَ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۲۴۸) اشاره می‌کنند که اگرچه در آن نام بزرگانی چون صفوان، ابن ابی عمیر و دیگر اصحاب آمده است، اما درباره‌ی این حکم، بیشتر اصحاب توان درک و فهم تفاوت میان مکان‌های چهارگانه خصوصاً حرم امام علی (ع) و امام حسین (ع) با سایر مکان‌ها در مسئله نماز را نداشتند (سیستانی، بی‌تا، ص ۳۲۷). با این توضیحات می‌توان فهمید که نه تنها اصحاب خاص معصومان (ع)، بلکه به طریق اولی عموم شیعیان نمی‌توانستند بسیاری از موارد تقیه را تشخیص دهند. از این رو در احادیث زیادی آنان به نقل این روایات به عنوان احکام واقعی ائمه (ع) مبادرت ورزیده‌اند.

### ۳-۳. پالایش کتب حدیثی از روایات تقیه‌ای در هنگام تصنیف

آیت الله سیستانی در بخش دیگری از استدلال خود سخن از پالایش روایات تقیه‌ای در هنگام نگارش اصول و مصنفات اولیه به میان آورده و معتقدند که عرضه و قرائت روایات و احادیث بر بزرگان اصحاب و فقهای امامیه همچون زراره و هشام بن حکم و دیگران (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۹۶) سبب می‌شد تا روایات تقیه‌ای پالایش شده و در کتب معتبر حدیثی وارد نشود. همچنین وقتی اخبار متعارض به نقل از صادقین (ع) بر ائمه‌ی متأخر مانند امام جواد (ع)، امام هادی (ع) و حضرت حجت (عج) عرضه و از راه چاره برای حل تعارض میان دو روایت سوال شده، ایشان صدور تقیه‌ای بودن یکی از دو روایت را به عنوان راه‌حل بیان نکرده‌اند که این نشان می‌دهد مسئله مذکور به عنوان چالشی در آن دوره‌ی زمانی به حساب نمی‌آمده است. بنابراین صاحبان اصول و منصفات اولیه در هنگام نگارش با چالشی حداقلی در موضوع تقیه مواجه بوده‌اند.

البته بیان این مسئله نافی وجود اندک مواردی که بر آنان پوشیده مانده است نیست، ولی وجود چنین روایاتی بدان معنا نیست که اگر روایتی موافق با نظری در میان آراء عامه بود، تقیه‌ای



است (سیستانی، بی‌تا، ص ۱۷۹). این موارد حکایت از آن دارد که در همان وهله نخست حجم وسیعی از نمونه‌های تقیه‌ای از زمره آموزه‌های شیعی خارج شده‌اند. برای فهم دقیق‌تر آنچه بر «اصول» و «مصنفات» اولیه شیعیان گذشته است لازم است به تعریف این دو اصطلاح مبتنی بر دیدگاه کتاب شناسان شیعه برای کتب روایی نخستین پرداخته شود. اصل به معنای کتابچه‌های اصحاب ائمه (ع) است که فرد آن را خود بی‌واسطه یا با یک واسطه از معصوم شنیده است و مصنف کتابی است که فرد در نگارش آن، از دیگر کتب، نقل حدیث کرده باشد (برای اطلاعات بیشتر، ن.ک: آقا بزرگ طهرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۵). در هنگام نگارش جوامع روایی مانند کتب اربعه، روایات اصول و مصنفات اولیه در ابواب مختلف این جوامع داخل شده و بر اساس آن نگارش یافته است. بنابراین باید کتب اربعه را دورنمایی از این کتب دانست و با توجه به وجود روایات تقیه‌ای در این کتب به ویژه تهذیبین، می‌توان دریافت که اصول و مصنفات اولیه‌ی اصحاب ائمه (ع) نیز از این روایات تصفیه نشده است (صفری فروشانی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۱۵). بنابراین باید گفت که محدثان، روایات تقیه‌ای را از اصول و مصنفات اولیه‌ی خود پالایش نکرده‌اند. دلیل این مسئله نیز به نقد قبلی بازگشت دارد، چرا که محدثان در موارد زیادی امکان تشخیص روایات تقیه‌ای را نداشتند و از این رو آن‌ها را در نوشته‌های خود داخل می‌کردند.

### ۳-۴. تأکید بر عوامل دیگری جز تقیه در ایجاد اختلاف حدیث

با مطالعه‌ی موضوع اختلاف حدیث می‌توان موارد متعددی از علل و اسباب را در تکوین و گسترده‌ی آن مؤثر دانست. بی‌شک دانشمندان در شمارش این عوامل بر نقش تقیه تأکید خاصی داشته‌اند و آن را یکی از عوامل مهم آن برشمرده‌اند. از دیدگاه آیت الله سیستانی عواملی چون؛ ۱- نقش راوی در جایگاه محوری نقل روایت ۲- نقش کاتب در جایگاه محوری ضبط روایت ۳- نقش فقیه در جایگاه محوری فهم روایت ۴- نقش ائمه به عنوان مصدر و منشأ بیان روایت هر کدام در ایجاد اختلاف حدیث مؤثر هستند.

ایشان در بخش اخیر و به عنوان مهم‌ترین دلیل ایجاد اختلاف حدیث که به ائمه (ع) ارتباط دارد از عامل کتمان نام برده و دلیل آن را «مدارا با پرسشگر»، «اختلاف افکنی میان شیعیان»، «تقیه» و «سوق به کمال» می‌دانند. آیت الله سیستانی پس از ترسیم این شبکه مفهومی که خود حکایت از نقش غیرمحوری تقیه در میان دیگر عوامل دارد، بدون یادکردی از تقیه، راهکار بروز

و ظهور کتمان را در دو عامل توریه و سکوت خلاصه می‌کنند. به دیگر سخن چون ایشان معتقدند که کتمان آموزه‌ها از سوی ائمه (ع) خود را تنها در دو شکل مذکور هویدا می‌سازد دیگر نامی از تقیه به میان نمی‌آورند.

در این بین موضوع توریه از مسائل حائز اهمیت برای آیت الله سیستانی است که علاوه بر مستندات روایی اثبات آن، از شیوه‌های تشخیص‌آن نیز به طور مبسوط سخن به میان آورده‌اند؛ امری که در نوشته‌های دیگر اندیشمندان کمتر به چشم می‌آید. ایشان در موضوع توریه با تقسیم آن به دو نوع ادبی و عرفی، بحث اصلی مرتبط با اختلاف حدیث را مورد دوم برشمرده و آن را چنین تعریف می‌نماید: «توریه عرفی به مواردی اطلاق می‌شود که گوینده در حالی که از کلامش، مراد جدی مطابق با واقع دارد، اما سخنی بر زبان براند که منظور حقیقی خود را مخفی کند. در توریه عرفی گوینده به نحو کنایه و اشاره، موضوع مد نظرش را بیان می‌کند به طوری که اگر مخاطب تیزبین بوده و در کلام دقت کند، معنای حقیقی را خواهد فهمید و الا آن را درنخواهد یافت. در این جا مقصود آن است که تنها مخاطب، متوجه منظور شود، نه دیگران» (سیستانی، بی‌تا، ص ۳۰۱).

به نظر می‌رسد مهم‌ترین وجه تمایز توریه با تقیه از منظر ایشان آن است که در تقیه مخالفت با حق، واقعاً مراد جدی گوینده است، اما در توریه، گوینده چنین قصدی ندارد. ایشان در ضمن تبیین ماهیت توریه و قرائن شناخت آن، به روایاتی اشاره می‌کنند که نشان دهنده آن است که توریه به طور عملی در کلمات معصومان (ع) وارد شده اختلاف حدیث ایجاد کرده است. نکته حائز اهمیت در این بخش انتقال مفاهیم و نمونه‌هایی است که با آموزه‌ی تقیه تناسب بیشتری داشته و وجه تقیه‌ای آن از سوی خود ایشان یا دیگران مورد اشاره قرار گرفته است. از این رو می‌توان شواهد دال بر این مسئله را به دو بخش تقسیم کرد:

### ۳-۴-۱. انتقال مفاهیم تقیه به توریه

آیت الله سیستانی در هنگام برشمردن قرائن شناخت توریه در کلام اهل بیت (ع) در مواردی چند از نکاتی بهره می‌جوید که نه تنها با تقیه هماهنگی بیشتری داشته بلکه خود نیز، قبلاً به تقیه‌ای بودن آن‌ها اذعان کرده‌است. برای مثال زمانی که ایشان به قرائن شناخت وجه توریه‌ای در کلام اشاره می‌کنند، از قرینه‌ای تحت عنوان «کشف توریه مبتنی بر بررسی مجموع اقوال متکلم و مقایسه آن با کلام فعلی او» نام می‌برند. این در حالی است که ایشان در هنگام تشریح



این مطلب تصریح می‌کنند که با این قرینه، آنچه شناخته می‌شود، وجه تقیه‌ای کلام گوینده است (سیستانی، بی‌تا، ص ۳۴۸). همچنین آیت الله سیستانی در قرینه‌ی پنجم شناخت توریه تحت عنوان «بررسی فضای صدور کلام» می‌افزایند:

«همان‌طوری که اگر موجبات ستر و کتمان به دلیل مدارا با سائل یا دیگر دلائل مهیا باشد یا آن که شرایط سخن، شرایط تقیه‌ای باشد چه بسا متکلم به استعمال توریه در این شرایط دست زند» (سیستانی، بی‌تا، ص ۳۴۹).

اگرچه آیت الله سیستانی ترجیح داده‌اند تا در هنگام یادکرد این موارد، از آن‌ها تحت عنوان توریه نام برند اما به نظر می‌رسد موارد مذکور همان‌طوری که خودشان نیز در خلال توضیحاتشان به آن اشاره کرده‌اند با آموزه‌ی تقیه ارتباط بیشتری داشته باشد.

### ۳-۴-۲. انتقال نمونه‌های تقیه برای توریه

آیت الله سیستانی پس از تشریح مبانی خود در توریه، در هنگام ذکر مثال و بسط بیشتر دیدگاه‌های خود، از نمونه‌هایی بهره گرفته‌اند که خود یا دیگران به وجه تقیه‌ای آن‌ها اشاره کرده‌اند. اگرچه در موارد متعددی چنین اتفاقی رخ داده است اما تنها به ذکر دو مورد از آن‌ها بسنده می‌شود:

**الف)** در نمونه‌ای برای توضیح روایات توریه‌ای، آیت الله سیستانی به حدیثی از حرمان بن‌اعین به نقل از امام باقر (ع) درباره‌ی وقت نماز جمعه به همراه عامه استناد کرده‌اند. در این روایت آمده که چون زراره پاسخ امام (ع) به حرمان مبنی بر اقامه جماعت به همراه عامه را می‌شنود آن را تأویلی دانسته و مجدداً از ایشان (ع) درباره‌ی حکم نماز در جماعت عامه سوال می‌کند. این بار امام با افزودن بخش دیگری به پاسخ خود می‌فرماید که چون نماز به پایان رسید، دو رکعت به آن اضافه کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ۳۷۵). علاوه بر تصریح خود آیت الله سیستانی (سیستانی، ۳۲۱) و دیگران (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶) مبنی بر وقوع این اتفاق به دلیل تقیه، در شکل دیگری از همین روایت با سندی متفاوت، زراره، خود به وضوح به تقیه کردن امام (ع) در بیان پاسخ به حرمان اشاره کرده‌است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸) و از وجه تقیه‌ای کلام امام (ع) پرده برمی‌دارد.

**ب)** در روایتی شخصی در حضور زراره از نماز با غیر شیعه سوال کرده و امام باقر (ع) به او پاسخ می‌دهند که نماز با آن‌ها و پشت سر هر امام جماعتی را ترک نکند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۲). اگرچه آیت الله سیستانی از این روایت به عنوان توریه سخن گفته‌اند، اما در ادامه سخن، خود ایشان به تقیه‌ای بودن آن اشاره می‌کنند (سیستانی، ۳۴۸)؛ مطلبی که در نوشته‌های

دیگر دانشمندان نیز بدان تصریح شده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۴۲۷؛ محمد تقی مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۴۸۷؛ محمد باقر مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۶۹۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۰۰).

(برای مشاهده موارد بیشتر از این نمونه‌ها مقایسه کنید: سیستانی، بی تا، ص ۳۲۳ با طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۸ در موضوع مدت زمان نفاس؛ سیستانی، بی تا، ص ۳۲۱ با مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۲۵۷ با موضوع چهار رکعتی نماز خواندن حضرت علی (ع) در نمازی به امامت یک شخص فاسق؛ سیستانی، بی تا، ص ۳۳۷ با فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۹، ص ۲۶۰ و نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۳۷۴ با موضوع حلیت ذبائح اهل کتاب).

نکته قابل تأمل در این بخش از سخنان آیت الله سیستانی، چهارچوب نظری و نحوه طبقه‌بندی ایشان در بحث اختلاف حدیث است. همان‌طور که گفته شد ایشان مهم‌ترین دلیل اختلاف حدیث را کتمان دانسته‌اند و در هنگامی شمارش دلایل آن از چهار عامل «مدارا با پرسشگر»، «اختلاف افکنی عامدانه»، «تقیه» و «سوق به کمال» یاد می‌کنند. ایشان دلیل اصلی «اختلاف افکنی عامدانه» از سوی ائمه (ع) را عدم انتساب شیعیان به امام (ع) و حراست از جان آنان در برابر حاکمان یا عامه دانسته‌اند؛ مسئله‌ای که بعداً خود، آن را از دلایل تقیه به حساب می‌آورد و در حقیقت امری را که خود از اقسام تقیه است و با آن تناسب بیشتری دارد را از دایره شمول آن خارج کرده و به عنوان یکی از قسیم‌های تقیه ذکر کرده‌اند.

همچنین گفته شد که ایشان پس از اشاره به دلایل کتمان، از انواع و شیوه‌های آن نام برده که در این بین تنها به سکوت و توریه اشاره می‌کنند. اگرچه محتمل است که ائمه (ع) در برخی شرایط تقیه‌ای، از توریه یا سکوت بهره برده باشند اما بی تردید به دلیل تمایز مفهومی و کاربردی این سه مفهوم، چنین امکانی وجود ندارد که ائمه (ع) در همه شرایط تقیه، سکوت کرده و یا توریه کنند، بلکه گاه لازم است مطابق با نظر عامه و برخلاف واقع فتوا دهند. بنابراین امکان تصور این مطلب که ائمه (ع) در همه شرایط کتمان، از سکوت یا توریه بهره برند صحیح نیست و از این رو لازم بود تا در هنگام ذکر شیوه‌های کتمان حدیث به عامل تقیه نیز اشاره کنند.

### ۳-۵. رد دلالت احادیث «پذیرش روایات مخالف عامه» بر تقیه

یکی از موارد مهمی که به عنوان دلیل گسترش تقیه در میان آموزه‌های شیعی مورد استناد قرار گرفته است و به عنوان مبنایی برای تثبیت جایگاه و نقش تقیه در میان روایات قلمداد می‌شود،



روایات «پذیرش احادیث مخالف عامه» است؛ به نحوی که گفته می‌شود اگر تقيه رخ نداده بود، دیگر وجهی برای تأکید ائمه در مخالفت با عامه وجود نداشت (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۸۴). آیت الله سیستانی در مواجهه با این روایات، عمده‌ی آن‌ها را چه از نظر سندی و یا دلالتی از حیز انتفاع برای اعتقاد به گستردگی تقيه در میان آموزه‌های شیعی ساقط کرده و این احتمال را تنها در بررسی یک روایت از مجموعه روایات «اخذ مخالف عامه» می‌پذیرند. استدلال ایشان برای اثبات این مسئله متکی بر دو بخش است که در بخش نخست احتمالات مختلف معنایی امر به «اخذ» را بیان نموده و در بخشی دیگر این روایات را از نظر سندی و دلالتی مورد بررسی قرار می‌دهند.

### ۳-۵-۱. معنای امر به اخذ

بیان احتمالات چهارگانه معنایی برای «امر به اخذ» شامل موارد ذیل است:

- ۱- امر نفسی: به حالتی اطلاق می‌شود که خود اخذ کردن و عمل به روایات مخالف عامه دارای مصلحت است، بدون این که مصلحت دیگری در کار باشد.
- ۲- امر طریقی: منظور حالتی است که در خبر موافق با عامه احتمال بیشتری برای مغایرت با واقع وجود دارد که دلیل آن بی اعتباری و فساد بخشی از مبانی و پایه‌های فکری آنان است.
- ۳- امر طریقی: منظور از این حالت آن است که به احتمال قوی‌تر، روایات مخالف با عامه از ائمه (ع) صادر شده است.
- ۴- صدور روایات اخذ مخالف عامه به دلیل تقيه‌ای بودن روایات موافق. همان طور که مشاهده می‌شود تنها با پذیرش احتمال معنایی چهارم است که می‌توان روایات مذکور را دلیلی بر تقيه‌ای بودن روایات موافق دانست و در سایر موارد، وجود چنین روایاتی دلیلی بر تقيه‌ی ائمه (ع) در هنگام بیان روایت موافق نیست (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۸۴-۲۸۶).

### ۳-۵-۲. بررسی روایات امر به اخذ

در بخش بررسی روایات از نظر سندی و دلالتی آیت الله سیستانی روایات دال بر «اخذ مخالف عامه» را در طی یک تقسیم سه‌گانه مورد ارزیابی قرار می‌دهند که به جهت اختصار در سخن، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. این موارد عبارتند از:

۱- گروه اول: روایات «اخذ مخالف عامه» در فرض وجود دو خبر متعارض: ایشان تمامی روایات این دسته شامل (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۷؛ سه روایت از رساله قطب راوندی به نقل از حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۱۸-۱۱۹، ح ۲۹-۳۱) را یا از نظر سندی مردود دانسته و یا آن که احتمال تطبیق آن‌ها بر همه احتمالات معنایی چهارگانه را ممکن می‌دانند؛ بنابراین از چنین روایاتی نمی‌توان تقیه را نتیجه گرفت. تنها در روایت عمر بن حنظله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۰۱) است که ایشان با تفکیک و فرض دو احتمال معنایی شامل «صواب و هدایت» و «خیر و صلاح» برای واژه‌ی «رشد» در عبارت «مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَبِهِ الرَّشَادُ» احتمال تقیه را در فرض پذیرش معنای اول می‌پذیرند. (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۸۶-۲۹۳)

۲- گروه دوم: روایات «حُسنِ مخالفت با عامه» با صرف نظر از تعارض میان دو حدیث (برای نمونه: ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۴) ۳- گروه سوم: امر به «اخذ مخالف عامه» بدون لحاظ دو خبر متعارض در عین بیان دلیل و هدف برای چنین اخذی (برای نمونه: ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۳۱). از دیدگاه آیت الله سیستانی، روایات گروه دوم و سوم علاوه بر ضعف سندی، دلالتی بر وجود تقیه در میان آموزه های شیعی ندارند (سیستانی، بی‌تا، ص ۲۹۵) و از این رو نمی‌توان از مجموعه روایاتی که دستور به اخذ احادیث مخالف عامه می‌دهند، شیوع و گستردگی تقیه را نتیجه گرفت.

اگرچه آیت الله سیستانی در تلاش برای گسست میان روایات «مخالفت با عامه» و تقیه هستند، اما بی‌شک از مهم‌ترین مستندات برای تقیه، روایت عمر بن حنظله است که ایشان چنین برداشتی را رد نکرده و با لحاظ شرایطی، دلالت آن بر مسئله‌ی تقیه را می‌پذیرند. بنابراین نمی‌توان اثر روایات «اخذ مخالف عامه» در وجود احادیث تقیه‌ای را نادیده انگاشت.

### ۳-۶. قیاس اولویت در احکام فقهی

آیت الله سیستانی معتقد است ادعای تقیه در روایات مربوط به احکام جزئی و فرعی، زمانی رخ داده که احادیث زیادی در موضوعات فضائل و مقامات معنوی ائمه (ع)، فضیلت زیارت آنان، فضیلت مسجد کوفه، آب فرات، خلقت شیعیان از نور اهل بیت (ع)، خمس و انفال که به امامان (ع) تعلق می‌گیرد، مطاعن دشمنان و خلفا و... از سوی ائمه (ع) بیان شده است. این‌گونه از روایات بدون هیچ تقیه‌ای به دست ما رسیده و بدیهی است که اگر بنا بر تقیه بود، به طریق اولی



این روایات مقدم بر دیگر موارد بودند، چرا که برای عامه حساسیت‌زا یا در مخالفت با اعتقادات آنان قرار می‌گرفت.

مسئله از این نیز فراتر می‌رود؛ چه آن که در میان کتب شیعی همچون بصائر الدرجات و کافی، روایات فراوانی پیرامون مقامات اهل بیت (ع) وجود دارد که حتی برخی شیعیان مانند اهل قم، تاب پذیرش آن‌ها را نداشته‌اند اما این روایات نیز بدون تقیه در کتب شیعی وارد شده است (برای کسب اطلاعات بیشتر پیرامون وضعیت اعتقادی شیعیان در دو شهر قم و بغداد در این رابطه، ن.ک: نیومن، ۱۳۸۶ش، تمام اثر).

همچنین ائمه (ع) در برابر مبانی فکری خطایی که می‌توانست نتایج جبران ناپذیری در جامعه‌ی اسلامی داشته باشد، به شدت موضع‌گیری کرده و واکنش نشان می‌دادند. نمونه‌ی آن، نقد شدید استفاده از رأی و قیاس توسط ابوحنیفه از سوی امام صادق (ع) است. اگرچه تصور می‌شود امام (ع) در چنین زمینه‌ی حساسیت‌زایی تقیه کرده باشند اما در این جا هیچ مماشات و هراسی در تخطئه‌ی مبانی فکری او از سوی ایشان دیده نمی‌شود. از سوی دیگر در کتب روایی شیعه، پیرامون احکامی که در تعارض با احکام فقهی عامه است سخن گفته شده که نمونه‌ی آن، عدم جواز مسح بر خفین (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۱۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۸)، بطلان عول - به معنای افزونی سهام وارثان از ترکه میّت؛ به گونه‌ای که نقصان ترکه در سهم همه وارثان به نسبت سهمشان وارد آید (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲ش، ج ۵، ص ۵۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۸۰-۸۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۵۴-۲۶۰)، بطلان تعصیب - شیوه‌ای از تقسیم ارث که مجموع سهام وارثان، از مجموع ترکه کمتر باشد و در نتیجه پس از خارج نمودن سهم وارثانی که سهم ایشان از ترکه معین است (صاحبان فرض)، مقداری از ترکه اضافه بیاید (شهرکانی، ۱۴۳۰ق، صص ۶۷۲-۶۷۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۲۴۸-۲۶۸) و... می‌باشد که در این موارد نیز اثری از تقیه مشاهده نمی‌شود.

از دیگر سو در کتب حدیثی شیعه بدون ملاحظه‌ی تقیه از احکامی سخن گفته شده که نزد عامه ناپسند و شنیع به نظر می‌رسد اما قول به جواز آن در میان شیعه وجود دارد که از جمله موارد آن می‌توان به وطی در دبر اشاره کرد که امام صادق (ع) به نحو پنهانی جواز آن را بیان نموده‌اند (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۴۳). بنابراین توضیحات، ایشان معتقد است که باید به ادعای ورود حجم بالایی از تقیه در مسائل فرعی و جزئی احکام که خود عامه نیز در آن دچار اختلاف هستند با دیده تردید نگریست (سیستانی، بی تا، ص ۲۸۱).

نقدی که در این جا متوجه استدلال‌های آیت الله سیستانی می‌شود آن است که اگر چه می‌توان پذیرفت که بنابر تعریف ارائه شده از سوی ایشان پیرامون تقیه، این آموزه در مسائل حساسیت‌زا دیده نمی‌شود، اما بی‌تردید نمی‌توان از نقش عواملی چون کتمان، عدم اذاعه‌ی اسرار اهل بیت (ع)، لحاظ شرایط رازداری راوی و سطح او برای دریافت این قبیل معارف و ... را در آموزه‌های حساسیت‌زا غفلت کرد؛ اموری که نه تنها از سوی دیگر دانشمندان، بلکه از جانب خود ایشان نیز به عنوان امور تقیه‌ای قلمداد شده است.

### ۳-۷. لحاظ بافت تاریخی حیات ائمه (ع)

توجه به بافت تاریخی، سیاسی و اجتماعی از جمله اموری است که آیت الله سیستانی در تبیین مسئله‌ی تقیه در روایات مورد توجه قرار می‌دهند. برای تبیین هرچه بهتر این بخش ایشان از ضرورت توجه به دو نکته سخن به میان می‌آورند. نخستین مسئله توجه به اختلافات اجتماعی میان جامعه عامی در دوران حضور امامان، خصوصاً صادقین (ع) است. با این توضیح نباید جامعه‌ی عامی آن دوره را کاملاً یک‌دست و هم‌رأی دانست و تصور کرد که ائمه (ع) و شیعیان با یک جامعه‌ی هماهنگ در تقابل بوده‌اند. جامعه‌ی عامی در آن روزگار، گروه‌های متعدد با گرایش‌های فکری و اجتماعی متنوعی را در خود جای داده که در بسیاری موارد دچار ناهمگونی و تقابل بوده است (سیستانی، بی تا، ص ۲۶۳).

در گزارشی از کتاب‌الام شافعی پیرامون شرایط آن دوره چنین می‌خوانیم:

«هیچ شهری را نمی‌توان یافت مگر این‌که گروهی به جهت اختلاف نظر، دیگران را از فقه بازداشته و اجازه فتوا به یکدیگر را نمی‌دادند. برخی از اهل مکه پیرو عطا، برخی پیرو زنجی بن خالد و برخی قائل به نظرات سعید بن سالم بوده و پیروان این گروه‌ها در تضعیف و اتهام‌زنی به هم کوتاهی نمی‌کردند. در مدینه دسته‌ای دنباله‌رو سعید بن مسیب و عده‌ای قول مالک را مقدم می‌داشتند. در کوفه نیز برخی به قول ابن ابی لیلی تمایل داشته و در آن حال بر نظرات ابویوسف خرده می‌گرفتند.»

شافعی در پایان کلام خود می‌افزاید:



«من شنیدم که برخی از افراد در حین فتوا دادن، به خداوند قسم می‌خورند که فلانی به دلیل نقص عقل یا جهالت شایستگی فتوا ندارد» (الشافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۹۴-۲۹۵).

این تقابلات و اختلافات اجتماعی در آن زمان از این نیز فراتر رفته و به حد افترا و طعن می‌رسید. برای مثال شخصیت شناخته شده‌ای چون ابوحنیفه آنچنان مورد اتهام و تکذیب از سوی گروه‌های رقیب قرار گرفت که خطیب بغدادی یک جزء کامل از کتاب خود را به مطاعن او اختصاص داده است (بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، ص ۴۴۵).

همچنین آیت الله سیستانی اذعان می‌کند که تلقی یکی‌انگاری جامعه عامی و جریان سیاسی حکومت نیز امری خطاست؛ چرا که در دوره‌ی امامت ائمه (ع) حکومت‌های وقت حتی به برخی بزرگان عامه نیز اجازه‌ی صدور آزادانه‌ی فتوا را نمی‌دادند و آنان از این جهت در رنج عذاب به سر می‌بردند. در احوال مالک بن انس آمده است که او در سال ۱۴۶ فتوا داد که طلاق از روی اکراه صحیح نیست (ابن فرحون، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۰). مطابق با این فتوا هر نوع معامله - از جمله بیعت با خلیفه - از سر اکراه نامعتبر بوده که این امر زمینه‌ی مناسبی برای قیام محمد نفس زکیه علیه منصور شد. از این رو مالک نیز دستگیر شده و به شدت مورد ضرب و شتم قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۸۰). در این دوره شرایط مشابهی برای ابوحنیفه نیز در برابر حکومت ایجاد شد؛ چه این که با شروع تفرقه میان عباسیان و علویان، ابوحنیفه به سمت علویان تمایل یافت و از قیام‌های آنان همچون نفس زکیه و ابراهیم در عراق حمایت کرد که این مسئله، بسیار باعث ناخشنودی منصور شد. حتی زمانی که ابوحنیفه برخی از احکام ابن ابی لیلی را مردود خواند، برای مدتی خود از فتوا دادن منع و مورد آزار و اذیت قرار گرفت (ابوزهره، بی‌تا-ب، ص ۳۵۲). تشتت میان جامعه عامی و اختلافات آن‌ها با جریان سیاسی نشان می‌دهد که اساساً در بسیاری از موارد، زمینه‌ای که موجب تقیه امامان (ع) شود وجود نداشته است.

### ۳-۸. لحاظ شرایط اضطراری و موقت برای آن

آیت الله سیستانی در تبیین ماهیت تقیه، آن را نه راهبردی اساسی و همیشگی در سیره ائمه (ع) بلکه موقتی و محدود دانسته و معتقد است استمرار شرایط تقیه‌آمیز برای یک گروه اجتماعی مانند شیعیان می‌توانست منجر به اضمحلال و از میان رفتن آن‌ها در جامعه آن روزگار شود. ایشان علی‌رغم مشابهت توضیحات میان اضطراری یا موقتی بودن تقیه، با تفکیک این دو عامل

از یکدیگر، کاربردهای تقیه را از نظر زمانی، به شرایط دارای اضطراب محدود ساخته و برای این مسئله به شواهدی از روایات استناد می‌کنند (برای نمونه، ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۰ و ص ۱۶۸). ایشان همچنین می‌افزاید که ائمه با پایان یافتن شرایط خاصو اضطرابی، واقعیت امر را بیان کرده و از این طریق وجه تقیه‌ای بودن آن آشکار می‌شد. همچنین ایشان روایاتی هم که امام (ع) بر اساس مسلک و مذهب پرسش‌گر پاسخ داده بودند را اساساً از محل بحث تقیه خارج دانسته، چه آن‌که این موارد از جمله روایات شیعی به حساب نیامده و توسط ثقات و یاران خاص معصومان (ع) به عنوان فتوای واقعی ایشان تلقی نمی‌شده است (سیستانی، بی تا، ص ۲۸۴).

### نتایج تحقیق

در این پژوهش تلاش شده است دیدگاه آیت الله سیستانی پیرامون آموزه‌ی تقیه و میزان گستردگی آن در میان روایات شیعی و چالش اختلاف حدیث از این حیث، مورد تبیین و ارزیابی قرارگیرد. با کوشش‌های صورت گرفته در این پژوهش، نتایج زیر به دست آمده است:

۱. بررسی آرا دانشمندان شیعه در ارتباط با میزان کاربرد تقیه نشان‌گر سه رویکرد: پیشینه‌گرا، میانه و کمینه‌گرا در بهره‌گیری از تقیه به مثابه‌ی عامل اختلاف حدیث می‌باشد. آیت الله سیستانی بنابر دلایلی قائل به عدم گستردگی و کاربرد فراوان آموزه‌ی تقیه در میان مجموعه احادیث شیعی هستند.

۲. ایشان با به کاربردن واژه‌ی «افتاء» و «مطابقت با عامه» مواردی از تقیه که شامل احتیاط در برابر حکومت، اختلاف افکنی میان شیعیان بدون لحاظ فتاوی عامه، فتوا در برابر فرق شیعی غیرامامی، بدگویی از شیعیان برای حفظ جان آنان، سکوت و کتمان حکم در جایی که شرایط پاسخ‌گویی مهیا نیست و ... را از دایره تقیه خارج می‌سازند. توضیح مفهومی و فروکاستن از مصادیق تقیه سبب می‌شود، موارد مذکور به مفاهیم مشابهی چون توریه و کتمان انتقال یابد.

۳. نه تنها امکان شناسایی تقیه برای اصحاب خاصنامه (ع) و حتی عموم مردم از سوی آیت الله سیستانی پذیرفته شده بلکه ایشان در مرحله‌ی تصنیف کتب حدیثی نیز قائل به پالایش روایات از تقیه هستند. این در حالی است که در موارد متعددی اصحاب خاص قادر به تشخیص روایات تقیه‌ای نبوده و به همین دلیل به نگارش آن‌ها در مصنفات خود مبادرت می‌ورزیدند.



۴. از استدلال‌های مهم گستردگی تقيه، روایات «اخذ مخالف عامه» است. آیت الله سیستانی با ارزیابی این روایات از حیث سندی و دلالتی، جز در روایت عمر بن حنظله از پیوند میان تقيه با این روایات می‌کاهد و با این اقدام یکی از مهمترین مستندات اثبات گستردگی تقيه در میان روایات شیعی را دچار تردید می‌سازد.
۵. آیت الله سیستانی اعتقاد دارد که از عدم تقيه در موضوعات حساسیت‌زا که بدون اثرپذیری از تقيه مورد نقل قرار گرفته‌اند می‌توان نتیجه گرفت که در جزئیات فروع و احکام که دارای حساسیت کمتری بوده‌اند تقيه صورت نگرفته‌است؛ نظری که در آن نقش عواملی چون سکوت، کتمان اسرار اهل بیت (ع) و عدم اذاعه‌ی آن‌ها نادیده انگاشته شده است.
۶. آیت الله سیستانی با تکیه بر تأثیر عواملی چون: نقش راویان، فقها و کاتبان در کنار ائمه (ع) به عنوان عاملی در ایجاد اختلاف حدیث و همچنین لحاظ شرایط اضطراری و موقت برای تقيه، سعی در کاهش تأثیر آن در میان روایات شیعی دارند.
۷. نظر آیت الله سیستانی پیرامون کمینه‌گرایی در دامنه‌ی روایات تقيه‌ای دچار نقاط ابهام و اشکالی نظیر عدم جامعیت در تعریف، انتقال موارد تقيه به مفاهیم مشابه و نزدیک چون توریه، اعتقاد به توانایی اصحاب خاصائمه (ع) در شناسایی مصادیق تقيه و پالایش مصنفات از آن و ... است که سبب می‌شود نتوان اطلاق نظر ایشان را پذیرفت.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، (بی تا). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*. بیروت: دار الأضواء.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق). *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن ادريس، محمد بن احمد، (۱۴۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*. تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ش). *علل الشرایع*. قم: کتاب فروشی داوری

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق). *معانی الاخبار*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فرحون، ابراهیم بن علی، (بی تا). *الدیاج المذهب فی معرفه أعیان علماء المذهب*. تصحیح أبوالنور محمد الأحمدي. قاهره: دار التراث.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش). *کامل الزیارات*. تصحیح عبدالحسین امینی. نجف: المطبعه المرتضویه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.
- ابوزهره، محمد، (بی تا-الف). *الامام الصادق (حیاته و عصره، آرائه و فقهه)*. قاهره: دار الفكر العربی.
- ابوزهره، محمد، (بی تا-ب). *تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیه*. قاهره: دار الفكر العربی.
- احمدی، حاجی محمد اسماعیل. (۱۳۹۷ش). *تقیه و کارکرد آن از منظر فقه امامیه*. (پایان نامه کارشناسی ارشد). جامعه المصطفی العالمیه، مشهد، ایران.
- اخلاقی، حسنعلی؛ حائری، محمدحسن (۱۳۹۱ش). «*نقد و بازخوانی نظریه پالایش منابع حدیثی معتبر از روایات تقیه‌ای*». علوم حدیث. ۱۷ (۶۴)، ۱۳۸-۱۵۹.
- ازهری، محمدبن احمد، (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسماعیلی، مریم. (۱۳۹۷ش). *اصل کتمان سر در مکتب امامان شیعه*. (رساله دکتری). دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.
- اصفهان، محمد حسین، (۱۴۰۹ق). *بحوث فی الفقه*. قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- اکبری، ندا. (۱۳۹۸ش). *ملاک های روایات تقیه‌ای (کلامی، سیاسی، فقهی)*. (رساله دکتری). دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۶ق). *فرائد الأصول*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۱ق). *رسالة فی التقیه*. قم، دارالذخائر.
- انصاری، مرتضی، (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*. قم: مجمع الفكر الاسلامی.



- بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۳۶۳ش). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين.
- برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش). *المحاسن*. تصحیح جلال‌الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بهبهانی، وحید، (۱۴۱۶ق). *الرسائل الأصولیة*. قم: موسسه العلامه المجدد الوحید البهبهانی.
- جلالی، مجید. (۱۳۹۴ش). *فوائد و مشکلات صدور حدیث در شرایط تقیه*. (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۷۲ش). *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. تصحیح جمعی از مؤلفان. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. تصحیح محمدرضا حسینی جلالی. قم: مؤسسه آل‌البتیت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۲۲ق). *تاریخ بغداد*. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- خمینی، سید روح‌الله مصطفوی، (۱۳۶۳ش). *کشف الأسرار*. تهران، انتشارات سید جمال.
- خمینی، سید روح‌الله مصطفوی، (۱۴۱۵ق). *المکاسب المحرمه*. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۲ش). *معجم رجال‌الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*. بی‌جا، بی‌نا.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، (۱۴۰۵ق). *سیر أعلام النبلاء*. تصحیح شیخ شعیب الأرنؤوط. بیروت: مؤسسه الرسالہ.
- سیستانی، سید علی، (بی‌تا). *تعارض الأدله و اختلاف الأحادیث*. مقرر سید هاشم هاشمی، بی‌جا، بی‌نا.
- شافعی، محمد بن ادريس، (۱۴۰۳ق). *الأم*. بیروت: دار الفکر.
- شم‌آبادی، مرضیه؛ حسینی، بی‌بی زینب؛ رضاداد، علیہ. (۱۴۰۰). «تاریخ‌گذاری روایات افتاء تقیه ای با روش تحلیل متن و اسناد». پژوهش‌های قرآن و حدیث، جلد ۵۴، ش دوم، صص ۴۲۳-۳۹۳.
- شهرکانی، ابراهیم اسماعیل، (۱۴۳۰ق). *معجم المصطلحات الفقہیة*. قم: ذوی‌القربی.
- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*. تصحیح محسن بن عباسعلی کوجه‌باغی. قم: مکتبه آیه‌الله‌العظمی‌المرعشی‌النجفی (ره).

- صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۱ش). *نقش تقیه در استنباط*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق). *الإحتجاج علی أهل اللجاج*. تصحیح محمد باقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۹۰ق). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*. تصحیح حسن الموسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق). *تهذیب الأحکام*. تصحیح حسن الموسوی خراسان. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*. تصحیح عبد العزیز طباطبائی. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- عاملی، محمد بن جمال الدین، (بی تا). *القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة*. قم: کتاب فروشی مفید.
- علوی، عبیر؛ ایازی، سید محمدعلی؛ میردامادی، سید مجتبی؛ منصور، سعید (۱۴۰۱ش). «*بازشناسی اسباب علمی و اجتماعی اختلاف روایات با تاکید بر نوآوری های آیت الله سیستانی*». مطالعات فهم حدیث. ۸ (۱۶)، ۳۳-۵۱.
- علیزاده، عطیه؛ فخلعی، محمد تقی؛ صابری، حسین (۱۳۹۳ش). «*نگرشی تاریخی - تحلیلی به مرجحیت مخالفت با عامه در متون فقه امامیه و تأملاتی در آن*». کاوشی نو در فقه. ۲۱ (۸۱)، ۶۵-۹۲.
- فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام. کاردان پور، محسن، (۱۳۹۰ش). «*معیارهای شناخت احادیث تقیه آمیز*». علوم حدیث، شماره ۵۹، صص ۱۹۳-۲۰۶.
- کاشف الغطاء، جعفر، (بی تا). *کشف الغطاء*. اصفهان، مهدوی.
- کاظمی تستری، اسدالله بن اسماعیل، (بی تا). *کشف القناع عن وجوه حجیه الإجماع*. بی جا، بی نا.
- کرکی، علی بن حسین، (۱۴۰۹ق). *رسالة فی التقیه*. قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق). *اختیار معرفة الرجال - رجال الکشی*. تصحیح حسن مصطفوی. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.





- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مامقانی، عبدالله، (بی‌تا). *تنقیح المقال فی علم الرجال*. نجف: مطبعة المرتضویة.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. تصحیح جمعی از مؤلفان. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق). *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*. تصحیح مهدی رجایی و محمود مرعشی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق). *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*. تصحیح حسین موسوی کرمانی، علی پناه اشتهااردی. قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- مرشدلو، رضا؛ رضایی کرمانی، محمدعلی؛ نقی زاده، حسن (۱۴۰۰ش). «بررسی نظریه محدث بحرانی پیرامون نقش حداکثری تقیه در تعارض اخبار»، فصلنامه پژوهش‌های اصولی، ۸ (۲۸)، ۴۰-۱۱.
- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن*. بیروت، لندن، قاهره: دار الکتب العلمیة- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق). *تصحیح الاعتقادات الامامیه*. تصحیح حسین درگاهی. قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق). *جوابات اهل الموصل فی العدد و الرؤیة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش). *رجال النجاشی*. تصحیح موسی شبیری زنجانی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة. مؤسسه النشر الإسلامی.
- نیومن، آندره (۱۳۸۶ش). *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد*. قم: شیعه شناسی.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۳۸۲ق). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
- همدانی، رضا، (۱۳۷۶ش). *مصباح الفقیه*. قم، المؤسسة الجغرفیة لاحیاء التراث.
- یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۲۶ق). *التعارض*. قم: موسسه انتشارات مدین.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Abu Zahra, Muhammad. (No date A). Imam al-Sadiq (His life and era, his views and jurisprudence). Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi

Abu Zahra, Muhammad. (No date B). History of the Islamic Schools in politics and beliefs and the history of jurisprudential schools. Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.

Ahmadi, Haji Mohammad Ismail. (2017). Taqiyyah and its function from the perspective of Imami jurisprudence. (Master's thesis). Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Mashhad: Iran.

Akbari, Neda. (2018). The criteria of Taqiyyah traditions (theological, political, jurisprudential). (Ph.D. Thesis). Ferdowsi University, Mashhad: Iran.

Akhlaqi, Hassan Ali; Haeri, Mohammad Hassan (2013). "Criticism and rereading of the theory of refining authentic hadith sources from taqiyya narrations". Science of Hadith 17 (64), 138-159.

al-Ahsa'I, Ibn Abi Jumhur. (1984). 'Awali l-la'ali al-'azizziyya fi l-ahadith al-diniyya. Qom: Dar al-Shohada al-Nashr

Alavi, Abir; Ayazi, Seyyed Mohammad Ali; Mirdamadi, Seyed Mojtabi; Mansouri, Saeed (2022). "Recognizing the scientific and social reasons for the differences in narrations with an emphasis on Ayatollah Sistani's innovations". Studies on understanding hadiths. 8 (16), 33-51.

Al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (2000), Tahdhib Al-Lughah. Beirut: Dar ihya al-Torath al-Arabi.

Alizadeh, Atiyeh; Fakhlai, Mohammad Taghi; Saberi, Hossein (2013). "A historical-analytical approach to the preference of opposition to the public in the texts of Imami jurisprudence and reflections on it". A new exploration in jurisprudence. 21 (81), 65-92.

Al-Shafi'I, Muḥammad ibn Idrīs. (1982). Kitab al-Umm. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Tabrisi, Ahmad b. Ali, (1403) Al-Iḥtijāj 'alā ahl al-lijāj. Mashhad.

Murtaza publisher.

Andrew J. Newman. (2007). The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadīth as Discourse Between Qum and Baghdad. Qom: Shia studies.

Anṣārī, Murtaḍā, (1990). Risalah fi al- taqqiyah. Qom: Darul Zakhaer.

Anṣārī, Murtaḍā. (1993). Rasael Feqhīyah. Qom: Majma Al Fikr al-Islami

Anṣārī, Murtaḍā. (1995). Fara'id al-usul. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.

Āqā Buzurg Tihrānī, mohammad Mohsen. (No date). Al-Dharī'a ilā taṣānīf al-Shī'a. Beirut: Dar al-Adwa'

- Bahrani, Yūsuf ibn 'Aḥmad. (1984). Al-hadaeq Al-nazerah. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad. (1992) Al-Maḥāsin. Qom: Dar al-kutub al-eslamiyah.
- Bihbahānī, Vahid. (1995) AlRasail Alusuliyah. Qom: Vahid Bihbahānī Institute>
- Esfahani, Mohammad Hossein, (1988). Researches in jurisprudence. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami
- Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1985), Al-Wafi (a collection of hadiths): Isfahan: Library of Imam Ali, peace be upon him.
- Hamdani, Reza, (1997). Misbah al-Faqih. Qom: Al-Jaafriya Foundation for Al-Tarath.
- Hashemi Shahroudi, Mahmoud. (2003). The encyclopedia of jurisprudence according to the religion of the Ahl al-Bayt, peace be upon them, Qom: Islamic jurisprudence encyclopedia institute on the religion of Ahl al-Bayt.
- Hurr 'Amili, Muhammad ibn Hasan. (1988). Tafṣīl wasā'il al-shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a. Qom: Aal al-Bayt.
- Hurr 'Amili, Muhammad ibn Hasan. (1988). Tafṣīl wasā'il al-shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a. Tehran: Maktabah al-eslamiyah.
- Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1966). Ilal al-sharayi'. Qom: Davari library.
- Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1982). Ma'ānī l-'Akhbār. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.
- Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1992). Kitāb Man lā yaḥḍuruh al-faqīh. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.
- Ibn Babawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1999). 'Uyūn akhbār al-Riḍā, Tehran: Jahan.
- Ibn Farhoun, Ebrahim ibn Ali. (No date). Al- Dibaj al- mozahab fī marefa ayan ulama al- mazhab. Cairo: Dar al-turath.
- Ibn Idrīs, Muḥammad b. Aḥmad. (1989), al-Sara'ir al-Hawi li tahrir al-fatawi. Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1993) Lisan al-Arab. Beirut: Dar al- sader.
- Ibn Qūlawayh, Ja'far b. Muḥammad. (1977). Kāmil al-zīyārāt. Najaf: Dar al- murtazaviyah.
- Ismaili, Maryam. (2017). The principle of hiding the secrets in the school of Shia imams. (Ph.D. Thesis). University of Islamic Religions and denominations, Qom: Iran.

- Jalali, Majid. (2014). The benefits and problems of issuing hadith in the conditions of taqiyyah. (Master's thesis). Payam Noor University, Tehran, Iran.
- Karaki, Ali bin Hossein, (1988). Risalah fi al- taqqiyah .Qom: maktabah of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
- Kardanpour, Mohsen, (2011). "Criteria for recognizing taqqiyah hadiths". Ulum-i Hadith, Volume 59, pp. 193-206.
- Kashi, Mohammad Omar ibn Abd al-Aziz, (1969), Ekhtiyar Maarefat alRejal, Mashhad:Univercity of Mashhad.
- Kāshif al-Ghiṭā', Jafar, (No date). Kashf al-ghita' 'an mubhamat al-shari'a al-gharra'. Isfahan: Mahdavi.
- Kazemi Tustari, Asad allah ibd Esmaeel. (No date). Kashf al qina 'an vujouh Hujyat al-ijma', no place, no Publisher.
- Khaṭīb Baghdādī, Ahmad ibn Ali. (2001). History of Baghdad. Beirut: Dar al- Qarb al- eslami.
- Khoeii, Abu al-Qasem. (1992). Mojam Rejal al-Hadith Va Tafsil Tabaqat alRovat, no place, no Publisher.
- Khomeinī Sayyid Rūhollāh Mūsawī. (1994). Al-makaseb Al-muharramah. Qom: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute.
- Khomeinī, Sayyid Rūhollāh Mūsawī. (1984). Kashf al-asrar. Tehran: Sayed Jamal publisher.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya' qūb (1984), Al-Kafi, Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiyya.
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1982), Behar al-Anvar al-Jamea Le Oloum alAemmat al-Athar, Beirut: Dar ihya al-Torath al-Arabi
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1985), Maladh al-akhyar fi fahm Tahdhib al-akhbar. Beirut: Dar ihya al-Torath al-Arabi.
- Majlesi, Mohammad Baqir, (1985), Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ man lā yaḥḍuruh al-faqīh'. Qom: Kushanpur Islamic Cultural Institute.
- Mamaqani, Abdollah, (No date), Tanqih al-Maqal fi Elm al-Rejal, Najaf: Dar al-murtazaviyah.
- Mufid, Muḥammad b. al-Nu' mān, (1992) Kitab jawabat ahl al-mawsil fi al-'adad wa al-ru'ya. Qom: Sheikh Mufid Congress.
- Mufid, Muḥammad b. al-Nu' mān, (1992), Tashih al-i'tiqadat al-imamiyya. Qom: Sheikh Mufid Congress.
- Murshidlou, Reza; Rezaei Kermani, Mohammad Ali; Naghizadeh, Hassan (2021). "Examination of the theory of Yusūf al-Baḥrānī regarding the

- maximum role of taqiyyah in akhbar conflict", *Usoli Research*, 8 (28), ۱۱-۴۰.
- Mustafavi, Hasan, (1430). *Al- Tahqiq fi al-kalimat al-Quran*. Beirut: The publishing center of Allameh Mostafavi's works.
- Najāshī, Ahmad ibn Ali. (1986). *Rijāl al-Najāshi*, Qom: Mu'assisa al-Nashr al-Islami.
- Safari Forushani, nemat allah. (2002). *The role of taqiyyah in islamic Inference*. Qom: Bustan Ketab.
- Şaffār, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1983). *Başa'ir al-darajāt*, Qom: Maktaba Ayatullah al-Mar'ashi al-Najafi.
- Shahrakani, Ebrahim Esmaeel. (2008). *Mu'jam almustalahat al-feqhiyah*, Qom: Zavi al-qurba.
- Shamabadi, Marziyeh; Hosseini, Bibi Zeinab; Rezadad, Alieh. (2021). *Dating of Hiding Secret Hadiths and the Role of Ghulats in Them. Studies of Understanding Hadith, Vol 14, No 2, pp93-116.*
- Sistani, Ali. (No date). *Ta'aruz al adilah va ekhtelaf al- ahadith*. no place, no Publisher.
- Tousi, Mohammad ibn Hasan, (1986). *Al-Istibşār fī mā ukhtulif min al- akhbār*, Researched by seyyed hasan Khersan, Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiya.
- Tousi, Mohammad ibn Hasan,(2011). *tahzib al-Ahkam*, Researched by seyyed hasan Khersan, Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiya
- Tousi, Mohammad ibn Hasan .(1999). *Fihrist kutub al-Shī'a wa uşūlihim wa asmā' al-muşannifin wa aşḥāb al-uşūl*. Qom: Maktabah almuhaqiq al Tabatabayi.
- Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāzim (2005). *Al- Taaruz*. Qom: Madyan publisher
- Zahabi, Shams al-Din .(2006), *Seyar Aalam al-Nobalaa*, Beirut: Al- resalah.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۱۵۸-۱۲۷

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.244950.3814

## تحلیل و نقد سندی - دلالتی روایت شأن صدور تسیحات حضرت فاطمه (س) در منابع عامه

سید عمران موسوی گرمارودی\*

محمدجواد توکلی خانیکی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

تسیحات حضرت فاطمه زهرا(س) همواره مورد توجه و اهتمام مسلمانان بوده و از شهرت والایی برخوردار است چرا که از جانب رسول خدا(ص) به حضرت فاطمه(س) اعطا شده و در صدور و کیفیت مشهور آن تردیدی وجود ندارد. نوشتار حاضر، ضمن تأکید بر اصالت و قطعیت صدور تسیحات حضرت زهرا(س) با شیوهی توصیفی - تحلیلی، به تحلیل و نقد روایتی می‌پردازد که در منابع حدیثی و فقهی اهل تسنن به‌عنوان شأن صدور این تسیحات معرفی شده است. در این پژوهش ضمن بررسی اولین منابع ناقل روایت، به نقد سندی و دلالتی آن پرداخته و رویکرد دانشوران فریقین نسبت به محتوای روایت، مقایسه و تحلیل شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد روایتی که منابع عامه آن را به عنوان شأن صدور تسیحات حضرت فاطمه(س) تلقی کرده‌اند، اولاً به دلایل و قرائن متعدد سندی، متنی و برون متنی، از اعتبار ساقط بوده و متن آن در مصادر و کتب گوناگون عامه، دستخوش جعل و تحریف قرار گرفته است. ثانیاً هدف از این تحریفات، توجیه مصادره‌ی مواردی چون فدک، سهم الارث حضرت فاطمه(س) از میراث مالی پیامبر(ص) و به ویژه غضب سهم خمس اهل بیت(ع) توسط حاکمان وقت بوده است. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد شماری از متکلمان عامه تلاش کرده‌اند با استناد به این روایت، رفتار خلفای اول و دوم نسبت به مصادره سهم خمس اهل بیت(ع) را توجیه کنند.

### واژگان کلیدی

تسیحات حضرت فاطمه(س)، جعل و تحریف حدیث، غضب خمس، ابن حجر عسقلانی.

\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. (نویسنده

[e.m.garmaroodi@gmail.com](mailto:e.m.garmaroodi@gmail.com)

مسئول)

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

[tavakoli@quran.ac.ir](mailto:tavakoli@quran.ac.ir)

## مقدمه و طرح مسئله

تسبیحات حضرت فاطمه (س) در دیدگاه شیعی، از اصالتی قطعی برخوردار است؛ کتب روایی و فقهی شیعه حاوی روایات صحیح و پُرشماری از اهل بیت رسالت (ع) هستند که پیرامون اهمیت و برکات تسبیحات حضرت فاطمه (س) سخن گفته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، صص ۳۴۲ و ۳۴۳؛ ج ۲، صص ۵۰۰ و ۵۳۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، صص ۴۳۹ - ۴۴۷). دانشوران شیعه نسبت به اصالت این تسبیحات اجماع نظر داشته و حتی آن را سنتی مؤکد خوانده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۳۶؛ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۰).

در میان اهل تسنن نیز فارغ از وجود اختلافاتی در شماره و نوع اذکارش، امری مورد اتفاق است (عسقلانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۱۰۵؛ عینی، بی تا، ج ۲۲، ص ۲۸۹). اما آنچه محل تأمل است، گزاره‌هایی است که شأن صدور این تسبیحات را به تصویر می‌کشند. در جوامع حدیثی فریقین، روایتی با این مضمون نقل شده است که حضرت فاطمه (س) از پدرش رسول خدا (ص) تقاضا می‌کند خدمتکاری به او اعطا کند تا در امور خانه‌داری، یاری‌اش دهد؛ اما پیامبر این خواسته را اجابت نمی‌کند و در عوض تسبیحات مشهور به تسبیحات حضرت فاطمه را به او تعلیم می‌دهد. این مقاله، از ماجرای مذکور با عنوان «ماجرای درخواست خدمتکار» یاد می‌کند. شماری از محدثان، مفتیان و متکلمان اهل تسنن، از جمله شارحان کتاب صحیح بخاری، مانند ابن حجر عسقلانی و عینی، با استناد به این ماجرا، عدم پرداخت سهم خمس اهل بیت (ع) توسط ابوبکر و عمر را تبعیت از رفتار پیامبر (ص) در این ماجرا دانسته و توجیه کرده‌اند. در ادامه، مشروح استدلال آنان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا استدلال افراد یاد شده، صحیح و پذیرفتنی است یا خیر؟ پاسخ به این پرسش نیازمند پاسخ به پرسش‌های زیر است: روایات ماجرای درخواست خدمتکار، در منابع روایی فریقین چگونه روایت شده است؟ رویکرد تألیفات و دانشمندان فریقین به این ماجرا چه تفاوت‌هایی داشته و نوع استنادشان به آن چگونه است؟ آیا این ماجرا و روایاتش به لحاظ درایه الحدیثی و فقه الحدیثی از اعتبار کافی برخوردار است؟ آیا تحریفاتی در این ماجرا صورت پذیرفته است؟ و در نهایت، اهداف این تحریفات چیست؟ اهمیت و اوج قداست تسبیحات حضرت زهرا (س) سبب شده تا علمای شیعه، در اثبات صحّت انتساب این اذکار به بانوی بانوان و نیز برای تعیین دقیق تعداد آن‌ها و ترتیب صحیح‌شان غور کرده و مباحثی فریه و ارزشمند را فراهم آورند اما توجه به اهداف جعل و تحریف در



برخی گزاره‌های ناظر بر تعلیم و اهداء این تسبیحات، مورد توجه دانشوران قرار نگرفته است. در دایره جست‌وجوهای صورت گرفته، این موضوع پیشینه‌ای در قالب کتاب یا مقاله نداشته و در نوع خود نوین است.

### ۱. نخستین گزاره و خاستگاه اصلی

قدیمی‌ترین گزاره‌ی موجود از ماجرای درخواست خدمتکار، متعلق به «سلیمان بن داوود طیالسی» متوفی ۲۰۴ هجری قمری است. وی در کتاب «مسند طیالسی» از امیرمؤمنان علی (ع) چنین روایت می‌کند:

«فاطمه رفت تا از اثر آسیا کردن بر روی دست‌های خود، نزد پیامبر شکایت کند اما آن حضرت را نیافت، عایشه را ملاقات نمود و او را از حال خود باخبر ساخت. هنگامی که پیامبر بازگشت، عایشه حضرتش را از آمدن فاطمه خبر داد. پیامبر نزد ما آمد و این در حالی بود که به رختخواب خویش رفته بودیم. به محض آنکه متوجه حضور پیامبر شدیم، خواستیم از جای خود برخیزیم که فرمود: بر جای خود بمانید! آن حضرت پیش آمد و میان ما نشست آنگونه که خنکای پاهای آن حضرت را بر روی سینه‌ی خود احساس نمودم. فرمود: آیا به شما دو نفر چیزی بهتر از آن چه خواستید را نیاموزم؟! هرگاه به رختخواب رفتید ۳۴ بار الله اکبر و ۳۳ بار سبحان الله و ۳۳ بار الحمد لله بگویید که این برای شما بهتر از خدمتکار است» (طیالسی، بی‌تا، ص ۱۵).

این ماجرا، در مصادر متعدّد، به گونه‌های مختلفی روایت شده است.

### ۲. شمار و دسته بندی روایات ماجرای درخواست خدمتکار

ماجرای درخواست خدمتکار، روایات متعدّدی دارد که شمارشان به ۲۰ روایت مختلف می‌رسد. مجموعه‌ی این روایات را می‌توان در ۳ دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

**الف) دسته اول:** روایاتی است که می‌گویند رسول خدا (ص) با وجود آنکه کنیزان و غلامانی در اختیارش بود و می‌توانست خواسته‌ی حضرت فاطمه (س) را اجابت کند اما خدمتکاری به او نداد و در عوض، تسبیحات را تعلیمش نمود (طیالسی، بی‌تا، ص ۱۵؛ ابو داوود،

۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹؛ احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶). شایان توجه است که این دسته خود دو نوع دارد: در نوع اول، خدمتکارانی که پیامبر(ص) در اختیار داشت، هدیه‌ای از سوی پادشاهان عجم برای حضرتش بوده‌اند (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰). اما در نوع دوم، اسیران جنگی و از زمره‌ی غنائم بوده‌اند (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶). اهمیت این نکته در سطور بعد روشن خواهد شد.

ب) دسته‌ی دوم: روایاتی است که نشان می‌دهد اساساً خدمتکاری در اختیار پیامبر(ص) نبوده تا خواسته‌ی دردانه‌اش را لباس اجابت ببوشاند (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۶؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۷۸).

ج) دسته‌ی سوم: روایاتی است که تصریح می‌کنند پیامبر(ص) خواسته‌ی دخترش را اجابت فرموده و تسبیحات را همراه با اعطای خدمتکار به حضرت فاطمه(س) تعلیم نموده است (جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن عمشلیق، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۰۷؛ ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

### ۳. ضعف اسناد ماجرای درخواست خدمتکار

تمامی روایات ماجرای درخواست خدمتکار، از سوی راویان عامی و غیر موثق روایت شده‌اند. به بیان دیگر، اسناد تمام این روایات، عامی است و به سند شیعی و یا موثق نقل نشده است. شماری از روایتگران آن، مفتیان و راویان حدیث دربار بنی امیه‌اند؛ شماری دیگر، در دروغ پردازی و عنادورزی با خاندان قدس نبوی شهره‌ی آفاق‌اند و عده‌ای دیگر شخصیت‌هایی ناشناخته‌اند که در کتب رجالی شیعی از آنان نامی برده نشده است:

- شَبَّ بن ربیع (روایت او: طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۰۴): وی از قاتلان حضرت سید الشهداء(ع) است (خصیبی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۳۴).
- ابو عبدالرحمن مدنی (روایت او: ابن مردویه، ۱۴۲۴ق، ص ۲۰۱): معروف به ابوالزناد، از اهالی دربار بنی‌امیه و ناموثق است (ثقفی، بی تا، ج ۲، ص ۹۰۶).
- ابوهریره (روایت او: اطرابلسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۰؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۵۹): امیرمؤمنان(ع) او را دروغگوترین مردم در نقل احادیث پیامبر خوانده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۸).

- انس بن مالک (روایت او: ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۳۴؛ بخاری، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۸): از مخالفان اهل بیت (ع) است. امیرمؤمنان (ع) او را لعنت نمود و انس به برص مبتلا شد (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۲).
- ابن شهاب زهری (روایت او: صنعانی، بی تا، ج ۱۱، ص ۳۳): همنشین عروۀ بن زبیر، عبدالملک و هشام بن عبدالملک است. ابن ابی الحدید می گوید زهری از مخالفان امیرمؤمنان (ع) بوده و از حضرتش بدگویی می کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۰۲).
- قاسم مولی معاویۀ (روایت او: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۰، ص ۱۸): در کتب رجال شیعه نامی از وی برده نشده و راویان روایتش جملگی عامی و غیر موثقاند.
- علی بن اُبدی (روایت او: مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۳۲۲): مهمل است و نامی از وی در کتب رجال شیعه برده نشده.
- ابوجعفر مولی علی (ع) (روایت او: کسّی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵): کتب رجال شیعه سخنی از وی نگفته اند. رجال روایتش نیز همگی عامیان غیر موثقاند.
- عبدالرحمن بن ابی لیلی أنصاری (روایت او: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۹۵؛ طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۲؛ دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۲۹۱): برخی دانشوران شیعی وی را ممدوح می دانند (حلی، ۱۳۹۲ق، ص ۱۷۷) اما رجال روایتش جملگی عامیان غیر موثقاند.
- عطاء بن سائب (روایت او: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶؛ طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۴): در کتب رجال شیعه توثیق نشده است.
- ابراهیم بن یزید نخعی (خطیب، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۳): وی در کتب رجالی توثیق نشده و رجال سندش نیز عامیان غیر موثقاند.
- عبیدۀ بن عمر (قیس) سلمانی مرادی (روایت او: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۳): وی از شرطۀ الخمیس بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳) با این حال، توثیق نشده و راویانش نیز عامیان مهمل و غیر موثقاند.
- حارث بن عبدالله أعر همدانی (روایت او: طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۲۷): وی از اصحاب امیرالمؤمنین (ع) بوده و نزد برخی علمای امامیه مورد وثوق است (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۷۲). اما رجال سند او همگی عامیان غیر موثقاند؛ جز ابو إسحاق عمرو بن عبدالله سبّعی که هویتش مورد اتفاق رجال شناسان شیعه نیست (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۱۲۱).

- هبیره بن یریم حمیری کوفی (روایت او: مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۲۵۲): از اصحاب امیرمؤمنان(ع) شمرده شده اما توثیق نشده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۸۵).
- هانی بن نیار بلوی (روایت او: مزی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۱، ص ۲۵۲): وی از اصحاب امیرمؤمنان(ع) شمرده شده اما عامی مذهب و غیر موثق است (کشی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۴۸).
- ابو امامه باهلی (روایت او: طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰): وی از اصحاب امیرمؤمنان(ع) است اما توثیق نشده و روایانش همگی عامیان غیر موثق‌اند.
- ام سلمه (روایت ایشان: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۸): ام المؤمنین و در شمار ثقات است. سند روایت او چنین است: «حدثنا عبدالله بن احمد حدثني أبي ثنا أبو النضر ثنا عبد الحميد [بن بهرام] حدثني شهر [بن حوشب] عن أم سلمة؛ سلسله رجال روایت او را عامیان و اشعریان تشکیل می‌دهند.
- یکی از دو دختر زبیر بن عبدالمطلب، ام حکم و ضباعه (روایت آنان: ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹): ضباعه همسر جناب مقداد بن اسود کندی است (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰) اما توثیق نشده است. از ام حکم نیز اطلاعی در دست نیست.

#### ۴. ضعف متنی ماجرای درخواست خدمتکار

متون روایتگر ماجرای درخواست خدمتکار، با تکیه بر قرائن درون متنی و برون متنی متعدّد، دستخوش جعل و تحریف قرار گرفته است. از جمله:

##### ۴-۱. اضطراب و تشویش

حدیثی که متن یا سند آن به گونه‌های مختلفی که قابل جمع نباشند روایت شده باشد، «حدیث مضطرب» است و اضطراب از اوصاف اختصاصی حدیث ضعیف به شمار رفته و سبب سقوط یک حدیث از اریکه‌ی حجّیت است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۲؛ ربّانی، ۱۳۸۷ش، صص ۸۴ و ۱۲۱).

متون روایتگر ماجرای درخواست خدمتکار، دچار اضطرابی شدید است؛ به عنوان نمونه:

### ۱-۱-۴. زمان وقوع ماجرا

این ماجرا، در برخی روایاتش، روز چهارم پس از ازدواج حضرت فاطمه (س) معرفی شده است (خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۴)؛ و گاهی در دوران بارداری ایشان (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۴)؛ و نیز گاهی در خردسالی حسنین (ع) (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰).

### ۱-۲-۴. آنچه آموزش داده شد

این مورد نیز بسیار مشوش است: عمدتاً سخن از تسبیحات است اما گاهی تحمید ۳۴ مرتبه است (دولابی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۵) گاهی تحمید حذف و به جای آن ۳۴ مرتبه تهلیل (لا اله الا الله) آمده (ابن حبان، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۳۳۹) گاهی تکبیرات ۳۳ مرتبه است بین تسبیح و تحمید (مغربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۸) گاهی تکبیر ۴۴ مرتبه است! (طرابلسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۰). گاهی هر سه ذکر، ۱۰ مرتبه‌اند! (طحاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۳۳) گاهی اساساً تسبیحاتی در کار نیست بلکه ادعیه‌ای تعلیم شده (مسلم، بی تا، ج ۸، ص ۷۹؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۹). و گاهی هم تسبیحات است و هم دعایی دیگر (طبرانی، بی تا، ج ۲۳، ص ۳۳۹).

### ۱-۳-۴. وجود خدمتکار نزد پیامبر (ص) و نوع خدمتکار

این مسأله نیز بسیار مشوش است. گاهی هیچ قرینه‌ای به وجود و یا عدم وجود کنیز و غلام - چه اسیر و چه هدیه - دیده نمی‌شود (طبرانی، بی تا، ج ۲۳، ص ۳۳۹؛ ابو یعلی، بی تا، ج ۱، صص ۲۳۷ و ۴۱۹). گاهی سخن از اسیران جنگی است (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶). گاهی بردگانی است که پادشاهان عجم، پیشکش پیامبر (ص) کرده‌اند (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰)؛ و گاهی معلوم نیست خدمتکاران، اهدایی بوده‌اند یا اسیر جنگی (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵)؛ و نیز گاهی پیامبر (ص) تصریح فرموده که «هیچ خدمتکاری ندارم تا تقدیمت کنم» (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۶۰؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۵۲).

### ۱-۴-۴. اعطا یا عدم اعطای خدمتکار

اینکه پیامبر (ص) در نهایت خدمتکاری به فاطمه (س) داده است یا نه نیز مورد اختلاف است. گاهی عطا فرموده (ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۶۰؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۵۲؛ طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵) گاهی به محض طرح درخواست اعطا فرموده (ابن حمدون، ۱۹۹۶م، ج ۸،

ص ۸۷) گاهی فاطمه (س) را میان انتخاب خدمتکار و تسبیحات مخیر ساخته است (خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۴).

## ۲-۴. تعارض با قرآن، سنت و عقل

علاوه بر اضطراب‌های متعدد متنی که شماری از آن‌ها ذکر شد، قرائن درون متنی و برون متنی دیگری وجود دارند که گویای وقوع تحریف در این روایات هستند؛ مانند:

### ۱-۲-۴. تعارض با قرآن

پاسخ ندادن حضرات علی و فاطمه (س) به سلام پیامبر (ص) در برخی روایات ماجرای درخواست خدمتکار (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۶؛ مغربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۷) امری غیر قابل پذیرش است. چرا که از یک سو، پاسخ به تحیت دیگران، از دستورات قرآن است (نساء: ۸۶) و از سوی دیگر، قرآن، اهل بیت پیامبر (ص) را دارای مقام طهارت معرفی می‌کند (احزاب: ۳۳)؛ از این روی، امیرمؤمنان و بانوی بانوان (ع) هرگز از پاسخ به سلام رسول خدا (ص) خودداری نمی‌کنند.

### ۲-۲-۴. تعارض با سنت و عقل

شکایت امیرمؤمنان (ع) نزد همسرش از سختی ارتزاق، مسأله‌ی شگفت و غیرقابل پذیرشی است که در برخی روایات این ماجرا گزارش شده است (ابن عمشلیق، ۱۴۱۶ق، ص ۶۷؛ احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶). باور کردنی نیست که امیرمؤمنان (ع) آن بزرگ اسوه‌ی مردانگی، از سختی ارتزاق نزد همسرش گلایه کند.

لحن خشن پیامبر (ص) در پاسخ به درخواست حضرت فاطمه (س) نیز از دیگر گزارشاتی است که در روایات این ماجرا نقل شده (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۷۹؛ طحاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۹۸؛ زرنندی، ۱۳۷۷ق، ص ۱۸۹؛ طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۴) اما قابل پذیرش نیست؛ نمی‌توان پذیرفت پیامبری که همگان را به رعایت حرمت و مودت فاطمه (س) سفارشی مؤکد می‌فرمود خود با آن حضرت تند و خشن سخن بگوید. چنانکه ابن ابی الحدید معتزلی می‌نویسد: «نه یک بار بلکه بارها پیامبر (ص) فرموده است: هرآنچه فاطمه (س) را بیازارد مرا می‌آزارد و آنچه او را به خشم آورد مرا خشمگین می‌سازد ... و فاطمه پاره‌ی وجود من است ...» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۱۹۳).

علاوه بر این‌ها، دلایلی که در روایات این ماجرا، برای خودداری پیامبر از اعطای خدمتکار به فاطمه (س) بیان شده، جز آن دسته‌ای که تصریح دارند خدمتکاری در اختیار پیامبر نبوده است، دلایلی هستند که بنا به سنت و عقل نامقبول‌اند. مانند:

- گاهی پیامبر (ص) فرموده است: «تعداد کنیزان به قدری نیست که به همه‌ی زنان مسلمان برسد پس به تو نیز کنیزی نمی‌دهم» (مغربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۷)؛

- گاهی دیگر انجام امور خانه را وظیفه‌ی شرعی زنان دانسته و از این روی به فاطمه (س) خدمتکار نداده تا خودش کارهای خانه را انجام دهد (ابو داوود، ۱۰۱۴۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۵)؛

- گاهی فرموده: «خدمتکار نمی‌دهم چون دوست ندارم ثواب انجام کارهای خانه از تو سلب شده به خدمتکارت برسد و نیز نمی‌دهم چون می‌ترسم در روز قیامت علی با تو مخاصمه کند که چرا کارهای منزل را خودت انجام ندادی!» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱)؛  
- و گاهی با تذکر به این که «بهترین زنان، زنی است که به خانواده‌اش سود برساند» به فاطمه (س) خدمتکار نداده است (طبرانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۱).

این همه در حالی است که:

**اولاً:** به نصّ تاریخ و روایات، پیامبر (ص) در حجرات همسرانش خدمتکارانی برای آنان قرار داده بود (ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۵۷). آیا نگران سلب ثواب آنان نبود؟!

**ثانیاً:** بنا بر تاریخ و روایات دیگر، فضّه‌ی خادمه را شخص پیامبر (ص) برای فاطمه (س) فرستاده است (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). نیز گاهی پیامبر و امیرمؤمنان به یاری فاطمه (س) در کارهای منزل می‌شناخته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۱۳۲).

**ثالثاً:** در همان روایتی که بیم مخاصمه‌ی علی (ع) می‌رود، خود امیرمؤمنان (ع) از حضرت فاطمه (س) خواسته بود تا از پیامبر (ص) تقاضای خدمتکار کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱). نیز معقول و معمول نیست شوهر از آسایش همسرش ناخرسند باشد!

**رابعاً:** اگر قرار است به تعداد زنان مسلمان خدمتکار باشد تا یکی هم سهم فاطمه (س) شود پس آن اندک خدمتکارانی که بود چه شدند؟! و آیا اساساً چنان مواساتی عقلانی است؟!!

**خامساً:** کار کردن زن در خانه، جز اندک مواردی، از وظایف شرعی زنان نیست. پخت و پز و جاروب کردن و ... را بانوان، تبرّعاً و تنها از باب دل‌بستگی به همسر و کانون گرم خانواده بر عهده می‌گیرند.

### ۳-۴. تعارض با تاریخ

همچنین در برخی روایات این ماجرا، از حضور اسماء بنت عمیس در ماجرای ازدواج حضرت فاطمه (س) سخن گفته شده است (خوارزمی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۵۲) این در حالی است که اسماء پیش از هجرت پیامبر به مدینه، به حبشه مهاجرت کرد و پس از فتح خیبر، در سال هفتم قمری و تقریباً پنج سال پس از ازدواج فاطمی بازگشت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۵۳). البته این احتمال وجود دارد که اسماء و همسرش جناب جعفر بن ابی طالب، در مدت اقامتشان در حبشه به مدینه رفت و آمد داشته‌اند اما این احتمال نیازمند ادله و یا قرائن روشن است.

### ۵. کمیت حضور ماجرای درخواست خدمتکار در مصادر فریقین

قرن	شیعی		عامی	
	تعداد مؤلفان	تعداد کتب	تعداد مؤلفان	تعداد کتب
۱	-	-	-	-
۲	-	-	-	-
۳	۱	۱	۱۵	۱۸
۴	۱	۲	۱۰	۱۳
۵	-	-	۹	۱۳
۶	۲	۲	۱۰	۱۲
۷	۲	۲	۱۲	۱۳
۸	۱	۴	۷	۸
۹	-	-	۱۰	۱۴



الأجوبة المرضية (سخاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۹۷۷)	۱۲	۸	منهج الصادقین (کاشانی، ۱۳۳۳ش، ج ۶، ص ۳۸۲)	۱	۱	۱۰
-	-	-	الحبل المتین (بهائی، بی تا، ص ۲۶۰)	۶	۴	۱۱
-	-	-	وسائل الشیعة (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۶۷)	۹	۹	۱۲
فتح القدر (شوکانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۶)	۴	۳	مصابیح الظلام (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۲۳۳)	۳	۳	۱۳
عون المعبود (عظیم آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۱۴۸؛ ج ۱۰، ص ۳۱۰)	۲	۲	اللمعة البيضاء (تبریزی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۸۷)	۳	۳	۱۴
--	۱۰۹	۸۶	--	۳۳	۲۷	جمع

جدول ۱: آمار و مقایسه کمیّت ماجرای درخواست خدمتکار در مصادر فریقین

جدول آماری فوق نشان می دهد این ماجرا نزد بزرگانِ عامّه از اهمیّت بسیار بیشتری نسبت به بزرگان امامیه برخوردار بوده است. چنانکه:

در مصادر عامّه از ابتدای قرن سوم هجری قمری در کتاب «مسند طرابلسی» - تألیف طرابلسی متوفی ۲۰۴ هـ - تا قرن چهاردهم و کتاب «عون المعبود» مجموعاً ۱۰۹ کتاب، از مهمترین مصادر روایی، فقهی و تفسیری اهل تسنن، به نقل تمام روایت های متعدد این داستان پرداخته اند. در مصادر شیعه اما از اواخر قرن سوم هجری قمری و کتاب «الفارات» - تألیف ثقفی کوفی، متوفی ۲۸۳ هـ - تا قرن چهاردهم و کتاب «اللمعة البيضاء» صرفاً ۳۳ کتاب از آثار دانشوران شیعه، به نقل این داستان پرداخته اند.

از ابتدای قرن سوم هجری تا انتهای قرن چهارم، یعنی در بازه ای دو بیست ساله، ۳۲ کتاب از مهم ترین کتب حدیثی عامّه به نقل تمامی روایات این داستان همّت گمارده اند! و اگر قرار باشد تا به همین تعداد، کتاب هایی را از مؤلفان شیعه یافت که حاوی این داستان باشد، باید از زمان ابن بابویه - متوفی ۳۸۱ هـ - تا زمان خاتم المحدثین شیخ عباس قمی - متوفی ۱۳۵۹ هـ - یعنی در طی حدود «هزار سال»، شمار عظیمی از کتب شیعه را کاوید و جورید تا مجموعشان به ۳۲ مورد برسد! که همگی، آن را با تسامح از عامّه نقل کرده و هیچ یک آن را با سند شیعی روایت نکرده اند!

ممکن است این نکته، با توجه به فزونی آثار عامه نسبت به شیعه در بیشتر قرن‌ها امری طبیعی به نظر برسد؛ اما باید توجه داشت که صاحبان هر شش کتاب موسوم به «صحاح سته» این داستان و روایات متعدّدش را در صحاح خود و دیگر آثارشان روایت کرده‌اند. ابن حنبل روایات متعدّدی از این داستان را نه فقط ۹ بار در جای جای کتاب مسندش (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۱، صص ۹۵، ۱۰۶، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۳؛ و نیز: ج ۶، ص ۲۹۸) بلکه در دیگر کتابش به نام «فضائل الصحابه» نیز نقل می‌کند (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۰۵). بخاری، بسیاری از روایات این داستان را نه فقط در دو کتاب خود «التاریخ الکبیر» (بخاری، بی تا، ج ۵، ص ۲۳۴) و «الأدب المفرد» (بخاری، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۸) بلکه تنها در کتاب موسوم به «صحیح بخاری» در چهار موضع روایت کرده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴، صص ۲۰۸ و ۴۸؛ و نیز ج ۶، ص ۱۹۲؛ و نیز ج ۷، ص ۱۴۸) «سخاوی» می‌نویسد:

«... قِصَّةُ حَیِّیَّةِ فَاطِمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْتَخْدِمُ ...»

و هی فی البخاری فی أربعة أماكن: فی الخمس و فی فضل علی و فی النفقات و فی الدعوات. ...» (سخاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۹۷۷).

این در حالی است که این ماجرا و روایاتش در میان کتب اربعه‌ی شیعه، صرفاً در یک کتاب و آن هم به گونه‌ای مرسل و بدون قید سند، روایت شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۰). نیز برخی از مهم‌ترین منابع شیعی هم‌چون کتاب‌های «الکافی» و «تهذیب الأحکام» با وجود آنکه حاوی روایاتی متعدّد، پیرامون خواص، آثار و احکام تسییحات حضرت زهرا(س) هستند، اما از این داستان و روایاتش خالی‌اند.

## ۶. مقایسه رویکرد و نوع استناد فریقین به ماجرای درخواست خدمتکار

### ۶-۱. رویکرد و نوع استناد شیعی

فقها، محدثان و متکلمان شیعه، از ذکر روایات این ماجرا در آثارشان، اهداف روشنی داشته‌اند: بیشترین انگیزه‌ی نقل این روایت از سوی مؤلفان شیعه، کشف تقدّم و تأخّر تحمید و تسییح در تسییحات حضرت فاطمه(س) بوده است و در این مسیر نیاز بوده تمام روایات ناظر بر تسییحات حضرت فاطمه(س) را فارغ از دیگر دلالات و مفاهیم آن‌ها، به عنوان قرینه، مدّ نظر قرار دهند.

ابراهیم بن محمد کوفی در کتاب «الغارات» روایتی از این داستان را به نقل از کتاب «الطبقات» تألیف ابن سعد (از مؤلفان عامه) و صرفاً برای معرفی «ابن کواء» (یکی از دشمنان زشت سیرت و زشت گفتار امیرمؤمنان) آورده است! (ثقفی کوفی، بی تا، ج ۲، ص ۷۳۹).

سید بن طاووس، در ردّ باوری از باورهای نادرست عامه و صرفاً از باب «اسکات مخالفان»، روایتی از این داستان را به نقل از آثار آنان می آورد (ابن طاووس، ۱۳۹۹ق، ص ۵۴۱).

نیز شایان ذکر است که تمام ۲۰ روایت ماجرای درخواست خدمتکار همگی در مصادر عامه نقل شده است. اما در مصادر شیعه، تنها ۲ روایت از این ماجرا وجود دارد که البته هر دو برگرفته از مصادر عامی هستند و از این روی، می توان از آن ها به اخبار دخیله - یعنی روایات راه یافته از مصادر غیر شیعه به مصادر شیعه - تعبیر کرد:

اولین روایت، روایتی است که در آثار متقدمان عامی مذهب از شخصیت مجهولی به نام «علی بن اعبد» از امیرمؤمنان (ع) نقل شده است؛ و در میان دانشمندان شیعه، ابن بابویه آن را در دو کتاب «من لا یحضره الفقیه» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۰) و «علل الشرایع» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۶۶) روایت کرده است:

«... عَنْ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ بَنِي سَعْدٍ أَلَا أُحَدِّثُكَ عَنِّي وَعَنْ فَاطِمَةَ (س) إِهْمَا كَانَتْ عِنْدِي وَكَانَتْ مِنْ أَحَبِّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ إِهْمَا اسْتَفْتِ بِالْقَرِيبَةِ حَتَّى أَتَرَ فِي صَدْرِهَا وَطَحْنَتْ بِالرَّحَى حَتَّى مَجَلَّتْ يَدُهَا وَكَسَحَتِ الْبَيْتَ حَتَّى اغْبَرَّتْ ثِيَابَهَا وَأَوْقَدَتِ النَّارَ تَحْتَ الْقُدْرِ حَتَّى دَكِنَتْ ثِيَابَهَا فَأَصَابَهَا مِنْ ذَلِكَ ضَرْرٌ شَدِيدٌ فَعُلْتُ لَهَا لَوْ أَتَيْتِ أَبَاكَ فَسَأَلْتِيهِ خَادِمًا يَكْفِيكَ حَرًّا مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ هَذَا الْعَمَلِ فَأَتَتِ النَّبِيَّ فَوَجَدَتْ عِنْدَهُ حُدَانًا فَاسْتَحْتِ وَانْصَرَفَتْ قَالَ فَعَلِمَ النَّبِيُّ (ص) أَنَّهَا جَاءَتْ لِحَاجَةٍ قَالَ فَعَدَا عَلَيْنَا وَنَحْنُ فِي لِفَاعِنَا فَقَالَ ... أ فَلَا أَعْلَمُكُمْ مَا هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ الْخَادِمِ إِذَا أَخَذْتُمَا مِنْكُمْ فَسَبِّحَا ثَلَاثًا وَ ثَلَاثِينَ وَ اِحْمَدَا ثَلَاثًا وَ ثَلَاثِينَ وَ كَبِّرَا أَرْبَعًا وَ ثَلَاثِينَ ...»

با این وصف باید گفت:

اولاً: این روایت در «من لا یحضره» مرسلأ و با لفظ «رؤی» آمده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۰). در کتاب علل الشرایع نیز رجال سند این روایت، شخصیت هایی مجهول و نیز راویانی از مکتب خلفا هستند:

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السُّكَّرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ أَسْلَمَ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَلَبَّةَ عَنِ الْحَرِيرِيِّ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ بْنِ ثُمَامَةَ عَنْ عَلِيِّ (ع) ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۶۶).

همچنین مرحوم مجلسی اول، هنگام نقل و شرح روایت مذکور، سند آن را «سنی» می‌خواند (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۶).

**ثانیاً:** در انتهای این روایت در کتاب «علل الشرایع»، ترتیب تسبیحات، اینگونه بیان شده است: «تسبیح، تحمید، تکبیر!» حال آنکه بدون تردید، در دیدگاه شیعی، تکبیرات، مقدم از دو ذکر دیگر بوده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۳۶) و تأخر آن، متعلق به دیدگاه عامه است؛ این تناقض نشان می‌دهد ابن بابویه این روایت را تسامحاً از مصادر عامه نقل کرده است. همچنین محققان کتاب «بحار الأنوار» نیز با توجه به همین نکته و قرائنی دیگر، این روایت را جعلی دانسته‌اند:

«فَعَلَىٰ هَذَا يَضَعُفُ الْإِسْتِنَادُ إِلَىٰ رِوَايَةِ الْفَقِيهِ مِنْ حَيْثُ تَرْتِيبِ الْأَذْكَارِ لِكُونِهَا عَامِيَةً مَعَ مَا فِي مَتْنِ الرِّوَايَةِ مِنْ عَرَائِبٍ تَشْهَدُ بِكُونِهَا مَوْضُوعَةً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۲، ص ۳۳۷، پانویس).

دومین روایت نیز روایتی است که محمد بن مؤمن شیرازی در کتاب خود از «ابوهریره» آورده است؛ روایت او را نیز در میان عالمان شیعی، ابن شهر آشوب در کتاب «مناقب آل ابی طالب» ذکر نموده است:

«كِتَابِ الشَّيْرَازِيِّ أَمَّا لَمَّا ذَكَرْتُ حَالَهَا وَ سَأَلْتُ جَارِيَةً بَكَى رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ يَا فَاطِمَةُ وَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ إِنَّ فِي الْمَسْجِدِ أَرْبَعُمِائَةِ رَجُلٍ مَا لَهُمْ طَعَامٌ وَ لَا ثِيَابٌ وَ لَوْ لَا حَشِيَّتِي حَصَلَةً لَأَعْطَيْتُكَ مَا سَأَلْتِ يَا فَاطِمَةُ إِنِّي لَا أُرِيدُ أَنْ يَنْفَكَّ عَنْكَ أَجْرُكَ إِلَى الْجَارِيَةِ وَ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَخْصِمَكَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِذَا طَلَبَ حَقَّهُ مِنْكَ ثُمَّ عَلَّمَهَا صَلَاةَ التَّسْبِيحِ فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَضَيْتِ تُرِيدِينَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ الدُّنْيَا فَأَعْطَانَا اللَّهُ نَوَابِ الْأَخْرَةِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَلَمَّا خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ عِنْدِ فَاطِمَةَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ إِمَّا تُعْرَضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها يَعْنِي عَنْ قَرَابَتِكَ وَ ابْتِنَاكَ فَاطِمَةَ ابْتِغَاءَ يَعْنِي طَلَبَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ يَعْنِي رِقْقاً مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوها فَمَنْ لَمْ يَنْزِلْ مِنْكُمْ قَوْلًا مَبْسُوراً يَعْنِي قَوْلًا حَسَنًا فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ

الْآيَةُ أَنْفَذَ رَسُولُ اللَّهِ جَارِيَةً إِلَيْهَا لِلْخِدْمَةِ وَ سَمَّاهَا فِضَّةً» (ابن شهر آشوب،

۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

با این وصف باید گفت:

**اولاً:** در متن این روایت، بر خلاف اکثر روایات دیگر، رسول خدا(ص) خدمتکاری را به

حضرت فاطمه(س) اعطا می‌کند.

**ثانیاً:** ابن شهر آشوب، می‌نویسد که این روایت را از «کتاب الشیرازی»، یعنی کتاب «مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي عَلِيٍّ (ع)» تألیف «محمد بن مؤمن شیرازی» بازگو کرده است! و نام محمد بن مؤمن شیرازی و کتابش را در بخش معرفی «اسانید و کتب عامه» آورده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۱۲) و او را «کرامی مذهب» معرفی نموده است (ابن شهر آشوب، بی تا، ص ۱۵۳). خوئی، ابن طاووس و حسینی جلالی نیز شیرازی را «کرامی مذهب و خارج از دایره‌ی تشیع» خوانده‌اند (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۸، ص ۱۹۲؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹ق، ص ۹۴؛ حسینی جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۶۰).

**ثالثاً:** سند روایت ابن شهر آشوب، مرسل بوده و غیر قابل اعتماد و استناد است؛ چه آنکه راوی آن، ابوهریره است که امیرمؤمنان(ع) او را دروغگوترین مردم در نقل احادیث پیامبر خوانده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۸).

**رابعاً:** دیگر کتاب های شیعی نیز که به نقل ماجرای درخواست خدمتکار پرداخته‌اند عمدتاً همین دو روایت را از همین دو بزرگوار، یعنی ابن بابویه و ابن شهر آشوب اخذ نموده و در آثار خود ذکر کرده‌اند.

## ۲-۶. رویکرد و استناد عامی

مؤلفان عامه اعم از محدثان، فقیهان و متکلمانشان، همچنان که ماجرای درخواست خدمتکار را به گونه‌های متعددی نقل کرده‌اند، اهداف متعددی نیز از نقل آن‌ها داشته‌اند. گاهی، مانند مؤلفان شیعه، مباحثی چون تعداد، تقدم و تأخر اذکار تسبیحات حضرت فاطمه(س) را مد نظر داشته‌اند و یا صرفاً روایاتی از این ماجرا در ابوابی مرتبط با حضرت فاطمه(س) و بدون هیچ‌گونه شرح و بسط کلامی و فقهی ذکر کرده‌اند. اما متکلمان آنان، در شرح و بسط‌های خود پیرامون این ماجرا، عمدتاً دو رویکرد ویژه‌تر داشته‌اند:

### ۱-۲-۶. رویکرد و استناد اول

پیشتر در بند ۳، دسته بندی روایات ماجرای درخواست خدمتکار مطرح شد؛ متلکمان عامه توجه بسیاری به روایات «دسته‌ی اول» دارند. یعنی روایاتی که می‌گویند پیامبر (ص) با وجود قادر بودن به اجابت خواسته‌ی فاطمه (س) اما به او خدمتکار نداده است. آنان مباحث فقهی و کلامی خود را معطوف روایات این دسته نموده‌اند. از جمله در پاسخ به این پرسش که چرا پیامبر (ص) با وجود خدمتکارانی که داشت خواسته‌ی حضرت فاطمه (س) را اجابت نکرد؟ نکات و احتمالاتی را مطرح کرده‌اند:

عسقلانی به نقل از قرطبی می‌نویسد:

«رسول خدا آن دو را به گفتن ذکر ارجاع داد ... چرا که همواره برای دخترش همان چیزی را دوست می‌داشت که برای خودش می‌پسندید از جمله ترجیح دادن فقر و نیز صبر نمودن بر سختی‌های فقر تا ثوابش بیشتر شود» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۰۶).

همچنان که علی بن عمر بادحدح - از نویسندگان اهل تسنن معاصر - می‌نویسد:

«به این صحنه بنگر! علی به مشقت افتاده است و فاطمه خسته و رنجور و کنیز و غلام هم موجود است؛ ... اما پیامبر برای محبوب‌ترین محبوبانش ... یک خدمتکار دنیوی نمی‌خواهد، بلکه خدمتگزارانی در بهشت می‌خواهد؛ ... به همین خاطر، آن دو را به جای داشتن خدمتکار، به عبادت سوق می‌دهد» (بادحدح، ۱۳۹۷ش، ج ۱۳، ص ۹).

به بیان دیگر، می‌خواهند بگویند رسول خدا (ص) به دخترش که دست‌هایش از شدت کار آبله بسته بود خدمتکار نداد چون دوست داشت دخترش حضرت فاطمه (س) نیز همچون خودش بر فقر و سختی‌های آن، صبر پیشه سازد تا اجر اخروی‌اش بیشتر گردد! و این که تسبیحات را به او آموزش داد در واقع یادآوری این نکته به حضرت فاطمه بود که باید به فکر آخرت باشد نه دنیا!

ابن حجر، به نقل از «مهلب» می‌نویسد:

«رسول خدا برای دخترش از همان چیزهایی بیزار بود که برای خود نمی‌پسندید از جمله استفاده از نعمات دنیا (چرا که با استفاده از نعمات دنیا اجر اخروی آنان کاسته می‌شد) ... و این مانند همان سخنی است که

وقتی دخترش درخواست خدمتکار نمود به او گفت: «آیا نمی‌خواهی تو را به چیزی بهتر از آن رهنمون شوم؟» و سپس ذکر (یا همان تسیحات) را برای وقت خواب به او تعلیم داد» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۸).

با این وصف، باید از آنان پرسید یقیناً و بدون تردید رسول خدا(ص) همان چیزی را برای دخترش می‌پسندیده است که برای خود می‌پسندید؛ اما: آیا رسول خدا نیز خدمتکار نداشت؟! تاریخ گواه آن است که همسران رسول الله خدمتکاران و غلامان و کنیزانی داشته‌اند و این امری روشن و غیر قابل انکار است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۱۵۷؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۵). آیا فقط برای فاطمه(س) این گونه بود که اگر خدمتکار می‌داشت، اجر و پاداشش به خدمتکارش منتقل می‌شد؟! آیا این مسأله برای دیگران صادق نبود؟! آیا رسول خدا نگران انتقال ثواب انجام کارهای خانه از زنانش به کنیزانشان نبود؟! آیا رسول خدا داشتن خدمتکار را فقط برای فاطمه(س) مکروه می‌داشت؟!!

«مصطفی عدوی» یکی از سلفیان مطرح امروز معتقد است زمانی که رسول خدا(ص) فاطمه(س) را از داشتن یک کنیز محروم ساخت، خود پیامبر در منازش خدمتگزارانی داشت! و سپس در توجیه این تعارض می‌گوید که رسول الله خدمتکار نداشتن را بهتر از خدمتکار داشتن می‌دانست و به همین خاطر این گزینه‌ی بهتر را فقط برای دخترش به کار می‌برده است. وی می‌گوید:

«... پیامبر در خانه‌های خود برای همسرانش خدمتگزارانی داشت! ... همچنان که وجود خدمتکار در خانه‌ی ابوبکر نیز ثابت است؛ ... بنابراین، پیامبر برای اهل بیت خودش آن چیزی که بهتر و شایسته‌تر می‌باشد را می‌پسندید (یعنی نداشتن خدمتکار)! به خصوص برای دخترش فاطمه به اعتبار آنکه او سیده‌ی زنان اهل بهشت است» (عدوی، ۱۳۹۷ش، ج ۵، ص ۲۲).

اما پرسش این است که:

اولاً: اگر رسول خدا(ص) به این خاطر خواسته‌ی فاطمه(س) را اجابت نمی‌کند که او سیده‌ی زنان اهل بهشت است، شخص پیامبر(ص) هم «سید الانبیاء و المرسلین» است! پس چرا او خدمتکار داشته باشد و فاطمه(س) نداشته باشد؟!!

ثانیاً: چگونه است که در نگاه این سلفیان، وقتی سخن از خدمتکار داشتن و آسایش و نعمت‌هایی اینچنین در میان باشد، زنان پیامبر از اهل بیت پیامبر به شمار نمی‌روند اما ... آنجا که پای فضیلت و منقبتی چون «آیه‌ی تطهیر» در میان باشد، همسران پیامبر نیز در شمار اهل بیت‌اند؟! «کورانی» یکی از محققان گرانقدر معاصر در کتاب ارزشمند «جوهر التاریخ» به این تلبیس اشاره کرده و نوشته است:

«سخت‌گیری پیامبر بر فاطمه (س) نسبت به پرده‌ای بر در خانه‌اش و ... به نوعی توجیه رفتار اهل سلطه با خاندان رسالت است؛ توجیه رفتارهایی چون غصب فدک و مصادره‌ی تمام دارایی‌های آنان. ... با این توجیه اصرار دارند که بگویند نصیب اهل بیت پیامبر باید فقط در آخرت باشد و بس...» (کورانی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۴۸).

با این وصف، اینکه در نوشتار ابن بطلال، قرطبی و مهلب و نیز در بسیاری از دیگر تألیفات عامه می‌بینیم که با اصرار می‌گویند: «رسول خدا برای علی (ع) و فاطمه (س) فقر را برمی‌گزید ... آنچه را برای خودش نمی‌پسندید برای آن دو نیز نمی‌پسندید ...» در واقع زمینه چینی برای مشروعیت بخشیدن به غصب فدک و مایملک فاطمه (س) است؛ برای انکار این حقیقت است که پیامبر (ص) به امر خداوند، باغ پرثمری چون «فدک» را به دخترش فاطمه (س) بخشیده و از دارایی خود نیز میراثی برای او به جای گذاشته است.

## ۲-۲-۶. رویکرد و استناد دوم

نکته‌ی قابل توجه دیگر این است که متکلمان عامه توجه ویژه‌تری به آن دسته از روایاتی دارند که خدمتکارانی که به حضرت فاطمه (س) اعطا نمی‌شود «اسیران جنگی» بوده‌اند! در این نکته بعد دیگری از تزییع حقوق صدیق‌یه کبری (س) نهفته است. چرا که اسیران جنگی حکم غنیمت دارند و به حسب آیه‌ی خمس (انفال: ۴۱) حضرت فاطمه (س) به عنوان ذوی القربی، از غنائم جنگی سهمی معین دارد. لذا این که چرا رسول خدا از اعطای حتی یکی از اسیران جنگی به دخترش فاطمه خودداری می‌کند، مسأله‌ای است که عرصه‌ی جولان شارحان این گونه روایات است. از جمله، عسقلانی می‌نویسد:

«احتمال دارد ماجرای درخواست خدمتکار، پیش از تشریح حکم خمس رخ داده باشد!» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۱)



و سپس خودش، با اشاره به پرداختِ خمسِ غنائم توسط اصحاب بدر، این احتمال را تضعیف کرده و احتمالی دیگر را مطرح می‌کند:

«پس احتمال دارد که خمسِ خمس که همان سهم ذوی القربی از غنائم مذکور باشد به اندازه‌ای نبود که فاطمه طلب می‌کرد (یعنی به اندازه‌ی یک اسیر)؛ اگر [پیامبر] درخواستش را اجابت می‌کرد ناگزیر از حق دیگر مستحقین خمس، کاسته می‌شد» (عسقلانی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵۱)

باید توجه داشت که این احتمال نیز صحیح نیست چرا که اگر سهم فاطمه (س) و علی (ع) به قدر یک کنیز نبوده است لاقلاً به اندازه خود باید که از دیگر غنائم بهره‌مند می‌شدند اما طبق این روایات، حضرت فاطمه (س) دست خالی بازگشته است!

اما گروهی دیگر از مؤلفان عامه، مبتنی بر قیاس و استحسان و با دلایلی بی پایه، اساساً به انکار سهم حضرت فاطمه (س) از خمس برآمده‌اند! از جمله، طحاوی، در باره‌ی این که «ذوی القربی» در آیه‌ی خمس چه کسانی هستند، می‌نویسد:

«احتمال دارد خودداری پیامبر از اعطای یکی از اسیران به فاطمه به این خاطر بوده باشد که فاطمه از ذوی القربی یعنی صاحبان قرابت با پیامبر محسوب نمی‌شده است بلکه نسبتش نزدیکتر از قرابت بود! چرا که جایز نیست فرزندی، قرابت پدرش خوانده شود بلکه قرابت از مرحله‌ی بعد از فرزند، مصداق پیدا می‌کند» (طحاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۹۸)

«جصاص» با استناد به همین دست روایاتی که خودشان پیرامون ماجرای خدمتکار نقل کرده‌اند به گونه‌ای دندان‌شکن به او پاسخ داده و بطلان توهم او را روشن ساخته است:

«در پاسخ به چنین سخنی می‌گوییم که یقیناً علی از ذوی القربای آن حضرت بوده است؛ پس چرا پیامبر به علی نیز همان پاسخی را داد که به دختر خود داد؟!» (جصاص، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۴)

لذا در آخرین احتمال و استدلال خود، بر این طبل می‌کوبند که با وجود آن که یقیناً حضرت فاطمه (س) از ذوی القربی بلکه بارزترین مصداق آن است و بر حسب آیه‌ی خمس، استحقاق دریافت خمس دارد، اما این استحقاق، موجب نمی‌شود که پیامبر (ص) موظف به اعطای سهمشان باشد. بلکه این مسأله به دیدگاه و صلاحدید رسول الله (ص) بستگی دارد. چنانکه «نوی» به نقل از برخی همکیشانانش می‌نویسد:

«از این حدیث [ماجرای درخواست خدمتکار] چنین استفاده می‌شود که امام [پیشوا، حاکم] می‌تواند خمس را در هر کجا که صلاح می‌داند تقسیم کرده و به مصرف برساند؛ ... و این در حالی است که پیامبر به هنگام تقسیم اسیران، از اعطای آن‌ها به دخترش که عزیزترین اقربایش بود خودداری نمود و به دیگران داد» (نووی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۳۷۵).

«طحاوی» نیز پس از بررسی احتمالات گوناگون، در آخر، احتمال صحیح را همین مطلب دانسته است (طحاوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۰). ابن حجر، پس از طرح این که «پیشوا» می‌تواند سهم مستحقان خمس را نهد می‌نویسد:

«طبری همین مضمون را اینچنین بیان می‌کند که اگر سهم ذوی القربی سهمی واجب می‌بود هرآینه رسول خدا به دخترش خدمتکار می‌داد و هرگز چنین نبود که از چیزی که خداوند برای فاطمه قرار داده است فروگذار کند!» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۱)

و سپس ادامه می‌دهد:

«طحاوی نیز همین نظر را دارد و می‌افزاید که ابوبکر و عمر نیز همین روش را در پی گرفتند و تمام خمس را تقسیم کردند و برای ذوی القربی هیچ حق و سهم مخصوصی را در نظر نگرفتند...» (عسقلانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۱)

لذا، به دستاویز روایتی اینگونه، روایاتی که به لحاظ اسناد و به لحاظ متن، فاقد اعتبار است و آثار جعل و تحریف در آن نمایان است، رفتاری نادرست را به سیره رسول خدا نسبت می‌دهند و می‌گویند که رسول خدا ذوی القربی را از سهم خمس منع کرده است و از آن نتیجه می‌گیرند که خلفا نیز به سیره حضرتش رفتار کرده‌اند!

بنابراین، روایات ماجرای خدمتکار مورد دستبرد قرار می‌گیرد. سپس موضوع «اسیران جنگی» به آن افزوده می‌شود. آنگاه روایاتی که گویای اعطای خدمتکار به فاطمه هستند نادیده گرفته شده و تمام توجهات معطوف روایاتی می‌شود که اولاً خدمتکاری به فاطمه داده نشده و ثانیاً خدمتکارانی که به او اعطا نشد از اسرای جنگی و در شمول خمس باشند. سپس در شرح و بسط چرایی عدم اعطای خمس به حضرت فاطمه (س)، احتمالاتی پوچ و سست مطرح می‌شود

و در نهایت، با طرح احتمال دیگری که اساساً قصه با توجه به همان احتمال ساخته شده، رفتار ابوبکر و عمر در مصادره‌ی حق خمس اهل بیت رسول خدا(ص) توجیه و تأیید می‌شود. به بیان دیگر، بخشی از روایات ماجرای درخواست خدمتکار، به مثابه‌ی مستمسکی است برای آنکه به خلفا جواز داده شود تا ذوی القربی به ویژه حضرات علی و فاطمه(ع) را از سهم خمسشان محروم سازند! حال آن که هر منصفی، با رجوع به مصادر تاریخی و روایی از جمله مصادر عامه، به این حقیقت پی می‌برد که رسول الله(ص) هرگز حق ذوی القربی را از آنان دریغ نفرموده است (ر.ک: احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴، ص ۸۳؛ ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶)؛ بلکه سلب خمس از اهل بیت پس رسول خدا(ص) رخ داده است. امیرمؤمنان علی(ع) فرموده‌اند: «وَإِنَّ أَوْلَ مَا أَنْتَقِصْنَاهُ بَعْدَهُ إِبْطَالُ حَقِّنَا فِي الْخُمْسِ»؛ همانا اولین چیزی که پس از آن (یعنی پس از غصب خلافت) از ما سلب شد، حق ما در خمس بود (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۴).

از این روی باید گفت:

**اولاً:** روایات متعددی از این ماجرا، دلالت بر آن دارند که رسول خدا(ص) خواسته‌ی حضرت فاطمه(س) را اجابت فرموده و خدمتکاری را به او عطا کرده است (جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن عمشلیق، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۰۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

و یا در روایاتی دیگر، علت عدم اعطای خدمتکار، این بوده است که در هنگام درخواست حضرت فاطمه(س)، هیچ خدمتکاری در اختیار پیامبر(ص) نبوده ولی مدتی بعد که غلامان و کنیزانی (چه اهدایی و چه اسیر) برای حضرتش فراهم شد، یکی را برای حضرت فاطمه(س) فرستاد(مرعشی، بی تا، ج ۲۵، ص ۴۰۸؛ ج ۱۰، ص ۲۷۷) که در روایت ابن شهر آشوب همان جناب فضه است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱).

بنابراین، اگر ماجرای درخواست خدمتکار به واقع رخ داده و خدمتکاری نزد پیامبر بوده باشد، قطعاً پیامبر(ص) خواسته‌ی حضرت فاطمه(س) را اجابت فرموده است؛ همانگونه که در برخی روایات این ماجرا مورد تصریح قرار گرفته اما متکلمان عامه رغبتی به آن‌ها نداشته‌اند (جرجانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۰۶؛ ابو داوود، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ابن عمشلیق، ۱۴۱۶ق، ص ۶۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۰۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۳۴۱)؛ و نیز اگر بحث «خمس» در میان بوده باشد یقیناً رسول خدا(ص) او را از سهمی که خداوند برایش مقرر فرموده منع ننموده است.

ادعای عدم پرداخت خمس اهل بیت (ع) توسط پیامبر (ص) هیچ مستندی ندارد و مدعیان این ادعا، صرفاً به همین دسته از روایات مشوّش، پر اضطراب و آکنده از نکات تاریک و نامقبول ماجرای درخواست خدمتکار استناد کرده‌اند. چه اگر این مدعا، مستند دیگری می‌داشت هرآینه اینان به آن نیز استناد می‌نمودند. لذا این ادعایی خلاف واقع و تهمتی آشکار به سیره‌ی نورانی رسول خدا (ص) است همان‌سان که ادعای عدم ارث گذاشتن پیامبر (ص) تهمتی آشکار بود. حضرت فاطمه (س) در خطبه‌ی مشهور فدکیه در اثبات حق خویش نسبت به میراث پیامبر و اثبات بطلان ادعای ابوبکر پیرامون عدم ارث گذاشتن پیامبر (ص) فرمود:

«سُبْحَانَ اللَّهِ مَا كَانَ أَبِي رَسُولُ اللَّهِ عَنِ كِتَابِ اللَّهِ صَادِقًا وَ لَا لِأَحْكَامِهِ مُخَالِفًا بَلْ كَانَ يَتَّبِعُ أَثَرَهُ وَ يَقْفُو سُورَهُ أُمَّتَجَمِعُونَ إِلَى الْعُدْرِ اعْتِلَالًا عَلَيْهِ بِالزُّورِ وَ هَذَا بَعْدَ وَقَاتِهِ شَبِيهًا بِمَا بُعِيَ لَهُ مِنَ الْعَوَائِلِ فِي حَيَاتِهِ هَذَا كِتَابُ اللَّهِ حَكْمًا عَدْلًا وَ نَاطِقًا فَصْلًا يَقُولُ: يَرْتِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ (مریم: ۱۹) وَ يَقُولُ وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ (نمل: ۲۷)»

سبحان الله! پدرم رسول خدا هرگز از کتاب خدا روی گردان نبود و مخالف احکام و دستوراتش رفتار نکرد بلکه همواره پیرو آن بود و از آیات و سوره‌ش پیروی می‌کرد. آیا گرد هم آمده‌اید تا به نیرنگ و فریب به او دروغ ببندید؟! این شبیه همان توطئه‌هایی است که در زمان حیاتش نسبت به او پی‌ریزی می‌شد و رخ می‌داد. این کتاب خداست که به عنوان حکمی عادل و گوینده‌ای که سخنش فصل الخطاب است می‌گوید: (زکریای نبی گفت: خداوندا به من فرزندی عطا کن که) از من و از آل یعقوب ارث ببرد. و نیز قرآن می‌فرماید: سلیمان از داوود ارث برد. (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۵؛ ابن طیفور، بی تا، ص ۲۹؛ جوهری، ۱۴۱۳، ص ۱۴۲)

**ثانیاً:** حتی اگر این روایت، از اعتبار کافی برخوردار می‌بود و دلالت قطعی بر عدم پرداخت سهم خمس به حضرت فاطمه (س) توسط پیامبر (ص) می‌داشت، باز هم نمی‌توانست توجیهی بر عملکرد خلفا در غصب خمس اهل بیت (ع) باشد چرا که تکیه‌ی آنان بر مسند خلافت نامشروع بوده و حق دخل و تصرف در امور مالی جامعه و سهم ذی‌القربی را نداشته‌اند.

## ۷. خالی بودن احادیث امامیه از این ماجرا

قرینه‌ای دیگر به بی‌اعتباری این ماجرا و روایاتش، خالی بودن روایات شیعه از ماجرای مذکور است. امامان (ع) با وجود اهتمام فراوانی که به تبلیغ تسبیحات حضرت فاطمه (س) داشته و احادیث متعددی از آن گرامیان، در اهمیت و فوائد این تسبیحات در منابع امامیه وجود دارد

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، صص ۳۴۲ و ۳۴۳؛ ج ۲، صص ۵۰۰ و ۵۳۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، صص ۴۳۹ - ۴۴۷) اما هرگز از داستان درخواست خدمتکار سخنی نگفته‌اند (موسوی گرمارودی، ۱۳۹۹ش، ج ۲، ص ۱۹).

با توجه به عدم نقل این ماجرا از سوی اهل بیت (ع) و علاوه بر مواردی که به عنوان اهداف جعل و تحریف در این ماجرا از آن‌ها یاد شد، می‌توان این نکته را نیز افزود که یکی از مهمترین اهداف وقوع چنین تحریفاتی، ایجاد خدشه بر فضائل بانوی بانوان از جمله مخدوش ساختن ساحت بلند تسیحات گرانسنگ آن بانوی آسمانی است. مغرضان و معاندان، آنگاه که خود را از حذف فضائل اهل بیت (ع) از ذهن و زبان مردمان عاجز می‌دیدند، به تحریفاتی روی می‌آوردند تا از رفعت و کثرت فضائل آن گرامیان فروکاسته و گاهی منقبت را به منقصت مبدل سازند. (ر.ک: ایزدی، فقیه ایمانی، ۱۳۹۳ش)

### نتایج تحقیق

۱. هیچ تردیدی در اصالت و قطعیت صدور تسیحات حضرت فاطمه (س) وجود ندارد؛ اما روایت شأن صدور این تسیحات گرانسنگ که منحصر در روایات داستان درخواست خدمتکار است، به لحاظ سندی و متنی فاقد اعتبار بوده و به فراخور دو سیاست، مورد دستبرد و تحریف واقع شده است.

۲. سیاست نخست، دفاع از عملکرد خلفا در غصب فدک و مایملک فاطمه (س) و سهم الارث او از پیامبر (ص) است. در این مسیر ماجرای درخواست خدمتکار به گونه‌های متعددی تحریف و هربار بهانه‌ای برای عدم اعطای خدمتکار طراحی می‌شود؛ سپس متلکمان عامه، از گذشته تا امروز، با تکیه بر آن روایات تحریف شده، در مباحث فقهی و کلامی خود، سیاست مذکور را تأمین و پشتیبانی می‌کنند. حال آنکه شماری از روایات ماجرای درخواست خدمتکار، در مصادر اهل تسنن، تصریح دارند که پیامبر (ص) به درخواست حضرت فاطمه (س) لباس اجابت پوشانده و خدمتکاری را به او عطا فرموده است.

۳. سیاست دوّم، دفاع از عملکرد خلفا در غصب خمس اهل بیت (ع) است. برای این منظور، روایات ماجرای درخواست خدمتکار مورد دستبرد قرار گرفته و موضوع «اسیران جنگی» به آن‌ها افزوده می‌شود. این بار، آن خدمتکارانی که پیامبر در اختیار داشت اما به حضرت فاطمه (س) اعطا نکرد، اسیر جنگی بوده و بر حسب حکم خمس در قرآن، حضرت فاطمه (س)

از آن سهمی داشته است. سپس شارحان کتاب بخاری، با صرف توجهی ویژه به اینگونه روایات تحریف شده - گویی که هیچ روایت دیگری از ماجرای درخواست خدمتکار وجود ندارد - رفتار ابوبکر و عمر را در عدم اعطای سهم خمس اهل بیت (ع)، پیروی از سنت رسول الله (ص) معرفی می‌کنند.

۴. این در حالی است که - با وجود عدم اعتبار سندی و متنی مجموعه روایات ماجرای درخواست خدمتکار - چنانچه این ماجرا حقیقتی داشته باشد، از دو حال خارج نیست: حالت نخست: اگر هنگام تقاضای حضرت فاطمه (س) خدمتکاری در اختیار پیامبر (ص) بوده باشد (چه اسیر جنگی و چه اهدایی پادشاهان عجم)، بی‌گمان پیامبر خواهش او را پذیرفته و به او خدمتکار داده است. حالت دوم: چنانچه خواسته‌ی حضرت فاطمه (س) در هنگام تقاضایش با اجابت قرین نشده باشد علتش، صرفاً نبود خدمتکار در آن لحظه، نزد پیامبر (ص) بوده است و بس.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- آقا بزرگ طهرانی، (۱۴۰۳ق)، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الأضواء.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة*، قم: مرعشی.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *المصنّف*، بیروت: دار الفکر.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، *علل الشرایع*، نجف: الحیدریه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- ابن بطریق، یحیی بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *عمدة عیون صحاح الأخبار*، قم: بی‌نا.
- ابن حبان، محمد بن حبان، (۱۴۱۴ق)، *صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان*، بی‌جا: الرسالة.
- ابن حجر عسقلانی، (۱۴۱۵ق)، *الإصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت: دارالکتب.
- ابن حجر عسقلانی، (بی‌تا)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفة.
- ابن حمدون، محمد بن الحسن، (۱۹۹۶م)، *التذکرة الحمدونیة*، بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۶ق)، *مناقب آل ابی طالب*، نجف: الحیدریه.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، (بي تا)، *معالم العلماء*، بمقدمه صادق آل بحر العلوم، قم: بي تا.
- ابن طاووس، ابوالقاسم سيد رضی الدين، (١٣٩٩ق)، *الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف*، قم: خيام.
- ابن طيفور، احمد بن ابی طاهر، (بي تا)، *بلاغات النساء*، قم: رضی.
- ابن عساکر، علي بن الحسن، (١٤١٥ق)، *تاريخ مدينة دمشق*، بيروت: دار الفكر.
- ابن عمشليق، احمد بن علي، (١٤١٦ق)، *جزء ابن عمشليق*، بيروت: دار ابن حزم.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، (بي تا)، *سنن ابن ماجه*، بيروت: دار الفكر.
- ابن مردويه، احمد بن موسى، (١٤٢٤ق)، *مناقب علي بن ابی طالب و ما نزل من القرآن في علي (ع)*، قم: دار الحديث.
- ابو داوود، سليمان بن أشعث، (١٤١٠ق)، *سنن أبي داوود*، بيروت: دارالفكر.
- ابو يعلى، احمد بن علي، (بي تا)، *مسند ابی يعلى*، بيروت: دار المأمون.
- احمد بن حنبل، شيباني، (١٤٠٣ق)، *فضائل الصحابة*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- احمد بن حنبل، شيباني، (بي تا)، *مسند احمد*، بيروت: دار صادر.
- ايزدي، مهدي؛ فقيه ايماني، سيد محمد رضا، (١٣٩٣ش)، «نقد و تحلیلی بر روايات منشأ پیدایش كنيه ابوتراب»، *مطالعات قرآن و حديث*، سال ٧، شماره ٢، صص ١٧٣-٢٠٢.
- بادحدج، علي بن عمر، (١٣٩٧)، *دروس للشيخ بادحدج*، <https://shamela.ws/book/7721/209>
- بخاری، محمد بن اسماعيل، (١٤٠١ق)، *صحيح البخاری*، بيروت: دارالفكر.
- بخاری، محمد بن اسماعيل، (١٤٠٦ق)، *الأدب المفرد*، بيروت: الثقافیه.
- بخاری، محمد بن اسماعيل، (بي تا)، *التاريخ الكبير*، ديار بكر: المكتبة الإسلامية.
- بهائي عاملی، محمد بن الحسين، (بي تا)، *الحبل المتين*، بيروت: دارالأضواء.
- تبریزی قراچه داغی، محمد علي، (١٤١٨ق)، *اللمعة البيضاء في شرح خطبة الزهراء (س)*، قم: الهادي.
- ثقفی كوفي، ابواسحاق، (بي تا)، *الغارات*، بی جا: بهمن.
- جرجانی، عبدالله بن عدی، (١٤٠٩ق)، *الكامل في الضعفاء*، بيروت: دارالفكر.
- جصاص، ابو بكر، (١٤١٥ق)، *احكام القرآن*، بيروت: دار الكتب.
- جوهری، ابوبكر، (١٤١٣ق)، *السقيفة و فدك*، بيروت: شركة الكتبي.
- حاكم نيشابوری، ابو عبدالله، (بي تا)، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت: دارالمعرفة.

- حرّ عاملي، ابو جعفر، (١٤١٤ق)، *تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة*، قم: آل البيت.  
 حسيني جلالی، محمد حسين، (١٤٢٢ق)، *فهرس التراث*، قم: دليل ما.  
 حلّی، ابن داوود، (١٣٩٢ق)، *رجال ابن داوود*، نجف: المكتبة الحيدرية.  
 حلّی، حسن بن يوسف، (بی تا)، *تذكرة الفقهاء*، بی جا: المكتبة المرتضوية.  
 خصیبي، ابو عبدالله، (١٤١٩ق)، *الهداية الكبرى*، بيروت: بلاغ.  
 خطيب بغدادی، احمد بن علي، (١٤١٧ق)، *تاريخ بغداد*، بيروت: دار الكتب.  
 خوارزمي، موفق ابن احمد، (١٤١٤ق)، *المناقب*، قم: نشر اسلامي.  
 خوئی، سيد ابوالقاسم، (١٤١٣ق)، *معجم رجال الحديث*، قم: بی نا.  
 دارمی، عبدالله بن رحمن، (١٣٤٩ق)، *سنن الدارمی*، دمشق: مطبعة الاعتدال.  
 دولابی، محمد بن احمد، (١٤٠٧ق)، *الذرية الطاهرة النبوية*، قم: نشر اسلامي.  
 ربّانی، محمد حسن، (١٣٨٧)، *اصول وقواعد فقه الحديث*، قم: بوستان كتاب.  
 زرندي، محمد بن يوسف، (١٣٧٧ق)، *نظم درر السمطين في فضائل المصطفى و المرتضى و البتول و السبطین (ع)*، بی جا: مكتبة الإمام أمير المؤمنين (ع).  
 سبحانی، جعفر، (١٣٨٨)، *ترجمه اصول الحديث و أحكامه*، (سيد علي آل طيب، مترجم)، قم: باقيات.  
 سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، (١٤١٨ق)، *الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية*، بی جا: دارالراية.  
 شوکانی، محمد بن علي، (بی تا)، *فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير*، بی جا: عالم الكتب.  
 شیحی، علي بن محمد، (١٤١٥ق)، *تفسير الخازن*، بيروت: دارالكتب.  
 صنعانی، عبدالرزاق بن همّام، (بی تا)، *المصنّف*، بی جا: بی نا، تحقيق: حبيب الرحمن الاعظمي.  
 طبرانی، سليمان بن احمد، (١٤١٣ق)، *الدعاء*، بيروت: دارالكتب.  
 طبرانی، سليمان بن احمد، (١٤١٥ق)، *المعجم الأوسط*، بی جا: دار الحرمین.  
 طبرانی، سليمان بن احمد، (بی تا)، *المعجم الكبير*، بيروت: إحياء التراث.  
 طبرسی، احمد بن علي، (١٤٠٣ق)، *الإحتجاج على أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.  
 طبرسی، رضی الدين، (١٣٩٢ق)، *مكارم الأخلاق*، بی جا: شريف رضی.



- طحاوی، احمد بن محمد، (١٤١٦ق)، شرح معانی الآثار، بیروت: دارالکتب.
- طرابلسی، خيثمة بن سليمان، (١٤٠٠ق)، كتاب حديث خيثمة، بیروت: دار الكتاب.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (١٣٧٣ش)، رجال الطوسی، قم: نشر اسلامي.
- طيالسي، سليمان بن داوود، (بی تا)، مسند الطيالسي، بیروت: دارالمعرفة.
- عدوی مصري، ابو عبدالله مصطفي، (١٣٩٧)، دروس للشيخ مصطفى العدوي، <https://shamela.ws/book/>
- عظیم آبادی، ابوالطيب، (١٤١٥ق)، عون المعبود شرح سنن ابی داوود، بیروت: دارالکتب.
- عینی، محمود بن احمد، (بی تا)، عمدة القاری شرح البخاری، بیروت: دار إحياء التراث.
- غزالی، ابو حامد، (بی تا)، إحياء علوم الدين، بیروت: دارالكتاب.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (١٤٢٠ق)، تفسير الكبير، بیروت: إحياء التراث.
- كاشاني، فتح الله، (١٣٣٣ش)، تفسير منهج الصادقين في إلزام المخالفين، بی جا: محمد حسن علمي.
- كسبي، عبد بن حميد بن نصر، (١٤٠٨ق)، منتخب مسند عبد بن حميد، بی جا: مكتبة النهضة العربية.
- كشي، محمد، (١٣٦٣ش)، رجال الكشي، قم: آل البيت.
- كليني، ابو جعفر محمد، (١٤٠٧ق)، الكافي، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- كوراني، علي، (١٤٢٥ق)، جواهر التاريخ، بی جا: دار الهدى.
- مجلسي، محمدباقر، (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)، بیروت: إحياء التراث.
- مجلسي، محمدتقي، (١٤١٤ق)، لوامع صاحبقراني (شرح فقيه)، قم: اسماعيليان.
- مرعشي نجفي، شهادب الدين، (بی تا)، شرح إحقاق الحق، قم: المكتبة المرعشي.
- مزي، يوسف، (١٤١٣ق)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مسلم نيشابوري، ابن حجاج، (بی تا)، صحيح مسلم، بیروت: دارالفكر.
- مغربي، قاضي نعمان، (بی تا)، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار(ع)، قم: نشر اسلامي.
- مفيد، ابو عبدالله محمد بن النعمان، (١٤١٠ق)، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- مفيد، ابو عبدالله محمد بن النعمان، (١٤١٣ق)، الإختصاص، قم: المؤتمر العالمي لألفية المفيد.
- مفيد، ابو عبدالله محمد بن النعمان، (١٤١٤ق)، الأمالي، بیروت: دار المفيد.

- مناوی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۵ق)، *کشف المناهج و التناقیح فی تخریج أحادیث المصابیح*، بیروت: دارالعربیة.
- موسوی گرمارودی، سید عمران، (۱۳۹۹)، *دفاع از حضرت فاطمه‌ی زهرا(س)*، تهران: دلیل ما.
- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۴۱۱ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دارالکتب.
- نووی، ابو زکریا، (بی تا)، *المجموع (شرح المهدب)*، بیروت: دار الفکر.
- هیثمی، علی بن ابی بکر، (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۲۴ق)، *مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع*، بی جا: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.

### **Bibliography:**

- The Holy Qur'an.
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibatullah, (1984AD), Commentary on Nahj al-Balaghah, Qom: Marashi.
- Ibn Abi Shaybah, Abdullah ibn Muhammad, (1989AD), Al-Musannaf, Beirut: Dar Al-Fikr.
- Ibn babiwayh, Mohammad ibn Ali, (1998AD), Al- Amaali, Tehran: Ketabchi.
- Ibn babiwayh, Mohammad ibn Ali, (1965AD), Elal Al-sharaye, Najaf: Al-Haydariyyah.
- Ibn babiwayh, Mohammad ibn Ali, (1993AD), Man La Yahzorho Al-Faqih, Qom: Modaresin Society.
- Ibn Batriq, Yahya ibn al-Hassan, (1987AD), Omdah al-Oyoun, Qom: No publication.
- Ibn Habban, Muhammad ibn Habban, (1993AD), Sahih Ibn Habban arranged by Ibn Bolban, No place: Al-Resalah.
- Ibn Hamdoun, Muhammad ibn Al-Hassan, (1996AD), Al-Tazkira Al-Hamduniyya, Beirut: Dar Sader.
- Ibn Shahr ashooob, Muhammad ibn Ali, (1957AD), Manaqib Aal Abi Talib, Najaf: Al-Haydriya.
- Ibn Shahr ashooob, Muhammad ibn Ali, (No date), Maalem Al-Ulama, with the introduction of Sadiq Al Bahr al-Ulum, Qom: No publication.
- Ibn Tawus, Abu al-Qasim Sayyid Razi al-Din, (1979AD), Al-Taraif, Qom: Khayyam.
- Ibn Tayfour, Ahmad ibn Abi Taher, (No date), Balaqat Al-Nesa, Qom: Razi.

- Ibn Asaker, Ali Ibn al-Hasan, (1994AD), Tatikh madinah Damascus, Beirut: Dar al-Fekr.
- Ibn Amshaliq, Ahmad ibn Ali, (1995AD), Ibn Amshaliq book, Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid, (No date), Sunan Ibn Majah, Beirut: Dar Al-Fekr.
- Ibn Mordawayah, Ahmad ibn Musa, (2003AD), Manaqib Ali ibn Abi Talib (p.b.u.h) and what was revealed from the Qur'an about Ali (p.b.u.h), Qom: Dar al-Hadith.
- Abu Dawud, Sulaiman ibn Ash'ath, (1990AD), Sunan Abi Dawud, Beirut: Dar al-Fekr.
- Abu Ya'li, Ahmad ibn Ali, (No date), Musnad Abi Ya'li, Beirut: Dar Al-Ma'mun.
- Ahmad ibn Hanbal, Shaybani, (No date), Musnad Ahmad, Beirut: Dar Al-Sadr.
- Ahmad ibn Hanbal, Shaybani, (1983AD), Fazail al-Sahabah, Beirut: Al-Risalah.
- Izadi, Mahdi; Faqih Imani, Seyyed Mohammad Reza, (1997AD), Review and Analysis of the Narratives of Origin Nickname "Abu Torab", Qur'an and Hadith Studies journal, year 7, issue 2, page173-202.
- Badahdah, Ali ibn Omar, (2019AD), Lessons of Sheikh Badahdah, <https://shamela.ws/book/7721/209>.
- Bokhari, Muhammad ibn Ismail, (1986AD), Al-Adab al-Mufrad, Beirut: Al-Thaqafiyyah.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail, Al- Tarikh Al-Kabir, Diyar Bakr: Al-Maktaba al-Islamiyyah.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail, (1981AD), Sahih al-Bokhari, Beirut: Dar al-Fekr.
- Bahaii Ameli, Muhammad Ibn al-Hussein, (No date), Habl al-Matin, Beirut: Dar al-Azwa.
- Tabrizi Qarache Daaghi, Muhammad Ali, (1418 AH), Al-Lom'a Al-Bayza, Qom: Al-Hadi.
- saqafi Kufi, Abu is`haq, (No date), Al-Gharat, No place: Bahman.
- Jorjani, Abdollah ibn Ouday, (1989AD), Al-Kamil fi al-Zu`afa, Beirut: Dar al-Fekr.
- Jassas, Abu Bakr, (1994AD), Ahkam al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab.
- Johari, Abu Bakr, (1992AD), Al-Saqifa and Fadak, Beirut: Al-Katbi.
- Hakeem Neyshaburi, Abu Abdellah, (No date), al-Mostadrak, Beirut: Dar al-Ma`refat.

- Hor Ameli, Abu Ja'far, (1993AD), vasa`el al-Shi'a, Qom: Aal Al-Bayt.
- Hosseini Jalali, Muhammad Hossein, (2001AD), Fehres Al-Torath, Qom: Dalile ma.
- Helli, Hasan ibn Yusuf, (No date), Tazkira al-Foqaha, No place: Al-Maktab al-Mortazawiyyah.
- Helli, Ibn Davoud, (1972AD), Rejal Ibn Davoud, Najaf: Al-Maktab Al-Haydariyyah.
- Khasibi, Abu Abdellah, (1998AD), Al-Hedayah al-Kobra, Beirut: Balagh.
- Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn Ali, (1996AD), History of Baghdad, Beirut: Dar al-Kotob.
- Kharazmi, Muwafaq Ibn Ahmad, (1993AD), al-Manaqib, Qom: Islamic publication.
- Khoii, Seyyed Abu Al- Qasem, (1992AD), Mo`jam Rejal al-Hadith, Qom: No publication.
- Daremi, Abdullah ibn Rahman, (1930AD), Sunan al-Daremi, Damascus: Al-E`tedal.
- Doolabi, Muhammad ibn Ahmad, (1987AD), al-Zorriyyah al-Tahirah al-Nabawiyyah, Qom: Islamic Publishing House.
- Raazi, Fakhr al-Din, (1999AD), Tafsir Al-Razi, Beirut, Ihya al-Torath.
- Rabbani, Mohammad Hassan, (2009AD), Principles and Rules of Hadith Jurisprudence, Qom: Boostan Ketab.
- Zarandi, Muhammad ibn Yusef, (1958AD), Nazm Dorar al-Semtayn, No place: Maktabah al-Imam Amir al-Mo`menin (p.b.u.h).
- Sobhani, Ja'far, (2010AD), translation of Usul al-Hadith and it`s Ahkam, (translator: Seyyed Ali Al Tayyeb), Qom: Baghiat.
- Sakhavi, Muhammad ibn Abd al-Rahman, (1997AD), Al-Ajwabah Al-Marziyah, Dar al-Raayah.
- Shoukani, Muhammad ibn Ali, (No date), Fath al-Qadeer, No place: Alam al-Kotob.
- Shihi, Ali ibn Muhammad, (1994AD), Tafsir al-Khaza`en, Beirut: Dar al-Kotob.
- San`ani, Abd al-Razzaq ibn Hammam, (No date), al-Mosannaf, No place: No publication, research: Habib al-Rahman al-A`zami.
- Tabarani, Solayman ibn Ahmad, (1993AD), Al-Dua, Beirut: Dar al-Kotob.
- Tabarani, Solayman ibn Ahmad, (1995AD), al-Mu'jam al-Awsat, No place: Dar al-Haramayn.
- Tabarani, Solayman ibn Ahmad, (No date), Al-Mu'jam al-Kabir, Beirut: Ihya al-Torath.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali, (1983AD), Al-Ehtejaj, Mashhad: Morteza.

- Tabarsi, Razi al-Din, (1975AD), Makarem al-Akhlaq, No place: Sharif Razi.
- Tahawi, Ahmad ibn Muhammad, (1995AD), Sharh al-Ma`ani al-Asaar, Beirut: Dar al-Kotob.
- Torablesi, Khaythamah ibn Solayman, (1980AD), Kitab Hadith Khaythamah, Beirut: Dar al-Kotob.
- Tousi, Abu Ja`far Muhammad ibn Al-Hassan, (1954AD), Rejal al-Tousi, Qom: Islamic Publishing House.
- Tehrani, Agha Bozorg, (1983AD), al-Zari`a, Beirut: Dar al-Azwa.
- Tayalasi, Solayman ibn Dawood, (No date), Mosnad al-Tayalasi, Beirut: Dar al-Ma`refah.
- Advi Mesri, Abu Abdellah Mustafa, (2019AD), Lessons of Sheikh Mustafa Advi, <https://shamela.ws/book/>.
- Asqalani, Ibn Hajar, (1994AD), Al-Isabah, Beirut: Dar al-Kotob.
- Asqalani, Ibn Hajar, (No date), Fath al-Bari, Beirut: Dar al-Ma`refah.
- Azim Aabadi, Abu al-Tayyeb, (1994AD), Aun al-Mabood, Beirut: Dar al-Kotob.
- Ayni, Mahmoud ibn Ahmad, (No date), Omdah al-Qari, Beirut: Dar Ihya al-Torath.
- Ghazzali, Abu Hamed, (No date), Ihya Uloom al-din, Beirut: Dar al-Kotob.
- Kashani, Fathullah, (1955AD), Tafsir Manhaj al-Sadeghin, No place: Mohammad Hasan Elmi.
- Kassi, Abd ibn Hamid ibn Nasr, (1988AD), Montakhab Mosnad Abd ibn Hamid, No place: Al-Nahzah Al-Arabiyah.
- Kashi, Muhammad, (1985AD), Rejal Al-Kashi, Qom: Aal Al-Bayt.
- Kolayni, Abu Ja`far Muhammad, (1987AD), Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kotob.
- Kourani, Ali, (2004AD), Jawaher al-Tarikh, No place: Dar Al-Hadith.
- Majlesi, Muhammad Baqir, (1983AD), Bihar al-Anwar, Beirut: Ihya al-Torath.
- Majlesi, Muhammad Taqi, (1993AD), lawame Saheb Qarani (Sharh fqih), Qom: Ismailian.
- Mar`ashi Najafi, Shahab al-Din, (No date), sharh Ehqaq al-Haq, Qom: Al-Maktab al-Mar`ashi.
- Mazi, Yousef, (1992AD), Tahzib al-Kamal, Beirut: Al-Resalah.
- Moslem Neyshabouri, Ibn Hajjaj, (No date), Sahih Moslem, Beirut: Dar al-Fekr.
- Maghrebi, Qazi Nu'man, (No date), Sharh al-Akhbar, Qom: Islamic Publishing.
- Mofid, Abu Abdellah Muhammad ibn Nu'man, (1992AD), Al-Ekhtesas, Qom: al-Mofid.

- Mofid, Abu Abdellah Muhammad ibn Nu'man, (1993AD), Amali, Beirut: Dar Al-Mofid.
- Mofid, Abu Abdellah Muhammad ibn Nu'man, (1990AD), al-Moqna'ah, Qom: Al-Nashar al-Islami.
- Manavi, Muhammad ibn Ibrahim, (2004AD), Kashf al-Manahej, Beirut: Dar al-Arabiyyah.
- Mousavi Garmaroudi, Seyyed Emran, (2021AD), Defense of Hazrat Fatima Zahra (p.b.u.h), Tehran: Dalile Ma.
- Nesa'i, Ahmad ibn Sho`ayb, (1991AD), Al-Sunan al-Kobra, Beirut: Dar al-Kotob.
- Nuvi, Abu Zakariyya, (No date), al-Majmou, Beirut: Dar al-Fekr.
- Vahid Behbahani, Muhammad Baqir, (2003AD), Masabih al-Zolam, No place: Allame Vahid Behbahani Foundation.
- Heythami, Ali ibn Abi Bakr, (1988AD), Majma al-Zawaed, Beirut: Dar al-Kotob al-Alamiyyah.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۱۸۱-۱۵۹

**مقاله علمی - پژوهشی**

10.30497/qhs.2023.244666.3786

## جمع بین آیات تحریف عهدین با آیات تصدیق مبتنی بر روایات شیعی

عطاالله بیگدلی\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۲ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

مشهور علمای اسلام در طول تاریخ اندیشه تفسیری، قائل به وقوع تحریف لفظی در عهدین هستند. در دوره معاصر، ادله قول مشهور با چالش مواجه شده است، به ویژه وجود آیات تصدیق عهدین در قرآن کریم، مسأله را دشوار نموده است. مسأله پژوهش حاضر آن است که چگونه می توان قائل به مُحَرَّف بودن عهدین بود و هم زمان آن را تصدیق نموده و مضامین تورات را دارای حجیت دانست؟ ضرورت انجام تحقیق آن است که در صورت عدم به دست دادن تفسیری معقول، فهم محکم و متشابه آیات تحریف و تصدیق ممکن نبوده و تفسیر نابه جایی از آیات ارائه خواهد شد. یافته های تحقیق نشان می دهد تمامی روایات ذیل آیات تصدیق، ناظر به وجود نشانه های رسالت رسول الله (ص) و تمام بودن حجت بر اهل کتاب بر اساس کتب موجود نزدشان می باشد. روایاتی نیز دلالت بر وقوع تحریفات در تمامی موضوعات در عهدین دارند. وجه جمع قابل قبول بین تمامی مضامین آیات و روایت آن است که با وجود تحریف های رخ داده در عهدین در مورد بشارت به رسول الله (ص)، همین نسخه های تحریف شده موجود نیز دارای مضامین و نشانه هایی هستند که حجت را بر اهل کتاب تمام می نماید. از سوئی با توجه به از دست رفتن قرائن زمان صدر اسلام و مکتوم ماندن تفاسیر عهدین، به نظر نمی رسد کتب فعلی با تفاسیر رایج، تمام کننده حجت بر اهل کتاب باشد.

### واژگان کلیدی

تحریف عهدین، تصدیق عهدین، حضرت محمد (ص)، نقد حدیث.

\* استادیار گروه حقوق، دانشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی، دانشگاه جامع امام حسین (ع)، تهران، ایران.

### طرح مسئله

در تعلیمات اسلامی، اصل کتاب تورات و انجیل کتاب‌هایی وحیانی و مُنزَل هستند که به حضرت موسی (ع) و عیسی (ع) نازل شده‌اند نه کتاب‌هایی که توسط بشر نوشته شده باشند. در قرآن کریم ده‌ها آیه به صراحت به این سخن دلالت دارند از جمله: «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أُنزِلَ التَّوْرَةُ وَ الْإِنْجِيلُ» (آل عمران: ۴) و یا: «وَ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ آتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (المائدة: ۴۶) و... در روایات اسلامی آمده است که انجیل شب سیزدهم یا بیست و دوم ماه مبارک رمضان نازل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۹). قرآن کریم از آن روی فرقان نام دارد که به تدریج نازل شده است اما تورات و انجیل یک مرتبه نازل شده‌اند، تورات در الواح و انجیل به صورت اوراق کاغذی و به صورت یکجا (ابن بابویه، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۰، باب ۲۲۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۵۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۸۴).

مسأله تحریف یا عدم تحریف عهدین، در طول تاریخ اندیشه اسلامی، پرسشی پرسابقه بوده است؛ مسأله کانونی و دشوار از آن‌جا شکل گرفته است که متون اسلامی (قرآن و روایات). در این مسأله، رویکرد صریح و قاطعی ندارند به ویژه، قرآن کریم در مورد تحریف تورات و انجیل آیاتی مجمل و اشاره‌وار دارد. اما در مورد کتب آسمانی قبل از خود و به خصوص تورات و انجیل موجود در زمان رسول‌الله (ص) موضعی مثبت اتخاذ نموده است. حتی در آیه‌ای نام کتاب موجود بین اهل کتاب را «التورات» نامیده (آل عمران: ۹۳) و در آیه دیگری تصریح نموده است که تورات نزد آنان هست و حکم خدا نیز در تورات موجود است (المائدة: ۴۸) و در آیه دیگر به اقامه تورات و انجیل امر نموده است (المائدة: ۶۸). از سوی دیگر روایات شیعی در مورد تحریف کتب اهل کتاب، موضعی صریح‌تر دارند. مسأله اصلی مقاله حاضر، بررسی امکان جمع بین آیات و روایات در مسأله تحریف عهدین است. مسأله آن است که اگر این کتب تحریف شده‌اند، پس چرا قرآن کریم همین کتب موجود را تأیید و حتی مورد ارجاع و تحدی قرار داده است؟

رجوع به منبع کتابخانه‌ای در حوزه تفسیر قرآن و حدیث، تحلیل مضامین و تلاش برای جمع بین ادله با مضامین متعارض. در مقاله پیش‌روی ابتدا مروری اجمالی بر آیات دال بر تحریف و دال بر تصدیق داشته سپس مضمون روایات را دسته‌بندی نموده و سرانجام وجه جمع بین آیات و روایات را بررسی خواهیم نمود.



### پیشینه تحقیق

در غالب کتب تفسیری، در ضمن شرح آیات مربوط به عهدین، مفسران به این موضوع اشاراتی داشته‌اند مانند علامه طباطبائی در *المیزان فی تفسیر القرآن* (طباطبائی، ۱۳۵۳ش، ج ۳، ص ۳۱۵). آیت الله مکارم شیرازی در *تفسیر نمونه* و... عموم مفسران بر نوعی تحریف در عهدین صحه گذاشته‌اند، غالب مفسران قدیمی، تحریف لفظی را به صراحت پذیرفته‌اند. (رک: فتحی، ۱۳۸۸ش؛ طباطبائی، ۱۴۰۱ق). تنها به عنوان نمونه برای دیدن یک حمله شدید به انجیل‌های موجود (ر.ک: ابن حزم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۲۲۷-۲۱۵).

مهم‌ترین کتابی که در این زمینه نگاشته شده است اثر محمدعلی طباطبائی با عنوان «تاریخ تحریف باوری در اسلام» است (طباطبائی، ۱۴۰۱ق). چند مقاله مهم نیز در این موضوع منتشر شده است از جمله بهرامی در مقاله «نقد مستندات قرآنی نظریه تحریف کتاب مقدس» معتقد است آیات قرآن بر تحریف لفظی کلی و جزئی عهدین دلالت ندارند (بهرامی، ۱۳۸۲ش). فاریاب در مقاله‌ای با عنوان «تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن» موضوع را بررسی نموده است و او نیز دلالت آیات بر تحریف لفظی را تمام نمی‌داند (فاریاب، ۱۳۸۸ش). فتحی، در مقاله «قرآن کریم و موضوع تحریف‌گری اهل کتاب به ویژه یهود» به تفصیل آراء مفسران اسلامی را در مورد تحریف جمع‌آوری و دسته‌بندی نموده است، نتیجه پژوهش نشان می‌دهد همگی مفسران معاصر و قدیمی قائل به تحریف معنوی و اکثریت، قائل به تحریف لفظی نیز هستند (فتحی، ۱۳۸۸ش). زادیک در مقاله «مباحثات دینی شیعیان امامی با یهودیان در اواخر قرن هجدهم و نیمه نخست قرن نوزدهم میلادی» نشان داده است یهودیان مسلمان شده و علمای شیعه، در مناظرات با یهودیان در قرن هجدهم و نوزدهم، بارها به تحریف‌شده بودن تورات اشاره کرده‌اند و آن را امری مسلم می‌دانسته‌اند (زادیک، ۱۳۸۸ش).

«موننگمیری وات» در کتاب «اسلام و مسیحیت در عصر حاضر» فصلی را به بحث تحریف اختصاص داده و از عدم صراحت آیات در تحریف‌شدن کتب مقدس و بر ساخته بودن نظریه تحریف در دوران فتوحات اسلامی دفاع می‌نماید و آن را ناشی از برخورد اولیه مسلمین با مسیحیان و در گرفتن مباحث کلامی بین این دو دین می‌داند (وات، ۱۳۸۹ش). احمدی در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در تفسیر آیه شریفه «یحرفون الکلم عن مواضعه»» مضمون آیات تحریف را ناظر به کتمان ناظر به فرامتن می‌داند نه تحریف لفظی (احمدی، ۱۳۹۱).

توفیقی در ضمن مقاله‌ای کوتاه در کتاب خود از عدم صراحت آیات قرآنی در تحریف عهدین دفاع نموده است (توفیقی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴). مسعودی و صادق‌نیا در مقاله «الهامی بودن تورات به روایت قرآن کریم و سنت دینی یهود» از رویکرد عدم تحریف کتب مقدس دفاع نموده‌اند (مسعودی و صادق‌نیا، ۱۳۹۶ ش). سلامی و ایازی، در مقاله «مقصود از تورات و انجیل در قرآن» نشان داده‌اند که مقصود قرآن کریم از تورات و انجیل، کتب موجود در زمان پیامبر است نه نسخ قدیمی‌ای که در دسترس نیستند (سلامی، ایازی، ش ۱۳۹۷).

طباطبائی و همکاران، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل کاربردشناختی آیات تصدیق برای پاسخ به مسأله تحریف تورات و انجیل» آیات تصدیق را محکم و آیات تحریف را متشابه و قابل تفسیر دانسته از رویکرد عدم تحریف دفاع کردند. آنان ایجاد رویکرد تحریف را به قرن سوم و تحولات اجتماعی سیاسی جهان اسلام نسبت می‌دهند و معتقدند در قرون اولیه اسلام، اصولاً مسلمین قائل به محرف بودن عهدین نبوده‌اند (طباطبائی و همکاران، ش ۱۳۹۸). همان‌گونه که اشاره شد، مضامین این مقاله در کتاب «تاریخ تحریف باوری در اسلام» به تفصیل رسید و در سال ۱۴۰۱ منتشر شد.

از گزارش پیشینه روشن می‌گردد مفسران قرآن کریم در طول سده‌های متوالی بر تحریف عهدین پافشاری نموده‌اند و علی‌رغم وجود ابهاماتی در آیات قرآن کریم تلاش داشته‌اند این ابهام را به نفع تحریف، تفسیر نمایند. اما در دو دهه گذشته رویکرد غالب در کتب و مقالات، دفاع از آیات تصدیق، و نفی تحریف کتب مقدس بوده است، انگاره‌ای که هنوز در بدنه فکری اندیمشندان اسلامی، سخنی عجیب برشمرده می‌شود. نقطه ضعف غالب آثار مورد اشاره، عدم توجه به روایات منابع شیعی در مورد تحریف عهدین بوده است، هرچند در برخی از متون اشارتی به روایات اسلامی شده است (طباطبائی، ۱۴۰۱ ش، فصل سوم). اما هیچ‌یک از این آثار به صورت خاص مستندات روایی را مورد بحث قرار نداده‌اند و به ویژه تا کنون هیچ مقاله‌ای از منظر روایات، موضوع تحریف عهدین را بررسی ننموده است. لذا به نظر می‌رسد تمامی مقالات مورد اشاره، دارای این ضعف روشی هستند که در تفسیر و فهم آیات، به روایات مراجعه روش‌مند نموده‌اند و نتایج حاصله از تتبعشان، از منظر روش فهم قرآنی اهل بیت قابل اتکاء نیست.



## ۱. بررسی آیات دال بر تحریف

برای گزارش یافته‌های پژوهش ابتدا، آیات دال بر تحریف، سپس آیات دال بر تصدیق را از منظر مفسران مورد بررسی قرار می‌دهیم سپس مضمون روایات را نقل و وجه جمع بین آن‌ها را ارائه خواهیم داد. تمرکز موضوعی مقاله حاضر، بررسی روایات حوزه تحریف عهدین است؛ اما از آن روی که هدف نهائی، به دست دادن جمعی معقول از آیات قرآن کریم است مروری بر آیات دال بر تحریف و آیات دال بر تصدیق ضروری است:

مهم‌ترین آیاتی که به نفع تحریف مورد استدلال قرار گرفته‌اند آیات زیر هستند:

۱- «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرُفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (البقره: ۷۵) (آیا انتظار دارید به (آئین) شما ایمان بیاورند، با اینکه عده‌ای از آنان، سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که علم و اطلاع داشتند؟!...) «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (البقره: ۷۹) (پس وای بر آنها که نوشته‌ای با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: «این، از طرف خداست» تا آن را به بهای کمی بفروشند. پس وای بر آنها از آنچه با دست خود نوشتند؛ و وای بر آنان از آنچه از این راه به دست می‌آورند!).

غالب مفسران سنی و شیعه، این دو آیه را صریح در «تحریف لفظی تورات» می‌دانند هر چند در موضوع تحریف اختلاف دارند و غالباً موضع را صفات رسول الله (ص) دانسته‌اند به عنوان نمونه: طبری روایاتی نقل نموده که منظور آیات را قومی از یهود می‌داند که کتابی بر خلاف کتاب نازل شده بر حضرت موسی (ع) نگاشتند و آن را به مردم بی‌خبر فروختند، در روایتی این مردم بی‌خبر، عرب‌ها دانسته شده‌اند. در روایت دیگری موضوع تحریف صفات رسول الله (ص) بوده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۰). فخر رازی این آیه را صریح در تحریف به قصد مال و جاه می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۵). بیضاوی احتمال داده است آیه ناظر به تأویلات تحریفی باشد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۰). سیوطی روایاتی نقل نموده که طبق آن‌ها موضوع آیه عذاب علمای یهود است که تورات را تحریف نمودند و هرچه دوست داشتند بر آن افزودند و پاک کردند و صفات بدنی رسول الله (ص) را از تورات پاک کردند و صفات دیگری اضافه کردند تا ایشان شناخته نشود (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۲).

آلوسی نیز وجوه مختلف را نقل نموده از جمله تحریف مضمون که خداوند به حضرت موسی (ع) در کوه طور وحی نمود، تحریف صفات رسول الله (ص) در عصر ظهور و... (آلوسی،

۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸). شیخ طوسی نیز این آیه را صریح در نسبت دادن قول و حکم خود به خداوند می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۲). طبرسی نیز قول مطلق تحریف را تأیید و قوی‌تر از تحریف صفات خاص رسول‌الله (ص) در متون یهودی می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۲). علامه طباطبائی نیز ضمن تفسیر آیات، از تحریف صریح لفظی تورات دفاع می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۵۳ش، ج ۱، ص ۲۱۳). آیت الله مکارم قائل است آیه ۷۵ ناظر به تحریف سخنان خداوند در کوه طور از سوی یهودیان حاضر در آن‌جا و آیه ۷۹ ناظر به تحریف اوصاف رسول الله (ص) از سوی علمای یهود در عربستان زمان ظهور است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۱۸).

۲- «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ يَتُولُونَ سَمِعَنَا وَ عَصَيْنَا وَ اسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَ رَاعِنَا لِيَا بِاللَّسِيَّتِهِمْ وَ طَعْنَا فِي الدِّينِ» (النساء: ۴۶). (بعضی از یهود، سخنان را از جای خود، تحریف می‌کنند؛ و (به جای اینکه بگویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم»)، می‌گویند: «شنیدیم و مخالفت کردیم!» و (نیز می‌گویند: بشنو! که هرگز نشنوی!) و (از روی تمسخر می‌گویند: راعنا [= ما را تحمیق کن!]) تا با زبان خود، حقایق را بگردانند و در آیین خدا، طعنه زنند).

غالب مفسران مضمون آیه را «تحریف» می‌دانند اما در این‌که تحریف لفظی است یا معنوی و تورات است یا متن دیگری و موضعش چیست اختلاف دارند، به عنوان نمونه: طبری منظور آیات را تبدیل تورات می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۷۵). فخر رازی ذیل این آیه سه معنای ممکن برای تحریف بر می‌شمرد: ۱- تحریف لفظی صریح در تورات ۲- تحریف معنوی و تأویلی ۳- تحریف سخنان رسول‌الله (ص).

فخر رازی قول دوم را قوی‌تر می‌داند او قول اول را ممکن، اما بعید می‌داند زیرا تورات شیوع و تواتر نقل داشته است اما از سوئی، به سبب کم بودن عالمان یهود، چنین تحریفی ممکن اما دشوار است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۹۳). بیضاوی هر دو نوع تحریف را از آیه قابل برداشت می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۷). سیوطی نیز منظور را تحریف حدود خدا در تورات می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۶۸).

شیخ طوسی تحریف مندرج در این آیه را تحریف معنوی و تأویلی می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۱۳). طبرسی به نقل از مجاهد معنای تحریف را کتمان صفات رسول‌الله (ص) در تورات می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۸۵). علامه طباطبائی تحریف در این آیه را صریح در تحریف الفاظ تورات نمی‌داند و آن را قابل تفسیر به معانی متعددی از جمله تحریف معنوی و



تأویلی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۴، ص ۳۶۴). آیت الله مکارم به قرینه جمله سمعنا و عصینا، تحریف را لفظی می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۰۴).

۳- «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (المائدة: ۱۳).  
(ولی بخاطر پیمان شکنی، آن‌ها را از رحمت خویش دور ساختیم؛ و دل‌های آنان را سخت و سنگین نمودیم؛ سخنان (خدا) را از موردش تحریف می‌کنند)

مفسران این آیه را قابل تطبیق بر معانی مختلفی بر تحریف (لفظی، معنوی، یه زیاده، به نقصان و...) می‌دانند (به عنوان نمونه: طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۵، ص ۲۴۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۱۲). هرچند فخر رازی در اینجا نیز تحریف معنوی را اولی می‌داند و شیوع تورات را مانع تحریف لفظی آن می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۲۵).

۴- «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ بِبَيِّنَاتٍ مِّنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (المائدة: ۴۱). (گروهی از یهودیان که خوب به سخنان تو گوش می‌دهند، تا دستاویزی برای تکذیب تو بیابند؛ آن‌ها جاسوسان گروه دیگری هستند که خودشان نزد تو نیامده‌اند؛ آن‌ها سخنان را از مفهوم اصلیش تحریف می‌کنند)

مفسران این آیه را (شأن نزول آیه در مورد تغییر حکم رجم زانی محصنه به حکم دیگری از یوب علمای یهود است). نیز قابل تطبیق بر معانی مختلفی از تحریف می‌دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۰۱ و...). علامه طباطبائی با توجه به شأن نزول آیه، موضع آیه را تنها تحریف حکم رجم در تورات در آن واقعه خاص می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۳ش، ج ۵، ص ۳۴۰).

از آن‌چه گذشت روشن می‌شود عمده دلیل مفسران در اثبات تحریف لفظی قرآن کریم آیه ۷۹ سوره مبارکه بقره است و سایر آیات قرآن غالباً بر این مضمون دلالت دارند که یهودیان مدینه، حقایق مندرج در کتب خود را کتمان می‌نمودند نه تحریف (رک: البقره: ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۷۴؛ آل عمران: ۷۱، ۱۸۷؛ الأنعام: ۹۱؛ النساء: ۴۲؛ المائدة: ۶۱ و...).

## ۲. بررسی آیات دال بر تصدیق

در برابر آیات دال بر تحریف، آیات فراوانی دلالت بر تصدیق عهدین و کتب موجود نزد اهل کتاب (به ویژه یهودیان مدینه). دارند از جمله آیاتی چون:

«وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ» (البقرة: ۴۱) (و به آنچه نازل کرده‌ام [= قرآن] ایمان بیاورید! که نشانه‌های آن، با آنچه در کتابهای شماست، مطابقت دارد)

«وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ» (البقرة: ۸۹) (و هنگامی که از طرف خداوند، کتابی برای آنها آمد که موافق نشانه‌هایی بود که با خود داشتند، و پیش از این، به خود نوید پیروزی بر کافران می‌دادند (که با کمک آن، بر دشمنان پیروز گردند). با این همه، هنگامی که این کتاب، و پیامبری را که از قبل شناخته بودند نزد آنها آمد، به او کافر شدند؛ لعنت خدا بر کافران باد!)

«نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران: ۳) (همان کسی که) کتاب را بحق بر تو نازل کرد، که با نشانه‌های کتب پیشین، منطبق است؛ و «تورات» و «انجیل» را). (همچنین رک: آل عمران: ۵۰؛ آل عمران: ۹۳؛ المائدة: ۴۳؛ المائدة: ۴۶؛ المائدة: ۶۸؛ الأعراف: ۱۵۷؛ الصف: ۶ و...)

غالب مفسران کهن اسلامی، برای جمع بین نظریه تحریف و آیات مذکور، این آیات را «مجمّل» می‌دانند و معتقدند این دست آیات، دلالتی بر تأیید «کل» تورات و انجیل متداول در زمان رسول الله (ص) ندارند؛ آلوسی منظور آیات تصدیق را تأیید بخش‌هایی از تورات می‌داند که منطبق با اصل دین و ملت هستند (توحید و عدل و...). و قسمت‌های نسخ نشده مانند قصص و مواعظ و برخی احکام (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۶). بسیاری از مفسران معتقدند منظور آیات تصدیق، تصدیق قرآن در مورد اوصاف پیامبر در تورات و انجیل است، زیرا اوصاف آن حضرت در تورات و انجیل قطعاً مکتوب بوده است (الأعراف: ۱۵۷). (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۸۳، ۶۱۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۶۳؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰۹، ۳۲۹، ج ۲، ص ۷۵۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۰۴).

خلاصه آن‌که این مفسران معتقدند منظور آیات تصدیق، تأیید کتب اصلی و غیر مُحرّف یا تأیید بخشی از کتب قدیمی است که تحریف نشده است. لذا آیات، دلالتی بر عدم تحریف تورات و انجیل موجود در زمان پیامبر را ندارند (طباطبائی، ۱۳۵۳ش، ج ۳، ص ۲۱۰، ص ۳۱۵). در برابر عده‌ای این آیات را صریح در تأیید کل عهدین موجود و متداول در زمان رسول الله (ص) می‌دانند (ر.ک: طباطبائی و همکاران، ۱۳۹۸). برخی دیگر نیز معتقدند اصولاً منظور



قرآن کریم از «کتاب» و تورات و انجیل، یک متن مشخص نیست، بلکه مجموعه عقاید و گفتارهای اهل کتاب است (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۱).

### ۳. بررسی مضمون روایات

در مورد تحریف تورات و انجیلی که در دوران صدر اسلام و در زمان حیات ائمه اطهار(ع) موجود بوده است چند دسته روایت وجود دارد:

#### ۳-۱. روایات دال بر تحریف خاص

مضمون گروهی زیادی از روایات، دلالت بر تحریف مضیق و خاص دارند، این روایات اصلی‌ترین موضوع تحریف تورات و انجیل را اوصاف رسول الله(ص) می‌دانند به این شرح که وجود نام، القاب و اوصاف حضرت رسولص و حتی ائمه اطهار و اصحاب و یاران (الفتح: ۲۹). در تورات و انجیل و سایر کتب مقدس قدیمی اهل کتاب امری است مسلم (ر.ک: الأعراف: ۱۵۷؛ الصف: ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۹، ۱۱۷/۲۵/۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ب: ص ۴۱ و...) در روایات به این اسامی و القاب اشاره شده است. از جمله در روایات، برخی واژگان بر نبی مکرم اسلام(ص) تطبیق داده شده است؛ واژگانی که امروزه در این کتب یافت نمی‌شود (حدأقل ظاهراً) مانند «طاب» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۱۹۲) یا اصل واژه موجود است اما تفسیر مسیحیان چیز دیگری است مانند «الْبَارْقَلِيطُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۶) در مورد واژه بارقلیطا (که اکنون به صورت فارقلیط، بارکلیت نگاشته می‌شود (یوحنا، ۱۴: ۱۶))، در سالیان گذشته بحث‌های مفصلی رخ داده است. گروهی سعی در انطباق آن با رسول الله(ص) داشته و معتقدند این واژه برگرفته از periclutos به معنای برگزیده یا ستوده (احمد) و برخی دیگر این انطباق را نادرست و آن را برگرفته از واژه paraclutos به معنای تسلی‌دهنده، دل‌داری‌دهنده و منطبق با جبرائیل می‌دانند؛ برخی نیز اصل این انطباقات را نادرست و مضر می‌دانند.

در مورد واژه طاب، تا کنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. در روایتی از ابن عباس آمده است: «قِيلَ إِنَّ اسْمَهُ فِي التَّوْرَةِ مَاد مَاد وَ صَاحِبُ الْمَلْحَمَةِ وَ كُنْيَتُهُ أَبُو الْأَرَامِلِ وَ اسْمُهُ فِي الْإِنْجِيلِ الْفَارْقَلِيطُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۲۰) با توجه به عبارتی عبرانی و معادل سریانی آن در تورات، شاید واژه طاب در این بخش از تورات مورد اشاره قرار گرفته باشد و معادل ماد باشد:

عبرانی: «اتو هفرتی اتو دهربتی اتو بماماد ماد» سریانی: «دعال اسمعیل شمعتک ها برکنه و اسکته و اکبرته طاب طاب»

این نقل ابن شهر آشوب نیز جالب توجه است:

«و فی التَّوْرَةِ میدمید آی عَفُورٌ رَحِيمٌ وَ قِیلَ میدمید آی مُحَمَّدٌ وَ قِیلَ مودمود وَ فی حِکَايَةِ أَنَّ اسْمَهُ فِيهَا مَرْقُوفًا أَيْ الْمَحْمُودَ. وَ فِي الزَّبُورِ قَلِيطًا مِثْلُ أَبِي الْقَاسِمِ فَقَالُوا بَلْقِيطًا وَ قَالُوا فَاوُوقُ وَ قَالُوا مَحْيَانًا. وَ فِي الْإِنْجِيلِ طَابَ طَابَ أَيْ أَحْمَدُ وَ يَقَالُ يَعْنِي طَيْبٌ طَيْبٌ وَ فِي كِتَابِ شَيْعَا نُورُ الْأُمَمِ رُكْنُ الْمُتَوَاضِعِينَ رَسُولُ التَّوْبَةِ رَسُولُ الْبَلَاءِ. وَ فِي الصُّحُفِ بَلْقِيطًا (ملقِيطًا) وَ فِي صُحُفِ شَيْثِ طَالِيثَا (طاليسا) وَ فِي صُحُفِ إِدْرِيسَ بَهْيَائِيلَ وَ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ مودمود» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۵۱).

برای دیدن خلاصه‌ای از نظرات و تحلیل‌ها رک: سلیمانی، قرآن کریم و بشارت‌های پیامبران؛ روحی، احمد(ص) پیامبر موعود) اهل کتاب منتظر آمدن او بوده (البقره: ۸۹). و پس از ولادت و بعثت، بزرگان یهود مانند پسران خود رسول الله(ص) را می‌شناختند (البقره: ۱۴۶). و عاقبت پیروزی اسلام و غلبه بر عرب را نیز کاملاً می‌دانستند (البقره: ۸۹). (در نقل جالبی آمده است، یهودیان نه تنها خود می‌دانستند که پیامبر(ص) بر عرب پیروز خواهد شد، بلکه به دیگرانی نیز این سخن را گفته بودند و برخی اصحاب رسول الله(ص) از روی «طمع» اسلام آوردند، البته به مقصود خود نیز رسیدند! (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۶۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، ص ۱۸۵) ولی زعمای یهود که به «کتب» دسترسی داشتند در زمان رسول الله(ص) آن را مخفی می‌نمودند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۰).

آنان برای حفظ ریاست خود بر مستضعفین یهود و برای شانه‌خالی نمودن از یاری رسول الله(ص) آن اوصاف را تغییر دادند و به عموم اهل کتاب اعلام کردند که رسول آخر الزمانی، پانصد سال بعد مبعوث خواهد شد (حسن ابن علی(ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۷). عمده روایات ذیل آیاتی چون آیه ۷۵ و ۷۹ سوره بقره، موضوع تحریف را اوصاف رسول الله(ص) دانسته‌اند.

«هَذَا الْقَوْمُ الْيَهُودُ كَتَبُوا صِفَةً زَعَمُوا أَنَّهَا صِفَةُ مُحَمَّدٍ (ص) وَ هِيَ خِلَافُ صِفَتِهِ وَ قَالُوا لِلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنْهُمْ هَذِهِ صِفَةُ النَّبِيِّ الْمَبْعُوثِ فِي آخِرِ الزَّمَانِ إِنَّهُ طَوِيلٌ عَظِيمٌ الْبَدَنِ وَ الْبَطْنُ أَهْدَفُ أَصْهَبُ الشَّعْرِ وَ مُحَمَّدٌ صِخْرٌ بِخِلَافِهِ وَ هُوَ يَجِيءُ بَعْدَ هَذَا الزَّمَانِ بِخَمْسِمِائَةِ سَنَةٍ وَ إِنَّمَا أَرَادُوا بِذَلِكَ أَنْ تَبْقَى لَهُمْ عَلَى ضِعْفَائِهِمْ رِئَاسَتُهُمْ وَ تَدْوُمَ لَهُمْ إِصَابَتُهُمْ وَ يَكْفُوا أَنْفُسَهُمْ مَثُونَةَ خِدْمَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ خِدْمَةَ عَلِيِّ (ع) وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ خَاصَّتِهِ... (حسن ابن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۵۷) هم مضمون و





هم‌سیاق با این روایات، روایتی است که آیاتی ناظر به تحریف «کلام» (مانند النساء: ۴۶، المائدة: ۱۳، المائدة: ۴۱). را به راندن امیرالمؤمنین (ع) از جایگاه ولایت تأویل نموده زیرا «کلمه» همان ولایت است (زخرف: ۴۳؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳). این روایت نیز معنایی مضیق و خاص از تحریف به دست می‌دهد.

هم‌آهنگ با روایات تحریف در موضوع خاص رسالت و ولایت، عمده آیات تصدیق، نیز ناظر به موضوع خاص رسالت رسول الله (ص) و ولایت ائمه اطهار (ع) هستند. مضمون روایات ذیل آیات تصدیق، بر حذر داشتن علمای یهود از انکار ولایت رسول الله (ص). است امری که خود به آن یقین دارند و در کتب ایشان مورد تصریح قرار گرفته است (البقره: ۴۱؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۴۲). اما آنان به چیزی که یقین داشتند (رسالت رسول الله (ص) و ولایت ائمه). کافر شدند (البقره: ۸۹؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۹۳؛ البقره: ۱۰۱؛ حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۷۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۵۲). تقریباً در تفسیر تمامی آیاتی که موضوع تصدیق، عام به نظر می‌رسند مانند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (المائدة: ۶۸). روایات کتب شیعی، موضوع را خاص اقامه و تصدیق رسالت و ولایت تفسیر نموده‌اند (رک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱).

### ۲-۳. روایات دال بر تحریف عام سابق

مضمون برخی روایات دلالت بر وجود نوعی تحریف عام دارد. مضمون این روایات، زمان وقوع این تحریفات را در دوران اولیه تدوین کتب مقدس می‌دانند. طبق روایتی در تفسیر قمی ذیل آیه ۷۹ سوره بقره، در دوران رسول الله (ص) برخی از یهودیان، با دست‌ان خود چیزهایی می‌نوشتند و تورات و احکامش را تحریف می‌کردند و مدعی می‌شدند این کتاب خدا است، آیه ۷۹ سوره بقره در شأن ایشان نازل شده است: «وَ كَانَ قَوْمٌ مِنْهُمْ يَحْرِفُونَ التَّوْرَةَ وَ أَحْكَامَهَا - ثُمَّ يَدَّعُونَ أَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۰). همچنین مضامینی در روایات نقل شده است که در تورات اصلی بوده است اما در تورات زمان ائمه وجود نداشته است، این مضامین نیز عام است: «مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ النَّبِيُّ لَمْ يُغَيَّرْ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۶).

نقل دیگری نیز در کتاب احتجاج آمده است که در آن امیرالمؤمنین (ع) وقایع پس از رحلت رسول الله (ص) را به وقایع امام پیشین تشبیه نموده در ضمن آن می‌فرماید: «بَعْدَ فَقْدِ الرَّسُولِ مِمَّا

یَقِيمُونَ بِهِ أَوْدَ بَاطِلِهِمْ حَسَبَ مَا فَعَلْتَهُ الْيَهُودُ وَ النَّصَارَى بَعْدَ فَقْدِ مُوسَى وَ عِيسَى مِنْ تَغْيِيرِ التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ وَ تَحْرِيفِ الْكَلِمِ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (طبرسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۹). طبرسی به این قول متفرد است و نقل از قرائن صحت خالی. اما مهم‌ترین روایتی که در موضوع تحریف عام انجیل وجود دارد روایتی از مناظرات امام رضا(ع) با علمای اهل کتاب است که در آن ماجرای تغییر انجیل این‌گونه بیان شده است: بعد از عروج حضرت مسیح(ع) انجیل اصلی (الْإِنْجِيلِ الْأَوَّلِ). مفقود می‌گردد، مسیحیان به علمای خویش رجوع نموده و می‌گویند مسیح کشته و انجیل گم شده است؛ چه باید کرد؟!.

لوقا، مرقس، یوحنا و متی گفتند ما تمام انجیل را در سینه‌های خود از حفظ داریم و هر یکشنبه قسمت‌هایی از آن را برای شما می‌خوانیم تا به تدریج جمع شود؛ پس انجیلی که شما مسیحیان اکنون در دست دارید روایت و منقول از این چهار نفر است. اما این چهار نفر، خود چیزهایی به انجیل افزودند مثلاً متی نسبتی برای حضرت مسیح(ع) قرارداد یا مرقس معتقد شد حضرت مسیح(ع) کلمه خدا بوده است که در جسد عیسی حلول کرده و انسان شده است یا لوقا گفت مسیح(ع) و مریم(ع) اول انسان بودند اما روح القدس در آنها رفت و از این دست مجعولات.

«لَمَّا افْتَقَدَ الْإِنْجِيلُ الْأَوَّلَ اجْتَمَعَتِ النَّصَارَى إِلَى عُلَمَائِهِمْ فَقَالُوا لَهْمُ قُتِلَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَ افْتَقَدْنَا الْإِنْجِيلَ وَ أَنْتُمْ الْعُلَمَاءُ فَمَا عِنْدَكُمْ فَقَالَ لَهُمُ الْوَقَا وَ مَرْقَابُوسُ وَ يُوْحَنَّا وَ مَتَّى إِنَّ الْإِنْجِيلَ فِي صُدُورِنَا وَ نَحْنُ نُخْرِجُهُ إِلَيْكُمْ سِفْرًا سِفْرًا فِي كُلِّ أَحَدٍ فَلَا تَحْزَنُوا عَلَيْهِ وَ لَا تَحْلُوا الْكِنَائِسَ فَإِنَّا سَنَسْأَلُوهُ عَلَيْكُمْ فِي كُلِّ أَحَدٍ سِفْرًا سِفْرًا حَتَّى نَجْمَعَهُ كُلَّهُ فَقَعَدَ الْوَقَا وَ مَرْقَابُوسُ وَ يُوْحَنَّا وَ مَتَّى فَوَضَعُوا لَكُمْ هَذَا الْإِنْجِيلَ بَعْدَ مَا افْتَقَدْتُمْ الْإِنْجِيلَ الْأَوَّلَ وَ إِنَّمَا كَانَ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةُ تَلَامِيذًا [تَلَامِيذًا] لِتَلَامِيذِ الْأَوَّلِينَ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۴۷؛ ج ۱۴، ص ۳۳۱).

این روایت دلالت دارد که انجیل نازل شده از سوی خداوند در اولین ماه‌ها و سال‌های پس از عروج حضرت عیسی(ع) به عمد یا سهو مفقود شده است و آن چه اکنون موجود است متونی به یادمانده در حافظه برخی از یاران آن رسولان بوده است که قابل اطمینان نیست، این اولین مرحله تضعیف این کتب بوده است.

قابل توجه است که جمع‌آوری همین کتب نیز با تأخیر تاریخی فراوان مواجه بوده است، نگارش تلمود تا قرن سوم میلادی ادامه داشته و به خصوص در مورد انجیل با سیصد سال تأخیر



این تجمیع انجام شده است. این دومین مرحله تضعیف متون فعلی است و این قرینه‌ای بر امکان تاریخی وقوع تحریف است.

هرچند این روایت با تاریخ مشهور مسیحیان اختلافاتی دارد و با سایر احادیث در مورد جایگاه حواریون سازگار نیست اما در بر دارنده گزارشی از چگونگی تحریف و تغییر انجیل است که در نوع خود ارزشمند است به خصوص که خود مسیحیان حدأقل در مورد انجیل لوقا و مرقس قبول دارند که این دو انجیل توسط دو غیر حواری و سال‌ها بعد از حضرت مسیح(ع) نگاشته شده و این دو نفر حضرت مسیح(ع) را ندیده‌اند. دیگر مؤید وجود تحریفات عام در عهدین، وجود مضامینی است که نادرست و محرف بودن آن‌ها از منظر روایات شیعی امری مسلم است مانند نسبت دادن زنا و کفر با انبیای الهی چون حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) (تنها به عنوان نمونه رک: افسانه حضرت داوود و بتشبع: دوم سموئیل، ۱۱ - ۱۲. افسانه‌هایی در مورد حضرت سلیمان(ع) چون ازدواج با زنان بت پرست مصری و موآبی و... (اول پادشاهان ۱۱: ۱) مشرک شدن حضرت در دوران پیری و پرستش بت‌ها (عشتاروت بت صیدونیاها و ملکوم بت عمونیاها) (اول پادشاهان ۱۱: ۶) عهد قدیم تأکید می‌کند حضرت مانند پدر خود نبود و حتی در کوهی در شرق اورشلیم دو بتخانه برای کموش (بت موآب) و مولک (بت عمون) ساخته و برای همسران بت پرست خود بت‌خانه‌های مستقل ساخته است) مجموع این روایات شارحان روایات را به این نتیجه رسانده است که نوعی تحریف عام در کتب قدیم رخ داده است (رک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۱۲۲).

در تراث روایی شیعی، علاوه بر روایات صریح مذکور، روایاتی در مورد مضامین انجیل وجود دارد که تحریف عام را به صورت غیر مستقیم تقویت می‌نماید از جمله طبق روایاتی انجیل حضرت مسیح(ع) شامل امور زیر بوده است: توحید و اخلاص، تمام تعالیم حضرت نوح(ع) ابراهیم(ع) و موسی(ع) و اقامه نماز، امر به معروف و نهی از منکر، حکم حرمت و حلیت تمام چیزهای حرام و حلال و مقدار فراوانی امثال و حکم (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۳۴). اما موارد زیر در انجیل نازل نشد: قصاص، حدود و دیات و احکام ارث (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ راوندی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۱۴۶؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۶۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴، ص ۲۳۴). فقدان برخی و وجود برخی از این مضامین، احتمال تحریف به حذف را تقویت می‌نماید.

از سوئی آنچه به ویژه تحریف تورات را تضعیف می‌نماید آن است که، طبق آیات و روایات تورات تا زمان حضرت مسیح(ع) بدون تحریف وجود داشته یا حداقل اگر هم تحریف شده توسط تعلیمات حضرت مسیح(ع) اصلاح گردیده و کتاب تورات مورد تأیید و تبلیغ حضرت عیسی(ع) بوده است (الصف: ۶؛ المائدة: ۴۶ و ۱۱۱) و: گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل سازم نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم... (متی، ۱۷: ۵) و اگر از تحریف تورات سخن گفته می‌شود منظور تحریف آن بعد از دوران حضرت مسیح(ع) است.

### ۳-۳. روایات دال بر تحریف عام و خاص لاحق

اما مشکل‌ترین بخش روایات، روایاتی است که به عباراتی از عهدین اشاره نموده‌اند که موضع آن رسالت نبی اکرم(ص) و سایر موضوعات عام توحیدی و... است و مورد اذعان و قبول یهودیان و مسیحیان آن دوران بوده است (در عهدین آن زمان وجود داشته است). اما از آن متون در تورات و انجیل فعلی خبری نیست. به عنوان نمونه در مناظرات بین حضرت امام رضا(ع) و علمای یهود و نصاری، رأس جالوت و جاثلیق تمامی جملات منقول از تورات و انجیل از سوی حضرت را می‌پذیرند (رک: ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۲۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲، ص ۴۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۴۷؛ ج ۱۴، ص ۳۳۱).

در مناظرات رسول الله(ص) با یهودیان، حضرت به نام خود و امیرالمؤمنین، حسنین و حضرت زهرا(ع) در تورات اشاره می‌نمایند و علمای یهود نیز این سخن را می‌پذیرند: «...هی بِالْعِبْرَانِيَّةِ طاب ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللَّهِ هَذِهِ الْآيَةَ- يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ- وَ مُبَشَّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ(ص) وَ فِي السِّطْرِ الثَّانِي اسْمُ وَصِيِّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ(ع) وَ الثَّلَاثِ وَ الرَّابِعِ سِبْطِي الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ فِي الْخَامِسِ أُمَّهُمَا فَاطِمَةُ سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا وَ فِي التَّوْرَةِ اسْمُ وَصِيِّ إِبْرَاهِيمَ وَ اسْمُ سِبْطِي شَبْرٌ وَ شَبِيرٌ وَ هُمَا نُورَا فَاطِمَةَ(ع) قَالَ الْيَهُودِيُّ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۱۹۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۳، ص ۳۳۲) (برای دیدن نمونه‌های بیشتر رک: نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۰۰؛ خصیبه، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۱۸۴؛ به خصوص: ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۳).

برخی علمای قدیم، نام تمامی چهارده معصوم را در عهدین ذکر کرده است:

«و قد جاء أسماءهم في التوراة و هي بمادامد إيليا فتدوران أبريل مشطور مشموط

و ذورمر مشوذ هراز شمويد نشطور يوقش فيثمور. و روى عبد الله ابن عياش في



المقتضب نوعاً آخر و هو شموعیل شماعیشخواوهنی پیرحنی ایثو بمایدشیم عوسور  
بسمن بولید وثیر الغوی قویوم کوزو أعان لا مذود وهوی. و أسماؤهم فی الإنجیل من  
المقتضب أيضا تقویث فیدوار بیرا مقشورا مشموعوا ذوموه مشعوهداذ یثموا بطون  
نوقش فیدموا» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۳۰۱) این نقل روایت  
نیست و از قول مفسران آمده است.

غریب بودن مضمون این روایات از آن رو است که پذیرش وجود متونی در عهدین که  
پس از دوران امامت ائمه به تدریج حذف شده باشند با توجه به تعدد نسخ قدیمی و گستره  
پخش عهدین (به خصوص بعد از سال ۳۵۰ م). دشوار می‌نمایاند و نسخ قدیمی موجود از  
عهدین، با نسخ موجود تطابق فراوانی دارد. اما یافت شدن اسناد جدیدی چون اسناد بحر  
المیت (سفر خروج و کتاب سموئیل اسناد بحر المیت تفاوت زیادی با کتب رائج دارد، ۶۰ درصد  
این متون نیز جدید هستند و در کتب رائج وجود ندارد. ضمن این که ۲ جلد از این مجموعه  
۴۱ جلدی منتشر نشده است که احتمالاً مضامین بسیار مهمی را در بردارد به گونه‌ای که انتشارات  
آکسفورد رسماً اعلام کرده است به دلایل مذهبی و سیاسی از انتشار این اسناد خودداری نموده  
است؛ بر اساس این اسناد برخی پژوهشگران قائل‌اند، تورات تا سال ۱۰۰۰ م متنی شناور و متغیر  
بوده است و از حدود سال ۱۰۰۰ م متون فعلی رواج یافته‌اند.) و اصل اشاره به برخی مضامین  
عهدین در روایات ما که اکنون وجود ندارد، این احتمال را که عهدین به تدریج تحریف شده و  
فرآیند تحریفشان حتی بعد از اسلام نیز ادامه یافته‌باشد تقویت می‌کند.  
قابل ذکر است تا جایی که جستجو شد، روایتی صریح بر عدم تحریف عهدین در جوامع  
روائی شیعی وجود ندارد.

### ۳-۴. جمع بین مضمون آیات و روایات

در مقام جمع بین آیات تصدیق و تحریف و روایات دال بر انواع تحریف برخی از اندیشمندان  
آیات تصدیق را محکم و سایر آیات و روایات را متشابه و قابل حمل بر تحریف معنوی دانسته‌اند  
(رک: طباطبایی و همکاران، ۱۳۹۸ و: فاریاب، ۱۳۸۸). طباطبائی معتقد است اصولاً بعد از کتاب  
«الفصل» ابن حزم اندلسی در قرن پنجم، انگاره تحریف در میان مسلمانان جاافتاده و تا قبل از  
آن این قول، طرفداران اندکی داشته است. اما از سوی دیگر عموم مفسران جهان اسلام و شارحان

روایات، آیات و روایات تحریف را محکم و آیات تصدیق را ناظر به موضوع خاصی تفسیر نموده‌اند.

برای جمع بین آیات و مضامین مختلف روایات، از منظر نویسنده این مقاله، باید نکات زیر را در نظر داشت:

۱- صراحت روایات، و تحلیل مضمونی کتب موجود، مسأله تحریف و وجود تفاوت بین تورات و انجیل اصلی و فعلی را قطعی می‌نماید. به عبارتی یک قرینه خارج از متن قرآن کریم برای اثبات تحریف لفظی وجود دارد و آن روایات قابل اتکاء و متن عهدین موجود است. قاعده جمع بین ادله و مضامین، مقتضی عدم تعارض عام و خاص است، به عبارتی، روایات ناظر به وقوع تحریفات در موضوعات عام قابل قبول است و روایاتی که بر تحریف در مسأله رسالت و ولایت دلالت دارند، از باب ذکر خاص بعد از عام و تأکید و اهمیت مسأله است، در واقع منظور روایات آن بوده است که «در کتب اهل کتاب در عموم مسائل تحریف رخ داده است اما اصلی‌ترین و مهم‌ترین تحریف، تحریف مسأله رسالت بوده است» مسأله کانونی و مهم آیات و روایات، مسأله بشارت به رسول الله (ص) در این کتب است و مهم‌ترین موضوع تحریف نیز در این کتب، بشارت‌های این کتب به رسول الله (ص) است و تأکید از این باب است.

۲- به نظر می‌رسد وجه جمع بین روایات و آیات تحریف با روایات و آیات تصدیق این کتب، آن باشد که: «با وجود تحریف‌های رخ داده در عهدین در مورد بشارت به رسول الله (ص)، همین نسخه‌های تحریف‌شده موجود نیز دارای مضامین و نشانه‌هایی هستند که حجت را بر شما اهل کتاب تمام کرده و شما می‌توانید حقانیت رسول الله (ص) را دریابید؛ حتی نام رسول الله (ص) در همین کتب تحریف‌شده موجود است (الأعراف ۱۵۷). و علی‌رغم تفسیر نادرست برای عوام، خواص حقیقت مسأله را می‌دانند» به عبارتی وجه جمع بین آیات و روایات، تأکید بر وقوع تحریف در عین تأکید بر حجت بودن مکتوبات موجود است؛ سخن آن است که بین محرف بودن و حجت نبودن ملازمه برقرار نیست، زیرا ممکن است علی‌رغم تحریفات عام و خاص، همچنان برخی نشانه‌ها از تحریف سالم مانده باشند و همین میزان از حقیقت موجود در میان تحریفات، حجت را بر علمای اهل کتاب تمام نماید. اما به نظر می‌رسد در روزگار ما، با توجه به عدم دسترسی به قرائن موجود نزد علمای اهل کتاب حجاز زمان رسول الله (ص)، ترجمه‌های فراوان و مخلوط شدن مفاهیم، تفسیرهای جاافتاده در سنت مسیحی و یهودی از نشانه‌ها، معجول دانستن و رد انجیل‌های هماهنگ با عقاید اسلامی (انجیل برنابا). در فضای عمومی مسیحیت معاصر و...



اثبات وجود علائم و به خصوص نام رسول الله(ص) و اصحابشان در متون فعلی دشوار است و حجت را بر عموم مسیحیان معاصر تمام نخواهد نمود.

۳- به نظر می‌رسد قول قابل دفاع‌تر در مسأله زمان تحریف عهدین، با توجه به داده‌های تاریخی و روایی آن است که اصل تغییرات و تحریفات در ابتدای جمع‌آوری این کتب بوده است و مضامینی که در روایات وجود داشته و اکنون موجود نیست احتمالاً تحریف به صورت تغییرات جزئی مبتنی بر اختلاف قرائات و املائی لغات بوده است.

۴- در آیات و روایات گاه، در کنار تورات و انجیل به عنوان کلی «کتاب» اشاره شده است (آل عمران: ۴۸؛ المائده: ۱۱۰). لذا به احتمال قوی، منظور از تورات و انجیل در روایات، مجموعه کتب نزد اهل کتاب بوده است. ذکر برخی متون در روایات و نسبت دادن آن به کتب قدیمی، احتمالاً ناظر به کل میراث مکتوب اهل کتاب، یا کتب خاصی است که در آن زمان موجود بوده و اکنون از میان رفته است. به خصوص محتمل است در حجاز و به واسطه فاصله از کانون اهل کتاب در اورشلیم و روم، نسخه‌هایی از تورات و انجیل مرسوم بوده باشد که نسخه‌های معمول مسیحیان و یهودیان نبوده باشد. این احتمال در مورد انجیل بیشتر و در مورد تورات کم‌تر است.

۵- یکی از نکاتی که در جمع بین روایات یاری رسان است توجه به این نکته است که تحریف‌های مورد نظر آیات و روایات، غالباً به صورت کتمان، ترجمه اسامی عکم و خاص، به معانی تحت اللفظی آنها تعیین مصادیق دیگر و... در زمان خود رسول الله(ص) و در محدوده حجاز رخ داده است و ای بسا از آن نسخ تحریف شده اکنون چیزی باقی نمانده باشد.

لذا به نظر می‌رسد، علی‌رغم نظر برخی محققان معاصر، اصل وقوع تحریف در عهدین از منظر روایات شیعی، امری مسلم است، هرچند دلالت روایات بیشتر در حوزه تحریف خاص در موضوع رسالت و ولایت است و وقوع تحریفات عام باید با دلایل خاص اثبات شود.

### نتایج تحقیق

۱- آیات قرآن کریم در مورد تحریف عهدین، مضامین روشنی ندارند، دسته‌ای از آیات مفید معنای تحریف و دسته‌ای دیگر مفید معنای تصدیق هستند؛ اما روایات شیعی دلالت دارند که تحریف خاص در مسأله رسالت و ولایت و تحریف‌های عام در حوزه توحید و قصص انبیاء و... در عهدین رخ داده است.

۲- مضمون روایات، زمان وقوع این تحریفات را عموماً در دوران اولیه تدوین کتب مقدس می‌دانند هرچند روایاتی دلالت بر تحریف عام و خاص متأخر نیز دارند.

۳- عموم مفسران قرآن کریم، تحریف عهدین را پذیرفته‌اند اما در مقالات علمی پژوهشی جدید این تفاسیر با چالش مواجه شده است. مقاله، با تمرکز بر روایات شیعی نشان داد که قول تحریف عهدین، قابل دفاع است معنای حاصل از وجه جمع بین مضامین مختلف آیات و روایات آن است که: با وجود تحریف‌های رخ داده در عهدین در مورد بشارت به بعثت رسول الله (ص)، نسخه‌های موجود تحریف‌شده نیز دارای مضامینی هستند که حجت را بر عالمان اهل کتاب تمام می‌نماید حتی نام رسول الله (ص) در همین کتب تحریف‌شده موجود است (الأعراف ۱۵۷). و علی‌رغم تفسیر نادرست برای عوام، خواص اهل کتاب حقیقت مسأله را می‌دانند.

۴- نگارنده معتقد است در روزگار ما، با توجه به عدم دسترسی به قرائن موجود نزد علمای اهل کتاب حجاز زمان رسول الله (ص)، ترجمه‌های فراوان و مخلوط‌شدن مفاهیم، تفسیرهای جاافتاده در سنت مسیحی و یهودی از نشانه‌ها، مجعول دانستن و رد انجیل‌های هماهنگ با عقاید اسلامی (انجیل برنابا). در فضای عمومی مسیحیت معاصر و... اثبات وجود علائم و به خصوص نام رسول الله (ص) و اصحابشان در متون فعلی دشوار است.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

الوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، *علل الشرایع*، قم: داوری.

ابن حزم (۱۴۰۵ق)، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، تحقیق محمدابراهیم نصر و عبدالرحمان

عمیره، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن شهر آشوب، محمد ابن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل أبی طالب علیهم السلام*، قم: علامه.





احمدی، محمد حسن (۱۳۹۱ش)، «تأملی در تفسیر آیه شریفه یحرفون الكلم عن مواضعه»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۱۰.

بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ش)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت.

بهرامی، محمد (۱۳۸۲ش)، «نقد مستندات قرآنی نظریه تحریف کتاب مقدس»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۳۳.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

توفیقی، حسین (۱۳۹۵ش)، *تفسیر پنج موضوع قرآنی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

حسن بن علی، عسکری (امام یازدهم (ع)) (۴۰۹ق)، *التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری (ع)*، قم: مدرسه امام مهدی (عج).

خصیبی، حسین بن حمدان (۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.

راوندی، قطب‌الدین (۱۳۸۸ش)، *قصص الأنبياء*، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلی، قم: مکتبه العلامة المجلسی.

زادیک، دانیل (۱۳۸۸ش)، «مباحثات دینی شیعیان امامی با یهودیان در اواخر قرن هجدهم و نیمه نخست قرن نوزدهم میلادی»، ترجمه جواد مرشدلو، *آینه پژوهش*، شماره ۱۱۶ و ۱۱۷.

سلامی، احمد؛ ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۷ش)، «مقصود از تورات و انجیل در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۸۶.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).

صفار، محمد بن حسن (۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۳ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، محمدعلی (۱۴۰۱ش)، *تاریخ تحریف باوری در اسلام*، تهران: نشر نی.

طباطبایی، محمدعلی؛ مسعودی، عبدالهادی؛ مهدوی‌راد، محمدعلی (۱۳۹۸ش)، «تحلیل کاربردشناختی آیات تصدیق برای پاسخ به مسأله تحریف تورات و انجیل»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*.

- طبرسی، احمد ابن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق و مصحح: خرسان، محمد باقر، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان*، تحقیق: رسولی، هاشم، و یزدی طباطبایی، فضل الله، بیروت: دار المعرفه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، و عاملی، احمد حبیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عیاشی، محمد ابن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: مطبعة علمیه.
- فاریاب، محمد (۱۳۸۸ش)، حسین، تحریف تورات و انجیل از دیدگاه قرآن، معرفت، شماره ۱۴۳.
- فتحی، علی (۱۳۸۸ش)، «قرآن کریم و موضوع تحریف گری اهل کتاب به ویژه یهود»، *قرآن شناخت*، شماره ۴.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قمی، علی ابن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء تراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، فروغ؛ صادق نیا، مهرباب (۱۳۹۶ش)، «الهامی بودن تورات به روایت قرآن کریم و سنت دینی یهود»، *پژوهش های ادیانی*، پاییز و زمستان، شماره ۱۰.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *المسائل السرویة*، قم: المؤتمر العالمی لآلئیه الشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نعمانی، ابن ابی زینب محمد ابن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، *الغیبة للنعمانی*، تهران: صدوق.

وات، ویلیام موننگمیری (۱۳۸۹ ش)، اسلام و مسیحیت در عصر حاضر، گامی برای گفت و گو، مترجم خلیل قنبری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

<https://islamonline.net/en/muhammad-in-the-bible>

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Ahmadi, Mohammad Hassan. (2012) "A Reflection on the Interpretation of the Noble Verse Yahrfun al-Kalam on Mawazeeh", Exegetical Studies, No. 10.(in Persian)
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (1994) Ruh al-Ma'ani Fi Tafsir al-Qur'an al-'Azeem Va Al-Sab al-Mathani, Beirut: Dar al-Kitab Al-Elamiya.(in Arabic)
- Ayashi, Muhammad Ibn Masoud. (1960) Tafsir Al-Ayyashi, Tehran: Elmiye.(in Arabic)
- Bahrani, Mohammad.(2012) "Criticism of Quranic Documents and the Theory of Bible Distortion", Quranic Researches, Spring, No. 33.(in Persian)
- Bahrani, Seyyed Hashim Ibn Suleiman. (1954) Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Ba'ath Foundation. .(in Arabic)
- Beidawi, Abdullah bin Umar. (1997) Anwar al-Tanzil Va Asrar al-Taawil, Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.(in Arabic)
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Morteza. (1994) Tafsir al-Safi, Tehran: Al-Sadr Library.(in Arabic)
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1999) Al-Tafsir al-Kabir, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.(in Arabic)
- Faryab, Mohammad Hossein (2009) "Distortion of the Torah and the Bible from the perspective of the Qur'an", Marafat, No. 143.(in Persian)
- Fathi, Ali. (2008) "The Holy Qur'an and the issue of distortion by the Ahli Kitav, especially the Jews", Qur'an of Knowledge, No. 4.(in Persian)
- Hassan Ibn Ali, Askari (11th Imam, p.u.h) (1988). Al-Tafsir al-Mansoob ila Imam al-Hasan al-Askari, Qom: Madrasah of Imam Mahdia.(in Arabic)
- <https://islamonline.net/en/muhammad-in-the-bible/>
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali. (1956) Al Amali, Tehran: Ketabchi.(in Arabic)
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali. (1958) Oyoon e Akhbar al-Reza(p.u.h) Tehran: Jahan publication.(in Arabic)

- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali. (1975) *Kamal al-Din Va Tammam al-Neema*, Tehran: Islamia.(in Arabic)
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali. (1977) *Al-Tawhid*, Qom: Jamiat Madrasin.(in Arabic)
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali. (No Date) *Ilal O Al-Shari'ye*, Qom: Davari.(in Arabic)
- Ibn Hazm. (1405 AH) *Al-Fasl Fi Al-Millam and Al-Ahwa and Al-Nihal*, published by Mohammad Ebrahim Nasr and Abd al-Rahman Omira, Beirut.(in Arabic)
- Ibn Shahr Ashub Mazandarani, Muhammad Ibn Ali. (1959) *Manaqib Al Abi Talib*, peace be upon him, Qom: Allameh.(in Arabic)
- Kalini, Muhammad Ibn Yaqoob. (1986) *Al-Kafi*, Tehran: Islamiyya.(in Arabic)
- Khasibi, Hussein bin Hamdan. (1998) *Al-Hadaiya al-Kubra*, Beirut: Al-Balagh.(in Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir. (1982) *Bihar al-Anwar al-Jamaa le dorar Al-Akhbar al-Imath al-Athar*, Beirut: Dar Ehiya Tarath al-Arabi.(in Arabic)
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi. (1983) *Mira't al-Aqool Fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rasoul*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.(in Arabic)
- Makarem Shirazi, Nasser, and colleagues. (1995) *Tafsir e Nemune*, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiyyah.(in Persian)
- Masoudi, Forough; Sadeghnia, Mehrab. (2016) "The inspiration of the Torah according to the narration of the Holy Quran and the Jewish religious tradition", *Religious Researches*, Autumn and Winter, No. 10.(in Persian)
- Mofid, Muhammad bin Muhammad. (1992) *Al-Ekhtesas*, Qom: The International Conference of the Millennium of Sheikh Al-Mufid.(in Arabic)
- Mofid, Muhammad bin Muhammad. (1992) *Al-Masael Al-Sarwiyyah*, Qom: The International Conference of the Millennium of Sheikh Al-Mufid.(in Arabic)
- Nomani, Ibn Abi Zeinab Muhammad Ibn Ibrahim (1976). *Al-Ghiba Le-Nomani*, Tehran: Sadouq.(in Arabic)
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1983). *Tafsir al-Qami*, Qom: Darul Kitab.(in Arabic)
- Rawandi, Qutbuddin (2009), *Stories of the Prophets*, research: Abdul Halim Awad Al-Halli, Qom: Al-Allama Al-Majlisi School.(in Arabic)
- Safar, Muhammad bin Hassan. (1983) *Basair al-Darajat Fi Faza ele Ale Muhammad*(p.u.t), Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi School.(in Arabic)

- Salami, Ahmed; Ayazi, Seyyed Mohammad Ali. (2017) The meaning of "Torah and Bible" in the Qur'an, Qur'anic Researches, No. 86.(in Persian)
- Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr. (1983) Al-Dor Al-Manthur fi al-Tafseer be Al-Ma'thur, Qom: School of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi.(in Arabic)
- Tabari, Muhammad bin Jarir. (1991) Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marafa.(in Arabic)
- Tabarsi, Ahmad Ibn Ali. (1982) Al-Ihtijaj Ala Ahl al-liJajj, researcher and proofreader: Khorsan, Mohammad Baqir, Mashhad: Morteza Publishing.(in Arabic)
- Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1987) Majmam al-Bayan, research: Rasouli, Hashem, and Yazdi Tabatabai, Fazlullah, Beirut: Dar Al-Marafa.(in Arabic)
- Tabatabaei, Mohammad Ali; Masoudi, Abdul Hadi; Mahdavidad, Mohammad Ali (2018). A pragmatic analysis of the verses of affirmation to answer the problem of distortion of the Torah and the Bible, research paper on the interpretation and language of the Quran.(in Persian)
- Tabatabai, Mohammad Ali. (2022) The history of distorted beliefs in Islam, Tehran: Nei Publishing.(in Persian)
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (1974) Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Foundation for Press.(in Arabic)
- Tawfighi, Hossein .(2015) Commentary on Five Quranic Topics, Qom: University of Religions and Religions.(in Persian)
- Tusi, Muhammad bin Hasan. (No Date) Al-Tabyan Fi Tafsir al-Qur'an, research: Aghabuzur Tehrani, Mohammad Mohsen, and Ameli, Ahmad Habib, Beirut: Dar Ihiya Al-Trath Al-Arabi.(in Arabic)
- Watt, William Montgomery. (2010) Islam and Christianity in the present age, a step for dialogue, translated by Khalil Ghanbari, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.(in Persian)
- Zadik, Daniel (2008). "Religious debates between Imami Shiites and Jews in the late 18th century and the first half of the 19th century AD", translated by Javad Murshidlou, Ayna Gharush, No. 116 and 117.(in Persian)





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۱۱-۱۸۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.244739.3794

## درآمدی بر درک عمومی آیت مندی قرآن کریم

ابوالفضل خوشمنش\*

رامین طیار نژاد\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

اعجاز قرآن از کهن‌ترین و پربسامدترین مسئله‌ها در مطالعات قرآنی و کلامی است. در این میان، وجه‌شناسی اعجاز بیش از سایر ابعاد مورد توجه قرار داشته و درک آن علی‌الغالب به مخاطب خاصِ نخبگانی محدود شده است. این پژوهش درصدد است با روش تحلیل محتوای کیفی مجموعه‌ای از آیات حاوی دیالوگ میان دو دیدگاه مخالف و موافق درباره آیت مندی قرآن، با رویکردی نو به واکاوی کیفیت درک اعجاز قرآن ناظر به مخاطب عام بپردازد. یافته‌های تحقیق حاکی از تکیه ویژه قرآن بر اسلوب دیالوگ در بیان مسئله آیت مندی قرآن و دلالت‌های ویژه‌ای در این زمینه است. «هدایت» کانونی‌ترین مشخصه این اعجاز است. هدایت خاص قرآن دانایی صرف نیست که از ایمان و عقیده منفک باشد، بلکه نوعی برانگیختگی درونی است که فرد را به حقیقتی باورمند و مشتاق می‌کند؛ ماهیت این هدایت به‌گونه‌ای است که تحقق آن، مستلزم و توأم با درک آیت مندی قرآن نیز می‌باشد. آیت مندی (اعجاز) قرآن کریم را می‌توان با «اعجاز دفعی» و «اعجاز تدریجی» صورت‌بندی کرد. نمود اعجاز دفعی قرآن در «لینت قلب» است و این پدیده در «ساحت فردی» رخ می‌دهد و نمود اعجاز تدریجی در «لفت قلوب» است و این پدیده طی فرایندی معین در «ساحت اجتماعی» رخ می‌دهد که می‌توان از آن به جلوه اجتماعی اعجاز قرآن تعبیر نمود. عامل اصلی در این رخداد، تأکید بر «هویت زبانی» قرآن از طریق «تلاوت و استماع» است. «دیالوگ با قرآن» مهارتی است که به‌کارگیری آن در موقعیت مناسب، می‌تواند اسلوب مؤثری در ظهور اعجاز دفعی قرآن نزد مخاطب عام و زمینه‌ساز اعجاز تدریجی آن باشد.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، اعجاز قرآن، زبان قرآن، دیالوگ، هدایت، تحلیل محتوا.

[khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[Muhammad.tayyari@ut.ac.ir](mailto:Mohammad.tayyari@ut.ac.ir)



## مقدمه

اعجاز قرآن کریم از پر دامنه‌ترین مباحث مطرح شده پیرامون قرآن است که سابقه آن به ایام ابتدایی عصر نزول می‌رسد. این گفتمان مبتنی بر سه پیش‌فرض قرآنی و کلامی به مرور توسعه یافت؛ یکی مبحث تحدی در قرآن کریم است، دیگری ایتنای معجز بودن قرآن بر رویکرد پدیدارشناختی قرآن می‌باشد و سومین پیش‌فرض، لزوم ارائه معجزه از سوی نبی مرسل به قصد اثبات نبوت خویش است که به‌عنوان یک بحث کلامی مطرح شده است. با این حال، آنچه بیش از همه مورد توجه محققان قرار داشته است، مسئله وجه‌شناسی اعجاز و اثبات وجوه متنوع برای آن مبتنی بر اصل تنوع احوال ناس بوده است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴). در این میان آن وجهی که بیش از همه از سوی عالمان مورد تأکید واقع شده است، اسلوب بیانی قرآن با تکیه بر ابعادی چون بلاغت و فصاحت، نظم و تناسب آیات و سوره آن بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۵۸).

تکیه فراوان بر بلاغت و فصاحت به‌عنوان برترین وجه اعجاز، اغلب بر اصل لزوم تناسب و تشابه اعجاز با فن رایج همان عصر مبتنی است. بر این اساس چون عرب عصر نزول در شعرسرایی و سخنوری بلیغ و فصیح اهل فن بوده و به این‌گونه سخنان اقبال نشان می‌داد، لذا اعجاز پیامبر اسلام (ص) نیز باید از همین جنس بوده باشد یا لااقل این وجه از اعجاز، وجه غالب باشد. در این صورت، درک اعجاز قرآن تنها توسط کارشناسان و اهل فن قابل تشخیص است و عموم مردم مستقیماً از درک اعجاز قرآن ناتوانند (خویی، بی‌تا، ص ۴۰ و معرفت، ۱۳۸۱ش، ص ۳۵۱).

این دیدگاه توسط برخی اندیشمندان اسلامی مورد نقد قرار گرفته است از این جهت که اختصاص اعجاز قرآن به این اسلوب بیانی، در واقع اختصاص تحدی قرآن به یک قوم خاص یعنی عرب جاهلی است و این در حالی است که آیات تحدی عمومیت دارند و همگان اعم از توده مردم که عربی عادی را نیز نمی‌فهمند و نواخ را خطاب قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۴). یکی از آسیب‌های مهم که نقش جدی در مهجوریت قرآن و فروکاهش کارایی آن در میان عامه مردم داشته، انحصار درک اعجاز و الهی بودن قرآن کریم به نخبگان است که موجب شده کتابی که هویتی للناسی داشته، غالباً یک کتاب صرفاً علمی و نخبگانی تلقی و از دسترسی عامه مردم دور شود.



بر این اساس آنچه کمتر به آن پرداخته شده است، مسئله «دامنه مخاطب اعجاز قرآن کریم» و مهمتر از آن «کیفیت دریافت و فهم اعجاز قرآن» ناظر به «مخاطب عام» است. این مبحث نسبت به وجه‌شناسی اعجاز، یک مبحث پسینی و نو محسوب می‌شود. این بُعد از مبحث اعجاز، جزئی از اجزای گفتمان قرآن است که در نه آیه از قرآن با گزاره تکرارشونده «قَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ» و در ساختاری تماماً «دیالوگ‌محور»<sup>۱</sup> - این تنها موضوعی است که در قرآن فقط در ساختار دیالوگ آمده - مطرح شده است. تحلیل محتوای این آیات، زمینه مناسبی برای استخراج الگوی درک عمومی قرآن کریم به دست خواهد داد؛ چه اینکه این آیات در اسلوب گفت‌وگو یا دیالوگ قرار گرفته‌اند.

یک طرف دیالوگ سخن کسانی است که از اینکه چرا آیه‌ای بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله نازل نشده است، پرسش می‌کنند و در واقع قائل به نفی آیت‌مندی قرآن هستند و یک طرف دیالوگ نیز خدای متعال است که از طریق پیامبر خود درصدد پاسخ به این انگاره است. قائلان نفی آیت‌مندی قرآن، به هیچ قیدی مقید نشده‌اند تا بتوان آن‌ها را جزو خواص جامعه عرب قلمداد نمود. منظور از دیالوگ، خطاب‌های خداوند متعال نیست، بلکه مواردی منظور است که گفت‌وگوی دو یا سه نفره شکل گرفته است و رفت و برگشتی در سخن افتاده است؛ مثل اینکه خدای متعال عقیده انکار قیامت را با فعل «يقولون» مطرح می‌فرماید و با استعمال فعل «قُلْ» فرد دیگری یعنی حضرت رسول (ص) را مأمور پاسخ به آن‌ها می‌کند: «وَ يَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا» (اسراء: ۵۱).

در جای دیگری البته همین موضوع انکار قیامت را در قالب غیردیالوگی مطرح کرده است؛ به این صورت که با ذکر «يقولون» به نقل عقیده منکران می‌پردازد، اما خود مستقیماً بدون استعمال «قُلْ» به آن‌ها پاسخ می‌دهد: «وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ \* مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَ هُمْ يَحْصِمُونَ» (یس: ۴۸-۴۹).

با این حال، دیالوگ به معنای گفت‌وگو<sup>۲</sup> صرف نیز نیست؛ دیالوگ در واقع از دو بخش Dia به معنای «در مقابل / در عرض» و Logos به معنای «خرد / اندیشه» تشکیل شده است و حکایت از تقابل لااقل دو اندیشه دارد. در این فرایند تقابلی، خلق معنای جدیدی شکل می‌گیرد (ومک، ۱۳۹۶ش، ص ۱۳).

<sup>۱</sup> Dialogue

<sup>۲</sup> Conversation

بنابراین پژوهش حاضر درصدد است با رویکردی درون‌گفتمانی و بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی در واکاوی آن دسته از آیاتی که آیت‌مندی قرآن کریم را در قالب دیالوگ مطرح کرده‌اند، به مسئله اصلی زیر پاسخ بدهد که الگوی درک عمومی اعجاز قرآن کریم چه مؤلفه‌هایی دارد؟.

در فرع مسئله اصلی، مسئله‌های زیر نیز در این تحقیق واکاوی و پاسخ داده خواهند شد مانند اینکه: عمومی‌ترین وجه اعجاز قرآن کریم چیست و چه مختصاتی در قرآن دارد؟ درباره کیفیت طریق فهم و دریافت اعجازمندی قرآن، چه شواهد تاریخی وجود دارد؟ این تحقیق به‌خاطر بهره‌گیری از روش اکتشافی تحلیل محتوا، از آن حیث که به تحلیل محتوای مجموعه‌ای از آیات می‌پردازد و در پی کشف مقوله‌ها و گزاره‌های علمی می‌باشد، فاقد فرضیه معینی است و آن‌چه در سطور پیشین به‌عنوان فرضیه مطرح شد، صرفاً ناظر به اسلوب بیان آیات بوده است.

### ۱. پیشینه تحقیق

در زمینه اعجاز قرآن و تأکید بر جنبه هدایت آن، چندین اثر پژوهشی سامان یافته است. مقاله «بازخوانی اعجاز قرآن کریم با تأکید بر تحلیل وجوه هدایتی آن» (موسوی و مصلائی‌پور، ۱۳۹۷ش) با تمرکز بر آیه تحدی به هدایت، این وجه را یکی از قوی‌ترین وجوه اعجاز قرآن برشمرده است که بر معنای آیات تکیه دارد. در مقاله «اعجاز هدایتی قرآن» که در دایره‌المعارف قرآن کریم منتشر شده است، با نظر به معارف مطرح در قرآن و روایات و کیفیت مواجهه قرآن با مشرکان و اهل کتاب و دیگر گروه‌ها، بر بُعد هدایتی و معارفی قرآن به‌عنوان اعجاز متمرکز شده است.

مقاله «تبیین الگوی الفت قلوب و سنجش نسبت آن با آیت‌مندی قرآن کریم» (طیاری‌نژاد و پهلوان، ۱۴۰۱ش) معطوف به اعجاز اجتماعی قرآن کریم در میان عرب عصر نزول است. با این حال آن‌چه کمتر در پژوهش‌های مربوط به اعجاز قرآن مورد توجه بوده است، کیفیت طریق فهم و دریافت اعجاز قرآن کریم ناظر به عموم مردم بوده که اثری در این زمینه یافت نشده است؛ مضاف بر این‌که این تحقیق، درصدد بررسی تناسب میان اسلوب هنری آیات مورد بررسی یعنی اسلوب دیالوگ با طریق دریافت اعجاز قرآن کریم است.

## ۲. روش تحقیق

یکی از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای در حوزه‌ی علوم انسانی که دایره وسیعی از ارتباطات اعم از گفتاری، شنیداری و نوشتاری را در بر می‌گیرد، روش تحلیل محتوا است. این روش به تحلیل ارتباطات معنادار می‌پردازد و لذا ارتباطات عامیانه‌ای که مفاهیم در آن‌ها روشن و بدیهی هستند را شامل نمی‌شود (باردن، ۱۳۷۵ش، ص ۳۰ و ۳۳)؛ ذیل روش تحلیل محتوا، انواع مختلفی فنون تعریف شده که فن «تحلیل محتوای مضمونی»<sup>۱</sup> جزو پرکاربردترین آن‌ها است. این فن با تمرکز بر متن و اجزای تشکیل‌دهنده‌ی آن اعم از کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و... به‌طور نظام‌مند سعی در تبیین و دستیابی به اندیشه‌ها، نظریه‌ها و پیام‌های موجود در یک متن دارد.

در تحلیل محتوای مضمونی، سعی در یافتن هسته‌های معنی‌داری از متن است که با هم مرتبط هستند و حضور و فراوانی آن‌ها حکایت از معنایی در خصوص هدف تحقیق است (باردن، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۰)؛ در تحلیل محتوای مضمونی به عنوان نوعی از روش تحلیل محتوا، تکیه محقق بیش از هر چیزی دیگری، روی مضامین و محتوای پیام و متن است. در این روش محقق تلاش می‌کند به جای استفاده از مقیاس‌ها و پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد (نئوندورف، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹۲ و ۱۹۳)؛ اجرای درست روش تحلیل محتوا و استخراج یافته‌های حاصل از آن، زمینه‌ی الگویابی یا الگوپردازی از عبارات قرآنی را فراهم می‌آورد (عترت دوست، ۱۳۹۷ش، ص ۸۵)؛ فرایند تحقیق حاضر به ترتیب ذیل است:

- إحصاء و شمارش آیات دیالوگی با موضوع آیت‌مندی قرآن
- ترسیم جدول تحلیل محتوا و جاگذاری آیات در جدول
- کشف و استخراج جهت‌گیری کلی آیات با بررسی سیاق آیات قبل و بعد
- استخراج مفاهیم و مضامین اصلی و فرعی مرتبط با آیات
- دستیابی به ارتباط معنایی مفاهیم اصلی با بررسی آیات مرتبط قبل و بعد
- سنجش بسامد مفاهیم کلیدی و ترسیم نمودارهای کمی
- تحلیل محتوای کیفی یافته‌های حاصل از نمودارهای تحلیل محتوای کمی

<sup>۱</sup>Content Analysis

<sup>۲</sup>Thematic Content Analysis (TCA)

- شناسایی زنجیره آیات همسو از طریق مضامین مشترک و اجرای عملیات تحلیل روی آن‌ها
- ارائه نظریه یا نظریات مختار در قالب نتیجه‌گیری نهایی

### ۳. تحلیل محتوای مضمونی آیات منتخب

آن‌طور که گفته‌اند، حدود یک پنجم آیات قرآن کریم در قالب اسلوب دیالوگ و گفت‌وگو مطرح شده است. نه مورد از این آیات، به گفت‌وگو حول آیت‌مندی قرآن کریم اختصاص یافته است. قبل از ترسیم جدول تحلیل محتوای آیات منتخب، ذکر چند نکته مهم است:

تمامی سوری که آیات دیالوگی درباره آیت‌مندی قرآن را در خود جمع نموده‌اند، مکی هستند. این سوره‌ها عبارت از «أنعام»، «أعراف»، «یونس»، «رعد»، «إسراء»، «طه»، «أنبیاء»، «قصص» و «عنکبوت» می‌باشند. مکی بودن همه سوری که یک موضوع مشترک را مطرح کرده‌اند، می‌تواند حاوی حکمت‌ها و دلالت‌های مهمی در این زمینه باشد.

ساختار دیالوگی آیات به این شکل است که خداوند متعال با افعال «قالوا، یقولون، یقولوا» سخن مخالفان آیت‌مندی قرآن را بیان می‌فرماید، اما مستقیماً با آن‌ها محاوره نمی‌کند و حضرت رسول (ص) را با فعل «قُل»، واسطه و مأمور گفت‌وگو با آن‌ها می‌کند و به این ترتیب، دیالوگ و تعامل گفتاری بر سر موضوع آیت‌مندی قرآن شکل می‌گیرد.

#### جدول شماره (۱): تحلیل محتوای آیات

وَ إِنْ كَانَ كِبْرُ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ * وَ قَالُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْصِلُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (أنعام: ۳۵ و ۳۷ و ۵۷)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت‌گیری کلی
هدایت، جاهل، قالوا، آیه، ربه، قل، الله، قادر، نزول آیه، لا	تکذیب آیه انگاری قرآن کریم	کارکرد آیه، هدایت است و هدایت خارج از مجرای اختیار انسان نمی‌تواند باشد.	A1	الزامات نزول آیه

وجوه آیت مندی قرآن	A2	عدم نزول آیات درخواستی مشرکان، ناشی از ناتوانی خداوند نیست.		یعلمون، بینه، ربی، تکذیب
	A3	تکذیب‌گران نسبت به کارکرد آیه و اختیاری بودن هدایت، جاهل‌اند.		
<p>وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْنَاهَا فُلَا مَا آتَيْنَا مَا يُوحَىٰ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكَمْ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أُنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (اعراف: ۲۰۳ و ۲۰۴)</p>				
جهت‌گیری کلی	کدگذاری	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان
وجوه آیت مندی قرآن الزامات دریافت آیت مندی قرآن	B1	مشرکان آیات قرآن را ساخته حضرت رسول می‌دانستند.	تکذیب آیه انگاری قرآن کریم	آیه، قالوا، قل، ربی، بصائر، هدایت، رحمت، یؤمنون، قرائت قرآن، استماع، انصات، ترجمون
	B2	استناد رسول خدا(ص) به صفات هدایت و رحمت برای اثبات الهی بودن قرآن		
	B3	دریافت رحمت با استماع قرائت قرآن		
<p>وَ يَقُولُونَ لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْعَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (يونس: ۲۰ و ۵۷)</p>				
جهت‌گیری کلی	کدگذاری	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان
وجوه آیت مندی قرآن الزامات نزول آیه	C1	نزول آیه‌ای غیر قرآن، از سنخ غیب و منحصر به اراده خداست.	تکذیب آیه انگاری قرآن کریم	یقولون، آیه، ربی، قل، غیب، موعظه، ربکم، شفاء، صدور، هدایت، رحمت
	C2	کارکردهای قرآن: وعظ، شفاء، هدایت و رحمت		
<p>وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ * وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ (رعد: ۷ و ۲۷)</p>				
جهت‌گیری کلی	کدگذاری	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان

وجوه آیت مندی قرآن	D1	انذار؛ رسالت اصلی حضرت رسول(ص)	تکذیب آیه‌انگاری قرآن	بِقَوْلِهِمْ كَفَرُوا، آيَهُ، رَبِّهِ، قُلْ، مَنْذِرًا، ضَلَالًا، اللَّهُ، هِدَايَتًا، أَنْبَاءً
	D2	کارکرد اصلی آیه، هدایت‌گری است.		
	D3	هدایت در گرو اینابه		
<p>وَقَالُوا لَوْ لَا بَيِّنَاتٍ بَيَّنَّا مِنْ رَبِّهِ أَوْ لَمْ نَأْتِهِمْ بَيِّنَاتٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى * وَ لَوْ أَنَا أَهْلُكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نُخْزَى * قُلْ كُلُّ مُتَّبِعٍ فَتَرْبُصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَ مَنْ أَهْتَدَى (طه: ۱۳۳ تا ۱۳۵)</p>				
وجوه آیت مندی قرآن	جهت‌گیری کلی	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان
	E1	اشتمال صحف گذشته بر بیّنات	تکذیب آیه‌انگاری قرآن	قالوا، آیه، ربّه، بیّنه، عذاب، رسول، تبعیت، آیات، قل، صراط راست، هدایت
	E2	اتمام حجّت از طریق ارائه آیات		
E3	هدایت؛ شاخص آیت مندی			
<p>بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اتوا العلم و ما يحجّد بايننا إلا الظالمون * وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٍ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ(عنكبوت: ۴۹ تا ۵۱)</p>				
وجوه آیت مندی قرآن	جهت‌گیری کلی	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژگان
	F1	انحصار نزول آیه به اراده خدا	تکذیب آیه‌انگاری قرآن	آیات، بیّنات، صدور، اتوا العلم، ظالمون، قالوا، قل، ربّه، نذیر، کتاب، تلاوت، رحمت، ذکر، یؤمنون
	F2	ظلم و ستم‌گری؛ عامل تکذیب آیات		
	F3	انذار؛ رسالت اصلی حضرت رسول(ص)		
	F4	قرآن؛ آیه‌ای کفایت‌کننده با کارکرد رحمت و ذکر		
F5	ظهور کارکردهای قرآن با تلاوت			

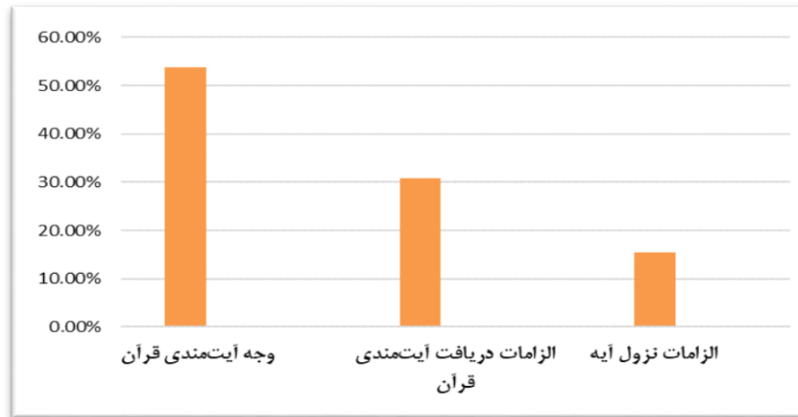
فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْ لَا أَوْيُّ مِثْلَ مَا أَوْيُّ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يُكْفَرُوا بِمَا أَوْيُّ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَعْدَ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * وَ لَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ * الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ (قصص: ۴۸ تا ۵۳)				
کلیدواژگان	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری	جهت گیری کلی
حق، قالوا، اوتی موسی، قل، کتاب، اهدی، تبعیت، اهواءهم، اضلال، هدایت، ظالمین، وصلنا، تذکر، يؤمنون، تلاوت	تکذیب آیه‌انگاری قرآن	همسان‌پنداری آیات حضرت رسول(ص) و انبیاء گذشته	G1	وجوه آیت‌مندی قرآن
		هدایت؛ وجه آیت‌مندی کتاب	G2	
		تبعیت از نفس و ظلم؛ عوامل هدایت‌ناپذیری	G4	الزامات دریافت آیت‌مندی قرآن
		ظهور کارکردهای قرآن با تلاوت	G5	
		نقش پیوستگی قرآن در دریافت آیت‌مندی آن	G6	

#### ۴. تحلیل داده‌ها

پس از ترسیم جدول تحلیل محتوا و جاگذاری آیات حامل دیالوگ و گفت‌وگو پیرامون آیت‌مندی قرآن کریم و همچنین احصاء مضامین اصلی و فرعی و جهت‌گیری‌ها، نوبت به ارائه تحلیل‌ها و یافته‌های حاصل از این داده‌ها می‌رسد. در روش تحلیل محتوا، از اطلاعات آماری و کمی در ارائه تحلیل‌های کیفی بهره برده می‌شود. مراد از تحلیل کمی، شمارش فراوانی عناصر متن اعم از کلیدواژگان، مضامین و جهت‌گیری‌های کلی آن است (باردن، ۱۳۷۵ش، ص ۱۳۱)؛ یکی از ویژگی‌های تحلیل محتوا، ابتدای یافته‌های تحلیلی کیفی به اطلاعات آماری و تحلیل‌های کمی است (نئوندورف، ۱۳۹۵ش، ص ۷۷).

به تعبیر دیگر، تحلیل‌های کمی، دست‌مایه‌ی پژوهشگر برای ورود روشمند به تحلیل‌های کیفی و ارائه نتایج، یافته‌ها و گزاره‌های علمی است (کرپندورف، ۱۳۷۳ش، ص ۴۷)؛ بر این

اساس، در گام اول، نمودار سنجش فراوانی جهت گیری های آیات بر اساس جدول تحلیل محتوا ترسیم می شود تا زمینه ورود به تحلیل های کیفی فراهم شود.



نمودار شماره (۱): سنجش فراوانی جهت گیری ها

بر پایه نمودار شماره یک، آیات مورد تحلیل در سه مقوله ذیل صورت بندی می شوند:

- مقوله اول: وجوه آیت مندی قرآن
- مقوله دوم: الزامات دریافت آیت مندی قرآن
- مقوله سوم: الزامات نزول آیه

از میان مقوله های فوق، مقوله اول بیشترین فراوانی را در میان آیات با بیش از پنجاه درصد داشته است. معلوم می شود آنچه بیش از همه مورد توجه و تأکید قرآن بوده است، تعیین وجه آیه انگاری قرآن کریم است. این که چرا در این دسته از آیات، قرآن بر این موضوع تکیه کرده است، ممکن است دلالت های گوناگونی داشته باشد، اما همین قدر معلوم است که نفی آیت مندی قرآن توسط گروهی از مشرکان و کافران، به خاطر عدم درک درست وجه آیت مندی آن بوده است و تصور آن ها از آیه، چیزی شبیه معجزات و امور خارق العاده ای بوده که توسط انبیاء پیشین گزارش شده است. (کد G1)

همسان پنداری آیات ارائه شده توسط حضرت رسول (ص) با انبیاء گذشته توسط مخالفان آیت مندی قرآن کریم، در مواضع دیگری نیز گزارش شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۴۰ و فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۵، ص ۱۸۰)؛ بر این اساس قرآن کریم درصدد تصحیح چنین

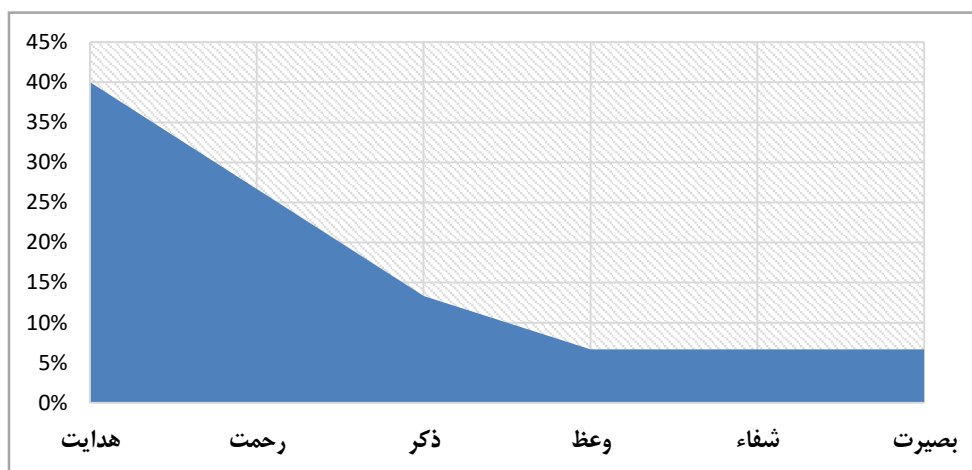


پندار غلطی درباره قرآن برآمده است که اساساً شاخص تشخیص آیه بودن قرآن، مؤلفه‌های دیگری است، نه آنچه ذهن شما می‌پندارد. مقوله بعدی که بیشترین بسامد را داشته است، «الزامات دریافت آیت مندی قرآن» می‌باشد و مقوله «الزامات نزول آیه» در مرتبه بعد قرار گرفته است.

کاملاً طبیعی است وقتی وجه آیت مندی قرآن مطرح می‌شود، مخاطب توقع دارد طریق و شرایط شناخت آن وجه برای او معلوم باشد. الزامات دریافت آیت مندی قرآن به چنین توقعی پاسخ می‌دهد و ابزار شناخت وجه آیت مندی قرآن کریم را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. مقوله سوم هم یک بحث بنیادی را درباره اقتضائات نزول آیه مطرح می‌کند تا به مخاطبی که توقع نزول آیه دارد، بفهماند که اساساً آیات برای چه و تحت چه شرایطی ارائه و محقق می‌شوند. نهایتاً هر سه مقوله در ارتباطی مکمل و اندام‌وار با همدیگر، در خدمت تبیین ابعاد گوناگون مسئله «آیت مندی قرآن کریم» قرار دارند و الگویی از این مسئله را ترسیم می‌کنند.

#### ۴-۱. تحلیل مقوله اول: وجوه آیت مندی قرآن

داده‌های مستخرج از جدول تحلیل محتوا نشان می‌دهد که آیت مندی قرآن کریم حاوی چندین کارکرد و چندوجهی است. این وجوه عبارت از وعظ، شفاء، هدایت، رحمت، بصیرت و ذکر می‌باشند. (ردیف B و کدهای C2 و F4) آنچه در این جا اهمیت دارد، سطح مشارکت و دخالت هر یک از این وجوه در ظهور آیت مندی قرآن کریم است. تعیین سطح مشارکت و دخالت، حاوی دلالت‌های معناداری خواهد بود که می‌تواند مبنای تحلیل‌های کیفی قرار بگیرد. بنابراین لازم است قبل از ارائه هر نوع تحلیلی، نمودار سطح ترسیم شود.



نمودار شماره (۲): سنجش سطح وجوه آیت مندی

نمودار شماره دو حاکی از میزان بسیار بالای - چیزی در حدود چهل درصد - سطح مشارکت و دخالت وجه «هدایت» در آیت مندی قرآن کریم است. پس از آن، «رحمت» با درصدی نزدیک بیست و پنج درصد و سپس «ذکر» با درصدی کمتر از پانزده درصد بیشترین تأثیر را در آیت مندی قرآن کریم دارند. وجوه «وعظ»، «شفاء» و «بصیرت» نیز با فراوانی یکسان و سطح مشارکت کمتر از ده درصد در آیت مندی قرآن کریم ایفای نقش می‌کنند. بنابراین تردیدی نمی‌ماند که «هدایت»، اصلی‌ترین و مؤثرترین شاخص در ظهور آیت مندی قرآن است. بررسی نسبت میان هدایت به عنوان اصلی‌ترین وجه آیت مندی قرآن با اسلوب دیالوگ که همه آیات منتخب را دربرگرفته است، می‌تواند دلالت‌های مهمی را به دست دهد. بررسی این مسئله، وابسته به بحثی پیرامون هدایت و چیستی آن است.

#### ۱-۱-۴. وجه هدایت و نسبت آن با آیت مندی قرآن

اصطلاح «هدایت» یا در تمامی آیات نُه‌گانه مورد بحث قرار گرفته یا لاقلاً در سیاق آن‌ها وجود دارد. خدای متعال در پاسخ به کسانی که منکر نزول آیه بر حضرت رسول (ص) هستند، اولاً قرآن را به عنوان آیه‌ای کفایت‌کننده مطرح می‌کند (کد F4) و ثانیاً بر هدایت به عنوان شاخص این آیه تکیه دارد. در تبیین مراد از اصطلاح هدایت، قبل از آن‌که به کتب لغت مراجعه شود، ابتدا باید

موارد کاربرد آن در ادبیات قرآن بررسی شود؛ چرا که اساساً فهم اصطلاحات قرآنی قبل از آن که تابع کتب و آراء اصحاب لغت باشد، توسط آیات قرآن قابل شناسایی هستند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶ش، ص ۳۲۲). روش علامه طباطبایی در تفسیر قرآن و به خصوص مفاهیم مهم قرآنی نیز بر همین منوال است.

هدایت در نگاه علامه طباطبایی با استناد به آیات قرآن، با دو صورت‌بندی مطرح شده است: **الف)** در تقسیم‌بندی مشهور، هدایت شامل دو قسم هدایت تکوینی و هدایت تشریحی است. هدایت تکوینی به موجب آیه «الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، تمامی انواع موجودات را دربرمی‌گیرد و به این معنی است که تمامی موجودات به کمال خاص خودشان و افعالی که باید انجام بدهند، هدایت شده‌اند. اما هدایت تشریحی به امور تشریحی اعم از عقاید و اعمال صالح که خدای متعال از طریق ابلاغ دین وضع کرده است، اختصاص دارد. این نوع هدایت، به دو طریق محقق می‌شود: «ارائه طریق» و «ایصال به مطلوب». علامه طباطبایی، مراد از هدایت به شکل ایصال به مطلوب را «انبساط خاص فی القلب» ذکر می‌کند و آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضَلِّلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۲ و ۲۳) را مؤید آن می‌آورد.

ایشان درباره وصف هدایت به نور در این آیه می‌فرماید: «و قد وصفه في الآية بالنور لأنه ينجلي به للقلب» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۴۶ و ۳۴۷)؛ بر این اساس، هدایت به صورت ایصال به مطلوب، یک امر قلبی است. از آن جا که هدایت در این آیات در سیاق بحث از قرآن آمده و چنین هدایتی محصول قرآن دانسته شده است، معلوم می‌شود این قسم از هدایت که با نوعی انبساط در قلب رخ می‌دهد، همان هدایتی است که قرآن برعهده دارد. راغب اصفهانی هدایت را «دلالة بلطف» یعنی راهنمایی با نوعی لطافت و نرمی تعریف کرده که با بیان علامه طباطبایی از قسم آخر هدایت کاملاً تناسب و همسویی دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳۵).

**ب)** علامه طباطبایی در صورت‌بندی دیگری از هدایت، آن را به دو نوع «اولی» و «ثانی» تقسیم کرده است. از این نظر، هدایت اولی ناشی از فطرت سالم و پاک انسان است که او را به تقوا می‌کشاند و بقای بر این نوع هدایت، پایه و اساس پذیرش هدایت ثانی است. هدایت ثانی به عنوان پاداش بقای انسان بر هدایت اولی از ناحیه خداوند به او اعطا می‌شود. ابزار این نوع هدایت، «قرآن» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵)؛ از جمله آیاتی که می‌توان مؤید نظر علامه طباطبایی بیان نمود، آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَنْفَعُ مَنْ جُلُودَ الَّذِينَ

يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَفُلُوجُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَ مَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ» (زمر: ۲۳) می‌باشد. در این آیه، گزاره «ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ» به لینت و نرمی قلب تحت تأثیر قرآن کریم اشاره دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۱ و طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۳۵ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵۶ و بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۱۱، ص ۲۰۰)؛ بنابراین هدایت ثانی دقیقاً همان هدایت تشریحی ایصال به مطلوب است که از ناحیه قرآن صورت می‌پذیرد.

## ۴-۲. تحلیل مقوله دوم: الزامات دریافت آیت‌مندی قرآن

بحث درباره الزامات دریافت آیت‌مندی قرآن کریم در واقع ترجمان دیگری از الزامات هدایت قرآنی است؛ چرا که گفته و اثبات شد که اساساً آیت‌مندی قرآن کریم به هدایت‌گری خاصی است که منحصر به قرآن است. آنچه از داده‌های جدول تحلیل محتوا به دست می‌آید، حاکی از این است که الزامات دریافت آیت‌مندی قرآن، به دو قسم عمده دسته‌بندی می‌شوند:

- الزامات زمینه‌ای ناظر به مخاطب
- الزامات روشی ناظر به قرآن

با تکیه بر داده‌های جدول تحلیل محتوا، هر یک از این الزامات مورد بررسی قرار می‌گیرند.

### ۴-۲-۱. الزامات زمینه‌ای ناظر به مخاطب

یک روی دیگر این بحث، قطعیت یا عدم قطعیت اثربخشی هدایت قرآنی و در نتیجه درک و دریافت اعجاز یا آیت‌مندی قرآن است؛ داده‌های به دست آمده از جدول شماره یک، چند شرط زمینه‌ای را برای وجدان و دریافت این هدایت به دست می‌دهد. آیات منتخب حاکی از دو مؤلفه سلبی و یک مؤلفه ایجابی است. «إنابه» زمینه‌ساز هدایت است. إنابه را بازگشت به سوی حق و در واقع «لم يتقيد بأغلال الأهواء» یعنی رهایی از هواهای نفسانی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۵۳). گویی رهایی انسان از هوای نفس، إنابه و رجوع انسان به سوی حق را به طور طبیعی به دنبال خواهد داشت. «ظلم و ستم‌گری» و «تبعیت از هوای نفس»، مهمترین موانعی هستند که می‌توانند مخاطب را از تأثیرپذیری تلاوت محروم نمایند (کدهای F2 و G4). البته می‌توان بین ظلم و تبعیت از نفس جمع نمود به این صورت که ظلم، مصداق و تابعی از هوای نفس است.

این نکته، مؤید نظری است که علامه طباطبایی درباره نسبت میان هدایت اولی و هدایت ثانی مطرح کرده است؛ که اساساً قبول هدایت ثانی که همان هدایت خاص قرآن است، منوط به برخورداری از هدایت اولی یعنی بقای بر فطرت پاک است که از آن به «سلامه الفطره» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴ و ۴۵)؛ بسیاری دیگر از مفسران نیز کسب هدایت قرآنی را منوط به زمینه‌ای می‌دانند و تعابیر مشابهی ارائه داده‌اند. ابن عربی از این زمینه به «استعداد»ی که حاصل بقای بر فطرت اصلی است تعبیر نموده و می‌گوید:

«فعلى هذا، المتقون في هذا الموضوع هم المستعدون الذين بقوا على فطرتهم الأصلية،  
و اجتنبوا رين الشرك و الشك لصفاء قلوبهم و زكاء نفوسهم، و بقاء نورهم الفطري،  
فلم ينقضوا عهد الله» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳).

طالقانی این زمینه را «فطرت اولی و وجدان ناآلوده» می‌داند که در صورت بقای انسان بر این حالت، پرتو هدایت قرآنی آن را دربرمی‌گیرد (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۲)؛ صاحب تفسیر تسنیم نیز حفظ «حیات فطری» را زمینه پذیرش هدایت قرآن بیان نموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۴۵)؛ بنابراین معلوم می‌شود دریافت هدایت قرآن و به تعبیر دیگر، دریافت آیت مندی قرآن نیازمند قابلیت و زمینه‌ای مساعد است که در هر حال، به فطرت و قلب انسان ارجاع دارد. تبعیت از هوای نفس و ستمگری، این زمینه را در انسان از بین می‌برد.

آیه ۱۶ سوره محمد به چنین نسبتی میان «تبعیت از هوای نفس»، «طبع قلب» و در نتیجه «بی‌تأثیری استماع تلاوت» تصریح دارد: «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد: ۱۶). از این آیه کاملاً استفاده می‌شود که قلب به‌عنوان اصلی‌ترین جاذب هدایت قرآن به دلیل تبعیت انسان از هوای نفس، دچار طبع شده است و در مواجهه با استماع تلاوت، بی‌اثر می‌شود. علامه طباطبایی مراد از استماع در این آیه را همان استماع تلاوت قرآن می‌داند و در ادامه می‌گوید:

«أن اتباع الأهواء أمانة الطبع على القلب فالقلب غير المطبوع عليه الباقي على  
طهارة الفطرة الأصلية لا يتوقف في فهم المعارف الدينية و الحقائق الإلهية»  
(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۵۶)

در حقیقت پیروی هواها، امارت و فرماندهی طبع بر قلب است؛ پس قلبی که محکوم طبع نبوده و بر طهارت فطرت اصلی خود باقی مانده باشد، در فهم معارف دینی و حقائق الهی درنگی ندارد.

## ۲-۲-۴. الزامات روشی ناظر به قرآن

دریافت آیت مندی قرآن کریم وابسته به دریافت هدایت ثانی (هدایت ایصال به مطلوب) است و دریافت این هدایت، از طریق «استماع قرائت توأم با انصات» (کد B3) و «تلاوت مستمر» (کدهای F5 و G5) رخ می‌دهد. گزاره «و لَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ» در ردیف G از جدول تحلیل محتوا، حاکی از ساختار بسیار پیوسته و ممتد قرآن است که آیه‌ای پس از آیه‌ای و سوره‌ای پس از سوره‌ای به‌طور پیوسته نزول یافته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۴۰۴ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۵۴) و همین کثرت پیوستگی، خودش در دریافت آیت مندی قرآن نقش دارد. (کد G6) این مؤلفه‌ها، ذیل الزامات روشی ناظر به قرآن قرار می‌گیرند و این معنی را می‌رسانند که قرآن کریم باید تلاوت و استماع شود؛ به نحوی که تلاوت به صورت مستمر و پیوسته و استماع توأم با انصات و سکوت باشد. برخی مفسران ذیل آیه «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشَعَّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَ قُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ» (زمر: ۲۳) اشاره‌هایی به سازوکار تحقق چنین هدایتی که ظهورش با «لینت قلوب» همراه است داشته‌اند که مؤید همین نظر است. از دیدگاه آنان، به موجب «استماع تلاوت» است که این هدایت محقق می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۷۷۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳، ص ۱۳۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۳۱۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۸، ص ۹۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۵، ص ۳۲۷؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۹، ص ۲۸۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۶۶).

سید قطب که در کتاب *التصوير الفنى* خود تلاش کرده ابعادی از اعجاز هنری و نمایشی قرآن کریم را به تصویر بکشد، با ذکر گزاره «التأثر الوجداني لسماع القرآن» در توضیح مجموعه‌ای از آیات قرآن که به حال مخاطب پس از مواجهه با قرآن اشاره دارند، بر این عقیده است که اساساً منشأ «سحر» نامیدن قرآن از جانب معاندان، دقیقاً به همین اثر سماع تلاوت آیات که بسیاری را متحوّل کرده و به وادی ایمان کشانده، برمی‌گردد. ایشان علاوه بر استناداتی که به آیات قرآن دارد، بخشی از شواهد تاریخی در این زمینه را نیز نقل کرده است (سید قطب، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶).



تلاش مخالفان قرآن کریم برای ممانعت از استماع قرآن کریم با استناد به آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ» (فصلت: ۲۶)، نشان از تأثیر تحوّل آفرین استماع تلاوت قرآن در مخاطب دارد. زرکشی از این تأثیر با گزاره «فترقّ القلوب و تلبن الأفتدة» تعبیر کرده است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶۴) که کاملاً با مباحث مطرح شده در سطور پیشین و اطلاق هدایت ویژه قرآنی بر لبت قلب و متأثر از استماع تلاوت، همسو است. سید محمدباقر حکیم در مباحث علوم قرآنی خود با استفاده از آیه مزبور، راهبرد مخالفان در مواجهه با اثربخشی قرآن را در واقع همان برهم زدن «انصات» برای استماع قرآن بیان می‌دارد (حکیم، ۱۴۱۷ق، ص ۴۴۴) که در آیه «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (أعراف: ۲۰۴) به‌عنوان یکی از الزامات دریافت آیت مندی قرآن کریم بیان شده و در جدول تحلیل محتوا نیز مورد بررسی قرار گرفته است. (کد B3)

### ۳-۲-۴. رهیافتی پدیدارشناختی در اعتبارسنجی الزامات روشی

شبکه مفهومی الزامات روشی درک آیت مندی قرآن کریم، فارغ از مستندات قرآنی، مؤیدهای فراوانی در تاریخ دارد. مطابق گزارشات نقل شده از سیره و زندگانی حضرت رسول (ص)، نه استدلال‌ها و نه مواعظ و نه حتی کرامات و معجزات پیامبر خدا (ص)، عامل اصلی در ایمان‌آوری گروه‌های مختلف نبوده است. بسیاری از گزارش‌های تاریخی، حاکی از این است که سلوک رفتاری پیامبر خدا (ص) و تلاوت قرآن عامل اصلی در گسترش اسلام بوده است؛ از این آثار به‌دست می‌آید که تلاوت قرآن چه در محیط دیالوگ و گفت‌وگو با افراد و چه خارج از آن بیشترین تأثیر را در ایمان‌آوری مردم داشته است؛ به‌طوری که بسیاری از آن‌ها هم‌زمان یا با فاصله کمی از استماع، ناگهان آثار تحوّل احوال همچون بشاشت وجه، گریه و اشک که همه ناشی از رقت و لبت قلب هستند، در آن‌ها نمودار می‌شد و به اسلام می‌گرویدند. این تحوّل آفرینی در لحظه، دائرمدار تلاوت قرآن یا تکلم با قرآن بوده است فارغ از این که متکلم حضرت رسول (ص) یا یکی از صحابه ایشان بوده باشد.

این گزارش‌ها که متعدد روایت شده‌اند، بیش از آن که جنبه تاریخی داشته باشند، در واقع رهیافتی پدیدارشناختی به قرآن قلمداد می‌شوند که می‌تواند ماهیت و سازوکار آیت مندی قرآن را آشکار کنند. در ادامه به بخشی از این گزارشات اشاره می‌شود:

(۱) یکی از مهمترین آیات در شبکه مفهومی استماع و هدایت و قلب، آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَاَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَاناً وَ كُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳) می‌باشد. خدای متعال در این آیه، «الفت قلوب» میان مردم عصر حجاز را یکی از آیات خویش برشمرده است. بر این پایه، عده‌ای از الفت قلوب به عنوان یکی از معجزات حضرت رسول (ص) یاد کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۳۶۷)؛ اما به نظر می‌رسد با استناد به آیه دیگری که خطاب به حضرت رسول (ص) می‌فرماید: «وَ اَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً مَا اَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ اَلَّفَ بَيْنَهُمْ اِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (أنفال: ۶۳). اساساً «الفت قلوب» به عنوان آیه‌ای خارج از قدرت بشر که انتساب مستقیم به خدای متعال دارد مطرح است؛ همچنان‌که بعضی مفسران از آن به منزله «معجزه بزرگ اجتماعی اسلام» تعبیر نموده و اقوال دانشمندان جهان را در اظهار شگفتی از این پدیده غیرعادی نقل کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۳۰). پرسش مهم این است که اساساً عرب جاهلی که سال‌های مدید با هم در قتل و خونریزی بودند و به تعبیر قرآن «عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ: بر لبه پرتگاه آتش» قرار داشتند، با چه سازوکاری میان قلوب آن‌ها الفت برقرار شد؟ بعضی، «قرآن» را یگانه عامل چنین الفتی دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۲۷ و قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۱۵۲). سیره‌نگاران و برخی مفسران از جمله ابوالفتوح رازی ذیل این آیه، ماجرای مفصل دو قبیله اوس و خزرج و تألیف قلوب میان آن‌ها را نقل کرده‌اند. از خلال این نقل‌ها، سازوکار تألیف قلوب میان دو قبیله به دست می‌آید. طبق این نقل، عداوت عمیق اوس و خزرج بیش از ۱۲۰ سال به طول انجامید تا این‌که به عهد رسول الله (ص) متصل شد. حضرت رسول (ص) به‌طور جداگانه، از هر قبیله تعدادی را به حضور می‌خواندند و با آن‌ها گفت‌وگو می‌کردند. بر اساس گزارشات، حضرت رسول (ص) در این گفت‌وگوها با قرآن با آن‌ها سخن می‌گفته‌اند. همچنین یک مقری تعیین و به مدینه ارسال کردند. آن مقری (مصعب بن عمیر) مردانی از قبایل اوس و خزرج را دعوت به گفت‌وگو می‌کرد و با قرآن با آن‌ها سخن می‌گفت و بر آن‌ها قرآن تلاوت می‌کرد. نقل این وقایع حاکی از نوعی انبساط درونی و تحوّل معنوی در کسانی است که قرآن بر آن‌ها تلاوت یا حین گفت‌وگو، با قرآن با آن‌ها سخن گفته شده است. فزاینده‌ای از آن‌چه در این دیدارها رخ داده است، به این صورت است:





**الف)** جماعتی آمدند از انصار و رسول را علیه السلام عادت بودی که در اوقات مواسم چون شنیدی که جماعتی آمده‌اند، بیامدی و ایشان را دعوت کردی. رسول علیه السلام بنزدیک عقبه رسید، شش مرد را دید از خزرج... ایشان را گفت: شما چه قومی؟ گفتند: ما جماعتی‌ایم از خزرج. گفت: از موالی جهودان؟ گفتند: آری. گفت: بنشینید تا با شما سخنی گویم، ایشان بنشستند. رسول علیه السلام ایشان را دعوت کرد با دین اسلام و اسلام برایشان عرض کرد و قرآن برایشان خواند. ایشان بنشیندند و اندیشه کردند... ایشان هر شش به رسول علیه السلام ایمان آوردند.

**ب)** اسعد بن زراره، مصعب را گفت: این رئیس قوم است و اگر این مرد اجابت کند ما را، ما را در این شهر هیچ مخالف نماند. مصعب گفت: ای جوانمرد! اگر بنشین و سخنی بشنوی و اندیشه کنی، اگر ت صواب آید، و آلا آنچه رای تو باشد می‌کنیم. سعد گفت: انصاف دادی، آنگه بنشست و مصعب حدیث اسلام و طریقه مسلمانی و مکارم اخلاق وصف کردن گرفت، و از قرآن پاره‌ای بر خواند. او می‌گفت و روی سعد می‌شکفید و تازه می‌شد تا محبت اسلام در روی او ظاهر شد پیش از آن که بر زبان راند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۶۵ تا ۴۷۳).

**۲)** به گزارش ابن هشام، عتبه بن ربیعہ تصمیم گرفت که سراغ حضرت رسول صلی الله علیه و آله برود و با او گفت‌وگو کند: «حَدَّثْتُ أَنَّ عُتْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ وَكَانَ سَيِّدًا، قَالَ يَوْمًا وَهُوَ جَالِسٌ فِي نَادِي قُرَيْشٍ، وَ رَسُولُ اللَّهِ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ وَحَدَّةٌ: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، أَلَا أَقُومُ إِلَى مُحَمَّدٍ فَأُكَلِّمَهُ». عتبه نزد حضرت رسول صلی الله علیه و آله آمد و سخن گفت. وقتی سخنان عتبه پایان یافت، حضرت رسول صلی الله علیه و آله با سوره فصلت با او سخن گفت: «قَالَ: أَقَدْ فَرَعْتَ يَا أَبَا الْوَلِيدِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَاسْمَعْ مِنِّي، قَالَ: أَفْعَلُ، فَقَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. حَم. تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...». پس از اتمام این گفت‌وگو، عتبه بن ربیعہ با حالتی دگرگون نزد سران قریش بازگشت در حالی که اذعان می‌کرد سخنی مثل این سخن تاکنون نشنیده است و این کلام، حاوی «نبا عظیم»ی بود (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۴).

در این گزارش، دو نکته قابل توجه است:

**اولاً؛** مراجعه به سخنان عتبه بن ربیعہ نشان می‌دهد سوره فصلت که حضرت رسول صلی الله علیه و آله با آن سخن گفتند، دقیقاً ناظر بر سخنان عتبه بوده و بی‌ارتباط با آن نبوده است. پس دیالوگ با قرآن، مهارتی است که متکلم باید موقعیت سنج باشد و از طرفی بر مجموع قرآن اشراف داشته باشد تا بتواند مناسب‌ترین آیات را برای دیالوگ گزینش نماید.

**ثانیاً؛** تأکید عتبه بر اینکه یک نبأ عظیم شنیده است، نشان می‌دهد اعجاب او از کلامی که شنیده است، فقط ناظر به جنبه‌های ادبی و بلاغی نبوده است.

(۳) در گزارشی طولانی، نقل شده که رؤسای قریش برای گفت‌وگو با حضرت رسول صلی الله علیه و آله نزد ایشان آمدند و گفتند: «يَا مُحَمَّدُ، إِنَّا قَدْ بَعَثْنَا إِلَيْكَ لِنُكَلِّمَكَ». سپس به انتقاد از رفتارهای پیامبر خدا(ص) پرداختند و از ایشان خواستند مسیر خود را تغییر بدهد. وقتی نوبت سخن به حضرت رسول صلی الله علیه و آله رسید، اینطور فرمودند: «مَا بِي مَا تَقُولُونَ، مَا جِئْتُ بِمَا جِئْتُمْ بِهِ أَطْلُبُ أَمْوَالَكُمْ، وَلَا الشَّرَفَ فِيكُمْ، وَلَا الْمُلْكَ عَلَيْكُمْ، وَلَكِنَّ اللَّهَ بَعَثَنِي إِلَيْكُمْ رَسُولًا، وَأَنْزَلَ عَلَيَّ كِتَابًا، وَأَمَرَنِي أَنْ أَكُونَ لَكُمْ بَشِيرًا وَنَذِيرًا، فَبَلَّغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي، وَ نَصَحْتُ لَكُمْ، فَإِنْ تَقَبَلُوا مِنِّي مَا جِئْتُكُمْ بِهِ، فَهُوَ حَظُّكُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَإِنْ تَرُدُّوهُ عَلَيَّ أَصْبِرْ لِأَمْرِ اللَّهِ حَتَّى يَخُكُمَ اللَّهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ». این سخن و عبارات آن دقیقاً متخذ از آیات ۸۷ و ۹۳ سوره اعراف هستند که شعیب در پاسخ به قوم خود بیان نموده است. بعد از این گفت‌وگو، نضر بن حارث که از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام بود، عباراتی در وصف قرآن بیان نمود که حاکی از شگفتی او دارد و در نهایت به رؤسای قریش گفت: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَاَنْظُرُوا فِي شَأْنِكُمْ، فَإِنَّهُ وَاللَّهِ لَقَدْ نَزَلَ بِكُمْ أَمْرٌ عَظِيمٌ» (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۵).

(۴) حضرت رسول(ص) از عثمان بن مظعون خواست نزد ایشان بنشیند. عثمان نزد حضرت آمد و شروع به سخن گفتن کرد. بعد از اتمام سخنان عثمان، حضرت در حالی که سرشان به آسمان بود، آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) را قرائت کردند. پس از این، عثمان چنین می‌گوید: «فَذَلِكَ حِينَ اسْتَقَرَّ الْإِيمَانُ فِي قَلْبِي وَأَحْبَبْتُ مُحَمَّدًا» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۸).

(۵) تکلم حضرت رسول صلی الله علیه و آله با قرآن، چنان در مخاطب اثرگذار بود که سران قریش تصمیم گرفتند مردم را از گفت‌وگو با ایشان نهی کنند. نهی طفیل بن عمرو الدوسی از گفت‌وشنود با پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مؤید این راهبردی است که سران قریش اتخاذ کرده بودند: «فَلَا تُكَلِّمَنَّهُ وَلَا تَسْمَعَنَّ مِنْهُ شَيْئًا: با او گفت‌وگو نکن و هیچ سخنی از او نشنو». با این حال طفیل بن عمرو نزد حضرت رسول صلی الله علیه و آله می‌رود و با او سخن می‌گوید و حضرت نیز آیاتی از قرآن را بر او تلاوت می‌کنند. طفیل حال خود را اینطور وصف کرده است: «فَلَا وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ قَوْلًا قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهُ، وَلَا أَمْرًا أَعْدَلَ مِنْهُ. قَالَ: فَاسْأَلْتُهُ وَشَهِدْتُ شَهَادَةَ الْحَقِّ» (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۳).



محمد ابوزهره در المعجزه الكبرى القرآن، گزارش می‌دهد که وقتی عرب‌ها به قرآن گوش می‌سپردند، افهام آن‌ها دچار حیرت و احوال‌شان مضطرب می‌شد و حق را در قرآن می‌یافتند. او می‌گوید تأثیر تلاوت قرآن بر مخاطب به حدی بوده که معاندترین افراد با پیامبر خدا (ص) به محض استماع، قلبش به پذیرش ایمان نرم می‌شد؛ ابوذر غفاری و برادرش انیس و جبیر بن مطعم از این قبیل هستند:

«أن أشدهم عنادا كان أقربهم إيماناً إذا قرئ القرآن صغى قلبه إلى الإيمان، و إلى الاستجابة للداعية، فقد سمع أبوذر الغفاري القرآن، فأمن، و سمعه أخوه أنيس فأذعن لعلو بلاغته عن مستوى البشر، و سمعه جبير بن مطعم فأمن» (ابوزهره، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱ و ۵۶).

اصحاب حضرت رسول (ص) وقتی آیات الهی را می‌شنیدند، به روی می‌افتادند و به سختی می‌گریستند (رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۱). در نقلی از اسماء بنت ابی‌بکر درباره احوال صحابه حضرت رسول (ص) هنگام استماع تلاوت قرآن چنین آمده است: «تدمع أعينهم و تقشعر جلودهم كما نعتهم الله» (مقدس، ۱۴۲۴ق، ص ۱۵۴)؛ بر این اساس با تحقق آداب تلاوت و آداب استماع، نمود تأثیرپذیری قلبی و روحی انسان از تلاوت، در «بکاء» او جلوه می‌یابد. بکاء و اشک مستمع تلاوت قرآن، حاکی از عمق تأثیری است که از کلام‌الله دریافت کرده است و نیز می‌تواند از بیداری فطرت خداخواه او و متذکر شدنش به آن‌چه گویی نسبت به آن شناخت وجودی و قلبی داشته است، حکایت کند. قرآن کریم در مواردی به حالت بکاء وقتی مخاطب در معرض تلاوت قرار می‌گیرد، اشاره کرده است؛ از جمله در سوره اسراء حالت کسانی را توصیف می‌کند که تحت تأثیر تلاوت آیات، گریه‌کنان به سجده می‌افتند و این حالت، توأم با حصول نوعی معرفت و خشوع است: «قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا \* وَ يَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا \* وَ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَ يَرِيذُهُمْ خُشوعًا» (اسراء: ۱۰۷ تا ۱۰۹). این گریه نشان از تواضع روح و تحرک آن در خط عبودیت الهی در یک حالت تصاعدی و روبه‌رشد دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۲۵۲)؛

#### ۴-۲-۴. زنجیره آیات همسو با شبکه مفهومی استماع، هدایت و قلب

پیگیری نسبت میان استماع تلاوت و تحقق هدایت ثانی که اصلی‌ترین شاخص آیت‌مندی قرآن است، از طریق مضامین مشترک به‌دست‌آمده در جدول تحلیل محتوا قابل رهگیری در سایر آیات

است. إحصاء و تحلیل مجموعه زنجیره آیات همسو به نحو جامع، خارج از ظرف این مقاله و نیازمند پژوهش مستقل دیگری است، در این جا صرفاً مختصات جستار آیاتی که به بسط شبکه مفهومی کمک می‌کند، بیان می‌شوند. «هدایت»، مضمون و دال مرکزی این شبکه مفهومی است و دیگر مضامین حول آن مفصل‌بندی می‌شوند. زنجیره آیات همسو از طریق این مضمون رهگیری می‌شوند. ماده «هدی» در قرآن کریم، حاوی بسامد ۳۱۶ مورد در ۶۲ سوره و ۲۶۸ آیه است.

بررسی این موارد حاکی از سه یافته بسیار مهم و کلیدی بود:

یافته [۱]	برقراری نسبت معنادار میان «هدایت» و «سمع»: گویی هدایت خاص قرآن جز از راه استماع تلاوت، محقق نمی‌شود.
نمونه آیات	<p>«وَ إِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (اعراف، ۱۹۸)</p> <p>«وَ مَا أَنْتَ بِمُجَادِلِ الْعَمِيٍّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْتَلِيمُونَ» (روم، ۵۳)</p> <p>«قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ» (أحقاف، ۳۰)</p> <p>«وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ اتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ * وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَيْنَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (حمد، ۱۶ و ۱۷)</p> <p>«قُلْ أُوْحِي إِلَيْكَ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَ لَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا» (جن، ۱ و ۲)</p> <p>«وَ أَنَّا لَقَا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَ لَا رَهَقًا» (جن، ۱۳)</p>
یافته [۲]	<p>«هدایت»، وصف هیچ یک از آیات (یا معجزات) ارائه شده از سوی رسولان الهی اعم از آیات حضرت موسی (ع) همچون تبدیل عصا به اژدها (اعراف، ۱۱۷)، يد بيضاء (قصص، ۳۲)، شکافته شدن نیل (شعراء، ۶۳ تا ۶۷) و آیات حضرت عیسی (ع) (مائده، ۱۱۰)، ناقه صالح (اعراف، ۷۳ و هود، ۶۴)، آیات سایر انبیاء و حتی حضرت رسول (ص) قرار نگرفته است.</p>
یافته [۳]	<p>از میان آیات ارائه شده توسط انبیاء، «هدایت» فقط وصف «کتاب» اعم از قرآن، تورات و انجیل قرار گرفته است.</p>
نمونه آیات	<p>«وَ إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ الْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (بقره، ۵۳)</p> <p>«قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هُدًى وَ بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ» (بقره، ۹۷)</p> <p>«نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ * مِنْ قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (آل عمران، ۳ و ۴)</p>



«وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا» (إسراء، ۲)
«وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُثَلِّىٰ عَلٰىكُمْ آيٰتِ اللّٰهِ وَ فِىكُمْ رَسُوْلُهُ وَ مَنْ يَعْصِمِ بِاللّٰهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (آل عمران، ۱۰۱)

این آیات و آیات متعدد دیگری که جای بیان آن‌ها وجود ندارد، نشان می‌دهند که «هدایت»، شاخص ویژه و انحصاری آیت مندی قرآن کریم و بلکه همه کتب آسمانی است و دیگر آیات و احیاناً معجزات انبیاء، کارکردهای ویژه‌ای غیر از هدایت داشته‌اند. همچنین استماع تلاوت، طریق دریافت این هدایت است.

دسته دیگری از آیات، از نسبت میان «سمع» و «هدایت» با «قلب» حکایت دارد:

- در آیه «أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (اعراف: ۱۰۰) میان «هدایت»، «استماع» و «قلب» رابطه‌ای برقرار شده است. چنان‌که گفته‌اند، مدرک اصلی حقایق قرآن، قلب است و به همین خاطر استماع قرآن به قلب نسبت داده شده است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۴، ص ۷۹)؛
- در آیه «وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (حج، ۵۴) آن‌طور که اغلب مفسران گفته‌اند، ضماین «ه» همه به قرآن رجوع دارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۳۵۰ و طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۴۶ و جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۲۴)؛ این آیه صراحت دارد در این‌که قرآن موجب نرمی و خضوع قلب‌ها می‌شود و همین است که اسباب هدایت را فراهم می‌آورد.

## ۵-۲-۴. نقش گفت‌وگو با قرآن در تحقق هدایت قرآنی

آیات نُه‌گانه مورد تحلیل در این مقاله، تماماً در یک ساختار دیالوگی مطرح شده‌اند. بررسی مجموع دیالوگ‌های قرآنی نشان می‌دهد آیت مندی قرآن کریم، تنها موضوعی است که در اسلوب دیالوگ قرار گرفته است و بیان مابقی موضوعات، بین اسلوب دیالوگ و غیردیالوگ مشترک هستند. شناخت قرآن به مثابه یک زبان، مستلزم این است که ساختارها و اسلوب‌ها نیز در بیان مقاصد این زبان موضوعیت داشته باشند. بر این اساس باید نسبتی میان موضوع آیت مندی قرآن با اسلوب دیالوگ وجود داشته باشد. از طرفی بررسی پدیدارشناختی مواجهه عموم مردم با قرآن کریم در صدر اسلام، حاکی از این است که دیالوگ با قرآن، نقش مؤثری در تحقق هدایت آن

در مخاطب و در نتیجه ظهور آیت‌مندی آن داشته است. دیالوگ با قرآن در واقع یک حضور همه‌جایی به قرآن می‌بخشد و آن را در دایره و موقعیت مسئله‌ها و نیازهای مخاطب قرار می‌دهد و لذا می‌تواند ذیل مؤلفه «تلاوت مستمر» قرآن که یکی از الزامات روشی هدایت قرآنی بود، قرار بگیرد.

### نتایج تحقیق

(۱) «هدایت»، شاخص ویژه در ظهور آیت‌مندی قرآن کریم و بلکه همه کتب آسمانی است و دیگر آیات و احیاناً معجزات انبیاء، کارکردهای ویژه‌ای غیر از هدایت داشته‌اند. هدایت در این مقام، امری مربوط به قلب است و با نوعی انبساط قلبی همراه است. مطرح کردن هدایت به‌عنوان وجه آیت‌مندی قرآن در پاسخ به مخالفان آیت‌مندی قرآن در آیات نه‌گانه مورد تحلیل، حاوی این دلالت است که نمی‌توان هدایت را کانونی‌ترین وجه آیت‌مندی قرآن دانست، اما قائل به عمومیت این آیت‌مندی یا اعجاز نبود. با این تقریر، تحقق هدایت قرآن در مخاطب، مستلزم درک آیت‌مندی آن نیز می‌باشد.

(۲) هدایت خاص قرآن، هرچند عمومیت دارد، قطعیت آن الزاماتی زمینه‌ای ناظر به مخاطب و الزاماتی روشی در شیوه استفاده از قرآن دارد. دریافت هدایت خاص قرآنی، وابسته به سالم ماندن قلب است. اگر قلب به واسطه تبعیت از أهواء نفسانی به‌خصوص ارتکاب ظلم دچار طبع شود، این اثرگذاری قطعی نیست.

(۳) شبکه مفهومی «قرائت، استماع، انصات، تلاوت، اتصال»، الزامات روشی دریافت آیت‌مندی قرآن کریم را تشکیل می‌دهند. در این فرایند است که هدایت خاص قرآنی با نمود عینی «لینت قلب» رخ می‌دهد. این معنی با تعریف ارائه شده از هدایت خاص قرآنی یعنی «انبساط خاص فی القلب» کاملاً مطابقت دارد.

(۴) در رهیافتی پدیدارشناختی به قرآن در ظرف زمانی صدر اسلام، معلوم می‌شود افراد بسیاری تحت تأثیر استماع تلاوت قرآن و در فرایندی دیالوگ‌محور، دچار نوعی تحوّل درونی شده‌اند. نمود عینی این تحوّل شگرف در ساحت فردی، «رقت و لینت قلب» و حصول نوعی شعور فطری و در ساحت اجتماعی، «الفت قلوب» است.

(۵) بحث از آیت‌مندی قرآن کریم با طرح دو دیدگاه مخالف و موافق، تماماً در قالب اسلوب دیالوگ مطرح شده است. شناخت قرآن به مثابه یک زبان، مستلزم این است که بافت و



ساختارهای زبانی قرآن نیز در فهم آن دخیل باشند و از این رو، لاجرم نسبتی میان اسلوب و ساختار دیالوگ با موضوع آیت مندی قرآن وجود دارد.

۶) پدیدارشناختی نوع مواجهه با قرآن در عصر نزول، نشان می‌دهد «دیالوگ با قرآن» نقش جدی در تحقق هدایت قرآنی و در نتیجه ظهور آیت مندی و الهی بودن آن در مخاطب ایفا نموده است.

### کتاب نامه:

#### قرآن کریم.

- ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک بن هشام، (بی تا)، *السيره النبویه*، قاهره: دارالمعرفه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوزهره، محمد، (۱۴۱۸ق)، *المعجزه الكبرى القرآن*، قاهره: دارالفکر العربی.
- امین، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- باردن، لورنس، (۱۳۷۵ش)، *تحلیل محتوا*، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمینی دوزی، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- بلاغی نجفی، محمدجواد، (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، محقق: علی اسلامی، قم: إسرائ.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، *قرآن در قرآن*، محقق: محمد محرابی، قم: إسرائ.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶ش)، *مراحل اخلاق در قرآن*، محقق: علی اسلامی، قم: إسرائ.
- حکیم، محمد باقر، (۱۴۱۷ق)، *علوم القرآن*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۶ش)، *تفسیر سوره براءت*، تهران: انقلاب اسلامی.
- خویی، ابوالقاسم، (بی تا)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- رامیار، محمود، (۱۳۶۹ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سید قطب، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- سید قطب، (۱۴۱۵ق)، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة*، قم: فرهنگ اسلامی.
- طالقانی، محمود، (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عزت دوست، محمد، (۱۳۹۷ش)، «تحلیل محتوای کیفی شبکه معنایی قدرت؛ تلاشی برای فهم الگوی قدرت نرم در قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۱۲، شماره ۲۳.
- فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، محقق: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملا فتح الله، (۱۳۳۶ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی علمی.
- کرپندورف، کلاوس، (۱۳۷۳ش)، *تجزیه و تحلیل محتوا*، رسانه، دوره ی یک، شماره یک.
- مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۱ش)، *علوم قرآنی*، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
- مقدسی، ابوشامه، (۱۴۲۴ق)، *المرشد الوجیز إلى علوم تتعلق بالکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب(ع).



مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.  
 نئوندورف، کیمبرلی، (۱۳۹۵ش)، *راهنمای تحلیل محتوا*، مترجمان: حامد بخشی و وجیهه جلائیان  
 بخشنده، مشهد: جهاد دانشگاهی.  
 ومک، پیتر، (۱۳۹۶ش)، *دیالوگ*، ترجمه مزده نامتی، تهران: سینا.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Ibn Sa'd, Muhammad bin Sa'd (1989), *Al-Tabaqāt al-Kubrā*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.

Ibn 'Arabī, Muhyiddin Muhammad (2001), *Tafsīr Ibn 'Arabī*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ibn Kathār, Ismail bin Amr (1998), *Tafsīr al-Qur'an al-'Azeem*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.

Ibn Hishām, Abu Muhammad 'Abd al-Malik bin Hishām (nd), *Al-Sīrah al-Nabawīyah*, Cairo: Dar al-Ma'rifah.

Abul Futūh Rāzī, Hossein bin Ali (1987), *Rawd al-Janān wa Rūh al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad: Āstān Quds Razawī's Islamic Research Foundation.

Abu Zuhri, Muhammad (1997), *Al-Mu'jazah al-Kubra al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabī.

Burden, Lawrence (2015), *Content Analysis* [translated by Maleehe Ashtiani and Mohammad Yamani Dozi,] Tehran: Shahid Beheshti University.

Banouye Esfahani, Sayeda Nusrat Amin (1982), *Makhzan Al-'Irfān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Muslim Women's Movement.

Balāghī Najafī, Mohammad Jawād (1999), *Ālā' al-Rahman fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Ba'tha Foundation.

Jawādī Āmolī, Abdullah (2009), *The second volume of Tafsīr Tasnīm* [researcher: Ali Eslami,] Qom: Isrā'.

Jawādī Āmolī, Abdullah (2009), *Qur'an in Qur'an*, [researcher: Mohammad Mehrabi,] Qom: Isrā'.

Jawādī Āmolī, Abdullah, (2007), *Moral Stages in the Qur'an*, [researcher: Ali Eslami,] Qom: Isrā'.

Hakim, Muhammad Baqir (1996), *Sciences of the Qur'an*, Qom: Majma' al-Fikr al-Islami.

- Khamenei, Ali (2016), Commentary on Surah Barā'a, Tehran: Islamic Revolution.
- Khū'ī, Abu al-Qasim (nd), Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Institute for Revival of the Works of Imam Al-Khū'ī.
- Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1991), Al-Mufradāt, Beirut: Dar al-Qalam.
- Ramyar, Mahmoud (1990), History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir.
- Zarkashī, Muhammad bin Abdullah (1989), al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rafah.
- Zamakhsharī, Mahmud (1986), al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghwāmid al-Tanzīl, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi.
- Sayed Qutb, Sayed bin Qutb bin Ibrahim Shazilī (1991), Fī Zilāl al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shorūq.
- Sayed Qutb, Sayed bin Qutb bin Ibrahim Shazilī (1994), Al-Thaswīr al-Fanī fī al-Qur'an, Beirut: Dar al-Shorūq.
- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1986), Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an bi al-Qur'an, Qom: Islamic Culture Publications.
- Taleghānī, Mahmoud (1983), A Light from the Qur'an, Tehran: Publishing Company.
- Tabātabā'ī, Sayed Muhammad Hossein (1996), Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Teachers Community of Qom Seminary.
- Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tabarī, Muhammad bin Jarīr (1991), Jami' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Mar'afa.
- Tousī, Muhammad bin Hassan (nd), Al-Tabyān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Etratdoost, Mohammad (2017), "Qualitative content analysis of the semantic network of power; An attempt to understand the model of soft power in the Holy Qur'an", Qur'an and Hadith Studies, 12(1).
- Fadlullah, Muhammad Hossein (1998), Min Wahy Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Malak.
- Qurashī, Ali Akbar (1998), Ahsan al-Hadīth, Tehran: Ba'tha Foundation.
- Qomī Mashhadī, Mohammad bin Mohammad Reza (1989), Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib, [researcher: Hossein Dargahi,] Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Kashanī, Mullā Fathullāh (1957), Manhaj al-Sādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn, Tehran: Mohammad Hasan 'Ilmī Bookstore.

- Krippendorf, Klaus (1984), Content Analysis, Media, 1(1).
- Modaresi, Mohammad Taqi (1998), Min Huda al-Qur'an, Tehran: Dar Mohibi Al-Hussein.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (2001), Qur'anic Sciences, Qom: Al-Tamahid Cultural Institute.
- Moghadasī, Abu Shāmāh (2003), Al-Murshid al-Wajīz 'Ulūm Tata'allaq bi Kitāb al-'Azīz, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
- Makarem Shirazi, Nasser (2000), Al-Amthal fi Tafsīr Kitāb Allah al-Munzal, Qom: School of Imam Ali bin Abi Talib (as).
- Makarem Shirazi, Nasser (1995), Tafsīr Nemooneh, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
- Neendorf, Kimberly E. (2015), Content Analysis Guideline, [Translators: Hamed Bakhshi and Wajihe Jalaiian-Bakhshandeh,] Mashhad: Jahad-e Daneshgahi.
- Wemak, Peter (2016), Dialogue, [Translated by Mozhdeh Sameti,] Tehran: Sina.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۳۴-۲۱۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2023.244979.3817

## سیر تطور آرای مفسران درباره آیات مرتبط با الوهیت و بُنوت حضرت عیسی (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

ربابه قاسمی مبارکه\*

محمد مهدی تقدیسی\*\*

سیده فاطمه حسینی میرصفی\*\*\*

### چکیده

مسئله اعتقاد مسیحیان به الوهیت و بُنوت حضرت عیسی (ع) - بدین معنا که این پیامبر الهی را خدا، پسر خدا یا خدای پسر می‌خوانند - از موضوعات بسیار مهمی است که مفسران قرآن کریم تلاش نموده‌اند به نقد و بررسی آن بپردازند. در این پژوهش قصد آن داریم که سیر تطور آرای مفسران در پرداختن و نقد این مسئله را واکاوی نموده و نشان دهیم چه تحولاتی در فهم مفسران نسبت به این انگاره تاریخی ایجاد شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که مفسران دوره متقدم صرفاً به ابطال این نظریه پرداخته و مفسران دوره میانه نیز با تأکید بر شرح آیات و بدون مراجعه به منابع دینی مسیحیان، فقط به غیرعقلانی بودن این نظریه اکتفا کرده‌اند، اما مفسران دوره معاصر ضمن بررسی دقیق منابع مسیحیت و مناظره با عالمان آنها، تلاش نموده‌اند تا زمان و چگونگی ایجاد این انحراف اعتقادی در نصاری را نشان داده و دلایل ابطال آن را به صورت مستند، بیان نمایند.

### واژگان کلیدی

الوهیت عیسی (ع)، بُنوت عیسی (ع)، سیر تاریخی تفاسیر، نقد تفاسیر، تاریخ نگری.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

[rghasemi36@yahoo.com](mailto:rghasemi36@yahoo.com)

\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده

[mm.taghdisi@gmail.com](mailto:mm.taghdisi@gmail.com)

مستول)

\*\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

[mirsafy@yahoo.com](mailto:mirsafy@yahoo.com)

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

### طرح مسئله

در قرآن کریم، انحرافات در زمینه اعتقادات مسیحیان آمده است که مهم‌ترین و آشکارترین آنها در زمینه توحید و مسئله الوهیت و بُنوت حضرت عیسی (ع) می باشد. در همه ادیان آسمانی، دعوت به یکتاپرستی، بنیادی‌ترین موضوع بوده و از همین رو، پایه آیین حضرت عیسی (ع) نیز بر توحید ناب استوار بوده است. ولیکن به دلیل تحریفاتی که در طول تاریخ ادیان انجام شده، در زمینه اعتقادات توحیدی مسیحیت، انحرافات ایجاد گشته است. لذا امروزه یکی از اعتقادات مهم مسیحیت، الوهیت و خدا بودن حضرت عیسی (ع) می باشد. نصاری بنا بر اعتقادی که دارند، مسیح را خدا می دانند که به شکل انسان درآمده و به زمین آمده تا انسانها را از گناه نجات دهد. در عهد جدید لقب هایی به حضرت عیسی (ع) داده شده است که از جمله آنها: خدا، پسر خدا، پسر انسان و مولا خوانده شده است (میشل، ۱۳۸۱ش، صص ۶۸-۶۹).

نویسنده کتاب تاریخ جامع ادیان می گوید: «مسئله الوهیت عیسی که نزد بولس به ثبوت یقینی رسیده بود، عبارت از این بود که برای عیسی مقامی فوق مسیحیت قائل است» (ناس، ۱۳۷۳ش، ص ۶۱۶). وی در ادامه آورده است که در انجیل مرقس، عیسی موجودی مافوق بشر نشان داده می شود و او را فرزند انسان معرفی می نماید که خداوند او را در هنگام تعمید به فرزندای خود برگزیده و او مسیح حقیقی و فرزند یگانه خداست. اما انجیل متی و انجیل لوقا در این مرحله فراتر رفته و زمینه را برای اعتقاد به تجسم ربوبیت در پیکر عیسی آماده می کنند (ناس، ۱۳۷۳ش، ص ۶۲۴).

در شورای نیقیه در سال ۳۲۵ میلادی، الهیات عیسی خدایی غالب شد و کاربرد عبارت «پسر خدا» در بخش عیسی خدایی عهد جدید اگرچه غیر تشریفی معرفی گشت، ولیکن اطلاق عبارت پسر خدا بر عیسی (ع) در فرهنگ دینی مسیحیان به همین معنا ثبت شده است (سلیمانی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵۱).

در این پژوهش سعی شده تا دیدگاه مفسران در ذیل آیات ذکر شده درباره انحرافات توحیدی مسیحیت که به واسطه یکسری از اعتقادات کفرآمیز نصاری به وجود آمده است، بررسی و با رعایت ترتیب تاریخی نگارش تفاسیر، سیر تطور آنها استخراج شود. بر این اساس در این پژوهش فقط بررسی سیر تطور آرای مفسران مدنظر بوده و درستی یا نادرستی نظریه‌های ایشان، مدنظر نیست. جامعه آماری این پژوهش تعداد ۲۱۰ تفسیر موجود در نرم افزار جامع التفاسیر

بوده و کوشش شده تا نظرات همه مفسران برجسته هر دوره تاریخی فارغ از اختلافات مذهبی آنها، مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

### پیشینه تحقیق

اگرچه درباره موضوع تحقیق این مقاله، پژوهش های مشابهی انجام گشته ولیکن در هیچ کدام سیر تطور آرای مفسران قرآن کریم تبیین و استخراج نشده است. از جمله پژوهش های مشابه می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

کتاب «تاریخ جامع ادیان» اثر جان بایر ناس (۱۳۷۳ش) که در آن نویسنده در چهار بخش به ادیان ابتدایی، مذاهب هند، ادیان خاور دور و ادیان خاور نزدیک پرداخته است. کتاب «کلام مسیحی» از توماس میشل (۱۳۸۱ش) که در آن کتاب مقدس، اعتقادات اساسی در ایمان مسیحی، جامعه مسیحی و درآمدی بر الهیات و فلسفه و عرفان مورد بررسی قرار گرفته است.

کتاب «درآمدی بر الاهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت» از عبدالرحیم سلیمانی (۱۳۷۸ش) که در چند بخش توضیحاتی درباره وجود خدا در متون مقدس دو دین اسلام و مسیحیت، توحید و تثلیث و مسیح شناسی عهدین و قرآن کریم، ارائه شده است. سلیمانی همچنین در کتاب دیگری با عنوان «مسیحیت» (۱۳۸۱ش) بر اساس مراحل تاریخ مسیحیت به تحولات ایجاد شده درباره ظهور مسیحیت، عصر حواریون، عصر منازعات فرقه ای، رسمیت یافتن مسیحیت، مسیحیت در قرون وسطی، عصر اصلاحات و مسیحیت در عصر مدرن می پردازد.

از منابع دیگر که در این زمینه مورد مطالعه قرار گرفت پایان نامه ها و رساله هایی است که در مورد اعتقادات مسیحیت نوشته شده از جمله: «اعتقادات مسیحیت در عهد جدید و قرآن و نحوه برخورد آنان با آیات قرآن» اثر غلامرضا مهتدی (۱۳۷۷ش) که به تاریخچه مسیحیت، کتاب مقدس، حضرت مسیح در عهد جدید و قرآن، و موضوعاتی مثل تثلیث و فدا پرداخته است. مهتری نعیمی نیز در پایان نامه خود با عنوان «سیمای حضرت مسیح در قرآن و انجیل» (۱۳۸۹ش) دیدگاه های قرآن و عهد جدید را درباره حضرت عیسی (ع) از تولد تا نبوت، از نبوت تا عروج، ویژگیهای ایشان، اشتراکات و اختلافات قرآن و عهد جدید مورد واکاوی قرار داده است. همچنین اعظم پویا زاده در رساله دکتری خود با عنوان «مواجهه قرآن با مسیحیت» (۱۳۷۵ش) به بررسی مهمترین اعتقادات مسیحیت مثل؛ تثلیث، تصلیب، فداء و کلمه بودن مسیح پرداخته و برخورد قرآن با این مسائل اعتقادی را تحلیل نموده است.

در حوزه مقالات پژوهشی نیز جمیله براتیان در مقاله «عیسی در قرآن و عهد جدید» (۱۳۸۸ش) شخصیت تاریخی و دینی حضرت عیسی(ع) از منظر قرآن و عهد جدید معرفی نموده و در پایان نتیجه گرفته است که قرآن درباره تثلیث به شدت موضع گیری کرده و آن را محکوم کرده است. پس از او، امیر خواص در مقاله «پولس و الوهیت عیسی مسیح» (۱۳۸۹ش) درباره کیفیت ایمان پولس به مسیح و نقش و جایگاهش در مسیحیت بحث کرده و نتیجه گرفته که برخی از آموزه های انحرافی مسیحیان از جمله الوهیت حضرت عیسی(ع) توسط پولس به باورهای رسمی مسیحیان اضافه شده است.

در ادامه علی اسدی در مقاله «الاهه/اساطیر: بررسی تحلیلی دیدگاه قرآن کریم درباره الوهیت حضرت عیسی» (۱۳۹۲ش) به تبیین دیدگاه انتقادی قرآن درباره این موضوع پرداخته و در نهایت به این نتیجه رسیده که الوهیت مسیح در زمان آن حضرت نبوده و در دوره های بعد پدید آمده است احمد عسگری نیز در مقاله «الوهیت عیسی اصلی ترین مناقشه قرآن و مسیحیت» (۱۳۹۶ش) تلاش متکلمان مسیحی در جهت اثبات الوهیت حضرت عیسی(ع) را به خوبی نشان داده است. پس از آنها محمد رضا رحیمی در مقاله «چند خدایی از دیدگاه قرآن و عهد جدید و آسیب شناسی عهد جدید در این زمینه» (۱۳۹۷ش) به بررسی الهیات عهد جدید، مبتنی بر آموزه تثلیث که از سه اقنوم تشکیل شده می پردازد و مطرح می کند که این سه اقنوم در میان متکلمان مسیحی بیان کننده چند خدایی و شرک نیستند.

تمایز مقاله حاضر با پژوهش های مذکور در این است که اولاً بر روی تفاسیر قرآن متمرکز شده، ثانیاً به سیر تطور تاریخی آرای مفسران قرآن درباره الوهیت و بُنوت حضرت عیسی(ع) پرداخته، و ثالثاً تلاش نموده تا یک جریان شناسی تفسیری در این زمینه انجام دهد.

### ۱. الوهیت و بُنوت حضرت عیسی(ع) در قرآن کریم

بحث الوهیت حضرت عیسی(ع) چیزی است که محور عقاید مسیحیت را تشکیل می دهد و مسیحیان بر اساس این باور کفر آمیز، آن حضرت را عبادت می کنند. خداوند متعال در آیات ۱۷ و ۷۲ سوره مبارکه مائده به صراحت الوهیت آن حضرت را رد می کند و اعلام می کند کسانی که عیسی را خدا می دانند، کافر هستند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (المائده: ۷۲)؛ کسانی که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، بی گمان کافر شده اند.





در آیه ۱۱۶ همین سوره نیز مجدداً به روشنی موضوع الوهیت حضرت عیسی (ع) و بُنُوْت آن حضرت نفی شده است: «وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمَّيْ إِيَّاهِنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (المائده: ۱۱۶)؛ و [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود: ای عیسی، پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید؟

در آیات دیگر قرآن نیز مسئله بُنُوْت حضرت عیسی (ع) نفی گردیده است: «وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ» (التوبه: ۳۰)؛ و نصارا گفتند: مسیح پسر خداست. این سخنی است [باطل] که به زبان می آورند و به گفتار کسانی که پیش از این کافر شده اند شباهت دارد.

## ۲. دیدگاه مفسران دوره متقدم

با مراجعه به تاریخ تفسیر قرآن می توان سیر تطور تاریخی نگارش تفاسیر را به چهار دوره متقدم (قرن سوم تا ششم)، میانه (قرن هفتم تا نهم)، متأخر (قرن دهم تا سیزدهم) و معاصر (قرن چهاردهم و پانزدهم) تقسیم کرد.

### ۲-۱. الوهیت حضرت عیسی (ع)

اکثر مفسران دوره متقدم درباره الوهیت حضرت عیسی (ع) صرفاً به گزارش این قول بسنده کرده اند که معتقدین به این مطلب، ترسایان نجران می باشد که از فرقه یعقوبیه هستند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۰۲؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۶۰۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۹۶؛ میدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، صص ۷۱ و ۱۹۲). مذهب مسیحیان «یعقوبیه» این است که ذات خداوند با ذات مسیح اتحاد یافته است، در نتیجه کالبد حضرت عیسی (ع) لاهوتی شد و معنای خدا بودن مسیح، همین است (طبرسی، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۷۱).

برخی دیگر معتقدند که در میان مسیحیان افرادی بوده اند که می گفتند مسیح، همان خداست زیرا معتقد بودند که او می آفریند، زنده می کند و می میراند و امور جهان را اداره می کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱۷). به همین دلیل مسیحیان به عیسی (ع) کافر شدند زیرا اولاً آن حضرت گفته آنها را تکذیب می کند و دوماً آنها به علم خود هم کافر شدند زیرا کاملاً مشخص بود که او پسر مریم است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۶۲).

موضوع دیگری که درباره الوهیت حضرت عیسی(ع) در قرآن کریم مطرح شده، دلیل استفهامی بودن آیه ۱۱۶ سوره مائده است. مفسران در این رابطه نیز نظرات مختلفی بیان کرده اند. برخی معتقدند دلیل پرسش خداوند اولاً هشدار به حضرت عیسی(ع) در مورد آنچه گفته شده و ممنوع است، بوده و دیگر اینکه به او اطلاع دهد قومش بعد از او عهد خود را نقض و دین خود را تغییر داده اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، صص ۸۸).

مفسر دیگری دلیل پرسش خداوند را در سه وجه بیان می کند: (۱) اگر این گفته در زمان زندگی آن حضرت است، این آیه حجتی خواهد بود برای کسانی که از او پیروی می کنند در برابر کسانی که از او منحرف شده اند زیرا او پذیرفته که به آنها چنین گفته است. (۲) امکان دارد این گفتگو در زمان عروج حضرت عیسی(ع) به آسمان بوده باشد. (۳) گفته شده خداوند در روز قیامت به او خواهد گفت و «قال» به معنی «يقول» است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۶۲).  
عمده دلیلی که توسط مفسرین بیان شده، مسئله توییح در قالب پرسش است به معنای توییح و تهدید کسانی که این ادعا را می کنند (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۶۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۱۷؛ طبرسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۴۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۷۵).

در نهایت بررسی تفاسیر دوره متقدم نشان می دهد که اکثر مفسران درباره زمان پرسش خداوند از حضرت عیسی(ع) اختلاف نظر دارند. بیشتر مفسران معتقدند این سؤال در روز قیامت و مربوط به آینده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۱۷؛ طبرسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۴۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۷۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۲)، اما برخی دیگر زمان آن را هنگام عروج حضرت عیسی(ع) به آسمان و در گذشته گفته اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۸۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۵۶۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۱۶؛ طبرسی، بی تا، ج ۷، ص ۲۴۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۲۷۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶۲).

## ۲-۲. بُنُوْتُ حَضْرَتِ عِيسَى(ع)

یکی دیگر از عقاید کفرآمیزی که به مسیحیت نسبت داده شده، اعتقاد به فرزند داشتن خداوند است. قرآن کریم صراحتاً بُنُوْتُ حَضْرَتِ عِيسَى(ع) برای خدا را نفی کرده است (توبه: ۳۰). برخی از مفسرین دوره متقدم چگونگی به وجود آمدن این اعتقاد انحرافی در مسیحیت را به

پولس نسبت داده اند که اصالتاً یهودی بوده و پس از جنگ های طولانی میان مسیحیان و یهودیان با هدف فریب آنان، مسیحی و نصرانی گشته و به تدریج اعتقادات انحرافی از جمله تثلیث و اتحاد و بُنوت عیسی را در میان آنان رواج داد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، صص ۲۲۱-۲۲۲؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، صص ۱۱۷-۱۱۸).

همچنین مفسران متقدم درباره عبارت «ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» معتقدند که منظور بیان حرفی بدون دلیل و برهان است (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۲۲؛ طبرسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۱۸) که در هیچ کتاب مقدسی نیامده و هیچ پیامبری نگفته و هیچ مبنا و سندی جز افترا و جعل ندارد (طبرسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۴؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۱۸).

همچنین درباره شباهت گفته نصارا با کافران پیش از آنها که در عبارت «يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ» بدان تأکید شده، برخی از مفسران دوره متقدم معتقدند منظور همان گفته مسیحیان و نسبت دروغ آنها درباره خداوند است همانند سخن دروغ یهودیان که می گفتند عزیر پسر خداست (هواری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۲۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۹؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۳۵۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۲۳؛ طبرسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴).

برخی دیگر از مفسران این گفتار یهودیان و نصاری را شبیه به گفته مشرکانی دانسته اند که می گویند فرشتگان دختران خدا هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۲۳؛ طبرسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۴). برخی دیگر نیز این گفتار را به کاهنان قدیمی نسبت داده اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۷۹؛ طبرسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۷۲؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۰۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۱۱۸).

### ۳. دیدگاه مفسران دوره میانه

#### ۳-۱. الوهیت حضرت عیسی (ع)

در این دوره نیز نظر مفسران بر این است که قائلان به الوهیت حضرت عیسی (ع) فقط گروهی از نصاری به نام یعقوبیه می باشند، نه همه مسیحیان (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۰؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۲،

ص ۴۱۴؛ ثعالبی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۰۷؛ محلی، ۱۴۱۶ق، صص ۱۱۳-۱۲۳) اما نکته مهم درباره نظر مفسران دوره میانه پیرامون الوهیت حضرت عیسی (ع) آن است که تلاش میکنند این مطلب را به نوعی «حلول روح الهی در عیسی» تبیین کنند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، صص ۳۲۷-۳۲۸ و ج ۱۲، ص ۴۰۸). لذا معتقدند که تنها فرقه یعقوبیه از نصاری قائل به حلول و اتحاد هستند و میگویند خداوند در شخص حضرت عیسی (ع) تجلی یافته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۲۹). هیچیک از نصاری تصریح به الوهیت حضرت عیسی (ع) نکرده است، ولی وقتی ادعا کردند الوهیتی در آن وجود دارد و گفتند «لا اله الا واحد» آنها لازم دانستند که آن مسیح باشد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۰).

همچنین میان مفسران دوره میانه نیز درباره زمان گفتگوی میان خدا و حضرت عیسی (ع) اختلاف نظر دیده می‌شود. اکثر مفسران به نقل از بزرگان سده های قبل باور دارند که این پرسش در روز قیامت میباشد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۶۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۴۹؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۳۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۴۱۵؛ محلی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۰) و تنها اندکی بر وقوع این گفتگو در زمان عروج تأکید دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۶۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۴۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۰۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۴۱۵؛ ثعالبی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۴۰).

### ۳-۲. بُنُوتِ حضرت عیسی (ع)

در این دوره نیز برخی از مفسران برای بیان چگونگی به وجود آمدن اعتقاد مسیحیان مبنی بر اینکه مسیح را پسر خدا خوانده اند، همان داستان پولس که در دوره متقدمین آمده است را ذکر کرده و معتقد هستند که این شخص، سبب وقوع کفر در طوائف آنها گشته (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۸؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۴، صص ۵۶-۵۷). در این میان برخی همچون بیضاوی معتقدند که این گفته دسته‌ای از نصاری است چرا که حضرت عیسی (ع) بدون پدر به دنیا آمده (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷۸) اما برخی دیگر چون فخر رازی علت وقوع این مسئله را دشمنی یهودیان و تلاش برای ایجاد غلوهای فاسد در عقاید مسیحیت دانسته اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲۹).

درباره عبارت «ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» نیز مفسران میانه معتقدند به معنای تأکید بر این مطلب است که گفتاری ساده لوحانه و بدون مدرک می باشد و هیچ مبنا و سندی برای آنچه ادعا می



کنند جز افتراء وجعل وجود ندارد (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۱۱۷؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۴، صص ۵۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۰۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۸).

مفسران در این دوره نیز شباهت گفته نصاری را اینگونه بیان کرده اند که گفتار آنها شبیه گفته های کافرانی است که قبل از آنها بودند به این معنی که کفر در میان آنها قدیمی است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۳۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷۸)، یا همانند مشرکانی که گفتند فرشتگان دختر خدا هستند (جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۴، ص ۵۸) و یا مشابه ادعای یهودیانی است که عزیر را پسر خدا می دانستند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۰۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۸، ص ۱۱۷).

#### ۴. دیدگاه مفسران دوره متأخر

##### ۴-۱. الوهیت حضرت عیسی (ع)

مفسران دوره متأخر معتقدند که قائلین به الوهیت حضرت عیسی (ع) فقط از فرق نصاری و یعقوبیه هستند و نصاری قائل به این قول نبودند اما چون مذهب آنها مؤید این مطلب است و آنها اعتقاد داشتند به اینکه حضرت عیسی (ع) به خودی خود می آفریند، زنده می گرداند و می میراند و تدبیر عالم می کند پس لازمه ایشان آن است که قائل به الوهیت او شوند (کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۳، صص ۱۹ و ۶۵؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۱، صص ۶۲۹ و ۶۸۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۷۰).

البته بعضی از مفسران این دوره، همچون بیضاوی معتقدند که هیچ یک از نصاری الوهیت حضرت عیسی (ع) را اعلام نکرده اند، اما در جایی که معتقد بودند او دارای ویژگی خاص خدا است، ادعا کردند الوهیتی در او وجود دارد (ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۶۵؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۲۹ و ۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۷۰).

در این دوره نیز همچون دوره های قبل بین مفسران درباره زمان گفتگوی میان خدا و حضرت عیسی (ع) اختلاف نظر دیده می شود. بیشتر مفسران باور دارند که این پرسش در روز قیامت می باشد (کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۳؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۱۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۱؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۷۲۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۱). ولی گروهی از مفسران ذیل این آیه علاوه بر نظر ذکر شده به نقل از سدی، بلخی و قطرب می گویند که این گفتگو در زمان عروج حضرت عیسی (ع) به

آسمان بوده است و فعل زمان گذشته برای آن است که دلالت بر تأیید و وقوع می کند (کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۸؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۳، ص ۱۰۰).

#### ۲-۴. بُنُوْت حضرت عیسی (ع)

در این دوره نیز برخی از مفسران سبب صدورگفته نصاری درباره فرزند عیسی (ع) همان ماجرای پولس که در دوره متقدمین آمده است را ذکر کرده اند (کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۷؛ آلوس، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴). بعضی از مفسرین معتقد هستند که این گفته جمعی از نصاری است که وجود فرزند را بدون پدر محال می دانند و همچنین مشاهده معجزه هایی که توسط حضرت عیسی (ع) انجام می شد، آنها را بر این باور قرار داد (کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۴، ص ۵۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴). شوکانی معتقد است نصاری این را گفتند زیرا در انجیل او را گاهی پسر خدا توصیف می کردند و گاهی نیز پسر انسان و آنها نفهمیدند که این مطلب به منظور تشریف و تکریم حضرت عیسی (ع) است، و به نظر آنها نرسیده که این تحریف پیشینیان آنها، به منظور فساد بوده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۲). به نظر می رسد آنها اصطلاح پسر برای حضرت عیسی (ع) و همچنین پدر برای خداوند را در انجیل دارند و آنها آنچه را که می گفتند، اشتباه متوجه می شدند و منظور آن را بد می فهمیدند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴).

همچنین مفسران درباره عبارت «ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» میگویند ذکر «افواه» به جهت تأکید نسبت این قول باطل به نصاری و یهودیان است (کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۷) یعنی این گفته ای است که دلیل و برهانی ندارد و الفاظ مهملی است که فقط در دهان وجود دارد (کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۷؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۴، ص ۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۱؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۵۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴).

همچنین درباره شباهت گفته نصارا با کافران پیش از آنها، مفسران سخنان آنها را با گفته های کافران قبل از خود یعنی اجداد و گذشتگان شان شبیه می سازند که این کفری قدیمی در میان آنهاست، و یا گفتار آنها مشابه مشرکانی است که ملائکه را دختران خدا می دانستند و یا گفتار بعضی از کفار عرب که لات و عزی را خدا می خواندند (کاشانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۸؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۴، ص ۵۹).

شوکانی و آلوسی علاوه بر این مطالب سخنان آنها را شبیه به پیشینیانشان میدانند که می گفتند عَزِیر و مسیح پسر خدا هستند (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴).

## ۵. دیدگاه مفسران دوره معاصر

### ۵-۱. الوهیت حضرت عیسی (ع)

آنچه حضرت عیسی (ع) از جانب پروردگار آورد، توحیدی است که هر پیامبر با خود آورده است اما به دلیل ورود مشرکان به مسیحیت، این اعتقاد ناب تحریف شد. از طرفی به دلیل علاقه ای که مسیحیان به رسومات بت پرستی داشتند و آن را با عقیده توحید آمیختند، دیگر امکان تفکیک و جداسازی از آنها نبود و باعث ایجاد انحراف و اختلافاتی بین آنها شد. برای حل این اختلافات شوراهاهی از سال ۳۲۵ میلادی به بعد تشکیل شد که در هر کدام موضوعی درباره حضرت عیسی (ع) تصویب می کردند که یکی از آنها الوهیت آن حضرت بود (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، صص ۸۶۴-۸۶۶).

اعتقاد به الوهیت حضرت عیسی مربوط به فرقه ای به نام یعقوبیه در میان مسیحیان می باشد که پیروان یعقوب بردغانی که در قسطنطنیه راهب بود، می باشند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۷۰). اما مفسرانی نیز وجود دارند که به گروه خاصی از نصاری اشاره ندارند و فقط به باور نادرستی که بین آنها یکسان است می پردازند مانند مراغی، مغنیه، طباطبایی و مکارم شیرازی. در این زمینه طباطبایی معتقد است هرچند مردم پس از حضرت عیسی (ع) به مذاهب گوناگون و مسلک های پراکنده باور پیدا کردند، ولی قرآن کریم فقط سخنان مسیحیان را درباره حضرت عیسی (ع) و مادرش آورده است؛ چون همین سخنان است که با مسئله توحید برخورد دارد. افرادی مانند شهرستانی، نویسنده کتاب ملل و نحل گفته است:

«مذهب مکانیه، قائل به فرزندی حقیقی مسیح (ع) برای خدایند. نسطوریه گفته اند که نزول عیسی و فرزندش برای خدا از قبیل تابش نور بر جسمی شفاف چون بلور است. یعقوبیه گفته اند که از باب انقلاب ماهیت است و خدای سبحان به گوشت و خون منقلب شده است» (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۵).

ولی قرآن کریم نمی خواهد به این مذاهب پردازد و هرگز به ویژگی های مذاهب گوناگون آنان اهتمام نمی ورزد، بلکه به اعتقاد نادرستی می پردازد که بین آنان یکسان است و آن مسئله، فرزندی مسیح برای خدای متعال است و اینکه جنس مسیح (ع) از سنخ خداست و نیز به

نشانه‌هایی می‌پردازد که بر پایه همین باور نادرست برپا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۴۸) که یکی از آنها الوهیت حضرت عیسی (ع) است. مسیحیان به دلیل عدم درکشان از آنچه حضرت عیسی (ع) آورده بود گفتند: مسیح، خداست که این مطلب منجر به اختلاف، دشمنی و نفرت بین آنها شد (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۸۳).

فرقه یعقوبیه از مسیحیت قائل به الوهیت مسیح (ع) بودند. سپس مذهب آنها در میان سه فرقه معروف مسیحیت یعنی کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان غلبه کرده است. مذهبی که چهار قرن پیش به دست راهب اصلاح طلب «مارتین لوتر» شکل گرفت و سپس در آمریکا، انگلستان و آلمان گسترش یافت. او همواره موحدان را غیرمسیحی می‌دانست و سرانجام به توصیف مسیح (ع) به عنوان خدا و اله می‌رسید. همه فرقه های مسیحی امروزه می‌گویند همانا مسیح، پسر مریم خداست (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۱۳۷).

همچنین گفته نصاری نشان می‌دهد که آنها حقیقت خدای واقعی و شناخته شده را با حقیقت الهی در ذات حضرت عیسی (ع) به منزله اتحاد دو اسم هم نام قرار داده اند و منظور آنها ادغام واقعیت الهی در ذات حضرت عیسی (ع) است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۷۰). عقیده به الوهیت مسیح (ع) در حدود سه قرن پیش از نزول قرآن وجود داشته است بنابراین، معنا و مقصود از آیه همان معنای ظاهر لفظ است و نیازی نیست که ما این آیه را به حلول و اتحاد تأویل کنیم؛ چنان‌که بسیاری از مفسران پیشین این کار را کرده‌اند با این پندار که، بیشتر مسیحیان به ربوبیت حضرت عیسی (ع) باور دارند و می‌گویند که خداوند در حضرت عیسی (ع) حلول کرده یا با او یکی شده است و در این صورت، تعددی وجود ندارد (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۶۶).

همچنین گروهی از نصاری می‌گویند پروردگار در مسیح حلول کرده است. اینان باور دارند که خداوند با مسیح (ع) متحد شده و در نتیجه مسیح (ع) هم بشر است و هم اله و معبود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۴۰۳؛ ج ۶، ص ۱۰۰). مکارم شیرازی نیز بر این باور است که گروهی از مفسران مانند فخر رازی، در فهم این آیه گرفتار اشکال شده و چنین پنداشته‌اند که هیچ‌یک از نصاری با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نمی‌کنند و این به خاطر نداشتن احاطه کافی او به کتب مسیحیت بوده است، وگرنه منابع موجود در مسیحیت با صراحت این مسئله را بیان کرده ولی شاید این‌گونه کتاب‌ها در آن زمان به دست امثال فخر رازی نرسیده بود و آنچه در این آیه مورد بحث واقع شده است، غلو و وحدت مسیح (ع) با خداوند است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۳۲۶؛ ج ۵، ص ۳۳).





در خصوص مسئله گفتگوی خداوند با حضرت عیسی(ع) در باب الوهیت نیز همانطور که ذکر شد، خداوند در آیه ۱۱۶ مائده از ایشان سوال می کند که مفسران این دوره معتقدند این گفتگو در روز قیامت و زمانی که خداوند پیامبران را جمع می کند، می باشد چرا که خداوند می داند که عیسی این مطلب را نگفته ولیکن می خواهد دروغ مسیحیان و کفر آنها را اعلام کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۳۲۶). خداوند با این سوال، نصاری را به خاطر تهمتشان توبیخ و سرزنش می کند (مراغی، بی تا، ج ۷، ص ۶۱؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۱۲۱). قصد خداوند با این پرسش، خود حضرت عیسی(ع) نبوده است؛ زیرا او می داند که چنین چیزی را نگفته است؛ بلکه خواسته است بر ضد کسانی که چنین ادعای کفرآمیزی را برای حضرت عیسی(ع) و مادرش می کنند، اقامه حجّت کند (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۲۳۸). هدف خداوند نکوهش عقاید مسیحیان درباره الوهیت آن حضرت بوده است (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۸۳).

#### ۲-۵. بُنَوْتُ حَضْرَتِ عِيسَى(ع)

مفسران دوره معاصر معتقدند که این مطلب، گفته پیشینیان نصاری است و منظور آنها معنای مجازی آن بوده، مانند محبوب و گرامی، سپس فلسفه هند و دیگر بت پرستان اولیه به آنها منتقل شد و بعد از آن گروه های معروفی از آنها در این زمان توافق کردند که این مطلب، یک حقیقت است، نه مجاز. این تعلیم کلیساها است و توسط مجامع رسمی و تحت تأثیر فلسفه رومی تصمیم گرفته شد و سه قرن پس از مسیح(ع) و شاگردانش ایجاد شد. لذا مسیحیان با تبدیل اصطلاح «پسر خدا» برای مسیح به صورت حقیقی از قوانین عقل و زبان خارج شده اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۸). لذا سیدقطب درباره عبارت «وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» می گوید:

«یک شایعه معروف است که پولس پیام مسیح(ع) را تحریف کرد و

کلیساهای مقدس این تحریف را تکمیل کردند و اصل توحید را حذف

کرده تا برای همیشه از بین برود» (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶۳۹).

مراغی نیز همانند رشیدرضا، معتقد است این گفته پیشینیان آنهاست و پس از آنکه بت پرستی هندی به سوی آنها رفت، همه متفوق القول گفتند که پسر خدا به معنای خدا و روح القدس است؛ زیرا این سه یک حقیقت واحدی دارند و این تعالیم کلیساها را شوراها رسمی سه قرن پس از میلاد مسیح(ع) و شاگردانش تأسیس کردند (مراغی، بی تا، ج ۱۰، ص ۹۹).

نصاری به خدایی ایمان دارند که در او هام آنها وجود دارد. آنان به خدایی که موجود است ایمان ندارند. آنان خدایی را تصور کردند که فرزندان را می زاید (مغنیه، ۱۳۷۸ ش، ج ۴، ص ۵۶). تورات و انجیل‌های موجود در دست ما، از یک سو صراحت دارند بر اینکه «خدای تعالی یکی است» و از سوی دیگر انجیل به صراحت می گوید «مسیح، پسر خداست» و از دیگر سو تصریح می کند به اینکه «این پسر همان پدر است». حتی اگر مسأله پسری را حمل می کردند بر صرف احترام باز قابل اغماض بود با اینکه انجیل‌ها صراحت دارند بر اینکه منظور از پسری و پدری صرف تشریف است، اما این کار را نکردند، یعنی عنوان پدری و فرزند را حمل بر تشریف نکردند، زیرا در انجیل‌ها کلماتی است که نمی شود آنها را حمل بر تشریف کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۴۸).

مفسران دیگر معتقدند که مسیحیان حضرت عیسی (ع) را فرزند حقیقی خدا می دانند و این نام را به عنوان احترام و تشریفات نمی گویند، و وقتی عقیده‌ای به قومی نسبت داده می شود، لزومی ندارد که همه آنها در آن متفق باشند، بلکه همین که عدّه قابل ملاحظه‌ای چنین عقیده‌ای را داشته باشند، کافی است. گذشتگان نصاری معنای مجازی از نبوت می خواستند، نه معنای حقیقی آن را. آنها تحت تأثیر بت پرستی هندی‌ها قرار گرفته و منظور آنها از پسر بودن، معنای واقعی بود، و ۳۲۵ سال پس از میلاد مسیح (ع)، اولین کسی که این را اعلام کرد، شورای نیقیه بود چون پس از آنکه انجیل اصلی که بر حضرت عیسی (ع) نازل شده بود از بین رفت، انجیل پس از مسیح (ع) در زمانی بین یک تا سه قرن نوشته شدند و تحت تأثیر بت پرستان رومی قرار گرفتند (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸۲).

نهایت اینکه در قرن پانزدهم مفسران قرآن کریم، بُنوّت حضرت عیسی (ع) را به دو گونه بُنوّت تشریفی و تجسیمی تقسیم کرده اند. بُنوّت تشریفی، اظهار کرامت و فخر است نظیر بُنوّت مزعوم اهل کتاب در آیه ۱۸ سوره مائده که می فرماید: «و قَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ و أَحِبَّاءُهُ» و آنان همگی خود را پسران خدا می دانستند. آوردن کلمه «أحباء» در کنار «أبناء» نشان می دهد مراد آنان از فرزندان خدا، شرافت و منزلت خاصی است که آنها گمان می کنند نزد خدا برخوردارند. بُنوّت تشریفی یاد شده از نظر کلامی کفر نیست، زیرا مستلزم جسمیت خدا نیست و آنان فقط پیوند قرب آمیز با خدای سبحان را ادعا دارند.



منظور از بُنوت تجسیمی و صلبی، همان سخن نصارا است که می گفتند: «و قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (مائده: ۱۱۶) و برخی مسیحی‌های افراطی از همان آغاز تولد عیسی (ع) او را فرزند خدا خواندند.

آنها نخست بر اساس تجسیم، آن حضرت را پسر خدا دانستند اما کم کم بر اثر همین تجسیم و حلول و اتحاد، خود عیسی (ع) را خدا پنداشتند. وقتی نصارا می دیدند طبق عادت، هر پسری پدری دارد ولی عیسی (ع) پدر نداشت، گفتند او پسر خداست؛ آنان دریافتند که آفرینش فرزندى بدون داشتن پدر بر خلاف عادت است؛ نه برخلاف عقل، در نتیجه به بنوت صلبی عیسی معتقد شدند. به هر روی، هنگام نزول این بخش از آیات مورد بحث، اندیشه بنوت حضرت عیسی (ع) میان مسیحی‌ها وجود داشت که امروزه به برکت قرآن و اسلام و مناظرات و احتجاج‌های پی در پی ائمه اطهار (ع) با اهل کتاب درباره نفی بنوت و فرزندى خدا، معنای اُبوت و بُنوت بسیار فرق کرده و شاید دیگر کسی به بنوت مسیح (ع) برای خدا به شکل بنوت حقیقی و صلبی معتقد نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳۳، صص ۴۹۲-۴۹۵).

همچنین مفسران دوره معاصر درباره عبارت «ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ» میگویند: یعنی آنچه درباره مسیح گفته اند فقط چیزی است که زبان آنها در دهانشان بیان می کند و از حرکت زبان فراتر نمی رود، زیرا هیچ معنا و حقیقتی ندارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۹؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۰؛ مراغی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۰۰). جوادی آملی آیه مورد بحث را بدین معنا نمی بیند که گفته‌هایشان مخالف قلوب آن‌هاست؛ یعنی دل‌هایشان چون بر اساس فطرت موحد است، این حرف‌ها را نمی‌پذیرند و فقط این سخنان در محدوده زبان آن‌هاست، بلکه معتقد است کاملاً دلمایه آن‌هاست و برای تأکید و تفهیم این مطلب است و این گفته آنان مخفیانه یا فقط در زوایای ذهنشان نیست، بلکه همین را صریحاً به زبان می‌آورند. آنان صریحاً مرام خود را می‌گویند و از گفته خود باکی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳۳، صص ۴۹۶-۴۹۸).

همچنین مفسران معاصر با توضیحاتی جامع و گسترده‌تر، مراد از مشابهت کلام مسیحیان با مشرکان، همان مشرکان عرب است که گفته‌اند فرشتگان، دختر خدایند و همچنین مقصود پیشینیان آنهاست و بر این اساس گفتار یهودیان و مسیحیان عصر نزول قرآن بوده و منظور از یهودیان و مسیحیان در آیه، جنسیت است که این امر در هر عصری در بین آنها رخ داده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۴۰). آنچه روشن می‌شود این است که، منشأ عقاید تحریف‌شده

اهل کتاب به ویژه مسیحیان ابتدا نفوذ عقاید از بت پرستی به تعالیم «پولس رسول» و سپس در نهایت شوراهاى مقدّس می باشد (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶۴۰). گفته آنها شبیه مشرکان عرب است که پیش از آنها کافر شده‌اند که گفتند فرشتگان دختران خدایند.

از تاریخ بت پرستان قدیم در شرق و غرب مشخص شده که عقیده پسر خدا و حلول و تثلیث مربوط به براهمه، بوداییان در هند، چین، ژاپن، ایرانیان قدیم، مصریان و یونانیان و رومیان بوده است (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۵۹، زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۸۲) و فقط مسیحیان بودند که مسیح (ع) را به عنوان پروردگار خود پذیرفتند (مراغی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۰۰).

البته باید گفت کفاری که یهود و نصاری از ایشان الگو گرفته اند، نمی تواند عرب جاهلیت و بت پرستی که معتقد بودند ملائکه دختران خدایند، باشد برای اینکه اعتقاد یهودیان و نصاری به اینکه خدا فرزند دارد، از نظر تاریخی قدیمی تر از ایامی است که با عرب جاهلیت تماس پیدا کرده باشند. یهودیان و نصاری، عقاید خرافی خود را از کفاری گرفتند که پیش از آمدن این دو دین می زیستند، منظور همان بت پرستان قدیم هند و چین و بت پرستان غرب یعنی روم و یونان و شمال آفریقا است و این از حقایق تاریخی است که قرآن آن را بیان می کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۸۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۳۶۴). مسیحیانی که می گویند مسیح پسر خداست مانند کافران عرب می باشند که فرشتگان را پرستش می کردند و می گفتند آنها دختران خدا هستند و از طریق آنها به دنبال شفاعت هستند. با این حال، اعتقاد ملل قدیمی تر از دوران یهودیت و مسیحیت مبنی بر اینکه خدایان دارای همسر و فرزند بودند، یک واقعیت تاریخی شناخته شده است، زیرا از آثار حکاکى شده ثابت شده است که مردم قدیم یمن، عراق، شام، مصر و یونان به آن اعتقاد داشتند، و این همان چیزی است که در عصر پیامبر و محیط او شناخته شده بود (دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۴۱۶).

جوادی آملی شباهت گفته مسیحیان را در چند وجه بیان می کند: شباهت به مشرکان حجاز قبل از مسیحیت و یهودیت، شباهت به گفته بودایی ها و برهمنی ها، شباهت به گفته یهودیان و مسیحیان پیشین. وی معتقد است، اگر مراد مشرکان حجاز باشد، شواهد تاریخی باید ارائه گردد که پیش از مسیحیت و یهودیت، مشرکان حجاز دچار این توهم بودند که فرشتگان دختران الهی اند. همچنین تاریخ ابتلای مشرکان به اینکه «فرشتگان بنات الله اند» باید مشخص گردد؛ اگر تاریخ دچار شدن مشرکان به چنین توهمی، پیش از ابتلای یهودی ها و مسیحی ها به بنوت



باشد، این وجه می تواند یکی از احتمالات آیه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳۳، صص ۴۹۸-۵۰۱).

### نتایج تحقیق

پس از بیان و بررسی دیدگاه‌های مفسران دوره های متفاوت و مقایسه تفاسیر آنها با همدیگر ذیل آیات الوهیت و بُنُوْت حضرت عیسی(ع)، در روندی هماهنگ و به ترتیب تاریخی در دوران های گوناگون، چگونگی تطورات در دیدگاه‌ها را می توان چنین بیان کرد:

۱- درباره مسئله الوهیت حضرت عیسی(ع) مفسران در تفاسیر خود به این باور توسط نصاری اشاره کرده‌اند و اگرچه بیشتر آنها این آیات را در شأن فرقه یعقوبیه از نصاری می دانند، ولی برخی دیگر اشاره به فرقه خاصی ندارند و فقط به اعتقاد نادرستی که مشترک بین همه نصاری است، می پردازند. در این میان مفسران قرن هفتم به بعد، این آیات را به حلول و اتحاد تأویل کرده‌اند با این پندار که بیشتر مسیحیان به ربوبیت حضرت عیسی(ع) اعتقاد ندارند، بلکه می گویند که خداوند در ذات حضرت عیسی(ع) حلول کرده و با ذات او یکی شده است و در این صورت، تعددی وجود ندارد و طبق گفته آنها، حضرت عیسی(ع) هم بشر و هم اله و معبود است. اما مفسران قرن چهاردهم به بعد، معنا و مراد از آیه را همان معنای ظاهر لفظ می دانند و می گویند که آنچه در این آیات گفته شده، موضوع غلو و وحدت حضرت عیسی(ع) با خدا و بیان الوهیت حضرت عیسی(ع) است. آنها معتقدند که مفسران پیشین در فهم آیات فوق گرفتار اشکال شده‌اند و چنین پنداشته‌اند که هیچ‌یک از نصارا به روشنی عقیده اتحاد خدا و حضرت عیسی(ع) را ابراز نمی کنند که این مطلب می تواند به خاطر عدم احاطه کافی آنها به کتب مسیحیت بوده باشد و شاید هم اینگونه کتاب‌ها در آن زمان به دست آنها نرسیده بود، وگرنه منابع موجود در مسیحیت به روشنی موضوع الوهیت را بیان کرده است.

۲- درباره مسئله بُنُوْت حضرت عیسی(ع) باید گفت که در تفاسیر مفسران متقدم هیچ نشانی از رجوع به منابع دینی نصاری نیست؛ در حالی که در تفاسیر دوره متأخر این رجوع و استناد دهی به منابع کهن تاریخی و دینی مسیحیت دیده می شود. در دوره معاصر علاوه بر رجوع به منابع دینی نصاری، بررسی کتب مسیحیت و بررسی دقیق اعتقادات و تحریفات آنها بر اثر گفتگوهای متعدد با دانشمندان و علمای مسیحیت و گمانه زنی برای تعیین چگونگی و زمان ایجاد این انحراف در دین آنها نیز به خوبی دیده میشود. به عنوان مثال مفسران دوره معاصر

معتقدند که یهودیان و نصاری، عقاید خرافی خود را از کفاری گرفتند که پیش از آمدن این دو کیش می‌زیسته‌اند که همان بت‌پرستان قدیم هند و چین و ژاپن و ایرانیان قدیم، مصریان و یونانیان و رومیان‌اند. رخنه‌کردن عقاید بت‌پرستی در دین نصاری نیز از جمله حقایق تاریخی است که قرآن کریم هم آن را بیان می‌کند.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م)، *ارشاد العقل السلیم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- اسدی، علی (۱۳۹۲ش)، *الاهه اساطیر: بررسی تحلیلی دیدگاه قرآن کریم درباره الوهیت حضرت عیسی*، نشریه معرفت، شماره ۱۸۷.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
- براتیان، جمیله (۱۳۸۸ش)، *عیسی در قرآن و عهد جدید*، مجله نامه جامعه، شماره ۶۴.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پویازاده، اعظم (۱۳۷۵ش)، *مواجهه قرآن با فرهنگ مسیحیت* (رساله دکتری)، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *تفسیر الثعالبی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- خواص، امیر (۱۳۸۹ش)، *پولس و الوهیت عیسی مسیح*، نشریه معرفت ادیان، شماره ۲۰.



- دروزه، محمدعزت (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث*، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- رحیمی، محمد رضا (۱۳۹۷ش)، «چند خدایی از دیدگاه قرآن و عهد جدید و آسیب شناسی عهد جدید در این زمینه»، *پژوهش نامه قرآن و حدیث*، شماره ۲۲.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، *التفسیر المنیر*، دمشق: دار الفکر.
- زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ق)، *التفسیر الوسیط*، دمشق: دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: دارالکتب العربی.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، *فتح القادیر*، دمشق: دار ابن کثیر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسگری، احمد (۱۳۹۶ش)، «الوهیت عیسی اصلی ترین مناقشه قرآن و مسیحیت»، *فصلنامه آینه معرفت*، شماره ۵۲.
- علم الهدی، علی بن الحسین (۱۴۱۳ق)، *تفسیر الشریف المرتضی*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتب.
- کاشانی، ملا فتح الله (بی تا)، *منهج الصادقین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات اهل السنه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
- محلی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسه النور.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.

- مغنیه، محمدجواد (۱۳۷۸ش)، *تفسیر کاشف*، قم: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- میلدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تهران: امیرکبیر.
- میشل، توماس (۱۳۸۱ش)، *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- مهتدی، غلامرضا (۱۳۷۸ش)، *اعتقادات مسیحیت در عهد جدید و قرآن ونحوه برخورد آنان با آیات قرآن*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، قم: دانشکده اصول الدین.
- ناس، جان بایر (۱۳۷۳ش)، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نعیمی، مهری (۱۳۸۹ش)، *سیمای حضرت مسیح در قرآن و انجیل*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، تهران: دانشکده اصول الدین.
- هواری، هود بن محکم (۱۴۲۶ق)، *تفسیر کتاب الله العزیز*، بی جا: دارالبصائر.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Abu al-Fatuh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Abu al-Saoud, Muhammad bin Muhammad (1983), Irshad al-Aql al-Salim, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Abuhyan, Muhammad bin Yusuf (1420 AH), Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir, Beirut: Dar al-Fikr.
- Alam Al-Hoda, Ali Ibn Al-Hussein (1413 AH), Tafsir al-Sharif al-Mortaza, Beirut: Al-Alami Institute of Press.
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azeem, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya.
- Asadi, Ali (2012), The Goddess of Mythology: An Analytical Study of the Holy Quran's Viewpoint on the Divinity of Jesus, Ma'raft Magazine, No. 187.
- Asgari, Ahmed (2016), "The divinity of Jesus is the main conflict between the Qur'an and Christianity", Aineh Marafet Quarterly, No. 52.



- Ashkevari, Mohammad Bin Ali (1373), Tafsir Sharif Lahiji, Tehran: Daftar Publishing House.
- Baratian, Jameela (2008), Jesus in the Qur'an and the New Testament, Namah Jamia Magazine, No. 64.
- Beizawi, Abdullah bin Umar (1418 AH), Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil, Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- Darvazeh, Muhammad Ezzat (1421 AH), al-Tafsir al-Hadith, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Feyz Kashani, Mhilamasan (1415 AH), Tafsir al-Safi, Tehran: Maktaba al-Sadr.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Umar (1420 AH), al-Tafsir al-Kabir, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Hawari, Hud bin Muhkam (1426 AH), Tafsir Kitab Allah al-Aziz, Bija: Dar al-Basair.
- Ibn Ashur, Muhammad Bin Tahir (1420 AH), Tahrir and al-Tanweer, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Institute.
- Ibn Attiyah, Abd al-Haq bin Ghalib (1422 AH), Al-Awjiz Muhrar, Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya.
- Ibn Kathir, Ismail bin Umar (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut: Dar al-Kitab al-Ulamiya.
- Javadi Amoli, Abdullah (1389), Tafsir Tasnim, Qom: Esra Publishing House.
- Jurjani, Hossein bin Hasan (1378), Jala Al-Azhan and Jala Al-Ahzan, Tehran: University of Tehran.
- Kashani, Mullah Fethullah (No date), Manhaj al-Sadeghin, Tehran: Islamia bookstore.
- Khawas, Amir (1389), Paul and the divinity of Jesus Christ, Marafet Adyan magazine, number 20.
- Mahali, Muhammad ibn Ahmad (1416 AH), Tafsir al-Jalalin, Beirut: Al-Nour Institute.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Maragheiy, Ahmad Mustafa (No date), Tafsir al-Maraghi, Beirut: Da al-Fikr.
- Matoridi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH), Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Mohtadi, Gholamreza (1378), Christian beliefs in the New Testament and the Qur'an and how they deal with the verses of the Qur'an, (Master's thesis), Qom: Usul al-Din Faculty.
- Meybodi, Ahmad bin Mohammad (1371), Kashf al-Asrar and Kit al-Abrar, Tehran: Amir Kabir.

- Michel, Thomas (1381), *The Christian Word*, translated by Hossein Tawfighi, Qom: Center for Studies and Research of Religions and Religions.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1378), *Tafsir Kashif*, Qom: Bostan Kitab.
- Naimi, Mehri (1389), *The Image of Hazrat Masih in the Qur'an and the Bible*, (Master's Thesis), Tehran: Usul al-Din Faculty.
- Nas, Jan Bair (1373), *Comprehensive History of Religions*, translated by: Ali Asghar Hekmat, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Pouizadeh, Azam (1375), *The Qur'an's Encounter with Christian Culture* (Doctoral Dissertation), Tehran: Tarbiat Modares University.
- Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1363), *Tafsir al-Qami*, Qom: Darul Kitab.
- Qortubi, Muhammad bin Ahmad (1364), *Al-Jamee Laahkam al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow.
- Qutb, Seyyed (1425 AH), *in the shadows of the Qur'an*, Beirut: Dar al-Sharouq.
- Rahimi, Mohammad Reza (2017), "Several Gods from the perspective of the Qur'an and the New Testament and the pathology of the New Testament in this context", *Research Journal of the Qur'an and Hadith*, No. 22.
- Rashid Reza, Muhammad (1414 AH), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shahir in Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Shukani, Muhammad (1414 AH), *Fath al-Qadir*, Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Tabari, Muhammad Bin Jarir (1412 AH), *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Marafa.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1375), *Tafsir Jameem Al Jame*, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (No date), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Tehran: Farahani.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1417 AH), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom: Islamic Publications Office.
- Thaalabi, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1418 AH), *Tafsir al-Thalabi*, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Tusi, Muhammad bin Hasan (No date), *al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Zoheili, Wahaba (1411 AH), *al-Tafsir al-Munir*, Damascus: Da al-Fikr.
- Zoheili, Wahaba (1422 AH), *al-Tafsir al-Wasit*, Damascus: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH), *Al-Kashaf*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۷۵-۲۳۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.243119.3607

## کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی امکان، فایده و روش بازسازی

محمدحسین کشوری\*  
مهدی ایزدی\*\*  
عاطفه زرسازان خراسانی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۰

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

حریر بن عبدالله سجستانی راوی بزرگ و مشهور قرن دوم کتابی به نام کتاب الصلاة نگاشته است که مورد توجه سایر روایت و محدثین پس از خود قرار گرفته است. کتاب او از کتب مورد اعتماد و مرجع برای کتب حدیثی بعد از آن به شمار می‌رفته و احادیث آن کتاب در میان کتب حدیثی نشر و رواج یافته است. این کتاب حداقل تا قرون میانی موجود بوده است لکن با وجود اهمیت فراوان از میان رفته و تنها احادیث آن در کتب روایی قرون مختلف در میراث حدیثی شیعه وجود دارد. با توجه به امکان بازسازی متون مفقود، امکان بازسازی این میراث متنی کهن وجود دارد و از آنجا که سنجش اعتبار روایات با توجه به ملاک بررسی سندی-رجالی متاخر صورت می‌گیرد و این ملاک سنجش اعتبار روایات، متفاوت با ملاک قدما برای اعتبار سنجی روایات بوده که اساس آن، منبع و مصدر روایت مربوطه و قرائن موجود بوده است؛ لذا وجود و یا عدم اصل و منبع روایت مورد بررسی، حائز اهمیت است و در صورت وجود یا بازسازی و احیاء آن اثر می‌توان برای سنجش اعتبار حدیث علاوه بر توجه به ملاک امروزی به ملاک قدما مراجعه کرد و با توجه به قرائن از جمله منبع معتبر اثر، احادیث را مورد ارزیابی قرار داد و در مورد کتاب الصلاة، اعتبار بیش از پیش برای آن احادیث قائل شد. این اثر به امکان، فواید و روش بازسازی این کتاب مفقود حدیثی می‌پردازد.

### واژگان کلیدی

بازسازی کتاب حدیث، حریر بن عبدالله سجستانی، کتاب الصلاة، علوم حدیث.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) [Keshvari@isu.ac.ir](mailto:Keshvari@isu.ac.ir)

\*\* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. [Izadi@isu.ac.ir](mailto:Izadi@isu.ac.ir)

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران. [A.Zarsazan@mazaheb.ac.ir](mailto:A.Zarsazan@mazaheb.ac.ir)

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

### طرح مسئله

آنچه امروزه در کتب حدیثی مشاهده می‌کنیم این است که کتب روایی از احادیث مختلف تشکیل شده که بنا بر نظر مصنف کتاب از مصدر اصلی جدا، تقطیع و به صورت باب بندی شده ارائه گشته است. این جداسازی، تقطیع و تبویب هر چند در جای خود کارایی داشته و دارد اما گاهی نیز موجب خسارت به میراث گرانبهای روایی شده است زیرا متن اصلی از دست رفته است در صورتی که در بسیاری از موارد وجود متن اصلی خود اهمیت بسزایی دارد، خصوصاً با در نظر گرفتن این نکته که ارزیابی حدیث در دوره متأخر متفاوت از آنچه که در دوره قدما جریان داشته است صورت گرفته و می‌گیرد (نک: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲).

بازسازی متون مفقود یکی از دغدغه‌های پژوهشگرانی است که به این نکته توجه داشته و در جهت آن اقدام نموده‌اند. در این میان بازسازی کتب نخستین احادیث فقهی حایز اهمیت است زیرا هم احادیث آن منشأ صدور فتوا در اعصار گذشته تا کنون بوده و هم از جهت نفس علوم حدیث، مورد توجه می‌باشد.

کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی محدث و فقیه شیعی قرن دوم هجری از این قبیل است. تلاش در جهت بازسازی این کتاب علاوه بر اینکه اصل کتاب را در جرگه کتب احادیث برمی‌گرداند باعث اعتبار بیشتر یافتن احادیثی است که از این کتاب در خلال کتب روایی دیگر بازنشر یافته اما چون به بودن آن در اصل کتاب الصلاة بی‌توجهی شده آنچنان مورد اعتنا قرار نگرفته و جایگاه حقیقی خود را پیدا نکرده است. چه اینکه کتاب الصلاة از کتب مشهور و مورد اعتماد قدمای از محدثین بوده (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳) و مورد اعتماد اصحاب ائمه علیهم السلام همچون حماد بن عیسی نیز می‌باشد (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۱) و اعتباری بس والا داشته است.

بازسازی کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی با عنایت به اینکه از اصول اولیه حدیثی است و بازسازی آن کمک به احیای این اصول می‌باشد بسیار قابل توجه است.

در این مقاله با اشاره به پیشینه پژوهش در مورد بازسازی متون حدیثی مفقود، ضمن پرداختن به مسائل پیرامون کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی از اهمیت، فواید و روش بازسازی این کتاب خواهیم نگاشت که مبنای اثر پژوهشی دیگری است که ما حاصل آن کتاب بازسازی شده کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی خواهد بود.



### پیشینه تحقیق

در اهل سنت و در پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام و حتی در بین مستشرقین محققان و اندیشمندانی در پی بدست آوردن منابع قدیمی و بازسازی تراث قرون اولیه بوده‌اند و لذا شاهد نوشته شدن مسانید افراد و جمع‌آوری احادیث صاحبان تالیف و تصنیف بوده‌ایم. نیز به طور دقیق‌تر، هم در اهل سنت و هم در امامیه دغدغه بازسازی و بازگرداندن منابعی دست اولی که از دست رفته است وجود داشته و می‌بینیم پیرامون تألیفات و تصنیفات حدیثی سخن فراوان گفته می‌شود و ارزش و منزلت هر کتاب چقدر مورد توجه است.

در این میان برخی از علمای هر مذهب در پی برگرداندن کتب مفقوده و با ارزش حدیثی و غیر حدیثی از متقدمین و حتی اصحاب بوده‌اند. بازگشت این آثار آنقدر نتایج پرفایده داشته که به غیر از آرزو برای وجود داشتن این کتب توسط برخی از علما، برخی دیگر در این مسیر گام برداشته و به لحاظ نظری و عملی قلم زده‌اند و به نگاشتن مقالات و کتاب پیرامون آن همت گمارده‌اند.

تا به حال کتاب‌های حدیثی و غیر حدیثی که در طول زمان از بین رفته‌اند و بازسازی و بازیابی در مورد آن‌ها صورت پذیرفته و به جرگه میراث مکتوب بازگشته‌اند وجود داشته و مورد استفاده مخاطبان خود قرار گرفته‌اند.

گاه این امر در مورد بخش‌هایی از کتاب که از بین رفته است صورت پذیرفته است برای مثال «تفسیر القرآن العظیم» ابن ابی حاتم رازی که متن کامل آن به چاپ رسیده است در حقیقت از سوره الفاتحه تا الرعد به علاوه از سوره المؤمنون تا العنکبوت بخش به جا مانده از مؤلف بوده است که در مجموع تفسیر ۱۷ جز قرآن کریم می‌شود و تفسیر مربوط به ۱۳ جز دیگر را محقق آن با بازسازی تکمیل کرده و به چاپ رسانده است. (نک: ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۱)

از آثاری که سعی در بازسازی آن شده که کل آن در دسترس نبوده و اکنون با بازسازی بخشی از کتاب به جرگه میراث حدیثی شیعه بازگشته است کتاب «مدینه العلم اثر شیخ صدوق می‌باشد که با نام «ما وصل إلینا من کتاب مدینه العلم» به زیور طبع آراسته شده است (نک: ابن بابویه، ۱۴۳۷ق، ص ۸).

همچنین کتاب تفسیری ابو حمزه ثمالی از جمله کتبی است که مفقود بوده و محقق آن عبدالرزاق بن محمد حسین حرزالدین مطالب آن را جمع‌آوری کرده و با نام «تفسیر القرآن الکریم» به چاپ رسانده است. (نک: ابو حمزه ثمالی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶ و ۵۷-۵۹ و ۹۶-۹۹)

کتاب تفسیری منسوب به ابن عباس (فارغ از اینکه مؤلف واقعی آن کیست) به صورت کتاب مدوئی به دست ما نرسیده، بلکه در دل تفسیر بزرگ طبری محفوظ بوده است و امروزه که با نام «تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس» بارها به چاپ رسیده طبق عقیده برخی اثری است که بعضی از محققان از جمله فیروزآبادی صاحب لغتنامه معروف قاموس آن را از میان تفسیر طبری برآورده‌اند و به صورت کتابی منسجم مدون کرده‌اند. (نک: ابن عباس، ۱۴۱۲ق، سراسر کتاب)

کتاب تفسیر القرآن شیخ صدوق با عنوان «تفسیر القرآن الکریم» نیز از آثاری است که محمود کریمی و محسن دیمه کار تلاش کرده‌اند به جرگه کتب روایی بازگردانند.

«کتاب الحج» معاویه ابن عمار الدهنی اثر حدیثی دیگری است که محمد عیسی آل مکباس سعی در بازسازی آن داشته و این کتاب را به همین نام به چاپ رسانده است.

به لحاظ نظری نیز کتاب «بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، تحلیل، نمونه» اثر محمد عمادی حائری از جمله آثاری است که به همین موضوع پرداخته است. در این کتاب که از سه قسمت تشکیل می‌شود ابتدا از تحلیل کتابشناسی حدیث و ارتباط آن با بازسازی متون متقدم سخن به میان می‌آید و سپس در قسمت دوم مصاحبه نگارش یافته و مباحث بیان شده توسط سید احمد مددی موسوی در زمینه تحلیل فهرستی احادیث ذکر شده و در قسمت سوم مجموعه مقالاتی در رابطه با تحلیل کتابشناختی و مسئله بازسازی متون از مجموعه نویسندگان مطرح شده است.

همچنین مقاله «مروری بر مسائل بازسازی متون حدیثی با تاکید بر حدیث شیعه» اثر مشترک محمدکاظم رحمتی و محمد قندهاری که در کتاب «رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه» که متشکل از چندین مقاله در زمینه رویکردهای جدید در حدیث پژوهی است به چاپ رسیده و به موضوع بازسازی متون حدیثی پرداخته و از آنجایی که پرداختن به بازسازی متون حدیثی مسأله جدیدی می‌باشد، مقاله مذکور در این کتاب که "رویکردهای نوین در حدیث پژوهی" نام دارد قرار گرفته است.



همچنین مقاله «مبانی و روش‌های بازیابی متون حدیثی کهن در سایه بازیابی کتاب زید بن وهب» اثر مهدی مردانی از دیگر آثار مربوط به این حوزه است.

مقاله «بازیابی روایات کتاب (التفسیر) علی بن ابی حمزه بطائنی» اثر مشترک علی راد، علیرضا حسینی و مرضیه جمالی نیز در این حوزه نگاشته شده است.

مقاله «بازسازی کتاب الحج معاویه بن عمار و ارزیابی طرق روایت آن با تاکید بر احادیث زیارت» اثر مشترک منصور پهلوان، حسن طارمی راد و محمدحسین سهیلی نیز از آثار مرتبط با این حوزه است.

در بین مستشرقین نیز مباحث نظری پیرامون این موضوع در آثار امثال اشپرنگر، هورویتس، فواد سزگین و دیگران وجود دارد و تلاش در جهت بازسازی کتاب المبتداء سیره ابن اسحاق توسط گوردن نیوبای از نمونه‌های عملی بازسازی متون مفقود در این عرصه است.

### ۱. حریر بن عبدالله سجستانی و کتاب الصلاة وی

حریر راوی، محدث و فقیه شیعی قرن دوم هجری قمری است که از فقیهان برجسته عصر خود می‌باشد. حریر با اینکه کوفی بود اما به دلیل سفرهایش به سیستان به سجستانی شهرت یافت (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۴؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۴). حریر بن عبدالله سجستانی فردی ثقه و مورد اطمینان می‌باشد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۲؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۱۰۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۳؛ همچنین نک: بیات مختاری، ۱۳۹۰ش، سراسر مقاله). عموم روایات وی به نقل از دو فقیه برجسته شیعه در کوفه، یعنی زراره بن اعین و محمد بن مسلم طحان است. یونس بن عبدالرحمان قمی وی را به اعتبار دانش گسترده‌اش در فقه ستوده است (نک: کشی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۶۲۷). کتاب الصلاة او در زمان اهل بیت علیه‌السلام مورد توجه راویان قرار گرفته بود چنانکه حماد بن عیسی در جواب سوالی که امام صادق علیه‌السلام در مورد نماز از او پرسیده بود، به حضرت عرض می‌کند، کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی را حفظ می‌باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۱).

کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی یکی از کتب متقدم و مهم حدیثی است و شیخ طوسی آن را از اصول می‌داند (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۲). شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه آن را به عنوان اولین مثال از کتب مشهور مرجع و مورد اعتماد ذکر می‌نماید (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳). روایات آن در عرصه فتوا نیز مستمسک فقیهان قرار گرفته است (برای

نمونه نک: ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۳۶۸. این کتاب تا قرون میانی نیز موجود و از کتب معتمد در میان امامیه بوده است (برای نمونه نک: ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۹). به همین دلیل در کتب مختلف از جمله کتب اربعه شیعه نیز برخی روایات کتاب الصلاة حریز بن عبدالله سجستانی نقل شده است.

## ۲. بازسازی کتاب الصلاة حریز بن عبدالله سجستانی

بازسازی کتاب الصلاة حریز بن عبدالله سجستانی به دلیل توأمان بودن جنبه حدیثی و فقهی این کتاب و همچنین اعتبار این کتاب و مقبول بودن آن نزد محدثین بعدی و نقل بسیار از آن، گزینه مناسبی برای بازسازی یکی از کتب متقدم و منابع اصلی حدیثی است که می‌توان با بازسازی آن و امثال آن (در پژوهش‌های دیگر) احیای ملاک قدما در سنجش اعتبار حدیث و دیگر فواید مترتب بر آن را مشاهده نمود. بازسازی این کتاب می‌تواند الگو و نمونه‌ای برای بازسازی سایر کتب باشد.

این بازسازی با استفاده از تمام میراث حدیثی به جا مانده صورت می‌پذیرد که البته برخی آثار از بقیه شاخص تر می‌باشند. در کتب اهل سنت حدیثی از حریز بدست نیامد اما این نکته وجود دارد که حریز با برخی بزرگان اهل سنت مناظره و گفتگوی مضبوط داشته است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۶) اما اهل سنت به عنوان حدیث از وی روایتی نقل نکرده‌اند، چه اینکه حریز از شیعیانی است که دست به شمشیر برده و فتوای جهاد نیز صادر کرده و طبیعی است که نقل حدیث از وی در اهل سنت صورت نپذیرفته باشد.

نجاشی در کتاب رجال خود ذیل اسم حریز اشاره می‌کند دارای کتاب الصلاة بزرگی است و یک کتاب خلاصه‌تر از آن دارد و همچنین دارای کتاب نوادر است. وی ابتدا طریق خود را به کتاب الصلاة کبیر نقل می‌کند سپس طریق خود را به کتاب نوادر نقل می‌کند و سخنی از طریق دیگر به کتاب خلاصه‌تر به میان نمی‌آورد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۴۵).

با توجه به مطلب مذکور سه نکته قابل بیان است:

اولا کتاب الصلاة معروف حریز یک کتاب است که در لسان نجاشی (و نه غیر از او) به عنوان کتاب الصلاة کبیر مطرح شده است و کتاب خلاصه‌تری که او مطرح کرده است قاعدتا نسخه خلاصه‌تر از همان کتاب الصلاة بزرگ و معروف اوست که مسلم است هدف از بازسازی





کتاب الصلاة حریر که مطرح شده است همان کتاب معروف او می‌باشد نه نسخه خلاصه‌تر که نجاشی به آن اشاره می‌کند.

ثانیا بر فرض اگر یک کتاب دو راوی و دو طریق داشته باشد، وقتی هدف بازسازی اصل کتاب است، پرسش از اینکه از طریق کدام راوی اصل کتاب می‌خواهد بازسازی شود منطقی نیست؛ چون هدف بازسازی اصل کتاب است. اینجا نباید بحث بازسازی کتاب با بحث چاپ کتابی که دو نسخه خطی متفاوت دارد خلط شود که در آنجا مطرح است که کدام نسخه خطی در متن اصلی چاپ می‌شود و کدام نسخه جاهایی که متفاوت با متن نسخه دیگر است با رمزنگاری در پاورقی به چاپ می‌رسد. در بحث بازسازی هدف بازسازی اصل اثری است که الان ما بین دفتین وجود خارجی ندارد؛

ثالثا در لسان نجاشی نه تنها دو راوی و دو طریق نسبت به کتاب الصلاة (کبیر) حریر وجود ندارد بلکه دو راوی و دو طریق نسبت به کتاب الصلاة کبیر و خلاصه تر هم وجود ندارد بلکه نجاشی یک بار طریق خود را به کتاب الصلاة (کبیر) حریر ذکر می‌کند و سپس سخن از طریق خود به کتاب نوادر حریر را به میان می‌آورد و سخن دیگری از طریق خود به کتاب الصلاة دیگری ولو خلاصه تر به میان نمی‌آورد.

### ۳. شبهه وجود کل متن کتاب الصلاة در کتب اربعه و پاسخ آن

برخی مقالات و نگاهته‌هایی در مورد کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی مطلبی را ذکر کرده‌اند که آیه الله خوئی در کتاب معجم رجال الحدیث ذکر کرده‌اند که احادیث کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی در کتب اربعه حدیثی وجود دارد و بنابراین ممکن است تصور شود که بازسازی کتاب الصلاة چه فایده‌ای خواهد داشت؟

در جواب باید بیان داشت که آیه الله خوئی در جایی از معجم الرجال بیان نکرده‌اند که تمام احادیث کتاب الصلاة در کتب اربعه آمده است. این مقالات استدلال یا تحقیق خود در این زمینه را ارائه نکرده بلکه با بهره‌گیری از یکدیگر این مطلب را بیان کرده‌اند که ظاهراً اصل آن به دانشنامه جهان اسلام برمی‌گردد. محمدکاظم رحمتی در دانشنامه جهان اسلام ص ۶۰۵۸ ذیل نام حریر بن عبدالله سجستانی در رابطه با کتاب الصلاة بیان کرده که «تقریباً تمام متن آن در باب الصلاة کتب اربعه باقی مانده است» و برای ارجاع به کتاب معجم الرجال آیه الله خوئی استناد

کرده و از ص ۴۶۷ تا ۴۹۶ آن را به عنوان استناد ذکر کرده است. (رحمتی، ۱۳۹۳ش، ج ۱۳، ذیل حریز)

در این صفحات به هیچ عنوان آیه الله خویی چنین جمله ای بیان نکرده‌اند؛ بلکه این صفحات مربوط به بخش تفصیل طبقات روات است که آیه الله خویی بعد از ذکر هر کدام از راویان از حریز، برای استناد آن، آدرس حدیثی را که همان راوی از حریز نقل کرده است، از کتب اربعه ذکر می‌کند و این بر خلاف زعم محمدکاظم رحمتی بدین معنی نیست که تمام احادیث کتاب الصلاه در کتب اربعه وجود دارد همچنان که خود آیه الله خویی نیز بدان اشاره نکرده است. (نک: خویی، ۱۴۱۳ق، سراسر کتاب)

محل استناد و ارجاع دیگر محمدکاظم رحمتی برای این مطلب کتاب حسین مدرسی طباطبائی به نام میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۶ است که با مراجعه به آن نیز به وضوح می‌بینیم که وی نه تنها چنین چیزی نگفته است بلکه به نوعی خلاف آن را نیز بیان کرده است که در ادامه می‌آید: «حریز یک محدث پرکار در نقل روایت بوده و نزدیک به یک هزار و پانصد حدیث از وی، تنها در کتب اربعه حدیث و بسیاری دیگر در سایر کتاب‌ها آمده است» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰۶).

آری در قسمتی دیگر از این نوشتار در خصوص کتاب الصلاه آمده است: «ظاهراً تمام محتوای این کتاب در آثار بعدی بر جای مانده» (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۰۶). این مطلب نشان نمی‌دهد که منظور از آثار بعدی منحصرأ کتب اربعه است بلکه همانطور که قبل‌تر بیان شد خود مؤلف مذکور بیان کرده که بسیاری دیگر از احادیث آن در سایر کتاب‌ها آمده است.

در ادامه برای مثال مواردی از احادیثی که مرتبط با نماز و منقول از حریز بن عبدالله است و بنابراین در کتاب الصلاه حریز بن عبدالله سجستانی وجود دارد ولی در کتب اربعه نیست، ذکر می‌شود:

- تفسیر العیاشی ذیل سوره البقره: آیه ۱۱۵ و مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ذیل «باب جواز النافله علی الراحله و فی المحمل ایماء لعذر و غیره و لو اِلی غیر القبلة سفرا و حضرا»: عن حریز قال: قال أبو جعفر ع أنزل الله هذه الآية فی التطوع خاصه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» و صلی رسول الله ص ایماء علی راحلته - اینما توجّهت به حیث



خرج إلى خيبر، و حين رجع من مكة و جعل الكعبة خلف ظهره (عياشي، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۵۶؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۹۲).

- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ذیل «باب عدم جواز الجمع فی النیة بین صلاتین مطلقا و لا احتساب ما صلی من النوافل بنیة أخرى و جواز نقل النیة قبل الفراغ لا بعده فی مواضع»: عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا قِرَانَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ وَ لَا قِرَانَ بَيْنَ فَرِيضَةٍ وَ نَافِلَةٍ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۳۲).

- فلاح السائل و نجاح المسائل ذیل عنوان «ذكر ما يستحب التوجه فيه بسبع تكبيرات و ما نرويه في سبب ذلك»: حَدِيثَ أَبِي مُحَمَّدٍ هَارُونَ بْنِ مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَمَّامٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْعَلَاءِ الْمَذَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونَ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ عَيْسَى الْجُهَنِيُّ عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع: افْتَتِحَ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ بِالتَّوَجُّهِ وَ التَّكْبِيرِ فِي الزَّوَالِ وَ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَ الْمُفْرَدَةِ مِنَ الوَثْرِ وَ قَدْ يُجْزِيكَ فِيهَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ التَّطَوُّعِ أَنْ تُكَبِّرَ تَكْبِيرَةً لِكُلِّ رَكْعَتَيْنِ (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۰).

- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ذیل «باب استحباب رفع اليدين فوق الرأس عند الفراغ من الصلاة و التكبير ثلاثا و الدعاء بالمأثور»: وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ حَرِيرِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا سَلَّمْتَ فَارْفَعْ يَدَيْكَ بِالتَّكْبِيرِ ثَلَاثًا (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۵۲).

- السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (و المستطرفات) ذیل عنوان «و من ذلك ما استطرفناه من كتاب حرير بن عبد الله السجستاني»: وَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّمَا جُعِلَتِ الْقَدَمَانِ وَ الْأَرْبَعُ وَ الدَّرَاعُ وَ الدَّرَاعَانِ وَ قَدْ لَمَكَانِ النَّافِلَةِ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۶).

- السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (و المستطرفات) ذیل عنوان «و من ذلك ما استطرفناه من كتاب حرير بن عبد الله السجستاني»: قَالَ وَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَا تَقْرَنَّ بَيْنَ السُّورَتَيْنِ فِي الْفَرِيضَةِ فِي رَكْعَةٍ فَإِنَّهُ أَفْضَلُ وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِالإِقْعَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ لَا يَنْبَغِي الإِقْعَاءُ فِي مَوْضِعِ التَّشْهُدَيْنِ إِنَّمَا التَّشْهُدُ فِي الْجُلُوسِ وَ لَيْسَ الْمُقْعَى بِجَالِسٍ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۶).

همچنین مواردی وجود دارد که مفاد آن در کتب اربعه آمده است ولی نامی از حریر به میان نیامده است و نشان دهنده‌ای که این حدیث از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی در

کتاب اربعه نقل شده باشد وجود ندارد، برای نمونه سه مورد زیر را که مشابه مفاد آن در کتاب اربعه آمده ذکر می‌کنیم:

- علل الشرائع ذیل «باب العلة التي من أجلها لا تتخذ القبور قبلة»: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الصَّلَاةُ بَيْنَ الْقُبُورِ قَالَ صَلَّى فِي خَلَالِهَا وَ لَا تَتَّخِذُ شَيْئًا مِنْهَا قِبْلَةً فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى نَهَى عَنْ ذَلِكَ وَقَالَ وَ لَا تَتَّخِذُوا قَبْرِ قِبْرِي قِبْلَةً وَ لَا مَسْجِدًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَعَنَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۵۸) فرازی از این حدیث از زبان پیامبر اکرم (ص) بدون به میان آوردن هیچ گونه اسمی از اسامی روات به صورت «وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى وَ لَا تَتَّخِذُوا قَبْرِ قِبْرِي قِبْلَةً» در کتاب من لایحضره الفقیه نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

- تفسیر العیاشی ذیل سوره النساء: آیه ۱۰۱: «عن حریز قال: قال زرارة و محمد بن مسلم قلنا لأبي جعفر ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي و كم هي قال: إن الله يقول: إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ» فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر.... فإنها ثلاث ليس فيها تقصير تركها رسول الله ص في السفر و الحضر ثلاث ركعات» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۷۱). همین روایت در کتاب من لایحضره الفقیه شیخ صدوق ذیل «باب الصلاة في السفر» با اضافات بیشتر ذکر شده اما نامی از حریز به میان نیامده است و در ابتدای سند عبارت «روی عن زراره و محمد بن مسلم انهما قالا» آمده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۳۵).

- تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصيل مسائل الشریعه ذیل «باب كراهة صلاة الرجل و المرأة تُصَلِّي قُدَامَهُ أَوْ إِلَى جَانِبِيهِ وَ كَذَا الْمَرْأَةُ إِلَّا بِمَكَّةَ»: وَ عَنْهُ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي حَيْثُ زَوَّجَهَا قَالَ تُصَلِّي بِإِزَاءِ الرَّجُلِ إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ قَدْرٌ مَا لَا يَتَخَطَّى أَوْ قَدْرٌ عَظِيمُ الدَّرَاعِ فَصَاعِدًا (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۲۶). نظیر این روایت در کتاب من لایحضره الفقیه ذیل «باب المواضع التي تجوز الصلاة فيها و المواضع التي لا تجوز فيها» اینگونه آمده است: وَ فِي رِوَايَةِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ قَدْرٌ مَا يَتَخَطَّى أَوْ قَدْرٌ عَظِيمٌ ذِرَاعٍ فَصَاعِدًا فَلَا بَأْسَ إِنْ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحَدَّهَا (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۷). شیخ صدوق در این روایت نیز نامی از حریز ذکر نکرده است.

بله شیخ صدوق در مشیخه بیان می‌کند روایاتی را که از زراره نقل می‌کند از حماد از حریز نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۵)؛ منتها این نشان دهنده این که این حدیث از



کتاب الصلاة حریر نقل شده نیست، چه اینکه در بسیاری از موارد شیخ صدوق به غیر از این طریق از زراره نقل میکند (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۳۶۲ و ۳۹۳ و ۴۰۶) و یا به نحوه دیگری یعنی با ذکر حریر در سلسله سند در متن کتاب من لایحضره الفقیه از زراره روایت می‌کند (برای نمونه نک: ابن بابویه، ۱۳۴۱ق، ج ۲، ص ۱۸۲).

مواردی نیز وجود دارد که مفاد حدیث با الفاظ کمی متفاوت در کتب اربعه ذکر شده است؛ برای نمونه مورد زیر را ذکر می‌کنیم:

- مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ذیل «باب وجوبه للصلاة و نحوها»: الْبَحَارُ، عَنْ كِتَابِ الْعَلَلِ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ كِبَارِ حَدُودِ الصَّلَاةِ فَقَالَ سَبْعَةٌ الْوُضُوءُ وَالْوَقْتُ الْخَبَرُ (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸). شبیه مفاد این حدیث در کتب اربعه با تفاوت تعبیر ذکر شده است.

در مورد بازسازی کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی باید گفت هر چند موارد متعددی داریم که در کتاب الصلاة حریر وجود دارد و در کتب اربعه نیست اما آنچه مهم است تعداد کتب محدود یا گسترده‌ای که احادیث کتاب الصلاة در آن باشد نیست بلکه غرض اصلی آن است که قدمی به سوی احیای ملاک قدما در سنجش احادیث این کتاب و با گسترش این قبیل پژوهش‌ها در رابطه با سایر احادیث برداشته شود که در ادامه بدان می‌پردازیم.

#### ۴. اهمیت و فواید بازسازی آثار حدیثی مفقود

مواجهه با متن اصلی در منبع اولیه، به جای جداسازی، تقطیع‌ها و قاب‌بندی‌های مولفین کتب حدیثی خود دارای اهمیت فراوانی است که بر اهل علم پوشیده نیست؛ جداسازی، تقطیع و تبویب هر چند در جای خود کارایی داشته و دارد اما گاهی نیز موجب خسارت به میراث گرانبهای روایی شده است زیرا منبع و متن اصلی از دست رفته و به تبع آن بافت کلام نیز از بین می‌رود. انسجام متن نیز حتی در همان حدی که نقل از راوی اول صورت پذیرفته است، طبیعتاً بسیار بیشتر از زمانی است که آن متن تقطیع شده و در باب‌های مختلف جا گرفته است. ارزیابی حدیث نیز چنانچه در دوره متأخر متداول است به واسطه همان حدیث و سلسله سند همراه آن حدیث صورت می‌گیرد و از آنچه که در دوره قدما برای ارزیابی حدیث صورت می‌پذیرفته محروم هستیم زیرا آنان ملاک‌های دیگری برای ارزیابی حدیث داشتند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷، ص ۳۰۲) از جمله اعتبار اصل و کتابی که حدیث در آن مجموعه آمده است،

تکرار آن حدیث در چند مصنف و یا تکرار آن در همان اصل و مجموعه حدیثی و ... (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۶ تا ۲۹؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲۱، ص ۴۸۱ و ۴۸۲).

طبیعی است چنین ملاکی وقتی اصل کتاب موجود باشد امکان‌پذیر است و وقتی مصنف و کتابی در میان نباشد چنین ارزیابی از حدیث که بسیار قابل اعتنا و درخور توجه می‌باشد ممکن نیست لذا با بازسازی کتب حدیثی کهن می‌توان بار دیگر این نوع ارزیابی را تا حدودی به عرصه آزمون حدیث افزود و کتب حدیث متقدم و نخستین را به مجموعه غنی و گرانمایه موجود از تراش حدیثی و اسلامی بازگرداند تا منشأ خیرات و برکات کثیری گردد و مطالعات بعدی هر چه بیشتر، گسترده تر و عمیق‌تر روی آن‌ها و پیرامون آن صورت پذیرد.

در این میان بازسازی کتب نخستین احادیث فقهی حایز اهمیت است زیرا هم احادیث آن منشأ صدور فتوا در اعصار گذشته تا کنون بوده و هم از جهت نفس علوم حدیث، مورد توجه می‌باشد و افزون بر آنکه امکان بررسی برخورد علما از جهت رد و قبول کل اثر و یا بخش‌هایی از روایات آن فراهم می‌گردد، امکان بررسی اینکه آن کتاب چگونه و از چه طریقی در بین اصحاب حدیث رواج یافته است، آیا همه کتاب معتبر دانسته شده و یا فقط قسمت‌هایی از آن مورد قبول واقع شده؟ و دلیل این رویگردانی چیست؟ فراهم می‌گردد و محملی پیدا می‌شود تا سایر روایاتی که در همان کتاب بوده و به دلیل عدم امکان بررسی روایات با ملاک قدما مورد التفات قرار نگرفته و احیاناً ضعیف دانسته شده‌اند از طریق بازسازی کتب نخستین بار دیگر همه احادیث آن وارد گردونه استناد شود و مستند رأی و فتوی قرار گیرد؛ علاوه بر اینکه این امر برای کسانی که در پی استفاده هر چه بیشتر و حداکثری از منابع حدیثی هستند و قائل به ترویج حدیث و کارآمدسازی آن در عرصه‌های مختلف هستند بسیار حایز اهمیت است.

اهمیت دیگر کار مربوط به نسخه‌شناسی است چون از یک کتاب نسخه‌های گوناگونی منتشر می‌شده و گاه این نسخ با هم اختلاف داشته‌اند در حالی که همه مربوط به یک کتاب بوده‌اند، وقتی اصل کتاب از بین رفته و روایات آن در کتب بعدی به صورت گزینش شده وارد شده است، همان عبارتی که در نسخه مربوطه بوده است وارد کتاب بعدی شده و تطبیقی با متن سایر نسخ داده نشده و با توجه به مبنای حجیت تبعدی خبر، توجهی به اختلاف ضبط‌های متن یک روایت واحد صورت نمی‌گرفته است، اما با بازسازی کتاب نخستین که طبیعتاً باید دارای یک متن باشد، این اختلاف ضبط متن حدیث مورد توجه قرار می‌گیرد و می‌تواند منشأ اثر فقهی حدیثی باشد و امکان مطالعات بعدی در آن زمینه را نیز مهیا نماید. همچنین مقایسه، مقارنه و



کنار هم نهادن مصادر مختلف می‌تواند خلل‌هایی را که در نسخه‌های گوناگون بوده است آشکار نماید و تصویر روشن‌تری را از آنچه وجود داشته است به دست دهد.

در ادامه باید اشاره کرد که با بازسازی کتب نخستین می‌توان به روش‌شناسی، تعبیرات خاص یک راوی یا مؤلف و کاربردهای خاص هر اثر پی برد.

لذا با پرداختن به بازسازی کتب حدیثی مفقود، این کتب قدیمی از تراث و متون اسلام در حیز انتفاع قرار می‌گیرد و اگر همین کار روی متون و کتب مختلف انجام شود به تدریج میراث غنی گذشته به دست می‌آید و می‌توان از آن سود جست و مورد مطالعه قرار داد؛ از جمله آن‌که به لحاظ حدیثی و فقهی کارآمد و تعلیم‌دهنده است که کتب نخستین چگونه بوده و به چه نسبتی در کتب بعد از خود وارد شده‌اند. همچنین برای فقها کارآمد است که احادیث مورد استناد در کتب نخستین به چه صورت قرار داشته‌اند.

مهم‌تر از همه، ملاک‌های قدمای فقها که براساس منبع و اصل مربوط بوده که حدیث در چه اصول یا منابعی قرار داشته و با چند بار تکرار آمده است و... همراه با بازسازی متون قابل احیا می‌باشد.

در مجموع باید گفت که پرداختن به بازسازی کتب حدیثی مفقود عرصه جدیدی است و از آنجایی که کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی در حال حاضر موجود نیست بازسازی آن، منجر به بازگشتن این کتاب در مجموعه میراث مکتوب شیعه به عنوان کتاب مستقل می‌گردد. و در صورتی که سایر کتب متقدم و منابع اولیه نیز مانند این کتاب بازسازی شوند راهی به سوی به کارگیری ملاک‌های جدید ارزیابی حدیث باز می‌گردد که علمای متقدم از آن برای سنجش حدیث استفاده می‌کردند و امروزه به دلیل از دست رفتن کتب و منابع اولیه چنین امکانی وجود ندارد. هدف اصلی این است که ملاک قدما در سنجش حدیث احیا شود که مبتنی بر گردآوری قرائن از جمله وجود حدیث در منابع معتبر است که از جمله آن کتاب الصلاة حریر می‌باشد.

برای نمونه می‌توان به کتاب الخلل فی الصلاة امام خمینی (ره) اشاره کرد آن‌جا که ایشان در تکیه بر روایت حریر که در قسمت المستطرفات از کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی ذکر شده است، برای استنتاج فقهی اشکال وارد می‌کنند بلکه آن را ممنوع می‌دانند به علت آنکه ایشان، کار ابن ادریس حلی را در ذکر روایت کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی، اجتهادی و با قیام قرینه می‌دانند که چون سلسله سند برای آن ذکر نشده و به زعم ایشان سندی در میان نبوده که ذکر شود لذا شهادت اجتهادی ابن ادریس حلی را حجت ندانسته و در نتیجه تکیه بر

آن روایت حریز را جایز نشمرند (خمینی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۲۲). درحالی که با بازسازی کتاب حریز بن عبدالله سجستانی و البته در نظر گرفتن ملاک قدما، کلیه احادیث این کتاب کاملا می‌تواند با توجه به اهمیت و جایگاه کتاب الصلاه حریز که پیش‌تر بدان اشاره شد محل تکیه و مستمسک فتوا قرار گیرد.

### ۵. روش بازسازی کتاب الصلاه حریز بن عبدالله سجستانی

ابتدا با استفاده از مجموع میراث حدیثی به جا مانده، احادیث کتاب حدیثی مفقود گردآوری شده و با بررسی هرکدام از احادیث که انتساب آن به کتاب مذکور صحیح است یا خیر پژوهش ادامه می‌یابد. اگر کتاب مفقود موضوع خاصی را در برداشته باشد، بررسی صحت انتساب روایات به کتاب مفقود حدیثی ممکن است با لحاظ محتوای کتاب هم صورت گیرد که در مورد کتاب الصلاه حریز بن عبدالله سجستانی اینگونه می‌باشد و می‌توان روایات گردآوری شده از حریز را با لحاظ محتوایی که مرتبط با نماز و مقدمات آن و پیرامون نماز است مورد بررسی و امکان سنجی قرار داشتن در کتاب الصلاه وی ارزیابی کرد.

نیز روایاتی را که روات یا مولفین کتب حدیثی صریحا ذکر کرده‌اند که از کتاب الصلاه حریز بن عبدالله سجستانی نقل کرده‌اند مانند آنچه که ابن ادریس حلی در قسمت المستطرفات کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی خویش ذکر کرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۵) و موارد دیگر طبیعتا لحاظ می‌گردد.

شایان ذکر است از آنجایی که در این نوع روایات که صریحا ذکر شده که از کتاب الصلاه حریز نقل شده است مضامین مربوط به مقدمات نماز، طهارات و ... بیان شده است روشن می‌گردد که احادیثی که با موضوعات این چنینی از حریز نقل شده است نیز می‌تواند در کتاب الصلاه وی آمده باشد.

از نظر ساختاری، یک منبع روایی دارای عناصر کتاب، سند و متن می‌باشد و هر کدام از این سه در بازسازی اثر منبع حدیث کارا هستند. مبتنی بر هر کدام از کتاب، سند و متن می‌توان در مسیر بازسازی اثر مفقود گام برداشت؛ ناظر به سند روایت می‌توان تحلیل اسنادی داشت، ناظر به متن روایت می‌توان تحلیل محتوایی را مطرح نمود و ناظر به کتاب می‌توان از تحلیل کتاب‌شناختی بهره برد.





### ۱-۵. روش سندمحور

روش سند محور و تحلیل اسنادی با نظر به سلسله سند احادیث و طریق کتب انجام می‌گیرد و قواعد و دستورالعمل‌های متناسب با سند روایات را خواهد داشت.

#### ۱-۱-۵. بررسی طریق‌های اثر مفقود در سلسله اسناد احادیث

در روش سندمحور و تحلیل اسنادی بررسی طریق‌های اثر مفقود در سلسله اسناد احادیث حائز اهمیت می‌باشد. برای این امر که برای دستیابی به مشایخ اجازه نیز به کار می‌رود (ن.ک: معارف، ۱۳۸۸ش، ص ۷۶) باید به همه طریق‌هایی که به اثر از دست رفته وجود داشته دست یافت. استفاده از کتب تراجم، فهرست‌ها، اجازات، مشیخه‌ها و کتبی از این سنخ که اطلاعات مربوطه را می‌توان در آن پیدا نمود، برای دستیابی به طرق اثر مفقود لازم است. با استفاده از طریق‌های منبع مفقود، باید در سندهای احادیث به جستجو پرداخت.

اگر با طرق بدست آمده حدیثی از مولف اثر مفقود در کتب دیگر ذکر شده باشد، نشان‌گر این است که آن حدیث از کتاب مفقود مولف اخذ شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۵).

در این روش صحیح یا ضعیف بودن طریق تاثیر بسیاری بر انتساب یک حدیث به اثر مفقود ندارد؛ چون در انتقال مکتوب اثر، واسطه‌ها دخیل و متصرف در نقل نیستند. مبنای رجالی مهمی وجود دارد که در طرق به کتب، نیاز به بررسی سندی نیست (شیری، ۱۳۸۸ق، ص ۳۸۲).

در رابطه با کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی به طور مثال در کتاب فهرست کتب الشیعه و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، شیخ طوسی بعد از معرفی کتب حریر بن عبدالله سجستانی، طرق خود به روایات حریر را اینگونه ذکر می‌نماید:

«أخبرنا بروایاته الشیخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، عن جعفر بن محمد بن قولویه، عن أبي القاسم جعفر بن محمد العلوی الموسوی، عن ابن نهیک، عن ابن أبي عمیر، عن حماد، عن حریر.

و أخبرنا عدة من أصحابنا، عن محمد بن علی بن الحسين، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر و محمد بن یحیی و أحمد بن إدريس و علی بن موسی بن جعفر کلهم، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعید و علی بن حدید و عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عیسی الجهنی، عن حریر.

و أخبرنا الحسين بن عبيد الله، عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۲).

همو در کتاب کتاب الإستبصار فیما اختلف من الأخبار حدیث ذیل را با سند مشابه یکی از طرق خود در کتاب فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول ذکر می‌نماید که نشان می‌دهد این حدیث در کتاب الصلاه حریز بن عبدالله سجستانی وجود داشته است و از این کتاب نقل شده است:

«أخبرني الشيخ رحمه الله عن أبي القاسم جعفر بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد و عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر قال: كان رسول الله ص يصلي ركعتي الصبح وهي الفجر إذا اعترض الفجر وأضاء حسنا» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۴).

## ۲-۱-۵. یکسانی سندها تا مولف

در روش سند محور و تحلیل اسنادی، اگر سندهای منقول تا مولف اثر مفقود، همانند و یکسان باشد و روایات زیادی از یک مولف با سند یکسان نقل شده باشد نشان‌گر این است که روایاتی که با این سند یکسان ذکر شده‌اند از یک اثر مکتوب نقل گشته‌اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۵-۱۶). همین روش برای شناخت مشایخ اجازه نیز به کار می‌رود (ن.ک: معارف، ۱۳۸۸ش، ص ۷۷). البته باید متذکر شد این قاعده لزوما همیشه برقرار نیست اما قرینه‌ای است بر نقل آن روایات از یک اثر مکتوب.

برای نمونه در احادیث بسیاری با یکسانی و همانندی قسمتی از سند در کتب حدیثی یافت می‌شود که در سند نام رجال «الحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ» تکرار شده است. این موارد نشان‌دهنده این است که کتاب حریز و یا احادیث آن نزد حسین بن سعید بوده است و بقیه روایات از کتاب نزد او روایات حریز را نقل نموده‌اند. موارد زیر نمونه‌هایی از یکسانی و همانندی قسمتی از سند در کتب حدیثی با نام رجال «الحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ» می‌باشد:

- کتاب الخصال: حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيْسَى عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ... (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۵).



- کتاب تهذیب الاحکام: و أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ أَخْبَرَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى وَ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ جَمِيعاً عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَسْقُطُ مِنْهُ الدَّوَابُّ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱-۱۲).

- کتاب تهذیب الاحکام: أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا انْكَسَفَ الْقَمَرُ فَاسْتَيْقِظَ الرَّجُلُ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸).

- کتاب تهذیب الاحکام: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ أَعْنَى الْإِسْنَادِ الْأَوَّلِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أُجْنِبَ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۷).

- کتاب تهذیب الاحکام: أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ فِي رَجُلٍ لَمْ يُصَبِّ الْمَاءُ وَ حَضَرَتْ الصَّلَاةُ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۵).

- کتاب تهذیب الاحکام: بِهَذَا الْإِسْنَادِ [أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَيْفَ التَّيْمُمُ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۲۱۰).

- کتاب تهذیب الاحکام: أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْكَلْبِ يَشْرَبُ مِنَ الْإِنَاءِ... (طوسی، ۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۵).

البته همانطور که ذکر گردید این قاعده قرینه‌ای است بر نقل آن روایات از یک اثر مکتوب و همیشه برقرار نیست و روایتی داریم که در سند آن نام رجال «الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ» ذکر گردیده و موضوع حدیث مرتبط با نماز و پیرامون آن نیست و بسیار بعید است در کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده باشد (ن.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۶۳).

### ۳-۱-۵. بررسی احادیث راوی اعلی

در روش سندمحور و تحلیل اسنادی، می‌توان به بررسی احادیث راوی اعلی کتب مفقود در مجموعه‌های حدیثی پرداخت و کسی که اثر مفقود را برای نخستین بار از نگارنده کتاب نقل نموده و در طریق‌ها و فهرست‌ها راوی اعلی معرفی گشته است مورد توجه قرار داد و احادیث منقول از وی را بررسی کرد. در این صورت اگر شاگرد مولف اثر مفقود، حدیثی را نقل نماید محتمل است که از همان منبع مفقود آن را اخذ کرده باشد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۵). این احتمال قوت می‌یابد زمانی که موضوع حدیث منقول از راوی اعلی با موضوع اثر مفقود مولف (در صورت دارای موضوع خاص داشتن) همخوان باشد.

انتساب کتاب به راوی اعلی حین نام بردن از کتاب سابقه داشته و برخی زمانی که به کتابی اشاره می‌کردند فقط اولین راوی آن را ذکر می‌نمودند و اثر را به او منتسب می‌کردند (اعظمی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۲).

به عنوان نمونه کتاب حسین بن سعید، به احمد بن محمد بن عیسی که راوی کتاب حسین بن سعید است منتسب شده در حالی که فقط نام احمد بن محمد بن عیسی در ابتدای سند ذکر شده زیرا که راوی نخست کتاب حسین بن سعید بوده است و نه نگارنده کتاب او (شبیبری، ۱۳۷۶ش، ص ۲۳-۲۶).

در مورد کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی، حماد بن عیسی راوی اعلی احادیث کتاب الصلاه حریر بن عبدالله محسوب می‌گردد. حماد بن عیسی کتاب حریر در مورد نماز را حفظ بوده و در دیداری با امام صادق علیه‌السلام به حضرت عرض می‌نماید: «يَا سَيِّدِي، أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيرِ بْنِ الصَّلَاءِ» من کتاب حریر در مورد نماز را از بر هستم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱). بسیاری از احادیثی که از کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است، از حماد بن عیسی نقل گشته و وی راوی نخستین کتاب الصلاه بوده است.

برای نمونه در کتاب الايضاح قاضی نعمان ذیل عنوان «ذکر صلاه النافله فی وقت صلاه الفريضة» حدیثی با بیان اینکه در از کتاب حماد بن عیسی اخذ شده است و با ذکر نام حریر در سلسله سند آن نقل گشته: «و فی کتاب حماد بن عیسی روایتی عن حریر بن عبدالله [السجستانی] عن زراره بن اعین عن ابی جعفر قال قال لا تصل من النافله شیئا فی وقت الفريضة فانه لا تقضى النافله فی وقت الفريضة فاذا كان وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (ابن حیون، ۱۴۲۸ق، ص ۴۲-۴۳)؛ همین روایت را ابن ادریس حلی در کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی در قسمت



المستطرفات ذکر می نماید و بیان می کند آن را از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی اختیار نموده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۵-۵۸۶).

البته مواردی هم وجود دارد که قرائن دلالت بر وجود حدیث در کتاب الصلاة حریر بن عبدالله می نماید اما روایت کننده از حریر، حماد بن عیسی نیست و فرد دیگری است. برای نمونه می توان به حدیث زیر اشاره نمود:

- کتاب تهذیب الاحکام، (کتاب الصلاة) بَابُ الْعَمَلِ فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ وَ يَوْمِهَا : الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ حَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَنَا صَلُّوا فِي السَّفَرِ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ جَمَاعَةً بَغَيْرِ خُطْبَةٍ وَ اجْهَرُوا بِالْقِرَاءَةِ فَقُلْتُ إِنَّهُ يُنْكَرُ عَلَيْنَا الْجَهْرُ بِهَا فِي السَّفَرِ فَقَالَ اجْهَرُوا بِهَا (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵).

در مورد کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی، هر چند حماد بن عیسی راوی اعلیٰ احادیث کتاب الصلاة حریر بن عبدالله محسوب می گردد اما چون حماد بن عیسی نیز دارای کتاب الصلاة می باشد (ن.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۶) و روایات زیادی از حماد بن عیسی وجود دارد که در رابطه با نماز و پیرامون آن است و در خیلی از موارد حماد راویان قبل از خود را ذکر نموده و حدیث را به معصوم نسبت داده است و آن راویان میان حماد و معصوم غیر از حریر هستند، نمی توان از این مسیر روایتی را بدست آورد که احتمال داد از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی اخذ شده باشد.

#### ۴-۱-۵. استفاده از حلقه مشترک در سندهای روایات

اصطلاح حلقه مشترک را اولین بار یوزف شاخنت بیان کرد و بعد از او خوتیر ینبل آن را توسعه داد (موتسکی، ۱۳۹۰ش، ص ۴۸؛ آقایی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹). منظور از حلقه مشترک، قدیمی ترین راوی ای است که حدیثی را که از یک مرجع اخذ نموده برای چندی از شاگردان نقل می نماید (آقایی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹-۱۵۰).

سندهای روایات در جوامع حدیثی نشان دارد از طریق مولف جامع حدیثی به کتابی که حدیث را از آن کتاب نقل نموده است. با تحلیل اسناد به لحاظ طریق در آن، سند دارای سه قسمت طریق مولف جامع حدیثی به صاحب کتاب، خود صاحب کتاب و سند مذکور در کتاب که از صاحب کتاب تا معصوم علیه السلام می باشد (شبییری، ۱۳۸۸ش، ص ۳۸۳).

در همین زمینه فواد سزگین روشی را که برای تشخیص منابع مکتوب متون حدیثی است بیان نموده و آن هم این که نخست اسانید کتابی که در پی کشف منابع مکتوب آن هستیم بر اساس نام جدیدترین راوی مرتب می‌گردد. اولین نام مشترک مبدا قرار می‌گیرد و به بررسی افراد طبقه بعد پرداخته می‌شود که نام‌های مشترک دیگر لحاظ گردد. آخرین نام از آن میان صاحب منبع مکتوبی است که حدیث از آن اخذ شده است (سزگین، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۱).

محققان دیگر نیز از این روش استفاده کرده و آن را تایید و تبیین نموده‌اند (شبییری، ۱۳۸۸ش، ص ۴۰۰-۴۰۱؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵-۱۶). محمدجواد شبیری با اشاره به کتاب نعمانی، و گردآوری اسانید آن و مرتب ساختن آن براساس حروف الفبا، بیان می‌نماید این کار نشان می‌دهد آغاز برخی از اسناد یکسان است و اختلاف فقط در اواخر اسناد هست. یعنی این سندها تا یک راوی خاص مشترک هستند و بعد از او با همدیگر اختلاف پیدا می‌نمایند. اگر آن راوی دارای تالیف باشد روایات مبتنی بر اسناد مذکور از همان کتاب او می‌تواند نقل شده باشد. یعنی بخش مشترک اسناد طریق به منبع مکتوب بوده که تکرار شده است و اختلاف در اواخر سند، به خاطر همان سندهایی است که در آن منبع مکتوب ذکر گردیده است (شبییری، ۱۳۸۸ش، ص ۴۰۰-۴۰۱).

این روش در اصل برای بازیابی منابع مکتوب متون حدیثی است و برای بازسازی کتابی که نام آن و مولف را می‌دانیم به طور مستقیم کاربرد ندارد اما می‌تواند منبع مکتوبی دیگر که واسطه نقل از کتاب مفقود بوده را بشناساند و همچنین مایه سنجش احادیث مکتوب از مولف کتاب مفقود از احادیث غیر مکتوب او قرار گیرد و از این رهگذر به بازسازی کتاب مفقود کمک نماید که قرینه‌ای باشد که نشان دهد حدیثی که از مولف کتاب مفقود ذکر می‌گردد از کتاب اوست یا از نقل‌های شفاهی اوست. همچنین برای بررسی تفاوت‌های احتمالی در الفاظ احادیث به جا مانده از مولف در مجموعه جوامع حدیثی و روایات نقل شده در کتاب واسطه نقل، می‌تواند نقش ایفا نماید.

با توجه به اینکه کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی را مولفین جوامع روایی اذعان به نقل از اصل کتاب الصلاة کرده‌اند و طریق خود را به کتاب حریر بن عبدالله سجستانی در فهرست و مشیخه خود بیان نموده‌اند پیدا کردن منبع مکتوب واسطه نقل از کتاب الصلاة در اصل بازسازی دارای نقش چندانی نیست. هرچند که اگر از منبع مکتوب واسطه و یا حتی غیر مکتوب احادیث



کتاب الصلاة نقل گشته و بیان شده باشد که در اصل از کتاب الصلاة اخذ شده است باز به اصل وجود آن حدیث در کتاب الصلاة لطمه‌ای نمی‌زند.

## ۲-۵. روش ارزیابی محتوایی

روش‌های بازسازی کتاب مفقود براساس سه عنصر سند، متن و کتاب امکان‌پذیر است. روش سند محور و تحلیل اسنادی با نظر به سلسله سند احادیث و طریق کتب انجام می‌گیرد (که در قسمت قبل بدان اشاره شد). شیوه‌های ناظر به متن همراه با تحلیل محتوایی صورت می‌پذیرد. و شیوه‌های ناظر به کتاب نیز با تحلیل کتاب شناختی انجام می‌گیرد. روشی که به ارزیابی متن احادیث می‌پردازد و براساس مولفه‌های شناخت متن، نسبت آن احادیث را با کتب از دست رفته برقرار می‌نماید، در دسته ارزیابی محتوایی جای می‌گیرد. بنابراین حتی بدون در نظر گرفتن سند روایات و طریق کتب نیز، از نظر ارزیابی محتوایی می‌توان در عرصه بازسازی گام نهاد و از منظر متن روایات، بررسی‌های لازم جهت بازسازی را انجام داد.

چهار صورت زیر در نسبت با محتوا و متن روایت قابل تصور است:

- ۱) روایت با نام مولف کتاب مفقود نقل شده است و محتوای حدیث متناسب با موضوع کتاب مفقود است.
  - ۲) روایت با نام مولف کتاب مفقود نقل شده است و محتوای حدیث متناسب با موضوع کتاب مفقود نیست.
  - ۳) روایت بدون نام مولف کتاب مفقود نقل شده است و محتوای حدیث متناسب با موضوع کتاب مفقود است.
  - ۴) روایت بدون نام مولف کتاب مفقود نقل شده است و محتوای حدیث متناسب با موضوع کتاب مفقود نیست.
- صورت چهارم بدون نیاز به توضیح اضافی معلوم الحال بوده و ثمره‌ای برای بازسازی با لحاظ رویکرد ارزیابی محتوایی ندارد.

در صورت اول به احتمال زیاد روایت از کتاب مفقود اخذ شده است، زیرا هم تصریح شده که از مولف همان کتاب نقل شده است و هم موضوع حدیث با موضوع اثر مفقود همخوانی دارد. مطابقت محتوای روایت با عنوان یا موضوع اثر از دست رفته، از مهم‌ترین قرینه‌های متنی

است که نشان‌دهنده نقل روایت از منبع مکتوب مفقود است. در ضمن حذف سند و بیان نام مولف در نقل حدیث مرسوم بوده و فقط نویسنده جهت اختصار یا وجاده‌ای دست یافتن به آن کتاب یا از کتب مشهور بودن آن کتاب و عدم لزوم ذکر طریق و سند به آن از بیان سلسله اسناد خود به آن کتاب خودداری نموده است.

بر همین منوال احادیثی که از حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است و موضوع روایات با نماز همخوانی دارد، با لحاظ رویکرد ارزیابی محتوایی می‌توان گفت از کتاب الصلاة حریر نقل شده است.

برای نمونه می‌توان به احادیث زیر اشاره نمود:

- کتاب الکافی، (کتاب الصلاة) بَابُ مَنْ يَرِيدُ السَّفَرَ أَوْ يَقْدَمُ مِنْ سَفَرٍ مَتَى يَجِبُ عَلَيْهِ التَّقْصِيرُ أَوْ التَّمَامُ: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيرِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ فَاتَتْهُ صَلَاةٌ مِنْ صَلَاةِ السَّفَرِ فَذَكَرَهَا فِي الْحَضَرِ قَالَ يَقْضَى مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ إِنْ كَانَتْ صَلَاةَ السَّفَرِ أَدَّاهَا فِي الْحَضَرِ مِثْلَهَا وَإِنْ كَانَتْ صَلَاةَ الْحَضَرِ فَلْيَقْضِ فِي السَّفَرِ صَلَاةَ الْحَضَرِ كَمَا فَاتَتْهُ (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۳۵).

- کتاب المحاسن، باب عقاب من قرأ خلف إمام يأتيه به: عَنْهُ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيرِ بْنِ زُرَّارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ قَرَأَ خَلْفَ إِمَامٍ يَأْتُمُّ بِهِ فَمَاتَ بَعَثَ عَلِيٌّ غَيْرَ الْفِطْرَةِ (برقي، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۷۹).

- کتاب تفسير العياشي: عن حرير قال أبو جعفر استقبل القبلة بوجهك ولا تقلب وجهك من القبلة فتفسد صلاتك - فإن الله يقول لنبيه في الفريضة: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (عياشي، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶۴).

در صورت دوم که نام مولف ذکر شده اما حدیث محتوایی متناسب با موضوع کتاب مفقود ندارد با روش ارزیابی محتوایی نمی‌توان حدیث را به اثر مفقود نسبت داد زیرا احتمال دارد در سایر آثار او ذکر شده و در اثر مفقود مورد نظر نقل نگردیده باشد و یا از احادیث منفرد صاحب کتاب بوده و در کتب مولف ذکر نشده باشد.

برای نمونه احادیث زیر با ذکر نام حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده اما انتساب آن‌ها به کتاب الصلاة حریر قابل اثبات نیست زیرا که مفاد آن با موضوع کتاب الصلاة حریر همخوان نیست و با تحلیل محتوایی این نسبت برقرار نمی‌گردد.





- کتاب تهذیب الاحکام: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنِ حَرِيْزِ بْنِ ابْنِ اُذَيْنَةَ عَنِ بُكَيْرِ بْنِ اُغَيْنَ وَ بُرَيْدِ بْنِ مَعَاوِيَةَ عَنِ اَبِي جَعْفَرٍ وَ اَبِي عَبْدِ اللّٰهِ عَ اَنْهَمَا قَالَا فِي الْعَبْدِ الْمَمْلُوكِ لَيْسَ لَهُ طَلَّاقٌ اِلَّا بِاِذْنِ مَوْلَاهُ (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۳۳۸).

- کتاب تهذیب الاحکام: الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنِ حَرِيْزِ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا عَبْدِ اللّٰهِ ع يَقُولُ اَتَقُوا اللّٰهَ وَ صَوْنُوا دِيْنََكُمْ بِالْوَرَعِ وَ قُوُوهُ بِالتَّقِيَّةِ وَ الْاِسْتِعْنَاءِ بِاللّٰهِ عَنِ طَلَبِ الْحَوَائِجِ اِلَى صَاحِبِ سُلْطَانٍ وَ اَعْلَمُ اَنَّهُ مِنْ خَضَعٍ لَصَاحِبِ سُلْطَانٍ اَوْ لِمَنْ يُخَالِفُهُ عَلَيَّ دِيْنَهُ طَالِبًا لِمَا فِي يَدِهِ مِنْ دُنْيَاهُ اُحْمَلَهُ اللّٰهُ وَ مَقْتَهُ عَلَيْهِ وَ وَكَلَهُ اِلَيْهِ فَاِنْ هُوَ غَلَبَ عَلَيَّ شَيْءٌ مِنْ دُنْيَاهُ فَصَارَ اِلَيْهِ مِنْهُ شَيْءٌ نَزَعَ اللّٰهُ الْبِرَكَةَ مِنْهُ وَ لَمْ يَأْجُرْهُ عَلَيَّ شَيْءٌ يَنْفَعُهُ فِي حِجٍّ وَ لَا عَتَقٍ وَ لَا بَرٍّ (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۳۰).

در صورت دوم هرچند نمی توان به بودن آن حدیث در کتاب مفقود حکم کرد اما در همین صورت حکم قطعی به نبود آن حدیث در اثر مفقود نیز نمی توان داد و ممکن است با روشی غیر از ارزیابی محتوایی اتخاذ آن از کتاب مفقود روشن گردد.

برای نمونه حدیث زیر که ارتباطی با نماز و حتی مسائل پیرامون آن ندارد از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی اخذ شده است و اخذ آن از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله با روش کتابشناختی که در قسمت بعد به آن پرداخته خواهد شد، روشن گردیده است:

- کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، (باب المستطرفات) ما استطرفناه من کتاب حریر بن عبد الله السجستانی : وَ عَنْ اَبَانَ بْنِ تَعْلَبَ عَنْ اَبِي عَبْدِ اللّٰهِ ع اَنَّهُ قَالَ: يَغْفِرُ اللّٰهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَيْلَةَ النَّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ مَنْ خَلَفَهُ بِقَدْرِ شَعْرِ مَعْرِزِ بَنِي كَلْبٍ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۷).

در صورت سوم که روایت بدون نام مولف کتاب مفقود نقل شده است و محتوای حدیث متناسب با عنوان یا موضوع کتاب مفقود است، هرچند امکان سنجش نسبت آن با اثر از دست رفته ظاهراً نیست اما می توان اخذ آن روایت از اثر مفقود را با شیوه‌هایی بررسی کرد.

برای نمونه حدیث زیر در کتاب کتاب من لایحضره الفقیه بدون نام آوردن از حریر نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱).

«وَقَالَ أَبُو اسَامَةَ زَيْدُ الشَّحَامِ صَعَدَتْ مَرَّةً جَبَلُ اَبِي قُبَيْسٍ وَ النَّاسُ يُصَلُّونَ الْمَغْرِبَ فَرَأَيْتُ الشَّمْسَ لَمْ تَغِبْ وَ اِنَّمَا تَوَارَتْ خَلْفَ الْجَبَلِ عَنِ النَّاسِ فَلَقِيْتُ اَبَا عَبْدِ اللّٰهِ الصَّادِقَ عَ فَاخْبَرْتُهُ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي وَ لَمْ فَعَلْتَ ذَلِكَ بِئْسَ مَا صَنَعْتَ اِنَّمَا تُصَلِّيْهَا اِذَا لَمْ تَرَهَا خَلْفَ جَبَلٍ غَابَتْ اَوْ غَارَتْ مَا لَمْ يَتَجَلَّلْهَا سَحَابٌ اَوْ ظَلَمَتْهُ تَطْلُهَا فَاِنَّمَا عَلَيْكَ مَشْرِفُكَ وَ مَغْرِبُكَ وَ لَيْسَ عَلَيَّ النَّاسِ اَنْ يَّبْحَثُوا»

با جستجوی این حدیث ملاحظه می‌گردد که خود شیخ صدوق آن را در کتاب الامالی خویش به نقل از حریر بن عبدالله سجستانی روایت کرده و در آن سلسله سند خود را نیز تا حریر بیان نموده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۸۰). شیخ طوسی نیز در دو کتاب تهذیب الاحکام و الإستبصار فیما اختلف من الأخبار این روایت را با سند تا حریر نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۶). بدین وسیله مشخص می‌گردد حدیثی که شیخ صدوق بدون آوردن نام حریر در رابطه با نماز ذکر کرده بود و به ظاهر امکان نبست سنجی با کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی را نداشت اما با پی‌جویی روایت و در نظر گرفتن محتوای آن می‌توان نسبت آن را حریر بن عبدالله و کتاب الصلاه وی برقرار نمود.

همچنین از روش‌های ارزیابی محتوایی در این صورت (سوم) که نام مولف ذکر نشده ولی محتوای روایت همخوان با عنوان یا موضوع کتاب مفقود می‌باشد این است که نقل روایت بوسیله راوی اثر یا شاگردان مولف کتاب بررسی شده و در صورتی که شاگرد مولف آن روایت را که همخوان با محتوای اثر استاد خویش است نقل نموده باشد، احتمال نقل وی از استاد خویش که صاحب اثر در آن زمینه است، قوت پیدا می‌نماید. همچنان که در قبل نیز بیان شد که انتساب کتاب به راوی اعلی حین نام بردن از کتاب سابقه داشته و برخی زمانی که به کتابی اشاره می‌کردند فقط اولین راوی آن را ذکر می‌نمودند و اثر را به او منتسب می‌کردند (اعظمی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۸۲).

مثلاً اگر حدیثی با محتوای نماز بدون نام حریر بن عبدالله ذکر شده باشد و با پی‌جویی روایت در سایر آثار آشکار شود که حماد بن عیسی نیز آن روایت را نموده است، با توجه به اینکه حماد بن عیسی از راویان کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی است این احتمال که حدیث مزبور از کتاب الصلاه حریر اخذ شده قوت می‌یابد. چنانکه حماد نیز کتابی داشته است که منبع کتاب الايضاح قاضی نعمان بوده و در کتاب الايضاح بیان شده که در کتاب حماد از حریر آن روایت نقل شده است (رحمتی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱؛ همچنین برای نمونه ن.ک: ابن حیون، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳).

به عنوان نمونه در کتاب کتاب من لایحضره الفقیه آمده است:

«قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى مِنَ النَّهَارِ شَيْئًا حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَإِذَا زَالَتْ...»

(ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸).



همان‌گونه که مشخص است هیچ‌گونه نامی از حریر و نه هیچ‌راوی دیگری در میان نیست اما با ارزیابی محتوایی حدیث درمی‌یابیم بخشی از این روایت در کتاب الايضاح نقل شده و در آن قاضی نعمان مغربی بیان می‌کند که حدیث را از کتاب حماد بن عیسی نقل می‌نماید و بیان می‌کند که حماد از حریر روایت نموده است:

«و فی کتاب حماد بن عیسی روایتی عن حریر بن عبدالله عن زراره بن اعین عن ابی جعفر انه قال و ذکر صلاه رسول الله صلی الله علیه و آله فقال اوتر فی الربع الآخر فی اللیل» (ابن حیون، ۱۴۲۸ق، ص ۳۲).

با اینکه روایتی که در الايضاح ذکر شده بسیار کوتاه است اما تحلیل محتوایی آشکار می‌نماید که این روایت تقطیع شده از همان روایتی است که شیخ صدوق نیز در کتاب من لایحضره الفقیه بدون نام آوردن از حریر نقل کرده است و آن روایت به طور کامل در کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی نقل گشته است.

همچنین در بخش دیگری از کتاب الايضاح، بخش دیگری از همان روایت به طور مستقیم و این‌بار بدون ذکر نام حماد از حریر نقل شده و ذکر شده که در ذکر نماز حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله بیان گشته است (ابن حیون، ۱۴۲۸ق، ص ۲۶). تقطیع‌های دیگری از این روایت نیز ذیل عناوین مرتبط در کتاب الايضاح با ذکر نام حریر بن عبدالله درج شده است (برای نمونه ن.ک: ابن حیون، ۱۴۲۸ق، ص ۳۰ و ۳۴ و ۳۸ و ۴۱).

### ۳-۵. روش تحلیل کتاب شناختی

منابع مکتوب مسلمانان از ابتدا با جریان‌ها و اتفاقاتی مواجه بوده است که منجر به از بین رفتن بخشی از آن تراث گرانبها در طول زمان گشته است. حوادث طبیعی و رخدادهای انسانی نیز در این میان اثرگذار بوده و برخی کتب موجود را مفقود نموده است. با این وجود بخش بسیاری از محتوای آن‌ها در میان کتب برجای مانده نقل و نگهداری گشته و امکان استفاده از آن بخش را باقی گذارده است. با جستجوی در تراث اسلامی می‌توان متون باقیمانده منابع مفقود را شناسایی کرد. روش تحلیل کتاب‌شناختی از شیوه‌های بازشناسی متون کتب مفقود است. در این روش با جستجو در بین کتب متأخر از اثر مفقود، منابعی که قسمت‌هایی از کتاب مفقود را نقل نموده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرند و بازسازی اثر مفقود را ممکن می‌سازند.

جستجو در کتب دیگر مولف اثر مفقود، بررسی کتب شاگردان مولف، جستجو در کتب تخریب و مصدربیایی، بررسی کتب فهارس، جستجو در اجازات و کتب حدیثی، بررسی کتب هم‌مسلك‌های مولف و هم‌شهری‌های وی از راه‌کارهای مرتبط با روش تحلیل کتاب‌شناختی است که با مبنای برجای ماندن متون منابع از دست رفته در دل کتب موجود انجام می‌گیرد (ن.ک: بشیر یاسین، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳؛ بشیر یاسین، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۹).

مقدمه لازم برای بازیابی متن اثر از دست رفته شناسایی منابعی است که مولفان آن از کتاب مفقود نقل کرده و در گزارش خود مستقیماً از کتاب مفقود یا با واسطه از آن ذکر نموده‌اند. باید توجه داشت همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد در موارد بسیاری نویسندگان کتب متاخر حین استفاده از کتاب (مفقود) مورد نظر تنها نام مولف را ذکر کرده و نام کتاب مورد استفاده را نقل نمی‌نمایند (جعفریان، ۱۳۷۹ش، ص ۲۴۵). از همین جهت می‌توان افرادی که به کتاب مورد نظر دسترسی داشتند را فراتر از تعداد کسانی که به صراحت نام کتاب مفقود را در متن اثر خود ذکر نموده‌اند دانست.

گاهی نیز نام کتاب مورد نظر در متن اثر دیگر ذکر نشده اما در مقدمه یا مشیخه آن اثر بیان شده است که مطالب ذکر شده از مولف کتاب، منقول از کتاب اوست. در تحلیل کتاب‌شناختی پی‌جویی آثاری که خود هرچند متن کتاب مفقود را نقل نکرده‌اند اما راهنمای نقل قسمت‌های آن در آثار دیگر هستند حائز اهمیت است. در روش تحلیل کتاب‌شناختی دو دستورالعمل مهم وجود دارد: یکی بررسی کتب مرتبط و همخوان موضوعی با کتاب مفقود و دیگری بررسی کتب تراجم، شرح حال راویان، رجال و فهارس.

### ۱-۳-۵. بررسی کتب مرتبط و همخوان موضوعی با کتاب مفقود

از روش‌های بدست آوردن متن کتب مفقود، جستجو در کتب هم‌عنوان و همخوان - موضوعی با آن‌هاست. بررسی آثاری که پس از تالیف کتاب مفقود به نگارش درآمده‌اند از این جهت مورد توجه است که سیره نویسندگان آثار بر این است که از کتب قبلی که در زمینه آن موضوع تالیف شده‌اند بهره ببرند و بدین منظور قسمت‌هایی از متن کتاب مفقود را در خود نقل کرده باشند.

کتب حدیثی بعد از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی قسمت‌های زیادی از آن را در خود نقل کرده‌اند. خیلی از جوامع حدیثی بزرگ و مهم که به فروع دین و بیان روایات فقهی و احکام پرداخته‌اند دارای بخش نماز و طهارت هم هستند و از این رو با جستجوی ابواب الطهارات و الصلاة این کتب می‌توان روایاتی را که از حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است شناسایی نمود.

کتب الکافی از شیخ کلینی، کتاب من لایحضره الفقیه از شیخ صدوق، تهذیب الاحکام و الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار از شیخ طوسی که معروف به کتب اربعه حدیثی شیعیان هستند هر کدام دارای ابواب متعدد مرتبط با نماز و طهارات هستند و از جمله کتبی هستند که از حریر بن عبدالله سجستانی نقل روایت نموده‌اند و به طور مثال شیخ صدوق در مقدمه کتاب خود ذکر می‌نماید که از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله استفاده نموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳). شیخ طوسی در کتاب فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، بعد از معرفی کتب حریر بن عبدالله سجستانی از جمله کتاب الصلاة، طرق خود به روایات حریر را ذکر می‌نماید (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۶۲) و بالتبع در نگارش کتب تهذیب الاحکام و الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار از آن بهره برده است.

همچنین از کتبی که می‌توان موضوع آن‌ها را همخوان با موضوع کتاب الصلاة دانست کتبی است که به اعمال عبادی مستحب همچون نماز و دعا می‌پردازند. برای نمونه در کتاب مصباح المتعبد و سلاح المتعبد که جهت گردآوری اعمال عبادی در طول سال نگاشته شده و پاره‌ای از مسائل فقهی مرتبط با آن نیز در آن آورده شده (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴)، شیخ طوسی روایاتی از حریر بن عبدالله سجستانی در مورد نماز ذکر می‌نماید (برای نمونه ن.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۷ و ۳۶۴ و ۳۶۶).

همچنین در کتاب فلاح السائل و نجاح المسائل که آن هم در موضوع عبادات و اعمال مستحب نگاشته شده، سید ابن طاووس حدیثی از حریر بن عبدالله سجستانی نقل می‌نماید که در رابطه با نماز است. بخش پایانی این حدیث در منابع دیگر تا آن زمان یافت نشد (ن.ک: ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۰).

کتب فقهی نیز که به مباحث طهارات و نماز می‌پردازند و نقل روایت در آن‌ها دیده می‌شود می‌تواند محل بررسی و جستجوی روایات کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی باشد. برای نمونه در کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی نگاشته ابن ادریس حلی که کتابی فقهی است دو

روایت از حریر بن عبدالله سجستانی نقل و تصریح نیز گشته که از کتاب حریر بن عبدالله سجستانی این نقل صورت می‌پذیرد (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰).  
در کتاب المذهب البارع فی شرح المختصر النافع نیز که یک کتاب فقهی است روایتی از حریر بن عبدالله سجستانی در مورد نماز ذکر شده است که در هیچ یک از کتب قبل از آن یافت نگردید:

کتاب المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، کتاب الصلاة و النظر فی المقدمات و المقاصد: رَوَى حَرِيرٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأَذَانَ حَتَّى أَقَامَ الصَّلَاةَ قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَا تُقَامُ الصَّلَاةُ فِي الْمَسْجِدِ الْوَاحِدِ مَرَّتَيْنِ فَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِ مَسْجِدٍ وَ أَتَى قَوْمًا قَدْ صَلَّوْا فَأَرَادُوا أَنْ يُجَمِّعُوا الصَّلَاةَ فَعَلُوا (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۴-۳۴۵).

همچنین در کتاب المعتبر فی شرح المختصر که از کتب فقهی قرن هفتم است، محقق حلی روایتی از حریر را بیان کرده و تصریح می‌نماید که از کتاب اوست (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۹)، این روایت در کتب قبل از المعتبر فی شرح المختصر ذکر شده است منتها در متن آن نامی از کتاب الصلاة و حتی نامی از خود حریر ذکر نشده است و مستقیم روایت از راوی ناقل از معصوم ذکر شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۲).

### ۲-۳-۵. بررسی کتب تراجم و شرح حال راویان و رجال

از روش‌های بدست آوردن متن کتب مفقود با رویکرد کتاب‌شناختی، جستجو در کتب تراجم و شرح حال راویان و رجال است. برخی از این نوع آثار پس از معرفی مولف، روایاتی از وی که در آثارش نقل نموده را بیان می‌کنند. به همین جهت بررسی این کتب حائز اهمیت است زیرا که ممکن است روایاتی که از مولف ذکر می‌کنند از جمله متون اثر مفقود وی باشد. گاه در میان معرفی اشخاص دیگر مطالبی از صاحب اثر مفقود نقل می‌گردد که می‌تواند از منبع مفقود وی باشد.

برای نمونه در کتاب رجال الکشی، إختیار معرفة الرجال، ضمن نام مغیره بن سعید، حدیثی از حریر نقل شده است که مرتبط با نماز و مباحث پیرامون آن می‌باشد: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُغِيرَةِ، قَالَ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ شَادَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ حَرِيرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ، قَالَ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ قَدْ نَزَلَتْ فِيهِمْ كَذَابٌ، أَمَّا الْمُغِيرَةُ: فَإِنَّهُ يَكْذِبُ عَلَى أَبِي يَعْنِي أَبَا جَعْفَرٍ (ع) قَالَ حَدَّثَهُ أَنَّ نِسَاءَ آلِ مُحَمَّدٍ إِذَا حَضْنَ قَضَيْنَ الصَّلَاةَ، وَ كَذَبَ وَ اللَّهِ،

عَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ وَلَا حَدِيثُهُ، وَأَمَّا أَبُو الْخَطَّابِ: فَكَذَّبَ عَلَيَّ، وَقَالَ إِنِّي أَمَرْتُهُ أَنْ لَا يُصَلِّيَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ الْمَغْرِبَ حَتَّى يَرَوْا كَوْكَبَ كَذَا يُقَالُ لَهُ الْقُنْدَانِيُّ، وَاللَّهِ إِنَّ ذَلِكَ لَكَوْكَبٌ مَا أَعْرِفُهُ (كشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۸).

باید توجه داشت گاه ممکن است از صاحب اثر مفقود سخنی در میان متون کتب رجالی و شرح حالها ذکر گردد که لزوما حدیث نیست و در کتاب آنها نیز ذکر نشده است. برای نمونه در کتاب رجال الکشی، اختیار معرفة الرجال، ذیل عنوان « مَا رَوَى فِي حَرِيرٍ... » کلامی فقهی از حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است که سخن خود اوست و نباید آن را با احادیث وی از معصوم خلط نمود؛ هرچند این کلام فقهی مطمئنا با توجه به مجموعه معارف فراگرفته شده از معصومین علیهم السلام بیان شده است. کشی با بیان اینکه یونس بن عبدالرحمن مطالب فقهی فراوانی از حریر بن عبدالله سجستانی بیان می‌نماید، یکی از این موارد را که گفتگوی یونس با حریر بوده است را با ذکر سند همانند یک حدیث نقل می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى، قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: قُلْتُ لِحَرِيرٍ يَوْمًا، يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ كَمْ يُجْزِيكَ أَنْ تَمْسَحَ مِنْ شَعْرِ رَأْسِكَ فِي وُضُوءِ الصَّلَاةِ قَالَ بِقَدْرِ ثَلَاثِ أَصَابِعَ وَأَوْمًا بِالسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى وَالثَّلَاثَةَ» (كشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۶).

با وجود اینکه این کلام فقهی و مرتبط با نماز هم هست اما به هر حال این کلام، کلام خود حریر بن عبدالله سجستانی است و نمی‌توان آن را به همین نحو از احادیث منبع مفقود وی قلمداد کرد؛ هرچند کشی در قسمت دیگر کتاب خود این گفتگو را نقل کرده و بعد از آن بیان کرده: «وَزَعَمَ حَرِيرٌ أَنَّ ذَاكَ بَرَوَايَةٌ» (كشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۵)؛ این بیان هم موجب نمی‌گردد این کلام را به همین نحو از روایات کتاب الصلاة دانست اما بیانگر این است که محتوای آن از روایات معصومین علیهم السلام است. با جستجوی این محتوا در روایات درمی‌یابیم این کلام حریر متخذ از روایتی است که خود او آن را از زراره از امام باقر علیه‌السلام نقل کرده است:

[کتاب الکافی، (کتاب الطهاره) بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ وَالْقَدَمَيْنِ: عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيرِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الْمَرْءُ يُجْزِيهَا مِنْ مَسْحِ الرَّأْسِ أَنْ تَمْسَحَ مَقْدَمَهُ قَدْرَ ثَلَاثِ أَصَابِعَ وَلَا تُلْقَى عَنْهَا خَمَارَهَا] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰).

همچنین است کلام دیگری که از حریر بن عبدالله سجستانی ذیل نام خود او در بخش دیگر کتاب رجال الکشی، اختیار معرفة الرجال، نقل شده است و مکالمه او را با ابوحنیفه، پیشوای حنفیان از اهل سنت، متضمن است. این کلام هم کلام خود حریر است و متن روایتی از معصوم

علیه السلام نیست، هرچند در میان این کلام، حریر یک روایت هم از امام باقر علیه السلام بیان می نماید که البته مرتبط با مبحث نماز نیست (ن.ک: کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۴-۳۸۵).

برای بازسازی یک کتاب مفقود بهره گیری از مجموع روش های بازسازی لازم است. ضمن اینکه برخی از روش ها مکمل روش دیگر هستند. گاه ارزیابی های سندمحور، محتوایی و تحلیل کتاب شناختی در نطقه ای دست به دست هم داده و با هم ارزش افزوده بهتری فراهم خواهند آورد.

برای نمونه در رابطه با کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی،

- (تحلیل کتاب شناختی): شیخ صدوق در مقدمه کتاب من لایحضره الفقیه به استفاده از روایات آن اشاره می نماید (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳).

- (ارزیابی های سند محور): شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه بیان می نماید که آنچه از زراره نقل می نماید به واسطه حریر ذکر می کند: «و ما کان فیه عن زرارۃ بن أعین فقد رویته عن أبی - رضی الله عنه - عن عبد الله ابن جعفر الحمیری، عن محمد بن عیسی بن عبید؛ و الحسن بن ظریف؛ و علی بن إسماعیل بن عیسی کلهم عن حماد بن عیسی، عن حریر بن عبد الله، عن زرارۃ بن أعین» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۲۵).

- (ارزیابی های محتوایی): شیخ صدوق در مواردی در کتاب من لایحضره الفقیه با ذکر نام حریر احادیثی در رابطه با نماز نقل می نماید که روشن است از کتاب الصلاة حریر بیان نموده است و گاه مستقیم از زراره احادیثی در رابطه با نماز نقل می نماید که با توجه به اینکه در مشیخه بیان کرد آنچه از زراره نقل کرده است از حریر بن عبدالله سجستانی نقل نموده و با توجه به اینکه در مقدمه بیان کرد که از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله استفاده نموده، روشن می گردد احادیثی که در رابطه با نماز مستقیم از زراره ذکر کرده هم از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است. پی جویی این روایات در منابع دیگر و بدست آوردن نقل آن از حریر قرینه ای قوی بر اخذ آن از کتاب الصلاة حریر است.

مواردی همین موضوع را تایید می نماید. برای نمونه شیخ صدوق در باب صَلَاةِ الْخَوْفِ وَ الْمَطَارَدَةِ وَ الْمَوَاقِفَةِ وَ الْمَسَائِفَةِ در کتاب من لایحضره الفقیه به طور مستقیم از زراره روایتی را نقل می نماید: «و رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: الَّذِي يَخَافُ اللَّصُوصَ وَ السَّبَّعَ يُصَلِّي صَلَاةَ الْمَوَاقِفَةِ إِيْمَاءً عَلَى دَابَّتِهِ قَالَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوَاقِفُ عَلَى وَضُوءٍ كَيْفَ يَصْنَعُ وَ لَا يَقْدِرُ



عَلَى النَّزُولِ قَالَ يَتَيَّمُ مِنْ لُبِّ دَابَّتِهِ أَوْ سَرَجِهِ أَوْ مَعْرَفَهُ دَابَّتَهُ فَإِنَّ فِيهَا غُبَاراً وَ يُصَلِّي وَ يَجْعَلُ السُّجُودَ أَخْفَضَ مِنَ الرُّكُوعِ وَ لَا يَدُورُ إِلَى الْقِبْلَةِ وَ لَكِنْ أَيْنَمَا دَارَتْ دَابَّتُهُ غَيْرَ أَنَّهُ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِأَوَّلِ تَكْبِيرِهِ حِينَ يَتَوَجَّهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۶۶). در این روایت هیچ نامی از حریر و کتاب الصلاة او در میان نیست اما این حدیث از کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی اخذ شده است زیرا که بخشی از این روایت در قسمت مستطرفات کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی به نقل از کتاب حریر بن عبدالله سجستانی بدین صورت ذکر شده است: «قَالَ وَ قَالَ زُرَّارَةُ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوَاقِفُ عَلَى وَضْءٍ كَيْفَ يَصْنَعُ وَ لَا يَقْدِرُ عَلَى النَّزُولِ قَالَ يَتَيَّمُ مِنْ لُبِّ دَابَّتِهِ أَوْ سَرَجِهِ أَوْ مَعْرَفَهُ دَابَّتَهُ فَإِنَّ فِيهَا غُبَاراً» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۸۷).

در موردی دیگر که موضوع روایت فعل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رابطه با غسل است (ن.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵)، شیخ صدوق روایت را با عبارت «و قال ابو جعفر ع» شروع می نماید و در ادامه آن، پرسش زراره از امام باقر علیه السلام و جواب ایشان مطرح می شود. به همین واسطه معلوم می گردد راوی این روایت زراره بوده است. با توجه به کلام شیخ صدوق در مشیخه که آنچه از زراره نقل می نماید بواسطه حریر نقل می نماید، معلوم می گردد این حدیث از حریر نقل شده است. همین روایت را شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام در کتاب الطهارة، أبواب الزیادات فی أبواب الطهارة، باب الأغسال و کیفیه الغسل من الجنابة با سند و ذکر حریر در آن نقل می نماید (ن.ک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۰).

در موردی دیگر نقل مستقیم روایت از زراره توسط شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه و نقل همان روایت در منابع دیگر با ذکر نام حریر در سلسله سند و سپس ذکر آن از زراره مشاهده می گردد (ن.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۶).

این بررسی ها تنها آورده شان تایید نقل شیخ صدوق از زراره بواسطه حریر نیست؛ بلکه علاوه بر آن نشان گر آن است که حدیثی که شیخ صدوق به طور مستقیم از زراره نقل می نماید و موضوع آن نماز است، در صورتی که نقل و ارتباط آن در منابع دیگر نسبت به حریر رهگیری و تایید شود، در کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی نقل شده است، زیرا که حدیث زراره بواسطه حریر نقل شده است و از طرفی شیخ صدوق نیز اذعان داشته که از کتاب الصلاة حریر استفاده نموده است.

برای بررسی صحت انتساب هر حدیث به کتاب مورد نظر، باید تمام قرائن موجود لحاظ

گردد. از جمله قرائن موارد زیر می باشد:

الف) روات نقل کننده از صاحب کتاب، امکان در اختیار داشتن یا نداشتن کتاب توسط آنها،

ب) بررسی بنای روات بر نقل از کتابی که بدست آنان رسیده با توجه به طریق صحیح یا غیر آن،

ج) استفاده علمای حدیث و فقها از حدیث مذکور در کتب خود و بررسی اماراتی مبنی بر بودن آن حدیث در کتاب مذکور و در نسخه‌ای که نزد آنان است.

برای بازسازی کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی خصوصا نقل‌های شیخ طوسی در تهذیب الاحکام و ابن ادریس حلی در مستطرفات سرائر و همچنین نقل‌های مشابه بر فرض وجود قرینه که دال بر نقل از اصل کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی باشد کمک‌کننده خواهد بود، هرچند تمام تراث حدیثی باید مورد بررسی قرار گیرد.

به طور خلاصه مراحل زیر برای بازسازی مورد نظر لازم است انجام شود:

الف) گردآوری احادیث منقول از حریر

ب) ارزیابی محتوایی احادیث

ج) ارزیابی سندی و فهرست شناختی

د) نحوه چینش احادیث کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی

بعد از ارزیابی‌های محتوایی و سندی مربوط به صحت انتساب روایت به کتاب الصلاه حریر بن عبدالله بحث چینش روایات در کتاب مورد توجه است که قاعدتا چینش مطابق با اصل کتاب، بدون داشتن نسخه‌ای از اصل کتاب ناممکن است اما با گردآوردن قرائن از منابع که نشان‌دهنده چگونگی چینش کلی کتاب مذکور باشد و توجه به چینش احادیث در سایر کتب مشابه، هم عصر و متأخر از کتاب مورد نظر می‌توان به الگویی رسید که به صورت احتمال کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی به طور کلی با احادیث طهارت شروع و با مباحث مربوط به اجزاء نماز ادامه یافته و مباحث مربوط به نمازهای دیگر مثل نماز جمعه، نماز عید نیز بعد از آن ذکر شده است.

صدالبته همانطور که اشاره شد چینش جزئی روایات به نحوی که اطمینان‌آور باشد که مطابق کتاب اصلی است وجود ندارد و صرفا روایات در کتاب بازسازی شده گردآمده‌اند. و همچنین احتمال وجود روایاتی که در اصل کتاب بوده و در میراث حدیثی به جامانده ذکر نشده است منتفی نیست اما از آنجا که بیشتر به اهمیت کتاب الصلاه حریر بن عبدالله سجستانی اشاره

شد و با توجه به اهتمام علما به ذکر احادیث آن، به نحو احتمال می‌توان گفت اکثر روایات آن در کتاب بازسازی شده موجود و مورد استفاده خواهد بود.

طبیعی است تفصیل و چگونگی پیاده شدن این روش روی همه روایات از حریر بن عبدالله سجستانی همان طور که در بخش طرح مساله مقاله مطرح شده است، مجال دیگری می‌طلبد که اثر پژوهشی مستقلی بدان پردازد و بالتبع حجم وسیعی از مطالب را به خود اختصاص می‌دهد و ظرفیت طرح آن در این مقاله نیست.

### نتایج تحقیق

کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی از کتب مهم روایی-فقهی متقدم متعلق به قرن دو است که بسیار مورد توجه و اعتناء روات قرار گرفته و احادیث آن در کتب پس از خود نشر یافته است اما اصل کتاب با وجود اهمیت فراوان که مرجع و مورد اعتماد محدثان بزرگ بوده است از بین رفته است. با توجه به تفاوت سنجش اعتبار احادیث توسط علما متقدم و متاخر و بنای علما متاخر بر بررسی سندی و رجالی حدیث و با توجه به از بین رفتن کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی امکان بررسی احادیث با ملاک قدما که مبتنی بر قرائن و اصل و منبعی که روایت از آن نقل شده است میسر نیست. با بکارگیری روش بازسازی متون مفقود حدیثی، بازسازی کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی با توجه به نشر آن در کتب پس از خود امکان‌پذیر است و فواید زیر را دارد:

الف) وجود یافتن کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی و بازگشت آن در جرگه کتب موجود حدیثی به عنوان یک کتاب

ب) فراهم شدن زمینه بازسازی قرائن قدما در قرائن خارجی به منظور احراز صدور حدیث با انجام این قبیل پژوهش‌ها

ج) امکان سنجش پذیرش احادیث کتاب الصلاة در آثار و فتاوی علمای حدیث و فقه

د) بررسی آثار فقهی مبتنی بر احادیث کتاب الصلاة حریر

ه) اعتبار احادیث کتاب الصلاة با ملاکهای امروزی حدیث و مقایسه آن با ملاک قدما

ی) از همه مهم‌تر با بازسازی کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی با توجه به ملاک قدما در سنجش اعتبار احادیث می‌توان اعتباری بیش از پیش برای احادیث این کتاب قائل شد.

### کتاب‌نامه:

- آقایی، سیدعلی (١٣٨٥ش)، «تاریخ گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد»، علوم حدیث، شماره ٤١.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن ادريس، محمد بن احمد (١٤١٠ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (والمستطرفات)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٦٢ش)، الخصال، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٣٨٥ش)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤٠٣ق)، معانی الاخبار، قم: انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤٠٦ق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دارالشریف الرضی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤١٣ق)، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤٣٧ق)، ما وصل الینا من کتاب مدینه العلم، اعداد: عبدالحلیم عوض الحلی، کربلا: مکتبه العتبه العباسیه المقدسه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (١٤٣٩ق)، تفسیر القرآن الکریم، اعداد: محمود کریمی و محسن دیمه کار، بیروت: دارالمعارف الحکمیة.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (١٤٢٨ق)، الايضاح، تقدیم و اعداد: محمدکاظم رحمتی، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٤٠٤ق)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی (١٤٠٦ق)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب.
- ابن عباس، عبدالله (١٤١٢ق)، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فهد حلّی، جمال الدین احمد بن محمد اسدی (١٤٠٧ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، محقق/ مصحح: مجتبی عراقی، قم: انتشارات اسلامی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (١٣٥٦ش)، کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویه.
- ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل (١٤٠٤ق)، التمهیص، قم: مدرسه الامام المهدی.
- ابوحمزہ ثمالی، ثابت بن دینار (١٤٢٠ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: عبدالرزاق محمدحسین حرزالدین، بیروت: دارالمفید.
- اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی (١٤٠٨ق)، النوادر، قم: مدرسه الإمام المهدی.
- اعظمی، محمدمصطفی (١٤١٣ق)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، بیروت: المکتب الاسلامی.



بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.  
برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲ش)، کتاب الرجال لابی جعفر احمد بن ابی عبدالله البرقی، تهران:  
انتشارات دانشگاه تهران.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه.  
بشیر یاسین، حکمت (۱۴۱۲ق)، القواعد المنهجیه فی التنقیب عن المفقود من الکتب و الاجزاء التراثیه،  
ریاض: مکتبه المویده.

بشیر یاسین، حکمت (۱۴۲۴ق)، کتب التراث بین الحوادث و الانبعاث، الدمام: دار ابن الجوزی.  
بیات مختاری، مهدی (۱۳۹۰ش)، «تضارب آرای شیخ طوسی و نجاشی درباره حریر بن عبدالله  
سجستانی»، رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث، شماره ۸۷.

پاکتچی، احمد (۱۳۸۰ش)، «روش بازشناسی متون کهن حدیثی»، پیام صادق، سال ۶، شماره ۳۶.  
پهلوان، منصور و طارمی راد، حسن و سهیلی، محمدحسین (۱۳۹۶ش)، «بازسازی کتاب الحج معاویه بن  
عمار و ارزیابی طرق روایت آن با تاکید بر احادیث زیارت»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۰،  
شماره ۱.

جعفریان، رسول (۱۳۷۹ش)، «موارد پژوهی و بازسازی متون مفقوده»، آیین پژوهش، شماره ۶۳.  
جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷ش)، رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه، تهران: دانشگاه امام صادق.  
حلی، حسن بن علی بن داود (۱۳۴۲ش)، کتاب الرجال (لابن داود)، تهران: دانشگاه تهران.  
حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل‌البیت.  
خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴ش)، الخلل فی الصلاه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، بی‌جا: بی‌نا.  
دهنی، معاویه بن عمار (۱۴۳۱ق)، کتاب الحج، استخراج: محمد عیسی آل‌مکباس، تهران: مشعر.  
راد، علی و حسینی، علیرضا و جمالی، مرضیه (۱۳۹۲ش)، «بازیابی روایات التفسیر علی بن ابی حمزه  
بطائی»، حدیث اندیشه، شماره ۱۶.

ربانی سبزواری، ابوالحسن (۱۳۷۹ش)، «حریر بن عبدالله سجستانی الگوی غیرت دینی»، فرهنگ کوثر،  
شماره ۴۷.

ربانی سبزواری، ابوالحسن (۱۳۸۱ش)، «حریر بن عبدالله سجستانی»، فرهنگ کوثر، شماره ۵۳.  
رحمتی، محمدکاظم (۱۳۹۳ش)، «حریر بن عبدالله سجستانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۳.  
سزگین، فواد (۱۳۸۰ش)، تاریخ نگارش‌های عربی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.

- شبییری، محمدجواد (۱۳۸۸ش)، «منابع نعمانی در غیبت»، ترجمه و تنظیم سید محمد عمادی حائری در بازسازی متون کهن حدیث شیعه، قم: دارالحدیث.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۲۹ق)، مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین، تعلیق: محمداسماعیل بن الحسین المازندرانی، تحقیق: مهدی الرجائی، مشهد: آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش)، رجال الطوسی، قم: النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المقدسه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعۀ و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدج و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعۀ.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم: دار الثقافه.
- عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه آل البيت.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۱ق)، الرجال العلامه الحلّی، نجف اشرف: دارالذخائر.
- عمادی حائری، سیدمحمد (۱۳۸۸ش)، بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، نمونه، تحلیل، تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- عوض الحلّی، عبدالحلیم (۱۴۳۷ق)، ما وصل الینا من کتاب مدینه العلم للشیخ الصدوق محمد بن علی بن الحسین، کربلا: مکتبه العتبه العباسیه المقدسه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، لبنان: دارالکتب العلمیه.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفه الرجال، تحقیق محمد طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمد طیب، اسعد (۱۴۱۹ق)، مقدمه تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.  
مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶ش) میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه رسول جعفریان و علی قرایی، قم: نشر مورخ.

مردانی، محمد (۱۳۹۲ش) «مبانی و روش‌های بازیابی متون حدیثی کهن در سایه بازیابی کتاب زید بن وهب»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال یازدهم، شماره ۱، پیاپی ۲۱.

معارف، مجید و رضا قربانی زرین (۱۳۸۸ش)، «مشایخ اجازه در اسناد کافی»، علوم حدیث، شماره ۵۱.  
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.  
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الامالی، قم: کنگره شیخ مفید.

نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم المشرفه.

نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت.  
نیل ساز، نصرت (۱۳۹۳ش)، «تبیین و ارزیابی نظریه سزگین درباره شناسایی و بازسازی منابع جوامع روایی»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۲.

واسطی، احمد بن حسین (۱۳۶۴ش)، الرجال لابن الغضائری، قم: دارالحدیث.

Gordon Danell Newby (1989), *The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Mohammad*, Columbia, S.C: University of South California Press

### **Bibliography:**

- A group of authors (1397), *New Approaches in Shia Hadith Research*, Tehran: Imam Sadiq University.
- Aameli, Mohammad bin Ali Mousavi (1411 AH), *Madarek al-Ahkam fi Sharh Ebadat Sharaye al-Islam*, Beirut: Aal al-Bayt Institute.
- Abu Hamzeh Somali, sabet bin Dinar (1420 AH), *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Mofid.
- Aghaei, Seyyed Ali (1385), "Dating Hadiths Based on Asnad Analysis", *Sciences of Hadith*, No. 41.

- Allameh Helli, Hasan bin Yusuf bin Motahar (1411 AH), al-Rejal al-Allameh al-Hali, Najaf Ashraf: Dar al-Zhakar, corrected by Mohammad Sadiq Bahr al-Uloom.
- Ash'ari Qomi, Ahmad bin Mohammad bin Isa (1408 AH), Al-Nawader, Qom: Imam Al-Mahdi School.
- Ayashi, Mohammad bin Masoud (1380), Tafsir al-Ayashi, Tehran: Scientific publications.
- Azami, Mohammad Mostafa (1413 AH), Studies in Prophetic Hadith and Edited History, Beirut: Al-Maktab al-Islami.
- Bahrani, Hashem bin Soleiman (1416 AH), al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Be'that Foundation.
- Barqi, Ahmad bin Mohammad bin Khalid (1371 AH), Al-Mahasen, Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya.
- Barqi, Ahmed bin Mohammad bin Khalid (1342), Ketab al-Rejal, Tehran: Tehran University Press.
- Bashir Yasin, Hekmat (1412 AH), al-Qavaed al-Manhajiyah fi al-Tanqib an al-Almafqud men al-Kotob va al-Ajza al-Torathiyah, Riyadh: Al-Mowayyed School.
- Bashir Yasin, Hekmat (1424 AH), Ketab al-Turath between al-Hawadeth and al-enbeath, Al-Damam: Dar bin al-Jowzi.
- Bayat Mokhtari, Mahdi (1390), "Conflict of the opinions of Sheikh Tusi and Najashi about Hariz bin Abdollah Sajestani", Approaches in Quran and Hadith Sciences, No. 87.
- Dohni, Moawiyah bin Ammar (1431 AH), Book of Hajj, extract: Mohammad Isa Al Mekbas, Tehran: Mashar.
- Emadi Haeri, Seyyed Mohammad (1388), Reconstruction of ancient Shia hadith texts: method, examples, analysis, Tehran: Library, Museum and Document Center of the Islamic Council.
- Ewadh Al-Heli, Abd al-Halim (1437 AH), What has reached us from Kitab Madinah Al-Elm for Sheikh Al-Saduq Mohammad Bin Ali Bin Al-Hosseini, Karbala: Library and Manuscripts House of Al-atabah al-Abbasiyah al-Moqadasah.
- Firouzabadi, Mohammad bin Yaqub (No Date), Tanwir Al-Meqbas Men Tafsir Bin Abbas, Lebanon: Dar al-Ketab Al-Elmiyah.
- Gordon Danell Newby (1989), The Making of the Last Prophet: A Reconstruction of the Earliest Biography of Mohammad, Columbia, S.C: University of South California Press.
- Heli, Hasan bin Ali bin Dawood (1342), Ketab al-Rejal, Tehran: University of Tehran.



- Hemyari, Abdollah bin Jafar (1413 AH), Qorb al-Esnad, Qom: Aal al-Bayt Institute.
- Ibn Abbas, Abdollah (1412 AH), Tanwir Al-Meqbas Men Tafsir Ibn Abbas, Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiya.
- Ibn Abi Hatam, Abd al-Rahman bin Mohammad (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azim, Riyadh: School of Nazar Mostafa al-Baz.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1362), Al-Khesal, Qom: Ja'me Modaresin.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1385), Elal al-Sharaye, Qom: Book Shop of Darvri.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1403 AH), Ma'aani al-Akhbar, Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1406 AH), Savab al-A'mal va eqab al-A'mal, Qom: Dar al-Sharif al-Radhi Publishing House.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1413 AH), Ketab Man La Yahzoroh Al-Faqih, Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1437 AH), What has reached us from Kitab Madinah Al-Elm for Sheikh Al-Saduq Mohammad Bin Ali Bin Al-Hossein, collector: Abd al-Halim Ewadh Al-Heli, Karbala: Library and Manuscripts House of Al-atabah al-Abbasiyah al-Moqadasah.
- Ibn Babyeih, Mohammad bin Ali (1439 AH), Tafsir al-Qur'an al-Karim, collectors: Mahmoud Karimi and Mohsen Dimekar, Beirut: Dar al-Ma'aref al-Hekmiyah.
- Ibn Fahd Helli, Jamal al-Din Ahmad bin Mohammad Asadi (1407 AH), al-Mohadzab al-Bare' fi Sharh Al-Mokhtasar al-Nafe, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society.
- Ibn Hammam Eskafi, Mohammad bin Hammam bin Soheil, (1404 AH), Al-Tamhis, Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi.
- Ibn Hayyun, Noman bin Mohammad al-Maghrebi (1428 AH), Al-Idhah, Beirut: Al-Alami Press Institute.
- Ibn Idris, Mohammad bin Ahmad (1410 AH), al-Sara'er al-Havi Le Tahrir al-Fatavi (Val-Mustatrafaat), Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Qulewayh, Jafar bin Mohammad, (1356 AH), Kamel al-Ziyarat, Najaf: Dar al-Mortazawiyah.
- Ibn Shobe Harrani, Hasan bin Ali (1404 AH), Tohaf al-oqul, Qom: Ja'me Modaresin.
- Ibn Tawus, Ali bin Musa (1406 AH), Falah Al-Saeel and Najah Al-Masael, Qom: Bostan Ketab.
- Jafarian, Rasul (1379), "Research cases and restoration of missing texts", Ayane Pajuhesh, No. 63.

- Kashi, Mohammad bin Omar (1409 AH), Ekhtiar Ma'raf al-Rejal, Mashhad: Publishing House of Mashhad University, Researched by Mohammad Tousi/Hassan Mostafavi.
- Khoei, Abu al-Qasem (1413 AH), Mojam Rejal al-Hadith and description of Tabaqat al-Rowah, No where, No publisher.
- Khomeini, Ruhollah (1384), Al-Khellal fi al-Salah, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Koleini, Mohammad bin Yaqub (1407 AH), al-Kafi, Tehran: Dar al-Kotob al-eslamiya.
- Maaref, Majid and Reza Qorbani Zarrin, (1388), Mashayekh Ejaze in Asnad Kafi, Olum Hadith, No. 50.
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1403 AH), Behar al-Anwar al-Jameah ledorare Akhbar al-aemmah al-Athar, Beirut: Dar ehya al-Torath al-Arabi.
- Mardani, Mohammad, (1392), Basics and methods of retrieving old hadith texts in the shadow of retrieving the book of Zayd bin Wahab, Quran and Hadith sciences researches, No. 21.
- Modarresi Tabatabaee, Hossein, (1386), Shia written heritage from the first three centuries of Hijri, translated by Rasool Jafarian and Ali Qaraei, Qom: Hisorish Publishing House.
- Mofid, Mohammad bin Mohammad, (1413 AH), Al-Amali, Qom: Shekh Mofid Congress.
- Mofid, Mohammad bin Mohammad, (1413 AH), Al-Ekhtesas, Qom: Shekh Mofid Congress.
- Mohammad Tayyeb, Asad (1419 AH), Introduction to Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz School.
- Najashi, Ahmad bin Ali, (1365), Rejal al-Najashi, Qom: Al-Nashr al-Eslami Institute.
- Nilsaz, Nosrat, (1393), Explanatoin and evaluation of Sezgin's theory about identifying and reconstructing sources of javame hadiths, Quran and Hadith researches, No. 2.
- Nuri, Hossein, (1408 AH), Mostadrak al-Vasael va Mostanbet al-Masael, Qom: Aal al-Beit Institute.
- Pahlwan, Mansour and Taremi Rad, Hassan and Soheili, Mohammad Hossein, (1396), "Reconstruction of the Book of Hajj by Mu'awiya Bin Ammar and Evaluation of its Narrative Methods with an Emphasis on Hadiths of Ziarat", Qur'an and Hadith Researches, Year 50, No. 1.
- Paktachi, Ahmad (1380), "The Method of Recognizing Ancient Hadith Texts", Payam Sadegh, Year 6, No. 36.
- Qomi, Ali bin Ebrahim (1363), Tafsir al-Qomi, Qom: Dar al-Ketab.

- Rabbani Sabzevari, Abolhasan (1379), "Hariz bin Abdullah Sajestani, a model of religious zeal", Farhang Kausar, No. 47.
- Rad, Ali and Hosseini, Alireza and Jamali, Marzieh (1392), "Recovery of Hadiths of "Al-Tafseer" by Ali Bin Abi Hamzah Bataeni", Hadith Andisheh, No. 16.
- Rahmati, Mohammad Kazem (1393), "Hariz bin Abdullah Sajestani", Encyclopaedia of the Islamic World, Vol. 13.
- Sezgin, Foad, (1380), History of Arabic Writings, Tehran: Ministry of Culture and Guidance Printing and Publishing Organization.
- Sheikh Baha'i, Mohammad bin Hossein (1429 AH), Mashreq al-Shamsein and Exir al-Saadatain, Mashhad: Majma al-bohuth al-Islamiya.
- Shobeiri, Mohammad Javad (1388), "Nomani Sources in Qeibat", translated and edited by Seyyed Mohammad Emadi Haeri in the reconstruction of ancient Shia hadith texts, Qom: Dar al-Hadith.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372), Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1373), Rejal al-Tusi, Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1390 AH), Al-Estebzar Fima Okhtelefa Men Al-Akhbar, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1407 AH), Tahdhib al-Ahkam, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1411 AH), Mesbah al-Motahjed and Selah al-Motabed, Beirut: Shia Fiqh Foundation.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1414 AH), al-Amali, Qom: Dar al-Thaqafa for printing and distribution.
- Tusi, Mohammad bin al-Hassan, (1420 AH), list of books of the Shia and their Osuls and the names of the writers and the owners of the Osuls, Qom: Tabatabai Researcher's Library.
- Vaseti, Ahmad bin Hossein, (1364), Al-Rejal, Qom: Dar al-Hadith.





http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۲۷۷-۳۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245165.3843

## مطالعه تطبیقی ویژگی‌های انسان کامل از منظر قرآن کریم و روانشناسی انسان گرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۹

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

عصمت عبدالهی\*

فاطمه خلیلی\*\*

طیبه عارف نیا\*\*\*

### چکیده

در زمینه مباحث انسان‌شناسی، موضوعات گوناگونی مطرح شده است که شناخت انسان کامل و بررسی ویژگی‌های یک انسان مطلوب از جمله مهمترین این موضوعات می‌باشد، چراکه ریشه در میل فطری انسان برای کمال‌گرایی دارد. به همین دلیل همه مذاهب و مکاتب بشری تلاش نموده‌اند تا انسان کامل و مطلوب مدنظر خود را تعریف نموده و ویژگی‌های خاص آن را احصاء نمایند. در این پژوهش تلاش گردیده با روش مطالعه تطبیقی درون دینی، به ترسیم مهمترین ویژگی‌های انسان کامل از منظر قرآن کریم و مکتب روانشناسی انسان گرا پرداخته و وجوه تشابه و افتراق نظرات مطرح شده را بررسی نمائیم. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در رویکرد انسان‌گرایی و در سلسله مراتب نیازها عواملی همچون ارضاء نیاز امنیت، همخوانی تجربیات فرد با خودپنداره، خودپذیری، عزت نفس مثبت، رهایی از گذشته و آینده سبب احساس آرامش و امنیت در زندگی انسان کامل می‌گردد، در حالی که در رویکرد قرآنی، مؤمن بودن و قرار گرفتن در حصار امن ایمان به خدا، توکل بر او، پیروی از دستورات دینی و زندگی بر طبق اصول الهی سبب داشتن اعتماد به نفس، رهایی از گذشته و آینده و در نتیجه آن احساس امنیت و آرامش می‌گردد.

### واژگان کلیدی

انسان کامل، روانشناسی انسان گرا، امنیت، آرامش، ایمان.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، تهران، ایران.  
[phdesmatabdolahi@gmail.com](mailto:phdesmatabdolahi@gmail.com)

\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، تهران، ایران.  
[Fkhalili57@yahoo.com](mailto:Fkhalili57@yahoo.com) (نویسنده مسئول)

\*\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، تهران، ایران.  
[tafarnia@gmail.com](mailto:tafarnia@gmail.com) مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

### طرح مسئله

خداوند متعال انسان را با استعدادترین و توانمندترین آفریده، به منظور ظهور و بروز صفات الهی و تجلی در اسماء الحسنی خویش قرار داده است. هرچند که تمام موجودات و مخلوقات هستی کمال مخصوص به خود و نهایی هدفمند را دارا هستند، اما یکی از برتری‌های انسان بر دیگر مخلوقات این است که اشرف و اعظم آفریده‌ها و صاحب تمام کمالات موجودات هستی است. به عبارتی دیگر، هرچه کمال و ارتقاء برای اجزاء و پدیده‌ها در عالم هستی وجود دارد، همه در خدمت انسان و برای رسیدن او به کمال مطلق در نظر گرفته شده است چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ او خدایی است که همه آنچه را (از نعمت‌ها) که در زمین وجود دارد، برای شما آفریده است.

خدا، انسان و جهان، سه محور اساسی اندیشه بشری است که در طول تاریخ و در همه جوامع پرسش‌های مهم، اندیشه سوز و اندیشه ساز درباره آنها طرح شده و همه تلاش فکری انسان متوجه این سه کانون و یافتن پاسخ‌های درست و مناسب برای پرسش‌های مربوط به آنهاست. در این میان، شناخت انسان اهمیت ویژه‌ای دارد و دانشمندان فراوانی را در رشته‌های علمی مختلف به خود مشغول ساخته است.

انسان‌گرایی<sup>۱</sup> یکی از مکاتب مهم در روان‌شناسی است، که به عنوان جنبشی در مقابل دو مکتب غالب زمانه خودش، یعنی رفتارگرایی<sup>۲</sup> و روان‌کاوی<sup>۳</sup>، به عنوان نیروی سوم در اوایل قرن بیستم میلادی مطرح گردید. این مکتب با دیدی نو و روشی جدید، هدف خود را دست یافتن به شخصیتی سالم با تکیه بر توانایی‌های نهفته درون انسان بیان کرد (نیک صفت، ۱۳۸۵، ص ۲۵). آبراهام مزلو<sup>۴</sup> بنیان‌گذار و رهبر معنوی جنبش روان‌شناسی انسان‌گرا در نظر گرفته می‌شود. دیدگاه شخصیت مزلو، دیدگاهی انسان‌گرا و خوشبینانه است. تمرکز او به جای بیماری بر سلامتی روانی است، بر رشد است نه بر رکود، بر قوت و استعدادهای انسان است، نه بر ضعفها و محدودیت‌ها. او احساس اطمینان و حتی اعتماد زیادی به توانایی‌ها در شکل‌دهی زندگی و جامعه مان داشت (شولتز، ۱۹۹۸، ص ۳۶).

<sup>۱</sup>Humanism

<sup>۲</sup>Behaviorism

<sup>۳</sup>Psychoanalysis

<sup>۴</sup>Maslow Abraham



علاوه بر دیدگاه‌های خوشبینانه و رشدنگر روانشناسی انسان‌گرا پیرامون ویژگی‌های انسان، در ادیان الهی و کتابهای آسمانی با عناوین مختلف، در مورد ویژگی‌های انسان کامل مباحث و دیدگاه‌های جامعی مطرح شده است و با دیدی مثبت و سازنده به انسان نگریسته شده و از سوی دیگر با توجه به اینکه ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که به کتاب آسمانی قرآن به عنوان آخرین و کامل‌ترین کتاب وحی معتقدیم و بر این باوریم که کامل‌ترین شناخت از انسان را آفریننده انسان، که خدای متعال است می‌تواند در اختیار ما انسان‌ها قرار دهد، لذا برآنیم تا با بررسی آیات قرآن کریم به احصای ویژگی‌های انسان کامل بپردازیم و آن را با ویژگی‌های انسان کامل در روانشناسی انسان‌گرا مقایسه نماییم، تا بتوانیم قدم‌های شایسته و بایسته‌ای در راستای بومی‌سازی دیدگاه‌های روان‌شناسی برداریم.

### پیشینه تحقیق

ایده تکامل انسان، از دیرباز همواره مورد علاقه جوامع انسانی بوده است. انسان همزمان با تلاش جهت فهم و شناخت خویشتن، همواره در پی پاسخ به سؤالات مختلفی از این قبیل بوده است که انسان چگونه عمل می‌کند؟ چه انگیزه‌هایی وی را وادار به حرکت می‌کند؟ و چه اهدافی را در سر پرورانده و دنبال می‌کند؟ از میان این سؤالات، جالبترین و جذابترین سؤال این است که کاملترین انسان کیست؟ به همان نسبت که انسان، همواره رؤیای کمال دنیای خویش را در سر داشته، رؤیای کمال خویشتن را نیز می‌پرورانده است، تا به بالاترین درجه رشد و کمال انسانی دست یابد.

رسیدن به کمال، مستلزم الگو و روش خاصی است. انسان، از قدیم الایام برای پیدا کردن الگو و روشی که با آن بتواند زندگی کرده، با دیگران و پدیده‌های عالم روابط متقابلی داشته باشد و از طریق آن به رشد و کمال دست یابد، به مذهب روی آورده است. با این وجود، جوامع مدرن نسبت به مذهب دیدی تحقیرآمیز داشته و برای پاسخ به این سؤالات و کسب اطلاعات، به آنچه که علوم انسانی نامیده می‌شود، روی آورده‌اند. این نوع نگرش به مذهب، در پیکره دانش بشری شکاف ایجاد نموده است.

در این زمینه آثار بسیاری نگاشته شده است که هر کدام تلاش دارند به نوعی انسان کامل و مطلوب مدنظر خود را معرفی نمایند مانند: «شخصیت مطلوب» از گوردون آلپورت (۱۹۶۷م)،

«انسان بالغ یا پخته» از کارل راجرز (۱۹۷۴م)، «چیستی انسان و کیستی آن، چرا و چگونه» از اریک فروم (۱۹۸۰م)، «راهی برای شناخت انسان معاصر» از کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱م). هدف این مقاله آن است که حوزه مشترکی راجع به کمال انسان از منظر قرآن کریم و روانشناسی انسان گرا به وجود آورد. از دیدگاه روانشناسی نظریات انسان‌گرایانه ابراهام مزلو در مورد «خود شکوفایی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این ارزیابی، نظرات مشترک، مشخص شده و سوء تعبیرها رفع خواهد گردید. همچنین نظرات مخالف این دو مکتب که جای بحث و گفتگو دارند، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱. انسان مطلوب از دیدگاه روانشناسان

روانشناسی کمال به جنبه سالم طبیعت آدمی می‌پردازد، نه به جنبه ناسالم آن (بیماری روانی). هدف آن نیز درمان مبتلایان نیست، بلکه بیداری و رهایی استعدادهای عظیم انسان برای از قوه به فعل رساندن و تحقق بخشیدن تواناییهای خویش و یافتن معنای ژرفتری از زندگی است. روانشناسان کمال در عین آنکه تاثیر محرک‌های بیرونی، غریزه‌ها و کشمکش‌های دوران کودکی را بر شخصیت انسان نفی نمی‌کنند، آدمیان را دستخوش دگرگونی ناپذیر این نیروها نمی‌دانند. آدمی می‌تواند و می‌باید در برابر گذشته، طبیعت زیست‌شناختی و اوضاع و احوال محیط خویش، پیاخیزد. تصویری که روانشناسان کمال از طبیعت انسان به دست می‌دهند، خوش‌بینانه و امیدبخش است. آنها به قابلیت گسترش و شکوفایی کمال خود و تبدیل شدن به آنچه در توان آدمی است اعتقاد دارند. نظریات مختلف روانشناسان بزرگ نشان می‌دهد با وجود نقاط اشتراک فراوان، هر کدام تصویر جداگانه‌ای از انسان مطلوب ارائه کرده‌اند.

انسان از جهات مختلف یکی از مهم‌ترین محورهای بحث همه مکتب‌ها و جهان‌بینی‌ها است. در این میان تبیین سعادت و کمال انسان در راه رسیدن به آن، از حساسیت و اهمیت بیشتری برخوردار است. یکی از اصول و مبانی هر جهان‌بینی و یکی از محورهای اساسی معرفت و اندیشه بشری، «انسان» و مباحث مربوط به او است که همواره توجه و اهتمام اندیشه‌وران و متفکران را به خود جلب کرده است و در بخش‌ها و به شیوه‌های گوناگون، شناخت انسان و خصوصیات و توانمندی‌های او را مطرح کرده‌اند، در حالی که مکاتب جدید به‌رغم اختلافاتی که دارند، انسان محوری (به جای خدا محوری) و اومانیزم را محور و اساس همه‌چیز و تنها





راه تأمین سعادت و کمال بشر و رهایی از ظلمت و محدودیت و حقارت معرفی می‌کنند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۶۶).

به طور کلی و بر اساس آنچه در مکاتب روانشناسی مورد بحث قرار گرفته، انسان کامل دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. انسان کامل علاوه بر تکیه بر معینیت، به عالم غیب و مصادیق آن نیز اعتقاد دارد.
۲. انسان کامل به خاطر بهره‌مندی از یک پشتوانه قوی اعتقادی و عقلی در زندگی خود احساس امنیت دارد.
۳. انسان کامل در برابر تأخیر در نیازهایش چه آنها که از کنترلش خارج است و چه آنها که اختیاری و در جهت اطاعت از پروردگار و ریاضت شرعی است، صبر می‌کند و هیچانات خود را کنترل می‌کند.
۴. انسان کامل معتقد است زندگی او محدود به همین دنیا نیست و بعد از مرگ در جهانی دیگر پروردگارش را ملاقات می‌کند و به زندگی خود ادامه می‌دهد.
۵. انسان کامل از یک هماهنگی وجودی بین اعتقاد، فکر و کلامش با عملش برخوردار است.
۶. انسان کامل در زندگیش دارای یک هدف اصلی است که تمام اهداف فرعی و اعمالش در راستای آن هدف است.
۷. از تمام امکانات مادی و معنوی خود، بدون چشم داشت در راه آرمانش و کمک به مردم هزینه می‌کند.
۸. انسان کامل در راه رسیدن به اهداف و حل مشکلاتش، انسانی فعال، خلاق و انعطاف پذیر است.
۹. انسان کامل از آزادیش در انتخاب آگاه است، لذا از این فرصت استفاده می‌کند و انتخاب صحیح و آگاهانه‌ای انجام می‌دهد.
۱۰. انسان کامل توانایی درک، پذیرش و هماهنگی با حقیقت را دارد. او اهل تفکر و تعقل است.
۱۱. انسان کامل دارای روحیه قدردانی است. او در برابر خداوند به خاطر نعمتهایش شاکر است و از بندگان او نیز به خاطر یاریشان تشکر می‌کند.

۱۲. انسان کامل اگر مرتکب خطا شود، پشیمان می‌گردد، بازگشت می‌نماید، خطایش را ترک می‌کند و آن را جبران می‌نماید.
۱۳. انسان کامل نسبت به خداوند و بندگان صالحش محبت دارد و از دستورات الهی پیروی می‌کند.
۱۴. انسان کامل در زندگی خود هدف دارد، لذا خود را درگیر کارهای بیهوده و بی‌هدف نمی‌نماید.
۱۵. انسان کامل خود را از بند آنچه که او را از رسیدن به حقیقتش باز می‌دارد، می‌رهاند.

## ۲. انسان مطلوب از دیدگاه اسلام

در فرهنگ دینی، انسان، مخلوق خدا است و از این جهت، به دیگر پدیده‌های عالم می‌ماند؛ اما هرگز در رتبه و جایگاه آن‌ها قرار ندارد. انسان، خلیفه خدا، هدف و غایت آفرینش پدیده‌های دیگر، بلکه حاکم بر آن‌ها، اشرف مخلوقات و یگانه موجودی است که روح خدا در او دمیده شد و صبغه الهی دارد؛ و محوریت انسان نه تنها مستلزم نفی خدا نیست؛ بلکه انسان جز با خدا ظرفیتش تکمیل، و دل او پُر، و اشباع نمی‌شود؛ زیرا موجود نامحدود جز با نامحدود و مطلق آرام نمی‌گیرد. در آموزه‌های ادیان الهی و به‌ویژه اسلام، انسان، جز با خدا محوری و پیوند با مبدأ آفرینش به حیات حقیقی و انسانی و جایگاه برجسته و ممتاز خویش دست نمی‌یابد. آفرینش و طبیعت انسانی به‌گونه‌ای است که جز در پرتو هدایت الاهی، استعدادها و توانمندی‌هایش شکوفا نمی‌شود و انسان منهای خدا، حتی در معیشت و زندگی دنیایی کامیاب و در آرامش است: «مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴).

اصطلاح «شخصیت»، همان رویکرد روانشناختی است که می‌تواند به گستره وسیع اوصاف انسان مطلوب در آینه اسلام، یکپارچگی بخشند. شخصیت، مجموعه ثابتی از خصلتها و گرایشهایی است که آن دسته از وجوه اشتراک و تفاوت‌های رفتار روانشناختی افراد (افکار، احساسات و اعمال) را تعیین می‌کند که استمرار زمانی دارند و از طرفی ممکن نیست به سادگی آنها را به عنوان نتیجه اختصاصی فشارهای اجتماعی و زیست‌شناختی موقتی فهم کنیم. در این تعریف دو اصطلاح «گرایشها» و «خصلتها»، نیاز به توضیح بیشتری دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۳، ص ۸۳).



گرایشها، فرآیندهایی است که جهتگیری در افکار، احساسات و اعمال را معین می‌کنند. خصلتها، نیز ساختارهای ثابت شخصیت که نه برای حرکت به سوی اهداف یا تحقق کارکردها، بلکه برای تعیین واقعیت و محتوای اهداف یا مقتضیات به کار می‌روند و یا برای تبیین افکار، احساسات و اعمالی که تکرار می‌شوند کاربرد دارند (مطهری، ۱۳۸۲ش، ص ۷۱).

باید گفت که «ایمان» آن گرایش هسته‌ای و جهت کلی زندگی مؤمن است که شخصیت او را تعریف می‌کند، چنانکه در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) آمده است: «الْإِيمَانُ قَوْلٌ مُقُولٌ وَ عَمَلٌ مَعْمُولٌ وَ عِرْفَانُ الْعُقُولِ» (حرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲۳) و یا: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِفْرَازٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (سید رضی، ۱۴۱۲ق، حکمت ۲۲۷).

ایمان فرآیندی است که جهت گیری آن در افکار، احساسات و اعمال آشکار می‌شود. متعلق ایمان هم در قرآن کریم، در آیات متعددی بیان شده است که عبارتند از: «خداوند متعال، روز بازپسین، فرشتگان یا ماموران تدبیر عالم، انبیا یا پیام آوران وحی و کتب الهی» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۸ش، ص ۸۷). با ایمان به عالم غیب و باور آن، ابعاد شناختی، عاطفی، اخلاقی و اجتماعی و در حقیقت، جهانی بینی فرد تغییر می‌کند و صرفاً در محدوده محاسبات کمی، مادی، عمل‌گرایانه یا سودطلبانه و به طور کلی دنیوی نمی‌گنجد. این جهت گیری نه تنها انگیزه‌ای برای شکوفایی استعدادهای درونی او می‌گردد، بلکه موجب گسترش وجودی و اعتلای او در امتداد کمال مطلق و حقیقت هستی خواهد بود (سجادی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۴).

### ۳. آشنایی با علم روانشناسی انسان گرا

اندیشمندان در گذر تاریخ برداشت‌های مختلفی درباره انسان، رفتارها و چگونگی عملکرد او داشته‌اند. فلاسفه، علمای اخلاق، ادیان و مذاهب و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی نیز بر اساس دیدگاه‌های خود در ارتباط با انسان نظریه پردازی نموده‌اند اما به طور مشخص در دهه ۱۹۶۰ میلادی و پس از آن با کارهای راجرز و آبراهام مازلو روانشناسی انسان گرا رسمیت یافت (شجاعی، ۱۳۹۸ش، ص ۷۵).

در قرن نوزدهم در اروپا دو مکتب اصالت وجود و پدیدارشناسی با عقاید انسان‌گرایانه ظهور کردند. این دو تفکر، تحرکاتی را در دیگر زمینه‌ها و از آن جمله در زمینه روانشناسی برانگیخت. تلاش و کوشش پدیدارشناسان و وجودگرایان به ظهور پدیده‌های انسان‌گرایی در آمریکا و ایجاد نیروی سوم در برابر مکاتب پر نفوذ رفتارگرایی و روانکاوی منتهی شد. فصل

الخطاب همه این دیدگاه‌ها، پرداختن به انسان به منزله یک فرد است. فردی با مشکلات و مسائل شخصی و منحصر به فرد انسانی که تجارب و عملکرد او به صورت یک کل تایید می‌شود و باید محور اساسی مباحث روانشناسی را تشکیل دهد (کبیر، ۱۳۸۳ش، ص ۲۶).

روانشناسان انسان گرا با دیدی نو به ماهیت انسان می‌نگرند. انسانی که آنها می‌بینند با آنچه رفتارگرایی و روانکاوی یعنی اشکال سنتی روان‌شناسی ترسیم می‌کنند، متفاوت است. روانکاوی و رفتارگرایی از استعداد بالقوه آدمی برای کمال و آرزوی او برای بهتر شدن از آنچه هست، بحث نکرده‌اند (گوتک، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹). در واقع این نگرش‌ها تصویر بدبینانه‌ای از طبیعت انسان به دست می‌دهند. رفتارگرایان، آدمی را پاسخگوی فعل پذیر محرک‌های برونی، و روانکاوان او را دستخوش نیروهای زیست‌شناختی و کشمکش‌های دوره کودکی می‌پندارند. اما آدمی از نظر روانشناسان کمال، بسی بیش از اینهاست (نقیب زاده، ۱۳۷۵ش، ص ۸۴).

روانشناسان کمال در عین آنکه تاثیر محرک‌های برونی، غریزه‌ها و کشمکش‌های درونی را بر شخصیت نفی نمی‌کنند، آدمیان را نیز دستخوش دگرگونی ناپذیر این نیروها نمی‌دانند. آنها معتقدند که ما باید رشد و پرورش یابیم و از حد نیروهایی که بالقوه بازدارنده هستند بگذریم (شولتز، ۱۳۸۲، صص ۷-۶).

#### ۴. مطالعه تطبیقی ویژگی‌های انسان کامل از منظر قرآن کریم و روانشناسی انسان گرا

در ادامه مقاله با توجه به تعاریفی که از انسان کامل و مطلوب از منظر روانشناسان غربی و عالمان مسلمان مطرح شد، تلاش می‌شود تا به صورت موردی و عینی، چند مورد از مهمترین ویژگی‌های انسان کامل را از منظر قرآن کریم و مکتب روانشناسی انسان گرا مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم و وجوه تشابه و تفاوت آنچه در این دو منبع پیرامون این موارد بیان شده است را نقد و بررسی نماییم. به جهت پرهیز از اطناب و رعایت محدودیت حجم مقاله در این پژوهش فقط چهار مورد اساسی از ویژگی‌های مشترک انسان کامل از منظر روانشناسان و عالمان مسلمان مورد بررسی قرار گرفته است.

#### ۴-۱. احساس امنیت و آرامش

احساس امنیت و آرامش در زندگی یکی دیگر از موضوعاتی است که انسان معاصر غرق در تکنولوژی و در پی آسایش از آن محروم گشته است. تلاش برای رسیدن به آسایش نه تنها آرامش روانی انسان را از او گرفته، بلکه بسیاری از بیماریها جسمی را برای او به ارمغان آورده



است (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۵۲). بر این اساس براندن معتقد است عزت نفس تجربه‌ای صمیمانه است که در عمق وجود اشخاص وجود دارد، آن چیزی است که در عمق وجود در مورد خود می‌اندیشیم و احساس می‌کنیم، بنابراین کسی که عزت نفس دارد از احساس اضطراب و ناامنی رهاست (براندن، ۱۳۸۷، ص ۸۴).

مزلو سلسله مراتبی از پنج نیاز فطری را معرفی کرد که رفتار انسان را برانگیخته و هدایت می‌کنند. این نیازها به ترتیب عبارتند از: ۱. نیازهای فیزیولوژیکی، ۲. نیازهای ایمنی، ۳. نیازهای تعلق پذیری و عشق، ۴. نیازهای احترام، و ۵. نیاز خود شکوفایی. مزلو اعتقاد داشت که در بین این سلسله مراتب نیاز به ایمنی و امنیت، برای نوباوگان و بزرگسالان روان رنجور از همه مهمتر است. انسان کامل از نظر وی از اضطراب رهاست و در زندگی خود احساس امنیت دارد (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۵۲). به اعتقاد راجرز سطح سلامت روانی انسان و رهایی او از اضطراب به همخوانی بین خودپنداره و تجربیات او بستگی دارد. به اعتقاد وی انسان کامل کسی است که بدون احساس ترس و تهدید نسبت به تمام تجربیات گشوده است و آگاهی نشان می‌دهد (کارو چالز و شی پر، ۱۳۷۵، ص ۸۱).

درمانگران وجودی همچون فرانکل که رویکرد خود به درمان را از سوابق نیرومند در روان شناسی انسان‌گرا و وجودی به دست آورده‌اند، اضطراب بهنجار را از اضطراب روان رنجور متمایز می‌کنند. به اعتقاد آنها اضطراب بهنجار که همان اضطراب وجودی است، پاسخ مناسب به رویدادی است که فرد با آن روبرو می‌شود در حالی که اضطراب روان رنجور با موقعیت تناسبی ندارد و معمولاً خارج از آگاهی فرد است و فرد را بی‌تحرك می‌کند؛ بنابراین انسان کامل با اضطراب بالقوه سازنده، در زندگی خود به گونه سازنده برخورد می‌نماید و از آن به عنوان منبع رشد استفاده می‌کند (دایر، ۱۳۷۹، ص ۶۴).

به اعتقاد آلپورت امنیت عاطفی و هیجانی که ناشی از خودپذیری در فرد است، از ویژگی‌های انسان کامل می‌باشد. انسان کامل از احساس ترس و ناامنی رها نیست ولی کمتر حس می‌کند که در معرض تهدید است؛ ناکامی‌هایی که ممکن است افراد روان نژند را از پای در آورد آنها را از پای در نمی‌آورد و آنها با این ناکامی‌ها مدارا می‌کنند و معتقدند که باید با این تهدیدها دست و پنجه نرم کنند. بنابراین از نظر وی انسان کامل از نظر روانی احساس امنیت می‌کند (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

در مجموع از نظر انسان گرایان، انسان کامل کسی است که در زندگی خود از احساس ترس و تهدید رهاست و نگرانی نسبت به آینده و اندوهی از گذشته ندارد. البته آپورت معتقد است آنها از احساس ترس و تهدید رها نیستند ولی آن را کمتر به عنوان تهدید حساب می‌کنند؛ از طرف دیگر فرانکل اضطراب را به دو گروه بهنجار (وجودی) و روان رنجور (روانی) تقسیم می‌کند که اگر با آن سازنده برخورد شود، خود منبع رشد انسان می‌گردد.

اگرچه رسیدن به آرامش هدف غایی همه تلاش‌های جامعه بشری است، اما بشر برای تحقق این میل فردی، گاهی به بیراهه می‌رود و سر از بحران روحی در می‌آورد. نمونه بارز این بیراهه روی‌ها و بحران‌ها، گرایش به عرفانهای کاذب و یا مصرف مواد مخدر و انواع محرکهای روانی می‌باشد (ویس کرمی و مؤدب، ۱۳۸۹، صص ۳۳-۳۵).

بر این اساس قرآن کریم در آیات گوناگونی راهکارهایی جهت ایجاد امنیت و احساس آرامش و رهایی مؤمنان از اندوه و ترس را مطرح می‌کند. برای مثال در آیه ۶۲ سوره یونس می‌فرماید: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ آگاه باشید، اولیا و دوستان خدا نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند. همچنین در آیه ۲۸ رعد درباره آرامش می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یاد خدا مایه آرامش دلهاست. براساس این آیه انسان‌های مومن به خاطر ایمان به خدا و در نظر گرفتن او از عوامل مادی که سبب نگرانی روحی در سایر انسانها می‌شود، رها هستند. البته این به معنای عدم وجود نگرانی‌هایی همچون احساس مسئولیت در آنها نیست. در حالی که آیه ۲ سوره انفال درباره مومنان می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»؛ مومنان کسانی هستند که وقتی نام خدا برده می‌شود قلبشان ترسان می‌گردد که این ترس در آنها ناشی از احساس مسئولیت در برابر خداست.

مفسران قرآن کریم در این رابطه معتقدند «مومنان و دوستان خدا در زندگی خود آنچنان بر خدا توکل کرده و به او توجه دارند که اموری که ممکن است سایر انسانها را دچار غم و اندوه و ترس و اضطراب کند به سراغ آنها نمی‌آید» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۲۸).

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به موضوع امنیت و راهکارهای ایجاد و عوامل محل آن اشاره نموده است (برای نمونه ر.ک: بقره: ۱۲۶، نساء: ۹۱، مائده: ۲، یوسف: ۹۹، ابراهیم: ۳۵، نحل: ۱۱۲، نور: ۵۵، شعراء: ۱۴۲ و ۱۴۶، قصص: ۵۷، تین: ۳، قریش: ۴). اگر به برخی از عللی که در قرآن به عنوان عوامل سلب آرامش توجه شود به خوبی روشن می‌شود که چگونه

قرآن کریم ارتباط تنگاتنگی میان امنیت و عوامل روانشناسی انسان برقرار کرده است. به عنوان نمونه اگر انسان در جامعه ای زندگی کند که هر لحظه احتمال ربایش یا سرقت و قتل وی وجود داشته باشد و نتواند در خانه و خیابان و یا حتی جنگل و بیابان در آرامش زیست کند، نمی توان امید به وجود اجتماعی آرام و امن داشت (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۵). لذا اینکه قرآن کریم می فرماید: «وَ اذْكُرُواْ اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِى الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَفَتْكُمْ النَّاسُ فَاَوَاكُمُ وَاَيَّدِكُمْ بِبَنْصِرِهِ» (انفال: ۲۶) یا «وَ قَالُواْ اِنْ تَتَّبِعِ الْهُدٰى مَعَكَ تَتَّخِطُّفُ مِنْ اَرْضِنَاْ اَوْ لَمْ تُكْمِنْ لَهُمْ حَرْمًا اٰمِنًا» (قصص: ۵۷) و «اَوْ لَمْ يَرَوْاْ اَنَّا جَعَلْنَا حَرْمًا اٰمِنًا وَيُتَخَفَتُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ» (عنکبوت: ۶۷) همگی به ایجاد امنیت جهت برقراری روابط سالم انسانی اشاره دارد.

از نظر قرآن امنیت از نعمت های بزرگ خداوند به هر جامعه ای است و جامعه ای که از چنین نعمتی برخوردار است، باید همواره شکرگزار خداوند باشد که از چنین خیر بزرگی برخوردار گشته: «وَ ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا قَدِيَةً كَانَتْ اٰمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَّاتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِاَنْعَمِ اللّٰهِ فَاذَاقَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ» (نحل: ۱۱۲).

اهمیت و ارزش امنیت است که حضرت ابراهیم(ع) را وادار می سازد تا برای ایجاد چنین امنیتی در مکه حتی برای غیر اهل ایمان، دعا کند: «وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَاٰزُقْ اَهْلَهُ مِنَ التَّمَرَاتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ» (بقره: ۱۲۶). در همین راستا می توان به مطلوب بودن امنیت در جوامع اشاره کرد که حضرت یوسف(ع) در هنگام پناه دادن خانواده خویش در مصر به آنان یادآور می شود که اگر وارد مصر شوید، ان شاء الله در امنیت قرار خواهید گرفت: «فَلَمَّا دَخَلُوْا عَلٰى يُوْسُفَ اٰوٰى اِلَيْهِ اَبُوْهُ وَقَالَ اَدْخُلُوْا مِصْرَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ اٰمِنِيْنَ» (یوسف: ۹۹).

اصولاً آنچه دغدغه اصلی حضرت یعقوب(ع) و حضرت یوسف(ع) بوده، مشکل امنیت انسانی است که شامل همه انواع و اقسام امنیت بوده که امنیت اجتماعی در درجه نخست اولویت آن قرار دارد (ر.ک: مائده: ۲، قصص: ۵۷ و عنکبوت: ۶۷). از این رو حضرت یوسف(ع) امنیت آل یعقوب(ع) را در مصر تضمین می کند. خداوند متعال نیز در آیات ۹۴ تا ۹۸ سوره کهف امنیت اجتماعی را تبلور رحمت و مظهر مهر الهی دانسته است. بنابراین هر جامعه ای که از امنیت انسانی برخوردار نباشد، از رحمت و مهر الهی دور افتاده و از سلامت نیز برخوردار نیست. باید توجه داشت که هرگونه ناامنی راهها «وَلَا تَقْعُدُوْا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُوْنَ وَتَصُدُوْنَ عَن سَبِيْلِ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِهٖ وَتَبِعُوْهَا عَوْجًا» و محیط «مَقَامُ اِبْرٰهِيْمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا» (آل عمران: ۹۶ و ۹۷؛ بقره: ۱۹۱) می تواند امنیت روانی جامعه را مختل کند که نتیجه ای جز فروپاشی درونی جامعه

و تخریب روان انسانی نخواهد داشت. اهمیت بسیار اساسی امنیت انسانی در جوامع، چنان است که دشمنان، بیشترین هزینه را در این بخش می کنند، زیرا فقدان هرگونه ناامنی می تواند موقعیت های چشم گیری را نصیب آنان کند (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ص ۷۸).

#### ۴-۲. اعتقاد به زندگی پس از مرگ

زندگی انسان در دنیا لاجرم با مرگ پایان می پذیرد. اگرچه برای بسیاری از مردم مرگ وحشتناک است - تا حدی که حتی حاضر نیستند در مورد آن فکر کنند و تمام آگاهی خود راجع به آن را واپس می رانند - اما گروه دیگری از مردم شدیداً به زندگی بعد از مرگ معتقدند و با تمسک به این اعتقاد، مفهوم دلخراش مرگ برایشان محو می شود و از این طریق سختی ها را تحمل می نمایند (جرارد، ۱۹۸۰م، ص ۵۹).

آنچه که واقعا در زندگی با مرگ از کف می رود، امکانات و توانایی هاست. لحظه ای که این امکانات و توانایی ها شکوفا شود، به واقعیت پیوسته و جزء گنجینه های پربهای بشری به گذشته جاودان تعلق پیدا می کنند. گذشته ای که در آن هیچ چیز از بین نخواهد رفت و همه چیز پابرجا خواهد ماند. از این رو گذرایی و انتقال زندگی از معنای آن نمی کاهد، بلکه در ما احساس وظیفه و مسئولیت را بیدار می کند (فرانکل، ۱۳۸۳ش، ص ۶۷) بنابراین از نظر فرانکل انسان باید بتواند به جای دفاع از خود در برابر مرگ، یک آگاهی سالمی را از مرگ پرورش دهد و این حالت به آنها در ارزیابی نحوه زندگی خود و ایجاد تغییرات لازم در آن، پذیرش مسئولیت زندگی و استفاده کامل از زمان موجود کمک کند، چیزی که می تواند منجر به علاقه به زندگی و خلاقیت گردد (کری، ۲۰۰۵م، ص ۸۲)

به اعتقاد وی وجود مادی و این جهانی انسان، از سه بُعد جسمی، روانی و روحانی تشکیل شده است و چیزی به نام روح، و رای وجود مادی انسان برای او مطرح نیست. فرانکل، اعتقاد به خدا و حیات پس از مرگ را تنها یکی از اموری می داند که می تواند به زندگی انسان معنا دهد و هیچ امتیازی نسبت به سایر معانی در زندگی برای آن قائل نیست (فرانکل، ۱۳۷۵، ص ۱۲۰). در مجموع در رویکرد انسان گرایی اگرچه به جنبه های غیر فیزیکی وجود انسان توجه شده، ولی رابطه انسان از دو سو قطع است، یعنی انسان نمی داند که از کجا آمده است و سرانجام به کجا خواهد رفت. در نگرش انسان کامل به مرگ و نیستی، انسانی را سالم می دانند که از زندگی





و شرایط کنونی خود به نحو مطلوب استفاده نماید نه اینکه در رابطه با دنیایی فراسوی این دنیا برنامه ریزی و زندگی کند.

این در حالی است که قرآن کریم، انسان‌های مؤمن و سالم واقعی را کسانی معرفی می‌کند که به جهان پس از مرگ اعتقاد کامل و راسخ داشته و مشتاق ملاقات پروردگارشان هستند: «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶).

قرآن مجید اعتقاد به معاد و روز رستاخیز را از اصول اساسی تعالیم انبیای الهی معرفی می‌کند و بعد از توحید بیشترین تاکید را بر معاد دارد و بیش از ۱۴۰۰ آیه در این باره بیان کرده است. از آیات متعدد قرآن کریم در این رابطه چنین استفاده می‌شود که انسان در مرتبه بعد از مرگ تا قیامت از نوعی حیات برخوردار است. گروهی از نعمت‌های الهی برخوردار هستند و دسته‌ای گرفتار عذاب‌های برزخی.

امروزه انجمن تحقیقات روحی در اروپا و آمریکا به بقاء محفوظات بعد از مرگ اذعان دارند اگرچه در جاودانگی او تردید دارند. به هر تقدیر حالات همه افراد در عالم برزخ یکسان نیست گروهی متنعم؟، گروهی معذب، دسته‌ای در حالت خواب و در این حالت مانند خواب‌های پریشان یا شیرین از عالم برزخ بهره‌مند می‌شوند؛ کسانی که در کفر محض هستند در عذاب‌های برزخی گرفتارند، مؤمنین خالص هم در نعمت‌های آن بهره‌مند هستند و دسته‌های دیگر از بشر به تناسب اعمال و عقاید هم از نعمت‌ها و هم از نعمت‌ها بی‌نصیب نیستند (مطهری، ۱۳۷۲ش، ص ۱۵).

از جمله آیات قرآن کریم که مؤید این مطلب است می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنَّ لَّا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴)؛ و به آنها که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نگوئید! بلکه آنان زنده‌اند ولی شما نمی‌فهمید. «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹)؛ (ای پیامبر!) هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند. با دقت در آیات قرآن به این نتیجه می‌رسیم که بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران و بحث و جدال‌های ایشان با مردم اختصاص به موضوع معاد داشته است و حتی می‌توان گفت تلاش آنها برای اثبات این اصل، بیش از تلاشی بوده است که برای اثبات توحید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ش، ص ۳۴۱) زیرا اکثر مردم برای پذیرفتن این اصل سرسختی بیشتری نشان می‌داده‌اند، که علت این سرسختی مردم را در مقابل اصل معاد در دو عامل می‌توان خلاصه کرد:

یکی عامل مشترک در انکار هر امر غیبی و نامحسوس و دیگری عامل مختص به موضوع معاد یعنی میل به بی بندوباری و عدم مسئولیت در برابر اعتقادات و تکالیف دینی که موجب برخی محدودیت‌ها برای انسان می‌گردد (سبحانی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۵).

لازم به ذکر است که در قرآن کریم دو نوع استدلال برای معاد وجود دارد که یکی استدلال بر معاد بر اساس توحید است، که قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟ (مؤمنون: ۱۱۵). قرآن می‌گوید، ممکن نیست خدا، خدا باشد ولی معادی نباشد، یعنی اگر معاد نباشد خلقت عبث است و وقتی که خلقت عبث و بیهوده باشد بنابراین خدائی وجود نخواهد داشت، ولی وقتی که ما خوب تدبّر کنیم می‌بینیم که آفریدگاری یگانه و توانا این جهان را خلق کرده و او خدایی است که حکیم است و حکمتش اقتضاء می‌کند که معادی هم باید باشد تا متمم و مکمل خلقت باشد و معاد جزئی از خلقت است که با نبودن آن خلقت ناقص و بیهوده خواهد بود (سبحانی، ۱۳۷۸ش، صص ۱۶۷ و ۱۶۸).

البته در قرآن کریم پیرامون منکران معاد نیز سخن بسیار گفته شده است. به عنوان نمونه در آیه ۳۱ سوره انعام در این باره می‌فرماید: «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أُوْزَارَهُمْ عَلَىٰ طُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزُورُونَ»؛ آنها که لقای پروردگار را تکذیب کردند، مسلماً زیان دیدند؛ (و این تکذیب، ادامه می‌یابد) تا هنگامی که ناگهان قیامت به سراغشان بیاید؛ می‌گویند: ای افسوس بر ما که درباره آن، کوتاهی کردیم! و آنها (بار سنگین) گناهانشان را بر دوش می‌کشند؛ چه بد باری بر دوش خواهند داشت.

اعتقاد به معاد و ملاقات با پروردگار در روح انسان و جوامع انسانی بسیار تاثیرگذار است. این اعتقاد باعث می‌شود که انسان خود را از هوا و هوس‌های نفسانی که سبب آسیب به خود و سایر انسانها و همچنین شرمساری او در پیشگاه خداوند می‌شود دور کند (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ص ۴۶).

### ۳-۴. رابطه بخشش و ایمان

بخشش در انسان بدین معناست که او در کنار نیازها و آرزوهای خود بتواند به امیال و آرزوهای دیگران نیز توجه کند و بخشی از سرمایه‌های مادی و معنوی خود را برای کمک به دیگران هزینه کنند. به اعتقاد آلپورت، انگیزه شخصیت سالم آمال و آرزوهای اوست به نظر او، این هدف‌های



تعیین کننده برای شخصیت سالم امری حیاتی است. آنها فعالانه در پی هدف‌ها و امیدها و رویاهای خویشند و رهنمون زندگی‌شان معنا جویی، ایثار و حسن تعهد است، بنابراین بخش اساسی از زندگی انسان کامل در ارتباط با سایر انسانها در قالب ایثار و تعهد مندی می‌باشد (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۵۸).

فرا تر رفتن از خود و توجه به سایرین به عنوان بخش مکمل خود پذیری در مورد انسان کامل مطرح است. آلپورت گسترش احساس خود را به عنوان یکی از ویژگیهای شخصیت بالیده و سالم می‌داند. انسان کامل حس خود را به اشخاص و فعالیت‌های فرا تر از خود گسترش می‌دهد. در آغاز خود معطوف به فرد است اما با افزایش تجربه خود وسعت می‌یابد و ارزشهای متعالی و آرمانها را در بر می‌گیرد به عبارت بهتر، توجه فرد به امور بیرون از خود، مانند شغل، برنامه ریزی برای آینده، فعالیت اجتماعی و علایق سیاسی و دینی معطوف می‌شود، در این حالت فرد از زمان خود و امکاناتش در جهت اهداف غیر شخصی استفاده می‌کند که در واقع نوعی بخشش است (شجاعی و حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰)

فرانکل نیز توانایی از خود فرا روندگی را به عنوان یکی از ویژگیهای انسان کامل می‌داند. در راه دستیابی به از خود فرا روندگی، فرد در جهت کامل کردن قابلیت انسانی اش، با خود دست و پنجه نرم می‌کند، و از هر خود محوری روان آزاده اجتناب می‌کند. این امر در سلامت روان شناختی او اهمیت بسیار دارد. دایر نیز در رابطه با تلاش انسانهای مثبت برای سایر انسانها و گذاشتن وقت برای آنها بیان می‌کند که انسانهای مثبت اگر بدانند که در نتیجه تلاششان تغییر مثبتی در جامعه ایجاد می‌شود بسیار تلاش می‌کنند و مبارزان خط مقدم جبهه تغییرات اجتماعی اند. آنها تمام تلاش خود را بکار می‌گیرند تا زندگی برای سایر انسانها دلپذیرتر و قابل تحمل گردد و این کار را دوست دارند (دایر، ۱۳۷۹، ص ۲۵).

در مجموع انسان کامل مکتب انسان گرایی از توجه صرف به خود فرا تر رفته و به سایر انسانها نیز توجه می‌کند او مقداری از زمان خود را صرف کمک به بهبود زندگی سایر انسانها و تغییرات اجتماعی می‌کند که این ناشی از بخشندگی و از خود گذشتگی او می‌باشد.

در قرآن کریم نیز به دفعات رابطه میان بخشش و ایمان مطرح شده است. به عنوان مثال در آیه ۲۰۷ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ»؛ بعضی از مردم با ایمان و فداکار، همچون علی (ع) در «لیله المیبت» به هنگام خفتن در جایگاه پیغمبر (ص)، جان خود را به خاطر خشنودی خدا می‌فروشند؛ و خداوند نسبت به بندگان

مهربان است. گرچه شان نزول آیه مربوط به ماجرای فداکاری حضرت علی (علیه السلام) و خوابیدن در جایگاه پیامبر اکرم (ص) است، ولی همچون سایر آیات قرآن محتوای کلی و عمومی دارد.

همواره وجود چنین انسانهایی در جوامع بشری که از خود گذشتگی می‌کنند سبب ثبات و پایداری جامعه می‌گردد، و از همه مهمتر اینکه مومنان در برابر از خود گذشتگی و بخشش جان خود تنها رضایت الهی را در نظر دارند و از کسی چشم داشتی ندارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۳).

علاوه بر از خود گذشتگی و ایثار، انفاق نیز از مصادیق بخشش است. انفاق به معنای خرج کردن و هزینه کردن می‌باشد که گاهی انسان برای خود و خانواده اش خرج می‌کند. ولی گاهی با نیت الهی و فی سبیل الله است که فرد بخشنده از طرف مقابل انتظار کار دیگری در ازای انفاقش را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۶۳).

انفاق انحصار در مسائل مالی نیست بلکه علم، هدایت و آبروی اجتماعی و سرمایه‌های معنوی و مادی دیگر را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲۳، ص ۱۴۰). در رابطه با انفاق یک سری مسائل دارای اهمیت است. نحوه انفاق نباید در شخصی که مورد انفاق قرار می‌گیرد ایجاد حقارت کند و سبب شود جایگاه اجتماعی و شخصیتی او آسیب ببیند. آیه ۲۶۴ سوره بقره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آوریده‌اید صدقه‌های خود را با منت و آزار باطل نکنید مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد.

بنابراین تنها انجام انفاق مهم نیست، بلکه انگیزه و نیت انفاق کننده در انجام آن دارای اهمیت است چنانکه در آیه ۱۹۵ بقره می‌فرماید: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ در راه خدا انفاق کنید و یا در آیه ۲۷۲ سوره بقره می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْتُمْ لَكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ»؛ جز برای طلب خشنودی خدا انفاق کنید. با توجه به آیات بیان شده نیت انفاق کننده باید برای رضای خدا باشد نه آزار و اذیت و خود نمایی و ریاکاری.



نکته دیگر در رابطه با مسأله انفاق بر طبق آیه ۲۲ سوره رعد که می‌فرماید: « وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِعَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ »؛ و از آنچه به آنها روزی داده ایم در پنهان و آشکار انفاق می‌کنند. نکته مهم در این آیه، مسئله آشکار و پنهانی بودن این امر است. گاهی اگر انفاق پنهانی صورت گیرد بسیار مؤثرتر است، و این در مواردی است که حفظ حیثیت طرف چنین ایجاب می‌کند و یا نسبت به انفاق کننده که مصون از ریا و نشان دادن عمل به دیگران باشد و گاه اگر آشکارا انجام گیرد اثرش وسیع‌تر و بیشتر خواهد بود، و این در مواردی است که باعث تشویق دیگران به این کار خیر و تأسی و اقتدا به او شود و یک عمل خیر او سبب ده‌ها یا صدها یا هزاران کار خیر مشابه گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۸۴).

نکته دیگر در رابطه با مسأله انفاق رعایت حد تعادل در آن می‌باشد. انسان پسندیده و ستوده قرآنی در تمام امور زندگی از جمله در مسأله انفاق حد تعادل را رعایت می‌کند، در این رابطه آیه ۲۹ سوره اسراء می‌فرماید: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»؛ دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار هم گشاده دستی نکن تا سلامت شده و حسرت زده بر جای مانی. این عبارت کنایه از این است که نه آنچنان انفاق مکن که به وظیفه انسانیات بی تفاوت باشی و نه آنچنان که چیزی برای زندگی خودت و افراد تحت تکفلت نماند.

بنابراین انسان مومن قرآنی با نیت و انگیزه الهی و بدون هیچ چشم داشت مادی و آزار و اذیت انفاق شونده به دیگران انفاق مادی و معنوی می‌نماید. او گاهی برای حفظ آبروی انفاق شونده و دوری از ریا، انفاق خود را پنهان و گاهی برای ایجاد فرهنگ عمومی در انجام این فعل خوب آشکارا انفاق می‌نماید. البته او در تمام کارهای زندگی از جمله در انفاق حد تعادل را رعایت می‌کند تا هم به وظیفه انسانی و الهی خود در این رابطه عمل نماید و هم خود و خانواده اش را دچار مشکل نکند.

#### ۴-۴. پذیرش مسئولیت خطاها

اگر اعتماد به خود با احترام به حقیقت رابطه داشته باشد، در این صورت اصلاح کردن یک اشتباه، بر وانمود کرد به اشتباه نکردن مقدم می‌شود. فردی که عزت نفس سالم دارد هرگز از قبول اشتباه خود ترس و ابایی ندارد. انکار و رفتار تدافعی نشانه عدم احساس امنیت خاطره

احساس گناه، احساس بی کفایتی و احساس شرم و خجالت است. کسی که عزت نفس ندارد قبول هر اشتباه را به حساب تحقیر شدن می‌گذارد (براندن، ۱۳۸۷، ص ۲۵).

آبراهام مزلو می‌گوید افرادی که در مرحله خود شکوفایی قرار دارند، پذیراتر از افرادی هستند که خود شکوفا نیستند. آنها هم خود و هم دیگران را می‌پذیرند و خود پذیری آنها به هیچ وجه، احساس خود بینانه‌ای از اعتماد به نفس نیست. خود شکوفایان تشخیص می‌دهند که بسیار دور از کمال اند، اما خود را همان گونه که هستند با همه محدودیت‌هایشان می‌پذیرند و سعی در اصلاح اشتباهات خود دارند (مزلو، ۱۳۷۵ش، ص ۱۴۰). او بیان می‌کند که افراد خودشکوفا نیز عیوبی دارند، آنها به هیچ روی از احساس گناه، شرمساری، اندوه، کشمکش‌های درونی و تناقضات، فارغ نیستند و به شدت از خودشان انتقاد می‌کنند تا در مسیر رشد قرار گیرند (مزلو، ۱۹۶۸ش، ص ۱۲۰).

به عقیده آلپورت عمده‌ترین خصوصیت شخصیت سالم پذیرش خود است. شخصیت سالم می‌تواند همه جنبه‌های هستی خود از جمله نقاط ضعف خود را بپذیرد. البته این مطلب به معنای فعل پذیری در برابر آن نیست. او می‌تواند همه خصوصیات خود از جمله نقاط قوت و ضعف خود را قبول کند و در صورت لزوم آنها را تغییر دهد (شولتز، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳).

دایر نیز بیان می‌کند که انسان‌های سالم و مثبت وجود خودشان را بدون شکوه و شکایت می‌پذیرند. آنها از احساس تقصیر رها هستند و از اضطراب‌های مربوط به گذشته و ناراحتی حاصل از آن که لحظات حال را به هدر می‌دهد، آزادند و یقیناً می‌توانند اشتباهات خود را بپذیرند و تصمیم بگیرند هر عمل را که به نحوی مضر و مخرب است تکرار نکنند (دایر، ۱۳۷۹، ص ۴۵). در مجموع انسان کامل مکتب انسان‌گرایی از انجام گناه مصون نیست. مسئله مهم در رابطه با او در صورت انجام کار اشتباه، این است که به جای غرق شدن در چرخه‌ای از انکار یا احساس گناه شدید و افسوس از زمان از دست رفته، سعی می‌کند تا اشتباه خود را به طور صحیحی شناسایی و جبران کند و دیگر آن را تکرار نماید و به هیچ وجه در برابر اشتباهات خود فعل پذیر نیست.

از قرآن به خوبی برداشت می‌شود که نفس انسانی دارای سه مرحله است:

۱. نفس اماره که انسان را دائماً به سمت بدی‌ها و زشتی‌ها دعوت می‌کند، چنان که در آیه

۵۳ سوره یوسف در رابطه با جریان حضرت یوسف از زبان همسر عزیز مصر می‌گوید: «وَمَا



أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ من هرگز خودم را تبرئه نمی‌کنم، که نفس (سرکش) بسیار به بدیها امر می‌کند.

۲. نفس لوامه که در آیات آغازین سوره قیامت به آن اشاره شده است و می‌فرماید: «لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ \* وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ»؛ و سوگند به نفس لوامه و وجدان بیدار و ملامتگر (که رستاخیز حق است). این نفس که بعد از انجام گناه انسان را سرزنش می‌کند و سعی در جبران و بازگشت را دارد و از آن به عنوان وجدان اخلاقی یاد می‌شود.

۳. نفس مطمئنه که در آیات ۲۷ و ۲۸ سوره والفجر به آن اشاره شده است و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً»؛ تو ای روح آرام بافته! به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است. این نفس همان روح تکامل یافته‌ای است که به مرحله اطمینان رسیده، نفس سرکش را رام کرده و به مقام تقوای کامل و احساس مسئولیت رسیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲۵، ص ۶۹).

نفس اماره در وجود انسان فرمان به گناه می‌دهد و بعد از انجام گناه وجدان درون انسان او را سرزنش می‌کند. آیه ۱۳۵ سوره آل عمران در توصیف حالت مؤمنان بعد از ارتکاب گناه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْفَائِزِينَ»؛ و آنهایی که وقتی مرتکب عمل زشتی شوند، یا به خود ستم کنند، به یاد خدا می‌افتند؛ و برای گناهان خود، طلب آمرزش می‌کنند و کیست جز خدا که گناهان را ببخشد؟ - و بر گناه، اصرار نمی‌ورزند، با اینکه می‌دانند. بر طبق این آیه مؤمنان بعد از ارتکاب گناه که دارای تاثیر منفی فردی یا اجتماعی است به یاد خدا می‌افتند و از عمل ناشایست خود بازگشت می‌نمایند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۴).

آیه ۸۹ سوره آل عمران در رابطه با توبه بیان می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ مگر کسانی که پس از آن، توبه کنند و اصلاح نمایند و در مقام جبران گناهان گذشته برآیند، که توبه آنها پذیرفته خواهد شد؛ زیرا خداوند، آمرزنده و بخشنده است. این آیه مانند بسیاری از آیات دیگر پس از طرح مسئله توبه و بازگشت از گناه با جمله «وَأَصْلَحُوا» این حقیقت را می‌فهماند که توبه تنها ندامت از گذشته، و عدم انجام گناه در آینده نیست بلکه بدین معناست که فرد علاوه بر ترک گنا و ندامت با انجام کارهای نیک کار ناشایست خود را جبران کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۱۹۰). بنابراین بر طبق این آیات انسان مومن در صورت ارتکاب

عمل ناشایستی تحت تاثیر وجدان سالم درونی سریعا از کار خود آگاه و پشیمان می‌شود او علاوه بر پشیمانی و ترک عمل سعی می‌کند عمل خود را جبران کند.

### نتایج تحقیق

در پژوهش حاضر ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه مکتب روانشناسی انسان‌گرایی و قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفت و شباهت‌ها و تفاوت‌های انسان کامل در این دو مکتب و منبع، احصا و استخراج گردید.

در هر دو رویکرد انسان کامل از ترس و اضطراب و نگرانی رهاست. اگر چه فرانکل اضطراب را به دو دسته بهنجار و روان رنجور تقسیم می‌کند و معتقد است انسان کامل از اضطراب روان رنجور آزاد است ولی اضطراب بهنجار که محرک رشد است به سراغ او می‌آید. در رویکرد قرآنی نیز چنین است که انسان مؤمن از اضطراب و نگرانی به خاطر عوامل مادی و زود گذر رهاست ولی او در برابر عظمت الهی دچار احساس ترس است که این احساس ناشی از مسئولیت پذیری اوست و نه تنها مضموم نیست، بلکه مورد ستایش است زیرا انسان را از بدی باز می‌دارد و به سمت خوبی‌ها هدایت می‌کند.

در هر دو رویکرد، انسان کامل، انسانی امن و دارای احساس آرامش است ولی دلیلی که هر کدام از دو رویکرد با آن آرامش و امنیت انسان کامل را توجیه می‌کنند، متفاوت می‌باشد. در رویکرد انسان‌گرایی عواملی همچون ارضاء نیاز امنیت در سلسله مراتب نیازها، همخوانی تجربیات فرد با خود پنداره، خود پذیری، عزت نفس مثبت، رهایی از گذشته و آینده سبب احساس امنیت در زندگی انسان کامل می‌گردد. در حالی که در رویکرد قرآنی مؤمن بودن و قرار گرفتن در حصار امن ایمان به خدا، توکل بر او، پیروی از دستورات الهی و زندگی بر طبق اصول الهی سبب داشتن اعتماد به نفس، رهایی از گذشته و آینده و در نتیجه آن احساس امنیت و آرامش می‌گردد.

در رویکرد انسان‌گرایی همچون سایر علوم مادی اعتقادی بر وجود خدا و تداوم زندگی انسان بعد از مرگ وجود ندارد. لذا این ویژگی در رویکرد انسان‌گرایی مسکوت مانده، هر چند ممکن است در میان دانشمندان انسان‌گرایی کسانی باشند که به این موضوع اعتقاد داشته باشند و حتی در میان انسان‌های مطالعه شده توسط آنها در توصیف انسان کامل، همچون مطالعات مزلو در مورد خودشکوفایان، انسان معتقد به خدا و جهان آخرت باشد ولی چون این موضوعات



در قالب علوم مادی نمی‌گنجد و علوم مادی و روشهای آن ضعف فزاینده در مطالعه این موضوعات دارد، لذا یا بسیار آن را تقلیل داده اند - همچون اعتقاد معنوی در انسان کامل - یا به عنوان موضوعات معنا بخش زندگی آن را به کلی انکار کرده اند. در حالی که این ویژگی تحت عنوان اعتقاد به معاد در انسان مؤمن وجود دارد و از عقاید و ویژگیهای محوری او می‌باشد که کارکردهای بسیاری نیز در زندگی او دارد.

در خصوص ویژگی بخشش و ایمان، انسان کامل در هر دو رویکرد از امکانات و توانایی‌های خود در جهت کمک به دیگران استفاده می‌کند. در رویکرد انسان‌گرایی یکی از اهداف انسان کامل، ایثار و از خود فراروندگی است که می‌تواند کمک به انسان‌های دیگر را نیز با خود به همراه آورد. در رویکرد قرآنی نیز انسان مؤمن، انسانی اهل بخشش و از خود گذشتگی است. او از تمام امکانات مادی و معنوی خود در جهت کمک به دیگران استفاده می‌کند. اگرچه در هر دو رویکرد انسان کامل از امکانات خود برای سایر انسانها هزینه می‌کند ولی در رویکرد انسان‌گرایی انگیزه این کار میل درونی فرد است که این کار را دوست می‌دارد. در حالی که انسان مؤمن اگرچه ممکن است از این کار لذت ببرد ولی انگیزه او رضایت الهی است و هیچ چشم‌داشتی از طرف مقابل ندارد و متنی بر آنها نمی‌گذارد. از طرف دیگر انسان مؤمن ممکن است حتی جان خود را نیز در راه آرمان خود ببخشد و فدا کند، ولی در رویکرد انسان‌گرایی به این موضوع اشاره‌ای نشده است.

در خصوص ویژگی پذیرش مسئولیت خطاها نیز در هر دو دیدگاه، انسان کامل این توانایی را دارد که اگر مرتکب اشتباهی شد اشتباه خود را بپذیرد و آن را تکرار نکند. در رویکرد انسان‌گرایی انسان کامل این توانایی را دارد که اگر اشتباهی کرد اشتباه خودش را بدون تلاش برای انکار آن بپذیرد او همچنین این توانایی را دارد که اشتباه خود را دیگر تکرار نکند. در رویکرد قرآنی انسان مومن انسان اهل توبه و بازگشت از گناه است او اعمال خود را با دیدی واقعی و بدون تحریف نگاه می‌کند، لذا در صورت ارتکاب اشتباه آن را درک می‌کند و می‌تواند از آن باز گردد. اگر چه در هر دو دیدگاه انسان کامل از اشتباهش باز می‌گردد، ولی در رویکرد قرآنی انسان کامل بعد از ارتکاب گناه تحت تأثیر نفس لوامه خود نادم و پشیمان می‌گردد و دچار احساس گناه می‌شود. این احساس گناه برای او سازنده است چرا که هم از گناه آگاه می‌شود و هم باز دارنده تکرار اشتباه در آینده است. اما در رویکرد انسان‌گرایی انسان کامل از احساس گناه بعد از ارتکاب اشتباه رهاست. اگرچه او می‌تواند اشتباه خود را ترک کند و تکرار ننماید ولی دچار

احساس گناه نمی‌شود. از طرف دیگر در رویکرد قرآنی انسان کامل علاوه بر ندامت و پشیمانی از گناه و عدم تکرار گناه در آینده باید بتواند در آینده اشتباه خود را با انجام اعمال صالح جبران نماید. در حالی که در رویکرد انسان گرایی سخنی از جبران اشتباه به میان نیامده است.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

براندن، ناتانیل، (۱۳۸۷ش)، *روان شناسی عزت نفس*، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران: انتشارات نخستین.

جرارد، لندسمن، (۱۹۸۰م)، *انسان در دنیای دیگر*، ترجمه منصف، تهران: انتشارات جمال.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱ش)، *تفسیر تسنیم*، تهران: انتشارات خانه کتاب.

حرانی، ابن شعبه (۱۴۱۸ق)، *تحف العقول*، بیروت: انتشارات دارالعلم.

حسن زاده آملی، عبدالله (۱۳۶۶ش)، *ادب فنای مقربان*، قم: انتشارات راه روشن.

دایر، وین، (۱۳۷۹ش)، *چگونه شخصیت سالم تربیاییم؟ غلبه بر عصبیت*، ترجمه بدرالزمان نیک فطرت، تهران: انتشارات علم.

سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶ش)، *منشور عقاید اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.

سبحانی، جعفر، (۱۳۷۸ش)، *الالهیات*، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.

سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش)، *فرهنگ معارف اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.

سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۲ق)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، تهران: انتشارات سروش.

شجاعی، محمد صادق؛ حیدری، مجتبی، (۱۳۸۹ش)، *نظریه‌های انسان کامل با نگرش به منابع اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.

شجاعی، محمدصادق، (۱۳۹۸ش)، *نظریه‌های انسان سالم با نگرش به منابع اسلامی*، قم: انتشارات راه دین.

شولتز، دوان، (۱۳۷۸ش)، *چیستی انسان*، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران: انتشارات ارسباران.

شولتز، دوان، (۱۳۸۲ش)، *فرایند شخصیت شناسی در روانشناسی*، ترجمه علی اصغریان، تهران: انتشارات ارسباران.

شولتز، دوان، (۱۹۹۸م)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران: انتشارات ویرایش.



- طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲ش)، *تفسیر پرتویی از قرآن*، تهران: انتشارات شرکت.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه اسلامی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طیب اصفهانی، عبدالحسین، (۱۳۶۴ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلامی.
- فرانکل، ویکتورامیل، (۱۳۷۵ش)، *خدا در ناخودآگاه*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران: انتشارات رسا.
- فرانکل، ویکتورامیل، (۱۳۸۳ش)، *فریاد ناشنیده برای معنا: روان‌درومانی و انسان‌گرایی*، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران: انتشارات فرا روان.
- کارو چالز، اس؛ شی پر، مایکل آف، (۱۳۷۵ش)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه احمد روانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ق)، *زبدۃ النفاسیر*، قم: انتشارات معارف اسلامی.
- کبیر، دانیل وی، (۱۳۸۳ش)، *مکتب روانشناسی انسان‌گرا*، تهران: انتشارات هستی.
- کری، اچ. سی، (۲۰۰۵م)، *انسان و جهان‌های دیگر*، ترجمه سید علی محمد، تهران: انتشارات جمال.
- گوتک، جرادال، (۱۳۸۶ش)، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، تحقیق: محمد جعفر پاک سرشت، تهران: انتشارات سمت.
- مزلو، ابراهام. اچ، (۱۳۷۵ش)، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مزلو، ابراهام. اچ، (۱۹۶۸ش). *به سوی روان‌شناسی بودن*، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸ش)، *معارف قرآن*، قم: انتشارات در راه حق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۲ش)، *آموزش عقاید*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸ش)، *انسان‌سازی در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲ش)، *معاد*، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲ش)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

- نقیب زاده، عبدالحسین، (۱۳۷۵ش)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات طهوری.
- نیک صفت، ابراهیم، (۱۳۸۵ش)، «روش، مبانی و نظریه انسان کامل در اسلام و انسان گرایی»، *مجله پژوهش و حوزه*، شماره ۲۵، صص ۲۸-۴۱.
- ویس کرمی، مهرداد؛ مودب، سیدرضا، (۱۳۸۹ش)، «بررسی تطبیقی آرامش روانی در روان شناسی با اطمینان قلبی در قرآن کریم»، *فصلنامه مطالعات تفسیری*، سال ۱، شماره ۴، صص ۱۸۶ - ۱۶۳.

### **Bibliography:**

- The Holy Qur'an.
- Branden, Nathaniel, (2008), *Psychology of self-esteem*, translated by Mehdi Karacheh Daghi, Tehran: First Publications.
- Gerrard, Landesman, (1980), *Man in another world*, translated by Monsef, Tehran: Jamal Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2013), *Tafsir Tasnim*, Tehran: Khane Kitab Publications.
- Harrani, Ibn Shuba (1418 AH), *Tohf al-Aqool*, Beirut: Dar al-Alam Publications.
- Hassanzadeh Amoli, Abdullah (1366), *Adab Fanai Moqrban*, Qom: Rah Roshan Publications.
- Dyer, Wayne, (1379), *How to find a healthier personality? Overcoming Nervousness*, translated by Badr al-Zaman Nik Fitrat, Tehran: Alam Publications.
- Sobhani, Jafar, (1376), *Charter of Islamic Beliefs*, Qom: Imam Sadiq Institute Publications.
- Sobhani, Jafar, (1378), *Theology*, Qom: Imam Sadiq Institute Publications.
- Sajjadi, Jafar, (1373), *Islamic Education Culture*, Qom: Imam Sadiq Institute Publications.
- Seyyed Razi, Abdullah (1412 AH), *Nahj al-Balagha*, translated by Mohammad Dashti, Tehran: Soroush Publications.
- Shujaei, Mohammad Sadeq; Heydari, Mojtabi (2008), *Theories of the Perfect Man with an Approach to Islamic Sources*, Qom: Imam Khomeini Institute Publications.
- Shujaei, Mohammad Sadeq (2018), *Theories of a healthy human being with an attitude towards Islamic sources*, Qom: Rah Din Publications.
- Shultz, Doan, (1378), *What is Man*, translated by Yusuf Karimi and colleagues, Tehran: Arsbaran Publications.

- Shultz, Doan, (2012), personality process in psychology, translated by Ali Asgharian, Tehran: Arsbaran Publications.
- Schultz, Doan, (1998), Theories of Personality, translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Ed.
- Taleqani, Seyyed Mahmoud, (1362), Tafsir Partooi of the Qur'an, Tehran: Company Publications.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Publications of the Islamic Society of Qom Seminary Moderators.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Tayeb Esfahani, Abdul Hossein, (1364), Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islamic Publications.
- Frankel, Viktoramil, (1375), God in the unconscious, translated by Ebrahim Yazdi, Tehran: Rasa Publications.
- Frankel, Viktoramil, (2008), Unheard Cry for Meaning: Psychotherapy and Humanism, translated by Mostafa Tabrizi and Ali Alavinia, Tehran: Fara Rovani Publications.
- Caro Charles, S; Shi Par, Michael Off, (1375), Personality Theories, translated by Ahmad Ravi, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
- Kashani, Mullah Fathullah, (1423 AH), Zubadah al-Tafaseer, Qom: Islamic Education Publications.
- Kabir, Daniel V., (1383), School of Humanistic Psychology, Tehran: Hasti Publications.
- Carey, H. Si, (2005), Man and Other Worlds, translated by Seyed Ali Mohammad, Tehran: Jamal Publications.
- Gutek, Geraldal, (2008), Philosophical Schools and Educational Opinions, research: Mohammad Jafar Pak Sarasht, Tehran: Samit Publications.
- Maslow, Abraham. H, (1375), Motivation and Personality, translated by Ahmed Razvani, Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing House.
- Maslow, Abraham. H, (1968). Toward Psychology, translated by Ahmed Razvani, Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing House.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1368), Quran Education, Qom: Dar Rah Haq Publications.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2012), Education of Beliefs, Qom: Publications of Imam Khomeini Institute.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2008), Humanization in the Qur'an, Qom: Imam Khomeini Institute Publications.
- Motahari, Morteza, (1372), Maad, Tehran: Sadra Publishing House.

- Motahari, Morteza, (2012), Education and training in Islam, Tehran: Sadra Publications.
- Makarem Shirazi, Naser et al., (2008), Tafsir Nazhan, Tehran: Darul Kitab al-Islamiya Publications.
- Naqibzadeh, Abdul Hossein, (1375), A look at the philosophy of education, Tehran: Tahori Publications.
- Nik Sefat, Ibrahim, (2008), "Method, principles and theory of the perfect human being in Islam and humanism", Research and Field Journal, No. 25, pp. 28-41.
- Weis Kerami, Mehrdad; Modab, Seyyedreza (2008), "Comparative study of mental peace in psychology with heart assurance in the Holy Quran", Quarterly Journal of Tafsir Studies, year 1, number 4, pp. 163-186.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۳۴۱-۳۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245120.3845

## مقدمه ای بر روشهای تربیتی انسان بر اساس واکاوی روشهای تربیت تکوینی خداوند

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

زینب شیردل\*

طاهره محسنی\*\*

حسین شریف عسکری\*\*\*

### چکیده

تربیت تکوینی خداوند، تربیت انسان از طریق عوامل تکوینی خارج از اختیار خود اوست که می تواند مبنایی برای استخراج روش های تربیتی انسان بر انسان واقع گردد. هدف پژوهش حاضر تبیین برخی از روش های تربیتی انسان بر اساس تربیت تکوینی خداوند است. این تحقیق برای دستیابی به این هدف، از روش توصیفی و تحلیل آیات قرآن استفاده کرده است. آیات قرآن کریم بیانگر آن است که تربیت تکوینی انسان، سه مرحله عام، خاص و اخص دارد. که هر کدام دارای چندین مبنای تکوینی می باشد. از پیگیری این سه مرحله تربیت تکوینی در قرآن، ۱۵ روش تربیتی برای مریان استخراج و تبیین شده است که عبارتند از: تربیت عقلانی، توجه به لزوم زمینه سازی و ایجاد بستر مناسب، توجه به احساسات فطری، یادآوری مداوم نعمتها، لزوم توجه به جهات تکوینی امور و امتحان و ابتلاء و توجه به مرگ اندیشی و مشاهده نتیجه اعمال برای مرحله عام، پذیرش و شناخت نقاط ضعف، ایجاد آرامش و قوت قلب، پشتیبانی و حمایتگری به موقع، بشارت و تشویق برای مرتبه تربیت تکوینی خاص و نیز روش تربیتی ایجاد محبت در سایه بصیرت افزایی و حکمت، مسئولیت دهی و جانشینی برای مرحله اخص.

### واژگان کلیدی

قرآن کریم، ولایت تکوینی، تربیت تکوینی، تکوین. روش تربیتی.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین، قم، ایران. (نویسنده مسئول) [zshirdel313@gmail.com](mailto:zshirdel313@gmail.com)

\*\* استادیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خواهران، تهران، ایران. [t.mohseni@isu.ac.ir](mailto:t.mohseni@isu.ac.ir)

\*\*\* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین، قم، ایران. [sharifaskari53@gmail.com](mailto:sharifaskari53@gmail.com)

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.



### طرح مسئله

هدف دین اسلام تربیت انسان در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی است. بر مبنای آموزه های اسلامی، تربیت صحیح انسان نیازمند شناخت نظام تربیت ولایی است چرا که خداوند، تربیت این موجود را بر مبنای کیفیت و ابعاد این نظام، پایه ریزی نموده است. این نوع تربیت در علم الهی، امری حقیقی و تکوینی بوده و ماحصل آن به نوعی صنعت خاص خداوندی است چنانکه در والاترین تجلی این نظام تربیتی، وجود انسان کامل به عنوان واسط فیض و الگوی تام برای تمامی انسان ها معرفی می گردد و در مراحل بعدی شامل حال عموم انسان ها می گردد. سوالی که در اینجا مطرح است اینکه آیا بر مبنای ابعاد تکوینی تربیت و هدایت انسان توسط خداوند، می توان به روش هایی جهت تربیت متربی دست یافت؟

در این مقاله، با تکیه بر آیات و روایات، نظام تربیت ولایی معرفی و بر مبنای شناخت بعدی از ابعاد این نظام، که همان بعد تکوین است، تربیت تکوینی، به عنوان یکی از اصلی ترین روشهای تربیتی خداوند، معرفی و مراحل آن مورد بررسی قرار می گیرد. سپس و در انتهای هر قسمت، روش های استخراج شده از هر مینا مورد مذاقه قرار می گیرد.

### پیشینه تحقیق

در باره موضوع تربیت در اسلام، کتب متعدد و متنوعی از جمله «تعلیم و تربیت در اسلام» مرتضی مطهری، «درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی» علیرضا اعرافی، «آداب تعلیم و تربیت در اسلام» سید محمد باقر حجتی، «مسئولیت و سازندگی» صفایی حائری، «سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت» محمد داوودی و «تربیت ولایی» راضیه فرهادی و... نگارش شده است که همگی به مسئله تربیت اسلامی کودک و سیره اولیاء دین در این مسئله پرداخته اند. همچنین کتابهای مرتبط با روش های تربیتی مانند «نگاهی دوباره به تربیت اسلامی» دکتر خسروباقری، «روش های تربیت» علیرضا اعرافی و «روشهای تربیتی در قرآن کریم» محمدرضا قائمی مقدم نیز وجوه مختلفی از روشهای تربیت اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار داده اند.

در این کتابها به هیچ عنوان بعد تکوین در افعال الهی و مسئله تربیت تکوینی خداوند برای انسان به عنوان مبنای انتخاب روشها مورد توجه قرار نگرفته است و از این رو این پژوهش ها دارای ساختار و اهداف متفاوت از این پژوهش می باشند. همچنین برخی کتابها و پایان نامه ها با موضوعات مرتبط با ولایت تکوینی نیز نگارش شده است مانند «ولایت تکوینی از دیدگاه امام خمینی ره و قاضی قمی» و «نظام ولایت تکوینی در قرآن با تاکید بر تفاسیر فریقین» که با وجود



پرداختن به مسئله نظام تکوین در قرآن، فاقد بحث از مسئله تربیت تکوینی و روش های تربیتی مستخرج از این بعد می باشد بنابراین تفاوت آنها با اهداف این مقاله کاملاً مشهود است. لذا جنبه نوآوری این مقاله در مقایسه با کتب و سایر پژوهش های حوزه تربیت اسلامی، در ترسیم حقیقت تربیت تکوینی، مراحل و روش های تربیتی خداوند در بعد تکوین و در سه مرحله عام و خاص و اخص است. بنابراین تاکنون پژوهش مستقلی مانند این مقاله انجام نشده است.

### ۱. مفهوم شناسی تربیت

واژه تربیت در کتب لغت عرب از دو ریشه متفاوت «ربو» و «ربب» ذکر شده است. برخی مانند راغب اصفهانی آن را از ریشه ربو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۰) و برخی دیگر مانند ابن منظور و زبیدی آن را از ریشه ریب دانسته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۶۱). اگرچه با جمع بندی دیدگاه های مطرح در این زمینه (شریف قرشی، ۱۳۷۸ش، ص ۴۱) و بر اساس قواعد زبان عربی به نظر می رسد این واژه در حقیقت دارای ریشه اولی ریب می باشد که به دلیل مضاعف بودن، حرف ب دوم به ی تبدیل و به دلیل معتل شدن، مصدر آن بر وزن تفعله آمده است مانند واژه تزکیه (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۱) که این قانون در کتب لغت عرب دارای شواهد متعددی است.

پس از این مقدمه درباره ریشه این واژه می توان گفت کلماتی چون اصلاح کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵؛ جوهری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۳)، حفظ و مراعات (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۶)، اتمام (بیهقی، ۱۳۶۶ق، ج ۱، ص ۲۵)، سیاست و تدبیر به خرج دادن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۴)، ولایت داشتن و سرپرستی کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴) مالک، سید، مدبر و مربی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۰) همگی از معانی و لوازمات واژه تربیت از ریشه ریب هستند و کلماتی چون تغذیه کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۵۶)، نمو دادن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۰۵)، و زیادت و رشد و فزونی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۲) از معانی این واژه از ریشه ربو هستند.

لذا می توان اینگونه گفت که وقتی ریشه «ربو» در مورد تربیت انسان استفاده می شود، مقصود رشد جسمانی است، در حالیکه تربیت از ریشه اصلی «ربب» به معنای رشد معنوی و سوق به سوی کمالات روحانی است (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۴، ص ۳۴).



در فارسی نیز تربیت به معنای نشو و نما دادن، زیاد کردن، مرغوب یا قیمتی ساختن است (شکوهی، ۱۳۶۹ش، ص ۲) و بر زدودن اخلاق ناپسند (غزالی، ۱۳۶۲ش، ص ۸۷) ایجاد کمالات عقلانی توسط معلم (سعدی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۴۱) و رسیدن به ارزش های والای انسانی (نقیب زاده، ۱۳۷۵ش، ص ۱۸) دلالت دارد. همچنین مکاتب گوناگون بر اساس دیدگاه و اندیشه حاکم خود به تربیت توجه کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۲ش، صص ۵۶ و ۵۸؛ جرال‌دال گوتک، ۱۳۸۶ش، ص ۴۰).

در قرآن کریم مشتقات هر دو ریشه ربو و ریب بکار رفته است که از ریشه ربو به صورت محدود و تنها در دو آیه (اسراء: ۲۹ و شعرا: ۱۸) و از ریشه ریب به طور فراوان استفاده شده است. در کتب تفسیری آمده است: «و هی تبلیغ الشیء الی کماله شیئاً فشیئاً» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸) و نیز «هی تبلیغ الشیء الی کماله بحسب استعداده الازلی شیئاً فشیئاً» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۱) تربیت به معنای سوق دادن و رساندن متربی به سوی کمال است. آلوسی در ذیل تفسیر «رب العالمین»، پس از ذکر معانی متعدد برای «رب» می‌گوید:

«قول مشهور این است که «رب» به معنای «تربیت» است و سپس از برخی محققان نقل می‌کند که «تربیت» معنای حقیقی واژه «رب» است» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۱)

سید عبدالحسین طیب معتقد است:

«تربیت این است که هر چیزی را از مرتبه استعداد و قابلیت به مقام فعلیت رسانده و کمالات لائق به او بخشیده و آن بر دو نوع است: تکوینی و تشریحی» (طیب اصفهانی، ج ۱، ص ۹۹).

همچنین سید قطب رب را مالک متصرف در امور می‌داند. کسی که متصرف در امور متربی باشد به جهت اصلاح امور وی (قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۳). کاشانی آن را تبلیغ شی به کمال آن بر سبیل تدریج دانسته است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۳۸). ما نیز در این مقاله با پذیرش ریشه ریب برای واژه تربیت آن را دقیقاً به معنای دستگیری و راهبری متربی (انسان) توسط مربی (خداوند) می‌دانیم که معنایی بسیار گسترده تر از مسئله هدایت خواهد داشت.

## ۲. تربیت ولایی

بنابر آموزه های اسلامی، تنها مالک مطلق، رب و پرورش دهنده هستی، خالق آن است (مائده: ۱۲۰؛ بقره: ۱۶۵). یکی از مظاهر این مالکیت مطلق، سرپرستی و ولایت انسان در مسئله تربیت

او در مراتب مختلف از طریق تدبیر کیفیت خلق، رازقیت، عطا و منع و... می باشد. بنابراین این خداوند است که می تواند انسان را به مشیت مطلقه خود در جایگاه صحیحی از نظام تربیتی خویش قرار دهد و قرار گرفتن در تحت تربیت غیر از آنچه او بخواهد، شرک و موجب از بین رفتن آثار آن تربیت خواهد بود: «ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ لَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۸۸). البته حرکت صعودی انسان در مسیر تربیت الهی، و میزان دریافت انسان از مقام ربوبیت خداوند است، که تعیین کننده بهره مندی از این مشیت خاصه و دریافت تربیتی ویژه تر از جانب خداوند می باشد: «و ما تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر: ۲۹).

از دیگر سو، نظام ولایت الهی به دو گونه ولایت تکوینی و تشریحی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۹۴-۹۲؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۷) و همچنین ولایت عام و خاص و اخص (جوادی آملی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۵۱) تقسیم می گردد، بنابراین تربیت ولایی، فعلی است تماما الهی که بر اساس آن خداوند وضع و جعل قوانین نظام عالم هستی را بر عهده دارد، و بر مبنای حاکمیت همین قوانین که هم ناظر بر نظام تکوین و هم ناظر بر نظام تشریح هستند؛ نظامی تربیتی را برای رشد انسان تنظیم و انسان را تکوینا و تشریعا برای مقصودی مشخص تربیت می نماید. قابل ذکر است که بر این مبنای، مسئله تربیت تکوینی امری فراتر از هدایت تکوینی در آیات قرآن است و در آیه: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)، ربوبیت شمول معنایی بسیار گسترده تری از هدایت داشته و هدایت یکی از ارکان و افعال ولی مطلق یعنی خداوند در مقام ربوبیت در نظر گرفته می شود. از این رو بستر تحقق تمام جنبه های تربیت در اسلام، تربیت ولایی است و تنها می تواند از خالق انسان که ولی مطلق اوست، صادر گردد.

انسان کامل نیز که کامل ترین مرتبی و پرورش یافته دستگاه ولایت خاص الهی است، مظهر کامل ولایت الهیه است و می تواند در دو جنبه تکوین و تشریح نقش مربی را برای سایر انسان ها داشته باشد. لذا انسان کامل با قرار گرفتن تحت تربیت تکوینی ویژه الهی، ولایت تکوینی تام داشته و از این رو نقش مربی گری او برای دیگر انسان ها، نقشی حقیقی و فراتر از صرف جنبه های هدایتی و نشان دادن مسیر است.

### ۳. تربیت تکوینی

تربیت تکوینی، تربیتی است که از طریق قرار گرفتن انسان در مسیر نظام های جزئی تحت ولایت تکوینی خداوند صورت می پذیرد و در نتیجه آن، آثار خاصی در زندگی انسان پدیدار



می شود. نوع تربیت خداوند بنا بر نوع ولایتی که فرد در آن مرحله قرار دارد تغییر خواهد کرد و آثار و لوازمات آن به تبع آن ولایت متفاوت خواهد بود. بنابراین تربیت تکوینی، در مراحل بدون اراده و پذیرش انسان و در مراحل، بعد از اختیار و در نتیجه پذیرش ولایت الهی محقق می گردد و بسته به نوع تحقق و میزان بهره مندی انسان، او را داخل در مسیر ولایت تکوینی خداوند می نماید.

در تعریف سید عبدالحسین طیب، تربیت تکوینی حق عبارت از افاضه وجود به تمام ماهیات ممکنه از عالم مجردات تا مادیات و آنها را به واسطه اسباب و مقدماتی که به آنها احتیاج دارند از مرتبه قابلیت به مقام فعلیت رسانیدن است (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۰۰). در عبارات دیگر مفسران، اعطای لوازم حرکت به سوی کمال مانند عقل و .. (طالقانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۲۸) به ثمر نشستن انعقاد نطفه (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۰۰) و هر آنچه که در مسیر کمال از اختیار انسان خارج است، از نمونه های تربیت تکوینی نامیده شده است. این نوع از تربیت بنا بر مسئله معیت خداوند با موجودات در مراتب مختلف معیت عام (طباطبائی، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۵۲؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۱) و خاص (مغنیه، ۱۳۸۵ش، ج ۳، ص ۴۶۶) شکل می گیرد و تربیت الهی را از علمی اعتباری به امری حقیقی و تکوینی در عالم تبدیل می نماید. لذا به تعبیر شهید مطهری هر جا که ولایت وجود دارد تربیت نیز خواهد بود و خروجی و ماحصل این نوع تربیت، ابتدائاً وجود انسان کامل بوده که اولاً و بالذات دارای نقش متربی است و ثانیاً نقش مربی گری دارد و در درجات بعدی شامل متربیان و شیعیان آنان می گردد. بنابراین این نوع تربیت، محصول ظاهر و علوم اعتباری نیست، بلکه محصول باطن بوده و بنا بر میزان ربط و اتصال مربی به رب حقیقی، دارای اثر و نتیجه خواهد بود و هر مربی در این مقام خود متربی بوده و این تفاوت تربیت تکوینی در نظام ولایی قرآن با سایر نظام های تربیتی اعتباری میان انسان ها می باشد.

#### ۴. مراحل تربیت تکوینی و روش های آن

چنانکه ذکر شد، تقسیم مراحل تربیت تکوینی به ۳ مرحله بنا بر دیدگاه رایج اندیشمندان اسلامی در بحث از ولایت تکوینی صورت گرفته است و در ذیل هر مرحله با تقسیم بندی آیات مربوط به امور تکوینی خداوند در تربیت انسان و بررسی نظرات مفسران، سعی شده است که متقن ترین تقسیم بندی صورت گیرد. لذا با بررسی نظرات می توان دریافت که هیچکدام از موارد مطرح شده، قابلیت جابجایی و قرار گرفتن در مراحل قبل یا بعد را نخواهند داشت.

بنابراین در این قسمت، با بررسی آیات قرآن و نظرات مفسران و اندیشمندان و تحلیل آنها به ارائه جامع ترین و محکم ترین نوع تقسیم مراحل و تبیین روش ها خواهیم پرداخت. لذا روش پژوهش تحلیلی - توصیفی خواهد بود. لازم به ذکر است که تربیت تکوینی در این پژوهش مختص انسان و از اقتضائات رابطه ولایی خداوند با انسان است.

#### ۴-۱. تربیت تکوینی عام

تربیت تکوینی در مرتبه عام شامل حال تمامی بندگان اعم از مومن و کافر و در تمام زمان ها و مکان ها و ... می گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۴۴). انسان به دلیل اشرف مخلوقات بودن، این جنبه حداقلی از تربیت تکوینی را در بدو تولد با خود به همراه دارد.

#### ۴-۱-۱. اعطای عقل بالقوه

هدف اصلی از تربیت در آیات قرآن، شکل دادن فرد برای حیات اخروی است، لذا جهت حرکت انسان به سمت عالم ملکوت که عالم عقل و نور است، مهمترین رکن یک مسیر تربیتی در این جهان را تعیین می کند. اولین مرتبه از مراتب عقل نظری را عقل بالقوه یا هیولانی می نامند. انسان در بدو تولد دارای این مرتبه از عقل بوده و قابلیت دریافت و پذیرش هر معقولی یعنی معقولات نخستین را دارد. در حقیقت عقل در این مرتبه قابلیت صرف بوده که خداوند به صورت تکوینی این قابلیت را به انسان اعطا نموده است.

در سالهای اولیه زندگی انسان با قرار گرفتن در کنار سایر انسان ها و در محیط های مختلف، به طور طبیعی شروع به رشد نموده، سعی در جذب منافع، درک مضرات، ادراک جزئیات و صورتهای کلی امور می نماید و در ادامه با رسیدن به سن فهم کلی از امور تربیت تشریحی به تدریج شامل حال او شده و او را مکلف به انجام امور دینی می نماید. از این رو اگر با محور مباحث عقلانی به آیات شریفه قرآن بنگریم میبینیم که می توان مضامین عقلانی زیادی در حوزه مسائل تربیتی مخصوصاً در مسائل اخلاقی و الگوهای عمل مومنانه پیدا نمود.

#### ۴-۱-۱-۱. مفهوم عقل

عقل در لغت به معنی منع و امساک و علم (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۳۳۹) و فهم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۵۹) به کار برده شده است. در قرآن نیز به معنی ادراک و



فهمیدن آمده است (سجادی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۸۷). از جمله کاربردهای لغوی آن می توان به دیه قتل و حصن و ملجأ اشاره کرد چون هردو باعث حفظ و جلوگیری از هدر رفتن می شوند (جوهری، ۱۳۸۷ش، ج ۵، ص ۱۷۶۹).

راغب اصفهانی در معنای اصطلاحی عقل آن را نیروی می داند که زمینه ی قبول علم را ایجاد می کند و به انسان در استنباط مفاهیم کمک می نماید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۱). برخی نیز آن را متمایز کننده انسان و حیوان می دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹). برخی گفته اند عقل به معنی جوهری مجرد به حسب ذات و فعل است که در دو مورد مشخص به کار میرود: عقل به معنای جوهری مستقل به ذات و بالفعل که پایه عالم طبیعت و روحانیت است و عقل به معنی نفس که بر اعمال و رفتار انسان ها حاکم است (طوسی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۸). راغب عقل را بر اساس احادیث نبوی به دو دسته عقل فطری و اکتسابی (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۰۳) تقسیم می کند و معتقد است در قرآن کریم هر جا که به ذم کفار به خاطر تعقل نکردن پرداخته، مقصود عقل اکتسابی و آنجا که تکلیف از بندگان به خاطر نبود عقل برداشته شده است، مقصود عقل فطری می باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۱).

در اینجا مقصود ما از اعطای عقل باقوه، همان عقل فطری است و جایگاه بحث از عقل اکتسابی در مقوله تربیت تشریحی خواهد بود. در شیوه تربیت تکوینی خداوند، اصلی ترین مسئله درباره انسان اعطای عقل بالقوه و ایجاد زمینه های رشد آن در وجود انسان است. هیچ انسانی قادر به مخالفت با این نوع تربیت تکوینی نبوده اگرچه که بتواند از طریق مخالفت با ارکان تربیت تشریحی خداوند، بر نیروی تعقل خود پوششی افکنده و استفاده از آن را کلاً تعطیل و معطل نماید اما در خصوص وجود یا عدم وجود آن از خود اختیاری نخواهد داشت بنابراین خداوند با قرار دادن نیروی عقل در وجود انسان به نوعی وی را تحت تربیت تکوینی خود قرار داده و زمینه را برای حرکت اختیاری او در مسیر تکاملی مهیا نموده است. لذا با وجود این نیرو در درون انسان به طور مکرر از وی انتظار به کار گرفتن و استفاده از آن را در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی دارد. از این رو همواره با عباراتی چون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴؛ آل عمران: ۶۵) و «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (أنعام: ۵۰) انسان هایی که از عقل استفاده نمی کنند را مواخذه می نماید.

#### ۴-۱-۱-۲. تربیت عقلانی از طریق تزکیه و تعلیم حکمت

بر مبنای اعطای عقل به صورت بالقوه که امری تکوینی است می توان به لزوم تربیت این قوه و رساندن آن به فعلیت برای مرتبی پی برد. در آیات و روایات دو مسئله تزکیه و تعلیم حکمت از روش های تربیت عقلانی شمرده شده چرا که هر دو این موارد باعث تعدیل قوای نفس و ظهور عقلانیت در انسان می گردد آنجا که می فرماید: من لم یهدب نفسه لم ینتفع بالعقل (تمیمی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۳) چرا که هر گاه افسار نفس انسان از دست خارج شود و مهار نگردد، لزوماً عقل به بند کشیده می شود. و آنگاه که رویکردهای اخلاقی در وجود انسان ایجاد گردد، عقلانیت رشد پیدا می کند: «ماتم عقل امری حتی ... یستقل کثیر الخیر من عنده و یستکثر قلیل الخیر من غیره...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵۴). نکات آیات شریفه قرآن در خصوص لزوم عقلانیت را در دسته بندی زیر می توان ارائه نمود:

#### ۴-۱-۱-۳. تربیت عقلانی از طریق ارائه مواد فکری

این آیات در ۴ دسته کلی و عمده قابل تبیین هستند.

**الف) آیات انفسی قرآن کریم:** خداوند کیفیت خلقت انسان را در آیات متعددی مطرح نموده و به مراحل رشد جنین اشاره می نماید و سپس انسان را به تفکر در این آیات فرا می خواند.

**ب) آیات آفاقی:** قرآن کریم همواره از کیفیت خلقت آسمان و زمین، چگونگی خلقت شب و روز و پدیده های دیگر مانند جنبنندگان و ابرها سخن گفته و آنها را نمونه هایی از مواد فکری برای تعقل انسانهای خردمند دانسته است.

**ج) احکام اجتماعی قرآن:** خداوند به طور مکرر پس از مطرح نمودن احکام اجتماعی قرآن مانند حرام بودن ظلم به پدر و مادر، انسان را دعوت به تعقل در این آیات نموده (نحل: ۱۲۵) بنابراین مشخص است انسان، فطرتاً توانایی درک و تشخیص نیکویی آیات قرآن و احکام آن را داشته و قرآن از آن به تعقل یاد می کند (انعام: ۱۵۱) در این آیات خداوند انسان را به توجه به اقامه دلایل، ژرف نگری در آیات الهی، خوب گوش کردن (زمر: ۱۷ و ۱۸) عدم پیروی از ظن و گمان، علم آموزی (عنکبوت: ۸؛ یونس: ۳۶؛ نحل: ۴۴) و... فرا می خواند.

**د) مباحث توحیدی:** به عنوان نمونه اشاره به فساد آسمان و زمین در صورت وجود دو خداوند یکی از مواد فکری توحیدی در قرآن است. یا در جای دیگر، انسان را به تفکر در این



مسئله که آیا می توان خدایی را پرستید که مالک سود و زیانی نیست؟ (مائده: ۷۶) و می دارد و یا در داستان حضرت ابراهیم انسان های جاهل را تشویق به تفکر در این مسئله می کند که آیا می توان اجسامی چون خورشید و ماه و ستارگان که افول کردنی هستند، را پرستید؟ (انعام: ۷۶ تا ۷۹)

همچنین ذکر نکات خاص داستان های انبیا و گذشتگان، توصیه به تفکر در رفتار دشمنان و منافقین، توصیه به تفکر در ماهیت و خلقت دنیا و آخرت از دیگر نمونه های مواد فکری جهت تعقل و تفکر مطرح شده در قرآن است.

#### ۴-۱-۱-۴. تربیت عقلانی از طریق طرح پرسش های تفکر انگیز

پرسش خداوند از انسان در آیه «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ» (بقره: ۴۴) پرسش از اهل کتاب از دلیل محاجه درباره حضرت ابراهیم (آل عمران: ۶۵) و بیان استفهامی محاجه حضرت ابراهیم (ع) با ستاره پرستان و اشاره به تفکر در عدم قدرت اجرام آسمانی در تدبیر امور (انعام: ۷۶ الی ۷۹)، و پرسش از دلیل عدم گردش در زمین و مشاهده سرگذشت پیشینیانی که با انبیا مخالفت نمودند، (یوسف: ۱۰۹) که همگی همراه با توصیه به تعقل می باشد، از نمونه های این دسته است.

#### ۴-۱-۲. تربیت فطری

فطرت از ریشه «فطر» در لغت به معنای شکافتن (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۳۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۹) اختراع بدون الگو و نمونه قبلی، (جوهری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۷۸۱) و صفات و ویژگیهای مادرزاد (شرتونی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۷۸) آمده است. همچنین آفرینش چون کنار زدن عدم و پدید آمدن است، «فطر» است (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۵۷) فراهیدی آن را با عبارت «التي طبع عليها الخلیقة من الدین. فطرهم الله علی معرفته بروبیته» آورده و آن را معرفت و شناخت ذاتی بشر از دین الهی می داند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۱۸).

مصباح آن را یک نوع هدایت تکوینی در درون انسان می داند، هدایتی از جهت شناخت و هدایتی در بعد احساس (مصباح یزدی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۶) امام خمینی فطرت را حالتی می داند که خداوند خلق را بر آن آفریده، که از لوازم وجود آنها است (خمینی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸۰). بنابراین قرار دادن شناخت ها و گرایشاتی در درون انسان که طی نمودن مسیر صحیح انسانیت



را هموار نموده و بدون دخالت انسان و اعمال اختیار او، در حرکت او در این مسیر نقش آفرینی می‌کند را می‌توان از مصادیق تربیت تکوینی دانست. که از نمونه های آن، مسئله الهام فجور و تقوا و اعطای قدرت تشخیص بین این دو است: «فَأَلَّهْمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) خداوند به انسان اعلام نموده که فجور و معصیت و انواع شرور قبیح است و طاعات و تقوی و اصناف فعل خیر حسن است و بعد از نهی از اول و امر بثنائی تمکین او داده در اختیار کردن به هر کدام از آن (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱۰، ص ۲۶۰؛ همچنین ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۲۹۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۷، ص ۱۱۶).

همچنین در آیه سوره بلد «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (بلد: ۱۰) به همین مسئله اشاره شده است. نجد در لغت بمعنی ارتفاع زمین است و در اینجا بمعنی دو راه است راه خیر و شر، سعادت و شقاوت، اطاعت و معصیت، ثواب و عقاب چنانچه از امیر المؤمنین روایت شده فرمود: «ما الخیر و الشر» (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۴، ص ۱۲۱). علم حضوری انسان به خودش، گرایش به حقیقت جویی، قدرت خواهی، زیادوستی، عشق و محبت، همگی مصادیقی از تربیت تکوینی فطری انسان است.

#### ۴-۱-۲-۱-۱. روش تربیتی اول: لزوم زمینه سازی و ایجاد بستر مناسب

چنانکه بیان شد، فطرت شناخت و گرایشات درونی انسان است و حرکت انسان از ابتدای مسیر دنیا، با همراه داشتن این گرایشات آغاز می‌شود، لذا باید توجه نمود که خدای متعال حرکت انسان را از نقطه صفر آگاهی آغاز نموده، بلکه در تربیت وی، زمینه های قرار گرفتن انسان در مسیر صحیح را در وجود وی قرار داده است و نور فطرت از ابتدا تا انتهای زندگی همواره در اعماق وجود وی قرار خواهد داشت که با هر تلنگری امکان روشن شدن مجدد این نور وجود خواهد داشت. لذا در امر تربیت نیز، والد موظف است، شرایط و موقعیت ها را آنگونه ایجاد نماید که جنبه تسهیلگری برای فرد داشته باشد. چرا که کلیه حالتها و افعال انسان در بستر شرایط و موقعیت ها اتفاق می‌افتد. همچنین علاوه بر مبانی تربیت تکوینی، در تربیت تشریحی نیز در مثال های مختلفی چون بیان عده موکلان آتش در تورات و انجیل (مدثر: ۳۱) توصیه به پیشگیری در مسائل جنسی و زمانهای ورود کودک به اتاق خواب والدین (نور: ۵۸)، پرهیز از کلام وسوسه انگیز (مائده: ۶ و احزاب: ۳۳) جلوگیری از نزاع در معاملات (بقره: ۲۸۲) و... خداوند به لزوم این بستر سازی ها به طور مستقیم اشاره می‌نماید.



#### ۴-۱-۲-۲. روش تربیتی دوم: توجه به احساسات فطری

احساسات فطری در امر تربیت به دلیل دو امتیاز مهم آن یعنی اول همگانی و عمومی بودن و دوم تاثیر عمیق آن بر نهاد انسان، از راهکارهای ویژه در ابتدای راه تربیت است. این شیوه زبانی بین المللی و قابل فهم برای عموم انسان ها است از آنجا که ریشه در عمق جان انسان دارد، خیلی زود به عشق کشیده می شود و امکان ریزش آن کم است. والد و مربی می بایست با استفاده از احساسات فطری افراد، تعقل آنان را از قوه به فعل تبدیل نماید و با رشد سطح تعقل، امکان خود مدیریتی را در ایشان افزایش دهد. تا فرد بدون احساس نیاز به محرک بیرونی اعمال و افعال دینی و عبادی و وظایف شخصی خود را در خصوص دنیا و آخرت خویش به درستی انجام دهد. ابعاد مختلف این احساسات عبارت است از:

#### الف) احساس سپاس گزاری

خداوند در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱ و ۲۲) ریشه عبادت را سپاس گزاری از خدایی معرفی می کند که انسان را خلق نمود، و پدران و مادران او را آفرید، خدایی که نعمت ها و عطایای او را در تمام زندگی هر روز و شب حس می کنیم. زمین و آسمان و باد و باران و ... بیدار کردن احساس تشکر از منعم و هدیه دهنده که احساسی فطری است، احساس تعلق خاطر و دوست داشتن منعم، احساس مورد محبت منعم بودن، و لزوم تناسب بین تشکر و هدیه دریافت شده را به همراه دارد لذا می تواند در امر تربیت دینی به طور ویژه مورد استفاده قرار گیرد.

#### ب) احساس ستایش گری و مدح

انسانها به گونه ای فطری در برابر عظمت و زیبایی و قدرت، احساس ستایش گری داشته و این موارد آنان را به خود جذب می کند و فرد سعی می نماید خود را به صاحب این عظمت و قدرت نزدیک نماید. لذا در آیات قرآن، بارها سعی در ایجاد این احساس در انسان نموده و او را متوجه خالق تمام زیبایی ها و عظمت ها می نماید: «وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ» (لقمان: ۲۵).

در جای دیگر با اشاره به این نکته که نعمت ها ی خداوندی قابل شمارش نیستند، بر این عظمت می افزاید: «وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرِ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۲۷). حس نیایش گری، حس پناه جویی در مشکلات زندگی، حس عدالت دوستی، حس دانش دوستی و ... همگی از احساسات فطری قابل رشد و قابل اتکا در وجود آدمی هستند که به عنوان سرمایه های اصلی وجود بشری شمرده می شوند.

#### ۴-۱-۳. تربیت از طریق مشیت تکوینی تعیین رزق و روزی

از آیاتی نظیر «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يَقْدِرُ» (شوری: ۱۲) برمی آید که میزان بسط رزق به دست خداوند و بنابر علم و حکمت خداوندی اتفاق می افتد. علامه طباطبائی بسط رزق را به معنای توسعه و قدر رزق را به معنای تضییق آن دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۶).

از آنجا که تمام افعال الهی در مقابل بندگان جنبه تربیتی و آموزشی داشته، این تربیت ممکن است از طریق آگاهی به نتیجه رفتارهای اقتصادی فرد باشد چرا که خداوند در مثالی تربیتی برای انسان، به او هشدار می دهد اگر بعد از دریافت روزی، کفر نعمت و ناسپاسی نمود، خداوند می تواند از طریق تنگ گرفتن بر روزی او را تنبیه نمایند (نحل: ۱۱۲) همانگونه که امام باقر(ع) می فرماید: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُذْنِبُ الذَّنْبَ، فَيُدْرَأُ عَنْهُ الرِّزْقُ» همانا مرد گناهی انجام می دهد که رزق را از وی دور می سازد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۶۷۲). حتی نیت گناه از سوی فرد مؤمن می تواند وی را از رزق خداوند محروم سازد (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۱۶). همچنین به نمونه های آزمایش اقتصادی انسان که نتیجه تربیتی برای او به همراه دارد، نیز در آیاتی چون (بقره: ۱۵۵) و (فجر: ۱۶) اشاره شده است.

در آیات شریفه سوره قمر (قمر: ۳۲-۱۷) به داستان گروهی از باغداران اشاره شده است که برخلاف رویه سابق پدر خویش (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۴۶۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۹، ص ۳۷۹) مساکین را از محصول باغ محروم نموده و از این رو مورد تنبیه و عذاب الهی قرار گرفته و باغ خود را سوخته می یابند و نتیجه آنکه متوجه خطا و اشتباه خود شده و خود را ملامت نمودند و به سوی پروردگار خویش بازگشتی آگاهانه داشتند. در این آیات بنا بر نظر اکثر مفسران رفتار خداوند با این بندگان سرکش نمونه ای از تربیت الهی از طریق عوامل تکوینی می باشد (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۳۵۷؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۷۱۳؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۱۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۲۵۴).



در پایان، صاحبان باغ با مشاهده وضعیت باغ سوخته، و با تذکر مجدد یکی از نزدیکان با تقوا، اگرچه مالکان ظاهری باغ به شمار می روند و می توانند در مال خود هر گونه که بخواهند تصرف نمایند، اما دریافت نعمت را منوط به سهم بودن فقرا یافته، خود را ملامت نموده و با عباراتی چون ظلم و طغیان از عمل خود یاد نمودند. در انتها با عبارت «عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبَدِّلَنَا حَيْرًا مِّنْهَا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا رَاغِبُونَ» (قلم: ۳۲) به سوی خدای خویش بازگشت نمودند.

همچنین به دلیل ذکر عبارت «وَلَا يَسْتَنْبُونَ» به معنای عدم ذکر ان شاء الله بعد از سخن یعنی عبارت «إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ» که حاکی از عدم توجه به جایگاه مشیت خداوندی و استننا نکردن آن در انجام قطعی امور است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۶۲۴؛ طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۳، ص ۱۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۵۰۶). خداوند با ولایت و مشیت تکوینی خود در تعیین رزق، این بندگان را مورد تربیت قرار داده، و نیازمند بودن و وابسته بودن آنان به خود را مطابق آموزه آیه شریفه «لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ» (کهف: ۲) به آنان یادآور می شود.

#### ۴-۱-۳-۱. روش تربیتی ۱: یادآوری مداوم نعمتها

انسان بنا بر قرار گرفتن در عرصه های مختلف زندگی، گاه دچار نسیان و فراموشی و غفلت از داشته ها و نعمت های خود می شود و یا منشا الهی امور را از یاد برده، انجام امور زندگی و تدبیر آنها را متکی به خود می داند، لذا چنانکه خداوند همواره در طول زندگی، با کم و زیاد نمودن رزق و روزی، انسان را متوجه وجود خود نموده و امور را از تحت اختیار بودن تام برای انسان خارج می نماید و به اراده خود وابسته می کند، بر مربی واجب است که در مسیر تربیتی خود به اولاد تذکر مداوم نعمت های اعطا شده بر کودک توسط خداوند توجه نماید و دوما بدون آنکه احساس منت گذاری در کودک ایجاد نماید، او را به شناخت قدر نعمت ها و امکاناتی که در اختیار او قرار داده شده، سوق دهد و از ناسپاسی با ضایع نمودن امکانات جلوگیری نماید. در آیات نمونه های این یادآوری ها با عباراتی چون «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (ضحی: ۱۱) و «وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» (آل عمران: ۱۰۳) ذکر شده است.

#### ۴-۱-۳-۲. روش تربیتی ۲: لزوم توجه دادن به جهات تکوینی امور

همچنین روش دیگر قابل استخراج از این مبنای تکوینی، توجه دادن متربی به این امر است، که تمام امور وجهی باطنی و الهی دارند که اغلب در نگاه عادی و غیر الهی به مسائل به آن توجه نمی شود. به عنوان مثال در آیات ذکر شده در داستان باغداران، اشتباه محاسباتی باغداران در عدم انفاق، برای دستیابی به مال بیشتر، باعث از بین رفتن کلیه اموال ایشان گردیده، فلذا در بسیاری از مسائل زندگی تدبیر مادی گرایانه امور، و ایجاد زمینه های صرفا مادی برای پیشرفت، و اتکا به تلاش بشری خود، باعث ایجاد سرخوردگی ها و مشکلات روحی برای افراد نموده چرا که در تربیت ایشان، توجه به جهات تکوینی و قوانینی که خداوند در عالم خلقت قرار داده، مغفول بوده است. سنتهای الهی، مانند سنت امتحان، سنت ابتلا، سنت املا و استدرج و دیگر سنتهای الهی، و همچنین چینش قوانین الهی بر اساس نظام علت و معلولی و اسباب و مسببات، همگی از جنبه های تکوینی امور زندگی انسان هستند.

#### ۴-۱-۳-۳. روش تربیتی ۳: سنت امتحان و ابتلاء

بر اساس مشیت تکوینی تعیین رزق و روزی، یکی از روشهای تربیتی خداوند، سنت های الهی مانند سنت امتحان، و سنت ابتلاء هستند که خداوند با آیاتی نظیر «و تَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْحَيْرِ فِتْنَةً» (انبیاء: ۳۵) و «وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيُمَخِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ» (آل عمران: ۱۵۴) به آن اشاره شده است. لذا بر مری لازم است تا در موقعیت های مختلف زمینه ابتلا و آزمایش فرد و همچنین زمینه پاک سازی متربی را از عیوب و شناخت نقاط قوت و ضعف را فراهم نماید چرا که تعبیر به تمحیص در آیه شریفه همان پاکسازی و خالص نمودن است.

#### ۴-۱-۴. تربیت از طریق تعیین شرایط زندگی و مرگ

بر مبنای آیات شریفه قرآن (فاطر: ۱۱، آل عمران: ۱۴۵) و روایات معتبر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۱۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۸۱، ح ۸۴؛ متقی، ۱۳۸۷ش، ح ۴۴۴۴) تمام مسائل مربوط طول عمر و مرگ و.. از جهت حتمی الوقوع بودن، پوشیده بودن زمان و مکان و کیفیت وقوع و عوامل موثر در تقدیم و یا تاخیر آن، (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۴) از ابزارهای تربیت تکوینی خداوند بوده و خداوند با تذکر مداوم و نشان دادن نشانه های خود در این باره، انسان را مورد تربیت خود قرار داده و او را به نتایج تکوینی برخی از امور خویش آگاه می نماید.



صدقه دادن، صله رحم نمودن، خوش رفتاری با همسایگان، ترک کردن گناه، زیارت کردن امام حسین (ع)، قرائت سوره توحید پس از هر نماز، شکر نمودن، باعث ازدیاد عمر (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ص ۱۶۳) و در نقطه مقابل عاق والدین، قطع رحم، و واگذارند احسان و نیکی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۴) و همچنین انجام بعضی گناهان مانند زنا و قسم دروغ سبب کاهش عمر معرفی می شوند (پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲ش، ص ۱۶۳). علامه طباطبایی با استناد به آیات ابتدایی سوره نوح، عبادت خدا، تقوا و اطاعت از پیامبر، را نیز باعث به تاخیر افتادن مرگ انسان می داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۸).

بنابراین با توجه به روایات مذکور خداوند با استفاده از ولایت تکوینی خود آثاری مانند تعجیل و یا تاخیر مرگ را بر فضایل و رذایل اخلاقی و اعمال انسان بار نموده است که خارج از اختیار و انتخاب نوع بشر بوده و از آن به عنوان ابزاری برای تربیت انسان استفاده نموده است که گاهی در مقام تنبیه و هشدار خداوند به انسان ها برای عدم سرکشی و تجاوز به حقوق خداوند و یا سایر انسان ها از آن استفاده نموده و آن را مایه عبرتی برای سایرین قرار داده است.

#### ۴-۱-۱-۴. روش تربیتی ۱: توجه به مرگ اندیشی

بر مبنای آنچه ذکر شد، خداوند از پوشیده بودن زمان مرگ، به عنوان ابزاری برای بیداری همیشگی انسان استفاده نموده است و با توجه دادن به دلایل تسریع آن، زمینه های سرکشی و طغیان نفس را از بین برده است. از این رو، یکی از روش های تربیتی مریبان، لزوم توجه دادن به مرگ و زمان نامعلوم آن است تا افراد دچار طغیان گری نشده غرق در زندگی مادی دنیا نگردند.

#### ۴-۱-۲-۴. روش تربیتی ۲: مشاهده نتیجه عمل

از مثالهای مطرح در روایات ازدیاد یا کاهش عمر مشخص است که خداوند در روش تربیت تکوینی خود برای انسان، بر حب ذات انسان تکیه نموده و بر اساس آن، به پیامد اعمال ناشایست و گناه آلود وی تذکر می دهد. بنابراین آگاهی دادن نسبت به نتیجه عمل، چه در سطح زندگی و مرگ و چه در سطوح دیگری مانند بازگشت نتیجه و ضرر و زیان اعمال به خود فرد در آیاتی چون «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ» (انعام: ۱۰۴) و آیه «وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لَآكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (بقره: ۵۷) از روش های تربیتی خداوند است. لذا

مربی می تواند با شناخت شرایط و در زمان مناسب مرتبی را با این چالش مواجه نماید و او را به خود و انتخاب خود واگذار نماید و به نوعی خود را از نظارت مداوم و همچنین ضرر و زیان انتخابهای وی کنار بکشد، چنانکه خداوند می فرماید: «وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ» (أنعام: ۱۰۴).

#### ۴-۲. تربیت تکوینی خاص

مرحله دوم، ولایت تکوینی خاص است که مختص مؤمنان است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره: ۲۵۷). این نوع ولایت تکوینی، شامل حال کسانی می شود که ولایت تشریحی خداوند را پذیرفته و در مقابل آن تسلیم گشته اند: «وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ» (جاثیه: ۱۹) این مرحله از ولایت تکوینی نیز آثار و لوازم تربیتی خود را دارا است.

#### ۴-۲-۱. تربیت از طریق انواع امدادهای غیبی

خداوند همه انسان ها را چه در راه هدایت الهی باشند و چه در مسیر ضلالت، امداد و یاری می رساند (اسراء: ۱۸-۲۰) وجود این امدادها، بنابر آیات شریفه نوعی از تربیت تکوینی عام الهی است. به عبارت دیگر تمام اشیاء و کائنات و عموم انسان هادر اصل وجود خود، از غیب امداد می گیرند، اما برای برخی انسان ها رحمت و دستگیری های خاصی است که یک موجود ملکف در اثر حسن انجام وظیفه مستحق آن می گردد.

خداوند در بخشی از آیات به طور مستقیم و کلی به مسئله نصرت پیامبر و مومنان اشاره نموده می فرماید: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (غافر: ۵۱) مفسرین نصرت الهی در این آیه را به اقامه حجه و به غلبه در محاربه و به الطاف و تأییدات و به قوه قلب و به هلاکت عدو دانسته اند (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ص ۳۸۵). برخی از مصادیق نصرت الهی شامل نصرت در عین ناتوانی، ارسال سه هزار و پنج هزار فرشته نشاندار، آرامش دادن به قلوب (آل عمران: ۱۲۶-۱۲۳) و یا بشارت و اطمینان قلب، نزول باران در موقع خاص به جهت رفع مشکل بی آبی مومنان در جنگ، رفع وساوس شیطانی از قلوب مومنین و استحکام قلوب آمده است. (انفال: ۹-۱۲) (امین، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۳۶۲؛ طیب، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۸۵).

مشروط شدن نصرت به انجام فعلی از جانب انسان مانند صبر و تقوا در آیات مذکور، نشان دهنده اختصاص این نصرت ها به مرتبه تربیت تکوینی خاص خداوند است.



#### ۴-۲-۲. تربیت از طریق اعطای شرح صدر

شرح به معنای بسط دادن و وسعت و پهن کردن گوشت است. در قرآن به معنای ظرفیت وجودی برای فراگیری علم آمده است چون سینه را پذیرنده معرفت کردن، خود به معنای توسعه است، همچنین درباره اضلال که نقطه مقابل شرح صدر است، آمده است: «يَجْعَلُ صَدْرَهُ صَيِّقًا حَرْجًا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۴۹). در تفسیر بیان السعاده شرح صدر پیامبر(ص) را تنگ نشدن سینه‌ی او از جمع بین کثرت‌ها و وحدت و دعوت خلق و عبادت حق دانسته است. در روایتی نیز علامت شرح صدر را خالی دیدن خود از دار غرور و بازگشت به دار خلود و آماده شدن برای مرگ قبل از فرا رسیدن آن دانسته اند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۵۷۲).

اعطای محبت امیرالمومنین علی(ع) و ولایت آن حضرت (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۶۸۸)، حلم و علم (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۳۶۳)، استحکام رای و نظر درباره اسلام، زدودن و سوسه‌های شیطانی و خاطرهای فاسد از دل فرد و ایجاد انگیزه‌هایی در دل فرد برای تمسک به اسلام بجزوید از دیگر نمونه‌های اثر این نوع از روش تربیتی در نظر مفسران است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۲۶۴) که خداوند انسان مومن را گام به گام در مسیر هدایتی خود تربیت نموده و پیش می‌برد.

همچنین اعطای قدرت پذیرش نبوت، و علم و حکمت و صبر بر ناراحتیها و تحمل اذیتها و حفظ قرآن و شرایع اسلام از مصادیق شرح صدر در خصوص پیامبر اسلام(ص) می باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۷ ص ۱۵۴). در این روش تربیتی ثانویه، خداوند هر زمان که بخواهد بنده‌ای را تربیت کند، سینه‌اش را شرح می‌دهد، و در نتیجه قلب او برای پذیرش هر اعتقاد حق و عمل صالح گنجایش یافته و آن را به آسانی می‌پذیرد، و قلب او دارای قساوت نیست که به خاطر آن، حق را رد نماید. و این خود یک نوع امداد تکوینی است که اعتقادات صحیح و عمل صالح را در نظر فرد قابل پذیرش ساخته و او را در عمل به آن مدد می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۴۲).

#### ۴-۲-۳. تربیت از طریق نزول سکینه

سکینه حالت قلبی است که سکون نفس و ثبات قلب و افزایش ایمان (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۷۵۶) را به همراه دارد. و انسان را هم از کبائر و هم از صغائر باز می‌دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۲۷). همچنین سکون قلب که اضطراب و خوف در آن راه نیابد و قوت



قلب که باعث ایستادگی شود، نیز از دیگر معانی سکینه در روایات است (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ق، ج ۶، ص ۲۰۱؛ همچنین ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص: ۲۰۸؛ امین، ۱۳۶۲ش، ج ۱۳، ص ۲۲۵). این مسئله که در ۳ آیه از آیات قرآن به آن اشاره شده است، اختصاص به مومنان خاص و در شرایط خاص دارد (توبه: ۲۶) و خداوند اعطای آن را به خودش نسبت می‌دهد به طوری که از آن یک نوع اختصاص فهمیده می‌شود: «أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ» و «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۴۴)

کلمه جنودهم در بسیاری از آیات همراه سکینه آمده، مانند آیه: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيْدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰) این جنود، ممکن است ملائکه‌ای موید مومنین در معرکه جنگ باشد که کفار را عذاب و مؤمنان را یاری دهند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۲۷) و یا ملائکه‌ای باشند که به جهت تشجیع و تقویت دل آمدند، و کارزار نکردند الا روز بدر (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۲۸) و شاید کسانی که فرار کردند آنها را نمی‌دیدند ولی ممکن است کفار مشاهده کرده باشند که منشأ خوف آنها شده باشد و فرار کرده باشند (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۰۲).

#### ۴-۲-۴. تربیت از طریق الهام و اشراق

این روش تربیتی در قرآن با الفاظی همچون وحی (در موارد غیر از انبیاء)، بشارت، هدایت به سبیل و .. آمده است و دارای نمونه‌های زیر است.

#### ۴-۲-۴-۱. سروش غیبی با لفظ وحی

گاهی انسان پیامی دریافت می‌کند که منشأ آن را نمی‌داند، به خصوص در حالتی که انسان مضطرب است و احساس می‌کند که دیگر امیدی ندارد. این نوع از الهامات که در قرآن با لفظ وحی آمده، درباره مادر موسی (ع) (قصص: ۷؛ طه: ۳۷-۴۰) به کار رفته است. این الهامات روشنگر و نجات‌دهنده از هر ترس، الهام رحمانی و عنایت خداوند است که در مواقع مهم به کمک بندگان صالح می‌آید (معرفت، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۵).

#### ۴-۲-۴-۲. بشارتهای خاص

ذیل لفظ بشری در تفاسیر مختلف (یونس: ۶۴-۶۲) برای اولیاء الهی که مؤمن متقی هستند، بشارتهایی ذکر شده است. رؤیای صادق، رسیدن الهام به قلوب، اجابت دعاها و آنها و قضاء



حوائج آنها، رویت معصومین(ع) در هنگام احتضار و یا رویت مکان و منزلت خود در بهشت (طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۴۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۱۸۲؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۳۹۰؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۱۷۰).

برخی از مفسرین این نوع از بشارتها برای مومنین را از امور عادی تلقی نموده و آنچه به اولیاء الهی اختصاص دارد را فراتر از آن دانسته اند که شامل انواع اشراق نوری و لویح آن است از نوحه های رحمانی که در قلب آنها ایجاد می گردد. به مفاد حدیثی که فرموده: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفْحَاتٍ، فَتَعَرَّضُوا لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۲۱) و به خاطر آن اشراقات بر یقین اهل آن افزوده می شود و بشارتی از این بالاتر نمی شود که ولی کامل قلب و جانش به تابش نور معرفت روشن شود (امین، ۱۳۶۲ش، ج ۶، ص ۱۸۶). ملافتح الله کاشانی علاوه بر رویای صادق، آن را اشاره به مکاشفات و کشف و شهود اولیای الهی دانسته است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۲۴).

آیت الله میرزا جواد ملکی تبریزی در رساله لقاء الله خود در بحث از بشارتهایی که به مومنین به عنوان کمک روحی و فکری داده می شود، این آیات را ذکر نموده و به روایات ذیل آن اشاره کرده است و می نویسد: چه بسیار معارفی از رویاها که برای سالکین کشف شده و چه بسیار مقامات که در رویای معصومین ع و بزرگان دین به فرد سالک عنایت می شود: در تفسیر عبارت «لهم البشری» روایتی آمده که بشری در دنیا عبارت از رویاهای بشارت دهنده است که در دنیا خود عبد و یا دیگران در حق او میبینند (ملکی تبریزی، ۱۳۹۵ش، ص ۸۷).

#### ۴-۲-۵. روش های تربیتی خاص

##### الف) روش پذیرش و شناخت نقطه ضعف ها

در بحث از امدادهای الهی، از نصرت های همه جانبه خداوند برای رسولان و مومنان و تاییدات خاص الهی سخن به میان آمد. این مسئله خود نشان دهنده، پذیرش ضعف در مخاطب است چنانکه چون ضعف نفس یا ضعف ابزار و بدن و... مورد پذیرش واقع شد، نیاز به امدادهای الهی آشکار می گردد. بنابراین وجه تربیتی در این مسئله توجه به این نکته است که مربی می بایست ضعف های متربی خود را به خوبی شناخته و در مواقع لزوم و نیاز، از وی به اشکال مختلف دستگیری نماید و در حال یاری رساندن او را به جهات تربیتی دیگری متذکر نماید: چنانکه خداوند در آیه شریفه: «الآن حَقَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلَّمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَائَةٌ صَابِرَةٌ

يَعْلَمُوا مَا تَتَّبِعُونَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَعْلَمُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال: ۶۶) به مسئله لزوم صبر برای دریافت امداد الهی اشاره می نماید.

### ب) روش ایجاد آرامش و قوت قلب

این روش تربیتی که برخواسته از مسئله اعطای شرح صدر و نزول سکینه است، روشی است که مربی به وسیله آن به تقویت روحیه متربی می پردازد. چنانکه خداوند با این روش از سویی به ابراز محبت نسبت به رسولان خود و مومنان پرداخته و از سوی دیگر به همدلی در مسیر با آنان اشاره دارد. این مسئله معیت و همراهی همیشگی خداوند در بعد تربیت تکوینی را می رساند و به لزوم همراهی و حرکت گام به گام مربی با متربی خود منجر می شود. بنابراین امر تربیت را از امری اعتباری و قرار دادی خارج نموده آن را به امری حقیقی و با جهات ارتباطی خاص بین دو طرف بدل می نماید.

### ج) روش پشتیبانی و حمایتگری به موقع

مربی می تواند با اتکا به آیات شریفه ای که پشتیبانی و حمایتگری خداوند را در امور رزم و غیر آن به نمایش می گذارد، متربی را در نزاع با نفس خویش در انجام یا مقابله با امور شهبانی و کشمکش های درونی و عاطفی، نیاز به ابزار و لوازم خاص برای پیشرفت و ..یاری و حمایت نماید. البته باید توجه داشت این حمایت هابه گونه ای نباشد که جهات تربیتی و اختیار فرد را تحت الشعاع قرار دهد. چنانکه در آیات مطرح شده در بحث تربیت از طریق الهام و اشراق، حمایتگری خداوند از مادر موسی (ع) (قصص: ۷؛ طه: ۳۷-۴۰) املا به جا و به میزان مناسب جهت انجام امر به صورت اختیاری توسط او است. بنابراین حمایت های بیش از حد مربی گاه می تواند نتایج عکس آنچه مورد انتظار والد است را به همراه داشته باشد.

### د) روش بشارت و تشویق

بر مبنای روش خداوند در بشارتهای خاص به اهل ایمان در خواب و بیداری، که نمونه های آن بیان گردید، می توان به لزوم تشویق و بشارت مربی دست یافت. همانطور که بشارت به عطایا و مواهب خاص، توسط خداوند در وجود انسان کشش ایجاد می کند، مربی نیز می تواند با تشویق های مستمر و به جا، به ایجاد انگیزه در وجود متربی خود اقدام نماید. این بشارت ها در سراسر آیات قرآن دیده می شوند و همه طیف انسان ها را در بر می گیرد. گاهی برای عموم



انسان ها از خوراکی ها و طعام بهشتی سخن می گوید و گاه وعده جنتی به نفوس مطمئنه می دهد و یا آنان را به دریافت اجر از نزد خود بشارت می دهد. بنابراین می توان اینگونه برداشت نمود که انسان در هر سطح و مرتبه ای نیازمند تشویق و بشارت است گاه تشویق های مادی و دنیوی و گاه بشارتهای اخروی و معنوی.

#### ۳-۴. تربیت اخص

انبیاء و اولیاء الهی و دریک کلام صالحین، مشرف به این نوع از تربیت هستند چرا که خداوند ولی مطلق آنان است: «وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶) این تربیت رحمت و عنایت خاصی است که خدای سبحان نسبت به اولیاء خاص خود داشته و نسبت به سایر مومنین آن را اعمال نمی کند (جوادی آملی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۵۱) ارکان تربیتی ذکر شده در این مرتبه فارغ از ترتب و مرحله بندی قید شده اند.

#### ۳-۴-۱. تربیت تکوینی از طریق درک اسماء فعلی و جذبات خاص الهی

در این مرتبه خداوند انوار و جذبات خاصی از خود راشامل حال انسان نموده و از طریق درک اسماء فعل، قلب او را به نور معرفت خویش روشن می گرداند. ادراک اسماء فعلی و شهود حقیقت توحید افعالی، انسان را وارد مرحله جدیدی از تربیت تکوینی الهی می گرداند. خداوند انسانی که هنوز به ادراک این انوار موفق نگردیده را فردی بی جان و میته می داند که از مسیر هدایت به دور است و به خاطر این دوری، از حیات حقیقی بی بهره است: «او مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا ..» (انعام: ۱۲۲) دریافت این نور در کلام مفسران به حقایق مختلفی همچون موارد ذیل آمده است:

۱. معرفت به حقیقت وجود خود و خدای خود.

۲. ازدیاد محبت نسبت به خداوند تا جاییکه هیچ محبت دیگری هم ردیف آن نخواهد بود: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵).

۳. گشوده شدن ابواب معرفت الهی و گشودن آفاق روحی و دریافت اشراقات دائمی در قلب و فکر (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۱۱).

۴. دریافت حقیقت قرآن و رسیدن به علمی که باعث حیات حقیقی است (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۰) می باشد.

۵. ادراک نور ولایت و معرفت امامی که حجت خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۴).
۶. دریافت مرتبه ای خاص از حیات که قوای مدرک و متحرک از آن پیروی می کنند و نوری از خارج همراه آن است (حقی بروسری، بی تا، ج ۳، ص ۹۷).
۷. دریافت نور حکمت و ایمان (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۴۷۷) و یا نور علم و ایمان که به وسیله آن مردم را به یاد خداوند تذکر داده و برای آنها به خداوند دلالت می کند (ابن عجبیه، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۶).
- دریافت این انوار، جزای فردی است که پس از مرتبه تربیت تکوینی عام و خاص خود را در سایه توجهات خاص خداوندی قرار داده و از باران رحمت گسترده الهی به واسطه ایمان و عمل صالح خویش به مرتبه دیگری از حیات راه یافته است (نحل: ۹۷)

#### ۴-۳-۲. مقام قرب نوافل و ظهور اوصاف الوهیت در عبد

خداوند از طریق به ظهور رساندن اوصاف خود در وجود فرد ولی، اوصاف بشریت را از وی زائل و او را به خدایی دیدن و شنیدن عادت می دهد. در روایت معروف به قرب نوافل در وصف مقام مومنین آمده است: «... إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوْفَلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ» عبد را به حدی از کمال و معنویت می رساند که آنچه دیگران نمی بینند، می بیند و آنچه دیگران نمی شنوند را می شنود و عمل او عمل خدایی می گردد، چنان که خداوند آنچه پیش از آن برایش شهودی بود را به تحقق در می آورد و دست و چشم و گوش و سایر اعضا او خدایی می گردد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۲) به تعبیر امام خمینی (ره) چنین عبدی به وسیله قرب نوافل به جایی می رسد که همه امور و افعال را با مجاری ادراکی و تحریکی خداوند در مقام ظهور فعل انجام می دهد. ایشان این مقام را اولین مرتبه از مراتب دستیابی عبد به مقام ولایت دانسته و کیفیت تحقق آن را به تفاوت اسمائی می داند که در وجود عبد تجلی کرده است (خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۴).

در قرب نوافل ولی به اذن خداوند در مقام فاعل قرار می گیرد و از نیروی الهی به عنوان ابزار و آلتی برای فعل خود استفاده می نماید چنانکه خداوند در آیات متعددی به این مقام اشاره نموده است: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ... وَ إِذْ نُخَلِّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا



بِإِذْنِي وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَ إِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰) در اینجا خداوند به حضرت عیسی (ع) می فرماید: به اذن من تو خلق کردی، تو شفا دادی، تو زنده کردی.

این خطاب در خصوص انجام امور توسط عیسی (ع) وجود مقام وساطت وی را توسط قرب نوافل در امورات تکوینی برای وی به اثبات می رساند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۵۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۴۰۴؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۳، ص ۳۴۸؛ آل غازی، بی تا، ج ۶، ص ۳۹۱؛ دینوری، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۹). جوادی آملی بر اساس این آیه، وی را مظهر اسماء عالم الغیب، خالق، شافی (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۷، ص ۳۶۱) محیی الموتی و مخرج الموتی الهی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۷، ص ۳۶۸).

برخی دیگر از مفسران آیه شریفه «لِيَعْرِفَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمُ مِنْ دُنْيِكَ وَ مَا تَأَخَّرُ وَ يُبَيِّنَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» را به دلیل غفران آنچه در ادامه زندگی پیامبر (ص) انجام می شود، از دلایل این مقام دانسته اند (قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۶). همچنین مفسران در ذیل آیات مربوط به محبت الهی مانند آیه شریفه: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (المائدة: ۵۴) از این مقام سخن گفته اند چنانکه زمانیکه بنده به واسطه اطاعت و عبادت الهی محبوب خداوند گشته، خداوند او را به مقام قرب نوافل می رساند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ مُخْلِصًا لِي حَتَّىٰ أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِنْ اسْتَعَاذَنِي أَعْتَدْتُهُ» (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۶)

چنین عبدی با زبان الهی سخن گفته و بی اذن خداوند کلامی بر زبان وی جاری نمی گردد. بنابراین کلامی که می گوید جز حق و صدق و مقصود او جز خیرخواهی نخواهد بود. از این رو است که آنچه اراده می کند محقق می شود و آنچه دیگران در وجود عبد مشاهده می کنند، اتصاف وی به مقام استجاب دعا است، چنانکه در انتهای حدیث آمده است: «إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ».

البته این مقام در مقایسه با مقامات بعدی که در طی مراحل تربیت تکوینی، عبد به آن می رسد مقامی ناقص است چرا که هنوز خدا را عبادت می کند با بقای حکم نفس و در قیود انانیتش قرار دارد، چنانکه زمانیکه حضرت موسی (ع) به خداوند فرمود: «قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ» خداوند به او فرمود: «لَنْ تَرَانِي» (أعراف: ۱۴۳). این از آن جهت است که هنوز به طور کامل از حدود نفس و قیودش خارج نشده و حجاب انیت را از خودش برنداشته است بنابراین دارای شأن مواصله و مشاهده خداوند نخواهد بود.

### ۴-۳-۳. تربیت تکوینی به واسطه مقام فتح قریب

فتح باب قلب و ظهور معارف الهی در آن در کلام عرفا به معنای فتح قریب و مطابق آیه شریفه «وَأُخْرَىٰ تَحْبُوَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (صف: ۱۳) آمده است (خمینی، ۱۳۸۷ش، ص ۳۴۲). بنابراین فتح قریب، عبارت است از اینکه خداوند از طریق این فتح، فرد را مورد تربیت خاص قرار داده، به تائیدات ملکوتی و نزول انوار خاص این مرتبه (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۸)، اجازه درک حقیقت آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۱) را به وی عطا نموده، صفات ظلمانی انسانی وی را به صفات نورانی الهی (حقی بروسری، بی تا، ج ۹، ص ۵۱۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۸) تبدیل و او را موفق به تسلط و تصرف در تمام قوا و مشاعر بدن و استیلاء بر طبیعت (امین، ۱۳۶۲ش، ج ۱۲، ص ۲۸۳) خویش نموده که همان رسیدن به حقیقت‌های تجلیات صفاتی و مقام رضا و تسلیم و درک اسماء و صفات الهی و رویت و شهود حیات ابدی وجود (قشیری، بی تا، ج ۳، ص ۵۷۹) است که جملگی حکایت از مراتب خاصی از تربیت تکوینی خداوند نسبت به انسان مومن دارد.

نمونه دستیابی به این دو مقام اخیر در زندگی اصحاب کهف قابل پیگیری است. به عنوان

مثال:

۱. درخواست رحمت خاص ایشان به دلیل وجود عبارت من لدنک و رشد ویژه در عبارت «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبِّ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف: ۱۰) از خداوند به علت رسیدن به مقام اضطرار که این رحمت و رشد گاهی بخاطر دریافت علم شهودی (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۶۰) گاهی به گشایش ابواب خاص معرفت و گاهی به ایصال به مطلوب حقیقی (ابن عجبیه، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۱) تفسیر شده است.

۲. افزایش هدایت پس از ایمان بنا بر عبارت «إِنَّهُمْ فَتِنَةٌ أَمْنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى» (کهف: ۱۳) که از آن به نور و ویژه به عنوان نور بصیرت و یقین مانند آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَا كُنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲) تعبیر شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۱ش، ج ۲، ص ۳۴۲؛ آل غازی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۶) که هدایت و اعطای نور در مقام بسیار والای عبودیت و هدایت به صراط مستقیم ولایت الهی است. که تنها شامل حال بندگانی خاص می گردد.

۳. هجرت آنان از سرزمین کفر و شرک که از آن بنا بر آیه «.. مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۱۰۰) تعبیر به هجرت از خانه شرک و بیت مظلم نفس به سوی ولایت الهی شده است (آل غازی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵). ادراک موت در این



آیه مطابق با عنایت خاص الهی در اتفاق خواب طولانی تعبیر شده است که به دنبال آن عنایتی خاص شامل حال آنان می شود چرا که در انتهای آیه می فرماید: «فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۷)

#### ۴-۳-۴. تربیت تکوینی از طریق واسطه فیض قرار دادن و ظهور کرامات

مرتبۀ دیگر تربیت تکوینی واسطه قرار گرفتن عبد بین حق و خلق است. بالاترین درجه وساطت از آن انسان کامل ومراتب پایین تر آن به اولیاء الله مربوط می گردد. معصوم بدون واسطه با ملکوت اعلی در ارتباط است و فرد ولی با اتصال به او از توانایی تصرفات تکوینی در عالم برخوردار و کرامات و خوارق عاداتی از وی سر می زند. درسوره نمل آمده است: «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ» (نمل: ۴۰) در این آیه، بهره مند بودن از علم کتاب توسط آصف بن برخیا که وزیر سلیمان و وصی او بوده و جزء معصومین نیست، حائز اهمیت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۵۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۵۲). برخی علم کتاب را اسم الله الاعظم دانسته (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۲۳؛ بغوی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۰۵؛ حقی بروسری، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۰) و آن را نمونه ای برای غلبه علم و حکمت بر قدرت طبیعت می دانند چرا که حکمت عاصف بر قدرت عفريت غلبه کرده است (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۲۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۶۱).

برخی آورده اند که نفس به سبب علم زنده شده و در نتیجه به بعضی از قدرت های عالم هستی متصل شده که منجر به صدور امور خارق العاده می گردد (قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۶۴؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۲۴۰؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۲۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۷). بسیاری نیز آن را دال بر اثبات کرامات عبادالله دانسته اند (قونوی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۳۹۳؛ حقی بروسری، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۲؛ میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۳۲).

قرآن کریم در بیان زمان تولد حضرت عیسی (ع) می فرماید: «وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا حَلِيًّا» (مریم: ۲۵) بنابر نظر مفسران، ثمره دادن درخت خشکیده به برکت تکان دادن حضرت مریم س و مشاهده اینکه چگونه درخت خشکیده قادر به دادن خرما می شود، کرامتی برای وی بوده که به دلیل قوت یقین و مرتبت اوست (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۶، ص ۲۸) و بنابر اینکه خداوند به وی امر به جنباندن درخت خشکیده را داده و او را واسطه در افتادن



رطب از درخت نموده است، وجود وی به عنوان واسط در مسیر وصول فیض خواننده می شود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۶۷ و ج ۵، ص ۳۴۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۷، ص ۷۹۰؛ رک گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۲، ص ۲۱۵؛ امین، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۱۰۳، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۷۳۹؛ حقی بروسری، بی تا، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن عجبیه، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۱۲۴).

همچنین در آیه «... کُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا» (آل عمران: ۳۷) دریافت طعام الهی به عنوان کرامتی برای مریم (س) ذکر شده و بنا بر آن، نقش واسطگی وی در این مقام اثبات می گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۷۳. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۰۸).

#### ۴-۳-۵. تربیت تکوینی از طریق رساندن به مقام واسطه فیض کن فیکون

بالاترین مقامی که خداوند با تربیت تکوینی خود انسان را به آن رسانده است، مقامی برای معصومین (ع) و کمل اولیاء الهی است که خداوند به ولی کامل خود قدرت و توانایی در فعل اعطا نموده که او به اذن الهی، توانایی هر گونه تصرف در عالم امکان را دارا می شود. از این مقام تعبیر به قرب فرائض می شود. که مقامی فوق مقام قرب نوافل بوده چرا که قرب فرائض عبارت از آن است که بنده آلت می باشد و خداوند فاعل و در قرب نوافل خداوند آله و بنده فاعل می باشد (تهانوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۱۴). به این معنا که بعد از اینکه خداوند، سمع و بصر او بود، او سمع و بصر و ید و قدرت حق می گردد (آشتیانی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۲)

امام خمینی قرب فرائض را فنای کامل می داند که آن با ولایت کلیه آشکار می شود و در این مقام خودیت عبد نابود شده و بنده در رتبه فرشتگان مهیمه در آید که اگر بنده لیاقت و شایستگی برگرداندن را داشته باشد آن گاه عنایت خداوند شامل او می شود و او را به وجود خود باز می گرداند (خمینی، ۱۳۶۸ش، ص ۱۱۲ و ۱۱۴).

این مقام در آیاتی که مسئله معجزات انبیا در آنها مطرح می گردد، و وجود نبی واسط تجلی قدرت خداوند است، تبیین شده است. چنانکه در ماجرای درخواست حضرت ابراهیم (ع) از خداوند جهت مشاهده کیفیت زنده شدن مردگان (بقره: ۲۶۰) خداوند به وی امر به گرفتن پرنده و جزء جزء کردن و صدا زدن آنها نمود و وجود وی را واسطه ای برای فیض احیاء و زنده نمودن مردگان قرار داد که در حقیقت مقام کن فیکونی برای وی را می رساند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۶۷)



همچنین خداوند می فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيُثَبِّتَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۱۷) در این آیه شریفه مفسرین صراحت کلام خداوند در انتساب فعل به خود را دلیلی بر مقام قرب فرائض دانسته اند چرا که با اینکه به ظاهر فاعل عبد است اما خداوند آن را حرکتی از جانب خویش معرفی نموده است پس در این مقام اگر عبد حرکتی نیز انجام می دهد، در واقع آن حرکت از خداوند است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۹۱).

حیات بخش بودن خضر نبی (ع)، در روایاتی مانند سبز شدن محل نشستن وی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۵، ص ۱۰۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۳، ص ۶۴۵؛ مغنیه، ۱۳۸۵ش، ج ۵، ص ۱۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۵۲؛ میدی، بی تا، ج ۵، ص ۷۱۸؛ حقی بروسری، بی تا ج ۵، ص ۲۶۷؛ ابن عجبیه، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۷) و زنده شدن ماهی مرده (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۲، ص ۴۷۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۳۰ و ۳۳۲، سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۲۹) و همچنین اجازه خداوند به ورود آن حضرت در امور تکوینی مانند سوراخ نمودن کشتی و وارد نشدن آب به درون آن (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۵، ص ۳۵۸) مسئله تسخیر باد (انبیاء: ۸۱) و جنیان (سبا: ۱۳-۱۲) تعلیم منطق الطیر، شنیدن صدای مورچه (نمل: ۱۶ و ۱۸) توسط حضرت سلیمان (ع) بازگشتن بینایی از دست رفته حضرت یعقوب (ع) با پیراهن حضرت یوسف (ع) (یوسف: ۹۶)، ازدها شدن عصای حضرت موسی (ع) (نمل: ۱۰)؛ مسئله ید بیضاء (طه: ۲۲)، شق القمر (قمر: ۲-۱) پیامبر اسلام (ص) و سایر معجزات مطرح در ذیل آیات مربوط به آن (ر.ک: دینوری، بی تا، ج ۳، ص: ۵۶۷؛ آل غازی، بی تا، ج ۱، ص: ۲۷۸؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۶۲؛ حقی بروسری، بی تا، ج ۹، ص ۲۶۲؛ امین، ۱۳۶۲ش، ج ۱۳، ص ۴۱۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۹، ص ۹۳؛ طیب اصفهانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۲، ص ۳۴۶) مانند از جا کندن درخت و سخن گفتن آن با ایشان. (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۸۲)

همگی نمونه های قرآنی و روایی اراده کن فیکونی نبی می باشد که موجب تصرفی در عالم امکان گردیده و به اذن الهی روال عادی امور از مسیر طبیعی خود خارج شده است. اعطای مقام وساطت فیض، آن هم در حد و درجه کن فیکونی، والاترین نوع از تربیت تکوینی خداوند است. به این معنا که خداوند از طریق عواملی تکوینی، نبی و ولی خود را به حدی از ولایت و وساطت می رساند که وی در زمین کارهای الهی انجام می دهد و هدایت و امورات بندگان را سرپرستی می کند که این حقیقت مقام قرب فرائض است که در ابتدا به آن اشاره شد.

#### ۴-۳-۶. روش های تربیتی اخص

##### الف) ایجاد محبت در سایه بصیرت افزایی و حکمت

در بحث اول از مرحله تربیت تکوینی اخص، بیان شد که خداوند در این مرحله انسان را به گونه ای خاص با نور معرفت خود آشنا می کند تا جایکه وجود فرد را به وسیله این نور جان و حیات مضاعفی می بخشد و از کیفیت تحقق افعال الهی آشنا می گرداند. آشنایی با فعل خداوند و دلایل حکمت آمیز آنها بصیرت حقیقی را در وجود فرد می افزاید و این افزایش معرفت و دریافت نور حقیقت است که پایه محبت و انس ویژه ای با وجود معبود می گردد. بر همین اساس یکی از روش های تربیتی که می تواند بعد از رسیدن مرتبی به حد خاصی از شعور و عقلانیت، مورد توجه ولی و مربی قرا گیرد.

در این روش مربی می بایست با ایجاد آگاهی و بصیرت نسبت به امور در جریان پیرامونی، مرتبی را از شرایط و دلایل انتخاب ها و تصمیم ها آگاه سازد و با تکیه بر ایجاد معرفت، از وی نظرخواهی نموده و او را به آرامی و کم کم آماده ورود در عرصه های جدی تصمیم گیری های کلان زندگی نماید. لذا می تواند در موارد ممکن، مرتبی را مورد مشورت خویش قرار داده و به نظرات او اعتماد نماید. لذا آموزش نگاه حکمت آمیز به وقایع و فراتر رفتن از حد ظاهر بینی در امور لازمه این روش تربیتی است. حکمت علمی است که می توان با آن هم در حوزه اندیشه و هم در حیطة عمل به واقع و حق نائل شد. راغب اصفهانی آن را معرفت افضل اشیا با افضل علوم می داند و درباره انسان آن را شناخت موجودات و افعال نیک دانسته است (راغب اصفهانی، باب حکم).

این شناخت سبب ساز و زمینه ای برای داشتن تسلط بیشتر بر خود و امور پیرامون خود گردیده و در نتیجه باعث ایجاد محبت نسبت به خالق، خود و اطرافیان می گردد. لذا باعث ایجاد روحیه رضا و تسلیم شده و مرتبی را از افتادن در ورطه خطرات اجتماعی و آسیب های ناشی از عدم رضایت عقلانی نسبت به امور باز می دارد.

##### ب) روش تربیت مسئولیت دهی

طبق موارد مطرح شده در ابتدای تربیت تکوینی اخص، خداوند از طریق به ظهور رساندن اوصاف خود در وجود فرد ولی، اوصاف بشریت را از وی زائل و او را به خدایی دیدن و خدایی شنیدن عادت می دهد. در این مرحله دست و پا و دیگر اعضا و جوارح فرد، کار الهی می کند. همچنین اگر از خدا درخواستی داشته باشد خداوند اجابت می نماید. این بدان معناست که



خداوند اجازه پذیرش مسئولیت را در ابعاد مختلفی به انسان می دهد. البته اگر انسان مراحل پیشین تربیت را به خوبی سپری کرده باشد و قابلیت پذیرش این رتبه را در خود ایجاد نموده باشد. لذا در این مقام دست برای خداوند کار می کند، چشم خدایی میبیند و وجود انسان جملگی به امور الهی اشتغال می یابند.

بر اساس این حقیقت، می توان اینگونه نتیجه گرفت که اگر خداوند که تفاوت رتبی و وجودی او با انسان قابل قیاس نیست، به انسان اجازه به عهده گرفتن امور مربوط به خود و دیگران را می دهد، لذا والدین و مربیان با اتکا به این حقیقت لازم است پس از طی مراحل خاص تربیتی، به متربی مسئولیت داده، او را در حد توان، تکلیف به انجام مسئولیت های فردی خویش نمایند. چنانکه خداوند با اعطای این مقام که برخاسته از محبت او به این فرد است، او را فاعل امور الهی خویش قرار می دهد، لذا متربی باید کارگذار و مجری دستورات مربی باشد.

### ج) روش تربیت جانشینی

این روش تربیتی مبتنی بر مقام واسطه گری مطرح شده در تربیت تکوینی اخص است. آنجا که عبد توسط خداوند به عنوان واسطه فیض انتخاب شده و با عنایت الهی قدرت بر انجام امورات او را دارا است. این مقام در ابتدای راه آثاری مختصر و در ادامه آثار جدی تری را شامل می شود ک نمونه های آنها مورد بحث قرار گرفت. در این مرحله، خداوند فرد را به عنوان جانشین خود در زمین و کسی که از مقام ولایت برخوردار است، معرفی می نماید و مقام خلیفه الهی در آیات قرآن حد اعلی این حقیقت خواهد بود که از آن انبیا و معصومین (ع) است. لذا مربیان بر اساس این مبنای تکوینی، می توانند فرد متربی را در حد توان او، و در غیاب یا حضور خود، به عنوان جانشین خود معرفی و امور مختلف را به وی واگذار نمایند تا فرد در سایه انجام امور در حد غایت وسع خود، ظرفیت های وجودی خویش را افزایش دهد.

### نتایج تحقیق

۱. تربیت تکوینی خداوند بر اساس معیت خداوندی، امری حقیقی و محصول تصرف در بواطن امور است و نه مسئله ای ظاهری و اعتباری مانند نظام های تربیتی ساخته انسان.

۲. مراحل تربیت تکوینی بر مبنای مراتب ولایت تکوینی قابل تقسیم بندی در سه مرحله ی عام و خاص و اخص می باشد. بنابر آیات قرآن و روایات معصومین (ع) مراتب تربیت تکوینی عام در ۴ عنوان تربیت از طریق اعطای عقل بالقوه، تربیت فطری، تربیت از طریق مشیت تکوینی تعیین رزق و روزی و تربیت از طریق تقدیر شرایط زندگی و مرگ قابل تبیین است.
۳. روش های تربیتی قابل استخراج از مرحله تربیت تکوینی عام عبارتند از: روش تربیت عقلانی بر مبنای اعطای عقل بالقوه، توجه به لزوم زمینه سازی و ایجاد بستر مناسب و نیز توجه به احساسات فطری بر مبنای تربیت فطری، یادآوری مداوم نعمت ها، لزوم توجه به جهات تکوینی امور و امتحان و ابتلاء برای مشیت تکوینی تعیین رزق و روزی و توجه به مرگ اندیشی و مشاهده نتیجه اعمال برای تربیت از طریق تقدیر شرایط زندگی و مرگ.
۴. مراتب تربیت تکوینی خاص شامل ۴ نوع تربیت است. تربیت از طریق انواع امدادهای غیبی، تربیت از طریق اعطای شرح صدر و تربیت از طریق ایجاد سکینه در دل و تربیت از طریق الهام و اشراق
۵. روش های تربیتی ذیل مرتبه تربیت تکوینی خاص عبارتند از: پذیرش و شناخت نقاط ضعف، ایجاد آرامش و قوت قلب، پشتیبانی و حمایتگری به موقع، بشارت و تشویق
۶. تربیت تکوینی اخص شامل تربیت از طریق درک اسماء فعلی و جذبات خاص الهی، تربیت تکوینی به واسطه مقام فتح قریب، تربیت تکوینی از طریق واسطه فیض قرار دادن و ظهور کرامات، تربیت تکوینی از طریق رساندن به مقام واسطه فیض کن فیکون می باشد.
۷. روش های تربیتی ذیل این مرتبه عبارتند از: ایجاد محبت در سایه بصیرت افزایی و حکمت، مسئولیت دهی و جانشینی.

### کتاب نامه:

#### قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۸۱ش)، شرحی بر زاد المسافر، قم: بی نا.
- آل غازی، عبدالقادر، (بی تا)، بیان المعانی، دمشق: الترقی.
- آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۴۰۹ق)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بی جا: بی نا.
- ابن عجیبه، احمد، (بی تا)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۱۳ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابن هوازن، ابوالقاسم، (بی تا)، *لطایف الاشارات؛ تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
- امین، سیده نصرت، (۱۳۶۲ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن مجید*، اصفهان: نشاط.
- باقری، خسرو، (۱۳۹۱ش) *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: مدرسه.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۷۴ش)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثه.
- برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ش) *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- بغوی، ابو محمد (۱۴۱۶ق)، *معالم التنزیل فی التفسیر و التاویل*، بیروت: دار الفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲ش)، *دایره المعارف قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- تهانوی، محمد علی بن علی، (بی تا)، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۰ش)، *ولایت در قرآن*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، *شمیم ولایت*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱ش)، *تفسیر تسنیم*، تهران: خانه کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۳۸۷ق)، *تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: بی نا.
- حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا) *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۲ق)، *تفسیر نورالثقلین*، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خمینی، روح الله، (۱۳۶۸ش)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خمینی، روح الله، (۱۳۷۴ش)، *صحیفه امام خمینی*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله، (۱۳۷۸ش)، *سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله، (۱۳۸۷ش)، *چهل حدیث*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دینوری، عبدالله بن محمد، (بی تا)، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدارالشامیه.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۲۲ق)، *تفسیر الوسیط*، بیروت: دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: بی نا.
- سعدی، مصلح الدین، (۱۳۸۲ش)، *کلیات سعدی*، تهران: انتشارات زوار.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق)، *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- سیوطی، جلال الدین، (بی تا)، *المزهر فی علوم اللغه و أنواعها*، بیروت: دارالفکر.
- الشرتونی اللبنانی، سعید، (۱۴۰۳ق)، *أقرب الموارد*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریعتمداری، علی، (۱۳۷۵ش)، *اصول تعلیم و تربیت*، تهران: دانشگاه تهران.
- شریف قرشی، باقر، (۱۳۷۸ش)، *النظام التربوی فی الاسلام*، بیروت: دارالکتاب الاسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم: هجرت.
- شکوہی، غلامحسین، (۱۳۶۹ش)، *مبانی و اصول آموزش و پرورش*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.



صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۸۷ش)، *ولایت تکوینی و ولایت تشریحی*، قم: نشر آثار آیت الله العظمی صافی گلپایگانی.

طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲ش)، *تفسیر پرتویی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *رساله الولاية*، قم: موسسه اهل البيت (ع).

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: کتاب فروشی مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۵ش)، *اساس الاقتباس*، تهران: دانشگاه تهران.

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *أمالی*، قم: دار الثقافة.

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالحدیث التراث العربی.

طیب اصفهانی، عبدالحسین، (۱۳۶۴ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلامی.

علی بن الحسین علیه السلام، (۱۳۷۶ش)، *الصحیفه السجادیة*، قم: نشر الهادی.

عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمیة.

غزالی، محمد، (۱۳۶۲ش)، *مکاتیب فارسی غزالی*، تهران: انتشارات امیر کبیر.

غزالی، محمد، (بی تا)، *احیای علوم دین*، بیروت: انتشارات دارالقلم.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *تفسیر کبیر مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العین*، بیروت: انتشارات هجرت.

فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک لطباعة و النشر.

فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: صدر.

فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: موسسه دارالهجرة.

قطب، سید بن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش)، *تفسیر قمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الكتاب.



- قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲ق)، *حاشیه القونوی علی تفسیر الامام البیضاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶ش)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- کاشانی، ملافتح الله، (۱۴۲۳ق)، *زبدۃ التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- گوتک، جردال، (۱۳۸۶ش)، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، تحقیق: محمد جعفر پاک سرشت، تهران: سمت.
- متقی، علی بن حسام الدین، (۱۳۸۷ش)، *کنز العمال*، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محسنی، طاهره، (۱۳۹۶ش)، *نظام ولایت تکوینی در قرآن با تاکید بر تفاسیر فریقین*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸ش)، *معارف قرآن*، قم: در راه حق.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲ش)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۱ش)، *علوم قرآنی*، قم: التمهید.
- مغنیه، محمد جواد، (۱۳۸۵ش)، *تفسیر الکاشف*، قم: بوستان کتاب.
- ملاحویش آل غازی، عبدالقادر، (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
- ملکی تبریزی، جواد، (۱۳۷۲ش)، *اسرار الصلوة*، تهران: آزادی.
- ملکی تبریزی، جواد، (۱۳۹۵ش)، *رساله لقاء الله*، تهران: نگاران قلم.
- ملکی، حسن، (۱۳۷۹ش)، *تربیت عقلانی در نهج البلاغه و دلالت های آموزشی آن*، قم: مرکز مطالعات تربیت اسلامی.

میبدی، رشیدالدین، (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیر کبیر.  
 نقیب زاده، عبدالحسین، (۱۳۷۵ش)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران: انتشارات طهوری.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Ibn Athir al-Jazari, Mubarak bin Muhammad, (1988), *Al-Jinaa fi Gharib al-Hadith Al -Athr*, Qom: Ismailian Foundation for Publications.
- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir, (no date), *Tahrir and Tanweer*, no place: no name.
- Ibn Akhiba, Ahmad, (no date) *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Cairo: Hassan Abbas Zaki.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din (no date), *Tafsir Ibn Arabi*, Rabab Samir Mustafa, Beirut : Dar Al- Ahiya al-Tarath al-Arab.
- Ibn Attiyah al-Andalsi, Abd al-Haqq bin Ghalib, (1992), *al- moharar of al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyeh.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, (1983), *Mujam al-Maqayis al-Lagha*, Qom: Al-Alam al-Islami School.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, (1993), *Lasan al-Arab*, Beirut: Dar Sader.
- Ibn Hawazen Qashiri, (No date), *Abu al-Qasim Abd al-Karim, Lataif al-Asharat: Complete Sufi Commentary on the Holy Qur'an*, Ibrahim Basiuni, Cairo: Public Egyptian group for book.
- Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali, (1987), *Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Research Institute of Quranic Culture and Education, (2003), *Encyclopedia of the Holy Quran*, Qom, Bostan Kitab.
- Amin, Seyida Nusrat, (1983), *Makhzan al-Irfan in Tafsir al-Qur'an Majid*, Isfahan: Neshat Press.
- Andalsi, Abu Hayan Muhammad bin Yusuf, (1999), *Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ashtiani, Jalaluddin, (2002), *Commentary on Zad al-Masfar*, Qom: No name
- Al-Ghazi, Abdul Qadir, (No date), *Bayan al-Ma'ani*, Damascus: Al-Tarqi.
- Alousi, Mahmoud, (1994), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
- Bagheri, Khosrow, (2011), *A New Look at Islamic Education*, Tehran, Madrasa.

- Bahrani, Hashim bin Sulaiman, (1954), Al-Borhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Ba'ath Institute.
- Barqi, Ahmed bin Muhammad, (1951), Al-Mahasen, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Baghwi, Abu Muhammad Al-Husain Masoud al-Fara, (1995), Maalam al-Tanzil fi al-Tafsir and al-Tawil, Beirut: Dar al-Fikr.
- Beyzawi, Abdullah bin Umar, (1997), Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Tahanwi, Muhammad Ali bin Ali, (No date), Kashaf of the terminology of art and science, Abdullah Khalidi, Beirut: Lebanon Publishing House.
- Tamimi, Abdulwahid bin Mohammad, (1989), Ghorar al-Hekam, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1991), Wilayat in the Qur'an, Qom: Isra.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2012), Tafsir Tasnim, Tehran: Khane Kitab.
- Javadi Amoli, Abdullah, (2009), Shamim Velayat, Mahmoud Sadeghi, Qom: Israa.
- Johari, Ismail bin Hammad, (1967), Taj al-Lagheh and Sahih al-Arabiyya al-Sahih, Beirut: Dar Ahyaya al-Rath al-Arabi.
- Hosseini Zubeidi, Mohammad Morteza, (1993), Taj al-Arus Men Jawahar Al-Qamoos, Beirut: No name.
- Haghi Brosavi, Ismail, (No date), Tafsir Ruh al-Bayan, Beirut: Dar al-Fikr,
- Hawizi, Abd Ali bin Juma, (1991), Tafsir Noor al-Saghalin, researched by Hashem.
- Rasouli Mahalati, Qom: Ismailian Institute.
- Khomeini, Ruhollah, (1995), Imam Khomeini's Book, Tehran, Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini .
- Khomeini, Ruhollah, (1989), Ali's Commentary on the Explanation of Fuss al-Hakm, Qom: Islamic Propaganda Office
- Khomeini, Ruhollah, (2008), Forty Hadith, Qom: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Khomeini, Ruhollah, ( 2008), Sir Salat (Miraj al-Salakin and Salat al-Arifin), Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- al-Shartouni al-Lebanani, (1982), Saeed, Akhrab Al mawared, Qom: Ayatollah Murashi Najafi library pamphlets.
- Dinouri, Abdullah bin Muhammad, (No date), Tafsir Ibn Wahb al-Masami al-Hashri fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya,
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1991), al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam al-Dar al-Shamiya
- Zaheli, Wahba bin Mostafa, (2001), Tafsir al-Wasit, Beirut: Dar al-Fakr

- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, (1986), Al-Kashf on the facts of revelation and the eyes of the sayings in the interpretation of interpretation, Abd al-Razzaq Al-Mahdi, Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi,
- Sajjadi, Jafar, (1994), Farhang Maarif al-Islami, Tehran: No name
- Saadi Moslehuddin Keliat Saadi, (2002) Tehran, Zovar Publications
- Siyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman, (2000) . al-Dar al-Manthor fi al-Tafsir al-Mathor, Beirut: Darahiya al-Tarath al-Arabi.
- Siyuti, Jalal al-Din Abdurrahman, (No date), al-Mozhar in linguistic sciences and types, Beirut, Dar al-Fikr.
- Shariatmadari, Ali, (1996) Principles of Education and Training, Tehran, University of Tehran,
- Sharif al-Razi, Muhammad bin Hussain, (1993), Nahj al-Balaghah (Sobhi Saleh), Qom: Hijrat.
- Sharif Qurashi, Baqir, (2008), Al-Nizam al-Tarbawi fi al-Islam, Dar al-Kitab al-Islami, No place.
- Shokohi Gholamhossein, (1990), Basics and principles of education, Mashhad, Astan Qods Razavi Publications.
- Safi Golpaygani, Lotfollah, (2008), Developmental Province and Legislative Province, Qom: Publishing Center of Grand Ayatollah Safi Golpaigani.
- IBn Baboyeh, Mohammad Bin Ali, (2018), Al-Tawheed, Hashem Hosseini, Qom, Qom Seminary Teachers Association.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1996), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society,
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (No date), Risaleh al-Walaiya, Qom: Institute of Ahl al-Bayt (AS
- Tabarsi, Fazl bin Hassan,(1993), Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Torihi, Fakhruddin, (1996) ,Majma Al-Baharin, Seyyed Ahmad Hosseini, Tehran: Mortazavi Bookstore
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (No date), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Hadith al-Tarath al-Arabi,
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1993), Amali al-Tousi, Qom: Dar al-Thaqafa
- Tusi, Muhammad bin Hassan, (1996), Asas al-Uqtabas, Modares Razavi, Tehran, University of Tehran,
- Tayeb, Abdul Hossein, (1985), Atyeb al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islamic Publications
- Ali bin Al-Husayn, (1997), peace be upon him, Al-Sahifah al-Sajadiya, Qom, Al-Hadi Publishing House

- Ayashi, Muhammad Bin Masoud, (1960), Tafsir Al-Ayashi, Tehran: Al-Mattaba Al-Alamiya,
- Ghazali, Muhammad, (No date), Revival of religious sciences, Beirut, Dar al-Qalam Publications.
- Ghazali, Muhammad, (1983), Farsi Ghazali Schools, Tehran, Amir Kabir Publications
- Fakhr al-Din Razi, Abu Abd Allah Muhammad bin Umar, (1999), Tafsir Kabir al-Mawafit al-Gheeb, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi
- Fazlullah, Muhammad Hossein, (1998), Man Wahi Al-Qur'an, Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1989), Al-Ain, Beirut: Hijrat Publications, second edition
- Faiz Kashani, Mohsen,(1994), Tafsir al-Safi, Tehran: Sadr
- Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, (1993), al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Rafa'i, Qom: Dar al-Hijrah Institute, second edition
- Qutb, Seyyed Ibn Ibrahim, (1991), in the shadows of the Qur'an, Beirut: Dar al-Shoroq,
- Qommi, Ali Ibn Ibrahim, (1947), Tafsir Qommi, researched by Sayyid Tayyeb Mousavi Jazairi, Qom: Dar Al-Katab
- Qonwi, Ismail bin Muhammad, (2001), Marjih al-Qonwi Ali Tafsir al-Imam al-Baydawi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya
- Kashani, Mollahfatullah, (2002), Zubadah al-Tafaseer,Qom, Islamic Studies Foundation,
- Kashani, Mollahfatullah, (1957), Tafsir al-Sadeghin fi elzam al-Makhalifiin, Tehran: Mohammad Hasan Elmi bookstore
- Kolini, Muhammad bin Yaqoob bin Ishaq, (1986), Kafi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islami
- Gonabadi, Sultan Muhammad,(1987), Tafsir Bayan al-Saada fi Maqamat al-Ibadah, Beirut: Al-Alami Institute for Press
- Gutek Jeraldal, (2006), Philosophical Schools and Educational Opinions, Mohammad Jafar Pak Sarasht, Tehran
- Lotfollah, Safi Golpaygani, (2007), Developmental Province and Legislative Province, (Qom: Grand Ayatollah Safi Golpaigani Publishing Center
- Motaghi, Ali bin Hossam al-Din, (2008), Kunz al-Ammal, Qom: Tebian Cultural and Information Institute
- Majlisi, Muhammad Baqir,(1982), Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi
- Masbah Yazdi, Mohammad Taghi,(1989), Maarif Quran, Qom, on the right path

- Motahari Morteza,( 2002), Education in Islam, Tehran, Sadra
- Mostafavi, Hassan,(1981), Researching the Words of the Qur'an, Tehran: Translation and Publishing Company
- Mughniyeh, Mohammad Javad,(2006), Tafsir al-Kashif, Qom: Bostan Kitab
- Malahavish Al-Ghazi, Abdul Qadir, (1962), Bayan Al-Ma'ani, Damascus: Al-Tarqi Publishing House
- Maleki, Hassan,(2000), Rational education in Nahj al-Balagheh and its educational implications, Qom, Center for Islamic Education Studies
- Maleki Tabrizi, Javad,(1993), Asrar al-Salwa, Tehran: Azadi,
- Maleki Tabrizi, Javad, (2015), Risaleh al-Maqe Allah, Tehran, Negaran Qalam
- Marafat, Mohammad Hadi, (2001), Quranic Sciences, Qom, Al-Tamhid
- Maybodi, Rashid al-Din Ahmad bin Abi Saad, (1992), Kafsh al-Asrar and Kait al-Abrar, Tehran: Amir Kabir Publication
- Naqibzadeh Abdul Hossein, (1996), a look at the philosophy of education in Tehran, Tahori Publications.





دانشگاه امام صادق علیه السلام



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۳۷۴-۳۴۳

مقاله علمی - پژوهشی

doi 10.30497/qhs.2024.245199.3849

## تحلیل دیدگاه‌ها در تفسیر آیات ۶-۸ سوره الضحی و چندمعنایی آن با تکیه بر روایات تفسیری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳  
مقاله برای اصلاح به مدت ۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

لیلا علیخانی\*

احمد زارع زردینی\*\*

امیر جودوی\*\*\*

### چکیده

آیات ششم تا هشتم سوره ضحی در مقام بیان مواهب خاص خداوند بر پیامبر خاتم (ص)، تعدد فهم تفسیرنگاران را به دنبال داشته است. این تنوع و اختلاف برخاسته از واژگان کاربسته، ساختار جملات و البته چندمعنایی آیات سه‌گانه است. چندمعنایی در آیات، انعکاس قدرت و حکمت خداوند در گزینش واژگان و چینش ساختارهایی است که سبب می‌شود یک واحد زبانی در یک بار استعمال و در یک متن مشخص از معانی متعدد برخوردار گردد و بتوان همه آن معانی را به عنوان مراد پروردگار پذیرفت. نوشتار حاضر با هدف بررسی تفسیری آیات ششم تا هشتم سوره ضحی در گام اول به تبیین نظرگاه مفسران می‌پردازد و سپس می‌کوشد با تحلیل واژگان کاربسته و ساختار جملات و بررسی روایات تفسیری، مناسبت و موافقت این دو را در چندمعنایی آیات به اثبات رساند. نتایج این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده است نشان می‌دهد که روایات تفسیری در وفاق با مفردات و ساخت آیات مورد بحث، مؤید امکان خوانش‌های مختلف و فهم معانی متعدد از آنها است.

### واژگان کلیدی

تفسیر قرآن، سوره ضحی، چندمعنایی، روایات تفسیری.

\* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)

[alikhani.leila27@gmail.com](mailto:alikhani.leila27@gmail.com)

[zare.zardini@meybod.ac.ir](mailto:zare.zardini@meybod.ac.ir)

[amirjoudavi@yazd.ac.ir](mailto:amirjoudavi@yazd.ac.ir)

\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

\*\*\* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران.

مقاله مستخرج از رساله دکتری است.





## مقدمه و طرح مسئله

سوره ضحی نود و سومین سوره قرآن کریم است و یازده آیه دارد. آیات ششم تا هشتم سوره ضحی: «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى \* وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى \* وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» در مقام بیان مواهب خاص خداوند بر حضرت محمد(ص)، در شمار آیاتی هستند که تعدد و اختلاف نظرگاه‌های تفسیرنگاران را به همراه داشته است. برای مثال فهم ناصواب از آیه هفتم سوره مورد بحث سبب شکل‌گیری نظرگاه‌هایی شده که گاه با اشکالات کلامی و عقیدتی مواجه است. به موجب این دیدگاه‌ها ضلالت به ساحت نبی گرامی اسلام(ص) منتسب شده است و در برخی متون تفسیری تبعیت ایشان از آیین جاهلیت به مدت چهل سال به طول انجامیده است (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳۰، ص ۱۴۹).

با نظر داشت برتری پیامبر خاتم(ص) بر انبیای پیشین و مؤمن و موحد بودن پیامبرانی مانند حضرت یحیی و حضرت عیسی(ع) از همان دوران صباوت و شیرخوارگی (مریم: ۱۹ و ۲۹-۳۳)، فرض دوری از ایمان تا پیش از بعثت برای خاتم النبیین(ع) پذیرفتنی نیست حال آنکه به هنگام نزول وحی نیز در کوه حرا مشغول راز و نیاز بوده است(ن.ک: سبحانی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۰۷). به نظر می‌رسد برخی واژگان کار بسته و به تبع آن آیات ششم تا هشتم سوره ضحی از چندمعنایی برخوردار هستند و سرمنشأ اختلاف دیدگاه‌های مفسران در فهم آیات نیز همین مسئله است.

منظور از چندمعنایی در اینجا به معنای ابهام معنایی نیست که بدون قصد در کلام رخ می‌دهد؛ بلکه نوعی ابهام است که به عمد از سوی گوینده اتفاق می‌افتد و لفظ با معانی دور و نزدیک آورده می‌شود(صفوی، ۱۳۹۷ش، صص ۲۱۰-۲۱۱). در راه‌یابی به مدلول و مفاد کلام الهی، عناصر گوناگونی می‌تواند مدد رساند؛ اما آنچه در این نوشتار اهمیت ویژه دارد، یافتن راهی مطمئن برای نزدیکی و وقوف به افق فکری و ذهنی گوینده آیات به قصد فهم معنا و مراد پروردگار است؛ لذا به منظور فهم آیات سه‌گانه مذکور و امکان چندمعنایی آنها، روایات تفسیری به عنوان واسطه‌ای برای نزدیکی به ذهنیت متکلم آیات و اسلوب بیانی مورد نظر او لحاظ می‌شود(ن.ک: اسعدی، ۱۳۹۴ش، صص ۳۴۹-۳۵۰). تحقیق پیش‌رو در صدد است تا با روش توصیفی تحلیلی و تأکید بر مسئله چندمعنایی و کارکرد روایات تفسیری در این باره، نظرگاه‌های تفسیرنگاران را بررسی و وجوه معانی آیات را تبیین نماید.

در رابطه با نگاه‌های پیشین در این موضوع می‌توان به تفاسیر مدون در ادوار مختلف و برخی کتب با صبغه تاریخی(ن.ک: حلبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابن هشام، ج ۱، صص ۱۶۶-



۱۶۷؛ سبحانی، ۱۳۸۵ش، صص ۱۶۷، ۲۰۶-۲۰۷) اشاره نمود که البته در نوشتار حاضر اهم دیدگاه‌های ناظر به آیات که در این متون مطرح شده، دسته‌بندی و تقریر گشته است. افزون بر آن چندین مقاله درباره سوره ضحی به رشته تحریر در آمده است (برای نمونه بنگرید به: طه حبیب، محمدجعفری، الربیعی، نکونام) با این حال، در هیچ یک از آثار مذکور چندمعنایی آیات مورد بحث، موضوع بررسی نبوده است.

در مقالات «بررسی تطبیقی آرای مفسران در تبیین مفهوم ضلالت در آیه (وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)» (مدنی و رفعت، ۱۳۹۸ش، صص ۱۶۹-۱۹۳) و «نقد و بررسی وجوه تفسیری آیه هفتم سوره ضحی» (دشن و اویسی، ۱۴۰۱ش، صص ۴۹-۶۶)، نیز بررسی تحلیلی دیدگاه‌ها در تفسیر آیه هفتم سوره ضحی و بدون نظر داشت چندمعنایی آن صورت گرفته است.

پژوهش حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است: اولاً دیدگاه مفسران در تفسیر آیات ششم تا هشتم سوره ضحی چیست؟ ثانیاً دلایل چندمعنایی بودن آیات مورد بحث کدامند؟ ثالثاً این آیات چه وجوهی از معانی را بر می‌تابند؟ رابعاً کارکرد روایات در فهم چندمعنایی آنها چگونه است؟

## ۱. تعاریف

### ۱-۱. چندمعنایی

چندمعنایی از جمله آشناترین روابط مفهومی است که در سنت مطالعه ی معنی به آن پرداخته‌اند و آن را شرایطی معرفی می‌کنند که یک واحد زبانی از چند معنی برخوردار شود (صفوی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱۱). به دیگر سخن مقصود از چندمعنایی آن است که یک لفظ در یک بار استعمال و در یک متن مشخص مفید معانی متعدد و مختلف باشد و بتوان همه آن معانی را به آن واژه اختصاص داد (امیدعلی و خلیلی، ۱۳۹۶ش، صص ۳۹-۶۰). بر این پایه اگر واحد زبانی دارای معانی متعددی باشد که در هر یک از موارد استعمال و با توجه به بافت کلام بر معنی مشخصی دلالت نماید از مبحث چندمعنایی خارج می‌گردد.

درباره مسئله چندمعنایی باید به این موضوع توجه داشت که اصل پدیده چندمعنایی اختصاص به متون مقدس ندارد اما کتب مقدس از ویژگی‌هایی برخوردارند که مسئله چندمعنایی در آن را از دیگر متون متمایز می‌کند. مهم‌ترین وجه تمایز، ویژه بودن متکلم است. در فضای عقایدی علم و قدرت خداوند به اندازه‌ای هست که او را مانند یک متکلم انسانی در قالب

محدودیت‌های زبانی محصور نکند و مؤمنان را بدان باور رساند که اگر در جایی از کلام الهی چندمعنایی دیده می‌شود، این کاربرد نه از روی ناچاری و محصور بودن در قالب محدودیت‌های زبانی، بلکه از روی حکمت و اغراض حکیمانه بوده است (ن.ک: پاکتچی، ۱۳۹۷ش، صص ۸۰-۸۱).

به بیان دیگر خدای تعالی که عالم به همه موجودات و خواص اشیاست، بر همه چیز احاطه دارد. این علم و احاطه الهی بر الفاظ یک زبان و همه خاصیت‌های آوایی و معنایی آن نیز جاری است؛ از این رو هنگامی که ذات حق، مجموعه الفاظی را در قالب یک کلام صادر می‌کند، قادر است واژه‌ها و ترکیب‌هایی را گزینش کند که هم‌زمان بیان‌گر چند معنا بوده و همه معانی مقصود او نیز باشد؛ هر چند مخاطب سخن خدا به دلیل محدودیتی که دارد، نتواند به طور هم‌زمان همه آن معانی و یا بیش از یک معنا از معانی مراد خدا را بفهمد (طیب حسینی، ۱۳۹۵ش، صص ۸۰-۸۱).

## ۲-۱. روایات تفسیری

بر اساس حدیث ثقلین قرآن و عترت همتای یکدیگرند و هدایت امت اسلامی در سایه تمسک به هر دو ثقل حاصل می‌گردد. اهل بیت (ع) همانند نبی گرامی اسلام (ص) مسئولیت تبیین آیات الهی را بر عهده دارند و اصیل‌ترین مرجع برای دستیابی به معارف قرآنی‌اند؛ از این رو، روایات معصومین (ع) مبنایی مهم در تفسیر قرآن است. در این باره باید توجه داشت بهره‌مندی از قرآن لزوماً وابسته به سنت نیست و نباید روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدلول‌ها و معارف قرآنی بر شمرد اما از سوی دیگر نقش سنت در تبیین و تفسیر قرآن امری مسلم و انکارناپذیر است (ن.ک: اسعدی، ۱۳۹۴ش، صص ۳۴۶).

لازم به توجه است که روایات تفسیری صرفاً در صدد انتقال مستقیم معارف قرآنی همانند تبیین مفاهیم و مفاد آیات و یا تبیین مفردات آنها نیستند بلکه یکی دیگر از کارکردهای سنت و روایات تفسیری، تعلیم شیوه تفسیر و حتی شناساندن ویژگی‌های متن و زبان قرآن است تا مفسر با شناختی مطلوب در این عرصه گام نهد. ذو وجوه بودن کلام خداوند و برخورداری از لایه‌های متعدد معنایی یکی از ویژگی‌های قرآن است که از مبنای سنت شناختی نیز برخوردار است.



## ۲. نقد و تحلیل نظرگاه مفسران و تبیین چندمعنایی آیات سه‌گانه

### ۲-۱. تقریر آراء در تفسیر آیه ۶ سوره ضحی

با توجه به نقش کلیدی واژه «یتیم» در فهم آیه ششم سوره ضحی، دیدگاه‌های تفسیرنگاران بر اساس معنایی که از این لغت دریافته‌اند، تبیین می‌گردد.

#### ۲-۱-۱. یتیم به معنی محروم از پدر

برخی مفسران «یتیم» را به معنی طفل محروم از پدر فهمیده‌اند. بر این اساس معنا چنین خواهد بود: «آیا پروردگارت تو را طفلی بی پدر نیافت؟». بنابراین خداوند متعال که عالم به یتیمی پیامبر(ص) بود، ایشان را در کنف حمایت خود جای داده است (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۷۴۱؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۸۱۰). در نظرگاه مزبور فهم معنی «ایواء» بر الحاق شیئی به چیز دیگر، سبب گشته که آیه بر ملحق نمودن پیامبر(ص) به کسانی که متولی امور آن حضرت شدند، تفسیر گردد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۸۰). مفسران، متولیان پیامبر(ص) را افرادی همچون حلیمه و قبیله وی، مادرش آمنه، جدش عبدالمطلب و عمویش ابوطالب برشمرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹؛ کاشفی، بی‌تا، ص ۱۳۶۵؛ شببانی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۸۲؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۱۰، ص ۳۸۹).

جمعی از تفسیرنگاران به رغم فهم معنای پیشین از واژه «یتیم»، معنایی دیگر را از آیه استنباط نموده‌اند. در این دیدگاه آیه چنین معنایی یافته است: خداوند تو را پس از آنکه یتیم بودی پناهگاه یتیمان قرار داد و بعد از آنکه تحت کفالت بودی کفیل مردمان ساخت (ماوردی، بی‌تا، ج ۶، صص ۲۹۳-۲۹۴؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۴، ص ۲۵۳؛ خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۵۷۰).

#### ۲-۱-۲. یتیم به معنی فرد بی همتا

عده‌ای از عالمان مسلمان، «یتیم» را به معنی فرد بی‌همتایی می‌دانند که در میان مردم نظیر نداشته و در فضل و شرف بی‌مانند است. چنین فهمی از واژه مزبور ریشه در کاربرد آن در زبان عربی دارد و اطلاق «دُرَّةٌ یَتِیمَةٌ» بر مروارید بی‌نظیر، گویای آن است (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۲۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۲). با وجود مقبولیت رأی مزبور توسط بعضی تفسیرنگاران، نزد جمعی دیگر پذیرفتنی جلوه نمی‌کند و به استبعادش می‌پردازند (شوکانی،

۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵۸؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۶) و آن را از ابداعات تفاسیر (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۸) و یا ناسازگار با ظاهر آیه می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۷، ص ۱۰۲).

برخی قائلان به معنای پیش گفته برای واژه «یتیم»، آیه را چنین فهمیده‌اند: «خداوند تو را در میان مردم، یکتا یافت و مردم را به وسیله تو پناه داد و آنان را اطراف تو جمع نمود» (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۴۵۳؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۸۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۱۰). بعضی دیگر نیز آیه را بر ملحق کردن مردم به پیامبر (ص) از طریق تبعیت و ایمان به ایشان دانسته‌اند (مستنبط غروی، ۱۳۸۱ق، ج ۳۰، ص ۲۱۵).

برخلاف رأی پیشین عده‌ای از تفسیرنگاران، «فاوی» را نه به معنای پناه دادن مردم توسط پیامبر (ص) بلکه بر منزلت آن حضرت در نزد خداوند و برگزیدن برای رسالت فهمیده‌اند (ن.ک: خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۳۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۴۵۴؛ جرجانی، ۱۳۷۸ق، ج ۱۰، ص ۳۹۰). رأی دیگری که در برخی متون تفسیری دیده می‌شود، فهم آیه بر محافظت پیامبر (ص) توسط اصحاب است (ن.ک: تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۶؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۶) که به زعم عده‌ای خلاف ظاهر می‌نماید (خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۶۳۵).

### ۳-۱-۲. جمع معانی

بعضی اندیشمندان قرآن پژوه رویکرد جمع معانی پیشین را برگزیده‌اند (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۱؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۹۶). در این دیدگاه پیامبر (ص) به تمام معنا یتیم بوده است؛ از یک سو به دلیل از دست دادن پدر پیش از تولد و وفات مادرش در کودکی یتیم شد و تحت کفالت بستگان قرار گرفت. پیامبر از جهتی دیگر هم یتیم بوده است؛ وی منقطع از نبوت و رسالت بود که بدان‌ها دست یافت و در بین مردم منحصر به فرد بود که مردم به وی پناه بردند، لذا یتیمی وی به تمام معنا زایل گشت (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰، ص ۳۴۵).

### ۳-۲. تحلیل نظرگاه تفسیرنگاران و تبیین چندمعنایی آیه ۶ سوره ضحی

هر چند فهم آیه ششم سوره ضحی بر محروم بودن از پدر و نیز منحصر به فرد بودن حضرت محمد (ص) به نظر مقبول می‌نماید اما رویکرد برخی مفسران در پرهیز از معنایی که در روایات



ناظر به آیه نیز مشاهده می‌شود، از عدم تبادر- اولین معنایی که با ملاحظه خود کلمه یا جمله بدون در نظر گرفتن صدر و ذیل آن به ذهن می‌رسد(ن.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۵، ص ۱۱۵)- و یا لزوم تقدیر در آن نشئت می‌گیرد. توضیح آنکه فهم این معنا که «خداوند به وسیله تو [پیامبر] دیگران را مأوی داد»، ممکن است معنای متبادر به ذهن نباشد؛ به ویژه آنکه انصراف ذهن از معنای مشهورتر واژه «یتیم» را می‌طلبد و یا لازمه آن در تقدیر گرفتن عباراتی همچون «الیک الناس» پس از فعل «فأوی» است. اگر این استبعاد به سبب عدم تبادر معنا باشد می‌توان به سخن علامه طباطبایی که می‌فرماید: «إِنَّ التَّبَادُّرَ فِي كَلَامِهِ تَعَالَى مُنَوَّعٌ»، اشاره نمود(طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۲۰۰). در این باره گفته‌اند:

«بعید نیست که خداوند عزوجل بر اساس استعمال ظاهر لفظ، معنایی را اراده کرده باشد و بر اساس مجازی که قرائن بر آن دلالت می‌نماید و با نوعی تناسب با ظاهر قابل جمع است، معنای دیگری را اراده کرده باشد»(ن.ک: بحرانی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۸).

اگر استبعاد پیش‌گفته به موجب اصالت عدم تقدیر باشد باید توجه داشت که فهم معنای نخستین نیز بی‌نیازی از تقدیر را موجب نمی‌گردد. عنایت به اشتراک لفظی واژه «یتیم» در متون لغوی و روایی بر مقبولیت معنای پیش‌گفته که ناسازگار با ظاهر به نظر می‌رسد، تأثیرگذار است.

## ۱-۲-۲. اشتراک لفظی

مهمترین مبنا درباره چندمعنایی، وجود معانی متعدد برای الفاظ است و اصلی‌ترین و نخستین معیار تعدد معنا و موضوع چندمعنایی، وجود الفاظ مشترک در لغت و زبان است. ساده‌ترین تعریف برای مشترک لفظی آن است که هر لفظی که دارای معانی متعدد باشد، آن را مشترک لفظی خوانند. این تعریف از سخن سیبویه و برخی دانشمندان پس از وی در باب رابطه لفظ و معنا استفاده شده است(ن.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۵ش، صص ۸۹-۹۰).

عوامل متعددی زمینه بروز چندمعنایی را فراهم می‌سازد. در سطح عوامل متنی، چندمعنایی را در سطوح مختلفی چون تکواژ، واژه، گروه و جمله مورد بررسی قرار داده‌اند(صفوی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱۱). به نظر می‌رسد لغت «یتیم» مشترک لفظی باشد. واژه پژوهان، لفظ «یتیم» را بر شخص فاقد پدر و به هر چیز منفرد و تک اطلاق نموده‌اند(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۵۴؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۷۹).

عبارت: «دُرَّةٌ يَتِيمَةٌ» به معنای مروارید بی نظیر، کاربرد واژه «یتیم» در معنای دوم را نشان می‌دهد (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۷۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۱۹۱). چنین کاربردی در عباراتی مانند: «الْبَيْتُ يَتِيمٌ» نیز دیده می‌شود. در این عبارت، خانه منفردی که قبل و بعدش چیزی نباشد با «یتیم» توصیف گشته است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۱۹). مصطفوی اصل واحد در این ماده را انقطاع از آن چیزی می‌داند که بدان تعلق دارد. بر این پایه بر هر چیز منفرد و منقطع از نظائرش اطلاق می‌گردد؛ چه این انفراد و انقطاع از جهت اعتلاء باشد و چه از جهت فروتر بودن (ن.ک: مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۴، ص ۲۳۰).

در معناشناسی واژه «یتیم» می‌توان بدون بسندگی صرف به داده‌های لغت پژوهان، به کاربرد آن در متون روایی نیز نظری افکند؛ زیرا مسلماً یکی از کارکردهای گزارشات روایی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع لغوی، نقش آفرینی در شناساندن معانی مفردات قرآن است. دیدگاه واژه-پژوهان در تعدد معانی «یتیم» با روایات نیز سازگاری نشان می‌دهد. این واژه در حدیثی ناظر به آیه که به امام رضا (ع) منسوب گشته، چنین معنا شده است: «فَرَدًّا لَا مِثْلَ لَكَ فِي الْمَخْلُوقِينَ؛ بی نظیر بودی و در میان آفریدگان مانند نداشتی» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۵). در روایت دیگری منسوب به آن حضرت نیز واژه «وحیداً» معادل «یتیماً» قرار گرفته است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

به جز احادیث معصومین (ع) می‌توان در فهم معانی لغات به سخن صحابیان نیز رجوع کرد. با فرض تردید در نقش سخن صحابیان در فهم مراد جدی خداوند از آیات قرآن و واژه‌های آن اما باید توجه داشت که گفتار آنان راهنمای دستیابی به معانی کاربردی واژگان در زمان نزول خواهد بود (ن.ک: رجیبی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۹۶). در گزارشی که به ابن عباس منتسب گشته است، این واژه در آیه مورد نظر چنین تعریف شده است: «لَمْ يَكُنْ لَكَ نَظِيرٌ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ مِنَ الْأُولَىٰ وَ الْآخِرِينَ؛ بر روی زمین و در میان اولین و آخرین نظیر نداشتی» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۳۰؛ همو، ۱۴۰۳ق، ص ۵۳). افزون بر تعریف واژه «یتیم» بر بی نظیر بودن و همانند نداشتن در روایات اما بررسی این متون، صرفاً دلالت «یتیم» بر این معنا را نشان نمی‌دهد بلکه در حدیثی به نقل از پیامبر (ص) (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۶) و گزارش دیگری منسوب به ابن عباس در معنای شخص محروم از پدر نیز به کار رفته است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۵، ص ۴۲۵).



## ۲-۲-۲. ساخت جمله

صرف تعدد معنای واژگان سبب چندمعنایی جمله نیست بلکه می‌باید این معانی را در ساخت جمله نیز به بحث گذارد. ساخت جمله مورد بحث، از عوامل ظهور دلالت آیه بر یک معنا و یا بروز چندمعنایی است. به نظر می‌رسد ساختار جمله و نوع همنشینی واژگان در آن، موجب ظهور دلالت آیه بر معنایی واحد نیست و لذا همزمان وجوه معنایی گوناگونی را بر می‌تابد. عامل حذف در ساخت جمله ظرفیت تحمل معانی متعدد و بروز چندمعنایی در آیه را سبب شده است.

حذف متعلق فعل «فأوی» عاملی تأثیرگذار بر روند فهم معناست. بر پایه آنچه در متون روایی آمده است معصومین(ع) بر این موضوع عنایت داشته‌اند و در تفسیر آیه از آن بهره برده‌اند. بر اساس روایاتی که واژه «یتیم» بر منحصر به فرد بودن پیامبر(ص) معنا شده است، تفسیر آیه: (أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى) (ضحی: ۶)، مستلزم در تقدیر گرفتن و چنین بوده است: «فأوی إِلَيْكَ النَّاسَ» (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۲۷؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۱۳۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲) و یا «فأوی النَّاسَ إِلَيْكَ» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۵). این نوع تقدیر گرفتن، فهم آیه بر روی آوردن مردم به آن حضرت را در پی دارد.

هر چند که مقدر دانستن عبارت «الیک الناس»، رد این برداشت را نزد برخی تفسیرنگاران موجه ساخته است اما اگر واژه «یتیم» در آیه صرفاً به معنی محروم از پدر و «فأوی» حمایت خداوند از حضرت محمد(ص) را برساند، باز هم نیاز به عدم تقدیر مرتفع نمی‌گردد؛ زیرا فهم این معنا نیز مستلزم مقدر داشتن ضمیر مخاطب «ک» خواهد بود. افزون بر تفسیر آیه با تقدیر عبارت «الیک الناس»، رویکرد تقدیر ضمیر مخاطب نیز در روایات تفسیری مشاهده می‌شود؛ عبارت: «فَقَالَ أَلَمْ أَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَيْتُكَ» در حدیث پیامبر(ص) و خطاب خداوند متعال به آن حضرت گویای آن است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۶).

به نظر می‌رسد در کنار اشتراک لفظی واژه «یتیم»، حذف متعلق فعل «أوی» از سوی خالق حکیم، حکمتی فراتر از رعایت فاصله و موسیقی کلام است که به موجب آن، جمله مورد بحث ظرفیتی یافته که با کمترین واژگان بیشترین معنا را در خود بگنجانند. در حقیقت گزینش و چینش واژگان از سوی خداوند متعال زمینه خوانش‌های مختلف از آیه را پدید آورده است که تفسیر معصومین(ع) از آیات نیز منطبق با انواع این خوانش‌هاست و البته چنین وفاقی را نمی‌توان تصادفی انگاشت.



با چنین رهیافتی برخی قرآن‌پژوهان معاصر درباره حذف مفعول به گفته‌اند: «اگر خداوند می‌گفت: «أَمْ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَاكَ»، در این صورت «پناه دادن» منحصر می‌شد به شخص پیامبر(ص) و لذا مفعول به حذف شد تا این فعل مطلق باشد تا دلالت کند بر این که او، هم پیامبر را پناه داد و هم به علت وجود او مردم زیادی را پناه داد» (سامرای، ۱۳۹۲ش، صص ۱۹۷-۱۹۸).

### ۲-۳. تقریر آراء در تفسیر آیه ۷ سوره ضحی

این بخش از نوشتار انعکاس مهم‌ترین نظرگاه‌های تفسیرنگاران در مفهوم‌یابی آیه «وَّوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی: ۷) است. به سبب نقش کلیدی واژه «ضال» در فهم آیه آراء قرآن‌پژوهان بر اساس معنای مستفاد از واژه «ضال»، دسته‌بندی و ارائه می‌گردد.

#### ۲-۳-۱. ضال به معنی گمراه

##### ۲-۳-۱-۱. گمراهی پیامبر(ص)

برخی مفسران عامه واژه مورد بحث را به معنی کفر و آنرا بر پیامبر(ص) منتسب نموده‌اند. در این دیدگاه پیامبر(ص) چهل سال بر امر قوم خویش بود و سپس مؤمن گردید و به توحید راه یافت. فخررازی که دیدگاه‌هایی این چنین را از کلبی و سدی در تفسیر خود نقل می‌کند ولیکن رأی جمهور را عدم کفر پیامبر(ص) حتی لحظه‌ای واحد بر می‌شمرد. در بیان او هرچند ممکن است خداوند متعال به فرد کافر، ایمان را روزی نماید و با نبوت اکرامش کند اما بر پایه آیه: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَى» (نجم: ۲) این مسئله درباره آن حضرت رخ نداده است (ن.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۷).

##### ۲-۳-۱-۲. گمراهی مردم

برخی مفسران با انتساب «ضال» بر مردم برداشت‌های دوگانه‌ای را از آیه دریافته‌اند. بر پایه یکی از آنها پیامبر(ص) در میان قومی گمراه بود و خداوند وی را از این امر محفوظ می‌دارد (ن.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۹۲). برداشتی دیگر از آیه چنین است: «خداوند، پیامبر(ص) را در بین قومی گمراه دید، پس آنان را به وسیله وی هدایت نمود» (ن.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۹۲؛ قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۷۴۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۷).



نگارنده تفسیر غرائب القرآن به نقل دیدگاهی می‌پردازد که چنین فهمی را مجاز در اسناد - به معنی اسناد فعل یا شبه فعل به فاعل غیر حقیقی آن - دانسته و می‌نویسد: «قيل مجاز في الإسناد و المعنى وَجَدَ قَوْمَكَ ضَلَالاً فَهَدَاهُمْ بِكَ» (نظام الأعرج، ۱۶۱۶ق، ج ۶، ص ۵۱۷).

## ۲-۳-۲. ضال به معنی گمشده

### ۱-۲-۳-۲. گمشده در راه

عده‌ای از تفسیرنگاران، «ضال» را بر شخص راه گم کرده معنا نموده‌اند و آیه را دال بر گم شدن پیامبر(ص) دانسته‌اند(ن.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۸؛ شبیر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۲۲؛ آل غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۵۶). درباره گم گشتن حضرت محمد(ص) در تفاسیر، مصادیق متعددی آمده است و در برخی متون تفسیری عامه، روایتی مرفوع و منسوب به پیامبر(ص) شاهدهی بر گم کردن عبدالمطلب و راهیابی به وی درج شده است. نمونه‌ای دیگر از گزارشات بر راه گم کردن پیامبر(ص) در شب معراج اشاره دارد. در این باره گفته‌اند که در شب معراج و به هنگام بازگشت جبرئیل از نزد حضرت محمد(ص)، پیامبر(ص) راه نمی‌دانست و خداوند ایشان را به مقصد هدایت نمود(ن.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۶؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۷).

به رغم این گفتارها اما فهم «ضال» بر شخص گمشده در راه، نزد برخی اندیشمندان مسلمان پذیرفتنی نیست. توضیح آنکه اولاً اصطلاح و استعمال رایج ضال را موافق با این معنا نمی‌دانند؛ ثانیاً در کنار مشکل سند و اعتبار داستان‌های نقل شده، مطابق برخی داستان‌ها، نعمت هدایت می‌باید راجع به کسانی باشد که آن حضرت را یافته‌اند. ثالثاً گم شدن پیامبر(ص) هنگام طفولیت و ساعاتی در راه با سیاق آیات در بیان نعمت‌های معروف و چشم‌گیر ناسازگار جلوه می‌کند و از چنین ارزشی برخوردار نیست که این گونه تذکر داده شده و در ردیف نعمات مشهود و معروف قرار گیرد(طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۴۴).

### ۲-۲-۳-۲. گمشده مردم

بعضی تفسیرنگاران، «ضال» را به معنی «گمشده» و پیامبر(ص) را گمشده مردم دانسته‌اند؛ همچنان که حکمت، گمشده مؤمن است. توضیح آنکه مردم حضرت محمد(ص) را نمی‌شناختند و خداوند آنان را از طریق بعثت، به سوی هدایت نمود(صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰، ص ۳۴۶).

هر چند برخی عالمان مسلمان چنین فهمی از آیه را تفسیر ظاهر قرآن نمی‌دانند ولی خاستگاه آن را تفسیر اهل بیت(ع) و بطنی از بطون آن شمرده‌اند(مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۱۷۵). به نظر می‌رسد اطلاق «ضال» بر مضمول عنه از دستور زبان عربی نشئت می‌گیرد و عباراتی نظیر: «فُلَانٌ ضَالٌّ فِي قَوْمِهِ وَ بَيْنَ أَهْلِهِ» نشان از چنین کاربردی دارد(سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۶۶). بعضی مفسران کاربست «راضیه» در معنای «مَرْضِيَّة» را در عبارت: «عَيْشَةٌ رَاضِيَّةٌ» و کاربست «دافق» در معنای «مَدْفُوقٌ» را در عبارت: «مَاءٌ دَافِقٌ»، از دیگر شواهد قرآنی چنین استعمالی دانسته‌اند و با چنین رهیافتی به توسعه معنایی دَر فَعَلٍ «فَهْدَى» قائل شده‌اند. فهم آیه به صورت: «مردم از تو گم شده بودند، تو را به ایشان ره نمود و ایشان را به تو» بر اساس چنین رویکردی بوده است(ن.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۶).

### ۳-۲-۲-۳. ضال به معنی گمنامی و ناشناخته بودن پیامبر(ص)

طبق برخی اقوال درج شده در متون تفسیری، «ضال» به معنی گمنام و ناشناخته و آیه چنین معنایی را یافته است: «خداوند تو را گمنام و ناشناخته دید، پس مردم را به سوی تو و به وسیله تو هدایت نمود»(ن.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۶۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹۱؛ حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش، ج ۱۲، ص ۱۶۷). بعضی اندیشمندان مسلمان، ناشناخته بودن پیامبر(ص) در میان قوم خودش را به دور از ظاهر آیه و زندگی معروف آن حضرت پنداشته و به تضعیف این رأی پرداخته‌اند(طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۴، ص ۱۴۴). در بعضی نگاشته‌های تفسیری، ناشناخته بودن پیامبر(ص) به مرتبه و مقام آن حضرت تعلق گرفته است(ن.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۶۶؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش، ج ۴، ص ۸۱۰؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۱). گفته‌اند به کسی که بین مردم ضایع می‌شود و مردم حقش را نمی‌شناسند «ضال» گفته می‌شود(ن.ک: بحرانی، ۱۳۸۹ش، ص ۶۵۲).

به نظر می‌رسد خاستگاه فهم لفظ «ضال» بر گمنامی و ناشناخته بودن، استعمال آن در زبان عربی است که مورد استناد تفسیرنگاران نیز قرار گرفته است. بیان ناپیدا شدن آب در شب با عبارت: «ضَلَّ الْمَاءُ فِي اللَّيْلِ» و یا پنهان شدن آب در شیر با عبارت: «ضَلَّ الْمَاءُ فِي اللَّبَنِ» از شواهد چنین کاربردی است(ن.ک: میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۸؛ قمی نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۵۱۷).



#### ۴-۲-۳-۲. ضال به معنی یکتایی پیامبر(ص)

در برخی تفاسیر، آیه به معنی انفراد پیامبر(ص) در دین و هدایت مردم به سوی وی و یا هدایت مردم به وسیله پیامبر(ص) و به سوی پروردگار آمده است(ن.ک: قرطبی، ۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۶۰۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، صص ۳۸۱-۳۸۲؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۶۳۶). در برخی متون تفسیری آمده است: خداوند تو [پیامبر] را منفرد و جدا از گمراهان و گریزان از دینشان دید و تو را به معاشرت با مردم و دعوتشان به دین مبین روانه و هدایت نمود(ن.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۸؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۵۱۶). آراء مزبور ریشه در اطلاق «ضال» بر درخت منفرد در کویر دارد(ن.ک: خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۶۳۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۸۱).

#### ۵-۲-۳-۲. ضال به معنی سرگردانی

بعضی از تفسیرنگاران واژه «ضال» را به معنی تحبیر و آیه را بر سرگردانی پیامبر(ص) در نحوه هدایت مردم دانسته‌اند که با نزول وحی مرتفع گشت(مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۷۹). چنین فهمی، از اطلاق واژه «ضال» بر انسان متحیر در زبان عربی ناشی می‌شود(ن.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹۴؛ قرطبی، ۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۷). برداشتی دیگر از آیه در متون تفسیری چنین است: خداوند، پیامبر(ص) را در امر معاش و زندگی سرگردان دید و به تدبیر معاش راهنمایی نمود. فرض مزبور به سبب اطلاق «ضال» بر شخص متحیر در کسب و کار شکل گرفته است (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۶۶؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۶۱).

#### ۶-۲-۳-۲. ضال به معنی عدم شناخت

به زعم بعضی عالمان مسلمان، ماده «ضال» به معنی «عدم شناخت» و آیه دال بر عدم معرفت و شناخت حضرت محمد(ص) به پروردگار متعال در اوان کودکی و مشابه آیه: (وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) (نحل: ۷۸) است و لذا خداوند عقل، هدایت و معرفت را در وجود ایشان می‌نهد (ن.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰، ص ۳۴۶).

برخی مفسران با فرض خود پیامبر(ص) به عنوان متعلق «ضال»، آیه را بر راه یافتن و نیل پیامبر(ص) به خودشناسی فهمیده‌اند (ن.ک: بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۶۸؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۷).

### ۲-۳-۲-۷. ضال به معنی محب هدایت

بعضی مفسران، «ضلال» را به معنی محبت و آیه را چنین فهمیده‌اند: خداوند متعال پیامبر(ص) را محب هدایت و یا محب پروردگار یافت پس وی را هدایت نمود. قائلان به رأی مزبور آیه: (قَالُوا تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ) (یوسف: ۹۵) را از شواهد کاربرد ماده «ضلال» در معنای محبت آورده‌اند (ن.ک: ماوردی، بی تا، ج ۶، ص ۲۹۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۹۱).

### ۲-۳-۲-۸. ضال به معنی غافل از اخبار پیشینان

از احتمالات آمده در تفاسیر، فهم آیه بر غفلت پیامبر(ص) از اخبار پیشینان و اطلاع یافتن بر آن توسط خداوند متعال است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۵۶۱).

### ۲-۳-۲-۹. ضال به معنی عدم هدایت

برخی مفسران، متعلق واژه «ضال» را در آیه، معالم نبوت و شرایع دین یا احکام شریعت و آیه: (مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) (شوری: ۵۲) را مؤید این معنا دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۶۹؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۶۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ رسعی، ۱۴۲۹ق، ج ۸، ص ۶۶۶). چنین فهمی، ضلالت را مفهومی منافی با ایمان، توحید، پاکی و تقوی نمی‌سازد، بلکه نفی آگاهی از اسرار نبوت، قوانین اسلام، و عدم آشنایی با این حقایق است (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۴، ص ۱۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۷، ص ۱۰۳). نویسنده تفسیر المیزان با استناد به آیه پیشین ماده «ضلال» در آیه را نه به معنی گمراهی بلکه به معنی عدم هدایت فهمیده است. بر پایه دیدگاه وی، نفس شریف رسول خدا(ص) با قطع نظر از هدایت پروردگار ضال و بی‌راه بود، هر چند که هیچ روزی از هدایت الهی جدا نبوده و از بدو آفرینش ملازم با آن بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، صص ۳۱۰-۳۱۱).



به باور برخی مفسران، ماده «ضلال» در آیه مورد بحث به معنی غفلت آمده و معنایی همانند آیات: (لا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنسَى) (طه: ۵۲) و (وَ اِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ) (یوسف: ۳) را دارد. با چنین رهیافتی متعلق غفلت در نگاشته‌های تفسیری، امر نبوت (ن.ک: قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، صص ۹۶-۹۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵۸؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۶) و یا احکام شرایع است (زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۳۰، ص ۲۸۶). مفسری پس از انتساب ضلال به نبوت و یا احکام شریعت، به رد شبهه خلاف ظاهر بودن آن اشاره نموده و می‌گوید: «در ظاهر کلام، چاره‌ای جز در تقدیر گرفتن محذوفی که «ضلال» بدان تعلق گیرد، نیست؛ زیرا ضلال به معنی ذهاب و انصراف است و در جمله نیاز به منصرف عنه وجود دارد» (سید مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۴۶۶).

#### ۱۰-۲-۳-۲. ضال به معنی عام

بعضی مفسران با توجه به قاعده عموم لفظ و نه خصوص سبب، ضلالت و هدایت در آیه را به معنی عام دانسته‌اند که هر نوع ضلالتی به جز کفر و شرک را در بر می‌گیرد (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۸۷).

#### ۴-۲. تحلیل نظرگاه تفسیر نگاران و تبیین چندمعنایی آیه ۷ سوره ضحی

افزون بر اشکالات وارد بر بعضی نظرگاه‌ها که در بخش پیشین گفته شد، به نظر می‌رسد عدم دقت در معناشناسی واژگان و بررسی ساختار جمله و نیز عدم احصای روایات تفسیری و غفلت از تحلیل چگونگی موافقت و سازگاری آنها با جمله مورد بحث در متون تفسیری سبب پراکندگی آراء، توجه به یکی از معانی آیه و یا گاهی تفسیر ناصواب شده است. انتساب کفر به ساحت نبی گرامی اسلام (ص) پیش از بعثت، با اشکالات کلامی و عقیدتی مواجه است و در تعارض با آیات قرآن (برای نمونه بنگرید: یوسف: ۳۸) قرار دارد. گمشدن در راه و یا سرگردانی معیشتی نیز با سیاق آیات در مقام امتنان و بیان نعمات خاص همخوانی ندارد. عدم شناخت خداوند در کودکی نیز امری عام و غیر مختص به شخص پیامبر (ص) است. دریافت معنای «محب» از واژه «ضال» با استناد به آیه پیش گفته نیز نیازمند توضیح و تبیین است. فهم غفلت از اخبار پیشینیان علاوه بر عدم سازواری با سیاق، زیر مجموعه دریافت‌های وحیانی آن حضرت قرار می‌گیرد و لزومی بر ذکر مصداقی آن نیست.

### ۱-۴-۲. اشتراک لفظی

ابن فارس اصل ماده «ضل» را ضایع و گم شدن شیء و خروج آن از جایگاه خود می‌داند. بنابراین هر منحرف از جاده میانه‌روی را می‌توان ضال نامید (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۵۶). به گفتار واژه‌پژوهان، «ضلال» به معنی عدول از راه مستقیم و در مقابل هدایت قرار دارد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۵۰۹). در زبان عربی درباره شیئی که غایب و پنهان گردد، عبارت: «ضَلَّ الشَّيْءُ» استعمال می‌گردد (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۲۱). در متون لغوی واژه «ضلال» به معنی ضیاع نیز آمده است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۱۰). در عبارت: «هُوَ ضَالٌ فِي قَوْمِهِ» که چنین کاربردی را نشان می‌دهد، واژه «ضال» به معنی ضائع و گمشده است. اهل لغت بر اساس استعمال اخیر چنین برداشتی از آیه که: «پیامبر(ص) در میان قوم خود ضائع و گمشده بود به گونه‌ای که مقام و منزلت ایشان را نمی‌شناختند» را جایز دانسته‌اند. فهم واژه «ضالاً» در آیه به صورت «فی قَوْمِ ضَالِّينَ» نیز مورد تأیید اهل لغت قرار گرفته است؛ زیرا هر کس در میان قومی باشد، بدان‌ها منتسب می‌گردد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۹).

### ۲-۴-۲. ساخت جمله

همچون آیه ششم به منظور ارزیابی سازواری آیه: (وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى) (ضحی: ۷) با معانی مختلف واژه «ضال»، بررسی ساخت جمله ضروری است. حذف مفعول فعل «هدی» عاملی مؤثر در بروز چندمعنایی آیه مورد بحث است. به نظر می‌رسد فرض حضرت محمد(ص) در جایگاه مفعول به از تبادل بیشتری برخوردار باشد. تأیید فرض پیش‌گفته در روایتی منسوب به نبی گرامی اسلام(ص) و با عبارت: «أَلَمْ أَجِدْكَ ضَالًّا فَهَدَيْتُكَ» آمده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۶). در فهم معنی متبادر، واژگان «ضال» و «هدی» هر دو بر پیامبر(ص) منسوب می‌شوند که البته انتساب ضلالت بر نبی گرامی اسلام(ص) نیاز به تبیین دارد.

به نظر می‌رسد درباره علت و تبیین انتساب «ضال» بر پیامبر خاتم(ص)، مراجعه به احادیث راهگشا باشد. از کلام امام علی(ع) که می‌فرماید: «لَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ص مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَغْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْأَلُكَ بِه طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَ تَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَ نَهَارُهُ؛ خداوند بزرگترین ملک از میان ملائکه‌اش را از اوان شیرخوارگی با حضرت محمد(ص) هم‌نشین ساخت تا شب و روز او را به فضیلت‌ها و زیبایی‌های اخلاقی عالم رهنمون سازد» (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰۰، خطبه ۱۹۲)،



می‌توان دریافت وجود رسول گرامی اسلام (ص) هیچ‌گاه منقطع از هدایت نبوده است. این سخن هر گونه گمراهی پیش از بعثت را از ساحت نبی گرامی اسلام (ص) دفع می‌کند. هر چند بهره‌مندی از هدایت مستمر که از همان اوان طفولیت ملازم آن حضرت بوده است با انتساب ضلالت به ایشان در آیه متعارض می‌نماید اما بر پایه روایتی دیگر از معصوم (ع)، پیامبر (ص) در دوره‌ای نسبت به آنچه که از ایشان قصد شده بود، ضال بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۴۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۹۶). با نظر داشت روایت پیش گفته در کنار آیاتی مانند: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری: ۵۲) (و نیز ن. ک: شعراء: ۲۷؛ قلم: ۵۱؛ طور: ۲۹؛ دخان: ۱۳ و ۱۴؛ أعراف: ۱۸۴؛ سبأ: ۴۶)، می‌توان چنین استنباط نمود که آنچه وی در برهه‌ای از زمان فاقدش بوده، موضوعی در ارتباط با نبوت و دریافت‌های وحیانی ایشان بوده است.

توضیح آنکه بر اساس چنین آیاتی ارتباط وحیانی، منجر به زدودن گونه‌ای از جهل و عدم اهتداء از پیامبر شده و آن حضرت مرتبه بالاتری از هدایت را دریافت می‌کند و به تبع نیل به بالاترین مرتبه هدایت، مردم را نیز به صراط مستقیم هدایت می‌نماید. در حقیقت پیامبر (ص) همواره در مسیر هدایت قرار داشته‌اند اما انتساب «ضال» به سبب ذومراتب بودن این مفهوم و عدم راهیابی به عالی‌ترین مرتبه وحی صورت گرفته است. گزارش منسوب به ابن عباس: «وَ وَجَدَكَ ضَالًّا عَنْ النَّبُوَّةِ فَهَدَىٰ إِلَى النَّبُوَّةِ» (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۶۹) که متعلق ضال را نبوت دانسته می‌تواند تأییدی بر دیدگاه گفته شده باشد.

افزون بر معنای پیشین در انتساب «ضال» بر پیامبر (ص) و سخن از چگونگی تحقق آن در گونه‌ای دیگر از روایات، مفعول<sup>۲</sup> به مردم‌اند و کاریست «ضلال» در آیه: «وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ» از مواضعی است که ظاهر لفظ بر پیامبر (ص) منسوب شده است. در این دسته از روایات به معنایی دیگر از واژه «ضال» یعنی گمنامی و ناشناخته بودن، توجه شده است. بر این پایه در روایتی منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، آیه مورد بحث بر عدم معرفت مردم نسبت به نبوت پیامبر (ص) تفسیر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۰۸). این معنا در دیگر روایات نیز بازتاب دارد؛ برای مثال در حدیثی آمده است: «پیامبر (ص) در بین مردم گمشده و ناشناخته بود و خداوند مردم را به شناخت وی هدایت نمود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۴۲۸-۴۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، صص ۳۴۱-۳۴۲).



برخی قرآن‌پژوهان این معانی را از نوع مجاز در اسناد دانسته‌اند. در این باره باید توجه داشت که معانی مجازی هم می‌توانند مجرای چندمعنایی باشند؛ یعنی معنای مجازی در کنار معنای حقیقی و هم دو معنای مجازی می‌توانند بستر چندمعنایی قرار گیرند (ن.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۷). احصای روایات معصومین (ع) در متون کهن روایی، وفاق با معانی لغوی واژه «ضال» و ساختار نحوی جمله را نشان می‌دهد. خداوند متعال در این آیه نیز با گزینش و چینی حکیمانه اسباب چندمعنایی آن را رقم زده است و معصومین (ع) نیز با علم بر اسباب خوانش‌های مختلف و تعدد معانی آیه، تفسیرهای مختلف آن را در گفتار خویش انعکاس داده‌اند. لازم به توجه است فهم آیه که بر پایه روایات معصومین (ع) شکل گرفته در عین نظر داشت ابعاد مختلف معنایی، از اشکالات کلامی و عقیدتی مبراست.

## ۲-۵. تقریر آراء در تفسیر آیه ۸ سوره ضحی

تفسیرنگاران به تبع تعدد معانی واژه «عائل»، معانی مختلفی از آیه هشتم سوره ضحی دریافت‌اند که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود.

### ۲-۵-۱. عائل به معنی فقیر در امور مادی

جمعی از مفسران «عائلاً» را به معنی فقیر دانسته‌اند (ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۹۵؛ مهائمی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۶؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۲۲). این واژه به زعم برخی مفسران به معنی فقیری است که دارای عائله باشد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۷۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۱۹) و به زعم برخی دیگر، مطلق فقیر است دارای عائله باشد یا نباشد (ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۵۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۱۹۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۷۹). در برخی متون تفسیری، اصل «عائل» به معنی فردی آمده است که عائله زیادی دارد و قادر بر نفقه آنان نیست و سپس بر انسان فقیر نیز اطلاق گشته است؛ هر چند عائله یا خانواده‌ای نداشته باشد (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۵، ص ۴۳۱).  
 عده‌ای از تفسیرنگاران مفهوم فقر در واژه «عائل» را فقر مالی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۶۷؛ مراغی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۱۸۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۳۰۸). در این بین برخی مفسران، فعل «أغنی» را نیز مربوط به امور مالی دانسته و عوامل مختلفی را در رفع نیاز مادی پیامبر (ص) برشمرده‌اند.



مواردی چون سود تجارت (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۱۹)؛ اموال حضرت خدیجه (س) (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۳۱۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۳۰۸) و غنایم (ن.ک: میدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۰، ص ۵۲۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۷۹).

بعضی دیگر از مفسران به رغم اینکه مفهوم فقر مادی را از واژه «عائل» دریافته‌اند اما مفهوم غنا را امری معنوی و مربوط به نفس و قلب پیامبر دانسته‌اند؛ برداشت‌هایی نظیر: «پیامبر فقیر بود و خداوند با نشان دادن آنچه از نعیم و کرامات برای وی در آخرت مهیا نموده، وی را غنی نمود به گونه‌ای که دنیا در نظرش خوار گشت» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۵۶۲) و یا «مقصود از غناء، قناعت و رضایت به عطایای الهی است» (ن.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۹۲؛ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ص ۷۶۷)، فهم مفهوم غنا بر امور معنوی را نشان می‌دهد. عده‌ای دیگر از تفسیرنگاران، غنا را اعم از بی‌نیازی مادی و معنوی دانسته‌اند و مصادیق مختلفی را در بی‌نیازی حضرت محمد (ص) برشمرده‌اند (فیضی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۰۵؛ نهاوندی، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۵۱۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۳۵۳).

### ۲-۵-۲. عائل به معنی فقیر در امور غیر مادی

جمعی از مفسران برخلاف گروه پیشین، فقر مستفاد از واژه «عائل» را ناظر به امور غیرمادی و پیامبر را فقیر از قرآن و علم (ن.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۵۹۲)، کتاب و حکمت (ن.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۰، ص ۳۱۷)، کتاب و شریعت (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۲۹)، فقیر نسبت به شناخت پروردگار (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۱۹۷)، نیازمند به حجج و براهین (ن.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۹۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۰، ص ۱۰۰) و یا نیازمند به صحابه دانسته‌اند (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۲۲۹).

### ۲-۵-۳. عائل به معنی فقر مالی و معنوی

عده‌ای از قرآن‌پژوهان، واژه «عائل» را فقیر در هر دو بعد مادی و معنوی فهمیده‌اند که خداوند متعال به تبع آن، هر دو نیاز پیامبر (ص) را برطرف فرمود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۳۰، ص ۳۴۸).

#### ۴-۵-۲. عائل به معنی سرپرست و صاحب عیال

برخی از تفسیرنگارانی که واژه «عائل» را به معنی سرپرست و صاحب عیال می‌دانند، آیه را چنین فهمیده‌اند که: خداوند، پیامبر(ص) را به سبب کثرت امت، صاحب عیال یافت؛ زیرا همه خلائق، عیال وی بودند و محتاج به ایشان، پس حضرت محمد(ص) را با علم قرآن و احکام شریعت توانگر ساخت تا به مردم انفاق نماید(ن.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱۰، ص ۲۷۷؛ طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۱۴، ص ۱۵۰). عاملی با چنین رویکردی مردم را در علم‌آموزی عیال حضرت محمد(ص) می‌دانند(ن.ک: بحرانی، ۱۳۸۹ش، ص ۷۱۲).

#### ۶-۲. تحلیل نظرگاه تفسیرنگاران و تبیین چندمعنایی آیه ۸ سوره ضحی

هرچند ابعاد معنایی آیه هشتم سوره ضحی در روایات تفسیری اهل بیت(ع) تبیین شده است اما غفلت از گردآوری و تحلیل مجموع روایات تفسیری در کنار بی‌توجهی به اشتراک لفظی واژه «عائل» و ساخت جمله، تعدد و پراکندگی دیدگاه‌ها را در فهم آیه به دنبال داشته است.

##### ۱-۶-۲. اشتراک لفظی

در گفتار واژه‌پژوهان اصل واژه «عائل»، عایل و عاول بوده و مشترک بین أجوف واوی و یایی است. بعضی از لغت‌پژوهان بر پایه مقابله‌اش با واژه «فأغنی»، آن را در آیه مورد بحث، أجوف یایی پنداشته و اصل واحد در أجوف یایی را فقر و تحت تکفل قرار گرفتن، دانسته‌اند(مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۲۸۰). در متون لغوی «عیله» به معنی فقر و حاجت آمده است(طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۳۲). عبارت: «عَالَ الرَّجُلُ عِيَالَهُ عَوْلًا» که کاربرد این ماده را در ساخت أجوف واوی نشان می‌دهد، درباره شخصی به کار می‌رود که افراد تحت تکلف را سرپرستی نموده و نیازهای آنان را برآورده سازد(ن.ک: طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۴۳۲).

##### ۲-۶-۲. ساخت جمله

همچون دو آیه پیشین عامل مؤثر در انعطاف ساخت جمله نسبت به تعدد معانی، مسئله حذف است. از بررسی اخبار روایی معصومین(ع) می‌توان موافقت با گفتار واژه‌پژوهان را دریافت که «عائل» را مشترک بین دو ریشه «عیل» و «عول» دانسته‌اند. همین اشتراک سبب می‌شود که «عائل»، اولاً بر معنای نیاز و ثانیاً ذوعیال بودن و سرپرستی دلالت داشته باشد.



بر پایه برخی احادیث مفعولٌ به فعل «فأغنی» حضرت محمد(ص) و با توسعه معنایی در مفهوم نیاز، آیه بر رفع نیاز مادی و معنوی آن حضرت تفسیر شده است. کلام پیامبر خاتم(ص) که آیه را معرف احسان حضرت خدیجه(س) می‌خواند(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۳۴)، نشان از رفع نیازمندی مالی آن حضرت دارد.

حدیث ناظر به موضوع از امام رضا(ع) که فرمود: «خداوند از طریق استجابت دعای پیامبر(ص)، وی را بی‌نیاز نمود» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۲۹) و گزارش زراره از امامان(ع) که فرمودند: «خداوند پیامبر(ص) را به وسیله وحی بی‌نیاز نمود؛ لذا از شخصی درباره چیزی سؤال نمی‌پرسید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲)، گواه دلالت آیه بر رفع نیاز معنوی پیامبر(ص) توسط پروردگار است.

در گونه‌ای دیگر از روایات معصومین(ع) واژه «عائل» به معنی صاحب عیال و سرپرست آمده است. در این گزارشات متعلق فعل «فأغنی» افزون بر شخص رسول خدا(ص)، امت آن حضرت نیز هست. بر پایه یکی از احادیث، مردم در علم، عیال پیامبر(ص) بودند؛ پس خداوند آنان را به وسیله پیامبر(ص) بی‌نیاز نمود(ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۴۱). در روایتی مشابه آمده است: «پیامبر(ص) سرپرست اقوامی بود و خداوند آنان را به وسیله علم حضرت محمد(ص) بی‌نیاز فرمود»(قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۱۴۲). مطابق روایاتی که از آنها سخن رفت، هم پیامبر خاتم(ص) از طریق علوم و حیانی بی‌نیاز می‌گردد و هم مردم در جایگاه مفعولٌ به، به واسطه آن حضرت بی‌نیاز می‌شوند.

با توجه به عدم وجود قرینه‌ای که فعل «أغنی» را بر حضرت محمد(ص) منحصر سازد، می‌توان بی‌نیازی مردم را نیز از آیه استنباط نمود و چنین فهمی با ظاهر آیه ناسازگار به نظر نمی‌رسد و اگر اشکال لزوم تقدیر گرفتن بر چنین فهمی مطرح شود، باید گفت: در هر صورت ناگزیر از تقدیر گرفتن هستیم و حتی انحصار متعلق فعل: «أغنی» بر حضرت محمد(ص)، موجب بی‌نیازی از تقدیر نمی‌گردد.

به نظر می‌رسد مواهب مذکور در آیات سه‌گانه با نعمت برگزیدگی و نیل به مقام نبوت و رسالت و دستیابی پیامبر اکرم(ص) به عالی‌ترین مرتبه وحی در ارتباطاند. راهیابی به این منزلت هم موهبتی خاص برای آن حضرت است و هم بهره‌مندی مردم از آن را در پی دارد و این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. در جدول زیرین معانی منتخب آیات مورد بحث انعکاس می‌یابد و البته هدف از آن، ارائه ترجمه برابر از آیات نیست.

آیات	معانی
«أُمُّ يَحْدُكَ يَتِيمًا فَأْوَى» (ضحی: ۶)	خداوند تو [پیامبر] را یتیم و محروم از پدر یافت پس پناهت داد. خداوند تو [پیامبر] را منحصر به فرد و متمایز یافت پس تو را در کنف حمایت خود جای داد. خداوند تو را منحصر به فرد و متمایز یافت پس مردم به تو پناه جستند و به سبب تو، مردم را پناه داد.
«وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» (ضحی: ۷)	تو [پیامبر] ناآشنا با کتاب و راه‌نیافته به عالی‌ترین مراتب ایمان بودی پس خداوند تو را بدان هدایت نمود. تو در بین مردم ناشناخته بودی [با فضیلت و جایگاهت ناآشنا بودند] پس آنان را به شناخت تو و به سبب تو هدایت نمود.
«وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى» (ضحی: ۸)	خداوند تو را نیازمند [در امور مادی و معنوی] یافت پس بی‌نیازت نمود. خداوند تو را سرپرست و متکفل [انسان‌های بی‌شماری] یافت پس آنان را به وسیله تو بی‌نیاز نمود.

### نتایج تحقیق

- ۱) غفلت از بررسی‌های دقیق‌تر در فهم معانی مفردات و ساختار آیات سه‌گانه مورد بحث، در کنار عدم گردآوری و تحلیل روایات تفسیری، سبب پراکندگی، اختلاف آراء و عموماً توجه به برخی از ابعاد معنایی آیات در میان تفسیرنگاران شده است و گاه شکل‌گیری دیدگاه‌هایی با اشکالات کلامی و عقیدتی را رقم زده است.
- ۲) درباره آیات سه‌گانه مورد بررسی روایاتی وجود دارد که با عناصر عمومی فهم و معنای متبادر مناسبت دارد و آن را تأیید می‌کند و از سوی دیگر روایاتی مشاهده می‌شود که با گشودن عرصه‌هایی تازه از فرآیند فهم معنا در عین پیراستگی از اشکالات کلامی و عقیدتی، مفسر را به فهم ابعاد ژرف‌تر معنایی رهنمون می‌سازد.
- ۳) خداوند حکیم با گزینش و چینشی حکیمانه بستر خوانش‌های مختلف و چندمعنایی آیات ششم تا هشتم سوره ضحی را فراهم می‌سازد که البته تفسیر معصومین علیهم السلام از این آیات نیز در وفاق با چنین ساختی و بر پایه خوانش‌های متعدد از آنها رقم می‌خورد. این مناسبت و وفاق می‌تواند تأییدی باشد بر اینکه بافت آیات سه‌گانه محصول محدودیت‌های طبیعی زبان نیست و وجود حکمتی فراتر از اعجاز بیانی و رعایت موسیقی کلام را از آن آشکار می‌سازد.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

- آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی.
- الوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت: شركة دارالأرقم.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بی‌جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق)، *تفسیر غریب القرآن*، بیروت: مکتبه الهلال.
- ابن هشام، عبدالملک (بی‌تا)، *السیره النبویة*، بیروت: دارالمعرفة.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- اسعدی، محمد (۱۳۹۴ش)، *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم: بوستان کتاب.
- اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
- الربیعی، علی عباس سلمان (۱۴۳۹ق)، «بلاغه لغة القرآن الکریم فی سورة الضحی»، *المصباح*، شماره ۳۳، صص ۱۴۵-۱۶۸.
- امیدعلی، احمد؛ خلیلی، فاطمه (۱۳۹۶ش)، «بررسی واژگان چندمعنا و اهمیت آن در ترجمه بر اساس بافت»، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، سال ۲، شماره ۸، صص ۳۹-۶۰.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۸۹ش)، *ترجمه تفسیر روایی البرهان*، ترجمه: رضا ناظمیان و همکاران، تهران: کتاب صبح.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۷ش)، *ترجمه شناسی قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق)، *تفسیر التستری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، *تفسیر الثعالبی (جواهر الحسان)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، حسین بن حسن (۱۳۷۸ق)، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، *ادب فنای مقربان*، قم: نشر اسراء.
- حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸ش)، *مقتنیات الدرر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- حلبی، ابوالفرج (۱۴۲۷ق)، *السیره الحلبیه*، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خسروانی، علیرضا (۱۳۹۰ق)، *تفسیر خسروی*، تهران: کتابفروشی اسلامییه.
- خطیب شریب، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *السراج المنیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دشن، زهرا، و اویسی کامران (۱۴۰۱ق)، «نقد و بررسی وجوه تفسیری آیه هفتم سوره ضحی»، *مطالعات تفسیری*، سال ۱۳، شماره ۵۲، صص ۴۹-۶۶.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رجبی، محمود (۱۳۸۸ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رسعنی، عبدالرزاق (۱۴۲۹ق)، *رموز الكنوز فی تفسیر کتاب العزیز*، مکه: مکتبه الاسدی.
- رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم: هجرت.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، دمشق: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- سامرایی، فاضل صالح (۱۳۹۲ش)، *درآمدی بر تفسیر بیانی قرآن کریم*، ترجمه حمیدرضا میرحاجی، تهران: نشر سخن.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ش)، *فروع ابدیت*، قم: بوستان کتاب.
- سلطان علی شاه، محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق)، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر السمرقندی (بحر العلوم)*، بیروت: دارالفکر.
- سید کریمی حسینی، عباس (۱۳۸۲ش)، *تفسیر علین*، قم: نشر اسوه.
- سید مرتضی (علم‌الهدی) (۱۴۳۱ق)، *تفسیر الشریف المرتضی (نفائس التاویل)*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی کتاب المبین*، کویت: شرکه مکتبه الالفین.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير*، دمشق: دار ابن کثیر.
- شیبانی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، قم: نشر الهادی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۷ش)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: انتشارات سوره مهر.
- طالقانی، محمد (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طنطاوی، محمد (۱۹۹۷م)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: نهضة مصر.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طه، حبیب (۱۳۵۲ق)، «تفسیر سوره الضحی شی من سیرته صلی الله علیه و سلم»، *مجله نورالاسلام*، شماره ۳۳، صص ۱۸۳-۱۹۳.



- طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
- طیب حسینی، محمود (۱۳۹۵ش)، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: نشر اسماعیلیان.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالآفاق الجدیدة.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، *الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق)، *الأصفی*، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الأعلام الاسلامی.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک (۱۴۱۷ق)، *سواطع الالهام*، قم: دار المنار.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزن (۲۰۰۰م)، *لطایف الاشارات*، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- قمی نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ق)، *زبدۀ التفاسیر*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
- کاشانی، فتح الله (۱۳۳۶ش)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- کاشفی، حسین بن علی (بی تا)، *تفسیر حسینی (مواهب علیه)*، سراوان: کتابفروشی نور.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، *تأویلات اهل السنة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ماوردی، علی بن محمد (بی تا)، *النکت و العیون*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- محمدجعفری، رسول، و محمدی، حسین (۱۳۹۶ش)، «نقد و بررسی روایات اسباب النزول سوره ضحی»، *مجله حدیث و اندیشه*، شماره ۲۳، صص ۲۸-۴۶.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- مدرسی، محمد تقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، تهران: دار محبی الحسین.
- مدنی، محمدحسین (۱۳۹۸ش)، «بررسی تطبیقی آرای مفسران در تبیین مفهوم ضلالت در آیه (وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى)»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال ۴، شماره ۹، صص ۱۶۹-۱۹۳.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر.
- مستنبط غروی، مرتضی (۱۳۸۱ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، تبریز: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، دمشق: دارالقلم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، *تبصیر الرحمن و تبصیر المنان*، بیروت: عالم الکتاب.
- میلیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: امیر کبیر.
- نظام الأعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نکونام، جعفر؛ جلالی شوره‌دلی، زهرا؛ امین ناجی، محمدهادی (۱۴۰۱ش)، «بازتاب تنگنای مالی پیامبر (ص) در سوره ضحی»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره ۳۰، صص ۳۱-۴۱.
- نهایندی، محمد (۱۳۸۶ش)، *نفحات الرحمن*، قم: مؤسسه البعثة.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

Abul Fotuh Razi, Hossein bin Ali (1408 AH), Ruz al-Jinan and Rouh al-Janan, revised by Muhammad Mahdi Naseh and colleagues, Mashhad: Astan Quds Razavi.

Al-Ghazi, Abdul Qadir (1382 AH), Bayan al-Ma'ani, Damascus: Al-Taraqi Press.

Al-Rabi'i, Ali Abbas Salman (1439 AH), "The Rhetoric of the Language of the Holy Qur'an in Surah Al-Duha," *Al-Misbah*, p. 33.

Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem and Al-Saba Al-Muthani*, Edited by Ali Abd al-Bari'atayah, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyya.

Aroosi Hawaizi, Abd Ali bin Juma (1415 AH), *Tafsir Noor al-Saqalain*, revised by Hashim Rasouli, 4th edition, Qom: Ismailian Publishing House.

- Asadi, Mohammad (2014), *Shadows and Semantic Layers*, third edition, Qom: Bustan-Ketab
- Askari, Hassan bin Abdullah (1400 A.H.), *Al-Farooq Fi Al-Lugha*, Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Bahrani, Hashim bin Suleiman (2009), translation of *Tafsir Rivai al-Barhan* (with an introduction by Abul Hasan Ameli), translated by Reza Nazimian and colleagues, Tehran: Kitab Sobh.
- Baghvi, Hossein bin Masoud (1420 AH), *Maalam al-Tanzil*, edited by Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Beidawi, Abdullah bin Omar (1418 AH), *Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Dashan, Zahra and Owaisi Kamran (1401 AH), "Criticism and review of the interpretation aspects of the seventh verse of Surah Al-zuha," *Exegetical Studies*, year 13, no. 52.
- Fakhr razi, Muhammad bin Umar (1420 AH), *al-Tafseer al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*, third edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Morteza (1415 AH), *Al-Safi*, second edition, Tehran: Maktaba Al-Sadr.
- Faiz Kashani, Muhammad bin Shah Morteza, (1418 AH) *Al-Asfa*, Qom: Al-Nashar Publishing Center of Al-Ilam Al-Islami Library.
- Fayyumi, Ahmad bin Muhammad (1414 AH), *al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer*, second edition, Qom: Dar al-Hijra.
- Fayzi, Abul Faiz bin Mubarak (1417 AH), *Swat'i al-Ilham*, Qom: Dar al-Manar.
- Fazlullah, Muhammad Hossein (1419 AH), *Min Wahi al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Malik.
- Furat Kofi, Furat bin Ibrahim (1410 AH), *Tafsir Furat al-Kofi*, Tehran: Al-Nashar Foundation in the Ministry of Islamic Guidance.
- Haeri Tehrani, Ali (1338 AH), *Muqtaniyat al-Durar*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya.
- Halabi, Abul Faraj (1427 AH), *Al-Sirah al-Halabiyyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH), *Tahrir wa Al-Tanvir*, Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Foundation.
- Ibn Attiyah, Abdul Haq bin Ghalib (1422 AH), the editor of *al-Awjiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, edited by Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (1378 AH), *Oyoun Akhbar al-Reza* (pbuh), Tehran: Jahan press.

- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali, (1385 AH) Ilal Al- Sharaye, Qom: Davari Bookstore.
- Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali, (1403 AH), Ma'ani al-Akhbar, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Faris, Ahmad (1404 A.H.), Mu'jam maqaeis al-Lugha, edited by Abd al Salam Muhammad Haroun, n.p: Maktaba Al-Ilam al-Islami.
- Ibn Jezi, Muhammad bin Ahmad (1416 AH), Al-Tashil li-Uloom al-Tanzil, Edited by Abdullah Khalidi, Beirut: Dar al-Arqam Bin Abi al-Arqam Company.
- Ibn Jouzi, Abd al-Rahman ibn Ali (1422 AH), Zad al-Masir fi ilm al-tafsir, edited by Abd al-Razzaq Mahdi, Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi.
- Ibn Hisham, Abd al-Malik (Baita), Al-Sirah al-Nabawiyya, Beirut: Daral al-Marefa.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim (1411 AH), Tafsir Gharib al-Qur'an, Beirut: Al-Hilal Dar and School.
- Ishkavari, Muhammad bin Ali (1933), Tafsir Sharif Lahiji, edited by Jalaluddin Muhaddith, Tehran: Dad press.
- Javadi Amoli, Abdullah (1389 AH), Adabe Fanaie Moqaraban, edited by Mohammad Safaei, third edition, Qom: Isra'a Publishing House.
- Jurjani, Hossein bin Hassan (1378 AH), Jala al-Azhan and Jala Al-Ahzan, edited by Jalal al-Din Muhadith. Tehran: University of Tehran.
- Kashani, Fathullah (1423 AH), Zubdah al-Tafaseer, Qom: Al-Maarif Islamic Foundation.
- Kashani, Fathullah, (1336 AH), Manhaj al-Sadeghin fi Zam al-Mukhalifin, Tehran: Islamic Book Store.
- Kashfi, Hossein bin Ali (N.d), Tafsir Hosseini (Mavahebe Aliya), Saravan: Noor Bookstore.
- Khazen, Ali bin Muhammad (1415 AH), Lubab al-Taawil fi Maani al-Tanzil, edited by Abd al-Salaam Muhammad Ali Shahin, Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiya.
- Khosravani, Alireza (1390 AH), Tafsir Khosravi, edited by Mohammad Baqer Behboodi, Tehran: Islamic Bookstore.
- Khatib Sharbini, Muhammad bin Ahmad (1425 AH), Al-Sirraj al-Munir, edited by Ibrahim Shams-al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- Kulaini, Muhammad bin Yaqub (1407 AH), Al-Kafi, Edited by Ali Akbar Ghaffari, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jamaa Li durar Akhbar al-Imam al-Athar, second edition, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

- Madaeni, Mohammad Hossein (1398 AH)," Comparative review of commentators' opinions on the explanation of the concept of error in the verse) wa wajadaka zaalan Fahada) ,"Comparative Commentary Research, 4th year, vol. 3, serial 9.
- Mahaimi, Ali bin Ahmad (1403 AH), Tabsir al-Rahman and Taysir al-Mannan, second edition, Beirut: Alam al-Kutub.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371AH), Tafsir Nemooneh, 10th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (1426 AH), Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- Maraghi, Ahmad Mustafa (n.d), Tafsir al-Maraghi, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mawardi, Ali Ibn Muhammad (N.d), Al-Nukat and Al-uyoun, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- Meybodi, Ahmad bin Mohammad (1371AH), Kashf al-Asrar and uddat al-Abrar,<sup>o</sup> th edition, Tehran: Amir Kabir.
- Mostafavi, Hassan (1368), Tahaqiq fi kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Mohammad Jafari, Rasool and Mohammadi Hossein (2016)," Criticism and review of narrations about the descent of Surah Al-Zuha ,"Hadith and Thought Magazine, p. 23.
- Mudarresi, Mohammad Taqi (1419 AH), Min Hoda al-Qur'an, Tehran: Dar Mohibi-Hossein.
- Mustanbat -Gharavi, Morteza (1381 AH), Muhabbeh al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, Tabriz: Azarbaijan Book Publishing Company.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1424 AH), al-Tafsir al-Kashif, Damascus: Dar al-Qalam.
- Nahavandi, Mohammad (1386AH), Nafahat al-Rahman, Qom: Al-Bath Foundation.
- Nekunam, Jafar, Jalali Shoura-Deli Zahra and Amin Naji Mohammad Hadi, (1401 AH)," Reflection of the Prophet's (PBUH) financial hardship in Surah Al-Zuha ,"Qur'an and Hadith Research Journal, p. 30, 31-41.
- Nizam al-Araj, Hasan bin Muhammad (1416 AH), Gharaib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya.
- Omid Ali, Ahmad, and Fatemeh Khalili (2016)," Investigation of polysemous words and their importance in translation based on context ,"Literary Studies of Islamic Texts, second year, no. 4, consecutive 8, 39-60.
- Paktachi, Ahmad (2017), Translation Studies of the Holy Quran, Tehran: Imam Sadiq University

- Qomi Neishabouri, Nizam al-Din Hasan ibn Muhammad (1416 AH), *Gharaib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan*, edited by Zakaria Amirat, Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiya.
- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1364), *Al-Jaami Li ahkam al-Qur'an*, Tehran: Naser Khosrow.
- Qushairi, Abdul Karim bin Hawazen (2000 AD), *Lataif al-isharat*, edited by Ebrahim Bassiuni, 3rd edition, Cairo: Al-Mesriyyah al-Kutub.
- Rajabi, Mahmoud (2008), *Methodology of Qur'an Interpretation*, 4th edition, Qom: Hauza and University Research Center.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH), *Vocabulary of the Qur'an*, edited by Safwan Adnan Davoudi, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rasani, Abd al-Razzaq (1429 AH), *Rumuz al-Kanuz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz*, edited by Abd al-Malik Ibn Dahish. Makkah: Al-Asadi School.
- Razi, Muhammad bin Hossein (1414 AH), *Nahj al-Balaghah*, edited by Sobhi Saleh's, Qom: Hijrat.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 AH), *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an with the Qur'an and the Sunnah*, second edition.
- Safavi, Korosh (2017), *an introduction to semantics*, 6th edition, Tehran: Surah Mehr Publications.
- Samarraei, Fadel Saleh (1392AH), *an introduction to the explanatory interpretation of the Holy Quran*, translated by Hamidreza Mirhaji, Tehran: Sokhan Publishing House.
- Samarqandi, Nasr bin Muhammad (1416 AH), *Tafsir al-Samarqandi (Bahr al-Uloom)*, edited by Omar Amrowi, Beirut: Dar al-Fikr.
- Sayyed Karimi Hosseini, Abbas (2012), *Tafsir Illiyin*, Qom: Osweh Publishing.
- Sayyed Mortaza (Alam Al-Huda) (1431 AH), *Tafsir al-Sharif al-Mortaza (Nafaes al-Tawil)*, edited by Mojtabi Ahmad al-Mosavi, Beirut: Est. Al-Alami for Publications.
- Sediq Hasan Khan, Mohammad Sediq (1420 A.H.), *Fath Al Bayan*, Beirut: Dar al-Kutub al Ilmiya.
- Shah Abdul Azimi, Hossein (1363), *Tafsir Ethna Ashari*, Tehran: Miqat.
- Shaibani, Muhammad bin Hassan (1413 AH), *Nahj al-Bayan on discovering the meanings of the Qur'an*, edited by Hossein Dargahi, Qom: Al-Hadi publication.
- Shubbar, Abdullah (1407 AH), *Al-Jawhar al-Thamein fi al-Kitab al-Mubin*, Kuwait: Al-Alfin School Company.
- Shukani, Muhammad (1414 AH), *Fath al-Qadir*, Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Sobhani, Jafar (1385AH), *Forough Abadiyat*, Qom: Bostan Kitab.

- Sultan Ali Shah, Muhammad bin Haydar (1408 AH), Bayan al-Saada fi Maqamat al-Ibadah, second edition, Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1412 AH), Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Marefat.
- Tabarsi, Ahmad bin Ali (1403 AH), Al-Ihtijaj Ala Ahl al-lijaj, Mashhad: Morteza Publishing.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1372), Majma al Bayan, third edition, Tehran: Nasser Khosrow.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein (2013), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, fifth edition, Qom: Islamic Publications Office
- Taha, Habib (1352 AH)," Tafseer of Surah Wal-Duha Shi Min Sirtehi, may God bless him and grant him peace ,"Noor al-Islam magazine, Rabi al-Awwal, p. 33, 183-193.
- Taleghani, Mohammad (1362), A Light from the Qur'an, 4th edition, Tehran: Publishing Company.
- Tantawi, Muhammad (1997), Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Qur'an, Cairo: Nahda
- Tayyeb, Abdul Hossein (1369), Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Tehran: Islam.
- Tayyeb Hosseini, Mahmoud (2015), Multiple Meanings in the Holy Qur'an, third edition, Qom: Houza and University Research Center
- Thaalabi, Abd al-Rahman bin Muhammad (1418 AH), Tafsir al-Thalabi (Jawahir al-Hisan), Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Thaalbi, Ahmad Ibn Muhammad (1422 AH), Al-Kashf and Al-Bayan, Edited by Abi Muhammad Ibn Ashur, Beirut: Dar Ihya Al-Turath Al-Arabi.
- Turaihi, Fakhruddin (1935), Majma Al-Bahrain, edited by Ahmad Hosseini Ishkavari, third edition, Tehran: Mortazavi.
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1409 AH), al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, edited by Ahmad Habib Ameli, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tustari, Sahl bin Abdullah (1423 AH), Tafsir al-Tustari, edited by Mohammad Bassel Ayoun Sood, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiya
- Zubeidi, Mohammad Morteza (1414 AH), Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos, Beirut: Dar al-Fikr.
- Zuheili, Wahba (1411 AH), al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, second edition. Damascus: Dar al-Fikr.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407 AH). Al-Kashaf, edited by Mostafa Hossein Ahmad, third edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar, (1417 AH), Al-Faiq fi Gharib al-Hadith, edited by Ibrahim Shams-al-Din, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴

بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۴۰۷-۳۷۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245230.3852

## بازاندیشی در مورد تفسیر حروف مقطعه در قرآن کریم

حمیدرضا صراف\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹  
مقاله برای اصلاح به مدت ۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

حروف جدا جدا یا حروف مقطعه از مباحث مهم علوم قرآنی است که نظرات و تبیینهای متعددی در مورد آن انجام شده است؛ بیش از بیست نظر متعدد در مورد این حروف ابراز شده است و هریک مسیری را در توجیه این حروف پیموده‌اند. اظهارنظر در مورد حروف مقطعه منحصر به علمای قدیم نیست و در عصر جدید نیز چندین نظر در مورد این حروف ابراز شده است. مجموعه‌ی نظرات را می‌توان در سه دسته خلاصه کرد؛ دسته‌ی اول که به رمز و راز بودن این حروف معتقد هستند و از اظهارنظر پرهیز می‌کنند. دسته‌ی دوم، هرچند به رمزی بودن این حروف معتقد هستند لیکن در مورد این حروف اظهارنظر کرده‌اند و دسته‌ی سوم نیز از اساس به رمزی بودن این حروف اعتقاد ندارند و توجیهی غیررمزی برای آن بیان کرده‌اند. در این مقاله پس از بیان برخی نظرات در مورد حروف مقطعه، نظری جدید در این مورد بیان شده است؛ در این تبیین جدید، هم وجه رمزی بودن این حروف حفظ شده است و هم به طور شفاف، نظری واضح بر اساس قرآن کریم برای این حروف مطرح شده است که مرتبط با آموزه‌ی کتاب مبین در قرآن کریم است و ادعای این مقاله این است که خود قرآن کریم به طور شفاف و البته اجمالی، چستی حروف مقطعه را بیان کرده است. براساس این نظر، این حروف نشانه‌هایی از کتاب مبین است.

### واژگان کلیدی

حروف مقطعه، فواتح سوره‌ها، اسماء الله، کتاب مبین، اسم اشاره.

[sarraf.hamid@znu.ac.ir](mailto:sarraf.hamid@znu.ac.ir)

\*استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.



## طرح مسئله

گمانه‌زنی‌های زیادی در طول تاریخ اسلام در مورد حروف مقطعه انجام شده است. یکی از حقایق عجیب این است که گزارشات زیادی از پیامبر(ص) در مورد حروف مقطعه وجود ندارد. یکی از سؤالات این است که آیا ابهامی که هم‌اکنون در مورد حروف مقطعه احساس می‌کنیم، در زمان حضور پیامبر(ص) و نزول وحی نیز بوده است؟ و اگر این ابهام، در زمان حضور پیامبر(ص) احساس می‌شده، چرا سؤالات زیادی از پیامبر(ص) در مورد تبیین چستی حروف مقطعه گزارش نشده است؟ سؤال دیگری که می‌توان مطرح کرد این است که اگر واقعاً حروف مقطعه دارای ابهام است و یا رمز و رازی است بین خداوند و رسولش، پس چرا در قرآن کریم آمده است و چه ضرورتی داشت که در قرآن کریم به صورت عمومی خوانده شود؟ سؤال مهم دیگری که می‌توان در در مورد این حروف مطرح کرد این است که آیا در خود قرآن کریم در مورد حروف-مقطعه و چستی آن، مطلبی آمده است یا خیر؟ نظری که در این مقاله پی‌جویی شده است این است که هرگز ابهامی که هم‌اکنون در مورد حروف مقطعه احساس می‌شود در زمان نزول قرآن کریم احساس نمی‌شده است و خود قرآن کریم به صورت شفاف و البته اجمالی، چستی حروف مقطعه را بیان کرده است.

## ۱. پیشینه تحقیق

بحث حروف مقطعه از جمله مباحث پر قدمت تفسیری و علوم قرآنی است که کمتر کتاب تفسیری و علوم قرآنی را می‌توان یافت که به این مبحث نپرداخته باشد. هر چند روایاتی برای برخی از صحابه پیامبر(ص) در این موضوع نقل شده، لیکن به طور عجیبی هیچ حدیثی از سوی پیامبر(ص) وجود ندارد که در آن، خود ایشان به طور صریح به شناساندن همه‌ی حروف مقطعه پرداخته باشند؛ خود این حقیقت، سؤال برانگیز و قابل تأمل است؛ شاید همین نکته بوده است که عده‌ای را به این نظر سوق داده که این حروف، سرّی بین خداوند و پیامبرش بوده است. سرّ بودن حروف مقطعه برای برخی از صحابه‌ی پیامبر(ص) نیز نقل شده است. در حدیثی منقول از ابوبکر خلیفه‌ی دوّم آمده که هر کتابی سرّی دارد و سرّ این کتاب، اوایل السور(حروف مقطعه) است(ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶). البته می‌توان چند نظر در روایات نقل شده برای صحابه‌ی پیامبر(ص) شناسایی کرد که یکی از آنها سرّ بودن حروف مقطعه است؛ یکی دیگر از نظرات این است که (الم) از هجاء اسماء الله اشتقاق یافته است؛ این نظر برای ابن مسعود و برخی دیگر از صحابه‌ی پیامبر(ص) نقل شده است(ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۷ و ۶۸).



یکی دیگر از صحابه‌ی پیامبر(ص) که روایاتی در این موضوع برای او نقل شده، ابن عباس است که در این روایات بین این حروف و اسماء و صفات الهی ارتباط برقرار شده است؛ در روایتی از ابن عباس نقل شده که (الم) سوگندی است که خداوند بدان سوگند خورده و آن از اسماء الهی است (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷). در روایتی بسیار جالب از امیرالمؤمنین علی(ع) که در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده است، حروف تهجی (حروف مقطعه) گزیده‌ی کتاب الله معرفی شده است (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶ و مجلسی، بی تا، ج ۸۸، ص ۱۱).

برای دوره‌ی بعد از صحابه‌ی پیامبر(ص)، در بین مفسران اولیه، در کنار سر دانستن این حروف و نیز ارتباط برقرار کردن بین این حروف و اسماء و صفات الهی، برخی نظرات دیگر نیز مطرح شده است برای مثال: برای قتاده و مجاهد و ابن جریج نقل شده که (الم) از اسامی قرآن است و یا از زید بن اسلم نقل شده که (الم) اسم سوره است (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷). در بین احادیث و روایات فرق اسلامی، ارتباط برقرار کردن بین حروف مقطعه و اسماء و صفات الهی از بسامد بالائی برخوردار است (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۷ و ۶۸ و صدوق، ۱۳۶۱ش، صص ۲۲-۲۸).

یکی از نظراتی که طرفداران زیادی در بین علما داشته و ثعلبی آن را به کثیری از عالمان نسبت داده، این است که این حروف از تشابهات است که علم آن فقط نزد خداوند است و ما به تنزیل آن ایمان داریم و تأویل آن را به خداوند می سپاریم (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶). در بین مفسران، شاهد جمع‌گرایی بین برخی نظرات نیز هستیم؛ برای مثال از ربیع بن انس نقل شده که هر حرفی از این حروف، مشتمل بر معانی گوناگون مختلفی است. هیچ حرفی از این حروف نیست مگر اینکه کلید اسمی از اسماء اوست. هیچ حرفی از این حروف نیست مگر اینکه در مورد نعمتها و بلاهای اوست و هیچ حرفی از این حروف نیست مگر اینکه آن در مورد مدّت بقای قومی و اجل‌های آنهاست (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۸)؛ خود طبری از مفسران مطرح، نوعی رویکرد جمع‌گرا دارد و بین بسیاری از نظراتی که نقل کرده، جمع نموده است. او معتقد است در اینکه رسول الله(ص) مُراد مشخصی برای این حروف تعیین نکردند، بهترین دلیل است که مُراد از این حروف، جمیع وجوهی است که برای آن مُحتمل است (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۳).

به‌طور جالب و سؤال‌برانگیز، یکی از نظراتی که طرفداران زیادی در بین متکلمان جهان اسلام داشته است، این بوده که حروف مقطعه اسامی سوره‌ها است؛ زمخشری این نظر را به اکثریت

نسبت داده است و فخررازی نیز این نظر را نظر اکثر متکلمین و اکثر محققین بیان کرده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۲ و فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۸۰۵).

در بین عارفان و صوفیان نیز به مبحث حروف مقطعه بسیار توجه شده است و هر چند نظرات متعددی در بین آنان بیان شده که بسیاری از آنها در کتابهای تفسیری غیر صوفیانه نیز قابل مشاهده است، لیکن به طور قابل انتظاری بسیاری از عارفان و صوفیان، این حروف را از متشابهات قرآن و اسرار آن معرفی کرده‌اند. البته ارتباط برقرار کردن بین حروف مقطعه و اسماء و صفات الهی، از مواردی است که بسامد بالائی در متون صوفیانه و عرفانی دارد (ن.ک: شیخ و زارع‌دار، ۱۳۹۵ش، صص ۹۲-۱۰۴).

در بین فیلسوفان نیز به این حروف توجه شده است. ابن سینا این حروف را دلالت بر سوگند به موجودات می‌داند (ن.ک: حسینی و مسلم‌پور، ۱۳۹۳ش، ص ۲۱) ملأصدرا نیز حروف مقطعه را سوگند الهی دانسته است (ن.ک: شیخ و زارع‌دار، ۱۳۹۵ش، ص ۹۶). همزمان با دوره‌ی توجه به مبحث اسرار حروف و اعداد در جهان اسلام، از این منظر به حروف مقطعه در برخی فرقه‌ها مانند حروفیه بسیار توجه شده و از این حروف در این مبحث بسیار استفاده می‌شود.

اظهار نظر در مورد این حروف، منحصر به دوران گذشته نیست و در دوران جدید هم، عده‌ای به گمانه‌زنی در مورد این حروف پرداخته‌اند؛ از جمله نظرات جدید در مورد حروف مقطعه، می‌توان به نظر رشاد خلیفه در مورد ساختار ریاضی قرآن و حروف مقطعه اشاره کرد (ن.ک: خلیفه، ۱۳۶۵ش، صص ۲۶۹-۲۷۲). نظر جدید دیگر، ارتباط این حروف با زبان مصری قدیم است (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۳۸-۴۶). در بین مستشرقان نیز به این مبحث توجه شده است و برخی از مستشرقان در مورد این حروف نظر داده‌اند مانند نولدکه و اتولوث، که فرد اول در نظر متقدم خود، بین حروف مقطعه و مصاحف صحابه، ارتباط برقرار کرده و فرد دوم، بین حروف مقطعه با جایگاه حروف در مکتب عرفانی قباله در یهود، ارتباط برقرار کرده است (ن.ک: نولدکه، ۲۰۰۰م، صص ۲۹۹-۳۰۹).

## ۲. نامگذاری حروف مقطعه

حروف مقطعه و یا مقطعات، به حروفی گفته می‌شود که در ابتدای بیست و نه سوره از سوره‌های قرآن کریم آمده است. شاید تصور شود که تنها اسمی که به این حروف داده شده، حروف مقطعه است ولی این تصور اشتباه است؛ نام‌های متعددی در احادیث و کتابهای متقدم به این حروف



داده شده است که از آن جمله می‌توان به (أوائل السور) و (حروف التهجی) و (الحروف المعجمه المفتتحة بها السور) اشاره کرد (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

این حروف با صدای خود تلفظ نمی‌شوند بلکه به صورت جدا جدا با اسم خود، تلفظ می‌شوند. (ن.ک: نصر و دیگران، ۱۴۰۰ش، ج ۱، ص ۱۲۵) و البته در تعدادی از آنها نه با تمام اسم خود، بلکه با بخشی از اسم خود تلفظ می‌شوند برای مثال (راء) گفته نمی‌شود و (را) خوانده می‌شود. این تصور وجود دارد که وجه نامگذاری این حروف به حروف مقطعه نیز به همین جهت است که این حروف، جدا جدا با اسم خود تلفظ می‌شوند، لیکن شاید این نام (حروف مقطعه)، از برخی نظراتی که در مورد چیستی این حروف ابراز شده، اخذ شده باشد؛ یکی از نظرات متقدم در مورد این حروف این است که آنها حرفی هستند که از اسماء و افعال، تقطیع شده است و هر حرفی از آن برای معنایی است غیر از معنای حرف دیگر: «هو حروف مقطعة من أسماء و أفعال، كل حرف من ذلك لمعنى غير معنى الحرف الآخر» (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷).

و یا در نظر دیگری که منسوب به سعید بن جبیر است آمده که این حروف، اسماء الله است که قطعه قطعه شده است و اگر مردم طریق گردآوری آن را خوب می‌دانستند، اسم اعظم الهی را می‌دانستند: «هی اسماء الله مقطعة لو أحسن الناس تأليفها لعلموا اسم الله الأعظم» (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶). این حروف مجموعاً نیمی از حروف الفبای زبان عربی را شامل می‌شود. البته تعداد این حروف در همه‌ی سوره‌های دارای این حروف، یکسان نیست؛ تعداد این حروف از یک تا پنج، متغیر است.

### ۳. برخی نظرات در مورد چیستی حروف مقطعه

#### ۳-۱. سری از اسرار الهی

یکی از نظرات پرطرفدار در مورد حروف مقطعه این است که این حروف از اسرار الهی است. از یکی از مفسران به نام شعبی نقل شده است که از او در مورد فواتح سوره‌ها (حروف مقطعه) سؤال شد و او جواب داد: برای هر کتابی، سری است و سر این قرآن، فواتح سوره‌ها است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۵۸). البته این نظر با سؤالاتی روبرو است؛ از جمله اینکه اگر قرار باشد این حروف از اسرار الهی باشند که هیچ‌کس از اسرار آنها خبر ندارد، چه نیازی بوده که در قرآن کریم آورده شود و مسلمانان بخوانند؟! هر چند این نظر برای برخی از صحابه‌ی پیامبر (ص) مانند ابوبکر خلیفه‌ی دوم هم نقل شده، ولی بسیاری از علما این نظر را قبول نکرده‌اند.

فخررازی از مفسران بزرگ اهل سنت بیان کرده که متکلمان این قول را انکار کرده‌اند و گفته‌اند که جایز نیست که در کتاب‌الله (تعالی) چیزی بیاید که برای خلق، قابل فهم نباشد و در رد این نظر به آیات و اخبار و دلایل عقلی استناد کرده‌اند؛ فخررازی در پی این کلام، (چهارده) فراز از قرآن کریم و (دو) حدیث و (سه) وجه عقلی برای متکلمان در انکار سر بودن حروف مقطعه می‌آورد و در ادامه نظر مخالفان متکلمین را نیز ذیل سه دسته‌ی آیه، خبر و وجه عقلی می‌آورد (ن.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۳-۵).

طبرسی که از مفسران بزرگ شیعه است بیان کرده که علما در مورد این حروف اختلاف دارند و برخی بر این نظر هستند که آنها از تشابهات است که علم آنها مخصوص خداوند است و تأویل آنها را شخصی جز خداوند نمی‌داند؛ طبرسی این نظر را همان نظر روایت شده از سوی ائمه شیعه (ع) معرفی کرده است. (ن.ک: طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۲) البته این تنها نظری نیست که برای مجموع ائمه شیعه (ع) روایت شده و برخی نظرات دیگر هم نقل شده که در ادامه و ذیل برخی نظرات، به روایاتی اشاره خواهد شد. شیخ صدوق در کتاب معانی الأخبار ذیل بابی با عنوان (معنی الحروف المقطعه فی أوائل السور من القرآن) برخی از احادیث را در این مورد روایت کرده است (ن.ک: صدوق، ۱۳۶۱ش، صص ۲۲-۲۸).

برخی از افرادی که به سر بودن حروف مقطعه صراحت کرده‌اند، بین این حروف و تشابهات قرآنی ارتباط برقرار کرده‌اند؛ سیوطی از عالمان برجسته‌ی علوم قرآنی از این دسته است؛ او بحث از حروف مقطعه را در مبحث محکم و متشابه آورده است و اعتقاد دارد که اوائل السور (حروف مقطعه) از اسراری است که کسی جز خداوند متعال آن را نمی‌داند و اوائل السور را از تشابهات قرآن معرفی کرده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۵۸). متشابه معرفی کردن حروف مقطعه، یک بار معنایی خاصی به تشابهات قرآن می‌دهد؛ توضیح اینکه: یکی از بحث‌های مهم علوم قرآنی مبحث محکم و متشابه است که که ریشه‌ی قرآنی نیز دارد و خود قرآن کریم در آیه ۷ سوره‌ی آل عمران، آیات کتاب‌الله را به محکمت و تشابهات تقسیم‌بندی کرده است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (آل عمران: ۷) اینکه محکمت و تشابهات چیست معرکه‌ی آراء در بین مفسران و علمای علوم قرآنی بوده است و نظرات متعددی ابراز شده است که یکی از این نظرات این است که حروف مقطعه تشابهات قرآن هستند (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۴۱).



در متشابه دانستن حروف مقطعه، داستان نقل شده در مورد شخصی به نام حی بن اخطب تأثیر داشته است؛ روایت است که فردی یهودی همراه با گروهی یهودی در نزد پیامبر (ص) در صدد بوده که با استفاده از حروف مقطعه، مدت بقای امت اسلام را محاسبه کند و از این کار عاجز می شود؛ براساس برخی نقلها، آیه ی ۷ آل عمران در پی این واقعه نازل شده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۶۶۲ و ۶۶۳ و صدوق، ۱۳۶۱ش، صص ۲۳ و ۲۴).

### ۳-۲. ارتباط حروف مقطعه با اسم اعظم خداوند یا اسماء و صفات الهی

از عبدالله بن مسعود و گروهی از صحابه ی پیامبر (ص) روایت شده که (الم) حرفی است که از حروف هجاء اسماء الله اشتقاق شده است (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۷ و ۶۸). در بسیاری از نقلهایی که مرتبط با حروف مقطعه است، نوعی ارتباط بین این حروف و اسماء و صفات الهی و یا اسم اعظم خداوند برقرار شده است که یک دسته بندی از آنها در ادامه ارائه خواهد شد:

### ۳-۱-۲. اشاره ی حروف مقطعه به عبارتی حاوی اسم یا صفت خداوند

برای مثال، برای ابن عباس و سعید بن جبیر و ضحاک نقل شده که (الم) را به (أنا الله أعلم) تحلیل کرده اند (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، صص ۶۷ و ۶۸ و ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۹). نیز برای ابن عباس نقل شده که (الر) را به (أنا الله أرى) تحلیل کرده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۵۸). اینگونه تحلیل کردن برای امام صادق (ع) نیز نقل شده است و در روایتی آمده است که (الم) در اول سوره البقره به معنای (أنا الله الملك) و (الم) در اول سوره آل عمران به معنای (أنا الله المجید) است (ن.ک: صدوق، ۱۳۶۱ش، ص ۲۲).

### ۳-۲-۲. حروف مقطعه به عنوان بخشی از اسم یا صفتی از خداوند

براساس برخی نقلها، مجموعه ای از این حروف، بخشی از صفتی از خداوند معرفی شده است و یا با ترکیب چند عدد از این حروف، به صفتی از صفات خداوند اشاره شده است؛ برای مورد اول می توان نقلی از ضحاک را نام برد که (المص) را به (المصور) تحلیل نموده است و برای مورد دوم می توان به نقلی از ابن عباس اشاره کرد که در آن، سه واحد از حروف مقطعه یعنی (الر) و (حم) و (ن) همان اسم (الرحمن) معرفی شده که جداگانه آمده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۵۸).

در گونه‌ی پرکاربرد دیگری که نقلهای متعددی درارتباط با آن وجود دارد، برخی از مجموعه‌های حروف مقطعه به چندصفت از اوصاف الهی تحلیل شده‌است؛ برای مثال در نقلی از ابن عباس (کهیصص) به (کاف هاد آمین عزیز صادق) تحلیل شده‌است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۵۹). جالب است که تنها قول مأثوری که از پیامبر (ص) نقل شده‌است، براساس چنین مدلی است؛ از شخص پیامبر (ع) نقل شده که در مورد (کهیصص) فرمود: (کاف هاد آمین عالم صادق) و در دعایی منقول برای علی (ع) آمده‌است که: یا (کهیصص) اغفر لی (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۶۵۹ و ۶۶۱).

برخی از علما معتقد بوده‌اند که حروف مقطعه، اسم اعظم خداوند است ولی ما چگونگی تألیف اسم اعظم الهی از این حروف را نمی‌شناسیم؛ این نظر برای ابن عطیه و سعید بن جبیر نقل شده‌است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶). از امام صادق (ع) روایت شده که (الم) حرفی از حروف اسم اعظم خداوند است که به صورت جدا جدا در قرآن پراکنده شده‌است که پیامبر (ص) یا امام آنها را گردمی آورد و وقتی خداوند را با آن دعای کند اجابت می‌شود (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۷). یکی از نکاتی که در تأیید این مدل از تفسیر حروف مقطعه آورده شده، این است که اکتفاء به بخشی از کلام و نیابردن همه‌ی کلام، در زبان عربی سابقه دارد؛ برای مثال برای شاعری نقل شده که:

قُلْتُ لَهَا قَفِي فَقَالَتْ قَاف (یعنی: وَقَفْتُ)

مثال دیگر:

بِالْحَيْرِ خَيْرَاتٍ وَ إِن شَرًّا فَا (یعنی: فَشَرٌّ)  
وَ لَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا (یعنی: إِلَّا أَنْ تَشَاءَ)

مثال دیگر:

نَادَاهُمْ أَلَا الْجُمُوعَا أَلَا تَا (یعنی: أَلَا تَرَكَبُونَ)  
قَالُوا جَمِيعًا كُلُّهُمْ أَلَا فَا (یعنی: أَلَا فَارَكَبُوا)

این روش که یک حرف واحد آورده شود و مقصود از آن، کلمه‌ای باشد که آن حرف از آن گرفته شده، به عنوان یکی از رسوم زبانی عرب معرفی شده‌است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، صص ۶۶۰ و ۶۶۱). قابل ذکر است که وجود علائم اختصاری در زبانها امری واضح است؛ برای مثال کاربرد (ع) برای (علیه السلام) و (س) برای (سلام الله علیها) و (ص) برای (صلی الله علیه وآله وسلم)



مشخص است. برای اینگونه اختصارگویی، قرینه کافی مورد نیاز است و اگر قرینه‌ی کافی دال بر معنای این اختصارها وجود نداشته‌باشد، با اصول کاربرد زبان در عُرف منافات دارد.

### ۳-۳. حروف مقطعه، سوگند است

سوگند بودن این حروف یکی دیگر از نظرات است؛ از ابن عباس نقل شده که (الم) و (طسم) و (ص) و حروف مشابه دیگر، قَسَم است که خداوند بدان، قسم یاد کرده‌است و آن از اَسْمَاءِ الْهِی است. (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۱). مشاهده می‌شود که در این نظر هم بین این حروف و اَسْمَاءِ الْهِی ارتباط برقرار شده‌است. البته برخی این حروف را سوگند به خود حروف دانسته‌اند؛ أَخْفَش می‌گوید که خداوند (تعالی) به این حروف مُعْجَمَه قسم خورده‌است به خاطر شَرَف آنها و فضیلت آنها و اینکه این حروف، پایه‌های کتابهای نازل شده به زبانهای مختلف هستند و پایه‌های اَسْمَاءِ حُسْنَا و صفات عُلیای الهی هستند و به خاطر اینکه این حروف اصول کلام اَمْت‌ها هستند که با آنها با یکدیگر سخن می‌گویند و الله را یاد می‌کنند و او را به توحید می‌خوانند (ن.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۷). در نوعی دیگر از تحلیل سوگندی از این حروف، ابن سینا حروف مقطعه را سوگند به موجودات معرفی کرده‌است و برای مثال (الم) را قَسَم به موجود اولی که مالک امر و خالق است تفسیر کرده‌است (ن.ک: حسینی و مسلم‌پور، ۱۳۹۳ش، صص ۱۸-۲۱).

### ۳-۴. حروف مقطعه، اسامی قرآن است

در این نظر، این حروف از اسامی قرآن مانند فرقان و ذکر است (ن.ک: طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۲). طبری برای قتاده و مجاهد و ابن جریج نقل کرده که آنها (الم) را اسمی از اَسْمَاءِ قرآن معرفی کرده‌اند (ن.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷). هر چند استناد مشهوری برای این نظر وجود ندارد، لیکن این احتمال هست که طرفداران این نظر، آنرا از خود قرآن کریم برداشت کرده‌باشند؛ در قرآن کریم آمده: ﴿الْمَصْ\*كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ...﴾ (الأعراف: ۱ و ۲) بر اساس قواعد نحوی زبان عربی، ظاهراً (المص) مبتدا است و (کتاب) خبر است و بر این اساس دارای این معناست که: (المص) کتابی است که به سوی تو نازل شده‌است. کسانی که حروف مقطعه را اسم قرآن معرفی کرده‌اند، احتمالاً آنرا از همین آیات برداشت کرده‌اند.

### ۳-۵. حروف مقطعه، اسامی سوره‌ها است



از زیدبن‌اسلم نقل شده که حروف مقطعه اسامی سوره‌ها است و جالب است که زمخشری صاحب تفسیر کشاف، این نظر را به اکثریت نسبت داده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۲). و فخر رازی نیز این نظر را، نظر اکثر متکلمین و اکثر محققین و نظر انتخابی خلیل و سیبویه معرفی کرده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، صص ۸ و ۵). در نقد این نظر می‌توان گفت که تعدادی از این حروف به صورت یکسان در ابتدای چندسوره آمده است و این امر با اسم خاص بودن این حروف برای آن سوره‌ها منافات دارد.

### ۳-۶. حروف مقطعه، فواتح سوره‌ها است

در این نظر، این حروف، طریق افتتاحی برای آن سوره است همانگونه که در ابتدای برخی قصیده‌های عربی (بَل) و (لا بَل) استفاده شده است؛ این نظر از مجاهد که یکی از مفسران است نقل شده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۲).

### ۳-۷. حروف مقطعه، مدّت بقای امت اسلام براساس حساب حروف أبجد است

در توضیح این نظر قابل ذکر است که برای هر یک از حروف أبجد، یک ارزش عددی بیان شده است و در گذشته، برخی حسابهای ریاضی با حروفی که ارزش عددی داشته است محاسبه می‌شده است. در برخی نظراتی که در ارتباط با حروف مقطعه ذکر شده ارزش عددی این حروف مورد توجه بوده است؛ براساس برخی گزارشات، عدّه‌ای از یهودیان از این حروف استفاده کرده و می‌خواستند مدّت بقای امت اسلام را براساس این حروف تعیین کنند.

نقل شده که حیی بن‌أخطب یهودی در جماعتی از یهود به نزد رسول‌الله (ص) رفتند و گفتند: خداوند قبل از تو انبیائی مبعوث کرد که سراغ‌نداریم برای هیچ نبی، مدّت مُلک او و سررسید امت او را تعیین کرده باشد مگر تو. [و براساس الم] گفتند که (الف) اشاره به (یک) و (لام) اشاره به (سی) و (میم) اشاره به (چهل) دارد و مجموع اینها، هفتاد و یک سال است. آیا به دین پیامبری داخل شویم که مدّت مُلک او و سررسید امت او، فقط هفتاد و یک سال است؟! سپس ابن‌أخطب گفت: ای محمد! آیا چیز دیگری از این حروف هم هست؟ پس پیامبر فرمود: بله (المص). ابن‌أخطب گفت: این، سنگین‌تر و طولانی‌تر است؛ (الف) اشاره به (یک) و (لام) اشاره به (سی) و (میم) اشاره به (چهل) و (صاد) اشاره به (نود) دارد و جمع اینها، صد و شصت و یک می‌شود. آیا چیز دیگری از این حروف هم هست؟ فرمود: آری (الم).



گفت: این سنگین تر و طولانی تر است؛ (الف) اشاره به (یک) و (لام) اشاره به (سی) و (راء) اشاره به دویست است و اینها اشاره به دویست و سی و یک سال است. آیا چیز دیگری از این حروف هم هست؟ فرمود: آری (المر). گفت: این سنگین تر و طولانی تر است؛ این دویست و هفتاد و یک است. سپس گفت: امر تو بر ما مشتبه شده است تا جایی که نمی دانیم آیا مدّت کمی به تو داده شده یا مدّت زیادی. سپس گفت: از نزد او برخیزید. سپس ابویاسر بن أخطب به برادرش حیی بن أخطب و همراهانش گفت: شاید مجموع اینها برای محمد جمع شده باشد و جمع (۷۱) و (۱۶۱) و (۲۳۱) و (۲۷۱) برابر است با هفتصد و سی و چهار سال. آنها گفتند: امر او بر ما مشتبه شده است. (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۳).

نقل شده که برخی از علمای قدیم از گفته‌ی خداوند متعال ﴿الم \* عَلِیَّتِ الرُّومُ﴾ (الروم: ۲) استخراج کرده‌اند که بیت المقدس در سال ۵۸۳ توسط مسلمانان فتح می‌شود و همانطور که گفته بودند واقع شد. (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۳). ابن حجر در نقد این تفسیر از حروف مقطعه بیان کرده است که اینگونه تفسیر کردن باطل است و ثابت است که ابن عباس از حساب ابجد، انزجار داشته است و اشاره کرده است که اینگونه حساب کردن از حیطة‌ی سحر است و ابن حجر معتقد است که حساب ابجد، ریشه‌ای در شریعت ندارد (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۴).

### ۳-۸. حروف مقطعه، برای جلب توجه است

این نظر را می‌توان به دو شاخ‌ی جلب توجه پیامبر (ص) و جلب توجه مردم، تقسیم کرد:

#### ۳-۸-۱. جلب توجه پیامبر (ص)

از برخی علما نقل شده از آنجایی که خداوند می‌دانسته که پیامبر (ص) برخی از اوقات در عالم بشری مشغول بوده است، جایز است که به جبرئیل امر کرده باشد که در هنگام نزول قرآن بگوید: (الم) و (الر) و (حم) تا اینکه پیامبر (ص) صوت جبرئیل را بشنود و قبول کند و بدان، گوش جان فرادهد و علت اینکه کلمات مشهوری که در تنبیهاست استفاده می‌شده مانند (ألا) و (أما) استفاده نشده، این است که این کلمات مشهور، از الفاظی بوده که مردم در کلامشان می‌شناختند و قرآن از سنخ کلام مردم نیست و مناسبت دارد که الفاظی برای تنبیه و جلب توجه استفاده شود که شناخته شده نبوده است تا بیشتر در گوش اثرگذار (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۴).

### ۳-۸-۲. جلب توجه مردم

نقل است که عربها هنگام شنیدن قرآن کریم، سر و صدا می‌کردند، پس خداوند متعال این نظم بدیع را نازل کرد تا از آن متعجب شوند و این تعجب آنها موجب شود تا به آن گوش دهند و این شنیدن موجب استماع بعد از آن شود و استمرار پیدا کند و قلوبشان رقیق و دلهایشان نرم گردد (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۴).

### ۳-۹. قرآن از همین حروف الفبا است

در این نظر، حروف مقطعه در قرآن کریم آورده شده تا دلالت کند که قرآن از همین حروف الفبا است و برخی جاها به صورت مقطوع و برخی جاها به صورت ترکیبی آمده است تا قومی که قرآن به زبان آنها نازل شده، به این دلالت شوند که این قرآن با حروفی است که آنرا می‌شناسند تا تلنگری باشد برای آنها، که با اینکه این حروف را می‌شناسند و سخن آنها نیز بر مبنای همین حروف است، لیکن بر آوردن مثل آن عاجز هستند (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۵). فخر رازی این قول را نظریه کثیری از محققین دانسته است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶) جالب است که این نظر برای برخی از ائمه (ع) نیز نقل شده است. (ن.ک: فیض کاشانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۸) این قول، نظریه انتخابی ابومسلم اصفهانی بوده است (ن.ک: طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۳)

### ۳-۱۰. ارجاع حروف مقطعه به اسم، فعل یا حرف

در برخی نظرات و نقلها شاهد این هستیم که تعدادی از حروف مقطعه به اسم، فعل و یا حرفی ارجاع داده شده است؛ برای مثال، در مورد حرف (ص) به فعل امر (صاد) خطاب به پیامبر تفسیر شده است؛ بر اساس یکی از معانی مطرح شده برای (صاد)، به پیامبر امر شده است که در قرآن نظر کند (انظر فیه). به عنوان مثالی دیگر، (طه) یکی از معربات معرفی شده به معنای (یا رجل) و نیز (یس) به معنای (یا انسان) تفسیر شده است. (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۶). قابل ذکر است که این نظر با نظر دیگری که مطرح شد مبنی بر اینکه حروف مقطعه، بخشی از یک اسم و یا صفت باشد تفاوت دارد؛ زیرا در آن نظر، یک حرف به نمایندگی یک کلمه آمده است (برای مثال، عین برای عالم) ولی در این نظر، صورت تلفظی برخی از حروف مقطعه اشاره به کلماتی دارد مانند:

یس = یا (حرف ندا) + سین (انسان)



### ۱۱-۳. معنای الفبائی حروف مقطعه

در توضیح این نظر قابل ذکر است همانگونه که برای هر حرفی از حروف ابجد، شماره‌ی خاصی بیان شده، برای هر حرفی نیز معنای خاصی بیان شده است که مبنای قابل قبولی نیز دارد. توضیح اینکه: در ابتدا، خطّ به شکل تصویری بوده است و مثلاً برای رساندن مفهوم خانه، تصویر خانه نقاشی می‌شد؛ ولی در پی تغییراتی، یک شکل با تحولاتی نماینده‌ی یک حرف الفبا شد و البته آن شکل و تصویر، برای اسم آن حرف، باقی ماند؛ برای مثال: کلمه‌ی (گیمل) به عنوان چهارمین حرف از الفبای زبان عبری، به معنای (شتر) است و از تصویر شتر نیز گرفته شده است و (گیمل) گونه‌ای از کلمه‌ی (جَمَل) است. در برخی از نظرات و نقلهای مطرح شده در حوزه‌ی حروف مقطعه، ردّپاهایی مرتبط با این تحلیل دیده می‌شود؛ برای مثال: در برخی نقلها، حرف (ن) به (ماهی) تفسیر شده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۷). جالب است که معنای متناظر با حرف نون در الفبا، همان ماهی است.

### ۱۲-۳. حروف مقطعه نشانه‌ی اعجاز عددی قرآن کریم

این نظر از سوی فردی به نام رشادخلیفه ابراز شد. رشادخلیفه محقق مصری الاصل ساکن آمریکا بود که برای اولین بار تحقیقات مفصّلی را با استفاده از کامپیوتر بر روی حروف قرآن کریم انجام داد. او خود میگوید:

«سالها بود که می‌خواستم بدانم معنای این حروف به ظاهر از هم پریده در آغاز برخی از سوره‌ها چیست و هرچه به تفاسیر مفسران بزرگ و آرای مختلف آنان در این موضوع مراجعه کردم قانع نشدم. از خدای بزرگ یاری جُستم و به مطالعه دست زدم. ناگاه به این فکر افتادم که شاید میان این حروف و حروف همان سوره‌ای که در آغازش قرار گرفته‌اند ارتباطی باشد» (ن.ک: رحمانی فرد، ۱۳۹۴ش، صص ۲۰۲-۲۰۴).

رشادخلیفه پس از سالها کار مداوم و استفاده از رایانه، ادعا کرد به نظم حیرت‌انگیزی در قرآن دست یافته است؛ ایشان معتقد است تعداد تکرار حروف و کلمات در قرآن، کاملاً سنجیده و حساب شده است و از تناسب و نظم شگفت‌انگیزی حکایت می‌کند و نتیجه گرفت که چون هیچ مؤلف و نویسنده‌ای نمی‌تواند در ضمن نگارش کتاب، تعداد تکرار حروف و کلمات خود

را مراعات کند و نظم‌ی خاص در میان آنها تعبیه کند، پس این ویژگی، خاص قرآن بوده و وجهی از وجوه اعجاز آن به‌شمار می‌رود. رشاد خلیفه مدعی شد تکرار حروف مقطعه در سوره‌ی مربوط، بیش از تکرار حروف دیگر است. هم‌چنین در هریک از ۲۹ سوره‌ای که در افتتاح آن، حروف مقطعه آمده‌است مجموع تعداد آن حرف یا حروف در آن سوره، دقیقاً و بدون استثناء مضرب ۱۹ است.

برخی از محاسبات گسترده‌ی رشاد خلیفه بدین‌گونه است:

در سوره (ق) حرف قاف از تمام سوره‌های قرآن بیشتر است و تعداد حرف (ص) در سوره (ص) نیز به تناسب مجموع حروف سوره از هر سوره دیگر بیشتر است. در سوره‌ی بقره که با (الم) آغاز شده‌است، حرف الف بیشتر از لام و حرف لام بیشتر از میم و حرف میم بیشتر از سایر حروف تهجی استفاده شده‌است. حرف (ق) در سوره‌ی (ق) ۵۷ مرتبه تکرار شده‌است. از سویی مقدار ابجدی کلمه‌ی (مجید) که صفت قرآن در همان ابتدای سوره‌ی (ق) است، با عدد ۵۷ برابر است که با تعداد تکرار کلمه (قرآن) در کل سوره‌ها مساوی است. رشاد خلیفه عدد ۱۹ که برگرفته از عبارت ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ﴾ در آیه‌ی ۳۰ سوره المدثر است را عددی اساسی در قرآن می‌داند و اعداد برخی آیات و کلمات را بر آن تطبیق کرده و نوعی نظم ریاضی ارائه می‌دهد (ن.ک: رحمانی فرد، ۱۳۹۴ش، صص ۲۰۵-۲۰۸).

برخی از نتیجه‌گیری‌های رشاد خلیفه بدین صورت است:

۱- قرآن کلام خداست. حروف مقطعه‌ی قرآن به‌طور کلی نشان می‌دهد که هر کلمه، و در واقع، هر حرف در قرآن به‌طور دقیق استفاده شده‌است. محل حروف مقطعه‌ی قرآن در جای مشخص خود، طرح پیشرفته‌ی توزیع الفبایی در سراسر قرآن را اثبات می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که اینگونه طرح پیشرفته، توسط انسان هر قدر هم متعالی باشد قابل وصول است. از رایانه خواسته شد تا تعداد تبدیل‌های ممکن را به منظور تدوین کتابی چون قرآن، محاسبه کند. تعداد تبدیل‌های ممکن که باید صورت گیرد تا کتابی چون قرآن به رشته‌ی تحریر درآید، برابر است با ۶۲۶ سپتیلیون (۶۲۶،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰،۰۰۰). به‌طور قطع، این مقدار خارج از توان هر مخلوقی است، حتی رایانه‌های بسیار پیچیده و پیشرفته‌ی امروزی.

۲- ترتیب موجود تدوین سوره قرآنی مُلهم از ذات الهی است.

۳- ترتیب نزول سوره قرآن، آن‌چنان که امروز می‌دانیم از جانب خدای تعالی است.

۴- محل نزول سوره قرآن، اعم از مکی و مدنی، مورد تأیید قرار می‌گیرد.



- ۵- شیوهی کتابت کلمات مخصوص در قرآن را خود خداوند متعال دستور فرموده است.
- ۶- طریقه‌ی خاص قرآن در تقسیم هر سوره به آیات، با امر الهی صورت گرفته است.
- ۷- آیه‌ی بسمله جزء لایتجزای هر سوره به جز سوره (التوبه) است (ن.ک: خلیفه، ۱۳۶۵ش، صص ۲۶۹-۲۷۲).

هرچند نظرات رشادخلیفه جالب توجه و قابل تأمل است، ولی اشکالاتی نیز به برخی از نظرات و محاسبات او وارد شده است؛ برای مثال: در سوره‌ی (یس) نتیجه، کاملاً معکوس است؛ یعنی حرف (یاء) و (سین) کمترین تکرار را در این سوره به خود اختصاص داده‌اند. خود رشادخلیفه به این نکته توجه کرده است؛ او اذعان می‌کند که سوره‌ی (یس) پایین‌ترین درصد را از حروف (یس) دارد و نتیجه‌ی اخیر کاملاً در جهت عکس مشاهداتی است که تاکنون درباره‌ی حروف مقطعه داشته است. ولی در توجیه آن می‌گوید شاید این نکته بدین جا نیز مربوط باشد که حروف (یس) در ترتیب الفبایی در جهت عکس یکدیگرند (ن.ک: خلیفه، ۱۳۶۵ش، صص ۱۵۸ و ۱۵۹).

### ۱۳-۳. حروف مقطعه کلمات و جمالاتی در زبان مصری قدیم هستند

این نظر توسط نویسنده‌ای مصری به نام سعدعدل ابراز شده است و در این نظر بین این حروف و زبان مصری قدیم ارتباط برقرار شده است؛ براساس نظریه سعدعدل، حروف مقطعه به هیچ وجه، حروف نیستند بلکه کلمات و جمالات هستند؛ از نظر وی، برای مثال (ر) و (ه) و (ی) و (ط) و (ح) هیچکدام حروف الفبا نیستند زیرا تلفظ این حروف با تلفظ حروف الفبا یکسان نیست و این حروف در الفبا (راء) و (هـاء) و (یاء) و (طاء) و (حاء) تلفظ می‌شوند در صورتی که در قرائت قرآن اینگونه نیست. از نظر وی اگر این حروف از حروف الفبا بودند، برای مثال تنوین می‌گرفتند و به جای (الف لام میم) می‌گفتیم (الف لام میم) در حالی که این تلفظ روا نیست، لذا این حروف نه حروف الفبا هستند و نه نام آنها. یکی از استنادات سعدعدل در مورد کلمه بودن این حروف، حدیثی منقول برای پیامبر (ص) است که ایشان فرمود: هر کس که حرفی از کتاب خدا را بخواند او را حسنه‌ای است و برای هر حسنه‌ای ده برابر آن ثواب است. نمی‌گوییم که (الم) یک حرف است بلکه (الف) حرفی و (لام) حرفی و (میم) نیز حرفی است (ن.ک: ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵ و سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲).

سعدعدل اعتقاد دارد در اینکه (الم) یک حرف نیست بلکه سه حرف است هیچ شکی نیست و امری بدیهی است بلکه مقصود رسول خدا (ص) از حرف، کلمه بوده است و به کتاب لسان-العرب استناد می‌کند که یکی از معانی (حرف) را کلمه معرفی کرده است (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۳۸-۴۱ و ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۹، ص ۴۱). سعدعدل بیان می‌کند که زبان مصری قدیم که اکنون به زبان هیروگلیف معروف است برای هرکس که سخن می‌گفت یا می‌نوشت زبان جهانی و زمانه بوده است و شاید مبالغه‌ای درکار نباشد اگر بگوئیم تا وقتی پیامبر ما محمد (ص) مبعوث شد همچنان زبان غالب زمان بود. نکته‌ی دیگر اینکه این نمادهایی که بعضی از سوره‌های قرآنی با آنها شروع شده مانند (ق) و (ص) و (ن) شکل مشخصی شبیه به صورت افعال در زبان مصری قدیم دارد. از نظر او رابطه‌ی تنگاتنگی بین زبان مصری و زبان عربی وجود دارد و زبان مصری از قدیمی‌ترین زبان‌های جهان شمرده می‌شود و زبان‌های دیگر از آن تأثیر پذیرفته و غنی شده‌اند و کلمات بی‌شماری را می‌یابیم که در فرهنگ زبان مصری و فرهنگ زبان عربی مشترک هستند (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۴۴-۴۶).

سعدعدل در پاسخ این سؤال که چرا باید در کتابی عربی، سوره با کلمه‌ای غیرعربی شروع شود، می‌گوید:

«پاسخ ساده است، خداوند بزرگ نمونه‌ای برای ما یادآور می‌شود که اگر این قرآن به زبان غیرعربی نوشته می‌شد چگونه می‌بود، اما شرح و تفصیل آیات باید به زبان عربی باشد؛ یا چه بسا که این نماد متوجه رسول خدا (ص) به جهت حکمت معینی است و هم‌چنین برای مردم داناست» (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، ص ۱۳۸).

از منظر این نویسنده‌ی مصری این نمادها در آغاز سوره، دربرگیرنده‌ی ایجاز معنایی است که پایان سوره آنرا شرح می‌دهد و ابهام و پیچیدگی آنرا می‌گشاید. به کارگیری این نمادهای غیرعربی در آغاز برخی سوره‌ها و هماهنگی آن با بافت و سیاق عمومی در میان تعبیرهای عربی، از چند جهت اعجاز‌آمیز است:

**اول:** اعجاز زبانی قرآن در حلّ و ذوب نمادهای غیرعربی-مصری کهن- در تعبیرهای عربی پیرامون آن، چنان متبلور می‌شود که کسی غرابت آنها را احساس نمی‌کند. کلمات و تعبیرهای عربی که پیرامون این نمادها می‌چرخد به گونه‌ی اعجاز‌آمیزی انتخاب شده که به طور کلی با مفهوم نماد و اجزای سازنده‌ی آن در زبان اصلی‌اش هم‌خوانی دارد.



دوم: بعد دیگر اعجاز قرآن که شخصیت و صداقت پیامبر(ص) را در امر رسالت محقق می‌سازد، چنین متبلور می‌شود که قرآن کریم به زبان عربی فصیح در محیطی که متکلمانی به زبانی فصیح نیز در آن بودند نازل شد. این امر باعث شد که شماری از کافران و اهل شک تا امروز، رسول خدا(ص) را به جعل قرآن از جانب خویش متهم کنند ولی این نمادهای آغازین بیست و نه سوره که عاریت گرفته از زبان مصری کهن است، مهمترین استدلال و حجت برای رد این مدعیات و تهمت‌ها است که به‌طور کلی آن‌ها را نابود می‌کند. البته باید توجه داشت که زبان مصری کهن سالیان درازی پیش از بعثت رسول خدا(ص) از بین رفته است (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۲۰۸ و ۲۰۹).

در ادامه به برخی تحلیل‌های سعد عدل در مورد حروف مقطعه اشاره خواهد شد:

۱- **کهیصص:** (کاف) در مصری قدیم: نقاب از راز بر گرفتن، راز را پراکندن و آشکار کردن، حقیقت یقینی را آشکار کردن، پدیدار شدن. (ها) در مصری قدیم: به‌هوش باش، از آسمان نازل می‌شود. (یا) در مصری قدیم: برای این، برای تو و به دنبال جمله‌ی خطابی مستقیم می‌آید. (عین) در مصری قدیم: بنده‌ی صالح، زیبا، صادق، نیکو. (صاد) در مصری قدیم: می‌گوید، تکلم می‌کند، حکایت می‌کند، حکایت قصه.

معنی کلی آن: پرده از سرّی از اسرار خود برایت بر خواهیم گرفت، اسراری که از آسمان به‌سوی تو نازل می‌شود؛ یعنی از نزد خدا، پس آگاه باش! این قصه حقیقی به تو تقدیم می‌شود - ما قصه‌های راستین را بر تو حکایت می‌کنیم (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۶۴ و ۶۵).

۲- **ن:** (نون) در مصری قدیم: فرود آمدند، منحن شدند، نادان و کودن شدند. تفسیر درست آن: آنان جهل ورزیدند عقل‌های آنان تباه شد، به دلیل سخنانشان و اتهاماتی که بر پیامبر روا داشتند مانند تهمت جنون (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۸۴-۸۶).

۳- **ق:** (قاف) در مصری قدیم: سرگشته شدند و حیران، و تکبر ورزیدند. بخشی از تفسیر آیات اولیه سوره (ق): پای از گلیم خود فراتر نهادند و برتو، ای پیامبر(ص) برتری جستند و تکبر ورزیدند و تو را به باد تمسخر گرفتند و مقام و منزلت را کاستند (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۹۴ و ۹۵).

۴- **ص:** (صاد) در مصری قدیم: می‌گوید، خبر می‌دهد) و در آغاز جمله‌ای از کلام مستقیم می‌آید، اعلان می‌کند و اعتراف می‌کند، می‌خواند و ترتیل می‌کند، خبر می‌دهد و حکایت می‌کند،



یاوه‌گویی می‌کند، سخن‌چینی می‌کند، ستایش می‌کند، نام می‌برد، می‌اندیشد، قصد دارد، معتقد می‌شود، پیش‌گویی می‌کند، جواب می‌دهد، می‌پرسد، و ادعا می‌کند.

تفسیر نماد (ص): درباره‌ی شما و قرآنی که برای آگاهی و وعظ، قصه‌ها را بیان می‌کند، یاوه‌گویی کردند و به تو و قرآن بد کردند. لذا کافران را در حالت انکار و نفی و دشمنی می‌یابی برای آنچه ذکر می‌کنی (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۱۰۱ و ۱۰۲).

۵- طه: (طا) در مصری قدیم: این یا ای تو، ای مرد. (ها) در مصری قدیم: به هوش باش و آگاه شو و بنگر. بنابراین معنی این دو کلمه در زبان مصری قدیم این است: ای تو یا ای مرد! به هوش باش و بدان! (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۹).

۶- یس: در مصری قدیم: بلکه، یعنی، به یقین و به حقیقت. بخشی از تفسیر آیات ابتدائی سوره (یس): آری و به حق قرآن کریم سوگند که تو فرستاده‌ای از سلسله‌ی پیامبران هستی که آنان را بر صراط مستقیمی که اراده کردیم، فرستادیم (ن.ک: عدل، ۱۳۸۸ش، صص ۱۱۹-۱۲۱).  
برخی نظرات سعد عدل واکنش‌های متعددی را به همراه داشت. برخی از نویسندگان عرب مانند محمد رجب بیومی شیوه‌ی پژوهشی وی را ستودند و برخی مانند عبدالحلیم نورالدین و علی القضیب به شدت با وی مخالفت کردند و حتی مجمع صدور فتوا در عربستان سعودی و دانشگاه الأزهر مصر از کفرورزی او سخن گفتند. می‌توان واکنش جهان عرب نسبت به دیدگاه سعد عدل در کتاب وی به اسم (الهیر و غلیفیه تفسیر القرآن الکریم) را به سه‌نوع تقسیم کرد: مخالفان که از دو زاویه زبانی و دینی با او مخالفت کردند و یکی او را به بازی با واژگان متهم نمود و دیگری به عدم برخورداری وی از بایسته‌های مفسر قرآن سخن گفت و گروه سوم که نوآوری وی را ستودند.

دکتر عبدالحلیم نورالدین متخصص زبان هیروگلیفی، از زاویه معادل‌یابی واژگان توسط سعد عدل، در صدد پاسخ‌گویی برآمده و او را نقد کرده‌است. وی دیدگاه‌های سعد عدل را بی‌پایه و بی‌دلیل خوانده‌است (ن.ک: عباسی، ۱۳۸۸ش، صص ۱۳-۱۷). یکی از انتقادات زبانی به نظرات سعد عدل این است که در مورد تفسیر (الر) یا همان گونه که عدل می‌نویسد: (أ-ل-ر)، به جای (أ) کلمه‌ی (إری) آورده‌است و نه تنها همزه‌ی مفتوح (أ) را مکسور (إ) کرده‌است بلکه سه حرف را جانشین یک حرف کرده‌است. نیز (رمو) را همان حرف (ل) می‌خواند و (مر) را همان (ر) معرفی کرده‌است. بدینسان (الر) در مصر باستان (إری-رمو-مر) بوده‌است و آنرا به معنای (آنکس که از



سر هوی و هوس گرایش یابد، تردیدگر شکاک) ترجمه کرده است (ن.ک: عبّاسی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴).

برخی از انتقادات بیان شده نسبت به سعدعدل و نظریه‌ی او:

- ۱- سعدعدل شرایط یک مفسّر را دارا نیست.
- ۲- دیدگاه وی با اجماع امت مخالفت دارد.
- ۳- کارشناسان هیروگلیف با نتایج به دست آمده‌ی او مخالف هستند.
- ۴- دیدگاه کارشناسان و باستان‌شناسان درباره‌ی دیدگاه‌های دیگر نویسنده و کتابهای او، نشان از نادرستی نظرات وی دارد. برای مثال، او در کتاب (أخانتون أبو الأنبياء) شخص (أخ إن آتون) را همان ابراهیم (ع) می‌داند (ن.ک: عبّاسی، ۱۳۸۸ش، صص ۱۵ و ۱۶).

### ۱۴-۳. حروف مقطعه انعکاسی از محتوای سوره

از دیگر دیدگاه‌ها در مورد حروف مقطعه این است که بین حروف مقطعه در هر سوره، و محتوای آن سوره ارتباط خاصی وجود دارد. براساس این دیدگاه، بین سوره‌هایی که حروف مقطعه‌ی مشترکی دارند، تشابه مضامین و تناسب سیاقی وجود دارد که چنین تشابه و تناسبی بین این سوره‌ها و سایر سوره‌ها نیست. یکی از اندیشمندانی که طرفدار این نظر هستند، علامه طباطبائی است؛ ایشان بعد از طرح یازده دیدگاه در مورد حروف مقطعه بیان می‌کند که همه‌ی آنها، فقط تصوّراتی هستند که از حدّ احتمال تجاوز نمی‌کنند و هیچ دلیلی برای آنها وجود ندارد. علامه طباطبائی بعد از بیان تشابه مضامین و تناسب سیاق‌های سوره‌های دارای حروف مقطعه‌ی مشترک، نزدیکی الفاظ غالب افتتاح این سوره‌ها را تأکیدی بر این نظر می‌شمارد و بیان می‌کند که در افتتاح سوره‌های دارای (حم)، ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ﴾ و یا هم‌معنای آن وجود دارد و نیز در افتتاح سوره‌های دارای (الر)، ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ﴾ و یا هم‌معنای آن آمده است و نظیر آن در سوره‌های دارای (طس) و (طسم) نیز وجود دارد و در افتتاح سوره‌های دارای (الم) نیز نفی شک از کتاب الله و یا معنایی مشابه آن، آمده است.

علامه طباطبائی از این تشابهات نتیجه می‌گیرد که: ممکن است به دلیل این تشابهات، حدس زده شود که بین این حروف مقطعه و مضامین سوره‌های آغاز شده با آن، ارتباط خاصی وجود دارد؛ این حقیقت که محتوای سوره‌ی اعراف که با (المص) آغاز شده، گویی جامع بین محتوای سوره‌های دارای (الم) و سوره‌ی (ص) است و هم‌چنین، محتوای سوره‌ی رعد که با (المر)

آغاز شده، گویی جامع بین مضامین سوره‌های دارای (الم) و (الر) است، وجود ارتباط خاص بین حروف مقطعه و مضامین سوره‌های آغاز شده با آن را تأیید می‌کند (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، صص ۸ و ۹).

البته علامه طباطبائی نیز در یک نتیجه‌گیری، این حروف را رموزی بین خداوند سبحان و رسولش (ص) معرفی کرده که این رموز، از ما پنهان هستند و راهی به این رموز، برای فهم‌های عادی ما وجود ندارد مگر به این مقدار که حس می‌کنیم بین این حروف و مضامین نهاده شده در سوره‌ها ارتباط خاصی وجود دارد. البته ایشان محتمل می‌دانند که اگر در مشترکات این حروف، تدبیر شود و مضامین سوره‌های دارای حروف مقطعه با یکدیگر مقایسه شوند، چیزی بیشتر از این نیز روشن شود (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۹).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد رأی استاد خود، معتقد است که هر چند رأی ایشان کوششی از رשמند در جهت دستیابی به تفسیر حروف مقطعه است و شواهدی نیز آن را تأیید می‌کند، ولی برای رسیدن به حدنصاب پذیرش، نیاز به بررسی و دقت بیشتری دارد؛ یعنی اثبات تشابه ویژه بین سوره‌هایی که دارای حروف مقطعه‌ی خاص هستند و اثبات نفی آن تناسب خاص، در همه‌ی سوره‌های دیگر، نیازمند سبر و تقسیم و تحلیل فراگیر است. البته از منظر آیت‌الله جوادی آملی، تاکنون حدسی بهتر از حدس علامه طباطبائی در این موضوع، به نظر نمی‌رسد (ن.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۷ش، ج ۲، صص ۹۹ و ۱۰۰).

#### ۴. مستشرقان و حروف مقطعه

یکی از مباحثی که در بین مستشرقان قرآن پژوه، مورد علاقه بوده است مبحث حرف مقطعه است. از جمله عناوینی که در مورد حروف مقطعه، در نوشته‌های مستشرقان به کار رفته است، تعبیر "حروف اسرارآمیز" است (ن.ک: موننگمیری وات، ۱۳۸۲ش، ص ۱۰۱). در ادامه به برخی از نظرات در بین مستشرقان اشاره خواهد شد:

#### ۴-۱. حرف اختصاری کاتبان قرآن

برخی از مستشرقان این حروف را به عنوان حروف اختصاری نام‌های اشخاصی گرفته‌اند که چند سوره را برای خود حفظ و یا مکتوب کرده بودند و زید بن ثابت در جریان جمع قرآن، این سوره‌ها را از ایشان گرفته بود؛ مثلاً سوره‌های دارای (حم) از فردی گرفته شده بود که نامش

به صورت (ح) و (م) اختصار یافته است و نظایر این. از جمله‌ی دارندگان این نظر می‌توان به نولدکه و هرشفلد اشاره کرد. هرشفلد حرف (ص) را اشاره به حفصه و حرف (ک) را اشاره به ابوبکر و (ن) را اشاره به عثمان و (م) را اشاره به المغیره می‌داند (ن.ک: نولدکه، ۲۰۰۰م، صص ۲۹۹-۳۰۹). این نظر دارای مشکلات متعددی است؛ جدای از اینکه آوردن حروفی در متن قرآن، تنافی شدیدی با جایگاه و اهمیت قرآن کریم در نظر مسلمانان صدر اسلام دارد، این نظر با مشکلات دیگری نیز همراه است؛ مثلاً نولدکه برای حروف (ل) و (ی) و (الف) صاحبان مصاحفی ذکر نکرده است (ن.ک: رضوی و جعفری، ۱۳۹۵ش، ص ۲۲۵). نولدکه، که خودش پیشنهاد کرد که این حروف، اشاره به نامهای دارندگان مجموعه‌ای از قرآن دارد، در مقالات بعدی‌اش از این نظر برگشت و این نظر را پیشنهاد کرد که این‌ها نمادهایی فاقد معنا، یا شاید علائمی سحرآمیز، یا تقلید از کتابت کتابهای آسمانی است که به نزد پیامبر آورده بودند (ن.ک: مونتگمری وات، ۱۳۸۲ش، ص ۱۰۴).

#### ۲-۴. نمادهای قبلائی

این نظر از سوی مستشرقانی به نام اتولوث<sup>۱</sup> ابراز شد. بر طبق نظر وی، این حروف فقط در آخرین سوره‌های دوره‌ی مکی و نخستین سوره‌های مدنی به چشم می‌خورند؛ یعنی زمانی که - به گفته‌ی او - پیامبر (ص) به آئین یهود نزدیک می‌شد. او نتیجه گرفت که این حروف نمادهای قبلائی هستند که به مثابه برخی واژه‌ها یا عبارات کلیدی، پیش از این سوره‌ها واقع می‌شوند. نظر اتولوث بر نولدکه بسیار تأثیر گذاشت و موجب شد که نظر قبلی خود را وانهد و به این نتیجه برسد که این حروف، پاره‌ای از متن قرآن هستند (ن.ک: طباطبائی، کاظم، ۱۳۸۲ش، ص ۱۷۵). در توضیح این نظر و بررسی آن، چند نکته قابل ذکر است:

**نکته‌ی اول:** آئین قباله که آئینی در جهان یهودیت است، آئین و فرقه‌ای متأثر از حوزه‌ی گنوسی‌گری (گنوسیسم) است. در حوزه‌ی گنوسی‌گری، شاهد جایگاه خاصی برای اعداد و حروف هستیم و تقدس حروف در آئین قباله هم که فرقه‌ای گنوسی معرفی شده، وجود دارد. وجود جایگاهی مقدس برای حروف در این آئین یهودی و وجود برخی از جمعیت‌های یهودی در جزیره‌العرب، زمینه‌ای را فراهم کرده است تا عده‌ای این انگاره را مطرح کنند که قرآن کریم نیز متأثر از آئین قباله بوده است.

<sup>۱</sup>O.loth

حال آنکه، اعتقاد به تأثیرپذیری قرآن کریم از آئین قبّاله دارای اشکالات فراوانی است؛ از جمله اینکه آئین قبّاله، آئینی گسترده در سطح همه‌ی یهودیان نبوده‌است و هیچ گزارشی مبنی بر وجود این فرقه‌ی یهودی در جزیره‌العرب و در تماس با مسلمانان آن‌زمان مشهور نیست. از دیگر اشکالات این نظر این است که بسیاری از سوره‌های دارای حروف مقطعه، در مکه نازل شده‌است و هیچ گزارشی مبنی بر وجود جمعیتی یهودی که در مکه ساکن باشند، معلوم نیست.

**نکته‌ی دوم:** تقدّس حروف در برخی از فرقه‌ها در جهان اسلام نیز وجود داشته‌است و تفسیر باطنی حروف و ذکر معانی حقیقی برای حروف و بیان اسرار برای حروف، سابقه‌ای دیرین در جهان تصوّف و حوزه‌ی غالیان داشته‌است. در این جریان از حروف مقطعه نیز بسیار استفاده شده و تفاسیری باطنی برای حروف مقطعه بیان شده‌است؛ از جمله فرقه‌هایی که به حروف، بسیار پرداخته و حروف، جایگاه ویژه‌ای در آن فرقه دارد، فرقه‌ای به نام "حروفیه" به رهبری فضل‌الله استرآبادی معروف به فضل‌الله حروفی است. فضل‌الله ادّعا می‌کرد که معانی باطنی و حقیقی حروف و کلمات برای او ظاهر شده‌است.

اساس تفسیر فضل‌الله حروفی از آیات قرآن بر اصالت حروف استوار بود و معتقد بود هرکس بخواهد به معانی واقعی کتب آسمانی و گفتار پیامبران پی‌برد و حقیقت آنها را دریابد، باید به راز حروف پی‌برد و معانی واقعی آنها را بداند. نمونه‌ای از توجّه به حروف در بین فرقه‌ی حروفیه این است که آنان می‌گفتند نماز معمولی هفده رکعت و نماز مسافر یازده رکعت است که جمعاً ۲۸ رکعت می‌شود. نماز جمعه پانزده رکعت و نمازهای یومیه هفده رکعت است که جمعاً ۳۲ رکعت می‌شود و اینها معادل حروف عربی و فارسی است که اصل اسماء است. هم‌چنین می‌گفتند در ابتدا در دهان ۲۸ دندان می‌روید، بعد به ۳۲ می‌رسد که برابر حروف فارسی است و این معادل (کلمه‌الله) است (ن.ک: گراوند و شهبازی، ۱۳۹۱ش، صص ۳۴-۳۶).

نقل شده که اواخر قرن سوم هجری حروف و اسرار و رموز آنها، تقریباً مورد توجّه همه‌ی فرقه‌ها قرار گرفته و قسمتی از تفکر و اندیشه‌ی علما را به خود اختصاص داده بود. شیعیان، به ویژه اسماعیلیان و نیز صوفیان و فیلسوفان و حتی معتزلیان، هر یک به حسب مقصد خود به آن می‌پرداختند. از قرن چهارم به بعد در برخی از کتب تفسیری، عدّه‌ای بر آن بودند که آیات قرآن را از طریق اسرار حروف، تفسیر و تأویل کنند و به اسرار و رموز حروف توجّه خاصی می‌شد. جالب است که ابن‌سینا به طریقی که بسیار شبیه روش اسماعیلیه است، مراتب تکوین جهان را به حروف الفبای عربی تشبیه کرد. ابن‌سینا با پیروی از علم جفر، رابطه‌ای بین سلسله مراتب



جهانی و حروف الفبای عربی ترتیب داد و برای هر حرفی، معنایی قائل شد (ن.ک: گراوند و شهبازی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۵).

### ۵. نظریه‌ای جدید در مورد حروف مقطعه

هرچند باتوجه به نظرات متعددی که در مورد حروف مقطعه ابراز شده است، اظهار نظر جدیدی در این مورد سخت به نظر می‌رسد ولی جای تأمل در این مسأله، باز است. بحث را با چند سؤال آغاز می‌کنیم:

**سؤال اول:** آیا می‌توان قبول کرد قرآنی که خود را ﴿بَيِّنَاتًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ معرفی کرده است، حروفی مبهم را در افتتاح سوره‌های خود آورده باشد ولی هیچ توضیحی در مورد آنها نداده باشد و بدون تبیین، آنها را مبهم رها کرده باشد؟!

**سؤال دوم:** اگر حروف مقطعه در زمان خود رسول الله (ص) نیز مبهم بوده است، چرا سؤالات گسترده‌ای از ایشان در مورد تفسیر این حروف برای ما نقل نشده است؟! توضیح اینکه: سؤالات متعددی در امور مختلف از پیامبر (ص) نقل شده است. اگر حروف مقطعه برای صحابه‌ی پیامبر (ص) ابهام عمومی داشت، طبیعی بود که سؤالات زیادی از سوی صحابه‌ی ایشان در این مورد پرسیده شود و طبیعی بود که نقلهای گسترده‌ای در مورد این سؤالات به دست ما برسد؛ حال آنکه ما شاهد چنین جریانی نیستیم و هیچ حدیثی از پیامبر (ص) نقل نشده است که ایشان در پی سؤال از چیستی حروف مقطعه، به تفسیر همه‌ی این حروف پرداخته باشند! آیا از این حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که حروف مقطعه برای صحابه‌ی پیامبر (ص) ابهامی نداشته است؟

به نظر نویسنده، خود قرآن کریم به‌طور واضح، چیستی حروف مقطعه را بیان کرده است و این چیستی برای صحابه‌ی رسول خدا (ص) روشن بوده است؛ قرآن کریم در بیش از یک‌آیه، چیستی حروف مقطعه را بیان کرده و آن، عبارت است از اینکه **حروف مقطعه نشانه‌هایی از کتاب مبین است.** در چندین آیه‌ی قرآن کریم به ارتباط بین حروف مقطعه و کتاب مبین اشاره شده است؛ برای مثال:

﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ \* إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲۰۱)

﴿طس \* تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (الشعراء: ۲۰۱)

﴿طس \* تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (القصص: ۲۰۱)

﴿حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ\* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ\* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾  
(الزخرف: ۱-۴)

در توضیح این نظر، نکات زیر قابل ذکر است:

**نکته‌ی اول:** یکی از آموزه‌های قرآن کریم، آموزه‌ای است که نویسنده اسم آن را (کتاب مبین غیبی) نام می‌نهد؛ براساس قرآن کریم، کتاب مبین غیبی دقیقاً با قرآن کریم برابر نیست و قرآن کریم، نازل شده از کتاب مبین غیبی است (ن.ک: فقهی زاده و عیسایی، ۱۳۹۹ش، صص ۱۹۳-۲۱۴). براساس قرآن کریم، هیچ پنهانی در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در این کتاب مبین غیبی وجود دارد: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ۷۵)

آیه‌ی فوق دلالتی واضح دارد که این کتاب مبین غیر از قرآن کریم است؛ زیرا واضح است که همه‌ی پنهان‌های آسمان و زمین در قرآن کریم نیامده است و اگر همه‌ی پنهان‌های آسمان و زمین در قرآن کریم آمده باشد که دیگر پنهان نیست. یکی از قرائن نابرابری کتاب مبین غیبی با قرآن کریم این است که در این کتاب، هر خشک و تری وجود دارد ولی واضح است که همه‌ی چیزها به طور مشخص در قرآن کریم نیامده است: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ۵۹)  
ذره‌ای در آسمانها و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مبین آمده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصَعْرٌ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبأ: ۳)

براساس قرآن کریم، مستودع و مستقر همه‌ی جنبندگان در کتاب مبین آمده است: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (هود: ۶)

همان‌گونه که هر خشکی و تری و هر مطلب غیبی در کتاب مبین محفوظ است، داستان‌های پیامبران گذشته نیز در کتاب مبین محفوظ است. داستان‌های اقوام گذشته در قرآن کریم، ریشه در همین کتاب دارد و به شکل عربی نازل شده و می‌توان در آنها تعقل کرد. این نکته قابل ذکر است که آوردن وصف (غیبی) برای این کتاب با وصف (مبین) که در قرآن کریم برای این کتاب غیبی آورده شده منافات ندارد؛ توضیح اینکه: هرچند بررسی دقیق معناساختی واژه‌ی (مبین) مجالی گسترده‌تر می‌طلبد، لیکن به طور اجمال می‌توان گفت که ترجمه‌ی (مبین) به (آشکار) حداقل در برخی موارد غلط است. (مبین) از ریشه‌ی (بین) است. راغب اصفهانی از لغت پژوهان مشهور، دو مؤلفه معنایی را در فعل (بان) معتبر می‌داند که یکی (انفصال) و دیگری (ظهور) است و



معتقد است که این فعل برای هر یک از این معناها به شکل انفرادی نیز استعمال شده است (ن.ک: راغب، ۱۴۲۰ق، ص ۷۷).

براساس این تحلیل، مفهوم (جدایی) در این ریشه وجود دارد و در برخی موارد بدون مفهوم (آشکار) به صورت منفرد و مستقل استعمال شده است. شاید یکی از موارد اینگونه کاربرد را بتوان در ترکیب وصفی (عَدُوٌّ مُّبِينٌ) برای شیطان دانست: ﴿... لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقره: ۱۶۸).

شیطان برای ما آشکار نیست و او ما را می‌بیند ولی ما او را نمی‌بینیم: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ... إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوُهُمْ إِنَّآ جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ۲۷) احتمال دارد مقصود از عَدُوٌّ مُّبِينٌ بودن شیطان، این باشد که شیطان دشمنی منحصر به فرد و جداست و نباید دشمنی او را مانند سایر دشمنی‌ها به حساب آورد. در مورد کتاب مُبِينٌ غیبی نیز می‌توان گفت این کتاب که همه‌ی پنهان‌های آسمان و زمین را در بر دارد کتابی آشکار نیست بلکه کتابی جدا و منحصر به فرد است. نباید تصور کرد که کتاب مُبِينٌ یک دفترچه‌ی چهل برگ! و به‌شکلی باشد که برای ما قابل فهم است. کتاب مُبِينٌ یک کتاب خاصی است و در هیأت اصلی، برای ما قابل فهم نیست.

**نکته‌ی دوّم:** درست است که در ارتباط با قرآن نیز وصف (مبین) آورده شده، لیکن شاید به مناسبت این است که این قرآن از کتاب مُبِينٌ اصلی نشأت و سرچشمه گرفته است؛ و شاید همانگونه که وصف مُبِينٌ در قرآن کریم برای موارد زیادی آورده شده، اینجا هم وصفی است برای کتاب قرآن: ﴿...قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائده: ۱۵)

براساس مطالب گذشته مشخص شد که وصف (مبین) هم برای کتاب قرآن کریم استفاده شده و هم برای کتاب مُبِينٌ غیبی که همه‌ی پنهان‌های آسمان و زمین را در بر دارد. حال این سؤال مطرح است که در آیه زیر مقصود کدام کتاب مُبِينٌ است: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ\* إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲۱)

دو فرضیه را در اینجا مطرح می‌کنیم:

**فرضیه الف)** کتاب مُبِينٌ که در این آیات آمده مقصود همان قرآن کریم است.

بر اساس این فرض، حروف مقطعه در این آیات، نشانه‌های قرآن معرفی شده است. این فرض، نظری را که می‌گوید (قرآن از همین حروف الفبا است و دلالت دارد بر عجز مردم از آوردن مثل



آن) تقویت می‌کند. همانطور که بیان شد فخررازی این قول را نظر کثیری از محققین معرفی کرده است. می‌توان گفت که یکی از مستندات طرفداران این نظر همین آیات بوده است.

**فرضیه ب) کتاب‌مبین که در این آیات آمده است همان کتاب‌مبین غیبی است.**

براساس این فرضیه، نظریه جدیدی شکل می‌گیرد که: حروف مقطعه، آیات کتاب‌مبین غیبی است. ساختار کتاب‌مبین غیبی به گونه‌ای است که فهم آن برای بشر، محدودیت دارد و بشر با امکانات محدود خود نمی‌تواند آن را بفهمد ولی خداوند در قالب یک (قرآن‌عربی) مطالبی را از کتاب‌مبین نازل کرده است و در این قالب است که بشر می‌تواند در آن تعقل کند؛ به آیه‌ی زیر دقت شود: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲۱)

براساس فرضیه ب، (الر) نشانه‌هایی از کتاب‌مبین غیبی است و خداوند کتاب‌مبین را به شکل قرآنی‌عربی نازل کرده تا شما در آن تعقل کنید. اگر کتاب‌مبین به شکل قرآنی‌عربی در آورده نشده بود، بشر راهی برای تعقل در کتاب‌مبین نداشت و امکانات بشر نسبت به آن دارای محدودیت بود. نامفهوم بودن حروف مقطعه، نشانه‌ای است بر نامفهوم بودن کتاب‌مبین غیبی برای بشر در ساختار اصلی آن. به طور خلاصه: (الر) نشانه‌هایی از کتاب‌مبین غیبی است و نشانه‌ای است بر عدم توانایی بشر برای درک کتاب‌مبین غیبی.

برای تبیین نظریه پیشنهادی بر اساس فرضیه ب، ارائه‌ی مثالی راهگشا است؛ در اینجا می‌توان از الگوریتم صفر و یک در علوم رایانه کمک گرفت؛ اطلاعات در رایانه دراصل به صورت الگوریتم صفر و یک است که با استفاده از نرم‌افزار، این الگوریتمها تبدیل به مواردی مانند تصویر می‌شود که برای مردم، قابل دیدن شود؛ پس الگوریتم رایانه دراصل به صورت صفر و یک است که با کمک نرم‌افزار سیستم عامل به صورت متونی قابل فهم درمی‌آید. در مورد کتاب‌مبین نیز می‌توان گفت که ساختاری دارد که با امکانات عادی بشر، برای بشر قابل فهم نیست و (الر) و سایر حروف مقطعه نشانه‌هایی از آن است، لیکن خداوند آن را به صورت متنی‌عربی نازل کرده است و کسی که اطلاعات کافی در مورد زبان‌عربی داشته باشد آن را می‌فهمد. به آیات زیر دوباره نظر کنیم: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲۱)

حروف مقطعه نشانه‌هایی هستند از غیر قابل فهم بودن کتاب‌مبین در هیأت اصلی آن برای بشر. ولی وقتی این کتاب‌مبین به هیأت‌عربی نازل شده است، ما می‌توانیم در آن تعقل کنیم. قابل ذکر است که از پرداخت‌های افراطی به حروف مقطعه باید دوری گزید. قرآن کریم نخواست است که به شکل افراطی مانند رویکردهای افراطی فرقه‌ی حروفیه به حروف مقطعه پرداخته شود.



اگر می توانستیم حروف مقطعه را بفهمیم و در آن تعقل کنیم، دیگر نیازی نبود که کتاب مبین به شکل عربی درآید تا در آن تعقل کنیم.

**نکته ی سوم:** صحابه ای که در زمان پیامبر (ص) زندگی می کردند و اطلاعات کافی در مورد زبان عربی داشتند، این آیات را خوب می فهمیدند و مشکلی در فهم چستی حروف مقطعه نداشتند و فهمیده بودند که اینها نشانه هایی از کتاب مبین است و اصلاً سؤالی برایشان پیش نیامده بود تا از پیامبر (ص) در این مورد بپرسند؛ ولی در طی زمان و با فاصله گرفتن نسبتاً زیاد از عربی قرآنی، این مسأله دچار ابهام شد. یکی از اموری که در این ابهام بسیار دخیل است، تفسیر غلط مرجع اشاره در مورد (تلك) است. مرجع اشاره در مورد ضمیر اشاره ی (تلك) در این آیات را باید در قبل از (تلك) جستجو کرد و نه بعد از آن! واضح است که ضمیر (تلك) در آیه ی ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ به (الر) بازمی گردد و مرجع اشاره ی (تلك) در این آیه، (الر) است. نه تنها در این آیات، بلکه در همه ی قرآن کریم، وقتی سخن از ضمیر اشاره ی (تلك) است، مرجع ضمیر در همه ی موارد و یا حداقل در بیشتر موارد، به قبل از (تلك) بازمی گردد؛ به مثال های زیر دقت شود:

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَاتِيهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقره: ۱۱۱)

﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقره: ۱۳۳ و ۱۳۴)

﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقره: ۱۸۷)

﴿وَأَتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (البقره: ۱۹۶)

همانطور که مشاهده می شود، مرجع اشاره در همه ی آیات ذکر شده، قطعاً قبل از ضمیر اشاره (تلك) است. جالب است که در هیچ جای قرآن کریم عبارت ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ نیامده است مگر اینکه قبل از آن، حروف مقطعه آورده شده است.

**نکته ی چهارم:** قابل ذکر است که بیان ارتباط حروف مقطعه با قرآن کریم، در برخی اظهار نظرات در مورد این حروف، کاملاً مشهود است و برخی از محققین در جهان اسلام و نیز

برخی از مستشرقان به ارتباط حروف مقطعه و قرآن کریم پی برده‌اند؛ برای مثال در بین علمای جهان اسلام می‌توان به فخر رازی اشاره کرد (ن.ک: لطفی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۱۸ و ۱۱۹) و در بین مستشرقان، مونگمیری وات را نام برد؛ وی می‌گوید که اکثر سوره‌های دارای حروف مقطعه با اشاره به کتاب آسمانی یعنی قرآن یا وحی آغاز می‌شود و این نکته، این واقعیت را تأیید می‌کند که این حروف، متعلق به متن وحیانی هستند (ن.ک: وات، ۱۳۸۲ش، صص ۱۰۴ و ۱۰۵).

**نکته‌ی پنجم:** قابل ذکر است که برخی از نظرات مطرح شده در گذشته، قابل جمع با نظر پیشنهادی براساس فرضیه ب است؛ مانند نظر علامه طباطبائی که گویای ارتباط بین حروف مقطعه با مضامین همان سوره است. آیات سوره‌ای که حروف مقطعه در افتتاح آن آمده است، نوعی ترجمه از همان حروف مقطعه است که به شکل عربی درآمده است و براین اساس، کاملاً قابل انتظار است که سوره‌های دارای حروف مقطعه‌ی یکسان، مضامین یکسانی نیز داشته باشند. برخی نظرات در مورد حروف مقطعه، بسیار به نظر پیشنهادی نزدیک شده بودند ولی قدم نهائی را برنداشته‌اند! یکی از احادیثی که در این موضوع، بسیار قابل توجه و قابل تأمل است حدیثی است منقول برای حضرت علی (ع) که براساس آن، حروف مقطعه گزیده‌ی قرآن است: «انَّ لِكُلِّ كِتَابٍ صَفْوَةٌ وَ صَفْوَةٌ هَذَا الْكِتَابِ حُرُوفُ التَّحْوِي» (ن.ک: ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶ و مجلسی، بی تا، ج ۸۸، ص ۱۱).  
**نکته‌ی ششم:** این احتمال وجود دارد که برخی از مواردی که به عنوان حروف مقطعه معرفی شده، اصلاً حروف مقطعه نباشند! به طور مشخص، براساس برخی نظرات (طه) و (یس) اصلاً حروف مقطعه نیستند و جالب است که این دو مورد، تنها مواردی هستند که در پی آنها پیامبر (ص) مورد خطاب قرار گرفته است:

﴿يَسُّ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (یس: ۱-۳)

﴿طه\* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (طه: ۱ و ۲)

در برخی نظرات، (طه) و (یس) به معنای (یا رجل) و در برخی نظرات به معنای (یا انسان) گرفته شده است و حتی بیان شده که (طه) کلمه‌ای معرب و به معنای (یا رجل) است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۶). البته بر فرض اینکه (طه) و (یس) حروف مقطعه باشد، براساس نظر پیشنهادی براساس فرضیه ب، این احتمال وجود دارد که (طه) و (یس) هر کدام، صورتی باشد برای اسم یا صفتی برای پیامبر (ص) در کتاب مبین غیبی. جالب است که در برخی نظرات، (طه) و (یس) دقیقاً به (یا محمد) معنا شده است (ن.ک: سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۶۶) و روایات



زیادی از طریق شیعه و سنی روایت شده که (طه) و (یس) از اسماء پیامبر (ص) است (ن.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶).

### نتایج تحقیق

۱. هیچ حدیث قطعی از پیامبر (ص) موجود نیست که ایشان به تبیین همه‌ی حروف مقطعه به‌طور شفاف پرداخته باشند؛ حال آنکه اگر ابهامی که هم‌اکنون در مورد این حروف موجود است، در زمان خود پیامبر (ص) نیز موجود بود، طبیعی بود که سؤالات زیادی از ایشان پرسیده شود و طبیعی بود که احادیث زیادی در این مورد به ما برسد؛ لیکن اینگونه نیست و این مطلب قرینه‌ای است بر اینکه چستی حروف مقطعه برای اصحاب پیامبر (ص) در زمان ایشان واضح بوده است.
۲. در طول تاریخ اسلام نظرات متعددی در مورد حروف مقطعه ابراز شده است. سری بودن این حروف، ارتباط این حروف با اسماء و صفات الهی، اسامی سوره‌ها بودن و اینکه قرآن از همین حروف است، از نظراتی است که دارای بسامد بالایی مرتبط با این موضوع است. در برخی از نظرات در مورد حروف مقطعه، بین این حروف در افتتاح سوره و محتوای همان سوره، ارتباط برقرار شده است.
۳. براساس توصیفات که در مورد قرآن کریم در خود قرآن کریم آمده است مانند (تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ) قابل قبول نیست که حروفی مبهم در ابتدای برخی سوره‌ها آورده شود و هیچ تبیینی در مورد آنها آورده نشود!
۴. یکی از آموزه‌های قرآن کریم، کتاب‌مبینی است که هر خشک و تری و همه‌ی اخبار غیبی را در خود دارد؛ آموزه‌ای که نویسنده اسم آن را (کتاب‌مبین غیبی) نام می‌نهد. البته در قرآن کریم وصف (مبین) برای خود قرآن کریم نیز استفاده شده است.
۵. در برخی از آیات قرآن کریم در پی حروف مقطعه سخن از کتاب‌مبین آمده است و این- حروف (آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ) معرفی شده است. در مورد اینکه کتاب‌مبینی که در این آیات آمده است همان قرآن است و یا کتاب‌مبین غیبی، دو فرضیه مطرح شد: فرضیه الف) کتاب‌مبین که در این آیات آمده مقصود همان قرآن کریم است. بر اساس این فرض، حروف مقطعه در این آیات، نشانه- های قرآن معرفی شده است. این فرض، نظری را که می‌گوید (قرآن از همین حروف الفبا است و دلالت دارد بر عجز مردم از آوردن مثل آن) تقویت می‌کند. فرضیه ب) کتاب‌مبین که در این آیات آمده است همان کتاب‌مبین غیبی است. بر اساس این فرضیه، نظریه جدیدی شکل می‌گیرد که:

حروف مقطعه، آیات کتاب مُبین غیبی است. براساس این نظر، حروف مقطعه نشانه‌هایی از کتاب-مُبین غیبی است. این کتاب، کتابی است که در هیأت اصلی خود، برای بشر قابل فهم نیست. اخباری از کتاب مُبین غیبی در قالب الفاظی عربی نازل شده است و انسان می‌تواند در آن تعقل کند. حروف-مقطعه، نشانه‌هایی از این کتاب خاص و نشانه‌ای بر غیرقابل فهم بودن کتاب مُبین غیبی در هیأت اصلی خود است.

۶. یکی از عواملی که در مُبهم شدن چیستی حروف مقطعه نقش داشته است، ارجاع ضمیر اشاره‌ی (تلک) در سیاق آیات دارای حروف مقطعه، به چیزی بعد از (تلک) بوده است؛ حال آنکه مرجع ضمیر (تلک) در این آیات، خود حروف مقطعه است.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم

- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. قم: نشر ادب الحوزه.
- ترمذی، محمدبن عیسی. (۱۳۹۵ق). *سنن الترمذی*. مصر: مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- ثعلبی نیشابوری، احمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷ش). *تسنیم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی، احمد؛ مسلم‌پور، ابراهیم. (۱۳۹۳ش). «روش فلسفی ابن سینا در تفسیر حروف مقطعه قرآن». *حکمت سینوی*، ش ۵۲، صص ۴-۲۳.
- خلیفه، رشاد. (۱۳۶۵ش). *اعجاز قرآن (تحلیل آماری حروف مقطعه)*. ترجمه: سید محمدتقی آیت‌اللهی. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد. (۱۴۲۰ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
- رحمانی فرد، حسین. (۱۳۹۴ش). *بررسی دیدگاه‌ها درباره حروف مقطعه و روایات آن*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- رضوی، محمد؛ جعفری، مهین. (۱۳۹۵ش). «بررسی حروف مقطعه از دیدگاه مستشرقان». *حُسن*، ش ۲۹ و ۳۰، صص ۲۱۵-۲۳۴.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۰ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. دمشق: دار ابن کثیر.



سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر المأثور*. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. شیخ، محمود؛ زارع دار، مرتضی. (۱۳۹۵ش). «گونه‌شناسی تفاسیر عرفانی در موضوع حروف مقطعه قرآن». *ادیان و عرفان*، سال ۴۹، ش ۱، صص ۸۹-۱۰۶.

صدوق، محمدبن علی. (۱۳۶۱ش). *معانی الأخبار*. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی. طباطبائی، کاظم. (۱۳۸۲ش). «حروف مقطعه از منظر قرآن شناسان غربی». *مطالعات اسلامی*، ش ۶۰، صص ۱۷۲-۱۷۹.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). *مجمع البیان*. بیروت: دارالمعرفه.

عبّاسی، حسین. (۱۳۸۸ش). «تأملی در کتاب هیروگلیف در قرآن». *کتاب ماه دی*، ش ۱۴۸، صص ۱۰-۲۰.

عدل، سعد عبدالمطلب. (۱۳۸۸ش). *هیروگلیف در قرآن کریم (تفسیر نوین از حروف مقطعه)*. ترجمه حامد صدقی و حبیب الله عبّاسی. تهران: سخن.

فخررازی، محمدبن عمر. (۱۴۱۱ق). *التفسیر الکبیر*. قم: مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی. فقهی زاده، عبدالهادی؛ عیسانی، احمد. (۱۳۹۹ش). «نگاهی قرآنی به چیستی کتاب مبین و بررسی ارتباط آن با قرآن کریم با تکیه بر آراء تفسیری علامه طباطبائی». *پژوهش نامه قرآن و حدیث*، ش ۲۷، صص ۱۹۳-۲۱۶.

فیض کاشانی، محمدبن مرتضی. (۱۳۶۲ش). *الصفافی فی تفسیر القرآن*. تصحیح ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیّه.

گراوند، علی؛ شهبازی، فتحعلی. (۱۳۹۱ش). «نگاهی به آراء و عقاید و زمینه‌های بروز و ظهور فرقه حروفیه». *هفت آسمان*، ش ۵۵، صص ۲۵-۴۴.

لطفی، مهدی. (۱۳۹۱ش). «حوزه معنایی حروف مقطعه در قرآن کریم». *مطالعات قرآن و حدیث*، ش ۱۱، صص ۱۱۳-۱۳۳.

مجلسی، محمدباقر. (بی تا). *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء. نصر، حسین و دیگران. (۱۴۰۰ش). *تفسیر معاصرانه قرآن*. ترجمه و تحقیق انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

نولدکه، تئودور. (۲۰۰۰م). *تاریخ القرآن*. بازبینی فریدریش شوالی. ترجمه و تحقیق جورج تامر. هیلدسهایم، زوریخ و نیویورک: دار نشر جورج آلمز.

وات، ویلیام موننگمری. (۱۳۸۲ش). *درآمدی بر تاریخ قرآن*. قم: سازمان اوقاف و امور خیریه.

### **Bibliography:**

The Holy Qur'an.

- Abbāsī, Husayn.(2010). A Reflection on the Book "Hieroglyph in the Glorious Qurān". Kitāb Māh Dīn. vol.148, pp.10-20.
- 'Adl, Sa'd 'Abd Al-Muṭallib.(2009). Hieroglyph in the Glorious Qurān. Translated by Hāmid Sidqī & Habīb Allāh Abbāsī. Tehran: Sukhan.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar.(1990). Al-Tafsīr Al-kabīr. Qom: Islamic Propagation Office.
- Fayḍ, Muḥammad ibn Murtaḍā.(1983). Al-Ṣāfi fī Al-Tafsīr Al-Qurān. Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyya.
- Fiḥzādī, Abd Al-hādī & 'Isāyī, Ahmad.(2021). A Qurānic Look at the Essence of "Kitāb Mubīn" and its Connection with the Holy Qur'an, Relying on the Exegetical Opinions of Allāma Tabātabā'ī. Pazhūhishnāmi Qurān & Hadīth. vol.27, pp.193-216.
- Girāvand, Alī & Shahbāzī, Fath'ali.(2012). A Look at the Opinions and Beliefs and the Contexts of the Appearance of the Hurūfiyya Sect. Haft Āsimān. vol.55, pp.25-44.
- Husaynī, Ahmad & Muslimpūr, Ibrāhīm.(2015). Ibn-Sīnā's Philosophical Method in the Interpretation of "The Separated Letters" in the Glorious Qur'an. Hikmat Sīnavī. vol.52, pp.4-23.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukram.(1984). Lisān Al-'Arab. Qom: Nashr Adab Al-Hawzah.
- Javādī, 'abd Allāh.(2018). Tasnīm. Qom: Isrā'.
- Khalīfa, Rashshād.(1986). I'jāz Al-Qurān(Statistical Analysis of "The Separated Letters" in the Glorious Qur'an). Translated by Muhammad Taqī Āyat Allāhī. Shiraz: University of Shiraz.
- Lutfī, Mahdī.(2013). Semantic Fields of Muqatta'a Letters in the Holy Quran. Quran and Hadith Studies. vol.11, pp.113-133.
- Majlisī, Muhammad Bāqir.(n.d). Biḥār Al-Anwār. Beirut: Al-wafā'.
- Nasr, Husayn & Others.(2021). The Study Quran. Translated by Inshā'Allāh Rahmatī. Tehran: Sofia.

- Nöldeke, Theodor.(2000). *Tārīkh Al-Qurān*. Revised by F.Schwally. Translated by Georges Tamer. Hildesheim, Zürich & New York: Dār Nashr Jūrj Ulms.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad.(1999). *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'ān*. By the efforts of Muḥammad Khalīl 'Ītānī. Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Rahmānīfard, Husayn.(2015). *A Review on the Viewpoints on Abbreviated Letters and It's Hadiths*. Qom: Bustān-e Ketāb Publishers.
- Razavī, Muhammad & Ja'farī, Mahīn.(2016). *Analysis of "The Separated Letters" from the Point of View of Orientalists*. Husnā. vol.29&30, pp.215-234.
- Sadūq, Muḥammad ibn 'Alī.(1982). *Ma'ānī Al-'Akhbār*. Qom: Intishārāt Islāmī.
- Shaykh, Mahmūd & Zārī'dār, Murtizā.(2016). *Typology of Mystical Interpretations on the Subject of "The Separated Letters" in the Qurān*. *Adyān va 'irfān*.49<sup>th</sup> year, vol.1, pp.89-106.
- Suyūṭī, Jalāl Al-Din.(1983). *Al-Dur Al-Manthūr fī Al-Tafsīr Al-Ma'thūr*. Qom: Mar'ashī Library.
- Suyūṭī, Jalāl Al-Din.(1999). *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. By the efforts of Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut and Damascus: Dār ibn Kathīr.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr.(1991). *Jāme' Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Tabātabā'ī, Kāzim.(2004). *"The Separated Letters" from the Point of View of Western Qurān Scholars*. *Mutālī'āt Islāmī*. vol.60, pp.172-179.
- Tabātabā'ī, Muhammad Husayn.(1997). *Al-Mīzan fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah Al-'A'lamī li Al-Maṭbū'āt.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan.(n.d). *Majma' Al-Bayān*. Beirut: Dār Al-Ma'rifah.
- Tha'labī, Muḥammad ibn Ibrāhīm.(2001). *Al-Kashf wa Al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' Al-Turāth Al-'Arabī.
- Tirmadhī, Muḥammad ibn 'īsā.(1975). *Sunan Al-Tirmadhī*. Egypt: Maktaba wa Maṭba'a Muṣṭafā Al-bābī Al-ḥalabī.
- Watt, William.(2003). *Introduction to the Quran*. Written by Richard Bell, Completely Revised and Enlarged by W.Montgomery Watt. Translated by Bahā'uddīn khurramshāhī. Qom: The Centre for Translation of the Holy Qur'ān.



Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245230.3852

## Rethinking about the Interpretation of "The Separated Letters" in the Holy Qur'an

Hamidreza Sarraf\*

Received: 24/09/2023

Accepted: 13/03/2024

### Abstract

"The Separated Letters" or "The Mysterious Letters" is one of the important topics of Qur'anic sciences, which has been discussed and explained in many ways. More than twenty different opinions have been expressed about these letters and each one has followed a different path in explaining these letters. Expressing opinions about "The Separated Letters" is not exclusive to the old scholars, and in the new era, several opinions have been expressed about these letters. The collection of opinions can be summarized in three categories; The first group believes that these letters are secrets, and refrains from commenting. The second group, although they believe in the secret nature of these letters, but they have commented on these letters, and the third group does not believe in the secret nature of these letters and has given a non-mysterious justification for it. In this article, after expressing some opinions about "The Separated Letters", a new opinion has been expressed in this matter; In this new explanation, both the secret aspect of these letters has been preserved and transparently, a clear opinion based on the Glorious Qur'an has been proposed for these letters, which is related to the teaching of "Al-Kitab Al-Mubyn" in the Glorious Qur'an. And the claim of this article is that the Glorious Qur'an itself has clearly and of course briefly stated what The Separated Letters are. According to this opinion, these letters are signs of Al-Kitab Al-Mubin.

**Keywords:** *The Separated Letters, The Beginnings of the Surahs, The Names of Allah, Al-Kitab Al-Mubyn, Demonstrative Pronoun.*

---

\* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Zanjan University, Zanjan, Iran. [sarraf.hamid@znu.ac.ir](mailto:sarraf.hamid@znu.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245199.3849

## Analysis of Viewpoints in the Interpretation of Verses 6-8 of Surah Al-Duha and its Multiple Meanings based on Interpretative Hadiths

Leila Alikhani\*  
Ahmad Zare Zardini\*\*  
Amir Joudavi\*\*\*

Received: 24/09/2023  
Accepted: 13/03/2024

### Abstract

Verses 6 to 8 of Surah Al-Duha, in the capacity of expressing God's special gifts to the Holy Prophet, have caused many interpretations of these verses by commentators. This diversity and difference arises from the vocabulary used, the structure of the sentences and of course the polysemy of the three verses. Multiple meanings in the verses is a reflection of God's power and wisdom in the selection of words and the arrangement of structures that cause a linguistic unit to have multiple meanings in a single use and in a specific text, and all those meanings can be accepted as God's intention. The purpose of this article is to analyze the interpretation of the sixth to eighth verses of Surah Al-Duha, in the first step, it explains the point of view of the commentators, and then, by analyzing the words used and the structure of the sentences, and examining the interpretive traditions, the appropriateness and agreement of these two in the multiple meanings of the verses proved. This research, which has been carried out with a descriptive and analytical method, comes to the conclusion that interpretive narratives in accordance with the vocabulary and structure of the discussed verses, confirm the possibility of different readings and understanding multiple meanings from them.

**Keywords:** *Qur'an Interpretation, Surah Al-Duha, Polysemy, Interpretative Hadiths.*

---

\* PhD graduated in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. (Responsible Author) [alikhaniileila27@gmail.com](mailto:alikhaniileila27@gmail.com)

\*\* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. [zareardini@meybod.ac.ir](mailto:zareardini@meybod.ac.ir)

\*\*\* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. [amirjoudavi@yazd.ac.ir](mailto:amirjoudavi@yazd.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245120.3845

## An Introduction to Human Education Methods based on the Analysis of the Foundations of God's Formative Education

Zainab Shirdel \*

Tahereh Mohseni \*\*

Hossein Sharif Askari \*\*\*

Received: 24/09/2023

Accepted: 13/03/2024

### Abstract

God's formative education is man's education through formative factors beyond his control, which can be the basis for deriving human-to-human education methods. The purpose of the present research is to explain some methods of human education based on God's formative education. To achieve this goal, this research has used the descriptive method and analysis of Quranic verses. The verses of the Holy Quran indicate that human formative education has three general stages. , is special. each of which has several educational bases. Following these three stages of educational education in the Quran, 15 educational methods have been extracted and explained for educators, which include: Intellectual education, paying attention to the necessity of establishing and creating a suitable platform as well as paying attention to natural feelings, constantly reminding of blessings, the need to pay attention to the developmental aspects of affairs and trials and tribulations, and paying attention to the thought of death and observing the results of actions for the general stage. Accepting and recognizing weaknesses, creating peace and strength of heart, timely support and advocacy, evangelism and encouragement for a special formative education level. And also the educational method of creating love in the shadow of increasing insight and wisdom, giving responsibility and taking over for the special stage.

**Keywords:** *The Holy Quran, guardianship, training, formative, provincial system.*

---

\* Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Principles of Religion, Qom, Iran.  
(Responsible Author) [zshirdel313@gmail.com](mailto:zshirdel313@gmail.com)

\*\* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, Sisters Campus, Tehran, Iran. [t.mohseni@isu.ac.ir](mailto:t.mohseni@isu.ac.ir)

\*\*\* Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Principles of Religion, Qom, Iran. [sharifaskari53@gmail.com](mailto:sharifaskari53@gmail.com)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245165.3843

## A Comparative Study of the Characteristics of a Perfect Human Being from the Perspective of the Holy Qur'an and Humanistic Psychology

Esmat Abdolahi \*  
Fatemeh khalili \*\*  
Tayebeh Arefnia\*\*\*

Received: 20/08/2023

Accepted: 21/01/2024

### Abstract

In the field of anthropological topics, various issues have been raised, and knowing the perfect human being and examining the characteristics of a desirable human being are among the most important of these issues, because it is rooted in the natural human desire for perfectionism. For this reason, all human religions and schools have tried to define the perfect and desirable human being and to calculate its special characteristics. In this research, we tried to draw the most important characteristics of a perfect human being from the perspective of the Holy Quran and the school of humanistic psychology, using the method of comparative study within religion, and examine the similarities and differences of the opinions presented. The findings of the research show that in the humanistic approach and in the hierarchy of needs, factors such as satisfying the need for security, matching one's experiences with self-concept, self-acceptance, positive self-esteem, freedom from the past and the future cause a sense of peace and security in the life of a complete human being. While in the Quranic approach, being a believer and being in the safe fence of faith in God, relying on him, following religious orders and living according to divine principles lead to self-confidence, liberation from the past and future, and as a result, a sense of security and It calms down.

**Keywords:** *The perfect human, being humanistic, psychology security, peace, faith.*

---

\* Ph.D student in Islamic Department of Quranic and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

[phdesmatabdolahi@gmail.com](mailto:phdesmatabdolahi@gmail.com)

\*\* Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Knowledge of Quranic and Hadith Sciences, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author)

[Fkhalili57@yahoo.com](mailto:Fkhalili57@yahoo.com)

\*\*\* Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Yadgar Imam Khomeini Branch, Shahr Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

[tarefnia@gmail.com](mailto:tarefnia@gmail.com)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.243119.3607

## Al-Salat book by Hariz bin Abdullah Sajestani; Possibility, benefits and methods of reconstruction

MohammadHossein Keshvari\*

Mahdi Izadi\*\*

Atefe Zarsazan\*\*\*

Received: 30/05/2023

Accepted: 13/01/2024

### Abstract

Hariz bin Abdullah Sajestani, a great and famous narrator of the 2nd century, wrote a book called al-Salat book, which has attracted the attention of other narrators and hadith scholars after him. His book was considered as one of the trusted and reference books for hadith books after that, and the hadiths of that book have been published and spread among hadith books. This book existed at least until the Middle Ages, but despite its great importance, it has been lost and only its hadiths exist in the narrative books of different centuries in the Shia hadith heritage. Due to the possibility of reconstructing the missing texts, it is possible to reconstruct this ancient textual heritage. And since the evaluation of the validity of the hadiths is done according to the criterion of the late Sanadi-Rejali (The science of hadith and Document research) review, and this criterion for evaluating the validity of the hadiths was different from the ancient criterion for the validation of the hadiths, which was base of that ,the source and origin of the relevant narration and the available evidence. Therefore, the presence or absence of the origin and source of the investigated narrative is important. And in case of existence or reconstruction and revival of that writings, in order to measure the validity of the hadith, in addition to paying attention to the modern criteria, we can refer to the criteria of the past. And it is possible to evaluate the hadiths according to the evidence, including the authentic source of the work. And in the case of al-Salat book , more credibility was given to those hadiths. This article deals with the possibility, benefits and method of restoring this missing hadith book.

**Keywords:** *Reconstruction of the book of hadith, Hariz bin Abdullah Sajestani, al-Salat book, science of hadith.*

---

\* Ph. D. student in Quran and Hadith Studies, Islamic Mazaheb University, Tehran, Iran.  
(Responsible Author) [Keshvari@isu.ac.ir](mailto:Keshvari@isu.ac.ir)

\*\* Professor of Quran and Hadith Studies, Imam Sadeq University, Tehran, Iran.

[Izadi@isu.ac.ir](mailto:Izadi@isu.ac.ir)

\*\*\* Assistant Professor of Quran and Hadith Studies, Islamic Mazaheb University, Tehran, Iran.  
[A.Zarsazan@mazaheb.ac.ir](mailto:A.Zarsazan@mazaheb.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2023.244979.3817

## The Evolution of Commentators' Opinions about the Verses Related to the Divinity and Being the son of God Jesus (pbuh)

Robabeh Ghasemi mobarakeh\*  
Mohammad Mahdi Taghdisi\*\*  
Seyedeh Fatemah Hosaini Mirsafy\*\*\*

Received: 20/08/2023

Accepted: 21/01/2024

### Abstract

The issue of Christians' belief in the divinity and goodness of Jesus (pbuh) - in the sense that they call this divine prophet God, the son of God, or the son of God - is one of the most important issues that commentators of the Holy Quran have tried to criticize. In this research, we intend to examine the evolution of the Qur'an commentators' opinions in addressing and criticizing this issue and show what changes have been made in the commentators' understanding of this historical concept. The results of the research show that the commentators of the early period only disproved this theory, and the commentators of the middle period, by emphasizing the explanation of the verses and without referring to the Christian religious sources, only limited themselves to the irrationality of this theory, but the commentators of the contemporary period, while carefully examining the sources of Christianity and talking with their scholars, they have tried to show the time and how to create this belief deviation in Christianity and express the reasons for its cancellation in a documented way.

**Keywords:** *The divinity of Jesus (pbuh), the character of Jesus (pbuh), the historical course of interpretations, criticism of interpretations, historiography.*

---

\* Ph.D. student of Quran and Hadith Sciences, Imam Khomeini Memorial Branch, Shahr Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [rghasemi36@yahoo.com](mailto:rghasemi36@yahoo.com)

\*\* Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Yadgar Imam Khomeini Branch, Shahr Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author)

[mm.taghdisi@gmail.com](mailto:mm.taghdisi@gmail.com)

\*\*\* Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Yadgar Imam Khomeini Branch, Shahr Ray, Islamic Azad University, Tehran, Iran. [mirsafy@yahoo.com](mailto:mirsafy@yahoo.com)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.244739.3794

## An Introduction to the General Understanding of the Verses of the Holy Quran

Abolfazl Khoshmanesh\*

Ramin Tayarinejad\*\*

Received: 23/06/2023

Accepted: 13/01/2024

### Abstract

The miracle of the Qur'an is one of the oldest and most frequent issues in Qur'anic and theological studies, whose morphology received more attention than other dimensions and its understanding is mostly limited to a specific elite audience. This paper aims to analyze the qualitative content of a collection of verses containing a dialogue between two opposing and agreeing views about the signed being of the Qur'an, with a new approach to the qualitative analysis of the understanding of the miracle of the Qur'an by the general audience. Findings show that the Qur'an relies on the dialogue style in expressing the issue of the signed being of the Qur'an and special implications in this context. "Guidance" is the most central feature of this miracle. The specific guidance of the Qur'an is not mere knowledge that is separated from faith and belief, but rather a kind of inner excitement that makes a person believe and yearn for a truth; The nature of this guidance is such that its realization requires and is accompanied by the understanding of the signed being of the Qur'an. The signed being (miracles) of the Holy Qur'an can be formulated as "sudden miracle" and "gradual miracle". The manifestation of the sudden miracle of the Qur'an is in "the affection (*līnat*) of the heart," that occurs in the "individual sphere." The manifestation of the gradual miracle is in "the closeness of hearts," that occurs during a certain process in the "social sphere" and may be interpreted as the social manifestation of the miracle of the Qur'an. The main factor of this phenomenon emphasizes the "linguistic identity" of the Qur'an through "recitation and listening". "Dialogue with the Qur'an" is a skill that, using it in the right situation, can be an effective method in the appearance of the sudden miracle of the Qur'an to the general audience and the foundation of its gradual miracle.

**Keywords:** *The Holy Qur'an, Miracle of the Qur'an, Language of the Qur'an, Dialogue, Guidance, Content Analysis.*

---

\* Associate Professor, Department of the Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. [khoshmanesh@ut.ac.ir](mailto:khoshmanesh@ut.ac.ir)

\*\* PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Responsible Author). [muhammad.tayyari@ut.ac.ir](mailto:muhammad.tayyari@ut.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2023.244666.3786

## Compromise between the Verses of Distortion and the Verses of Confirmation of the the New and Old Testaments based on Shia Traditions

Ataollah Bigdeli\*

Received: 05/04/2023

Accepted: 10/07/2023

### Abstract

Famous Islamic scholars throughout the history of interpretation think that word distortion occurs in the New and Old Testaments. In the contemporary era, the evidence of this opinion has been challenged, Especially, the presence of verses confirming, in the Holy Quran, has made the issue difficult. How can one believe that the the New and Old Testaments are falsified and at the same time acknowledge it And considered the contents of the Torah to be authoritative? Islamic texts (Qur'an and hadiths) do not have a clear and decisive approach in this matter. In particular, the Holy Qur'an has extensive and suggestive verses about the distortion of the Torah and the Bible. But he has adopted a positive position regarding the holy books before him, especially the Torah and the Bible that existed at the time of Prophet Muhammad. In Islamic teachings, the Torah and the Bible are the books of revelation and revelation that were revealed to Prophet Moses and Jesus. Not books written by humans. An independent article focusing on the position of Shia hadiths on this issue has not been published, All the narrations below the verses of confirmation refer to the existence of the signs of Prophet Muhammad's mission and the completeness of the proof against the Jews based on the books they have. hadiths also indicate the occurrence of distortions in all subjects in the New and Old Testaments. The meaning of the texts is that "despite the distortions that occurred in the the New and Old Testaments, regarding the evangelization of Prophet Muhammad, the existing distorted versions also have themes and signs that end the argument against the Jews and Christians". On the other hand, due to the loss of the evidences of the early days of Islam and the incompleteness of the correct interpretations of the covenants, it does not seem that the current books with the common interpretations are conclusive evidence against them. Refer to a library source in the field of Qur'an and Hadith interpretation, analyze themes and try to combine evidence with conflicting themes.

**Keywords:** *confirmation of the New and Old Testaments, Distortion of the New and Old Testaments, Prophet Muhammad (pbuh), criticism of the hadith.*

---

\* Assistant Professor of Faculty of Social Studies, Department of Law of Imam Hossein University, Tehran, Iran. [ataollah.bigdeli@ihu.ac.ir](mailto:ataollah.bigdeli@ihu.ac.ir)



Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.244950.3814

## Critical Analysis of the Report on the Context of Issuance of Lady Fatima's Tasbihat in Sunni Sources

Seyyed Emran Mousavi Garmaroudi\*  
Mohammad Javad Tavakoli Khaniki\*\*

Received: 30/05/2023

Accepted: 13/01/2024

### Abstract

Lady Fatima al-Zahra's Tasbihat have always been of great interest and importance to Muslims, enjoying an exceptionally high status and prestige. These invaluable Tasbihat were certainly granted to Lady Fatima by the Messenger of God and there is no doubt regarding their issuance and the famous details of their composition (34 times God is Great, 33 times Thanks be to God, 33 times Glory be to God). While emphasizing the authenticity and certainty of the noble issuance of Lady Zahra's Tasbihat, the present paper takes a descriptive-analytical approach to analyze and critique a report considered in Sunni hadith and jurisprudential sources as the context of issuance of these Tasbihat. Along this course, after critiquing the chain of narrators and implications of this report, the perspectives of scholars of both sects towards it are compared and analyzed, concluding in results. The results of this research are that firstly, the report regarded in Sunni sources as the context of issuance of Lady Fatima's Tasbihat, due to numerous evidential chains of narration, textual, and extra-textual reasons, lacks credibility and its text has been distorted and forged in various Sunni sources and books. Secondly, the goal behind these distortions has been to justify the confiscation of certain rights such as Fadak, Lady Fatima's inheritance from the Prophet's financial legacy, and especially the usurpation of the Ahl al-Bayt's lawful Khums share by the caliphs. As a number of Sunni theologians have tried to justify the behavior of the first two caliphs regarding confiscation of the Ahl al-Bayt's Khums share by referring to this report.

**Keywords:** *Lady Fatima's Tasbihat, forgery and distortion, usurpation of Khums, Ibn Hajar al-Asqalani.*

---

\* Master's student of Quranic Sciences, Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Mashhad, Iran. (Responsible Author)

[e.m.garmaroudi@gmail.com](mailto:e.m.garmaroudi@gmail.com)

\*\* Assistant Professor of Mashhad Faculty of Quranic Sciences, Holy Quran University of Sciences and Education, Mashhad, Iran.

[tavakoli@quran.ac.ir](mailto:tavakoli@quran.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.244925.3822

## Critical Analysis of the Minimalist View of Taqiyyah with Emphasis on Ayatollah Sistani's Opinions

Mohammad Reza Shahroudi \*

Ali Saghafiyan\*\*

Received: 20/08/2023

Accepted: 21/01/2024

### Abstract

Taqiyyah is one of the most important beliefs among Shia hadiths, which has been used by Islamic scholars as one of the solutions to resolve the conflict between the traditions. Among the controversial debates about taqiyyah is its extent and how to apply it among the hadiths. Some scientists, however, have considered a significant role and others a limited one for it. The basic question of the current research is to what extent the conflict between hadiths has been influenced by taqiyyah and how much of these conflicts have appeared in Shia hadith books. Ayatollah Sistani has tried to discuss the hadith dispute and its connection with taqiyyah with a new perspective. The reason why this research is focused on his opinions is to examine the reasons and how to adopt a minimalist approach by him in the scope of the application of taqiyyah among Shiite doctrines, as a result of which the circle of components of taqiyyah was reduced and the possible consequences of its expansion in it is limited among Shiite traditions. The study of his works shows that issues such as: "Determining the limiting components in the definition of taqiyyah", "Belief in the ability of the Companions to identify taqiyyah and refine hadith books from it", "Emphasis on factors other than taqiyyah in creating conflicts in hadith", "Historical context Life of the Imams (AS)" and "Emergency and Temporary Conditions for Taqiyyah" etc. are among his reasons for the mentioned point of view. The reasons of this point of view try to rule out the role of taqiyyah in hadith conflicts; An issue that has been criticized by the authors of this article in some cases, and it is not possible to fully accept their point of view.

**Keywords:** *Taqiyyah, Ayatollah Sistani, Minimalism, Hadiths conflict.*

---

\* Associate Professor of Quran and Hadith Sciences Department, University of Tehran, Tehran, Iran. [mhshahoudi@ut.ac.ir](mailto:mhshahoudi@ut.ac.ir)

\*\* PhD student of Quran and Hadith, University of Tehran, Tehran, Iran. (Responsible Author) [a.saghafiyan@gmail.com](mailto:a.saghafiyan@gmail.com)

## Dating the Traditions about the Prophet's Mistake in Prayer and Analysis the Social-Political Situation of Fabricating and Spreading these Traditions

Marjan Shiri MohammadAbadi \*  
Nosrat Nilsaz \*\*

Received: 30/05/2023  
Accepted: 13/01/2024

### Abstract

In the narrative sources, both sunnis and shiis, there are narrations about the Prophet's mistake in prayer. These traditions have been transmitted with different matns and Isnads. Most of the shia scholars citing several reasons have considered these traditions fabricated. In this article, using two methods of dating hadiths (Isnad analysis, Isnad-matn analysis) the historical and geographical origins of these traditions have been determined then in the second step using the conclusions of the first step, social-political situation of fabricating and spreading these traditions have been analysed. The findings show that these narrations were initially forged by Abū Huraira and published in Medina to justify the caliphs' mistakes in the prayer. Then some intentional or unintentional changes have been made by some of the transmitters of the next generations. It is worth noting that in the Ibn Sirin's recension it is emphasized that the two first caliphs witnessed the incident. The aim of this emphasize might be making some virtues for the two first caliphs. In the narrations attributed to Ibn Mas'ud, with the fabricated isnads the Prophet's mistake has been justified by the emphasize on this issue that the prophet is one of humankind. The aim of this recension could be responding to the prevelant belief among Shia in Kufa that the prophet is immune from any mistake.

**Keywords:** *Prophet's mistake in prayer, dating traditions, Isnad analysis, Isnad-matn analysis, the social-political situation of fabricating these traditions.*

---

\* PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. [Majan.shiri@modares.ac.ir](mailto:Majan.shiri@modares.ac.ir)

\*\* Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Responsible Author) [Nilsaz@modares.ac.ir](mailto:Nilsaz@modares.ac.ir)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245764.3904

## Investigating the Impact of Criteria for Selecting Managers from the Perspective of Imam Ali (PBUH) on the Stability of Political Systems

Mehdi Taghavi Rafsanjani\*

Received: 20/08/2023

Accepted: 21/01/2024

### Abstract

One of the important and fundamental factors in the stability and efficiency of political systems, which has been considered in political philosophy and the history of the development of political thought among thinkers in this field, is the issue of efficiency and competence of managers and agents of the Islamic society. In the government of Imam Ali (PBUH), serious attention has been paid to the selection and installation of competent and capable managers. From the point of view of political sociology, special attention has been paid to the social, economic and religious base of individuals as well as moral, religious, specialized and scientific criteria for the selection of managers in the government of Imam Ali (PBUH). Accurate and disciplined selection of government managers will have an undeniable role in the stability and durability of political systems and popular legitimacy of governments. Therefore, it is necessary to pay attention to the selection of efficient and competent managers in Islamic management. This article, with the method of analytical and descriptive study of hadith and historical texts, tried to explain the indicators and criteria for the selection of managers and government agents in the political thought of Imam Ali (PBUH), in the second stage, the role and effect of these criteria on the stability and durability of political systems. The final results of the research show that no political system can be effective in achieving its goals without competent and resourceful managers, and in this regard, there is no difference between religious and non-religious governments.

**Keywords:** *Alevi management, selection of managers, stability of the political system, Islamic government.*

---

\* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Vali Asr (Aj) Rafsanjan University, Kerman, Iran. [taghavi74@yahoo.com](mailto:taghavi74@yahoo.com)

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

 10.30497/qhs.2024.245414.3871

## Rereading the Translation of the Article "Qanata", based on the Explanation of its Distinction with the "Ya's" with a Focus on New Semantic Data

AmirHossein Hossein Zadeh Ivary \*

Received: 20/08/2023

MohammadHossein Akhvan Tabasi \*\*

Accepted: 21/01/2024

### Abstract

The Holy Qur'an is the main source of the Islamic religion, and for this reason, Muslims have been trying to understand it for a long time. The important point here is that non-Arabic speaking Muslims were forced to use translations of the Holy Quran due to their language barrier. The problem here is that in some cases, translation does not have the possibility of transferring the entire concept to the target language, therefore, the general translations of the Holy Quran are facing some inadequacies. One of the topics mentioned in the Holy Quran is despair. In the Holy Qur'an, two articles "Qanat" and "Ya's" are used to refer to this issue, which naturally have distinctions based on the principle of divine wisdom and the linguistic principle of linguistic economy, while in the Persian translations below these two words are equivalent "Disappointment" is used. In this research, we intend to answer this question through library studies and the use of semantic methods, what is the difference in meaning between the two words "qanat" and "Ya's" and what new equivalent can be suggested for them? It should be noted that despite the great importance of this question, no such research has been conducted so far. From the results of the present study, it is also possible to suggest the translation of "disappointment-turning back" for the subject of Qant and assigning the equivalent of "disappointment" to the subject of despair.

**Keywords:** *Holy Qur'an, despair, hopelessness, Qant, semantics.*

---

\* Master's degree in Qur'anic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Islamic Studies and Guidance, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran. (Responsible Author)

[ah.hoseinzade@isu.ac.ir](mailto:ah.hoseinzade@isu.ac.ir)

\*\* PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

[mhat.isu@gmail.com](mailto:mhat.isu@gmail.com)

# Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

## Contents

### (Research Articles)

**Rereading the Translation of the Article "Qanata", based on the Explanation of its Distinction with the "Ya's" with a Focus on New Semantic Data..... 1-23**

*AmirHossein Hossein Zadeh Ivary, MohammadHossein Akhvan Tabasi*

**Investigating the Impact of Criteria for Selecting Managers from the Perspective of Imam Ali <sup>(PBUH)</sup> on the Stability of Political Systems..... 25-51**

*Mehdi Taghavi Rafsanjani*

**Dating the Traditions about the Prophet's Mistake in Prayer and Analysis the Social-Political Situation of Fabricating and Spreading these Traditions..... 53-91**

*Marjan Shiri MohammadAbadi, Nosrat Nilsaz*

**Critical Analysis of the Minimalist View of Taqiyyah with Emphasis on Ayatollah Sistani's Opinions..... 93-125**

*Mohammad Reza Shahroudi, Ali Saghafiyani*

**Critical Analysis of the Report on the Context of Issuance of Lady Fatima's Tasbehat in Sunni Sources ..... 127-158**

*Seyyed Emran Mousavi Garmaroudi, Mohammad Javad Tavakoli Khaniki*

**Compromise between the Verses of Distortion and the Verses of Confirmation of the the New and Old Testaments based on Shia Traditions ..... 159-181**

*Ataollah Bigdeli*

**An Introduction to the General Understanding of the Verses of the Holy Quran ..... 183-211**

*Abolfazl Khoshmanesh, Ramin Tayarinejad*

# Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 17, No. 2, (Serial. 34), Summer 2024

**The Evolution of Commentators' Opinions about the Verses Related to the Divinity and Being the son of God Jesus (pbuh) ..... 213-234**

*Robabeh Ghasemi mobarakeh, Mohammad Mahdi Taghdisi, Seyedeh Fatemah Hosaini Mirsafy*

**Al-Salat book by Hariz bin Abdullah Sajestani; Possibility, benefits and methods of reconstruction..... 235-275**

*MohammadHossein Keshvari, Mahdi Izadi, Atefe Zarsazan*

**A Comparative Study of the Characteristics of a Perfect Human Being from the Perspective of the Holy Qur'an and Humanistic Psychology ..... 277-302**

*Esmat Abdolahi, Fatemeh khalili, Tayebeh Arefnia*

**An Introduction to Human Education Methods based on the Analysis of the Foundations of God's Formative Education ..... 303-341**

*Zainab Shirdel, Tahereh Mohseni, Hossein Sharif Askari*

**Analysis of Viewpoints in the Interpretation of Verses 6-8 of Surah Al-Duha and its Multiple Meanings based on Interpretative Hadiths..... 343-374**

*Leila Alikhani, Ahmad Zare Zardini, Amir Joudavi*

## (Review Articles)

**Rethinking about the Interpretation of "The Separated Letters" in the Holy Qur'an ..... 375-407**

*Hamidreza Sarraf*

In the name of Allah the compassionate the merciful

# Quran and Hadith Studies

34

*Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies*

**Vol. 17, No. 2, (Serial 34), Summer 2024**

**Publisher:** Imam Sadiq University

**Director:** Abbas Musallai Pour Yazdi

**Editor in Chief:** Mahdi Izadi

**Managing Editor:** Mohammad Etrat Doost

## **Editorial Board (In Alphabetical Order):**

Mahdi Izadi	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq <sup>(P.B.U.H)</sup> University	
Ahmad Pakatchi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq <sup>(P.B.U.H)</sup> University	
MohammadReza HajiEsmaeili	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University	
Nikoo Dyalameh	Associate Professor
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq <sup>(P.B.U.H)</sup> University	
Abdal-Hady Fegghi Zadeh	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University	
Abbas Musallai Pour Yazdi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq <sup>(P.B.U.H)</sup> University	
Sayyed Reza Mo'addab	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Qom University	
Gabriel Said Reynolds	Professor
(Expertise: Islamic Studies) Notre Dame University	
Liyakat Takim	Professor
(Expertise: History of Religions) McMaster University	

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> University. The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> University Publication

Address: Imam Sadiq<sup>(P.B.U.H)</sup> University, Modiriat Bridge, Shahid Chamran Highway, Tehran, Iran

Management of Technical and Printing: Deputy of Research and Technology

Telfax: +9821-88094915 P.O. Box: 14655-159

Management of Scientific & Editorial Affairs: Theology & Islamic Studies Faculty

Tel Fax: +9821-88094001 Internal 374

Address of the Dedicated Journal System: <https://qhs.isu.ac.ir/>

Email: [qhs@isu.ac.ir](mailto:qhs@isu.ac.ir)