



دانشگاه امام صادق
واحد بهایات، هفتاد سالگی و روش

۳۵

مطالعات قرآنی و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث
سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

- ❖ مبانی قرآنی و روایی قاعده میسور و اثر اجتماعی آن در زندگی مردم ۱
اعظم فتحی / محمود قیوم زاده* / عباسعلی حیدری
- ❖ چگونگی بازتاب قصص قرآنی حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) در متون منظوم فارسی ۲۱
محمد علی محمود آبادی / غلامرضا ستوده* / علی اصغر باباصفری
- ❖ تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادهای از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت(ع) ۵۱
سیما اسمعیل پور / یوسف مولایی* / مهدی شیدایی
- ❖ جایگاه کرامت ذاتی انسان در مبانی اصول اعتقادات با تکیه بر روایات شیعی ۷۷
محمد خلج / کاظم قاضی زاده* / محمد علی ایازی
- ❖ بررسی سندی و دلالتی روایات مصونیت مدفونان و متوفیان در «حرّمین» از حساب اخروی در منابع امامیه ۱۰۵
صمد عبداللهی عابد / محمدحسین نقی زاده*
- ❖ استخراج الگوی گفتگوی پیامبران در قرآن کریم ۱۳۵
فاطمه آشتیانی / فرزانه روحانی مشهدی* / علیرضا طالب پور
- ❖ واکاوی میراث روایی بکر بن عبد الله بن حبیب ۱۶۵
روح الله شهیدی / علی عادل زاده*
- ❖ نقش گفتمان سیاسی زعامت امویان در شکل‌گیری روایات تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ» ۲۰۳
سیده هانیه مومن* / زهرا قاسم نژاد
- ❖ بررسی دیدگاه هاشم معروف الحسینی در مخالفت با اعتبار و دلالت احادیث من بلغ ۲۲۹
عباس به نژاد / حمید رضا مستفید* / جواد علاء المحدثین
- ❖ ساختار گفتگو محور داستان قرآنی حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا بر اساس نظریه منطقی مکالمه‌ای میخائیل باختین ۲۵۵
احسان ناصری سراب بادیه
- ❖ آموزه‌های اعتقادی - تربیتی در آینه دیالوگ‌های آیات حوزه جهان آخرت (دیالوگ خدا و بندگان) ۲۸۱
جهانگیر ولدبیگی
- ❖ گونه‌شناسی روایات تأویلی؛ از نظریه تا تطبیق ۳۰۹
امید قربانخانی

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، پاییز و زمستان 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 ۱۳۹۱/۰۹/۱۳ 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.

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

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

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

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

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

آدرس پست الکترونیک: 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 نویسنده(گان) 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 متخص 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 صورتی‌که عنوان خیلی کوتاه باشد، باعث سردرگمی خواننده و ایجاد ابهام در او خواهد شد و در صورتی‌که 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 پیشینه‌هاست. 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 خلاء(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 شامل 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، به‌دست 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 صورتی‌که 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 References از نرم‌افزار Word و به صورت شماره‌گذاری عددی درج شود.

کتابنامه

– منابع و مأخذ باید به‌صورت درون متنی و همچنین در پایان مقاله به ترتیب الفبا بر مبنای روش استاندارد 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 سمین‌نور.
– 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:

موضوع	اندازه و قلم
عنوان مقاله	B Zar 12 Bold فارسی
	Time New Roman 11 Bold انگلیسی
نام نویسنده(گان)	B Zar 11 Bold فارسی
	Time New Roman 11 Bold انگلیسی
پانویس	B Lotuls 10 Regular فارسی
	Time New Roman 9 Regular انگلیسی
تیترها	B Zar 11 Bold فارسی
	Time New Roman 10.5 Bold انگلیسی
چکیده و واژگان کلیدی	B Lotuls 11 Regular فارسی
	Time New Roman 10.5 Regular انگلیسی
متن اصلی مقاله	B Lotuls 13 Regular فارسی
	Time New Roman 11 Regular انگلیسی
عنوان جدول و نمودار(شکل)	B Zar 10.5 Bold فارسی
	Time New Roman 10 Bold انگلیسی
متن جدول و نمودار(شکل)	B Lotuls 11 Regular فارسی
	Time New Roman 10.5 Regular انگلیسی
منبع جدول و نمودار(شکل)	B Zar 10.5 Regular فارسی
	Time New Roman 10 Regular انگلیسی
رابطه	B Lotuls 13 Regular فارسی
	Cambria Math 11 Regular انگلیسی
یادداشت‌ها	B Lotuls 12 Regular فارسی
	Time New Roman 10.5 Regular انگلیسی
کتابنامه	B Lotuls 12 Regular فارسی
	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.
- حدکثر 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.
- کپی‌برداری 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(Retracton) 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 اللَّهُ 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، فرامرزیور، دارابی، و احسانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴).

در سایر تحقیقات مشابه (گوردن و لینک، ۱۹۹۹؛ هارمن، ۲۰۰۶) (Gordon and Link, 1999; Harman, 2006).

□ 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 شیوه 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 بازایی 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)

۱-۵. 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).

۱-۶. 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.

۲-۱-۲. استناد به کتاب با بیش از شش نویسنده؛

□ مثال فارسی:

افراسیابی، شاهین؛ رستمیان، پروا؛ سلطانیان، مستانه؛ اعتمادی، رضا؛ پهلوانی، آریا؛ تجارت پیشه، 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* (2nd Aust. ed.). Frenchs Forest, Australia: Pearson Australia.

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

□ مثال فارسی:

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

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

□ مثال فارسی:

کوم، ایلینا (۱۳۷۹). *بشریت در سراسرینبیط: 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)

۱-۲-۵. 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.

۱-۲-۶. 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.

۱-۲-۲. 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 تقیان، 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.

۳-۲-۲. 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 داده بنیاد. *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.

۴-۲-۲. استناد به مقاله ترجمه شده؛

□ مثال فارسی:

هرنون، پیترو؛ و شواتز، کندی (۱۳۸۰). توصیه‌هایی در خصوص تدوین مقالات علمی - تحقیقی (ترجمه اعظم شاهدهاگی). *دوفصلنامه پژوهشنامه اطلاع‌رسانی*، ۵(۵)، ۱۲.

۲-۲-۵. استناد به مقاله بر گرفته از ماهنامه؛

□ مثال فارسی:

امیدی، 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_e0a9ff0ef93bd1

a3dfbb27fd84a481e5.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>

۲-۲-۷. 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/>

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

۲-۳-۱. 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). قابل‌بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک ش. dx.doi.org/10.22034/10520494e2b947de50).

□ 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).

۲-۳-۳. 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). بازیابی 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 استانداردسازی منابع و مأخذ به کار رفته در مقاله خود (درون متنی و برون متنی)، می‌توانند از

نرم‌افزار استنادی و ساماندهی منابع پژوهشی پژوهیار (<http://www.pajohyar.ir>) استفاده نمایند.

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»^۱ و «مجموعه منشور و موازین اخلاق پژوهش» 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 اهم 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.

^۱. COPE

- ۲-۹. 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.
- ۳-۹. 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: به‌کارگیری 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. ارسال 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 آشکارسازی 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 غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی:

۱. آگاه‌سازی هیأت تحریریه نشریه و ارسال نامه به نویسنده مسئول برای درخواست توضیح، بدون رفتار قضاوتی؛
۲. اختصاص فرصتی مناسب برای پاسخ‌گویی نویسنده(گان) متهم به «رفتار غیراخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» و پیگیری موارد و تخلفات محرز شده تا آخرین مرحله.

۳. ارجاع موضوع به هیأت تحریریه در صورت دریافت توضیحات غیرقابل 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 تصمیم نپذیرفتن 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

مبانی قرآنی و روایی قاعده میسور و اثر اجتماعی آن در زندگی مردم ۱

اعظم فتحی / محمود قیوم زاده* / عباسعلی حیدری

چگونگی بازتاب قصص قرآنی حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) در متون منظوم

فارسی ۲۱

محمد علی محمود آبادی / غلامرضا ستوده* / علی اصغر باباصفیری

تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و

احادیث اهل بیت(ع) ۵۱

سیما اسمعیل پور / یوسف مولایی* / مهدی شیدایی

جایگاه کرامت ذاتی انسان در مبانی اصول اعتقادات با تکیه بر روایات شیعی ۷۷

محمد خلج / کاظم قاضی زاده* / محمد علی ایازی

بررسی سندی و دلالتی روایات مصونیت مدفونان و متوفیان در «حَرَمَین» از حساب

اخروی در منابع امامیه ۱۰۵

صمد عبداللہی عابد / محمدحسین نقی زاده*

استخراج الگوی گفتگوی پیامبران در قرآن کریم ۱۳۵

فاطمه آشتیانی / فرزانه روحانی مشهدی* / علیرضا طالب پور

واکاوی میراث روایی بکر بن عبد الله بن حبيب ۱۶۵

روح الله شهیدی / علی عادل زاده*

نقش گفتمان سیاسی زعامت امویان در شکل‌گیری روایات تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا

دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» ۲۰۳

سیده هانیه مومن* / زهرا قاسم نژاد

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال هجدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

بررسی دیدگاه هاشم معروف الحسینی در مخالفت با اعتبار و دلالت احادیث «من بلغ» ۲۲۹

عباس به نژاد / حمید رضا مستفید* / جواد علاء المحدثین

ساختار گفتگو محور داستان قرآنی حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا بر اساس نظریه منطق مکالمه‌ای میخائیل باختین ۲۵۵

احسان ناصری سراب بادیه

گونه‌شناسی روایات تأویلی؛ از نظریه تا تطبیق ۳۰۹

امید قربانخانی

فهرست مقالات علمی - مروری

آموزهای اعتقادی - تربیتی در آینه دیالوگ‌های آیات حوزه جهان آخرت (دیالوگ خدا و بندگان) ۲۸۱

جهانگیر ولدبیگی



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۰-۱

مقاله علمی - پژوهشی

doi 10.30497/qhs.2024.246785.4007

مبانی قرآنی و روایی قاعده میسور و اثر اجتماعی آن در زندگی مردم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷

اعظم فتحی *

محمود قیوم زاده **

عباسعلی حیدری ***

چکیده

این پژوهش سعی در بررسی ماهیت قاعده میسور و اثر اجتماعی آن در زندگی مردم داشته و به این منظور ابتدا ادله قاعده میسور مورد بررسی قرار گرفت و سپس کاربرد آن مطرح گردید. این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای انجام شده است. این قاعده در پی آن است که اگر انجام تکلیفی برای فرد به طور کامل به دلیل بیماری، اضطراب، حرج مقدور نباشد، آن بخشی که در توانش است از عهده‌اش ساقط نمی‌گردد. در جامعه هم اگر شرایط اضطراب پیش بیاید، ولی فقیه می‌تواند با تمسک به این قاعده حکم ثانوی یا حکم حکومتی مقرر نماید. موضوع فقه اجتماعی جامعه است؛ در فقه اجتماعی، شارع برای جامعه اعتبار وجودی قائل شده است. ممکن است یک معامله بین دو شخص از نفر فقهی درست باشد؛ ولی برای جامعه ضرر داشته باشد. نتیجه این پژوهش این است که قاعده میسور یکی از قواعدی است که هم جنبه فردی و هم جنبه اجتماعی دارد. همان‌طور که اضطراب در مورد فرد حکم ثانوی ایجاد می‌کند، درباره اجتماع هم حکم ثانوی ایجاد خواهد نمود و حاکم اسلامی این اختیار را دارا می‌باشد.

واژگان کلیدی

قاعده میسور، حکم ثانوی، اضطراب، فقه اجتماعی، فقه الحدیث.

* دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

fathi.azam1364@gmail.com

** استاد گروه فقه و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران (نویسنده مسئول).

maareteachey@yahoo.com

aa-heidari@iau-arak.ac.ir

*** استادیار گروه فقه و حقوق، واحد خمین، دانشگاه آزاد اسلامی، خمین، ایران.

طرح مسئله

با پیدایش انقلاب اسلامی در قرن حاضر، مباحث مربوط به فقه اجتماعی توسعه یافته است. جامعه برای فقه موضوع ساز است و برای فقیهان موضوعات جدید تولید می‌کند و فقها بر اساس کتاب، سنت، عقل و اجماع حکم آن را بیان می‌کند. فقه اجتماعی بخشی از فقه است که موضوعش اجتماع و جامعه است. فقه الاجتماع یعنی توجه داشتن به اینکه در چه شرایط و در چه مکانی هستیم و فهم عرف چیست و مصلحت‌هایی که در موضوعات وجود دارد و ما را در شناخت احکام کمک می‌کند، چه چیزهایی هستند. باید توجه داشت که فقه، تئوری واقعی و کامل انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی فقیه این است که چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و برای معضلات جواب داشته باشیم (موسوی خمینی، ۱۳۶۸ش، ص ۲۱۵).

در روش شناسی، فقه اجتماعی یکی از موارد قواعد فقهی می‌باشد که قاعده میسور از جمله این قواعد فقهی است که هم در مسائل و موضوعات فردی مورد استفاده قرار می‌گیرد - مانند زمانی که شخص نتواند نماز را ایستاده بخواند، آن را نشسته اقامه می‌کند - و هم در مسائل اجتماعی می‌توان به آن تمسک کرد. قاعده میسور، یکی از قواعدی است که هم جنبه فردی دارد و هم جنبه اجتماعی. بدین معنا که همان‌طور که افراد موضوع احکام ثانوی قرار می‌گیرند، جامعه هم موضوع احکام اولی و ثانوی قرار می‌گیرد. همان‌طور که اضطرار درباره فرد حکم ثانوی ایجاد می‌کند، درباره اجتماع هم حکم ثانوی ایجاد می‌کند.

قاعده میسور، یکی از قواعد فقهی است که مبنایی قرآنی و حدیثی دارد و مضمون آن چنین است که هرگاه انجام تکلیفی به صورت کامل با تمام اجزا و شرایط یا تمام مصادیق آن، دشوار یا ناممکن شود، اما به جا آوردن بخشی از آن که برای مکلف ممکن و مقدور است آن بخش از عهده او ساقط نمی‌گردد (مشایخی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۵).

خداوند، نبی مکرم اسلام (ص) و همچنین ائمه (ع) برای اداره حکومت اسلامی به این قاعده تمسک جسته‌اند، پس فقیه هم برای اداره جامعه می‌تواند از قاعده میسور بهره ببرد که از نمونه‌های آن می‌توان به حکم ثانوی و حکم حکومتی برای اداره جامعه اشاره نمود.

فقه اجتماعی به بررسی هنجارها و مسائل اجتماعی می‌پردازد. جامعه با پیشرفت‌های فراوان موضوعات جدید برای فقه ایجاد می‌کند و فقه موظف به پاسخ برای آن است. با تشکیل

حکومت اسلامی در کشور ما، ضرورت ایجاب می‌شود که اگر حاکم اسلامی در موقعیت اضطرار قرار گرفت می‌تواند حکمی از احکام شرعی را با حکم ثانوی و حکومتی جایگزین نماید. در این پژوهش قصد آن داریم که اولاً مبانی و ادله تبیین کننده این قاعده فقهی از نصوص دینی مانند آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) استخراج نموده و ثانیاً تأثیرات این قاعده را بر زندگی اجتماعی مردم در جامعه اسلامی بررسی نماییم.

۱. ادله قاعده میسور

میسور اسم مفعول از یسر است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴۳) و در لغت به معنای سهل شدن و آسان گردیدن است (دهخدا، ۱۳۹۰ش، ص ۵۲۳) و مخالف آن معسور است. قاعده در لغت به معنای اساس و ریشه است و به این تناسب ستون‌های خانه را قواعد می‌گویند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۱). قاعده نیز در لغت به معنای اساس و ریشه است و به این تناسب ستون‌های خانه را قواعد می‌گویند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۱). قاعده فقهی عبارت است از حکم شرعی کلی که واسطه اثبات احکام جزئی می‌باشد و از همان ابتدا متعلق آن عمل مکلفین است (نوحی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۱).

اول کسی که به قاعده میسور تصریح کرده، فخر المحققین است در بحث کفاره روزه ماه مبارک که دو ماه باید روزه پشت سر همدیگر گرفته شود و اینکه کسی نتواند پشت سر هم روزه بگیرد، این کیفیت از او ساقط است و سپس بیان فرموده این دو ماه میسور و آن متتابعین معسور است (فخرالمحققین حلی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۲). این قاعده از جمله قواعدی است که هم جنبه فردی دارد و هم جنبه اجتماعی بدین معنا که همان‌طور که افراد موضوع احکام ثانوی قرار می‌گیرند، جامعه هم موضوع احکام اولی و ثانوی قرار می‌گیرد. همان‌طور که اضطرار درباره فرد حکم ثانوی ایجاد می‌کند، درباره اجتماع هم حکم ثانوی ایجاد می‌کند.

در ادامه مباحث به بررسی مبانی و ادله قاعده میسور در نصوص دینی خواهیم پرداخت:

۱-۱. مبانی قرآنی

برخی فقها معتقدند آیات قرآن جزئی از مستندات این قاعده نیست اما می‌توان با آیه‌هایی مانند آیه ۶۰ سوره مبارکه انفال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ» و آیه ۱۶ سوره تغابن: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» به این مطلب استحضار یافت (عمید زنجانی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶۸).

در تفسیر آیه ۶۰ سوره انفال آمده است که به تناسب دستورات گذشته در زمینه‌ی جهاد در این آیه، به یک اصل حیاتی که در عصر و زمان باید مورد توجه مسلمانان باشد اشاره می‌کند و آن لزوم آمادگی رزمی کافی در برابر دشمنان است یعنی در انتظار نمانید تا دشمنان به شما حمله کنند و آنگاه آماده مقابله شوید، بلکه از پیش باید به حد کافی آمادگی در برابر هجوم‌های احتمالی دشمن داشته باشید. تعبیر آیه به قدری وسیع است که بر هر عصر و زمان و مکانی کاملاً تطبیق می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۴).

در تفسیر آیه ۱۶ سوره تغابن در کتاب *انوار القرآن* در ذیل این آیه شریفه آمده است: «چنان که در حدیث روایت ابوهریره آمده است که رسول خدا (ص) فرمودند: «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ مَا هَيْئَتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ» چون شما را به امری فرمان دادم پس تا آنجا که می‌توانید آن را انجام دهید و از آنچه که شما را از آن نهی می‌کنم، بپرهیزید» یعنی آنچه را که بدان فرمان داده می‌شوید بشنوید، از اوامر اطاعت کنید و در همه حال تسلیم امر خدا و رسول وی باشید و خیری را برای خودتان انفاق کنید» (مخلص، ۱۳۹۸ش، ص ۲۵۳).

برخی دلیل قرآنی این قاعده را آیه ۹۷ سوره مبارکه آل عمران دانسته‌اند (بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۲۸) که باری تعالی می‌فرماید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» به این معنا که برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است کسی که بتواند به سوی آن راه یابد. برخی از مفسران آن را بدین گونه تفسیر نموده‌اند که هر کس به هر مقداری از حج را که می‌تواند باید انجام دهد (زراعت، ۱۳۸۸ش، ص ۳۵)، و تکلیف و وظیفه، به مقدار توان فرد از نظر مالی و بدنی، و فراهم بودن شرایط بیرونی است (قرائتی، ۱۳۸۷ش، ص ۵۷۱).

در آیه ۲۰ سوره مزمل که می‌فرماید: «عَلِمَ أَنْ لَوْ أَنَّهُ خُصُّوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ»، اینکه مومنان در صدر اسلامی بیشتر شب را به نماز و یا قرائت قرآن می‌پرداختند و این فعل انجامش برای آنان سخت بوده و خداوند در این آیه برای ایشان تخفیف قائل شد خصوصاً زمانی را که در شرایط بیماری، سفر و یا جهاد به سر می‌برید هر مقدار که می‌توانید انجام دهید (قرائتی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸۰). یا اینکه قرائت نماز یا قرائت قرآن به یک میزانی که نذر کرده یا مثلاً ۱۱ رکعت نماز شب برای مکلف سخت است، حالا یک مقداری که می‌تواند را انجام دهد. از این آیه می‌توان برای استدلال به قاعده میسور بهره برد.

در آیه شریفه: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) که در مورد روزه ماه رمضان آمده است، مراد از یسر، روزه در ایام غیر از بیماری و سفر است. حتی شهید اول



می‌فرماید کسی که برای قصر خواندن نماز به سفر می‌رود هم طبق آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» نمازش صحیح است (شهید اول، ۱۳۸۱ش، ص ۲۴۹). علت واجب نشدن نماز شب هم در روایات همین آیه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» بیان شده است (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۶۱). پس می‌توان با استناد به این آیه برای قاعده یسر تأیید بیاوریم.

بحث در این است که خداوند در جعل احکام بنا را بر یسر قرار داده است. نمونه‌های دیگری که خداوند بنا را بر یسر قرار داده است، می‌توان به این موارد اشاره نمود: (۱) نماز خوف که می‌فرماید: «إِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا» (بقره: ۲۳۹) که نماز به صورت متعارف با رکوع و سجود را نیاز نیست بخواند. (۲) کسی که نمی‌تواند زن آزاده پاکدامن بگیرد، با ملک یمین ازدواج کند چرا که فرموده است: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء: ۲۸) و منظور از تخفیف بیشتری به آنها داد، این است که نکاح موقت - متعه - را هم برایشان تجویز و تشریع کرد، چون با تجویز متعه دیگر دشواری‌های نکاح دائم و مشقت لوازم آن یعنی صداق و نفقه و غیره را ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ص ۴۴۹).

۲-۱. مبانی حدیثی

علاوه بر آیات شریفه قرآنی، احادیثی نیز مستند این قاعده هستند که برخی از آنها به شرح ذیل است:

۱-۲-۱. روایت اول

روایت اول از حضرت رسول اکرم (ص) می‌باشد به این بیان که فرمودند: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ». علت بیان این روایت چنین است که روزی پیامبر (ص) درباره اهمیت حج صحبت می‌فرمودند که یکی از اصحاب از حضرت پرسید، آیا حج هر ساله واجب است؟ آن حضرت پاسخ ندادند. آن مرد دوباره پرسید، پیامبر سکوت کردند. مرتبه سوم که پرسید، حضرت در جواب او فرمودند: وای بر تو آیا اطمینان داری که «نه» خواهم گفت؟ اگر بگویم بلی، همه ساله حج بر شما واجب می‌شود و شما نمی‌توانید انجام دهید آنگاه آن بزرگوار فرمودند: «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». یعنی هرگاه به شما دستوری می‌دهم تا آن اندازه که می‌توانید آن را انجام دهید (عوالی الثالی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸).

درباره سند این روایت برخی معتقدند که سندش ضعیف است و برخی مانند بهبهانی و شیخ انصاری شهرت را جابر ضعف سند دانسته‌اند ولی برخی مثل نراقی اصلاً شهرت را در مورد این روایت درست نمی‌داند. امام خمینی (ره) هم شهرت را در اینجا جابر ضعف سند نمی‌داند.

برای استدلال به حدیث اول، بایستی ابتدا معنای کلماتی مانند «من» و «ما» در حدیث روشن شود. برای معنای «من» در کلمه «منه» سه احتمال وجود دارد: احتمال اول؛ من تبعیضیه است و معنا اینگونه خواهد شد: بعضی را که می‌توانید به جای آورید و آن مقدار را که نمی‌توانید ترک کنید. حال باید دید تبعیض در افراد است یا تبعیض در اجزاء. نائینی در فوائد الاصول و آخوند در کفایه الاصول و شیخ انصاری این نظر را پذیرفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۳).

احتمال دوم؛ من به معنای «باء» بوده و نقش تعدی کننده دارد (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰۲). زیرا اتیان به وسیله حرف «باء» متعدی می‌شود ولی در جواب باید گفت که در قرآن کریم فعل اتی را بدون «باء» هم به صورت متعدی داریم. آیه الله خویی می‌فرماید: «معنای دیگر آن است که کلمه من زائد باشد. مانند آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْزُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» یا برای معنای تعدیه و در معنای باء باشد و «ما» مصدری زمانی باشد که در این صورت معنا عبارت می‌شود: هرگاه شما را به چیزی فرمان دادم در زمان توانستن آن را انجام دهید. از این روایت با این معنا چیزی جز شرط بودن قدرت بر انجام تکلیف که در همه تکالیف شرعیه جریان دارد، فهمیده نمی‌شود و این معنایی است که باید بپذیریم. بنابر این معنا، دیگر جایی برای استدلال بر قاعده میسور با کمک این روایت نمی‌ماند» (خویی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۵۶).

احتمال سوم: من بیانیه باشد که همه فقها این نظر را رد کرده‌اند. اگر من بیانیه باشد، آنگاه روایت دلالت بر تکرار دارد و می‌دانیم که در حج استطاعت شرط است و عدم وجوب تکرار حج، جزء قطعیات است.

علامه اصفهانی در کتاب نه‌ایه الدرایه و امام خمینی (ره) در کتاب انوار الهدایه معتقدند «من» برای قطع رابطه کلمه با مابعدش و متعلقش است که این قطع رابطه گاهی در کنار خود معنای تبعیض را هم می‌تواند داشته باشد و از آنجا که «فرد» از «کلی» گرفته شده زیرا کلی منطبق بر فرد است، پس می‌شود که «من» قطع رابطه آن بخش ممکن و مورد استطاعت از عمل باشد. برای «ما» هم دو احتمال وجود دارد:



الف) ما مصدری و زمانی، به این معنا که تا وقتی که قدرت بر تکرار دارید، به جا آورید. عبارت «إذا امرتکم بشیء...» که بعد از آن سوال و جواب بیان شده یک قاعده کلی است که هماهنگ با حکم عقل است و میگوید با انجام اولین مصداق تکلیف از بین می‌رود؛ در نتیجه لفظ «ما» در «ما استطعتم» مصدری زمانی است و می‌خواهد بگوید هرگاه شما را به چیزی فرمان دادم زمانی که استطاعت و توان پیدا کردید آن را انجام دهید. برخی نیز بر این مطلب تأکید دارند که این «ما» موصول نیست که بخواهیم بگوییم پیامبر اکرم (ص) قصد داشته این حکم را بر هر مصداقی از حکم که در آن استطاعت هست، حمل کند چه اینکه این کار خلاف سیاق و ساختار حدیث است (خویی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۵۷).

ب) نظر دیگر این است که ما موصولی باشد به این معنا که هر فردی را توانستید آورید (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۸۷). عبدالصالح حکیم در *منتقى الاصول* و اصفهانی در *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه* هم این نظر را دارند.

حال باید لفظ «شیء» را بررسی نماییم که در این رابطه نیز سه احتمال را بیان کرده اند: الف) صاحب فصول می‌فرماید: «شیء شامل مرکب دارای اجزاء می‌باشد». آخوند خراسانی، آیه الله بجنوردی و امام خمینی (ره) مفهوم کلی دارای افراد را به خاطر صدر روایت که درباره حج سخن رفته، می‌پذیرند و یا اینکه مانند صاحب *منتقى الاصول* که می‌فرماید: «عبارت شریفه «فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» می‌تواند شامل هر دو حالت عذر و نبود عذر باشد و این یعنی می‌تواند شامل کلی هم باشد که مثلاً مورد خود روایت کلی است، در صورت شمول کلی باید آن کلی را انجام داد و همچنین می‌تواند شامل مرکب در حال معذور بودن بعضی از اجزایش هم باشد و این زمانی است که ظهور «من» در معنای تبعیض را بپذیریم. نراقی برای دلالت این حدیث کلمه «حکم» را در تقدیر گرفته و بیان کرده با این کار روایت بر کلی دارای افراد دلالت دارد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳). شیخ انصاری نیز دلالت روایت را بر مرکب دارای اجزا و کلی دارای افراد می‌داند (انصاری، ۱۴۲۷، ص ۲۲۲).

امام خمینی و علامه اصفهانی بحث سقوط و شرایط آن در استدلال به روایت را مطرح نموده و بیان کرده‌اند که اولاً سقوط مرتفع بر ثبوت است. ثانیاً باید در مکان مرتفعی باشد ولو به اعتبار. بنابراین لفظ «عده» را در تقدیر گرفته و با این اوصاف روایت را شامل مرکب واجب دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۷؛ خمینی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۷۱).

در نهایت پس از مباحث مطرح شده، فقها و محدثان این حدیث را به خاطر ضعف در سند برای استدلال بر قاعده میسور رد می‌نمایند اما شیخ انصاری در رسائل و بهبهانی استدلال به روایت را می‌پذیرند.

۲-۲-۱. روایت دوم

روایت دوم از حضرت علی (علیه السلام) است که فرمودند: «المیسور لایسقط بالمعسور» بدین معنا که اگر انجام تکلیفی به نحو شایسته مشکل باشد یا بطور کلی مقدور نباشد، آن قسمت از تکلیف که مقدور و ممکن است باید انجام گیرد (محقق ثانی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۳؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱، ص ۲۲۵).

درباره این حدیث مطالب زیر جای بحث دارد. اولاً معلوم نیست کلی دارای افراد مد نظر حدیث است یا مرکب دارای اجزاء. ثانیاً معلوم نیست لایسقط صرف وجوب دلالت دارد یا اعم از وجوب و استحباب است. ثالثاً درباره اجزای مرکب و حکم آن جای بحث دارد. رابعاً حکم عدم سقوط بر میسور بار شده است، لازم است عنوان میسور احراز شود. به همین دلایل برخی دلالت حدیث را بر واجب و مستحب می‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۴۹۰؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱؛ نائینی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷).

در این میان برخی از فقها و محدثان نیز مانند امام خمینی فقط دلالت حدیث را در واجبات می‌دانند. همچنین شیخ مرتضی، بجنوردی و خویی دلالت حدیث را هم بر کلی دارای افراد و هم بر مرکب دارای اجزاء می‌دانند. نراقی در *عوائد الایام* می‌فرماید اگر لفظ «حکم» را در تقدیر بگیریم، روایت بر کلی دارای افراد دلالت دارد. لذا آخوند خراسانی می‌فرماید روایت مجمل است ولی احتمالاً بر کلی دارای افراد دلالت دارد. اصفهانی هم دلالت حدیث را بر مرکب دارای اجزاء می‌دانند. در نهایت نراقی و آخوند می‌فرمایند به روایت نمی‌توان استدلال کرد. خویی و مکارم شیرازی نیز دلالت حدیث بر قاعده میسور را ضعیف دانسته‌اند، اما امام خمینی دلالت این حدیث را بر قاعده میسور محکم می‌دانند.

۳-۲-۱. روایت سوم

روایت سوم نیز منقول از امیرالمومنین علی (علیه السلام) است که فرمودند: «مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ»؛ آنچه همه‌اش انجام نمی‌شود، همه‌اش هم رها نمی‌شود. دلالت این روایت در نهایت



روشنی است زیرا ظاهر این کلام آن است که آن چیزی که نمی‌شود همه‌اش را انجام داد، نمی‌شود همه‌اش را هم ترک کرد بلکه باید آن مقداری را که می‌شود انجام داد. در بررسی این روایت کلمه «کل» و «لا» مورد بحث قرار می‌گیرند. کلمه کل همچنان که به حسب افراد محتمل است در کل به حسب اجزاء (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۸۹؛ خمینی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۷۲) و همچنین اعم از هر دو هم محتمل است (حکیم، ۱۴۱۳، ص ۲۹۰). و اینکه کل مجموعی باشد یا استغراقی باشد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۶۶۲؛ انصاری، ۱۴۲۷، ص ۲۲۳؛ اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۸).

همچنین مهم است بررسی شود که از عبارت «لا یتَرَک» نیز سلب عموم مدنظر است یا عموم سلب (حکیم، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹۵؛ اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۸). لذا اینکه جمله خبری محض باشد و یا مانند شیخ انصاری آن را انشایی الزامی در نظر گرفته که واجبات را شامل می‌شود (خویی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۵۷؛ نراقی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶۷). آخوند در کفایه هم لایترک را رجحان به اتیان مابقی در نظر گرفته و روایت را شامل واجبات و مستحبات می‌داند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۷۳).

معنای عبارت «ما لا یدَرَک کله» آن است که هر راجحی که مکلف برای انجامش انگیزه‌ای دارد ولی نمی‌تواند همه‌اش را انجام دهد، نباید همه‌اش را رها کند. بنابراین در اینجا می‌شود مدعی شد که ظهور ابتدای روایت در «مطلق راجحات» نشانه‌ای است بر آنکه متن روایت ظهور در حرمت ندارد پس این عبارت حمل می‌شود بر «مطلق مرجوحیت» (خمینی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۵۷).

۳-۱. مبانی عقلی

بنای عقل نیز مویدی دیگر بر قاعده میسور است چرا که به عنوان مثال اگر کسی نتواند تمام دین خود را بدهد کسی او را بری الذمه نمی‌داند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳) و عقلاً در زندگی خود به این قاعده تمسک می‌کنند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۹). اما این بحث همواره وجود داشته که آیا شرطیت قدرت برای تکلیف عقلی است یا شرعی؟ بیشتر فقها و بلکه مشهور فقها معتقدند «قدرت» شرط عقلی است و بنابراین در موارد غیر مقدور هیچ گونه حکم و تکلیفی وجود ندارد.

قاعده میسور ناظر به احکام و تکالیفی با درجات و ابعاد مختلف است که مکلف (فرد) بر بعضی ابعاد و درجات آن قدرت دارد و در مورد برخی ابعاد فاقد قدرت و توانایی است. بر اساس این قاعده، اگر بخشی از یک مأموریت یا تکلیف از حیطه قدرت فرد خارج باشد، به دلیل عدم قدرت بر بخشی از عمل و ترک آن، نمی‌توان حوزه های مقدور و ابعادی را که تحت قدرت قرار دارد، نیز ترک کرد و کنار نهاد، زیرا بر اساس قاعده مزبور بخش مقدور و میسور به دلیل وجود بخش معسور و غیر مقدور قابل ترک نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۳۷؛ سجادی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹).

از دیگر مبانی عقلی این قاعده، اجماع است. اجماع یعنی اتفاق نظر فقها درباره یک موضوع. دلیل دیگر قاعده میسور اجماع بیان شده است به این صورت که اگر امری تعلق به مرکب گرفت و بعضی از اجزا مرکب را مکلف نتوانست به جا آورد یا با سختی غیر عادی به جا می‌آورد مطلوبیت امر نسبت به باقی مرکب از بین رفته است. البته از آنجایی که بر این قاعده دلیل در قرآن و روایت بیان شده است نوبت به اجماع نمی‌رسد (مشایخی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۷).

شیخ انصاری در رسائل اجماع در باب صلاة را برای قاعده میسور می‌پذیرد و در ادامه بیان می‌کند که در غیر باب صلاة هم به مقدار کمی جای بحث دارد که می‌توان به قاعده میسور استدلال نمود (انصاری، ۱۳۷۷ش، ص ۲۲۵). بجنوردی در باب حج و صلاه آن هم در اجزاء غیر رکنی، اجماع را می‌پذیرد و بیان می‌کند که اجماع مدرکی است (بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۴۳).

از دیگر مبانی عقلی این قاعده، استصحاب می‌باشد. استصحاب یک اصل عملی به معنی حکم کردن به بقای متیقن سابق می‌باشد. می‌دانیم که کل اجزا قبل از معسور شدن واجب بوده است حال با معسور شدن شک می‌کنیم سایر اجزا باقی است یا خیر که با استصحاب می‌گوییم اجزا باقی مانده که عسری ندارد واجب هستند (بجنوردی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۴۱). فاضل لنکرانی هم در درس خارج خود این را بحث نموده می‌فرماید که استصحاب یکی از ادله‌ی قاعده‌ی میسور است، یعنی نباید کسی توهم کند که ادله‌ی قاعده‌ی میسور منحصر به این دو سه روایت معروف است و بعد هم بگوید سند اینها ضعیف است و باید کنار بگذاریم، اگر یک کسی در اصول آمد استصحاب را پذیرفت که باز یک بار دیگر بیان می‌کنم.

بیان استصحاب این است که الآن کسی می‌خواهد نماز بخواند سوره برایش تعذر دارد، یا در باب حج الآن یک کسی می‌گوید حج همه‌ی قسمت‌هایش برایم ممکن است ولی رمی



جمره‌اش ممکن نیست و فرض کنید الآن نائی هم وجود ندارد که بخواهد استنابه کند، می‌گوئیم إذا تعذر رمی الجمره، آیا این وجوب حج به طور کلی از این ساقط می‌شود یا نه؟ وجوب بقیه الاجزاء. بیان استصحاب این است که بقیه الاجزاء کانت واجبه، هیچ قیدی هم نمی‌آوریم به وجوب غیری، به وجوب نفسی، نه! می‌گوئیم کانت واجبه، الآن هم واجب است بعد از اینکه رمی جمره متعذر شد استصحاب می‌کنیم وجوب آن بقیه الاجزاء را، لذا استصحاب به خوبی در اینجا جریان دارد. محقق اصفهانی هم در نهایه الدرایه استصحاب شخصی انبساطی را پذیرفته، بزرگانی هم اصل استصحاب را پذیرفتند. پس اگر استصحاب را پذیرفتیم خود استصحاب به عنوان یکی از ادله‌ی قاعده‌ی میسور است.

همچنین برخی معتقدند که استقراء نیز از جمله ادله و مبانی عقلی قاعده میسور می‌باشد. استقرایی که در آن تمام افراد جزئی بررسی و ملاحظه گردیده و آن گاه حکمی کلی درباره آنها صادر می‌شود، این نوع استقرا را که معتبر و یقین‌آور است، استقراء تام گویند. نراقی در عوائد به استقراء به عنوان دلیل برای قاعده میسور تمسک جسته است. همچنین مکارم شیرازی در درس خارج خود اینگونه مطرح نموده‌اند که قاعده میسور قاعده‌ای عقلانی است که در احکام و موضوعات عرفی و شرعی جاری است که علاوه بر روایات و بنای عقلا، دلیل دیگری هم داریم که همان دلیل استقراء است به این بیان که اگر احکام شرعی را استقراء کنیم، حدود پنجاه مورد در فقه می‌توان یافت که شارع مقدس در مواردی که کاری به طور کامل قابل پیاده شدن نبوده به میسور قناعت کرده است. به عنوان مثال در مجهول المالک می‌گوید صدقه بده، این صدقه میسور است. مثال دیگر در قرآن در داستان ایوب است که زدن همسرش با یک دسته چوب‌های باریک که صد تا می‌شود. این مقدار میسور بود. و یا در مورد حج روایات متعددی داشتیم که می‌فرمود وقتی به اندازه حج بلدی پول نبود از هر کجا که میسر بود، انجام دهد. پس علاوه بر بنای عقلا و آنچه از روایات استفاده می‌شود می‌توان به دلیل استقراء هم تمسک کرد که به نوعی می‌توان گفت این استقراء، تام است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۲۹).

۲. تأثیرات قاعده میسور در جامعه اسلامی

بشر به هر دلیلی به طور جمعی زندگی می‌کند و زندگی جمعی برای انتظام بخشی، نیازمند قانون و مقررات است. بدین منظور انسان از ابتدای تاریخ به دنبال وضع مقرراتی بوده و یکی از کارکردهای مهم دین در جامعه، رفع اختلافات ناشی از نبود قانون و رعایت نکردن آن است. در

فقه اجتماعی، شارع برای جامعه، اعتبار و وجودی را قائل شده است و چون وجود اعتباری و انتزاعی برای جامعه قائل شده، به او خطاب می‌کند و برای او احکامی قرار می‌دهد. بنابراین فقه اجتماعی، درباره احکامی است که متوجه جامعه می‌شود.

برای روشن‌تر شدن مطلب به این مثال دقت کنید: ممکن است یک معامله بین دو نفر صورت گیرد و از جهت فقهی هم صحیح باشد ولی این معامله به ضرر اجتماع باشد. حال که به ضرر جامعه است عنوان دیگری پیدا می‌کند. در تکالیف فردی مصالح و اغراض به فرد باز می‌گردد چه دیگران آن را انجام بدهند، چه ندهند ولی در تکالیف اجتماعی، مصلحت به جامعه بر می‌گردد و آثار ایجابی تکلیف زمانی حاصل می‌گردد که همه جامعه آن را انجام بدهند (ربانی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹).

زمینه‌های اجتماعی در فقه تأثیر بسزایی دارد. هر مقدار جامعه توسعه پیدا کند و تکنولوژی‌های جدید به وجود آید، سوالات جدید در مقابل فقه قرار می‌گیرد. در قرآن کریم تقوای اجتماعی بشری را در آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ» (نساء: ۱) مطرح می‌نماید. در این آیه با وجود لفظ ناس، خداوند نخواست به زید، عمرو یا شخص دیگری خطاب کند، بلکه خواسته جامعه از خدا تقوا داشته باشد. یا در آیات دیگری که رحمت و یا عذاب را برای جامعه می‌فرستد (مجازات اقوام گذشته) و یا اینکه بیان می‌کند امتحان و آزمایش برای جامعه است: «أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (عنکبوت: ۲-۳). در جایی دیگر نیز اجرای قصاص را موجب حیات اجتماعی بشر می‌داند: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹).

در کتاب و سنت تکالیفی وجود دارد که متوجه جامعه است. عقاب و ثواب اجتماعی مترتب بر تکلیف اجتماعی است. آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء: ۱۳۵)، تکلیف به قسط اجتماعی را مطرح می‌کند. یا آیه: «ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ إِتِّخَذَتْكُمْ الْعِجْلَ» (بقره: ۵۴) اشاره به ظلم اجتماعی دارد چراکه جهاد نیز یک تکلیف اجتماعی است (ربانی، ۱۳۹۳ش، ص ۷).

تکالیف فردی به شکل مسائل مطرح می‌شوند و هدف از آنها تنظیم رفتارها و هنجارهای فردی است ولی تکالیف اجتماعی به صورت نظریات، نظام و قوانین مطرح شده و موضوع آن نهادها، سازمان‌ها و مؤسسات هستند. هدف از آنها نیز تنظیم رفتارهای همین سازمان‌ها و نهادها می‌باشد. البته ابتدا تکالیف فردی استخراج می‌شوند و بعد از کنار هم قرار دادن آنها، نظریات



اجتماعی از قبیل حقوق انسان و یا قانون مجازات به دست می آید ولیکن در استنباط نظریات در فقه اجتماعی همان روش فقه فردی است و از اصول فقه موجود بهره گرفته می شود. ولیکن آنچه در روش شناسی فقه اجتماعی مورد اهتمام و دقت قرار می گیرد عبارت است از سه منبع عقل، حاکم جامعه و قواعد فقهی.

در فقه اجتماعی به عقل به عنوان منبع معرفتی و استدلالی توجه بیشتری می شود. از جمله استفاده از عقل، صورت تراحم بین مصالح فردی و مصالح جمعی است. مثل ممنوعیت واردات کالای خارجی به منظور تشویق به استفاده از کالاهای وطنی و تولید داخلی. و یا ممنوعیت سفر سربازان در زمان جنگ به منظور دفاع.

حاکم جامعه اسلامی نیز نقش مهمی در فقه اجتماعی می تواند داشته باشد. تشخیص عناوین مهمی از قبیل وهن مسلمین، هتک دین. از آنجا که حفظ نظام اسلامی از اوجب واجبات است، حاکم اسلامی آنچه را که در تراحم با این امر باشد، می تواند و بلکه باید تغییر دهد.

قواعد فقهی نیز در روش شناسی فقه اجتماعی جایگاه والایی دارند. برخی قواعد فقهی فردی محض هستند مثل قاعده فراغ. برخی اجتماعی محض هستند مانند قاعده الزام و برخی هم فردی هستند و هم اجتماعی مانند قاعده میسور. بر این اساس یکی دیگر از روش شناسی های فقه اجتماعی، روش تجمیع ظنون و یا روش انضمامی می باشد. مثلاً فقیه در استنباط یک حکم از مجموع آموزه های اسلام از جمله اعتقادات، اخلاقیات و فقهیات کمک می گیرد (ربانی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۱۶).

در فقه، احکام مربوط به جامعه به دو دسته تقسیم می شود: احکام مربوط به جامعه بشری که فقه الاجتماع عام است و احکام مربوط به جامعه مسلمین که فقه الاجتماع خاص است (ربانی، ۱۳۹۹ش، ص ۸۰). از این میان آنچه در بحث ما مهم می باشد، کارکرد قواعد فقهیه در فقه اجتماعی است و ما از این قواعد، قاعده میسور را بررسی می کنیم.

همان طور که قبلاً اشاره شد، قاعده میسور در احکام فردی وارد شده و هرگاه شخصی در اضطرار قرار بگیرد و توانایی انجام عادت را به طور کامل نداشته باشد، گاهی شارع خود یک جایگزین برای آن قرار داده است. مانند زمانی که موقعیت وضو گرفتن برای شخص فراهم نیست حال یا به دلیل نبود آب و یا مضرر بودن آن برای بدن شخص که در اینجا تیمم جایگزین وضو می شود. یا شخص مسافر روزه از او ساقط می شود.

حال بحث در این مطلب است که اگر در جامعه یک وضعیت اضطرار پیش بیاید و انجام برخی از امور جامعه اسلامی با مواردی روبرو شود که یا حفظ نظام و یا حتی حفظ جان مسلمانان در معرض خطر باشد، وظیفه چیست؟.

در این خصوص باید گفت که احکام فقهی بر دو قسم است: احکام اولیه و احکام ثانویه. همانطور که افراد موضوع احکام ثانویه لاضرر، لاجرح و اضطرار قرار می گیرند، اجتماع هم موضوع احکام ثانویه قرار می گیرد. جامعه هم همانند فرد می تواند موضوع حکم اولی و ثانوی قرار بگیرد. همانطور که اضطرار در رابطه با فرد، حکم ثانوی درباره او ایجاد می کند، در مورد جامعه هم همین طور است و اضطرار در مورد اجتماع هم حکم ثانوی ایجاد می کند (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

یکی از مصادیق جامعه، عُرْف است. البته عرف نه به معنای کل افراد جامعه بلکه عرف به معنای کلیت یک جامعه و آنچه تصمیم گیرنده در رابطه با برخی امور مثل اعتبار ظواهر است. جامعه تصمیم گیر در رابطه با وضع الفاظ، لغات و اعتبارات را، عرف می گویند. مثلاً گفته می شود آیا عرف این معامله را نافذ می بیند یا نمی بیند. اگر تشابهی باشد نیز بین عرف و بنای عقلاست. گاهی تصمیم از عرف صادر می شود با قطع نظر از حیثیت عقلایی آن. بنای عرف لازم نیست بر اساس حکم عقلی باشد، بلکه ممکن است بر اساس متعارف جامعه شکل بگیرد. مفهوم «عرف» در جامعه شناسی یکی از مفاهیم بنیادینی است که می تواند به صورت قواعد هنجاری عمل نموده و منجر به تنظیم رفتار اجتماعی افراد گردد. در صورت تخلف از آن، فرد به نوعی هنجارشکن و در قالب «منحرف اجتماعی» از جامعه طرد می شود.

در بررسی قاعده میسور هم به این نتیجه رسیدیم که بین دانشمندان مشهور است که جریان قاعده میسور وابسته است به صدق عرفی عنوان «میسور» (یعنی آنچه طبیعتش شدنی و میسور است) بر بقیه اجزاء که راه فهمیدن همین مطلب هم (که این وابستگی وجود دارد) مرزهای دلالت ادله دال بر این مطلب است (خمینی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۷).

آیا می توان مانند احکام فردی در موارد اجتماعی هم به قاعده میسور رجوع نموده و حاکم اسلامی برخی از آنان را جایگزین و یا بخشی از آن را از عهده مسلمانان ساقط نماید؟ آیه الله صدر عبارت «منطقه الفراغ» را در مورد احکام ترخیصیه غیر اقتضائیه به کار می برد. حاکم در رابطه با اجتماع ولایت دارد. ولایت حاکم در رابطه با احکام ترخیصیه، لا اقتضاست. حاکم می تواند دستور بدهد و اجتماع را موظف بکند به ترک معامله ای که از مباحات و امور ترخیصیه



لا اقتضاست و فعلا مصلحت می‌بیند این معامله صورت نگیرد. یا تمام تجار را به عرضه یک جنس اجبار نماید. گاهی مصلحت جامعه اقتضا می‌کند ایجاد شوارع و طرق را که ممکن است با مصالح فردی تزاخم داشته باشد. در این موارد ولایت می‌تواند حکم بدهد. ضابطه اصلی برای قوانین مجعول در منطقه الفراغ عدم مخالفت با قوانین شرع و قانون اساسی متخذ از شرع است. حاکم اسلامی دو وظیفه عمده در نظام اسلامی به عهده دارد: (۱) اجرای قوانین ثابت شرع، (۲) تشریع و اجرای قوانین موضوعه در حوزه مباحات. تعیین عناوین در حوزه کاربردی احکام ثانوی در جامعه، تعیین وظیفه و انتخاب اهم در موارد تزاخم قوانین شرعی و اعلان تعطیلی برخی احکام اولیه به صورت موقت و در شرایط اضطراری نیز از جمله وظایف حاکم اسلامی ذکر شده است.

به عنوان مثال با وقوع حادثه منا در جریان حج سال ۱۳۹۴ شمسی، از حضور ایرانیان در مناسک حج تمتع و حتی عمره جلوگیری به عمل آمد تا امنیت جانی کسانی که قرار است در حج شرکت نمایند، تضمین و تامین شود یا زمانی که یک زلزله با تلفات جانی زیاد مثل زلزله بم در سال ۱۳۸۲ شمسی به وقوع پیوست، برای جلوگیری از آسیب به محیط زیست و سلامتی افرادی که زنده هستند، اموات را به صورت گروهی دفن می نمودند. در مواردی نیز با رشد جمعیت و افزایش نیاز به مواردی مانند مرغ و گوشت، استفاده از دستگاه برای ذبح حیوانات جایگزین ذبح سنتی گردید. در این مورد فقها شرایط ذبح شرعی را منطبق با ذبح با دستگاه نموده و موارد مورد نیاز را توضیح دادند (ربانی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳۱).

با شیوع کرونا نیز مواردی پیش آمد که با استفاده از قاعده میسور قابل بررسی و توضیح است. کرونا خود نمونه کامل شرایط اضطرار بود. باتوجه به این شرایط، بسیاری از امور دینی اجتماعی جهت حفظ جان مسلمانان موقتا ساقط گردید که از جمله این موارد برگزاری نماز جماعت و یا نماز جمعه و مناسک حج بود.

از جمله دیگر مواردی که جهت حفظ حکومت اسلامی می‌توان به آن اشاره نمود، تصویب لایحه بودجه توسط مجلس شورای اسلامی است. در سال ۱۳۹۹ با توجه به شیوع زیاد کرونا و تعطیلی مجلس شورای اسلامی و حتی جلوگیری ستاد ملی کرونا از برگزاری جلسات حضوری برای کمیسیون‌های مجلس، رهبر معظم انقلاب حکم به تأیید لایحه بودجه سال ۱۴۰۰ داده و این مسئله را به خوبی مدیریت نمودند.

نتایج تحقیق

هدف اصلی این پژوهش بررسی مبانی قرآنی، حدیثی و عقلی قاعده میسور و نیز تأثیرات اجتماعی آن در زندگی مردم بود. به این منظور ابتدا ادله قاعده میسور مورد بررسی قرار گرفت و سپس کاربرد آن در فقه اجتماعی مطرح گردید.

قاعده میسور در پی آن است که اگر انجام تکلیفی برای فرد به طور کامل به دلیل بیماری، اضطراب، حرج مقدور نباشد، آن بخشی که در توانش است از عهده‌اش ساقط نمی‌گردد. در جامعه هم اگر شرایط اضطراب پیش بیاید، ولی فقیه می‌تواند با تمسک به این قاعده حکم ثانوی یا حکم حکومتی مقرر نماید. موضوع فقه اجتماعی جامعه است؛ در فقه اجتماعی، شارع برای جامعه اعتبار وجودی قائل شده است.

یکی از ویژگی‌های دین اسلام، انعطاف پذیری آن است به گونه‌ای که فراز و نشیب‌های زندگی انسان‌ها از جمله فقر، بیماری، جنگ، اضطراب و عسر و حرج را در نظر گرفته و برای هر حالتی دستوری متناسب داشته است. قاعده میسور از جمله قواعدی است که به بررسی انجام تکالیف در اینچنین شرایطی می‌پردازد لذا هم جنبه فردی و هم جنبه اجتماعی دارد. همان‌طور که اگر فردی در شرایط سختی و اضطراب قرار بگیرد، خداوند حکمی را جایگزین حکم اولی نموده است، اگر جامعه در شرایط اضطراب قرار بگیرد و یا مصلحت ایجاب نماید، حاکم اسلامی نیز می‌تواند از این قاعده بهره‌مند شود.

قاعده میسور نمونه‌هایی دارد که خود شارع آن را تأیید و بیان نموده است. خداوند به عنوان حاکم اصلی حکومت و جامعه اسلامی، همچنین پیامبر که منصوب از طرف خداوند است و ائمه نیز در اداره جامعه اسلامی به این قاعده تمسک نموده‌اند. پس به تبع آنها برای ولی فقیه هم در چارچوب احکام دین و پیشبرد اهداف نظام اسلامی و همچنین محافظت از کیان جامعه اسلامی در جایی که آن را مصلحت می‌داند، تمسک به قاعده میسور کاملاً بلامانع می‌باشد که موید این مطلب به احکام ثانوی و همچنین احکام حکومتی که توسط رهبری جامعه برای شرایط بحران مطرح می‌شوند، می‌توان اشاره نمود.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

آخوند خراسانی، شیخ محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، *کفایه الأصول*، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

حکیم، سید عبدالصاحب (۱۴۱۳ق)، *منتقى الاصول*، قم: نشر روحانی.

حلی، فخرالمحققین محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، *ایضاح الفوائد فی شرح المشكلات القواعد*، قم: موسسه اسماعیلیان.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، *مصباح الاصول*، قم: موسسه آثار امام خویی.

دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ربانی، محمدباقر؛ ابراهیمی پور، قاسم؛ مقدم، سعید؛ ضمیری، محمدسعید؛ غفاری فر، حسن (۱۳۹۷ش)، *درآمدی بر فقه اجتماعی*، قم: انتشارات فقهی ائمه اطهار.

ربانی، محمدباقر (۱۳۹۸ش)، *فقه و جامعه*، قم: انتشارات فقهی ائمه اطهار.

زراعت، عباس (۱۳۸۸ش)، *قواعد فقه مدنی*، تهران: انتشارات جنگل.

سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۸۱ش)، *دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام*، دانشگاه باقرالعلوم (ع).

شهید اول، محمد بن مکی (۱۳۸۱ش)، *رسائل شهید اول*، قم: نشر التایع لمکتب الاسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طیبی، مرتضی، نیازی، عباس (۱۳۹۷ش)، «بررسی ادله قاعده میسور در قرآن و احادیث و کاربرد قاعده در حقوق موضوعه ایران»، *فقه و حقوق معاصر*، شماره ۷، صص ۲۹-۴۱.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸ش)، *قواعد فقه بخش حقوق خصوصی*، تهران: نشر سمت.

قرائتی، محسن (۱۳۸۷ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.

محمدی، ابوالقاسم (۱۳۷۷ش)، *قواعد فقه*، تهران: دادگستر.

مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.

مشایخی، قدرت اله (۱۳۸۳ش)، *قاعده‌های فقهی*، تهران: نشر سمت.

موسوی بجنوردی، سید میرزا حسن. (۱۳۷۷ش)، *القواعد الفقهیه*، قم: نشر الهادی.

عاملی، زیدالدین بن علی (۱۳۸۹ش)، *رسائل شهید ثانی*، قم: انتشارات حوزه علمیه قم.

غروی اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۴۱۴ق)، *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.

غروی نائینی، میرزا محمدحسن (۱۳۷۶)، *فوائد الاصول*، قم: نشر جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

مصطفوی، محمد کاظم (۱۳۷۹ش)، *قواعد الفقهیه*، قم: موسسه نشر اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۳ش)، *قواعد الفقهیه*، قم: نشر امام علی (ع).

موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۷ش)، *قواعد الفقهیه*، قم: نشر الهادی.

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۲۷ق)، *انوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.

موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۸ش)، *صحیفه نور*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام.

نوحی، محمدرضا (۱۳۸۶ش)، *قواعد فقهی در آثار امام خمینی*، تهران: نشر عروج.

نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۵ش)، *عواد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Akhund Khorasani, Sheikh Muhammad Kazem (۱۴۰۹AH), Kefaya Usul, Volume ۱, Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon her, Lahiya al-Tratah.

Ameli, Zaid al-Din bin Ali (۱۳۸۹), The Letters of Shahid Sani, Qom: Qom Seminary Publications.

Dehkhoda, Ali Akbar (۱۳۷۷), Dictionary, Tehran: Tehran University Press.

Gharavi Esfahani, Sheikh Muhammad Hossein (۱۴۱۴AH), Nahaye al-Daraya fi Sharh al-Kafayah, vol. ۱, Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him, Lahiya al-Tarath.

Gharavi Esfahani, Sheikh Muhammad Hossein (۱۴۱۴AH), Nahaye al-Daraya fi Sharh al-Kafayah, vol. ۱, Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him, Lahiya al-Tarath.

- Gharavi Naini, Mirza Mohammad Hassan (۱۳۷۶), Fawad al-Asul, Qom: Publishing House of Qom Theological Seminary Society.
- Hakim, Seyyed Abdulsaheb (۱۴۱۳ AH), Muntaghi al-Asul, Qom: Publication of the office of Seyyed Mohammad Hossein Rouhani.
- Hali, Fakhr al-Haqqueen Muhammad bin Hasan bin Yusuf (۱۳۷۹), Idaba al-Fawaid fi Sharh al-Mashiklat al-Qasas, Qom: Ismailian Institute.
- Hor Amili, Muhammad bin Al-Hassan (۱۴۱۴ A.H.), Al-Wasal al-Shia until Tahsil al-Sharia, vol. ۱, Qom: Al-Al-Bayt Institute, peace be upon him, Lahiya al-Trath.
- Khoei, Abu al-Qasim (۱۴۲۲ AH), Misbah al-Asul, vol. ۳, Qom: Institute of Imam Khoei's works.
- Makarem Shirazi, Nasser. (, ۱۳۹۳ Qa'aab al-Fiqhiyyah, vol. ۱, Qom: Imam Ali (a.s.) publication.
- Mashayikhi, God of God (, ۱۳۸۳ Jurisprudence Rules, Tehran: Samit Publishing House.
- Mohammadi, Abolqasem (۱۳۷۷), Laws of Jurisprudence, Tehran: Judge.
- Morteza Zubeidi, Muhammad bin Muhammad (۱۴۱۴ AH), Taj al-Arus Man Jawaar al-Qamoos, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mousavi Bejnavardi, Seyyed Hassan (۱۳۷۷) Qaqaa' al-Fiqhiyyah, Qom: Al-Hadi Publishing.
- Mousavi Bojanvardi, Seyyed Mirza Hasan. (۱۳۷۷), Al-Qasas al-Fiqhiyyah, Qom: Al-Hadi Publishing.
- Mousavi Khomeini, Seyyed Ruhollah (۱۳۲۷ AH), Anwar al-Hidayah fi al-Taliqah Ali al-Kafaye, Tehran: Institute of Tantim and Publication of Imam's Works.
- Mousavi Khomeini, Seyyed Ruhollah (۱۳۶۸) Sahifa Noor, Tehran, Institute for Editing and Publishing Imam's Works, Volume ۲۱.
- Mustafawi, Mohammad Kazem (, ۱۳۷۹ Qa'aw al-Fiqhiyyah, Qom: Islamic Publication Institute.
- Naraghi, Molly Ahmed bin Muhammad Mahdi (۱۳۷۵), Awad al-Ayayam fi Bayan al-Ahkam rules, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary.
- Nouhi, Mohammadreza (, ۱۳۸۶ Jurisprudence in Imam Khomeini's works, Tehran: Aruj.
- Omid Zanjani, Abbas Ali (, ۱۳۸۸ Rules of jurisprudence in private law, Tehran: Samit publishing house.
- Qaraeti, Mohsen (۱۳۸۷), Tafsir Noor, Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an.

- Rabbani, Mohammad Baqer (, (۲۰۱۸) Jurisprudence and Society, Qom: Imaame Athar Fiqh Publications.
- Rabbani, Mohammad Baqer, Ebrahimipour, Qasim, Moghadam, Saeed, Zamiri, Mohammad Saeed, Ghafarifar, Hassan (۲۰۱۷), An Introduction to Social Jurisprudence, Qom: Imam Athar Jurisprudence Publications.
- Rabbani, Mohammad Baqer, Ebrahimipour, Qasim, Moghadam, Saeed, Zamiri, Mohammad Saeed, Ghafarifar, Hassan (۲۰۱۷), An Introduction to Social Jurisprudence, Qom: Imam Athar Jurisprudence Publications.
- Sajjadi, Seyyed Abdul Qayyum (, (۱۳۸۸) Diplomacy and Political Behavior in Islam, Bagheral Uloom University (AS).
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (, (۱۳۷۴) Al-Mizan, vol. ۴, translated by Mohammad Baqer Mousavi Hamdani, Qom: Islamic Publications Office.
- Tabibi, Morteza, Niazi, Abbas" (, (۲۰۱۷) Examining the Evidences of the Mysore Rule in the Qur'an and Hadiths and the Application of the Rule in Iranian Legal Matters , "Contemporary Jurisprudence and Law, No. ۷, pp. ۴۱-۲۹.
- Zarem, Abbas (, (۱۳۸۸), Rules of Civil Jurisprudence, Tehran: Jangal Publications.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۴۹-۲۱

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.246780.4005

چگونگی بازتاب قصص قرآنی حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) در متون منظوم فارسی

محمد علی محمودآبادی*

غلامرضا ستوده**

علی اصغر باباصفری***

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

چکیده

قصص قرآنی بویژه داستان انبیاء الهی همواره یکی از سرچشمه‌های باروری متون ادبی و زمینه‌ای برای ظهور خلاقیت‌های شاعران بوده است. شاعران بر اساس این داستان‌ها و تلمیح به سرگذشت پیامبران، مضامین مختلف و لطیفی را خلق کرده و گاه ترکیبات تازه و بدیعی را آفریده‌اند. در این میان، بررسی چگونگی بازتاب قصص قرآنی در اشعار فارسی و نوع نگاهی که شاعران فارسی‌گوی به سرگذشت انبیاء الهی داشته‌اند، همواره حائز اهمیت بسیار بوده است. از بررسی این اشعار می‌توان میزان نفوذ و گسترش معارف قرآنی و یا اسرائیلیات را در جامعه ایرانی برداشت کرده و تحلیلی از سبک دین‌داری مردم ارائه نمود. در این پژوهش به مطالعه موردی بازتاب قصص قرآنی مربوط به حضرت داوود(ع) و حضرت سلیمان(ع) در متون منظوم فارسی پرداخته شده است. علت انتخاب این دو پیامبر اولاً تنوع ماجراها و قضایای دوران نبوت ایشان و ثانیاً وجود گزارش‌های مشابه در منابع تاریخی دین یهود بوده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در اکثر موارد، آنچه مورد استناد شاعران فارسی‌گوی بوده، گزارش قرآن کریم است و در مواردی تلاش شده تا گزارش‌های تورات نقد و ابطال شود.

واژگان کلیدی

قصص قرآنی، حضرت داوود(ع)، حضرت سلیمان(ع)، شعر فارسی.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

mohmmadalimahmoodabadi97@gmail.com

** استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران. (نویسنده مسئول)

sotodeh@yahoo.com

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

babasafari44@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دانشجوی است.

طرح مسئله

داستان‌های مربوط به شخصیت‌های اسطوره‌ای، آبخشور عظیمی است که شاعران همواره به آن رجوع کرده و به وسع هنر خویش از آن سیراب شده‌اند. داستان پیامبران یکی از همین مرجع‌های پر کاربرد است که استفاده از آن‌ها در ادب فارسی به نوع اندیشه شاعران بستگی دارد. شاعران با الهام از قرآن و داستان‌های قرآنی به سرگذشت پیامبران نظر داشته، مضامین و اشعار بدیعی را خلق کرده‌اند. گرچه تأثیر پذیری شاعران از قرآن و داستان‌های پیامبران متفاوت است؛ اما شاید به یقین گفت کمتر شاعری است که دیوان او از اشارات قرآنی و داستان‌های پیامبران خالی باشد؛ به طوری که از آغاز شعر فارسی، چنین تلمیحات و اشاراتی در شعر شاعران به چشم می‌خورد (سنگری و حاجی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۱).

در قرآن کریم از حضرت داوود(ع) و فرزندش سلیمان نبی(ع) به عنوان پیامبران بزرگ خداوند و در تورات هم به عنوان پادشاهان بزرگ بنی اسرائیل، بر آن قوم یاد شده است. چه در تورات و چه در قرآن کریم، از ویژگی‌های خاص آنان در امور مختلف سخن گفته شده است. از سوی دیگر، در ادبیات فارسی نیز با تأثر از متون مقدس تورات و قرآن، این ویژگی‌ها منعکس شده‌اند. شاعران برجسته قرون ششم تا یازدهم از جمله شاعرانی هستند که در شعر خود به طور گسترده به داستان‌ها و روایات تاریخی، اسطوره‌ای و مذهبی به ویژه داستان زندگی پیامبران اشاره داشته‌اند (سنگری و حاجی، ۱۳۸۹ش، ص ۴۹).

یکی از منابعی که شاعران جهت غنی کردن شعر خود از آن بهره برده‌اند، داستان زندگی این دو پیامبر بزرگ قوم بنی اسرائیل است که به دلیل شوکت و عظمت پادشاهی و سرگذشت پرفراز و نشیبشان مورد توجه شاعران بوده‌اند و زمینه ساز تصاویر شاعرانه و مضامین بدیع شده‌اند، چنان که از زندگی این پیامبران الهی و سیره آنان برای برای عمق بخشیدن به شعر خود و برجسته سازی زبانشان بهره برده‌اند.

از آنجا که حوادث دوران زندگانی پیامبران از جمله حضرت داوود علیه السلام و فرزندش حضرت سلیمان(ع) در طول تاریخ با اندیشه‌های خرافی و روایات مجهول (اسرائیلیات) آمیخته شده است، شناختن و شناساندن چهره تابناک و معنوی این پیامبران بزرگ اهمیت بسزا دارد. علاوه بر این شخصیت حضرت داوود(ع) و سلیمان نبی در ادبیات مخصوصاً، متون منظوم و نیز در میان مردم بسیار مشهور هستند.

هدف از این تحقیق فراهم آوردن مجموعه ای منظم از بازتاب جنبه های متنوع داستان حضرت داوود(ع) و حضرت سلیمان(ع) در شعر شاعران و نشان دادن برداشت های مختلف آنان از این داستان های قرآنی است تا با بررسی جنبه های رمزی و نمادین داستان فهم اشعارشان آسان تر شود و زمینه ای برای پی بردن به غنای فکری و مذهبی شاعران این قرون فراهم آید و همچنین میزان آشنایی شعرا با قصص انبیاء و تأثیرپذیری آنان از قرآن، تورات، انجیل، کتب تفاسیر و احیاناً به کارگیری اسرائیلیات مورد بررسی قرار گرفته و علت کاربرد کمتر یا بیشتر این گونه تلمیحات در شعر شاعران تبیین می گردد.

این پژوهش بازتاب بخش های مختلف این دو روایت در شعر شاعران را بررسی می کند و به جاذبه های عمده داستان داوود از جمله آن ها نرم کردن آهن، ساختن زره، نغمه، اشک داوود و... پرداخته است و همچنین به بخش هایی همچون پیامبری و پادشاهی، تخت و بارگاه، انگشتی سلیمان، تسلطش بر باد و جنیان و شیاطین و... بیان شده است.

پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه تحقیق می توان خاطر نشان کرد که در مورد سیمای حضرت سلیمان(ع) در آثار بزرگان ادب پارسی پژوهش های مفید و ارزنده ای انجام شده اما در مورد بررسی و تحلیل داستان حضرت داوود(ع) و فرزندش سلیمان نبی در شعر شاعران تنها اشارات پراکنده ای انجام شده است. از میان پژوهش هایی که تا حدودی با موضوع جستار پیش رو ارتباط دارند، می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

در مطالعه ای «سیمای پیامبران و امامان(ع) و صحابه در شعر غنایی سبک خراسانی» و جایگاه تلمیح های دینی در انواع شعر غنایی دوران سامانی چون مدح، وصف، تغزل، مرثیه، منقبت و دیگر انواع غنایی اشاره شده است (مرادی و همکاران، ۱۳۹۱ش). پژوهشگران دیگری «سیمای پیامبران در شعر صائب تبریزی» را بررسی و جایگاه پیامبران و جنبه های مختلف سرگذشت آنان در شعر صائب تبریزی را تبیین نموده اند (جعفرزاده و شریف پور، ۱۳۸۷ش).

محققان دیگری «سیمای حضرت سلیمان(ع) در منظومه های عطار نیشابوری» مطالعه کرده اند (یزدانپناه و گندلویی، ۱۳۸۹ش). در پژوهش دیگری محقق به «مطالعه بینامتنی قالیچه داستان حضرت سلیمان و چگونگی تأثیر اعتقادات و باورهای دینی آن» و نیز نحوه شکل گیری طرح ها و نقوش واقع گرایانه و انتزاعی در انتقال مفاهیم و اعتبارافزایی شأن و جایگاه اجتماعی آنان پرداخته است (اربابی و قملاقی، ۱۴۰۰ش).

روش پژوهش حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی است و جمع آوری داده‌ها با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، اسناد مرتبط و بعضاً منابع فضای مجازی بوده است.

۱. بازتاب قصص قرآنی حضرت داوود(ع) در متون منظوم فارسی

شخصیت حضرت داوود(ع) و حضرت سلیمان(ع) به عنوان پیامبران صاحب پادشاهی بین ملل مسلمان و نیز به عنوان پادشاهان صاحب اقتدار در میان مردم شهرت دارند و بر این مبنا ضرب المثل‌هایی نیز پدید آمده است. شاعران فارسی زبان دوره‌های مختلف از این داستان برای ساختن تصویرهای شاعرانه خود استفاده کرده‌اند و هر یک متناسب با اهدافی که در نظر داشته‌اند این داستان‌ها را به صورت تمثیل و تلمیح و... ذکر کرده‌اند.

حضرت داوود(ع) از پیامبران بنی اسرائیل که یازدهمین پشت یعقوب و پدر سلیمان است. در قرآن کریم در مورد نسب او چنین بیان شده است: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»؛ و به ابراهیم اسحاق و یعقوب را بخشیدیم، و همه را به راه راست درآوردیم و نوح را از پیش راه نمودیم، و از نسل او داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی را هدایت کردیم و این گونه، نیکوکاران را پاداش می‌دهیم (انعام: ۸۴).

بنا بر نقل قرآن کریم کتاب حضرت داوود زبور نام داشت و خداوند متعال بر حضرت داوود(ع) زبور را نازل کرده است: «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زُبُورًا» (اسراء: ۵۵)؛ و در حقیقت بعضی از انبیاء را بر بعضی برتری بخشیدیم و به داوود زبور دادیم. زبور مجموعه‌ای از پند و اندرز و دعا و اذکار است و شامل مباحث مربوط به شریعت نبوده است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۲۵۱). برخی نیز گفته‌اند در باب نعماتی که به ایشان از جانب خداوند ارزانی شده است آمده است: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ * أَنْ اْعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (سبأ: ۱۰-۱۱).

واژه «فضل» در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا»، مفهوم وسیعی دارد که تمام مواهب و نعمت‌هایی را که خدا به حضرت داود پیامبر(ع) ارزانی داشته بود، شامل می‌شود و ذکر آن به صورت «نکره» دلیل بر عظمت آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۸، ص ۲۸).

حضرت داوود(ع) در حدود ۹۷۲ قبل از میلاد می‌زیسته و در سرزمین بین مصر و شام متولد گردید. او از نواده‌های حضرت یعقوب است و با نه واسطه به یکی از فرزندان حضرت

یعقوب(ع) می‌رسد. علامه طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: «مقصود از ذریه نوح اینها هستند: داوود بن ایشا، پسرش سلیمان، ایوب بن اموص بن روم بن عیصا بن اسحاق بن ابراهیم، یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم، موسی بن عمران بن یصهر بن قاهت بن لاوی بن یعقوب و برادر بزرگش هارون» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۳).

قوم بنی اسرائیل، طی سالیان دراز، در سایه نبوت و حکومت عادلانه حضرت داوود(ع) زندگی شیرینی را تجربه کرده بودند و به ادامه همین زندگی و رهبری آن حضرت عادت کرده و امیدوار بودند که هم چنان سایه با برکت آن حضرت بر سر آنها مستدام و باقی بماند و اما از آنجا که همه مخلوقات باید روزی پیش خدا بروند، حضرت داوود(ع) نیز واپسین روزهای عمر پر برکت خود را سپری می‌کرد و آثار پیری و شکستگی جسمی، در وی نمایان بود. او نگران این بود که پس از او چه کسی سگان این کشتی نجات را در دست خواهد گرفت؟ او با اینکه پسران رشید زیادی داشت. ولی به هیچ کدام از آنها به اندازه فرزندش سلیمان که از نوجوانی کاردان و لایق نبوغ در او مشهود بود. به طوری که می‌توانست به درستی قضاوت کند، چون این شایستگی و وارستگی برای همه مخصوصاً پدرش محرز و آشکار بود، لذا داوود(ع) در آخر عمر خود، او را که سیزده سال بیشتر نداشت، به فرمان خداوند به خلافت و جانشینی خود معین کرد (اربابی و قملاقی، ۱۴۰۰ش).

جنبه‌های گوناگون شخصیت و داستان‌های مختلف زندگانی این دو پیامبر عظیم‌الشان در ادب فارسی و در شعر بیشتر شاعران تقریباً در همه دوره‌ها انعکاسی وسیع یافته است (نصیحت و پراندوجی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۰۰۲) که در ادامه برخی از آنها گزارش خواهد شد:

۱-۱. نغمه داوود(ع)

خداوند متعال در قرآن کریم در مورد صدای حضرت داوود(ع) می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَآلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ» (سبأ: ۱۰)؛ به راستی داوود را از جانب خویش مزیتی عطا کردیم [و گفتیم] ای کوه‌ها با او [در تسبیح خدا] همصدا شوید و ای پرندگان [هماهنگی کنید] و آهن را برای او نرم گردانیدیم.

صدای داوود(ع) یکی از ویژگی‌های بارز این پیامبر بزرگ الهی بود. اگرچه ایشان صفات برجسته دیگری نیز داشتند. اما صدای این پیامبر خداوند به قدری زیبا و دلنشین بوده است که هر جنبه‌ای را مجذوب خود می‌کرده است. به نحوی که پرندگان هنگام نغمه سرایی وی، در

محراب عبادتش جمع می‌شدند و حیوانات بیابان نیز به مجرد شنیدن صدایش به او نزدیک می‌شدند و از شدت تأثیر جذبه صدای خوش او، حضور مردم و خطرهای ناشی از آن را فراموش می‌کردند و دل‌های خود را به سوی خداوند متوجه می‌نمودند.

همچنین حضرت داوود(ع) زبان پرندگان را می‌دانست و به تعبیر قرآن کوه‌ها و پرندگان مسخر حضرت داوود بودند چنانکه در آیه دیگری آمده است: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُن بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ * وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ» (ص: ۱۸-۱۹)؛ همانا ما کوه‌ها را مسخر و رام کردیم که با او در شبان گاه و هنگام برآمدن آفتاب تسبیح می‌گفتند، و پرندگان را [نیز] به طور دسته جمعی [مسخر و رام کردیم که با او تسبیح می‌گفتند]، و همه رجوع کننده به سوی خدا بودند.

امام صادق(ع) در روایتی پیرامون نغمه حضرت داوود(ع) فرمودند: «عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ فِي حَدِيثٍ يَذْكُرُ فِيهِ قِصَّةَ دَاوُدَ (عليه السلام) أَنَّهُ خَرَجَ يَقْرَأُ الزَّبُورَ وَكَانَ إِذَا قَرَأَ الزَّبُورَ لَا يَبْقَى جَبَلٌ وَلَا حَجَرٌ وَلَا طَائِرٌ إِلَّا جَاوَبَتْهُ؛ داود یک روز بیرون رفت و زبور می‌خواند، هر وقت داود زبور می‌خواند کوه و سنگ و پرند و درنده‌ای نبود که با او هم آواز نشود.

داوود(ع)، پدر سلیمان نبی و صاحب کتاب مزامیر است. هجویری در کشف المحجوب نقل کرده است: «حق تعالی داوود را صوتی خوش داد و خلق او را مزامیرگردانیده و کوه‌ها را هم آواز وی کرد تا حدی که وحوش و طيور از کوه و دشت به سماع می‌آمدند» (هجویری، ۱۳۵۸، ص ۵۸۷).

سنایی با اشاره به لحن داوود(ع)، تلمیح به آیه ۷۹ سوره انبیا که می‌فرماید: «فَهَمَّنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحُنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» دارد و نیز با اشاره به تسبیح و نوای داوود در آیات ۱۰ سوره سباء و ۱۸ سوره ص در میابیم که مفهوم این بیت، استمداد از پیشوای هدایت است. «لحن داوود» کنایه از گفتار عارفانه و آسمانی و فوق انسانی می‌باشد (سنایی، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۴۱۶). عطار با کاربرد صنعت تشبیه لحن خوش عندلیب را به لحن خوش حضرت داوود(ع) مانند کرده است و این ابیات به داستان داوود و آواز او که پرندگان و کوه‌ها با او هم آواز بودند، اشاره دارد:

خوش بنال از درد دل داوود وار تا کنند ت هر نفس صد جان نثار
خلق داوودی به معنی برگشای خلق را از لحن خلقت رهنمای
(عطار، ۱۳۹۲، ص ۶۴۸)



مولوی، آواز خوش داوود(ع) را همان نغمه و سخن درونی اولیا الهی و عارفان حق می‌داند (مولوی، ۱۳۸۶ش، ص ۴۲۷۵). وی بر فاقدان عشق الهی همچون بانگ چوب می‌داند که گوش و دلشان را می‌آزارد. حکیم نظامی در *مخزن الاسرار* در شعر «در پرورش دل» به وصف دل پاک می‌پردازد و سبزه را به وضو گرفتن از چشمه پاک دل وا می‌دارد و از استشمام بوی گل گونه سلیمان توسط مرغ از آواز زیبایی داوود سخن می‌راند (نظامی، ۱۳۷۸ش، ص ۷۵). نیز وی صدای ناهنجار همراه با خشم و غرور را در مقابل با صدای داوود مایه رسوایی می‌داند (نظامی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۵).

سعدی در *گلستان* همچون بوستان به آیه ۱۰ سوره سباء تلمیح دارد که «به داوود مزیتی دادیم» و مفسران آن را نرم کردن آهن و صدای بسیار زیبای حضرت داوود(ع) دانسته‌اند: «هنگامی که حضرت داوود کتاب زیور را با صدای بسیار زیبایی خود می‌خوانده است، آب از جریان و مرغان از پرواز باز می‌مانده‌اند و پری و آدمی و وحوش به سماع می‌ایستادند» (سعدی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۲۱).

حافظ در سروده‌های خود ضمن وصف طبیعت به این مطلب اشاره دارد که سلیمان(ع) فرزند داوود و خوش صداست (حافظ، ۱۳۷۰، ص ۱۷۴). نغمه خوش داوود(ع) یکی از زیباترین جلوه‌های الهی بود. کلیم کاشانی با بهره گرفتن از خوش آوازی داوود(ع) و با استفاده از این مضمون مایه از اوضاع زمانه خویش شکایت می‌کند و از افراد نادان و نالایق با صفت خر، یاد می‌کند که روزگار بر گلوی آن‌ها درایی (زنگ بزرگ) بسته که صورت و صدای آن بر نغمه داوود طعنه می‌زند (کلیم کاشانی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۷۵). صائب، برای کسی که زاده راه آخرت مهیا دارد، آهنگ کوچ را چون نغمه داوود دانسته است.

کوس رحلت نغمه داوود می‌آید به گوش پیش تر از کوچ، زاد ره مهیا کرده را
(صائب، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۵)

۲-۱. اشک داوود(ع)

اگرچه گریستن در عبادات برای توبه از گناهان، به تصریح آیاتی از قرآن کریم از ویژگی‌های اولیای الهی می‌باشد، اما این مطلب برای حضرت داوود(ع) به گونه دیگری در برخی احادیث و کتب تفسیری درج شده است. در برخی از کتب تفسیری و تاریخی نقل شده که حضرت داوود(ع) عاشق همسر یکی از فرماندهان خود به نام «اوریا» شد و پس از فرستادن اوریا به جنگ‌های مختلف و کشته شدنش با همسر او ازدواج نمود. پس از آن خداوند با آزمایشی که

در بحث قضاوت برای داوود پیش آورد، خواست به او بفهماند که مرتکب اشتباه بزرگی شده است.

البته بسیاری از مفسران قرآن کریم این داستان را از جمله اسرائیلیات دانسته و بی اساس می‌دانند ولیکن در اشعار مختلف شاعران فارسی زبان این داستان با اشاره به اشک و گریه‌های حضرت داوود (ع) مورد اشاره قرار گرفته است. البته سنایی داستان را به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند زیرا اشک داوود، اشک غم و ندامت بوده، اما در بیان طرب باعث ریختن شادی اشک شادی و شوق تصویر شده است (سنائی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۲۵). همین شاعر در مطالب خود اشاره‌ای به اوریا نیز داشته است.

خاقانی به توبه حضرت داوود و اشک‌های که از خوف لغزش خود می‌ریخت، اشاره دارد و برای بیان اغراق از تلمیحات دینی استفاده می‌کند. با این امواج سهمگین و رنج‌های فراوان وجه اشتراک‌هایی بین زندگی خود و حضرت نوح و اشک‌های داوود می‌بیند و آنچه را از راه اغراق بیان نمی‌شود، با استفاده از این پشتوانه مذهبی با قدرت تمام سخن می‌راند. اشک داوودی کنایه از گریه بسیار نیز می‌باشد. چنان که نجم رازی در کتاب تفسیر خود می‌نویسد: «مفسران گفتند چهل روز سراز سجده بر نداشت و چندان گریست که پیراهن او به آب چشم گیاه بُرست» (نجم رازی، ۱۳۸۴، ج ۲۳، ص ۸).

اشک داوود ببارید پس از نوحه نوح تا زطوفان مژه خون هدر بگشاید
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

همین شاعر از اشک داوود که برای جبران لغزش خود در دل دادن به همسر اوریا ریخته است، بهره برده اما وی از آن اشک به گونه‌ای دیگر یاد کرده است و اشک زرق آلود را به تصویر کشانده است که عابدان تسبیح به دست، اشک افشان با دیدن زیبارویی همه عبادات خود را نثار جمال او و هوس خود می‌کنند. نظامی در مخزن الاسرار علت نفس تنگی داوود را ازدواج او با ارویا می‌داند و بر این باور است به سبب این نفس تنگی نتوانست آواز زیر بلند، که مناسب گفتن و مورد قبول همه است را بخواند.

چون دل داود نفس تنگ داشت در خور این زیر بم آهنگ داشت
(نظامی، ۲۸، ص ۱۳۷۵)

۱-۳. زره سازی داوود(ع)

از آنجا که داوود(ع) دوست داشت از دست رنج خود بخورد و زندگی کند، لذا خداوند متعال به داوود(ع) ساختن زره را یاد داد. بر این اساس گفته شده که شغل حضرت داوود(ع) زره بافی بوده است. برخی نیز با استناد به آیه «وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ» (سبا: ۱۰)؛ آهن را برای او نرم گردانیدیم به این موضوع اشاره کرده اند. این پیامبر بزرگ الهی مهارت عجیبی در کار با آهن داشته است، همان طور که قرآن کریم می فرماید، گویی آهن در برابر ایشان و در دستان او نرم بوده و به هر شکلی که ایشان می خواسته است در می آمده است. طبرسی در تفسیر مجمع البیان می نویسد: «از حضرت صادق(ع) روایت شده که فرمود: خدا به داوود وحی نمود تو خوب بنده ای هستی جز اینکه تواز بیت المال می خوری، پس داوود چهل روز گریه کرد، پس خدا آهن را برای او چون موم نرم ساخت و هر روز زره می ساخت و به هزار دینار می فروخت و از بیت المال بی نیاز شد» (طبرسی، ۱۳۶۷ش، ج ۵۹۷، ص ۸).

انوری در مصراع اول با کاربرد عبارت «بأس آهن» به آیه ذیل که می فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵) اشاره کرده و در مصراع دوم «ذکر داوود» با تلمیح به آیه ۱۰ سوره سبا، زره بافی داوود را بیان کرده است.

آهن در دست داوود، از جمله معجزات آن حضرت است که خاقانی با تلمیح به آیه ۱۰ سوره سبا به آن اشاره دارد (خاقانی، ۱۳۸۲، ج ۳۳۰، ص ۱). عطار نیز در منطق الطیر در مورد حاصل و نتیجه تهذیب نفس سخنان زیبایی بیان کرده است: «تا چند زره بر نفس شوم می پوشی و از او محافظت می کنی؟ مانند داوود آهن نفس را بسان موم نرم گردان تا عشق داوودی در روح و جانم پدیدار شود». (عطار نیشابوری، ۱۳۸۹، ص ۵۶).

مولوی هم بر زره ساختن داوود و نرم بودن آن بر دستان وی اشاره می کند (مولوی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۴۱۳). این شاعر، آهن نرم کردن و از آن زره ساختن را در شمار جاذبه های داستان داوود و از جمله شگفت کاری های او می داند. مولانا در سروده دیگری زره را لباسی با حلقه های آهنی که سبب شگفتی لقمان حکیم شده، می داند. مولوی معتقد است وقتی لقمان حکیم دید که داوود(ع) لباسی با حلقه های آهنی می بافت، تعجب کرد و خواست از او بپرسد اما با خود گفت که انسان در پی صبر، زودتر به مقصد می رسد. نظامی در هفت پیکر یکی از بخشش های «نعمان» به «بهرام» را در درع داوودی می داند (نظامی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۳۳).

سعدی هم ماجرای زره ساختن داوود(ع) و ملاقات لقمان حکیم با وی را در حال زره بافتن بیان کرده و علت سوال نکردن لقمان از سلیمان را بهرمنندی از حکمت و پرهیز از شتابزدگی وی می‌داند:

به فورم در آن حال معلوم شد چو داوود کآهن بر او موم شد
(سعدی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۴).

صائب در سروده زیر ابتدا حسن خلق و نرم‌خویی با دیگران را مانند جوشن داوود(ع) می‌داند. سپس در نگاهی متفاوت می‌گوید داشتن دل روشن و حُسن سلوک با اطرافیان خوب نیست و کسی که مانند آینه ضمیر پاکی دارد، در برابر سوءاخلاق باید جوشنی از زنگار بپوشد. این ابیات تلمیح به نرم کردن آهن در دست حضرت داوود(ع) به امر و اذن خداوند داشته و به آیه ۱۰ در سوره سبأ اشاره دارد.

برنمی آید دل روشن بروی سخت خلق جوشن داوودی ای آینه چون زنگ نیست
(صائب، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۹۶).

۲. بازتاب قصص قرآنی حضرت سلیمان(ع) در متون منظوم فارسی

حضرت سلیمان(ع) جانشین حضرت داوود(ع) و یکی از چهار پسر او از مادری به نام «بت شبع» بود. وی از جمله انبیاء معروف بنی اسرائیل است که نام مبارکش در سوره‌های انبیاء، سبأ و نمل ذکر شده و حالات و قصه‌هایش در کلام الله بسیار بیان گردیده است. درباره‌ی واژه سلیمان، دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان، نظرات مختلفی بیان نموده اند. بعضی آن را واژه عربی اصیل و مصغّر سلمان و از ریشه سلیم می‌پندارند» (ابن منظور، ۱۳۷۶، ج ۱۵، ص ۱۹۲).

برخی نیز معتقدند نام «سلیمان» از ریشه سلیم است یعنی فردی که از صحت و سلامت قلب برخوردار است. البته به غیر از این اسم که پیش از تولدش برایش انتخاب شده بود، خداوند به ناتان نبی امر نمود که او را «یدیدیا» بخواند، یعنی محبوب خداوند. «اصل این واژه سریانی می‌باشد و وجود صورت‌های یونانی، سریانی، حبشی در کنار صورت عبری، دلیلی قطعی بر مسیحی بودن آن است. این نام در دوره پیش از اسلام هم به عنوان پادشاه و پیامبر بنی اسرائیل و هم به صورت اسم مشخصی کاملاً معروف و متداول بوده است. همچنین برای معاصران حضرت محمد(ص) نیز نامی آشنا بوده است» (جفری، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۸).



جنبه‌های گوناگون شخصیت و داستان‌های مختلف زندگانی این پیامبر عظیم الشان در ادب فارسی و در شعر بیشتر شاعران تقریباً در همه دوره‌ها انعکاسی وسیع یافته است (نصیحت و پراندوجی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۰۰۲) که در ادامه بخشی از آنها گزارش خواهد شد:

۲-۱. پیامبری و پادشاهی سلیمان(ع)

با توجه به آیات قرآن کریم و روایات اسلامی، حضرت سلیمان(ع)، پیامبری دارای ملکی عظیم بوده که کمتر پادشاهی مانند او داشته است. سایر پادشاهان توانسته‌اند در طول تاریخ بعضی انسان‌ها را به حکومت خود درآورند، اما حضرت سلیمان(ع) بر جن و پری و دیو به اذن خداوند سلطه داشته و حکومت وی بر خلاف سایر پادشاهان، توأم با عدل و انصاف بوده است. در قرآن کریم نیز اشاره شده است که سلیمان از خداوند حکومتی خواست که به کسی عطا نشده باشد: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (ص: ۳۵).

در آیات دیگری از قرآن کریم به وجود لشکریانی از جن و انس و پرندگان در خدمت حضرت سلیمان(ع) اشاره شده است: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودٌ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل، ۱۷)؛ و برای سلیمان، سپاهیان از جن و آدمیان و پرندگان گردآوری شدند، [و آنقدر زیاد بودند که آنان را از حرکت باز می داشتند] تا گروه‌های دیگر به آنان ملحق شوند.

حاکم نیشابوری در کتاب قصص انبیاء می‌نویسد: «سلیمان به مملکت بنشست و رسالتش آمد. به منبر برآمد و خطبه کرد و بنی اسرائیل را گفت پدرم ملک شما بود و پیغامبر بود و رسول بود به شما، من نیز امروز همانم که پدرم بود...» (نیشابوری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱). از امیرالمومنین علی(ع) نقل شده است: «روزی حضرت سلیمان از بیت المقدس بیرون آمد و بر فرش خود نشست و سیصد هزار تخت در طرف راست بود که آدمیان بر آن نشستند و سیصد هزار تخت در طرف چپش بود که جنیان بر آن می‌نشستند. به پرندگان امر کرد بر سر همه سایه بیندازند و به باد امر کرد که آنها را بردارد و به مدائن بیاورد و از مدائن باد آن قدر آنها را پایین آورد که پاهایشان به آب رسید. در آن موقع بعضی گفتند هرگز پادشاهی از این بزرگ‌تر دیده‌اید؟ و همان وقت فرشته‌ای از آسمان ندا داد: ثواب یک سبحان الله برای خدا بزرگ‌تر از این پادشاهی است» (راوندی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۰۳-۲۰۸).

سنایی نیز با توجه به حشمت و قدرت سلیمان(ع) به بیان اندیشه‌های عرفانی خویش پرداخته و معتقد است اگر انسان خودبین، هستی خویش را در اثر ریاضت نفس از یاد ببرد،

شایسته ملک سلیمانی می‌گردد (سنایی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۹۲). شاعر در جایی دیگر سلیمان با آن جاه و جلال همچون چاکری در پیشگاه حضرت محمد(ص) می‌داند (سنایی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۰۹). انوری هم در عبارت «هَب لی» تلمیح دارد به درخواست ملک جاوید خواستن سلیمان از خداوند که در آیه ۳۵ سوره ص آمده است و شکوه و مُلک ممدوحش را از سلیمان با عظمت‌تر دیده و گفته است.

ای ز یزدان تا ابد ملک سلیمان یافته هرچه جسته جز نظیر از فضل یزدان یافته
ای ز رشک رونق بزم سلیمان را خدای از تضرع کردن هب لی پشیمان یافته
(انوری، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۲۷).

خاقانی، مملکت و وسعت و لشکریان نامحدود را به ملک سلیمان مانند کرده است، همانند ملکی که دارای انتظام بسیار و وفادار به عهد است. در سروده دیگر ناصرالدین صاحب عمارت را سلیمان دوم می‌نامد و آرزو دارد تخت و بالش تا ابد باقی باشد. خاقانی هنگامی که می‌خواهد بی‌نیازی خویش را به تصویر بکشد، آن را در قالب ملک سلیمانی بیان می‌کند (خاقانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱). وی درویشی را ملک سلیمانی می‌پندارد که برای ورود به آن اجازه نامه ای چون عزلت نیازمند است. حکیم گنجه، در هفت پیکر در افسانه روز دوشنبه بهرام گور را به سلیمان تشبیه کرده و مدعی است که شادی شاهزاده به واسطه شادی سلیمان (شاه) است. خرگاه او خانه دولت و تاج و تخت آستان درگاه سلیمان است.

بری آنگه که برده بود نماز بر سلیمان گشاده بود راز
خانه دولت است خرگاهت تاج و تخت آستان درگاهت
(نظامی، ۱۳۷۲ش، ص ۱۱۳).

و نیز در داستان روز شنبه پادشاه مهمان نواز، تخت را لایق خود نمی‌داند و آن را شایسته سلیمان دانسته و از نشستن بر آن امتناع می‌ورزد و معتقد است که حضرت سلیمان(ع)، پادشاهی و نبوت را با هم داشته است. لیکن در مخزن الاسرار دوره و زمان خویش را دوره عدالت پرور سلیمان نمی‌داند. عطار معتقد است هر گدایی با داشتن انگشتری سلیمانی بدان مقام بالای معنوی نمی‌رسد و حتماً باید باطن سلیمانی و سلطانی داشت تا بتوان بر مسند مقامات تکیه زد.

نیست غم گر چون سلیمانی فرید هر گدا ملکی به خاتم در نیافت
(عطار، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).



وی برای بیان قدرت معنوی پیران راه طریقت، از این ماجرا بهره می‌برد. در جایی دیگر بر این باور است که هرکس لایق رسیدن به قرب الهی نیست. در منطق الطیر اشاره به ناپایداری دنیا دارد و نیز در اسرار نامه سلیمان با آن همه حشمت و بزرگی در سپاه حضرت محمد(ص) سپاه گری می‌کند (عطار، ۱۳۸۶، ص ۹۷).

مولوی نیز در ابیات متعددی تلمیح به آیه ۳۵ سوره ص دارد. در ارتباط با درخواست ملک و پادشاهی سلیمان از خدا، این فکر را به ذهن متبادر می‌سازد که از لحن سلیمان بوی بخل و حسد می‌آید اما مولوی به خطرات و شادی که در امر پادشاهی و زمامداری ایجاد می‌شود، اشاره دارد چون سلیمان خود را مسئول جان و مال مردم می‌داند (مولوی، ۱۳۷۲، ص ۲۶۶۳). برای رد مسئله صفت حسادت سلیمان در کلیات شمس می‌خوانیم که چون سلیمان آفت ملک را دید و آن را در مقابل ملک عقبی ناچیز یافت، از خداوند خواست تا کس دیگری را در داشتن این ملک با او شریک نکند. چنانکه سنگری و حاجی معتقدند: «مولانا با کاربردهای زیبا این قصه را برای بیان اشارات و مفاهیم اخلاقی و عرفانی خود قرار می‌دهد» (سنگری و حاجی، ۱۳۸۹، ص ۴۹). سعدی نیز دلیل شکوه و ملکی را که به سلیمان بخشیده شد، همین بی‌آزاری و عدل او دانسته است (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۸۴۵). خواجه نیز چشم یار را به غارتگری تشبیه می‌کند که پادشاهی سلیمان را می‌رباید (خواجه، ۱۳۲۶ش، ص ۳۷۶).

حافظ منظور از ملک سلیمان را سرزمین فارس و زندان سکندر را شهر یزد می‌داند. اشرف زاده در کتاب راز خلوتیان نقل کرده است: «سکندر در دل کویر زندانی ساخت و شاهزادگان اسیر هخامنشی را در آن جای داد. بعد از فوت اسکندر همان قلعه مرکز شهر یزد شد. بنابراین شهر یزد به زندان اسکندر معروف شد» (اشرف‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹). از نظر عرفانی زندان اسکندر را دنیا و ملک سلیمان را عالم آخرت دانسته و کلام این شاعر ناشی از دلتنگی وی در زندان تن و میل پرواز به مبدأ ملکوتی خویش به شمار آورده است و در اصل وی می‌خواسته انسان‌های زمان خویش و ما که از وحشت زندان اسکندر دلگیر شده‌ایم، به چالش بکشاند و از خوانندگان شعرش می‌خواهد هویت و ماهیت خود دست یابند:

دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

(حافظ، ۱۳۷۰، ص ۳۵۹).

وی بر این باور است که ملک سلیمان، نماد پهناوری و وسعت قلمرو سلطنت ممدوح می‌باشد (حافظ، ۱۳۷۰، ص ۳۵۹) و شکوه پادشاهی و اسب و باد و زبان پرندگان همه از بین

رفتی می‌داند. صائب با تلمیحی به داستان مجنون و همنشینی او با دام و دد، می‌کوشد قدرت عشق را حتی برتر از تخت و ملک سلیمان و پادشاهی او مدنظر قرار داده و او را مظهر افسری و تاجوری می‌داند و اما مجنون را با «نیروی شگفت انگیز عشق» هم رتبه سلیمان می‌آورد. در نگاه صائب نیز ملک سلیمان با همه وسعتش، ارزش چندانی ندارد (صائب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵۱). وی با مضمون نکوهش امور دنیوی، پرداختن به این امور را کاسه لیسیدن بر سر خوان سلیمان می‌داند (صائب، ۱۳۷۷، ص ۸۳). همین شاعر سلطنت را مشکل می‌داند و قبول این بار را بر گردن، کاری آسان نمی‌داند. و نیز خلوت دل جانان را بر تخت جم و ملک سلیمان رجحان می‌دهد (صائب، ۱۳۷۷، ص ۹۵۹). جعفر زاده و شریف پور نیز معتقدند نام سلیمان همراه با شخصیت های داستان او ذکر شده است (جعفرزاده و شریف پور، ۱۳۸۷، ص ۹۱). دام و دد را چون سلیمان کرد مجنون رام خویش چون بلند افتاد سودا کار افسر می‌کند (صائب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵۱).

۲-۲. انگشتی و خاتم سلیمان (ع)

اگرچه در آیات قرآنی به صورت مستقیم مطلبی در رابطه با انگشتی مخصوص حضرت سلیمان (ع) مطلبی نیامده است، اما در احادیث و روایات تفسیری این موضوع بسیار مورد تأکید قرار گرفته است و به همین دلیل شاهد آن هستیم که در ادبیات فارسی و اشعار شاعران نیز به این موضوع پرداخته شده است. به عنوان مثال از ابن عباس نقل شده که: «شیطانی به نام صخر بر تخت سلیمان افکنده شد که بسیار سرپیچ و متمرد بود و هیچ کدام از شیاطین و دیوان بر آن قدرت پیدا نمی‌کردند. شیوه سلیمان این بود هنگامی که به محل تطهیر می‌رفت، انگشت خود را بیرون آورده به همسرش سپرد، آن شیطان متمرد به صورت سلیمان درآمده، نزد همسرش رفت و انگشت را از او گرفته و به عنوان پیامبر و پادشاهی در چهره سلیمان بر تخت وی جلوس کرد و چهل روز سلیمان فراری شد» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۰).

افسانه‌های دروغین و زشتی که درباره گم شدن انگشت سلیمان و یا ربوده شدن آن به وسیله یکی از شیاطین و نشستن شیطان بر تخت حکومت به جای او که با آب و تاب در بعضی از کتب آمده، ظاهراً ریشه‌اش به تلمود یهودیان باز می‌گردد. این داستان از جمله خرافات اسرائیلی است و با هیچ عقل و منطقی سازگار نیست و لذا محققان اسلامی هر جا از آن نام برده‌اند، بی‌پایه بودن آن را با صراحت بازگو کرده‌اند و گفته‌اند نبوت و حکومت الهی به انگشت وابسته نیست



و نه هرگز خداوند این مقام را از پیامبری گرفته و شیطانی را بصورت پیامبر درآورده است تا چه رسد به اینکه چهل روز بر جای او بنشیند و میان مردم حکومت و قضاوت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۹، ص ۲۰۸).

البته شمیسا در کتاب فرهنگ تلمیحات بیان می‌کند: «سلیمان را انگشتی بود نام بزرگ خدای تعالی بر آن نبشته بود و چهار نگین در آن تعبیه، با برنجین بر پریان و با آهنین بر دیوان و شیاطین حکم می‌راند» (شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۲۵۳). لذا بر این اساس شاهد آن هستیم که سنائی با استفاده از تعالیم عرفانی، دیو را استعاره از «نفس» و سلیمان را استعاره از «روح» معرفی کرده که در صورت تسلط خرد بر هوا و هوس، دیو نفس در دوزخ حرص و طمع خویش نابود می‌گردد و سلیمان روح، سلطنت گذشته خود را بدست می‌آورد (سنائی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۷۶). در جایی دیگر فرمان ممدوح با وجود جوان بودن، فرمان نافذی چون خاتم سلیمان می‌داند که با آن بر همه چیز و همه کس فرمانروایی می‌کند. انوری منطق سخن خود را به انگشتی سلیمان(ع) و خرده گیران بر سخنش را، به دیو و پری مانند کرده که افتراهایشان بی اثر و بی پایه است.

خاتم حجت، در انگشت سلیمان سخن افترا کردن بدو، در گیرد از دیو و پری
(انوری، ۱۳۶۴، ص ۱۹۰).

حکیم نظامی در مدح ملک فخرالدین او را تاجداری همچون نگین سلیمان می‌نامد که سبب تفاخر پادشاهی در همه افاق است (نظامی، ۱۳۷۵، ص ۱۵). عطار، قلب انسان کامل و عارف را به انگشتی سلیمان تشبیه می‌کند که دیو و پری، یعنی شیطان و فرشته را فرمانبردار خود می‌کند (عطار، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰). وی معتقد است هر گدایی با داشتن انگشتی سلیمانی به قرب حق نمی‌رسد، لذا در منطق الطیر سلیمان به جهت آن انگشتی معروف، حاکم بر زمین شده است (عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۲).

مولوی خاتم سلیمان را نماد دل می‌داند و دیو را هم نفس اماره می‌پندارد که باید مطیع باشد و انگشتی سلیمان را تسخیر کننده جن و پری می‌داند (مولوی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۱). سعدی در قصیده‌ای با دید حکیمانه و با کاربرد دو تلمیح برای موعظه و تشویق پذیری و رساندن بی وفایی دنیا، از این موضوع یاد کرده است (سعدی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۷). در سروده دیگری نیز شاعر با فرض این عبارت که نگین سلیمان دارای اسم اعظم بود، بی وفایی دنیا را در نظر خواننده مجسم می‌سازد.

حافظ معتقد است استفاده دیوان زمان سلیمان (ع) از سحر و جادو برای آنان ایجاد قدرتی پایدار و واقعی نکرد و تنها سلیمان توانست بر همه عالم فرمانروایی کند.

بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم
ملک آن توست وخاتم فرمان هرچه خواهی
(حافظ، ۱۳۷۰، ص ۴۸۹).

در سروده دیگری انگشتی نماد قدرت و سبیل قدرت است (حافظ، ۱۳۷۰، ص ۳۰۸) و نیز لعل لب یار را همانند خاتم سلیمان که قدرت بخش بوده می‌داند. خواجه نیز همچون مولانا از انگشتی سلیمان با عنوان «دل آدمی» یاد می‌کند و می‌گوید: «اگر انگشتی یعنی دل از لذت‌های مادی و طبیعی دور نگه داشته شود، انسان به مقام سلیمان می‌رسد» (خواجه، ۱۳۲۶ش، ص ۷۲۷). و نیز بر این باور است وقتی حکومت و پادشاهی سلیمان ویران شود، انگشتی او به چه کار می‌آید. وی همچنین با اشاره به داستان حضرت موسی (ع) و ید بیضای او، انگشت سلیمان را به ید بیضای موسی مانند کرده است (خواجه، ۱۳۲۶ش، ص ۵۰۲). کلیم با تشبیه مرکب خط به مور و لب یار به لعل و شیوه قرار گرفتن آن دو در کنار هم تصویری شیرین و نوین آفریده است که گویی انگشت را از دست حضرت سلیمان بیرون می‌کشد:

مورخط، لعل لب راخوش گرفت
خاتم از دست سلیمان می‌کشد
(کلیم کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).

باز کلیم بر این عقیده است که حضرت سلیمان (ع) انگشتی ارزشمندش را به امید رسیدن به خاتم لعل یار از دست درآورده است (کلیم کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۴). صائب با کاربرد ترکیب «خاتم دولت»، دولت و فرمانروایی سلیمان را به خاتم تشبیه می‌کند به خلق کلامی ادبی دست می‌زند:

حلقه زلفت به روی گرم عالم راگرفت
خاتم دولت به این خوبی سلیمانی نداشت
(صائب، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۷۰).

۲-۳. سلیمان (ع) و باد

حکومت بر بادهای نیز یکی دیگر از جلوه‌های قدرت سلیمان (ع) نبی است که خداوند در قرآن کریم بدان اشاره کرده و فرموده است: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ» (انبیاء: ۸۱)؛ و باد تند سیر صرصر را ما مسخر سلیمان گردانیدیم که به



امر او بدان سرزمین (سرزمین شامات) که با برکت برای جهانیان کردیم حرکت می‌کرد، و ما به همه امور عالم داناییم.

به فرمان درآمدن باد برای سلیمان(ع) در پرتو علم خدا مسخر گشته بود که گاهی بصورت توفنده و شدید و گاهی بصورت ملایم بود. در فرهنگ عامیانه هم باد، به قالی سلیمان معروف است در حالی که قالی یا فرشی در کار نبوده است، بلکه همان باد بوده که مرکب این پیامبر بنی اسرائیل بوده است، چنانکه در آیه دیگری آمده است: «وَ لِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ غَدُوها شَهْرٌ وَرَوَّاحُها شَهْرٌ وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ وَمَنْ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَرْغَبُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ» (سبأ: ۱۲)؛ و باد را مسخر سلیمان ساختیم که (بساطش را) صبحگاه یک ماه راه می‌برد و عصر یک ماه، و معدن مس گذاشته (یا نفت یا معادن دیگر) را برای او جاری گردانیدیم، و برخی از دیوان به اذن پروردگار در حضورش به خدمت می‌پرداختند و از آنها هر که سر از فرمان ما بپیچد عذاب آتش سوزانش می‌چشانیم.

میبدی در کشف الاسرار در مورد باد می‌گوید: «باد عاصف و باد رخاء به فرمان وی بود. چون خواستی برخیزد باد عاصف را فرمودی تا آن لشکرگاه وی جمله برداشتی و به هوا بردی آنگاه باد رخا را فرمودی تا نرم نرم آن را می‌راندی. گفتا مسیر میان زمین و آسمان بود...» (میبدی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ص ۱۹۱). سنایی ضمن حکایت «سلیمان و برزگر» اندیشه‌های تعلیمی خود را بیان می‌کند که چون پایه و اساس پادشاهی سلیمان(ع) بر باد گرفته، همچون باد سست و ناپایدار است و شایسته نیست انسان آن را تکیه گاه خود قرار دهد و به آن شاد و مغرور گردد:

آن سلیمان که در جهان قدر
بود سلطان وقت و پیغامبر
بر نشسته بُد او بر باد صبا
سوی مشرق شد جابلسا

(سنایی، ۱۳۶۲ش، ص ۴۱۲).

و نیز با بهره گرفتن از تسلط سلیمان بر باد، در قلمرو سخن سرایی، خود را همچون سلیمان می‌داند که بر همه چیز و همه کس فرمان روایی دارد (سنایی، ۱۳۶۲ش، ص ۷۳۷). انوری تاج و بارگاه سلطان سعید سنجر ملک‌شاه را به تاج و تخت سلیمان مانند می‌کند بدین صورت که شاه از فضل و رحمت الهی تا ابد صاحب ملکی است که از بزم و سرور سلطان، حسادت سلیمان بر می‌انگیخته می‌شود. شکوه تاج و تخت سلیمان و سیل عظیم پریان که در سمت چپ او می‌نشستند، رعب و وحشتی در دل شاهدان ایجاد می‌کرد که کسی جرأت اینکه شهادت دروغ را بدهد نداشت:

ای ز یزدان تا ابد ملک سلیمان یافته هرچه جسته از نظیر از فضل یزدان یافت
ای ز رشک رونق بزم را سلیمان خدای از تضرع کردن هب لی پشیمان رفته
(انوری، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۴۲).

درجایی دیگر با بکار بردن تخت سلیمان در شعر از صنعت غلو استفاده کرده است. خاقانی
در مدح پادشاه (جلال الدین) چنین می‌سراید که مُلک او با سلیمان در عظمت و شکوه برابری
می‌کند و حتی اسب ممدوح را با باد سلیمان مقایسه می‌کند:

باد را بهر سلیمان رخس ساز زین زر بر کن به رعنائی فرست
(خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۸۲۷).

خاقانی سبب کجرویی باد را کجرویی سلیمان در تاج و تخت پادشاهیش دانسته است.
سلیمان در این حکایت نمونه آن سالکی است که ضمن سلوک دچار قصور شده ولی خود را از
جمع نقایص مبرا می‌داند و منشأ خلل را در بیرون از خود می‌جوید (خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳).
حکیم گنجه، خاک پای پیامبر را از باد سلیمان برتر می‌بیند و آن را به بوستان پر از گل تشبیه
می‌سازد اما مجدداً از تشبیه خود ناخشنود می‌گردد و آن را از بهشت برتر می‌داند (نظامی، ۱۳۷۹،
ص ۱۳).

عطار معتقد است اگر آدمی به دنبال تعالی نفس و رسیدن به جایگاه والا باشد، مانند سلیمان
باد تحت فرمان او و نور هم تختش است؛ یعنی به سرعت باد و سوار بر نور به جایگاه والا و
قرب الهی نائل می‌شود (عطار، ۱۳۸۸، ص ۲۵۶). مولوی نیز علت کج وزیدن باد را لغزش خود
سلیمان می‌داند و از این مطلب نتیجه می‌گیرد که انسان هر درد و رنجی برایش پیش می‌آید
علتش در درون خودش می‌باشد. شاعر ماجرای باد را نقد کسانی می‌داند که خویش را کامل و
بی نقص می‌دانند و هر عیب و ایرادی را به عوامل خارجی منسوب می‌کنند. حافظ با کاربرد
صنعت کنایه مانند «گره بر باد زدن» از این ماجرا برای بیان ناپایداری دنیا و شکوه آن بهره جسته
است:

گره به بادمزن گرچه بر مراد رود که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
(حافظ، ۱۳۷۷، ص ۸۸).

ظرافتی که حافظ در کار این تلمیح کرده از ایهام تعبیر «رود به باد» حاصل می‌شود و وی
نیز با اشاره ایهام گونه به ماجرای بر باد بودن سلیمان، توصیه‌ای اخلاقی می‌کند و می‌گوید: «اگر
به دنیا دل ببندی، با دست خالی آن دنیا را خواهی رفت و توشه برای آخرت نخواهی برد»



(حافظ، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰). شاعر با کاربرد استعاره مکنیه، «صبا» را به مرکبی مانند می‌کند که بر پشت زین بسته شده و سلیمان با آن جابه‌جا می‌شود. سعدی از سوار بودن آن سریر بر باد برای بیان ناپایداری ملک عالم بهره می‌جوید (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۷۴۱). همین شاعر، ضمن پند و اندرز، با یک جناس زیبا از «به باد رفتن» که خود یک کنایه مشهور در زبان فارسی است، بهره‌جسته است (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۱).

صائب از این بن‌مایه استفاده کرده و با بهره‌گیری از ترکیبی چون «گره بر باد زدن» این جلال و شکوه را سطحی می‌بیند و واژه گره بر باد زدن را کنایه از «کاری بیهوده انجام دادن» می‌داند:

هوس تخت سلیمان گرهی بر باد است هرکه در حلقه انصاف بود خاتم از اوست
(صائب، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۵۲).

تسخیر باد در دست سلیمان همیشه نشان قدرت وی و عظمت دستگاهش بوده است (صائب، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۵۲). تخت سلیمان را در نظر عارفان ورق بادبرده و کوچکی می‌داند که هوس داشتن چنین تختی کار پوچ و بیهوده‌ای است (صائب، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۴۵). و نیز معتقد است همانگونه که باد از در افتادن با تخت سلیمان راه به جایی نبرد، آه من عاشق هم تأثیری بر دل معشوق نخواهد داشت.

۲-۴. سلیمان(ع) و مور

یکی از زیباترین قسمت‌های داستان حضرت سلیمان(ع) به ملاقات او با مورچه در وادی نمل مربوط می‌گردد که در آیات ذیل بیان شده است: «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۸-۱۹)؛ تا آنگاه که به وادی مورچگان رسیدند مورچه ای [به زبان خویش] گفت ای مورچگان به خانه هایتان داخل شوید مبادا سلیمان و سپاهیان‌ش ندیده و ندانسته شما را پایمال کنند. سلیمان از گفتار مور بخندید و گفت: پروردگارا، مرا توفیق شکر نعمت خود که به من و پدر و مادر من عطا فرمودی عنایت فرما و مرا به عمل صالح خالصی که تو پسندی موفق بدار و مرا به لطف و رحمت خود در صف بندگان خاص شایسته‌ات داخل گردان».

این داستان قرآنی به دلیل تأثیری که در شعر و ادب فارسی به جای گذاشته، حائز اهمیت بسیار است زیرا بخشی از زیباترین اشعار در مضمون، پیرامون این مطلب سروده شده‌اند. در مورد وادی نمل در کشف الاسرار آمده است: «وادی سدیر است وادی است از وادی‌های طائف و معنی وادی النمل كما يقال: بلاد الثلج و قيل كان النمل به امثال الذئب» (میبیدی، ۱۳۶۱ش، ج ۷، ص ۱۹۳). سنایی با تلمیح و با الهام از این داستان مهمانی مورچه‌ای با ران ملخ سلیمان و لشکرش، جان عاشقان را هدیه ناچیز (همچون ران ملخ) می‌داند و عاشقان (گله موران) را نزد سلیمان وقت یعنی پادشاه حسن یا معنویت می‌آورند (سنایی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۷۹). خاقانی مور را «رمز حقارت» و سلیمان را رمز «بزرگی» می‌داند که این نماد در شعر مدحی بیشتر از جاهای دیگر است.

او خوانده‌ام به صخره سلیمان ملک شعر من جان به صدق مورچه خوان شناسمش

(خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹۵).

همین شاعر، شاه را سلیمانی می‌داند که گاه به فرو دستان نظر دارد و گاه به فراز دستان و اینکه فرد حقیری (مانند شاعر) با او سخن بگوید از شکوه سلطنت او نمی‌کاهد. همان‌گونه که مور با سلیمان هم کلام بود، و نیز شوکت شاه را با عنوان «سلیمانی» و کوچکی خود را در برابر وی با لفظ «مور» بکار برده است (خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۸۹۵).

عطار در ارتباط با عنایت سلیمان به مور و این ملاقات در مصیبت نامه می‌گوید: «سالک به نزد وحوش می‌آید و دست به دامن آن‌ها می‌شود و از مور به دلیل آنکه خداوند سوره‌ای از سوره‌های قرآن را به نام او کرده و مقام گفتگو و پند دادن به سلیمان را یافته است، مدد می‌جوید تا او را در طی طریق یادی کند» (عطار، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸). وی در الهی نامه مور را عاشق و سالکی خطاناپذیر دانسته است. مولوی نیز مور را ثناگویی حضرت سلیمان خطاب می‌کند. همان‌گونه که طبری در تفسیر خود می‌نویسد: «و آن جایگاه مورچگان بسیار بودند و این ثنایی بود که آن مورچه بر سلیمان (ع) می‌کرد، گواهی داد که سلیمان دادگر است و کم رنج است. به آنکه گفت: وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ یعنی اگر بدانندی شما را نکوبندی و نر جا نیدندی» (طبری، ۱۳۵۶ش، ج ۵، ص ۱۲۳۱).

ای بسا جان سلیمان نهان همچو پری که به لشکرگاهشان مور نمی‌آزارند

(مولوی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۴).



مولوی همچنین حضرت سلیمان(ع) را مظهر حشمت و بزرگی و مور را مظهر بلندهمتی و جویای ترقی معنوی می‌داند (مولوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴۸). برداشت عرفانی شاعر این است که اگر همت و طلبی در کار باشد، می‌توان از پست‌ترین نقص به اوج کمال و بزرگی نائل شد، چنانکه خوازمی در کتاب *جواهر الاسرار* می‌گوید: «دلی که وقف هوای او کنی، کارخانه آگاهی است؛ سری که بر آستان او نهی، سزاوار تاج شاهی است» (خوارزمی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۵۳۹). در کلیات شمس عشق را به سلیمان و مور را به آرزوها تشبیه کرده، چنانکه با آمدن سلیمان، مور به سوراخ پناه می‌برد و با آمدن عشق هواهای نفسانی فرو می‌رود و جولان را به عشق می‌دهد (خوارزمی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۷۷). سعدی هم به تلمیح پای ملخ بردن مور به رسم هدیه نزد سلیمان را یادآور شده است (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۸۵). همین شاعر برای بیان مقاصد معنوی با استفاده از تلمیح مور و سلیمان مفهوم بلندی را به نظم کشیده است (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۹۴۵). حافظ، سلیمان(ع) را مظهر انسان‌های شریف و مور را مظهر انسان‌های پست می‌داند و این مفهوم را در شعر برای برانگیختن لطف و ترحم به معشوق و ممدوح و بیان فاصله عظیم بین دو کس (ضعیف و قوی) بکار برده است.

زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
نظر کردن به درویشان منافی بزرگی نیست سلیمان با چنان حشمت نظرها بود برمورش
(حافظ، ۱۳۷۰، ص ۲۷۸).

حافظ همچنین به نکته تعلیمی و حکمی خاصی اشاره می‌کند و رسیدن مور به مقام همصحبتی با سلیمان را ناشی از توجه مور به درویشان و دون‌پایگان می‌داند (حافظ، ۱۳۷۰، غزل ۱۷۱). کلیم نیز بر این عقیده است که، لاف زدن‌های افراد ضعیف که ادعای شکوه و عظمت همچون سلیمان نبی(ع) دارند، قابل پذیرش نیست. صائب با تمثیلی زیبا خویش را بی‌نیاز از هر شاهد به موری تشبیه نموده که جز بر شکرخند سلیمان به چیزی قانع نمی‌شود:

دیده رغبت به هر شهدی نمی‌سازم سیاه بر شکر خند سلیمان است چشم مور من
(صائب، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۶۹).

همین شاعر در سروده دیگری که به مضمون «گذشتن از خویش» پرداخته، شخص اسیر در خویشتن را اسیری تشبیه می‌کند که در تنگنای دیده موری گرفتار آمده است باید خویشتن بگذرد تا به کمال رسد و سلیمانی کند (صائب، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۹۹۲).

۲-۵. سلیمان (ع) و هدهد

از جمله عناصر و شخصیت‌هایی که در سراسر داستان حضرت سلیمان (ع) وظایف متعدد و نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند، هدهد است. داستان گفتگوی سلیمان با هدهد در خبر آوردن از سرزمین سبا در قرآن کریم ذیل آیات ۲۰ تا ۲۴ سوره نمل مورد توجه قرار گرفته است: «وَتَقَعَّدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ حُطَّ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنَّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّيْطَانِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَغْمَالُهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل: ۲۰-۲۴)؛ و جویای [حال] پرندگان شد و گفت مرا چه شده است که هدهد را نمی بینم یا شاید از غایبان است (۲۰) قطعا او را به عذابی سخت عذاب می کنم یا سرش را می برم مگر آنکه دلیلی روشن برای من بیاورد (۲۱) پس دیری نپایید که [هدهد آمد و] گفت از چیزی آگاهی یافتم که از آن آگاهی نیافته ای و برای تو از سبا گزارشی درست آورده ام (۲۲) من [آنجا] زنی را یافتم که بر آنها سلطنت میکرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت (۲۳) او و قومش را چنین یافتم که به جای خدا به خورشید سجده می کنند و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] باز داشته بود در نتیجه [به حق] راه نیافته بودند (۲۴).

هدهد در ادبیات فارسی نماد رهبر و پیشرو شده است و در مواردی مرغ سلیمان شهرت یافته است. شیخ اشراق، سیمرخ را هدهدی می‌داند که قصد کوه قاف کرده و هزار سال سایه کوه قاف بر او افتاده است (سهروردی، ۱۳۴۸ش، ص ۳۱۵).

خاقانی هدهد را «دلال عروس سبا» خطاب می‌کند (خاقانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹). عطار در مصیبت نامه برای هدهد صفت «دلاله کار» بکار برده است (عطار، ۱۳۵۶ش، ص ۲۲۸). در منطق الطیر آمده که مرغان بعد از عذرخواهی به هدهد می‌گویند که ما نسبتی با سیمرخ بلندقدر نداریم چنان که مور نسبتی با سلیمان نبی ندارد. در سروده دیگری هدهد را پیک هر وادی از وادی‌های سیر و سلوک می‌دانند. هدهد به تیزیابی در یافتن آب برای سلیمان در فاصله زیاد از عمق زمین نیز مشهور است. یزدان پناه و کندلویی نیز به نقل از عطار، هدهد را صاحب سر و هادی مرغان می‌داند (یزدان پناه و کندلویی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳). مولانا در ابیات زیر، آدمی را به این نکته سوق می‌دهد که رشک و بخل یک مرغ (زاغ) به ادعاهای هدهد موجب تغییر و نظر سلیمان شد:

چون سلیمان را سرا پرده زدند پیش او مرغان به خدمت آمدند

همزمان و محرم خود یافتند پیش او یک یک به جان بشتافتند
(مولوی، ۱۳۷۲، ص ۴۰۵).

او در جایی دیگر ترکیب «دهد جان» را به کار برده تا نماد قابل و واصلی باشد که قابلیت پرواز به سوی سلیمان (حق) را در خویش به فعلیت درآورده است (مولوی، ۱۳۷۲، ص ۴۰۵). سعدی هم اشاره‌ای به ماجرای هدهد و ملکه سبا در کنار یکدیگر دارد (سعدی، ۱۳۶۹، ص ۸۵). حافظ با تلمیح به ماجرای هدهد و ملکه سبا، باد صبا را که پیام‌رسان عشاق تلقی می‌گردد به هدهد تشبیه کرده و از او همچون قاصدی استفاده می‌کند که به سوی سبای مقصود (کوی یار) روانه می‌دارد (حافظ، ۱۳۶۷، ص ۹۰). صائب نیز از این بخش زندگی سلیمان در شعر خود بهره برده است. نام هدهد دو بار در دیوان شاعر آمده است و وی از هدهد با صفت «خوش مژده» یاد می‌کند. نیشابوری نیز در قصص قرآن مجید، عبارت «شهر صبا» را در جدایی از سلیمان(ع) چون زندان می‌داند (نیشابوری، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲).

۲-۶. سلیمان(ع) و تسخیر دیوان و شیاطین

دیوان و شیاطین، از جمله کارگزاران حضرت سلیمان(ع) بوده‌اند. تسخیر موجودات سرکش و قرار دادن آن‌ها در اختیار سلیمان بر انجام کارهای مثبت از موهبات خداوند به وی بوده است. به این ترتیب که خداوند، نیروی آماده‌ای برای انجام کارها در اختیار او گذاشت و شیاطین که طبیعتشان نافرمانی و سرکشی است، آنچنان مسخر او شدند که در مسیر سازندگی و استخراج منابع گران بها قرار گرفتند. مکارم شیرازی در تفسیر نمونه می‌نویسد: «در میان شیاطین و اجنه افرادی بودند که به عنوان یک نیروی مفید و سازنده قابل استفاده به حساب نمی‌آمدند و چاره جز این نبود که آنها در بند باشند تا جامعه از شر مزاحمت آنها در امان بماند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۸۷).

سنایی دیو را کنایه از رقیب ممدوح و سلیمان را به جای خود آورده و اشاره به نشستن دیو به جای سلیمان دارد (سنایی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۱). در جایی دیگر انسان دیو صفت و خیانتکار را به دیو سلیمان مانند می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۱۷۴). وی بر این باور است که اگر انسان همچون سلیمان که دیوان را مسخر خود گردانده بود، بر هواهای نفسانی غلبه کند در آن صورت بر تخت سلطنت معنوی می‌نشیند و زیر سایه پر عنقا قرار می‌گیرد.

انوری نیز پادشاه وقت یعنی رکن الدین خان را توصیه می‌کند که در حفظ آبروی سلیمان زمان کوشا باشد، و او را در رتبت پیامبران و سایه یزدان می‌داند که با حضور او ستم از روزگار رخت برمی‌بندد (انوری، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

خاقانی نیز می‌خواهد بدون زهد با دیو دلی به مرتبه سلیمانی برسد (خاقانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵). حکیم بر این باور دارد که معرفت از آدمیان دور گشته و انسانیت را از میان برده‌اند زیرا فاصله زمان کنونی ما با دوره سلیمان بسیار است و انسان کنونی همچون دیو است (نظامی، ۱۳۷۵، ص ۴۲)، لذا در هفت پیکر از تخت بلقیس به کنایه سریر بانوی آن داستان و از دیو آن پادشاه سفر کرده را اراده کرده است. عطار نیز در الهی نامه تلمیح به نشستن دیو بر مقام سلیمان دارد:

از آن بر ملک خویش نیست فرمان
که دیوت هست بر جای سلیمان
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸).

همین شاعر با کاربرد صنعت تشبیه «نفس اماره» را به دیو و «روح» را به سلیمان مانند می‌کند و ضمن این تشبیه زیبا، ماجرای نشستن دیو بر جای سلیمان را در ذهن تداعی می‌کند (عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸). مولوی همچون تفاسیر معتقد است که سلیمان به واسطه خاتمش بر دیوان فرمان می‌دهد (مولوی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۹). سعدی تلمیح به داستان سلیمان و صخره جنی (دیو) دارد (سعدی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۵). در بیتی دیگر انسان نادان را به دیوی مانند می‌کند که به فریب بر مسندی که سزاور آن نیست، نشسته است. حافظ با کاربرد صنعت تشبیه انگشتر سلیمان را به «دل» تشبیه و از «اهریمن» یا دیوی که انگشتر سلیمان را ربوده با عنوان شیطان ذکر می‌کند:

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم
که گاه گاه بر او دست اهریمن باشد
(حافظ، ۱۳۷۰، ص ۱۸۰).

صائب در توصیف چهره معشوق آفتاب روی تابان وی را چون سلیمانی می‌داند و خط چهره دلدار را خیل پری می‌داند که سلیمان را احاطه نموده‌اند (صائب، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴). وی با اشاره به این عقیده عامیانه و قصه حضرت سلیمان که دیوان و اجنه تحت تسلط و فرمان او بودند، شیشه پر از شراب را به شیشه‌ای تشبیه کرده است که پریان در آن اسیر شده‌اند (صائب، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴).

نتایج تحقیق

هدف این پژوهش تحلیل قصه حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) در متون منظوم فارسی بود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که:

(۱) جنبه‌های مختلف داستان حضرت داوود(ع) و فرزندش سلیمان نبی(ع) با بهره‌گیری از منابع اسلامی مانند قرآن و روایات و نیز با استفاده از منابع غیر اسلامی از جمله عهد عتیق (تورات) مورد توجه قرار گرفته‌اند و شاعران پارسی‌گوی از موضوعات مختلف مربوط به زندگی این انبیاء الهی تأثیر پذیرفته‌اند.

(۲) شاعران از داستان زندگی این دو پیامبر قوم یهود برای ساختن تصویرهای شاعرانه خود استفاده کرده‌اند و هر یک متناسب با اهدافی که در نظر داشته‌اند، روایت این داستان‌ها را به صورت تمثیل و تلمیح و... ذکر کرده‌اند. شاعران برجسته‌ای چون انوری، مولوی، خاقانی، نظامی، سنایی و عطار با استفاده از زندگی حضرت داوود(ع) و فرزندش سلیمان نبی(ع) در آثار خود، ضمن بوجود آوردن ترکیبات و تلمیحات زیبا و بدیع، از آن بهره‌های فراوان عرفانی و اخلاقی برده و به آثار خود تنوع و غنا بخشیده‌اند.

(۳) برخی از برجسته‌ترین شاعران با دقت نظر و زاویه دید متفاوت در داستان زندگی این دو پیامبر قدم زده‌اند و با پس زدن کلیشه‌ها، مضمون‌های تازه‌ای را خلق کرده‌اند و از جنبه‌های مختلف این دو روایت جهت بیان مفاهیم اخلاقی و وصف بهره گرفته‌اند. حجم وسیعی از اشعار، تلمیحات و اشارات مربوط به سرگذشت حضرت داوود(ع) و سلیمان(ع) تشکیل شده است.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

اربابی، بیژن؛ قملاقی، فائزه (۱۴۰۰ش)، «مطالعه بینامتنی قالیچه داستانی حضرت سلیمان و ملکه سبا»،

مجله رهپویه هنرهای صناعی، سال ۱، شماره ۱، صص ۷-۱۷.

اشرف زاده، رضا (۱۳۷۹ش)، راز خلوتیان؛ شرح غزلیات حافظ، مشهد: نشر گلهر.

انوری، علی بن محمد (۱۳۶۴ش)، دیوان اشعار، تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

جعفرزاده، مریم؛ شریف پور، عنایت‌الله (۱۳۸۷ش)، «سیمای پیامبران در شعر صائب تبریزی»،

پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، سال ۲، شماره ۴، صص ۳۰-۴۱.

حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰ش)، *دیوان حافظ*، تصحیح: محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران: نشر اقبال.

خاقانی شروانی، افضل‌الدین (۱۳۸۲ش)، *دیوان اشعار*، به کوشش: ضیاء‌الدین سجادی، تهران: نشر زوآر.
خواجه‌ی کرمانی، کمال‌الدین (۱۳۸۹ش)، *دیوان غزلیات خواجه*، گردآورنده: حمید مظفری، کرمان: نشر خدمات فرهنگی.

خوارزمی، محمد (۱۳۹۹ش)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، تهران: اساطیر.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۶۹)، *بوستان*، تصحیح: غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

سنایی، مجدود بن آدم (۱۳۶۲ش)، *دیوان اشعار*، تصحیح: محمد تقی مدرّس رضوی، تهران: سنایی.
سنگری، محمدرضا؛ حاجی، لیلا (۱۳۸۹ش)، «تجلی عارفانه چهره‌های قرآنی برخی پیامبران در مثنوی معنوی»، *نشریه عرفانیات در ادب فارسی*، سال ۲، شماره ۵، صص ۵۱-۶۶.

سهروردی، شهاب‌الدین یحی (۱۳۴۸ش)، *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، تصحیح: حسین نصر، تهران: انتشارات پژوهش‌های علمی در ایران.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۸ش)، *فرهنگ تلمیحات، اشارات اساطیری، داستانی، تاریخی و مذهبی در ادبیات فارسی*، تهران: نشر فردوس.

صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۷۷ش)، *دیوان اشعار*، به کوشش: محمد قهرمان، تهران: علمی فرهنگی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: حسین همدانی، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۰ش)، *مجمع البیان*، ترجمه: علی کریمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۷ش)، *تفسیر طبری*، تصحیح: حبیب یغمایی، تهران: توس.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۴ش)، *منطق الطیر*، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۰ش)، *دیوان اشعار*، تصحیح: تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.

کلیم کاشانی، ابوطالب (۱۳۹۲ش)، *دیوان اشعار*، تصحیح: حسین پرتو بیضائی، تهران: انتشارات سنائی.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۲ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: زوآر.
- مبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱ش)، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
- نجم الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۴ش)، *مرصاد العباد*، تصحیح: محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
- نصیحت، ناهید؛ پراندوجی، نعیمه (۱۳۹۰ش)، «ریخت شناسی داستان حضرت سلیمان(ع) در قرآن»، *مطالعات قرآنی*، سال ۲، شماره ۶، صص ۱۱۲-۱۲۴.
- نظامی گنجوی، جمال الدین (۱۳۷۵ش)، *مخزن الاسرار*، تصحیح: حسن وحید دستگردی، تهران: افکار.
- نیشابوری، ابواسحاق (۱۳۷۸ش)، *قصص انبیاء*، تصحیح: حبیب یغمائی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴ش)، *کشف المحجوف*، تصحیح: محمود عابدی، تهران: سروش.
- یزدان پناه، مهرعلی؛ کندلویی، فاطمه (۱۳۸۹ش)، «سیمای حضرت سلیمان در منظومه‌های عطار نیشابوری»، *تفسیر و تحلیل متون زبان و ادب فارسی*، سال ۲، شماره ۶، صص ۵۰-۶۴.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Anvari, Ali bin Mohammad (1364), Divan of Poems, Edited by: Mohammad Taghi Modares Razavi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Arbabi, Bijan; Qamlaqi, Faizeh (1400), "Intertextual study of the story carpet of Hazrat Suleiman and the Queen of Sheba", *Rahpoueh Artifacts Magazine*, year 1, number 1, pp. 7-17.
- Ashrafzadeh, Reza (1379), *Raz Khlotion; Commentary on Hafez's sonnets*, Mashhad: Golhar Publishing.
- Atar Neishabouri, Faridaldin Mohammad (1384), *Logic of Al-Tair*, edited by: Mohammadreza Shafiei Kodkani, Tehran: Sokhn.
- Attar Neishabouri, Faridaldin Mohammad (1380), *Divan of Poems*, edited by Taqi Tafzali, Tehran: Scientific and Cultural.
- Hafez, Shamsuddin Mohammad (1370), *Diwan Hafez*, edited by: Mohammad Qazvini and Dr. Qasim Ghani, Tehran: Iqbal Publishing House.

- Hojwiri, Abulhasan Ali bin Othman (1384), *Kashf al-Mahjuf*, corrected by: Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush.
- Jafarzadeh, Maryam; Sharifpour, Enayatullah (1387), "The Image of the Prophets in Saeb Tabrizi's Poems", *Researches on Islamic Education*, Year 2, Number 4, pp. 30-41.
- Kalim Kashani, Abu Talib (2013), *Divan of Poems*, Edited by: Hossein Perto Bayzaei, Tehran: Sanai Publications.
- Khajovi Kermani, Kamaluddin (1389), *Diwan Ghazliat of Khajovi*, compiled by: Hamid Mozafari, Kerman: Cultural Services Publishing.
- Khaqani Shervani, Afzaluddin (1382), *Divan of Poems*, edited by: Ziauddin Sajjadi, Tehran: Zovar Publishing.
- Kharazmi, Mohammad (2019), *Javaher al-Asrar and Zawaher al-Anwar*, Tehran: Asatir.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371), *Tafsir al-Nashon*, Qom: Dar al-Katb al-Islamiya.
- Meybodi, Abulfazl Rashiduddin (1361), *Kashf al-Asrar and Kitah al-Abrar*, edited by: Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir.
- Moulawi, Jalal al-Din Mohammad (1372), *Masnavi Manavi*, edited by: Mohammad Estilami, Tehran: Zovar.
- Najmuddin Razi, Abdullah bin Mohammad (1384), *Mursad al-Abad*, edited by: Mohammad Amin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural.
- Nasihat, Nahid; Paranduji, Naimah (2013), "The morphology of the story of Prophet Sulaiman (a.s.) in the Qur'an", *Qur'anic Studies*, year 2, number 6, pp. 112-124.
- Neishabouri, Abu Ishaq (1378), *Stories of the Prophets*, Edited by: Habib Yaghmai, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Nezami Ganjavi, Jamal al-Din (1375), *Makhzan al-Asrar*, correction: Hasan Vahid Dastgardi, Tehran: Afkar.
- Saadi, Moslehuddin (1369), *Bostan*, edited by: Gholamhossein Yousefi, Tehran: Khwarazmi.
- Saeb Tabrizi, Mohammad Ali (1377), *Divan of Poems*, edited by: Mohammad Kahraman, Tehran: Ilmi Farhani.
- Sanaei, Majdod bin Adam (1362), *Divan of Poems*, Edited by: Mohammad Taghi Moddars Razavi, Tehran: Sanai.
- Sangri, Mohammadreza; Haji, Leila (1389), "The Mystical Manifestation of Some Prophets' Qur'anic Faces in the Spiritual Masnavi", *Irfaniyat Der Adab Persian*, Year 2, Number 5, pp. 51-66.



- Shamisa, Siros (1378), A culture of allusions, mythological, fictional, historical and religious references in Persian literature, Tehran: Ferdous Publishing.
- Suhrevardi, Shahabuddin Yahi (1348), collection of Persian works of Sheikh Ashraq, edited by: Hossein Nasr, Tehran: Scientific Research Publications in Iran.
- Tabari, Mohammad Bin Jarir (1367), Tafsir Tabari, Edited by: Habib Yaghmai, Tehran: Tos.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan (1380), Majma al-Bayan, translated by: Ali Karimi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (1367), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, translated by Hossein Hamdani, Qom: Allameh Tabatabai Scientific and Cultural Foundation.
- Yazdan Panah, Mehr Ali; Kandalui, Fatemeh (1389), "The Image of Hazrat Suleiman in Attar Nishaburi's Poems", Commentary and Analysis of Persian Language and Literature Texts, Year 2, Number 6, pp. 50-64.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۷۶-۵۱

مقاله علمی - پژوهشی

doi: 10.30497/qhs.2024.246719.3997

تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

سیماسمعیل پور*

یوسف مولایی**

مهدی شیدایی***

چکیده

موضوع عدالت از مهم‌ترین مفاهیم مطرح در حوزه مسائل اعتقادی و اجتماعی است. بررسی‌ها نشان می‌دهد در آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع)، در مورد عدالت، بویژه عدالت اجتماعی مباحث مهمی مطرح شده که از جمله آنها توجه به مسئله حقوق قراردادها فی‌مابین افراد می‌باشد. به دلیل اهمیت این موضوع در حوزه حقوق مدنی و کیفری، این پژوهش قصد دارد به‌مثابه یک مطالعه میان رشته‌ای، جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) را بررسی کرده و از منظر نصوص دینی، برخی ابهامات حقوقی را حل نماید. روش این پژوهش بر اساس تحلیل اسنادی و متون کتابخانه‌ای بوده و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در حقوق اسلامی بر موازنه حقوق طرفین در عقد معاوضی تأکید بسیار شده است، به گونه‌ای که اگر این موازنه مخدوش گردد، به وسیله سایر اصول حقوقی جبران می‌گردد. این نظریه که در حقوق ایران با استناد به قاعده تلف مبیع قبل از قبض و اختیارات قانونی متعدد مطرح شده است، نشان دهنده تأکید نصوص دینی بر صیانت از موازنه حقوق طرفین عقد معاوضی است که مستندات قرآنی و روایی آن به همراه نظرات فقها و حقوق‌دانان در مقاله بیان شده است.

واژگان کلیدی

آیات الاحکام، عدالت اجتماعی، حقوق قراردادها، عقد معاوضی.

* simaesmailpur@yahoo.com

* دانشجوی دکتری حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

** استادیار گروه حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)

yousefmlaei2024@gmail.com

drmehtdi.sheidaei@gmail.com

*** استادیار گروه حقوق، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی است.

طرح مسئله

هدف عدالت اجتماعی، مشخص کردن ترتیبات نهاده‌هایی است که به هر شخص اجازه می‌دهد تا به طور کامل به سلامت اجتماعی کمک نماید. به نظر اندیشمندان اجتماعی، دست یافتن به عدالت اجتماعی، مستلزم آن است که آحاد جامعه به گونه‌ای سازماندهی شوند که بتوان آنچه را که در جامعه تولید می‌شود به سهم‌های خاصی میان افراد یا گروه‌ها تقسیم نمود. به عبارت دیگر جامعه باید به سازمان هدفمند تبدیل گردد تا بتوان آرمان عدالت اجتماعی را تحقق بخشید (غنی‌نژاد، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

کمپیل از جمله حقوق‌دانان غربی، معتقد است که عدالت یکی از اصطلاحات مبنایی سیاست و اخلاق است که با اهمیتی عالم‌گیر در همه نظریه‌های سیاسی و اجتماعی، نقش محوری دارد. اعتبار جهانی آن به توسعه مجموعه متنوعی از تحلیل‌ها و طرح‌های کاربردی انجامیده که دستیابی به تعریف واضح و دقیق درباره آن را دشوارتر ساخته است. از این رو، عدم توافق بسیاری درباره معنای عدالت و مصادیق اعمال عادلانه و ناعادلانه به وجود آمده است (پورعزت، ۱۳۸۲، ص ۸۶). هم فلاسفه و هم دانشمندان اجتماعی، توجه زیادی به بحث عدالت نموده‌اند. علاقه افراد به عدالت، از یک نیاز طبیعی اساسی منتج می‌شود. افراد، نیازهای فردی متفاوتی دارند که از طریق تعامل با دیگران به بهترین نحو، ارضا می‌شود. این نیازها طیفی از نیازهای اقتصادی از قبیل پول و امکانات مادی تا نیازهای اجتماعی - احساسی نسبتاً انتزاعی از قبیل توجه و احترام شخصی را در بر می‌گیرد. عدالت به افراد استانداردهایی ارائه می‌دهد تا قضاوت نمایند که آیا این نیازها در محیط‌های اجتماعی که اغلب پیچیده هستند، برآورده می‌گردد (استیون، ۱۹۹۱، ص ۱۸۹).

چنانچه از مباحث مربوط به عدالت در تاریخ اندیشه سیاسی برمی‌آید، مهم‌ترین مسئله در بحث عدالت، قابل دفاع ساختن روابط نابرابر در جامعه است. نابرابری در ثروت، قدرت و شأن اجتماعی، به رغم شباهت در استعدادهای اکثر افراد، واقعیت انکارناپذیر همه جوامع بوده است. گذشته از آن، هیچ رابطه معنی‌داری، میان نابرابری در ثروت و قدرت و نابرابری در استعدادهای طبیعی وجود نداشته است. بنابراین دفاع از این نابرابری‌ها یا نفی آنها موضوع اصلی بحث عدالت است. به عبارت دیگر، عدالت در فلسفه سیاسی، مسأله‌ای است که در سطح نهادهای اجتماعی مطرح شده است.



از بعد حقوقی، عدالت در تصمیم‌گیری‌های عادلانه جستجو می‌شود و لذا تصمیمی عادلانه است که بر طبق قانون باشد. اما از حیث فلسفه سیاسی، بلافاصله مسأله عادلانه بودن خود قانون پیش می‌آید. استر با در نظر گرفتن شش مکتب فلسفی سیاسی مفاهیم عدالت از دیدگاه آنها را طبقه بندی کرده است. بر اساس این طبقه بندی، آرمان سیاسی نهایی مفهوم لیبرالی عدالت، آزادی است و همه حقوق و تکالیف، نهایتاً بر مبنای آن توجیه می‌شوند؛ در حالی که در مفهوم سوسیالیستی عدالت، برابری به مثابه آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف، مدنظر قرار می‌گیرد؛ و در مفهوم لیبرال دموکراتیک، عدالت، آمیزه‌ای از آزادی و برابری، آرمان سیاسی نهایی و مبنای توجیه حقوق و تکالیف، تلقی می‌شود.

اجتماع گرایان، نفع عمومی را به مثابه آرمان سیاسی نهایی خود در نظر می‌گیرند و ادعا می‌کنند که چنین آرمانی به حمایت از شکوفایی فضایل انسانی می‌انجامد؛ فمینیست‌ها نیز مفهومی از عدالت را تأیید می‌کنند که حقوق و تکالیف را بر مبنای آرمان دو جنسیتی و مبتنی بر برابری زن و مرد، توجیه نماید؛ در حالیکه مفهوم فرانویگرای عدالت، با تأکید بر ضرورت رد همه فرارویتها و نظریه‌های کلان، توجیه حقوق و تکالیف را محلی و محدود دانسته، بر آن است که این توجیه نباید جهان شمول باشد (پورعزت، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

اما در دید جامعه شناختی کاربردی امروز با توجه به بهره‌گیری از اندیشه‌های مختلف، عدالت در ارتباط با مناطق و طبقات مختلف اجتماعی دیده می‌شود. در بررسی موضوع گریزی کوتاه به انواع عدالت می‌زنیم تا بتوان معنای عدالت اجتماعی را به راحتی شناخت. بر این اساس عدالت نسبی، تحقق یکی از اهداف عالی علم حقوق است. برای تحقق این مهم لازم است تا قضات و وکلا، علاوه بر توجه به متن قانون، به اصول و نظریات حقوقی توجه داشته باشند، زیرا در غیر این صورت راهی را پیموده‌ایم که از اجرای عدالت فرسنگ‌ها فاصله خواهد داشت.

یکی از این نظریات حقوقی، نظریه عدالت معاوضی است. در این مقاله به شیوه‌ای استدلالی - تطبیقی بحث گردیده است که چگونه می‌توان در وضعیتی که اجرای نص قانون با رعایت عدالت معاوضی ناسازگار است، به وضع قاعده پردازیم تا از یک سو قانون اجرا شود و از سوی دیگر عدالت معاوضی محقق شود. در این راستا ابتدا به تبیین مختصر نظریه و بیان مبانی آن پرداخته، و سپس برخی از آثاری را که قبول آن در تفسیر قراردادها و تعهدات به جا می‌گذارد، بیان خواهیم کرد.

این نظریه در نصوص دینی مانند آیات قرآن و احادیث اهل بیت (ع) که مبنای استخراج قواعد و قوانین فقهی و حقوقی هستند بوسیله دلایل تحلیلی و تعبدی نظیر قاعده تلف مبیع قبل از قبض و اختیارات قانونی، به عنوان یک نظریه مقبول توجیه می‌گردد. نظریه عدالت معاوضی در صحنه تجارت داخلی و خارجی نیز اقتضاء می‌نماید تا قاعده تلف مبیع قبل از قبض، حکمی عمومی و جاری در تمام مبادلات معاوض باشد. وضع تمام اختیارات نیز با نظریه عدالت معاوضی توجیه می‌گردد.

قبول این نظریه حاوی آثار مثبتی در رویه حقوقی و قضایی کشور است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: ۱- منع امکان مطالبه توأمان وجه التزام گزاف و اصل تعهد، ۲- توجه به تعهدات متقابل متعهده در دعاوی مطالبه وجه التزام و الزام به تنظیم سند رسمی، ۳- توجه به شرایط طرف ضعیف قرارداد در تفسیر تعهدات و منع سوء استفاده از حق (اصل ۴۰ ق.ا و قاعده لاضرر) و اعطای حق به مشروطه بوسیله صدور حکم عدم نفوذ یا ایجاد حق فسخ یا اعلام بطلان حسب مورد، ۴- بطلان رجوع زوجه به فدیة در شرایطی که زوج فرصت رجوع به اصل طلاق را ندارد، ۵- به رسمیت شناختن حق حبس بعنوان وسیله اجرای عدالت معاوضی و توجه به تقابل تمکین و نفقه متناسب با شأن، در شرایطی که دعوای تقابل یا دفاع ماهوی در این خصوص طرح شده باشد.

همچنین عنایت به این مطلب که حق حبس وسیله اجرای صحیح موازنه حقوق است نه سوء استفاده از حق. بر اساس مطالب ذکر شده، هدف این پژوهش تحلیل جایگاه و کارکرد عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها با تأکید بر آیات قرآن و مبانی اسلامی است.

پیشینه تحقیق

در موضوع حقوق قراردادها از منظر روایات و اهل بیت (ع) پژوهش‌های اندکی صورت پذیرفته و لذا خلاء پژوهشی وجود دارد. به عنوان مثال در مقاله‌ای با عنوان «حقوق قراردادها در فقه و حقوق/اسلام» از دیدگاه اسلام اصل آزادی اراده به عنوان اصل اصلی حاکم بر تمام روابط بین الملل همچون سایر صحنه‌های زندگی اجتماعی انسان پرداخته شده و از اینجاست که تعهدات اختیاری به صورت سرچشمه اصلی و منبع اساسی حقوق بین الملل در اسلام درآمده است (ر.ک: زنجانی، ۱۳۷۰).



در مقاله «رویکردی تطبیقی در حقوق حاکم بر قراردادها» نیز نشان داده شده است که ماده ۱۰ قانون مدنی ناظر بر این است که بحث امری، تکمیلی و تفسیری بوده ماده مذکور فاقد آثار عملی است و حتی با فرض امری بودن، متعاقدين ایرانی و یا ایرانی و خارجی حق انتخاب حقوق قراردادهای را دارند. زیرا اصل حاکمیت اراده از اصول مسلم حقوقی در حقوق بین المللی خصوصی است و صورت فقدان آن، عناصر جایگزین متفاوتی از طرف حقوق‌های مختلف ارائه شده است که از بین آن‌ها معیار حقوقی که با قراردادبیشترین و نزدیک ترین پیوندها را دارد در راه گسترده جهانی است (ر.ک: پروین و اکبری رودپشتی، ۱۳۹۲).

در مقاله «هدف قرارداد در حقوق اسلام و ایران: مطالعه تطبیقی با حقوق انگلیس» نیز بیان شده است که بعد از انعقاد قرارداد، ممکن است حوادثی رخ دهد که هدف معامله برای طرفین قرارداد برآورده نشود و انجام آن برای یکی یا هر دو طرف معامله بی ثمر گردد. در حقوق اسلام و ایران مبحث مستقلی در این باره مطرح نشده است اما آیا پذیرش چنین دیدگاهی بر طبق مبانی فقهی و اصول حقوق ایران، ممکن است؟ این تئوری در این نظام حقوقی با چه مبنایی پذیرفته شده است. ممکن است در نگاه اولیه، استناد به این تئوری در فقه اسلامی و حقوق ایران به جهت تقابل با اصل لزوم و استحکام معاملات سخت به نظر برسد. ولی بررسی دقیق منابع فقهی و ملاکات مواد قانونی نشانگر آن است که می‌توان همانند حقوق کامن لو، به این دکتترین استناد کرد (ر.ک: میلانی و همکاران، ۱۴۰۳).

۱. مفهوم شناسی عدالت

عدالت یکی از مفاهیم سهل ممتنع است که در تعریف، گسترده‌ترین مفاهیم و در عمل مضیق‌ترین امور است. در علم اخلاق عدالت را فضیلتی می‌دانند که از همه بالاتر است. برخی معتقدند مفاهیم کلی مثل حُسن و قُبْح عقلی و عدل الهی، حُسن نیکی و قُبْح بدی یا حُسن راستی و قُبْح دروغ با فطرت و سرشت پاک انسان سازگار و منطبق است؛ به این معنا که چون عقل بشر این موضوعات را مستقلاً درک می‌کند و فطرت او صحت آن را مشاهده می‌کند، بنابراین اصول اخلاقی نیز از این رهگذر ادراک می‌شوند. متکلمین، عدالت را در موضوع عدل خدا و حُسن و قُبْح عقلی جستجو می‌کنند. متکلمان اسلامی خداوند را این عطر می‌دانند که به حکم این عدل ذاتی، کار عبث انجام نمی‌دهد و چون کار بیهوده انجام نمی‌دهد با بندگان خود به دور از ظلم و ستم رفتار می‌کند.

بنابراین چون انجام کار عبث خروج از حدود عدل و داد و عین ظلم و قبیح است، قابل انتساب به ذات باری تعالی نیست. عدالت در فلسفه بیشترین مناقشه و اختلاف را ایجاد کرده است. منظور از عدالت فلسفی عدالت مطابق با درک عقل از مفهوم آن است و نظیر حقوق طبیعی عقلانی است و ویژگی طبیعت‌گرایانه دارد.

افلاطون از اولین و بزرگ‌ترین فلاسفه جهان معتقد است عدالت، آرمانی است که فقط تربیت‌یافتگان دامن فلسفه (شایستگان) به آن دسترسی دارند و به یاری تجربه و حس نمی‌توان به آن دست یافت. او عدالت را با توجه به استعدادهای اشخاص و استحقاق او چنین تعریف می‌کند: «عدالت آنست که هر کس چیزی را بدست آورد که حق اوست و حرفه‌ای داشته باشد که استعداد و شایستگی آن را دارد». او پرداختن به کار خود و عدم دخالت در کار دیگران را عین عدالت می‌داند. ارسطو عدالت را در میانه‌روی و تعادل تفسیر می‌کند و پس از او نیز هر کسی تعریفی از عدالت داشته است (کاتوزیان، ۱۳۷۰، ص ۳۵).

۱-۱. عدالت توزیعی

«عدالت توزیعی» ناظر به تکالیف دولت در برابر مردم است و چگونگی توزیع مشاغل، مناصب و اموال عمومی را معین می‌کند؛ در واقع احساس عدالت توزیعی از سوی مردم با انصاف ادراک شده از پیامدها سر و کار دارد و به منزله یک عامل بالقوه با کاربردهای مهم در زمینه‌های مختلف سازمان و جامعه در نظر گرفته می‌شود. میزان زیادی از تحقیقات در مورد عدالت به طور تاریخی بر توزیع پرداخت‌ها و یا پاداش‌های مرتبط با کار تمرکز می‌نماید که از تئوری برابری منتج شده است. هنگامی که افراد یک سازمان در مورد میزانی که پیامدها مناسب، درست و اخلاقی هستند، قضاوت می‌کنند در واقع میزان رعایت عدالت توزیعی در سازمان را مورد داوری قرار می‌دهند (پورعزت، ۱۳۸۲، ص ۳۱).

لوندال (۱۹۷۶) عدالت توزیعی را از دیدگاه افرادی که عمل تخصیص را انجام می‌دهند مورد بحث قرار داده است. مدل قضاوت عادلانه لوندال، یک نگرش فعالانه‌تری را نسبت به تئوری برابری در نظر می‌گیرد. در این تئوری، لوندال بیان می‌دارد که افراد در مورد میزان استحقاقشان با استفاده از چندین قانون عدالت مختلف، قضاوت می‌نمایند.



۱-۲. عدالت رویه‌ای

«فولگر» و «گرین برگ» (۱۹۸۵) اولین محققانی بودند که بحث «عدالت رویه‌ای» را برای محیط‌های کاری استفاده کردند. از آن زمان، جریان مداومی از تحقیق، پیرامون عدالت رویه‌ای وجود دارد. لیند و تیلر (۱۹۸۸) عدالت رویه‌ای را به منزله رعایت عدالت در فراگردهایی که توسط آن‌ها، پیامد‌ها تخصیص می‌یابند، تعریف می‌کنند. بارون و گرین برگ معتقدند که دانشمندان دو جنبه برای عدالت رویه‌ای در نظر گرفته‌اند:

۱- جنبه ساختاری عدالت رویه‌ای: این جنبه از عدالت رویه‌ای به بررسی این امر می‌پردازد که تصمیمات چگونه باید اتخاذ گردد تا منصفانه به نظر برسد. توجه به این نکته حائز اهمیت است که این جنبه به بررسی اینکه تصمیمات چه باشند، نمی‌پردازد بلکه این امر را بررسی می‌نماید که تصمیمات چگونه اتخاذ گردند.

۲- جنبه اجتماعی عدالت رویه‌ای: گرین برگ اعتقاد دارد که گرچه جنبه ساختاری عدالت رویه‌ای، اهمیت شایانی دارد اما همه مباحث در زمینه عدالت رویه‌ای را در بر نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر هنگام قضاوت در مورد میزان رعایت عدالت در رویه‌های سازمانی، کیفیت رفتار بین شخصی تصمیم گیرندگان با کارکنان سازمان به منزله یک فاکتور کلیدی در نظر گرفته می‌شود. برگ این بعد عدالت رویه‌ای را «عدالت مراوده‌ای» می‌نامد و دو فاکتور اصلی را تعیین کننده عدالت در رفتارهای بین افراد می‌داند (مومنی، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

۲. رابطه حقوق اسلامی و عدالت

انسان طالب است که عدالت را اجرا کند و قواعد حقوق هم متمایل هستند به اینکه عدالت را اقامه کنند و به همین دلیل قواعد حقوقی همیشه در نزد قانون برابر هستند. در طول زندگی بشر همیشه تلاش کرده است که در راه تمیز و تشخیص و اجرای عدالت قرار بگیرد. عدالت را نباید ثابت در نظر گرفت و در هر زمان و مکان با توجه به شرایطی که وجود دارد، اعم از اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، باید عدالت معین گردد. عدالت یک اخلاقی می‌باشد که با اخلاق معنای آن عوض می‌شود. گاهی اوقات حقوق و عدالت از هم فاصله می‌گیرند اما گرایش به طرف عدالت را همیشه حقوق به عنوان یک آرمان حفظ می‌کند. در واقع حقوق عدالت را از جمله هدف‌های اصلی و اساسی قرار می‌دهد.

در واقع دولت تلاش می‌کند که برای حفظ کردن نظم عمومی جامعه و به وجود آوردن آرامش اجتماعی، ناچاراً باید تا حدی که امکان دارد قواعد حقوق را با عدالت سازگار و نزدیک کند. هر زمان که در روابط اجتماعی نظم به وجود بیاید و وضع کردن قواعدی که خلاف عدالت است، همه حکومت‌ها توافق نظر دارند. آنچه مشخص است آن است که پیوند بین حقوق و عدالت در بسیاری از قواعد دیده می‌شود اما در واقع قلمرو حقوق و عدالت از هم متمایز هستند. حقوق به مفهوم ایجاد نظم اجتماعی است. گاهی اوقات قانونگذاری قواعدی را تنظیم می‌کند که عدالت درباره آنها حکمی نمی‌تواند داشته باشد و حفظ نظم باعث ایجاد شدن قاعده‌ای می‌گردد که با عدالت مخالف است. عدالت می‌گوید که خطاکار باید مجازات شود و کیفر خطای زشت خود را بکشد اما گاهی هم ترجیح منافع عموم جامعه بر حقوق فردی به عنوان یک نوع از عدالت مطرح می‌شود و نباید هیچ وقت حرمت انسان و شخصیت او را فراموش کرد. عدالت در عین حال که ترازوی ارزش و مهم‌ترین وصف کمالی حقوق است، ممکن است به عنوان وصف جوهری حقوق قرار نگیرد و اگر نظام حقوقی به عدالت به عنوان اینکه عدالت هدف نهایی حقوق است بی‌اعتنا باشد، این نظام حقوقی هیچ زمان شایسته حیات جمعی و اجتماعی نیست. پس در هر نظریه‌ای که مطرح می‌شود و نظام حقوقی از آن نظریه متأثر می‌شود، باید عدالت را هم جست‌وجو کرد و قرار داد.

۲-۱. عدالت و انصاف

در حوزه فقه و حقوق تعاریف متفاوتی از انصاف ارائه شده است. انصاف یک احساس مبهم از عدالت می‌باشد که به عنوان چوبدستی عدالت بوده تا از لغزش پیدا کردن آن کم کند (کاتوزیان، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۷۹). برخی از انصاف به عنوان اصلاح یک قاعده دانسته‌اند که به خاطر ماهیت کلی که دارد ناقص است. انصاف را به عنوان یک صورت خاص از عدالت می‌دانند که با این تعریف بر یک نوع از عدالت ترجیح داده شده است (پورحسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۶). برخی هم انصاف را هم‌معنا و مترادف با عدالت دانسته‌اند. عدالت همان‌طور که بیان شده جزء مفاهیم بسیار قدیمی است که بشر همواره تلاش کرده است که این مفهوم را در جامعه مستقر کند. پرواضح است که حقوق و عدالت رابطه نزدیکی با هم دارند. عدالت و انصاف این دو مفهوم در آثار نویسندگان مختلف مترادف هم استفاده شده‌اند.



برخی در واقع عدالت را به مفهوم انسان دانسته‌اند. قوانینی که با عدالت و انصاف منطبق نباشد را مردم اجرا نمی‌کنند و برای فرار از آنها به هر نوع حيله‌ای متوسل می‌شوند اما عدالت و انصاف با هم متفاوت هستند. در واقع در مفهوم عام است که عدالت شامل انصاف هم می‌شود اما در مفهوم خاص بین این دو تفاوت‌هایی وجود دارد. عدالت خشک و خشن است و انصاف انعطاف‌پذیر و از سردی و خشکی قانون کم می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۹۶، ص ۵۸۳). بسیار دشوار است که قضات و دادگاه‌ها عنوان کنند که یک راه‌حل منصفانه است و از عدالت بیشتر استفاده می‌کنند تا انصاف. در نظریه رالز و در کتاب او به عنوان عدالت به مثابه انصاف، وی عنوان می‌کند که اگر بر سر عدالت توافق می‌شود منظور آن این است که این دو مفهوم مانند شعر و استعاره هستند. اصول عدالت حاصل یک توافق منصفانه هستند ولی این به آن معنا نیست که عدالت و انصاف مفاهیم یکسانی را دارند (جان رالز، ۱۳۹۰، صص ۴۴ و ۴۵).

عدالت بر متن قانون تکیه می‌کند و انصاف بر روح قانون. انصاف این اعتقاد را دارد که همه ابزارها و روش‌های حقوقی باید در پی تأمین کردن انصاف باشند و اگر ابزارهای قانونی خلاف انصاف باشند، نباید مورد استفاده قرار بگیرند. در واقع عدالت به دقت از روش‌ها و اسلوب‌های اصولی و حقوقی پیروی می‌کند. ارسطو در تفاوت این دو عنوان می‌کند که این دو نه مطلقاً مثل هم هستند و نه نوعاً مختلف هستند. انصاف به نوعی از عدالت بالاتر است اما در نفس آن همان عدالت است و دلیل اینکه انصاف از عدالت بالاتر است به دلیل اختلاف در نوع آن است نه اختلافی که در جنس آن وجود دارد (پورحسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

۲-۲. عدالت و مساوات

عدالت در معنای مساوات مطلق نیست، معنای عدالت این را به ما نشان نمی‌دهد که همه مردم از همه نظر در یک درجه باشند. در واقع مقتضای عدالت، رعایت کردن مساوات است. در شرایط مساوی که قرار دارند، مساوات آن است که برای همه افراد امکانات مساوی فراهم گردد (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۹۷-۹۸). برخی مساوات را یکی از اصول حقوق عمومی دانسته‌اند که مطابق با انصاف، صرف‌نظر از اینکه مذهب، ثروت و شغل و یا حتی جنس آن فرد چیست، حقوق و تکالیفی مساوی را با سایر اعضای جامعه دارد. در واقع مساوات از اهداف امام علی (ع) در ایام زمامداریش بود.

ایشان همواره لزوم رعایت تساوی بین افراد را از جمله حقوق مردم پنداشته‌اند و تفاوت گذاشتن در بین مردم را درست نمی‌دانستند و معتقد بودند که قانون باید درباره همه افراد بدون هیچ‌گونه استثنایی اجرا شود. حتی آن حضرت به هنگام شهادت از این مسئله که مبادا در حق ابن‌ملجم ستم شود را مدنظر داشتند و فرمودند: «ای فرزندان عبدالمطلب! مبادات که با گفتن پیاپی امیرمؤمنان کشته شده، امیرمؤمنان کشته شده، در خون مسلمانان غوطه‌ور شوید، به هوش باشید که به خون‌خواهی من هیچ کس جز قاتلم نباید کشته شود، هر زمان این ضربت او جان دادم. در برابر ضربت او تنها یک ضربت به او بزنید و نباید او مثله شود...» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷، ص ۳۹۹). پس تأکیدات ایشان همواره به اجرای عدالت همراه با مساوات و تساوی همه در برابر قانون بوده است.

بر این اساس نظریات عدالت اجتماعی قابل تقسیم به دو گروه می‌باشند:

۱- نظریه قراردادی و نفع‌طلبانه عدالت که از قرن ۱۷ به بعد در غرب رایج شد. در سده‌های ۱۷ و ۱۸ مهم‌ترین نمایندگان این نظریه بودند. به نظر هابز عدالت عبارت است از اجرای تعهداتی که فرد از روی نفع‌طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت قرارداد است. هیوم نیز که متأثر از اندیشه‌های هابز و الهام بخش مکتب اصالت فایده بود، عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید.

۲- نظریه بی‌طرفی عدالت که در آن اساس بر نادیده گرفتن منافع افراد درگیر و از نگاه ناظری ایده‌آل است که در آن میان نفعی ندارد. این برداشت غایت‌گرایانه از عدالت در مقابل برداشت ابزار گرایانه هابز و هیوم، برداشتی کانتی است. در حقیقت نظریه غایت‌گرا و اخلاقی کانتی نیازمند فرض وضعی است که در آن اصول عدالت یافت می‌شود. قرار گرفتن در آن وضعیت مستلزم محرومیت از اطلاعات درباره منافع خود است و تنها در پس این پرده جهل می‌توان به بی‌طرفی رسید (بشیریه، ۱۳۷۵، ص ۲۱).

۳. رابطه حقوق قراردادها و عدالت اجتماعی

تمام مبادله‌های اقتصادی جامعه ما با قرارداد است که خود را نشان می‌دهد و در حال حاضر تک‌تک افراد به نحوی با قرارداد ارتباط دارند و چه قراردادهای کوچک و چه قراردادهای بزرگ را افراد منعقد می‌کنند. پس پرواضح است که به عنوان یک نماد اجتماعی می‌توان از قرارداد نام برد که این نماد اجتماعی مورد حمایت قانون قرار گرفته است تا همه افراد قادر باشند که برای



ادامه دادن زندگی فرد با سایر اعضای جامعه، قرارداد منعقد کنند و با توجه به این قراردادها، روابط خود را با دیگران تعریف کنند و مورد نظم قرار دهند. یکی از ابتدایی‌ترین مباحث حقوقی قراردادها می‌باشد. در حقوق قراردادها می‌توان با روش تفسیر قرارداد و قانون آشنا شد و هرچه که در فهم و یادگیری حقوق قراردادها یا فراتر گذاشته شود و عمیقاً به مباحث آن پرداخته شود، می‌توان آن فرد را به عنوان یک فرد حقوقدان در نظر گرفت. قراردادها نه فقط در حوزه حقوق خصوصی، بلکه در حوزه حقوق عمومی هم خود را نشان داده‌اند و نمی‌توان از اهمیت آنها در این حوزه‌ها چشم‌پوشی کرد.

ناگفته پیداست که علاوه بر حقوقدانان، بسیاری از کارشناسان و مدیران در سمت‌های حسابداری، حسابرسی، مدیریت و حتی بازرسی به اطلاع پیدا کردن از اصول قرارداد نیاز دارند. حقوق قراردادها امر و نهی نمی‌کند، دستور نمی‌دهد، هدف حقوق قراردادها این است که اساساً به ما بگوید که اگر خواستید یک قرارداد را منعقد کنید، باید چه ضوابطی را رعایت کنید تا حمایت‌هایی را که قانون در نظر دارد را بتوان به شما تسری داد. هر زمان که یک قرارداد به صورت صحیح منعقد شود، حقوق قراردادها مقرر می‌کند که هر کدام از دو طرف قرارداد باید چه حقوق و تکالیفی را داشته باشند و اگر هر کدام از دو طرف قرارداد از انجام دادن تعهدات قراردادی خودشان امتناع کنند، حقوق قراردادها به ما نشان می‌دهد که هدف مقابل او چه اقداماتی را می‌تواند انجام دهد، چرا که قرارداد به عنوان یک نماد اجتماعی مورد حمایت قانون قرار می‌گیرد. منعقد کردن قرارداد باید آسان شود تا همه افراد جامعه قادر باشند که برای آن که زندگی خودشان را در جامعه به سطح قابل قبولی برسانند، آزادند با دیگران قراردادی را منعقد کنند و روابطی را با دیگران تعریف و تنظیم کنند.

حقوق قراردادها در پی این هدف است که در درجه اول تا جایی که امکان دارد آزادی افراد در انعقاد قرارداد را تضمین کند و زمینه‌ای را به وجود بیاورد که همه افراد جامعه قادر باشند آزادانه با هم عهد و پیمان را منعقد کنند. هدف بعدی حقوق قراردادها این است که افراد را به سطحی از اطمینان برساند که همه افراد که قراردادی را منعقد می‌کنند، آگاهانه و آزادانه و با اختیار کامل است و دارای قصد و رضا هستند و علاوه بر آن اهلیت‌های قانونی مورد نیاز را نیز دارا هستند. در همین راستا حقوق قراردادها با اجبار، اکراه و اشتباه در معامله مقابله و مبارزه می‌کند و هدف او حمایت از طرف‌های ضعیف جامعه و قرارداد مانند اشخاص صغیر و محجور است.

حقوق قراردادهای در مرحله بعد به کمک طرفین قراردادی می‌آید تا زمانی که مفاد و محتوای یک قرارداد مورد اختلاف است، حقوق قرارداد مشخص می‌کند که طرفین چه حقوق و تعهداتی را دارند و حدود آن کدام است و در پی واکاوی کردن شروط قرارداد هستند تا با توجه به همه اوضاع و احوال شروطی که ممکن است در یک قرارداد وجود داشته باشد، چه قسمتی و چه بنایی را معین کنند و اگر نکته‌ای مبهم در قرارداد موجود باشد، با استفاده از تفسیر آن، قرارداد را بررسی کنند. هدف حقوق قرارداد آن است که وفاداری به عهد و پیمان را گسترش دهد و با نقض قرارداد مقابله کند و حتی این اجازه را به طرف دیگر قرارداد می‌دهد که با کمک نظام قضایی متهم را مجبور کند که تعهداتش را انجام دهد و اگر این اجبار ممکن نباشد، به طرف دیگر قرارداد این اجازه را می‌دهد که قرارداد را فسخ کند و راهکارهایی را در حقوق قرارداد برای مقابله با نقض قرارداد پیش‌بینی می‌کند از جمله آن که مسئولیت قراردادی را شناسایی می‌کند و ناقض قرارداد را به پرداخت کردن خسارت ملزم می‌کند. در واقع حقوق قرارداد شرایط انحلال قرارداد و تبعات آن را معین می‌کند.

انحلال قرارداد ممکن است با توافق طرفین باشد یا به صورت یک‌جانبه و یا به اجازه قانون توسط طرفین و حقوق قرارداد، همچنین این مورد را هم که اگر یکی از طرفین به استناد شرط ضمن عقد قرارداد لازم را به صورت یک‌جانبه فسخ کند را هم بیان کرده است. قرآن مجید انسان‌ها را به مکتوب کردن قراردادهای و گرفتن شاهد برای آن‌ها دعوت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي الِذِي أُؤْتِيَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (البقره: ۲۸۳). بر همین اساس اسلام برای رعایت کردن حقوق مالی مردم این توصیه را می‌کند که همه قراردادهای مکتوب شوند و در حضور گواه انجام گیرند تا در اثر اشتباه یا فراموشی یا انکار یکی از طرفین، اختلافی به وجود نیاید و در صورتی که اختلافی به وجود نیاید، به واسطه بینه، حق به صاحب حق برسد.

۳-۱. تأکید نصوص دینی بر رعایت عدالت اجتماعی در حقوق قراردادهای

در میان متفکران اسلامی نیز، آراء بسیار متفاوتی در باب عدالت اظهار شده است. به عنوان نمونه استاد مطهری، عدالت را به منزله پایه‌های ساختمان معنا کرده است. از طرف دیگر از نظر استاد



مبنای بحث عدالت در اسلام را باید در خود قرآن کریم جستجو کرد همچنین وی قرآن را علت اصلی حساسیت مسلمانان نسبت به عدل و پرداختن به آن در حوزه‌های مختلف اسلامی می‌داند. استاد مطهری می‌گوید: «در قرآن کریم تصریح شده که حکمت بعثت و ارسال رسل این است که عدل و قسط بر نظام زندگانی بشر حاکم باشد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحديد: ۲۵) قرآن به دنبال آن است که بذر عدل را در دل جامعه اسلامی بپراکند و این امر تا اندازه‌ای اهمیت دارد که گاهی خدا از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به مقام اقامه عدل یاد می‌کند. نیکی عدالت از نظر اسلام و قرآن تا اندازه‌ای است که رعایت آن را نه فقط نسبت به مسلمانان بلکه نسبت به کفار نیز توصیه می‌کند.

البته ناگفته نماند که در زبان فقهای امامیه، عدالت ناظر بر تعریف مصداق است. برای نمونه امام خمینی در باب حیل ربا می‌فرماید: «ان اخذ الزیاده عن راس المال ظلم فی نظر شارع الاقدس» (خمینی، ۱۴۱۵، ص ۲۶۰) که همین نظر اثبات و تقویت می‌شود که هر توافقی که مصداقی از نقص بی‌عدالتی باشد، ظلم به حساب می‌آید و محکوم به بطلان یا فسخ و یا تعدیل خواهد بود. عدالت در اسلام شباهت بسیار زیادی به عدالت از نظر طرفداران حقوق فطری دارد. در نهایت آن که بدون آن که به مسئله اخلاق توجه کرد، نمی‌توان تعریف روشنی از عدالت ارائه داد. (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱). در فقه‌العقود عدالت باید بر اساس توازن در حقوق و تعهدات متعاقدين با لحاظ کردن اصول اخلاقی و با توجه به انصاف باشد.

در مجموع چهار تعریف از عدل وجود دارد که مورد چهارم به تعریف عدل الهی اختصاص دارد و از حوزه این بحث خارج است و سه مورد دیگر عبارتند از:

الف) موزون بودن و تعادل: تناسب و تعادل در اجتماع، یعنی جامعه‌ای که اجزاء مختلفی دارد و هدف خاصی را دنبال می‌کند، برای تعادل آن ضروری است که میزان احتیاجش در نظر گرفته شود و متناسب با آن احتیاجات بودجه و نیرو مصرف گردد. در چنین تعریفی پای «مصلحت» به میان می‌آید، مصلحت کل، مصلحتی که در آن بقاء و دوام «کل» و هدف‌هایی که از کل منظور است در نظر گرفته می‌شود.

ب) مساوات و نفی هر گونه تبعیض: این امر به ظاهر مفهوم زیبایی است، استاد در این مورد نیز با نگاه نقاد خود به دقت معانی مختلف مساوات را از هم جدا و موشکافی می‌کنند.

ج) رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی حق: در مقابل، ظلم عبارت است از پایمال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. «معنی حقیقی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است.

بنابراین در عدالت اجتماعی از منظر نصوص دینی از دو اصل سخن گفته می شود: اصل اول از آزادی برابر و فرصت های برابر دفاع می کند و اصل دوم ناظر بدان است که در چه وضعی می توان گفت نابرابری ها موجه و عادلانه است (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۴۰).

سید قطب نیز پایه های عدالت اجتماعی را بر سه محور آزادی همه جانبه وجدان، مساوات کامل انسانیت و تکامل همکاری محکم اجتماعی بنا کرده است (قطب، ۱۳۵۲، ص ۹۲). بدین ترتیب عدالت اجتماعی دو رکن اساسی دارد که عبارتند از:

الف) تکافل عمومی؛ که به معنای کفیل یکدیگر شدن و در برابر یکدیگر مسئول و متعهد بودن و همینطور گذشتن از منافع صرف فردی و اندیشیدن به مصالح همگانی است؛
ب) توازن اجتماعی؛ که بیانگر ایجاد برابری و تعادل در تمام ابعاد زندگی اجتماعی برای تمام افراد و اقشار جامعه است، یعنی قدرت، ثروت، امکانات و زمینه های بکارگیری و تولید و توزیع و مصرف آنها در جامعه به گونه ای باشد که تمامی افراد بتوانند از مزایا و امکانات موجود به صورتی متعادل، متوازن و متناسب با مقتضیات و شرایط و نیازها برخوردار شوند (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۱).

در مجموع باید گفت که در اندیشه لیبرالیستی غرب معاصر، عدالت ناظر به حفظ و صیانت از حقوق اساسی فردی است و صفت عادلانه و اومانستی، تقریباً معادل و مترادف هم بکار گرفته می شود. در نگرش سوسیالیستی نیز عدالت اجتماعی به معنای عدالت توزیعی و در توزیع محصولات، امکانات و فرآورده هاست که البته هر کدام دارای نقض و نارسایی هستند، اما ابعاد عدالت اجتماعی در اسلام دارای ویژگی های زیر می باشد:

۱. برابری دسترسی در تعیین سرنوشت و تحقق مسئولیت خلافت عمومی انسان در زمین؛
۲. برابری دسترسی در اداره جامعه، نظارت بر حکومت و آزادی سیاسی؛
۳. برابری دسترسی در مقابل قانون، مقررات عمومی و امتیازات اجتماعی؛
۴. عدالت توزیعی در بُعد ثروت و منابع اقتصادی جامعه؛
۵. عدالت توزیعی در بُعد قدرت و منابع سیاسی جامعه؛



۶. برابری در دسترسی به معیشت و سطح زندگانی؛
۷. اعتدال در سلوک و معاشرت اجتماعی؛
۸. برابری در آموزش و پرورش؛
۹. برابری در قضاوت و دادرسی؛
۱۰. توازن اجتماعی و تأمین عمومی و تکامل همیاری اجتماعی (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۱).

۲-۳. تأکید اهل بیت (ع) بر رعایت عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها

عدالت اجتماعی به عنوان یک مفهوم جامع و همه‌جانبه در سیاست‌گذاری یک حکومت و یک نظام وسیع بین‌المللی برای اولین بار در تاریخ از طرف امام علی (ع) و پس از شکست امپراطوری‌های روم و ایران و فتوحات مسلمین در قاره‌های آسیا و آفریقا پایه‌گذاری شد. از دیدگاه امام علی (ع) عدالت اجتماعی یک اصل همگرا و مشروع حکومتی است و همه‌ی ابعاد سیاسی، اقتصادی، اداری و سازمانی را در بردارد. در حالی که عدالت اجتماعی در دوران حکومت و امامت علی (ع) یک الگوی جامع و چند بعدی می‌باشد، یک نظریه و مطالعه تطبیقی نشان می‌دهد که چنین دیدگاه و اصل نظری همگرایی که از پایه‌های لاینفک یک نظام و از شرایط مشروعیت یک حکومت محسوب شود در نظام‌های باستانی و حکومت‌های غیراسلامی قرون وسطی موجود نبوده است. عدالت اجتماعی در چند قرن گذشته به صورت ابعاد فردی و متفرقه، تحت عنوان‌های عدالت سیاسی، عدالت و قانون، عدالت اقتصادی، عدالت اداری، عدالت و مساوات و عدالت توسعه و غیره بروز کرده است.

عدالت اجتماعی امام علی (ع) از دو جهت بی‌نظیر است، نخستین اینکه دیدگاه او از عدالت اجتماعی با ایمان او به عنوان مردی که از عدالت و حکم و وجدان منحرف نشد منطبق و همسان می‌باشد، دوم اینکه او تنها متفکری بود که به این دیدگاه جنبه‌ی عملی داد و به عنوان رئیس یک حکومت و یک جامعه وسیع چند ملیتی نظریات عدالت اجتماعی را در چارچوب دین مبین اسلام جامه‌ی عمل پوشانید. مدت امامت حضرت علی (ع) بعد از پیامبر (ص) سی سال بود ولی او فقط پنج سال و شش ماه در صدر خلافت و زمامداری کشور بزرگ و وسیع اسلامی و بزرگترین قدرت و حکومت دنیای آن وقت قرار گرفت.

جهان‌سازی اسلامی امام علی (ع) با عدالت اجتماعی آغاز می‌شود و اندیشه سیاسی متفکرین اسلامی، چه شیعه و چه سنی، در طول تاریخ با مفهوم عدالت اجتماعی جریان می‌یابد. در طول تاریخ، نام علی با نام عدالت قرین شده است.

از ابن مقفع و ابویوسف گرفته تا ابن قتیبه و فارابی، از غزالی و طوسی گرفته تا ابن خلدون و امام خمینی، متفکرین و اندیشمندان اسلامی عدالت اجتماعی در آثار و اندیشه‌های سیاسی خود گنجانیدند و از دیدگاه‌های امام علی (ع) الهام گرفتند. در تمدن باستانی و قرون وسطای غرب، مفهوم عدالت اجتماعی حاصل آلودگی‌ها و جمع‌آوری سازمان‌های بزرگ آن زمان به‌ویژه مسیحیت، امپراطوری روم و نژاد و ملیت‌های آلمانی بود. نظریات عدالت اجتماعی در غرب، برداشتی از تورات و انجیل، قوانین و حقوق مدنی روم و متفکرین آلمانی نژاد به شمار می‌رفت. مفهوم عدالت اجتماعی عصر فنوئوالیسم اروپا با ظهور انقلاب فرانسه و پیدایش واحدهای جدید بین‌المللی «ملت - دولت» تغییر نمود و ابعاد و مکاتب مختلف کنونی و رایج امروزی را به وجود آورد. ولی مفاهیم و نظریات متفکرین غرب، از افلاطون تا کانت، از لاک تا روسو، از مارکس تا گاندی و دیگران، آن جامعیت و همگرایی موجود در عدالت اجتماعی امام علی (ع) را دارا نمی‌باشند.

مطالعه و بررسی دقیق عدالت اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع) از آن جهت مهم است که دوران امامت و خلافت او ابعاد معنوی و اجتماعی عدالت را به طور واضح و روشن بیان می‌کند و قوانین و حقوق الهی از طریق علم و دانش خود امام به طور مستقیم تبیین می‌گردد. عدالت اجتماعی در نهج‌البلاغه به صورت یک فلسفه و نظریه‌ی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد و به صورت یک ناموس بزرگ اسلامی جلوه می‌کند.

مفهوم عدالت اجتماعی امام علی (ع) را می‌توان در سه بعد اصلی: وحدت‌گرایی و آزادمنشی، حقوقی و سیاسی و در نهایت اقتصادی و مدیریت یا سازمانی مورد مطالعه قرار داد. هر یک از این ابعاد نیز تحت پنج عوامل یا شاخه‌های پیوندی می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد. در مجموع، مفهوم عدالت اجتماعی امام علی (ع) شامل سه بعد اصلی و پانزده بعد فرعی به شرح ذیل است که تمام آنها به هم مربوط و جزء لاینفک عدالت اجتماعی می‌باشند:

الف) اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی شامل ابعاد: ۱. توحیدی و الهی؛ ۲. مساوات و برابری؛ ۳. وحدت و هم‌بستگی؛ ۴. آزادی؛ ۵. جهان‌سازی اسلامی می‌باشد.



ب) اصل حقوقی و سیاسی شامل عوامل: ۱. کرداری و رفتاری؛ ۲. حقوق مدنی؛ ۳. منافع عمومی؛ ۴. مسئولیت و پاسخ‌گویی؛ ۵. رأی و مشورت است.

ج) اصل اقتصادی و مدیریت یا سازمانی شامل عوامل: ۱. مدیریت و اقتدار؛ ۲. اصولی بودن؛ ۳. همه‌جانبه بودن؛ ۴. اقتصاد امتی و ملی؛ و ۵. یکسان گردانیدن و تقسیم ثروت است. در مطالعه و تحلیل محتویات نهج‌البلاغه (خطبه‌ها، اوامر، نامه‌ها، حکم‌ها و موعظه‌ها) در می‌یابیم که در ۱۶ مورد، عدالت اجتماعی به صورت کلی آن و در چارچوب اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی، در ۳۴ مورد به صورت اصل حقوقی و سیاسی و اداری، و در ۲۰ مورد به صورت عدالت اقتصادی مطرح و مورد بحث و صحبت قرار می‌گیرد.

اصل وحدت‌گرایی و آزادمنشی، در خطبه‌ای که در وصف شگفتی آفرینش گفته شده است با عدالت و مساوات چنین بیان می‌شود: «بزرگ و خُرد و سنگین و سبک و توانا و ناتوان در مخلوقاتش نیست مگر آنکه (نسبت به قدرت کامله‌ی او) یکسان است.»

در خطبه‌ای که در حمد و ثنای خدای تعالی است می‌خوانیم: «و بدانید خداوند هرگز رضایت نخواهد داد برای شما به چیزی که بر پیشینیان شما از آن به خشم آمد، و هرگز بر شما خشمگین نمی‌شود به چیزی که بر پیشینیان شما به آن رضایت داده.» امام علی (ع) این اصل خلقت، علت، آزادی، و مساوات را یک حق بشری و الهی اعلام می‌کند. نه تنها به عنوان یک متفکر و عالم و پیشوا، بلکه همچنین به عنوان امام و خلیفه و حاکم و رئیس حکومت یکی از بزرگ‌ترین ممالک پر قدرت دنیا. در خطبه‌ای که در جنگ و نبرد صفین ایراد می‌شود، امام علی (ع) به عنوان پیشوا و فرماندهی کل قوای مملکتی به این حق، مشروعیت سیاسی و اجتماعی و نظامی می‌دهد:

پس خداوند سبحان از جمله‌ی حقوق خود برای بعضی مردم بر بعض دیگر حقوق واجب فرموده، و حقوق را در حالات مختلفه برابر گردانیده، و بعضی آنها را در مقابل بعض دیگر واجب نموده و بعضی از آن حقوق وقوع نمی‌یابد مگر به ازاء بعض دیگر و بزرگ‌ترین حق‌ها که خداوند سبحان واجب گردانیده حق والی (رئیس حکومت) است بر رعیت (شهروندان) و حق رعیت است بر والی و این حکم را خداوند سبحان برای هریک از والی و رعیت بر دیگری واجب فرموده است و آن را سبب نظم و آرامش برای دوستداری ایشان یکدیگر را و ارجمندی برای دینشان قرار داده، پس حال رعیت نیکو نمی‌شود مگر به خوش‌رفتاری حکم‌فرمایان، و حال حکم‌فرمایان نیکو نمی‌گردد مگر به ایستادگی رعیت در انجام دستور ایشان. پس هرگاه رعیت

حق والی و والی حق رعیت را اداء نمود، حق در بین ایشان ارجمند و قواعد دینشان برقرار و نشانه‌های عدل و درستکاری برپا و سنت‌ها در مواضع خود جاری گردد، و بر اثر آن روزگار اصلاح می‌شود، و به پایداری دولت و حکومت امید می‌رود...».

در این خطبه و سند که پایه‌ی حکومت و سیاست‌گذاری امام علی(ع) می‌باشد، عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل حقوق بشری و الهی اعلام می‌شود و چنین پدیده‌ای با امنیت جامعه و ثبات حکومت و مشروعیت آن رابطه‌ی کاملی پیدا می‌کند. این خطبه‌ها در تأیید و اجرای آیات مبارک قرآن در تأمین عدالت اجتماعی است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵) و نیز آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) هر دو آیه از موضوع عدالت صحبت می‌کنند. در آیه‌ی اول، هدف اصلی مکاتب الهی، برقراری عدالت اجتماعی ذکر می‌شود و در آیه‌ی دوم، این عدالت اجتماعی به عنوان یک اصل از حقوق و مبانی اسلام معرفی می‌شود.

در جای دیگر امام علی(ع) می‌فرماید: «تَنْزِيلُ الْمَعُونَةِ عَلَىٰ قَدْرِ الْمُؤْنَةِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳)؛ کمک و یاری هرکس به اندازه‌ی نیازمندی (او) خواهد رسید. در بسیاری از ادیان، من جمله مسیحیت بر مسئله‌ی بخشش تأکید شده است و مراتب والایی را دارا می‌باشد. در اسلام که یک دین و نظام جامع سیاسی و اقتصادی و اجتماعی است عدالت بر بخشش برتری پیدا می‌کند. از امام علی(ع) پرسیدند کدام یک از دادگری یا بخشش برتر است؟ ایشان فرمود: «دادگری چیزها را به جای خود می‌نهد، و بخشش آنها را از جان خود بیرون می‌نماید (زیرا جود زیاده بر استحقاق می‌بخشد) و عدل نگاهدارنده‌ی همگان است و جود فقط به کسی بهره می‌دهد که به او بخشش شده، پس عدل شریف‌تر و برتر می‌باشد.

عدل، امور جامعه و مملکت و امت را در مجرای خود قرار می‌دهد ولی جود جریان‌ها و سیاست‌گذاری‌ها را از مجرای اصلی خارج می‌کند. در اینجا امام علی(ع) به جنبه‌ی اجتماعی عدل و نه تنها به جنبه‌ی اخلاقی و فضیلت شخصی و نفسانی قضیه تکیه می‌کند. او اولین متفکر و رئیس حکومتی بوده که عدالت اجتماعی را جزء لاینفک نظام اجتماعی اعلام کرد. قبل از اسلام در سایر نظام‌ها حق و ذی‌حق بود ولی این اسلام و این امامت و خلافت علی(ع) بود که این منشور و اصول را جزو سیاست‌گذاری و قانون اساسی روز خود قرار داد تا هر حقی به ذی‌حق خود برسد. حق و عدالت یک امر واقعی در حکومت علی(ع) بود و نه یک نظریه یا



فرض خیالی. جنگ‌ها جمل و صفین در حقیقت جنگ جمود و رکود فکری و بین روشن‌اندیشی و عدالت اجتماعی بود. تصلب و انعطاف‌ناپذیری در امر عدالت اجتماعی و در آغاز اولین دوره‌ی نظام وسیع و جهان‌سازی اسلامی برای امام علی(ع) دشمن‌ها درست کرد و همان طوری که بارها توسط نویسندگان و تاریخ‌شناسان اظهار شده است ایشان قربانی جمودها گردید و به شهادت رسید.

نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که دستورهای اسلام تابع حسن و قبح واقعی بوده و حق عدالت اجتماعی نه تنها واقعیت داشته بلکه به رسمیت شناخته شده است. چنین حق عدالت اجتماعی از قانون خلقت کسب شده است. تکلیف و حق از یکدیگر در نظام اسلامی جدا نیستند. در اینجا دیدگاه امام(ع) در مورد عدالت اجتماعی یا دیدگاه بسیاری از متفکرین دیگر که قرن‌ها بعد در این مورد سخنوری کردند و نظریه دادند، کاملاً متفاوت می‌باشد. نظریات حقوق قراردادی طبیعی که مبنای نظریه‌های عدالت اجتماعی در بین متفکرین غرب از جمله امانوئل کانت شد بر پایه قراردادهای اجتماعی و فردی بین افراد گذشته شده است و این پدیده از جنبه و دیدگاه «خردگرایی مختاری» مورد توجه قرار می‌گیرد و اخلاق فردی در آن حاکم می‌باشد. امام علی(ع) عدالت اجتماعی را با مسئولیت اجتماعی و مسئولیت اجتماعی را با رابطه‌ی غایی میان انسان و مواهب عالم خلقت که یک رابطه‌ی کلی و عمومی است بیان می‌کند. او در روزهای اول حکومت خود جمله‌ای به مردم فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ، أَطِيعُوا اللَّهَ وَ لَا تَعْصُوهُ»؛ از خدا بترسید درباره بندگان او و سرزمینهایش؛ زیرا شما حتی نسبت به قطعه‌های زمین‌ها و چارپایان نیز باید پاسخگو باشید. از خدا اطاعت کنید و نافرمانی او نکنید (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۷).

عدالت اجتماعی در اسلام فوق‌العاده مقدس و حقوق افراد فقط در این دایره قابل درک است. به عبارت دیگر اگر سازمان اجتماعی و مقررات و قوانین اجتماعی موزون و متعادل نباشد اخلاق شخصی و حقوق افراد موزون نخواهد بود. وحدت اسلامی در مرکزیت این عدالت اجتماعی قرار دارد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳)؛ همه با هم به ريسمان الهی بچسبید و متفرق و مشتت نشوید، آن وقت را به یاد بیاورید که با هم دشمن بودید، نسبت به هم کینه و عداوت و حسادت داشتید خداوند به وسیله‌ی اسلام دل‌های شما را به هم مهربان کرد.

مطابق این آیه، وحدت و عدالت دو طرف یک سکه هستند. امام علی(ع) در نخستین کلام خود تحت عنوان توحید و قرآن، شیواترین سخنان را در نهج البلاغه ایراد می‌فرماید، در آنجا که به حضرت محمد(ص) اشاره می‌کند و می‌گوید: «او موهومات طبقاتی را لغو کرد و مسلمانان را در مقابل قانون مقدس قرآن، بدون استثناء مساوی و برابر قرار داد، دیگر توانگران خیره‌سر، که از میراث دیگران سیم و زر اندوخته بودند و بر کارگران تهی‌دست و زحمتکش کبریا و آقایی می‌فروختند، نمی‌توانستند از موقعیت منحوس خویش استفاده کنند.» وی در حقیقت احساسات خود را نسبت به رسول خدا و پیشوای خود، با کلماتی فصیح ظاهر می‌سازد.

از امام علی(ع) پرسیدند: ثروت چیست؟ او جواب داد «الْمَالُ مَادَّةُ الشَّهَوَاتِ»؛ دارایی، ریشه‌ی شهوت‌هاست (نهج البلاغه، حکمت ۵۸). گفتند قدرت چیست؟ امام پاسخ داد: «کالایی از بین رفتنی، و بهره‌ای دگرگونی‌پذیر، معامله‌ای پرغبین مگر اینکه به عنوان وسیله‌ای برای برتر بودن دین و تحکیم انسانیت انسان مورد استفاده قرار گیرد.» و اما دنیا چیست؟ گفت: «چگونه خانه‌ای را وصف کنم که آغازش رنج و زحمت است و پایانش نابودی؛ در مورد مال حلالش باید حساب داد، و در برابر حرامش کیفر دید!»

او به گردش ثروت معتقد بود و از نظر ایشان اصل در مال و ثروت این است که میان مردم دست به دست گردد، نه اینکه در انحصار گروه ویژه‌ای از جامعه باشد. تازگی عدالت اجتماعی به‌ویژه در زمام‌داری امام علی(ع) و استواری دین و ایمان دو عامل اصلی در تشکیل موج‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی صدر اسلام بودند.

۴. عدالت اجتماعی و شاخص‌های توسعه در جامعه آرمانی اسلام

در مبانی عقیدتی اسلام، مفهوم‌ها و باورهایی هستند که مسلمانان را به توسعه اقتصادی عادلانه ترغیب کرده و از این راه، در تنظیم رفتارهای درونی شده کارا و عادلانه، مؤثر واقع می‌شوند. اعتقاد به «مالکیت تام خداوند» (اصل توحید)، «تعاذل هدایت شونده» (اصول نبوت و امامت) و «وجه اجتماعی عدالت خداوند» (اصل عدل)، انسان و جامعه مسئول در مقابل پروردگار جهان و متعهد به قیامت را پدید می‌آورد و عنصر اصلی توسعه اقتصادی اسلامی را تدارک می‌بیند. شرط رسیدن به توسعه مطلوب از نظر اسلام، دستیابی بشر به حیات معقول یا حیات طیبیه است،



حیاتی که در آن نیازهای مادی انسان به گونه‌ای تأمین می‌شود که زمینه رشد و تعالی معنوی‌اش و رسیدن به مقام والایی که خداوند متعال بشر را برای آن آفریده، فراهم شود.

بنابراین از نظر اسلام، انسان هدف و محور توسعه است. برای تبیین شاخص‌های توسعه اقتصادی انسان محور از نظر اسلام، ترسیم وضعیت اقتصادی مطلوب جامعه اسلامی در زمینه تولید، توزیع و مصرف لازم است. معیار کلی تصمیم‌گیری در زمینه تولید، رفع نیازهای حیاتی و اساسی جامعه است، زیرا تا نیازهای حیاتی و ضروری جامعه تأمین نشود صرف منابع در امور دیگر خلاف مصلحت عموم است. از نظر اسلام، رشد و توسعه پیش‌نیاز عدالت نیست، بلکه عدالت پیش‌نیاز رشد و توسعه است و حد مطلوب مصرف، آن است که افراد جامعه در زندگی شخصی و اجتماعی خود به حد کفاف برسند.

به نظر می‌رسد در رابطه اساسی میان توسعه و عدالت، بهترین و دقیق‌ترین دیدگاه، مبتنی بر روایت حضرت امیر(ع) یعنی «فَأَنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَاَلْجَأُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵) است. برای فهم آن لازم است نخست به رابطه میان عدالت تکوینی (عدالت تنظیمی) و عدالت تشریعی (عدالت حقوقی) در ابعاد فردی - اجتماعی و حکومتی توجه شود. دوم، بر اساس قانون نسبیت تکاملی تنظیمات، پویای رفتار اجتماعی و اقتصادی در چهارچوب تعامل این دو نوع از عدالت بررسی شود و سوم، سطوح توسعه اقتصادی و اجتماعی با توجه به اصول و ویژگی‌های مدل توسعه و بر اساس سیاست تنظیم و توازن نسبی اقتصادی سامان یابد. در این صورت می‌توان ادعا کرد که بر اساس دیدگاه و تفکر اسلامی شیعی، به نسبت تحقق مراتب عدالت اقتصادی، توسعه اقتصادی نیز حاصل شده است. اقتصاددان معاصر، آمارتیا سن نیز توسعه را انسان محور دانسته و آن را چنین تعریف می‌کند: «توسعه فراگردی است که قابلیت‌ها و استحقاق‌های مردم را برای زندگی به روشی که ارزشمند است بسط می‌دهد و اقتصاددانان توسعه به جای تمرکز بر محصول ملی یا درآمد کل، باید بر استحقاق‌های مردم و قابلیت‌هایی که این استعدادها را پدید می‌آورد متمرکز شوند».

در این تعریف بر استحقاق افراد و قابلیت توانایی‌هایی که این استحقاق را پدید آورده، تاکید شده است، اما روشن است که با فرض پدید آوردن فرصت‌های برابر برای شکوفایی همه استعدادها، توانایی‌های ناشی از درآمد یا مالکیت ثروت‌ها برای همه افراد به یک نسبت به دست نمی‌آید، زیرا استعدادها گوناگون است و دارایی افراد تا حد فراوانی به عامل‌های اجتماعی خارج از حیطه توانایی افراد بستگی دارد.

در نتیجه می‌توان گفت توسعه اقتصادی مورد نظر اسلام، انسان محور است اما انسان‌محوری آن با انسان‌محوری توسعه غرب تفاوت دارد. در اسلام، انسان‌محوری در جهت خدامحوری است و هیچ تعارضی با آن ندارد، در حالی که در الگوی توسعه اقتصادی غرب، هدف از تولید، حداکثر کردن درآمد و سود و در زمینه مصرف، هدف نهایی رسیدن به مطلوبیت و لذت هرچه بیشتر است، در نتیجه شاخص‌های سنجش میزان توسعه‌یافتگی این جامعه‌ها به صورت بسیط و یک‌سوی مطرح شده است، به این معنا که فقط پیشرفت انسان از جنبه مادی و تأمین نیازهای جسمانی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و کاری به جنبه روحی انسان و نیازهای معنوی و اخلاقی وی ندارد. اما در شاخص‌های توسعه انسان محور از دیدگاه اسلام، افزون بر سنجش ابعاد مادی رشد و پیشرفت جامعه، به جنبه‌هایی که مربوط به رشد و تکامل روح انسان و فضیلت‌های اخلاقی و تعهد و مسئولیت‌پذیری افراد جامعه در برابر خالق خود و انسان‌های دیگر است، توجه می‌شود.

نتایج تحقیق

هدف این پژوهش تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در حقوق قراردادها از منظر آیات قرآن کریم و احادیث اهل بیت (ع) بود.

۱- یافته‌های پژوهش نشان داد که آموزه‌های اسلامی، حق را بنیادی برای پیوندهای اجتماعی می‌دانند. امام علی (ع) می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ... أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۴). در اینجا حضرت علی (ع) از تعبیر «حق شما بر من» و «حق من بر شما» سخن گفته است. احادیث دیگری نیز همانند این حدیث شریفه وجود دارد که حق خداوند بر انسان و حق صاحبخانه در قبال مهمان و حق عالم را بیان می‌کنند که با توجه به این احادیث می‌توان درک کرد که بعد ایجابی حق کاملاً برجسته است و به آن تأکید شده است.

۲- در لیبرالیسم معاصر، حق آزادی به معنای دخالت نکردن است و به معنای ایجابی آن توجه شده است. برای نشان دادن برتری نگرش ایجابی اسلام به حق آزادی می‌توان به این سخنان دانشمندان توجه کرد: رولز اعتقاد دارد که حتی در یک جنگ عادلانه، شکل‌های خاصی از خشونت به شدت مجاز نمی‌باشد و هنگامی که حق و حقوق یک کشور برای جنگ سؤال ایجاد می‌کند، محدودیت‌ها شدیدتر می‌شود. به عقیده رولز «اعمالی که در یک جنگ مشروع دفاع از خود مجاز است، به روشنی در یک موقعیت ابهام‌آمیز غیرمجاز است.



۳- با توجه به اینکه اختیارگران و لیبرال‌ها و فقه معاملاتی اسلامی به مخصوص نبودن حقوق قراردادها، به عدالت اصلاحی تأکید شده است. یعنی اعتقاد دارند که با اتکا به مکفی بودن رعایت فرآیند و رویه‌های شکل‌گیری قرارداد اختیاری براساس عدالت اصلاحی در حقوق سنتی قراردادها می‌توان از توزیع عمومی را نیز در آن‌ها پیدا کرد به اعتقاد آن‌ها وقتی دو نفر با هم معامله می‌کنند کالا، خدمت، نیروی کار و پول به عنوان عوضین قرارداد بین آن دو مبادله می‌شوند که برای انتقال‌گیرنده ارزش بیشتری دارد، بر همین اساس هر یک از دو طرف در این رد و بدل امتیازاتی دارند که طرف مقابل می‌تواند در صورت تمایل و به صورت اختیاری از آن استفاده نماید.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد، (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: انتشارات داراحیاء.
امینی، منصور؛ عابدیان، میرحسین، (۱۳۹۱ش)، «نحوه مقابله نظام‌های حقوقی با شروط ناعادلانه قرارداد و سکوت قانون حمایت از حقوق مصرف‌کنندگان در ایران»، *مجله تحقیقات حقوقی*، دوره ۱۵، شماره ۵۹، صص ۲۲-۴۰.

بادینی، حسن، (۱۳۹۵ش)، *فلسفه مسئولیت مدنی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
باقری اصل، حیدر، (۱۳۹۰ش)، *احکام عمومی فسخ عقود لازم*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
باقری، محمود؛ فضلی، مرجان، (۱۳۹۲ش)، «حمایت از مصرف‌کننده در قراردادهای بیمه بر اساس عدالت معاوضی»، *فصلنامه مجلس و راهبرد*، دوره ۲۰، شماره ۷۴، صص ۱۱۱-۱۳۹.
برانت، کریستینا، (۱۳۸۳ش)، *دولت رفاه و حمایت‌های اجتماعی*، ترجمه: هرمز همایون پور، تهران: انتشارات موسسه عالی پژوهش تامین اجتماعی.

بیگدلی، سعید، (۱۳۹۳ش)، «تطبیق دیدگاه «آندره تنک» در خصوص مبنای مسئولیت مدنی و قراردادی با موضع قانون مدنی ایران»، *پژوهشنامه حقوق اسلامی*، دوره ۱۵، شماره ۴۰، صص ۷۷-۹۳.
پروین، فرهاد؛ اکبری رودپشتی، عظیم، (۱۳۹۲ش)، «رویکردی تطبیقی در حقوق حاکم بر قراردادها»، *مجله حقوقی دادگستری*، شماره ۸۲، صص ۲۵-۴۰.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۹۳ش)، *تئوری موازنه*، تهران: انتشارات گنج دانش.

- حاتمی، علی اصغر؛ صادقی، عبدالرضا، (۱۳۹۱ش)، «شرط وجه التزام غیرعادلانه»، دانش و پژوهش حقوقی، دوره ۱، شماره ۲، صص ۳۰-۴۴.
- خاکباز، محمد، (۱۳۹۳ش)، عدالت معاوضی در حقوق موضوعه و رویه قضایی، قم: انتشارات حقوق امروز.
- راعی، مسعود؛ مولاییان، محمد، (۱۳۹۳ش)، رویکرد فقه امامیه به عدالت معاوضی و تاثیر آن بر عقود الحاقی، حقوق اسلامی، شماره ۴۰.
- روحانی، سیدمحمدصادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق(ع)، قم: انتشارات دارالکتاب.
- زنجانی، عمید (۱۳۷۰ش)، حقوق قراردادها در فقه و حقوق اسلام، مجله حقوق بین‌المللی، شماره ۱۴، صص ۲۶-۴۶.
- سجادی، سیداحمد، (۱۳۸۵ش)، اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها، مجله تخصصی الهیات، دوره ۴، شماره ۳، صص ۲-۱۰.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، الخلاف، قم: موسسه نشر اسلامی.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸ش)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۹ش)، مقدمه علم حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۹۰ش)، قواعد عمومی قراردادها، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۸۷ش)، مجموعه محشی قانون مدنی، تهران: انتشارات گنج دانش.
- محقق اردبیلی، (۱۴۱۸ق)، مجمع الفائده و البرهان، تهران: انتشارات اسلامی.
- محقق داماد، سیدمهدی (۱۳۹۳ش)، قواعد فقه، تهران: انتشارات علوم اسلامی.
- موتمنی طباطبایی، منوچهر، (۱۳۹۰ش)، حقوق اداری، تهران: انتشارات سمت.
- میلانی، سید مصطفی؛ امینی، منصور؛ عاکفی، وحید، (۱۴۰۳ش)، «انتفاء هدف قرارداد در حقوق اسلام و ایران: مطالعه تطبیقی با حقوق انگلیس»، مجله حقوق اسلامی، شماره ۲۱، صص ۸۹-۱۰۴.
- نصیری، مرتضی، (۱۳۸۴ش)، «مطالعه تطبیقی حق تعلیق و حق حبس در حقوق داخلی و قرارداد نمونه فیدیک»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۲، شماره ۴، صص ۲۰-۲۳.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Ibn Manzoor, Abul Fazl Jamal al-Din Muhammad, (1408 AH), Lasan al-Arab, Beirut: Darahia Publications.
- Amini, Mansour; Abedian, Mirhossein, (2013), "How legal systems deal with unfair contract terms and the silence of consumer rights protection law in Iran", Journal of Legal Research, Volume 15, Number 59, pp. 22-40.
- Badini, Hassan, (2015), Philosophy of Civil Responsibility, Tehran: Publishing Company.
- Bagheri Asl, Haider, (2017), General rules for termination of mandatory contracts, Tabriz: Tabriz University Press.
- Bagheri, Mahmoud; Fazli, Marjan, (2013), "Consumer protection in insurance contracts based on exchange justice", Majlis and Strategy Quarterly, Volume 20, Number 74, pp. 111-139.
- Brandt, Christina, (2013), Welfare State and Social Support, translated by: Hormoz Homayounpour, Tehran: Publications of the Higher Institute of Social Security Research.
- Bigdali, Saeed, (2013), "Application of the view of "Andre Tanak" regarding the basis of civil and contractual liability with the position of Iranian civil law", Research Journal of Islamic Law, Volume 15, Number 40, pp. 77-93.
- Parvin, Farhad; Akbari Roudpashti, Azim, (2013), "A comparative approach in the laws governing contracts", Judiciary Law Journal, No. 82, pp. 25-40.
- Jafari Langroudi, Mohammad Jafar, (2013), Equilibrium Theory, Tehran: Ganj Danesh Publications.
- Hatami, Ali Asghar; Sadeghi, Abdolreza, (2013), "The Unfair Obligation Condition", Legal Knowledge and Research, Volume 1, Number 2, pp. 30-44.
- Khakbaz, Mohammad, (2013), Compensatory Justice in Subject Laws and Judicial Procedure, Qom: Today's Law Publications.
- Rai, Massoud; Moulayian, Mohammad, (2013), "The approach of Imamiyyah jurisprudence to the justice of exchange and its effect on supplementary contracts", Islamic Law, No. 40.
- Rouhani, Seyyed Mohammad Sadiq, (1412 AH), Fiqh al-Sadiq (AS), Qom: Darul Kitab Publications.
- Zanjani, Omid (1370), "Contract Laws in Islamic Jurisprudence and Law", Journal of International Law, No. 14, pp. 26-46.
- Sajjadi, Seyed Ahmad, (2016), "The principle of legality of crimes and punishments", Theological Specialized Journal, Volume 4, Number 3, pp. 2-10.

- Tusi, Abi Jafar Muhammad bin Hassan, (1417 AH), Al-Khalaf, Qom: Islamic Publishing House.
- Katouzian, Nasser, (1388), Philosophy of Law, Tehran: Publishing Company.
- Katouzian, Nasser, (2009), Introduction to Law, Tehran: Publishing Company.
- Katouzian, Nasser, (2017), General Rules of Contracts, Tehran: Publishing Company.
- Langroudi, Mohammad Jafar, (1387), Mahshi Collection of Civil Law, Tehran: Ganj Danesh Publications.
- Mohagheq Ardabili, (1418 AH), Al-Faideh and Al-Barhan Assembly, Tehran: Islamic Publications.
- Mohagheq Damad, Seyyed Mehdi (2013), Jurisprudence Rules, Tehran: Islamic Sciences Publications.
- Motmani Tabatabai, Manouchehr, (2010), Administrative Law, Tehran: Samt Publications.
- Milani, Seyyed Mustafa; Amini, Mansour; Akfi, Vaheed, (1403), "The termination of the purpose of the contract in Islamic and Iranian law: a comparative study with English law", Journal of Islamic Law, No. 21, pp. 89-104.
- Nasiri, Morteza, (1384), "Comparative study of the right of suspension and the right of arrest in domestic law and Fidik model contract", Modares Humanities Quarterly, Volume 12, Number 4, pp. 20-23.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۷۷-۱۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.246081.3941

جایگاه کرامت ذاتی انسان در مبانی اصول اعتقادات با تکیه بر روایات شیعی

محمد خلیج*

کاظم قاضی زاده**

محمد علی ایازی***

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

کرامت انسان بما هو انسان در ادیان، جوامع و مکاتب مختلفی مورد اقبال قرار گرفته است. به صراحت قرآن کریم، کرامت ذاتی انسان را به عنوان اصلی خدشه ناپذیر مورد پذیرش قرار داده و تمامی انسان‌ها را مشمول آن می‌داند. بر این اساس مطالعه بر روی ارتباط چگونگی ارتباط کرامت انسان با قلمرو سه گانه دین (اعتقادات، اخلاق و احکام)، با اتکا بر جهان بینی مذهب شیعه مبتنی بر روایات از جمله مباحث مبین جایگاه و کارکرد این ودیعه الهی به انسان است که نیاز به بررسی دارد. ضرورت دیگر آنکه دین اسلام همواره توسط برخی مکاتب و جهان بینی های دیگر در زمینه رعایت کرامت انسان مورد اتهام قرار گرفته است. مقاله حاضر با رویکرد توصیفی تحلیلی و با استفاده از ابزارهای کتابخانه ای در پی تبیین جایگاه و ارتباط کرامت ذاتی با اصول عقاید شیعی مبتنی بر روایات است و از مسیر بررسی ارتباط و جایگاه کرامت انسانی با اصول پنج گانه اعتقادی (توحید، نبوت، امامت، قیامت و عدل) به این مهم پرداخته و اثبات نموده که مطابق با عقاید شیعه، کرامت انسان نه تنها در عمل که باور آنان نیز جاری بوده و این اصل بطور متناسب و دقیقی در اصل اندیشه اسلام شیعی موجود است. علاوه بر آنکه کرامت انسان با محوریت و برتری او از سایر موجودات در توحید و عدالت امری مشهود است، انبیاء و امامان نیز همواره در پی سوق دادن و بازگرداندن باور مسلمانان به اصل کرامت انسانی بوده اند.

واژگان کلیدی

کرامت ذاتی، کرامت انسان، عقاید شیعه، فقه الحدیث.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. m.khalaj133@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) k.ghazizadeh@modares.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. avazi1333@gmail.com

این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجو است.

طرح مسئله

مبنای اصلی کرامت انسانی را باید در «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی» هر فرد جستجو کرد. آنچه به انسان، کرامت و ارزش می‌دهد، «انسانیت» اوست که همان شخصیت اخلاقی است و آن را بر سایر موجودات برتری می‌بخشد. جانوران را غرایزشان راهنمایی می‌کند، اما انسان‌ها موجوداتی آزاد، خودآیین و خود قانونگذارند. دین اسلام بنیان انسانی را با اعطای کرامت ذاتی از ناحیه الهی به وی تقدیس نموده و او را بر سایر موجودات و ذرات عالم هستی برتری بخشیده است. جایگاه کرامت ذاتی به عنوان یک اصل مسلم در دین اسلام مطرح است.

تاکنون پژوهش‌هایی اندک پیرامون آن انجام گرفته است که از جمله می‌توان به مقالات «حقوق بشر/اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام» نوشته عباسعلی عمید زنجانی و محمد مهی توکلی، «کرامت انسان در قرآن و روایات» نوشته محمدحسین مردانی و «معناشناسی کرامت انسان در قرآن» نوشته بهروز یدالله‌پور اشاره نمود؛ اما جایگاه و کارکرد آن در بعد اعتقادات از مجهولاتی است که تاکنون به آن پرداخته نشده و همکنون در مقاله پیش‌رو مورد بررسی قرار می‌گیرد. واری، تبیین ابعاد گوناگون کرامت ذاتی انسان و ارتباط آن با اعتقادات مذهب شیعه با تکیه بر روایات می‌تواند در شناخت هرچه بیشتر جایگاه انسان در عالم وجود مؤثر باشد و آدمی به وسیله آن به جایگاه خویش پی ببرد.

کرامت ذاتی مختص انسان است؛ بنابراین گستره آن شامل تمامی ابعاد دینی مرتبط با حوزه وجودی انسان می‌گردد. به عبارت دیگر هر موضوعی در دین که با ارزش وجودی انسان ارتباط داشته باشد، در قلمرو کرامت ذاتی قرار می‌گیرد.

در طول تاریخ، انگشت اتهام بسیاری از مکاتب و جهان‌بینی‌های دیگر به مسلمانان در زمینه عدم وجود کرامت انسان در باور آنان وجود داشته است (I. Manji, 2011, p. 21). این در حالی است که بخش زیادی از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام بر این اصل تاکید نموده و همواره افکار و اعمال شیعیان را به وجود این اصل توجه داده است. بررسی عقاید و باور شیعیان از طریق بررسی سخنان بزرگان این مذهب می‌تواند انگشت اتهام را از وی ساقط نماید. از آنجا که اهل بیت مفسر و مبین حقیقی آیات الهی هستند، بررسی کلام آنان جهت پاسخگویی به تهمت بی توجهی اسلام به اصل کرامت ذاتی، جامعه هدف این تحقیق قرار گرفته و این پژوهش را در گستر باور شیعیان مورد بررسی قرار داده است. کلیات هر دین به سه بخش «اعتقادات»، «اخلاق» و «احکام» تقسیم می‌شود (نک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶).



در مقاله پیش‌رو ارتباط کرامت ذاتی انسان با حوزه عقاید کلامی شیعه، مبتنی بر روایات شیعی و به عنوان یکی از سه قلمرو یاد شده، مورد بررسی قرار گرفته و مصادیقی از کرامت ذاتی انسان ذکر و تحلیل خواهد شد.

۱. مفهوم کرامت انسان

واژه «کرامت» از ریشه (کرم) به معانی گرامی داشتن، اصالت، سخاوت، بزرگواری، بخشش (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۶۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، صص ۶۰۷-۶۰۸) شرافت و شریف بودن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸) می‌باشد. از دیدگاه طریحی، این کلمه صفت چیزی است که رضایت عقل را جلب می‌کند و حمد و ثنای آنان را برمی‌انگیزد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۲). لغت‌دانان بسیاری این واژه را ضد کلمات «لُؤم» و «هَوَان» به معنای پستی و فرومایگی دانسته‌اند (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۷۹۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۴۶). از این رو توجه به معانی مذکور نشان می‌دهد در تمامی موارد دو اصل «ارزش» و «وجود» بعنوان عضو جدایی‌ناپذیر کرامت همواره با این مفهوم همراه است. بنابراین می‌توان واژه کرامت را «داشتن ارزش وجودی» معنا نمود.

درباره منشأ اشتقاق واژه «انسان» نیز نزد زبان‌شناسان، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. عده‌ای معتقدند این واژه از «أنس» گرفته شده و همزه آن اصلی است و بر وزن «فَعْلان» می‌باشد و «انسان» از این جهت بدین اسم نام نهاده شده که اولاً فطرت آن با مؤانست عجین گردیده و به تنهایی قادر به زندگی نیست و ثانیاً، با هر آنچه همراه می‌شود انس می‌گیرد (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۴)؛ از این رو اطلاق نام انسان به این خاطر است که آدمی به هر چیزی که با او پیوسته و همراه است، الفت دارد و با آن انس می‌گیرد.

گروهی دیگر معتقدند این کلمه از «نسی» و بطور دقیق‌تر، از «نسیان» [فراموشی] اخذ شده و بر وزن «إِفْعان» خوانده می‌شود؛ اما ریشه کامل آن، «انسیان» بر وزن «إِفْعان» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۶). این دیدگاه، اشاره به فراموشکاری انسان نسبت به عهدی که در عالم ذر با خداوند بست و سپس عهدش خویش را فراموش کرد، دارد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۰).

¹. Dignity

². Human

مؤید این دیدگاه روایتی از امام صادق (ع) است که فرمود: «سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ يَنْسَى»، انسان را از این جهت انسان نامیدند، چون فراموش کار است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵). بعید نیست که این واژه از هر دو ریشه باشد و دو معنا داشته باشد؛ چرا که هر دو خصلت اَلْفَت پذیری و فراموشکار بودن از صفات بارز و جدایی‌ناپذیر انسان‌ها است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۱). بر همین مبنا می‌توان انسان را در اصطلاح موجودی دو پا از سنخ پستانداران و دارای قوه ادراک و اختیار، خلاق و تمدن‌آفرین معرفی نمود (رک: Encyclopedia Britannica).

ترکیب «کرامت انسانی» به معنای رعایت شأنیت و شخصیت وجود آدمی از جمله مسائلی است که در جوامع و مکاتب مختلفی در سراسر عالم هستی به آن پرداخته می‌شود. در مجموع می‌توان نگرش و رویکردهای موجود نسبت به کرامت انسان که تعریفی از کرامت انسانی ارائه نموده‌اند را به دو دسته تقسیم نمود:

اولین رویکرد، بشری و برون‌دینی است که امروزه در قالب مکاتب مطرح می‌گردد. بر این اساس معروف‌ترین مکتبی که اصالت آن بر اساس تکریم ارزش وجودی انسان بنا نهاده شده، «مکتب اومانیزم» می‌باشد (رضایی‌مهر، ۱۳۹۸، ص ۱۷). بطور کلی نیز در مباحث حقوق بشر و حقوق اقلیت‌ها، نفس انسان خارج از ملاحظات دینی، نژادی و قومیتی، دارای کرامت است. با توجه به اهمیتی که جایگاه انسان دارد، مفهوم کرامت انسانی در اسناد بین‌المللی چون منشور ملل متحد به عنوان مبنای حقوق بشر قرار گرفته است (UDHR, 1948, Smits, 2006, p. 75 & p.56).

دومین رویکرد، معنوی و از سنخ تعاریفات دینی است؛ بطوری که در برخی ادیان به کرامت انسان توجه شده است تا جایی که می‌توان ادعا کرد، در تمامی ادیان ابراهیمی، کرامت انسان به عنوان یک اصل مسلم مورد تأکید قرار گرفته است (مظفری، ۱۳۸۹، ص ۲۵). برای مثال براساس آموزه‌های یهود، انسان بر صورت الهی خلق شده (سفر پیدایش ۱/۲۷) و همگی نزد خدا و پیامبرش موسی (ع) دارای ارزش و جایگاه رفیع هستند (لاویان ۱۹/۲؛ تثنیه ۲۹/۹).

دین اسلام در ادامه ادیان ابراهیمی، کرامت انسانی را یکی از اقسام کرامات الهی می‌داند. قرآن کریم صراحتاً به تکریم انسان توسط خداوند یاد نموده است و آن را فضیلتی مختص بشر می‌داند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰). در نگاه اسلام، کرامت انسان به هویت و وجود آدمی، که ارزش و جایگاه خویش را از منبع الوهیتی دریافت نموده است، تعریف شده است. بنابراین



کرامت انسان، به معنای مطلق ارزش نهادن به وجود انسان، هم بصورت فطری و با رویکرد برون دینی در مکاتب بشری و هم بصورت درون دینی مورد بشر توجه قرار گرفته است.

۲. انواع کرامت

کرامت از حیث نوع وجود آن در انسان به دو گونه قابل تقسیم است:

۲-۱. کرامت اکتسابی

منظور از «کرامت اکتسابی»، کرامتی است که انسان در سایه ایمان و کارهای شایسته خود به دست می آورد و هر کس فراخور معرفت و عمل خود، از این نوع کرامت بهره مند می شود، به بیان دیگر، کرامت اکتسابی جایگاهی است که برخاسته از تلاش و کوشش انسان در سیر الی الله است و استعداد کسب این نوع کرامت در تمام انسان ها وجود دارد، اما تنها مؤمنان، در سایه تعلیم و حیانی به مراتب والای انسانی می رسند و مسجود فرشتگان قرار می گیرند. این مفهوم در سخن امام صادق (ع) شیعه چنین آمده است: «مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ مُؤْمِنٍ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ خُدَّاءُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ هیچ موجودی نزد خداوند گرامی تر از مؤمن نیست، زیرا ملائکه خادمان مؤمنانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳).

۲-۲. کرامت ذاتی

«کرامت ذاتی»^۱ حیثیتی طبیعی است که در وجود آدمی به ودیعت نهاده شده و انسان ها از هر نژاد و رنگی و از هر سرزمین و آب و خاکی و با هر عقیده و فرهنگی، از کرامت ذاتی و احترام انسانی برخوردارند و از آن روی که در ذات خود انسانند، دارای حیثیت انسانی برابر با دیگر انسان ها هستند (اصغری، ۱۳۸۶، ص ۶۷). اسلام نیز بر این اصل که از اصول بنیادین حقوق بشر است تأکید نموده و تمامی فرزندان آدم را کرامت بخشیده است (نک: اسراء: ۷۰). همچنین آیاتی دیگر نیز دلالت بر کرامت انسان می کند؛ آیاتی که انسان را غایت و هدف خلقت بسیاری از موجودات معرفی کرده است و آنها را برای انسان «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) و در اختیار انسان و مسخر او می داند «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...»

^۱ Innate Dignity

^۲ Innate Value

(لقمان: ۲۰). اینها همگی شاهد دیگری بر کرامت ذاتی انسان است. کرامت ذاتی نشان عنایت و لطف ویژه خداوند به نوع بشر است که همه انسان‌ها از آن برخوردارند. درباره کرامت ذاتی در معنای نخست آن، به این نکته باید توجه کرد که کرامت ذاتی، هرچند حقی است که به تمامی انسان‌ها عطا شده و به گروه، قشر، مذهب و منطقه جغرافیایی اختصاص ندارد و هر انسانی از بدو تولد از موهبت کرامت ذاتی برخوردار است؛ اما وجود آن بطور دائم تا آخر عمر، امری نسبی است. به بیان دیگر، مادامی که انسان با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت برخویشتن و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکند، از این صفت شریف برخوردار و بهره‌مند است (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۷۶).

۳. عقاید شیعی و ساحت‌های آن

عقاید در شریعت اسلام و بطور خاص در مذهب شیعه به معنای باور قلبی به پنج اصل توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل می‌باشد (نک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۹۶). به این معنا که یک مسلمان شیعه مذهب، در قاموس باورهای دینی خود باید به یگانگی خداوند، وجود انبیاء الهی از آدم تا خاتم(ع)، برپایی قطعی روز قیامت و بازگشت همه انسان‌ها به سوی خداوند، وجود متوالی امامان(ع) دوازده‌گانه بعد از پیامبر اکرم(ص) تا کنون و عدالت کامل و تام الهی باور قلبی و اطمینان راسخ داشته باشد.

مسلم است که نمی‌توان صرفاً با تعریف کرامت ذاتی انسان به بررسی جایگاه آن در عقاید شیعه پرداخت؛ چرا که موضوع علم کلام، استنباط و استخراج عقاید اسلامی با تکیه بر منابع عقلی و نقلی برای تبیین و دفاع از اصول دین است (نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱-۳۲) که به طور مستقیم با موضوع کرامت ذاتی انسان ارتباط ندارد؛ اما در عین حال می‌توان ارتباط و جایگاه آن را در عقاید شیعه بررسی نمود.

۴. کرامت ذاتی و ارتباط آن با توحید و عدل الهی

توحید، معرفتی است که انسان آن را به دو صورت اختیاری و فطری کسب می‌نماید، در حالیکه سایر موجودات از درک اختیاری و فطری آن محروم هستند و تنها در وجودشان قدری از شناخت خداوند نهادینه شده است و با آن به تسبیح خداوند می‌پردازد. این حقیقت در آیات بسیاری از قرآن ذکر گردیده که تمامی موجودات به حمد و ستایش خداوند مشغولند (برای نمونه نک: حدید: ۱، رعد: ۱۳، نور: ۴۱، انبیا: ۷۹، حج: ۱۸).



امام حسین(ع) در روایتی مطوّل به ارتباط صدای حیوانات و پرستش خداوند می‌پردازد و در پایان می‌فرماید: «مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ لَهُ تَسْبِيحٌ يَحْمَدُ بِهِ رَبَّهُ» خدای متعال هیچ پدیده‌ای را نیافریده، مگر آنکه تسبیحی دارد که با آن، پروردگار خود را می‌ستاید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۲۴۸-۲۵۲). عدم وجود استثناء در میان موجودات نشانگر غیر ارادی بودن این ستایش است. در نتیجه، درباره سایر موجودات از آیات و روایات فهمیده چنین می‌شود که همگی آنان بطور غیر اختیاری خدا را تا حدّ وجودی خود می‌شناسند و به پرستش او مشغولند. بنابراین شناخت توحید و عدل موهبتی است که از مجرای تفکّر و تأمل که خود از ودیعه‌های الهی در مسیر کرامت ذاتی انسان به شمار می‌رود برای آدمی اتفاق می‌افتد. در ادامه به بیان ارتباط کرامت ذاتی انسان با دو مقوله مهمّ از اصول دین، یعنی اصل توحید و اصل عدل الهی پرداخته می‌شود.

۴-۱. ارتباط دو سویه تکریم انسان و توحید

نگاه ویژه خداوند به انسان و تکریم او نسبت به سایر موجودات از مسلّمات قرآنی است که پیش‌تر به آن اشاره گردید. چنین دیدگاهی در روایات نیز مورد تصریح قرار گرفته است. شاید واضح‌ترین روایتی که انسان را دارای تکریم ویژه الهی نسبت به سایر موجودات دانسته است، روایتی از پیامبر اکرم(ص) باشد که می‌فرماید: «مَا شَيْءٌ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ ابْنِ آدَمَ؛» هیچ چیز نزد خدا گرامی‌تر از فرزند آدم نیست (متقی، ۱۴۰۹ق، ح ۳۴۶۲۱). روایت فوق صراحتاً بر تکریم و جایگاه ویژه انسان نزد خداوند دلالت می‌کند، امّا این تکریم دو سویه است و همانطور که خداوند انسان را تکریم نموده، انسان نیز موظّف است با عبادت و شناخت الهی، پروردگار خود را تکریم نماید؛ چنانکه هدف از خلقت انسان بر مبنای آیات عبادت خداوند (ذاریات: ۵۶) و بر مبنای روایات شناخت اوست (نک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴). بنابراین تکریم الهی بر انسان مقدمه شناخت توحید است.

۴-۲. پرستش اختیاری خداوند یکتا

انسان در طول زندگی با ابزار درک و شعور راه هدایت و شناخت مسیر خداشناسی را که از جانب پروردگار و در قالب نعمات مادّی و معنوی در اختیارش قرار داده شده، در می‌یابد و در انتخاب آن مختار است و از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا؛» ما راه را به او نشان دادیم یا سپاس گزار خواهد بود یا ناسپاس (انسان: ۳). پر واضح است که در

آیه مذکور، جمله «إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَافُورًا»، کنایه از مختار بودن انسان در انتخاب توحید یا کفر ورزیدن است. چنانکه در آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) بر نفی اجباری بودن اختیار دین تصریح گردیده است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۰، ص ۲۳۵).

ارادی بودن شناخت خداوند، در بسیاری از روایات مورد تصریح و تبیین قرار گرفته است. برای مثال، امام رضا(ع) در سبب نزول آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ اگر پروردگار تو می‌خواست، همه مردم جهان، جملگی از روی اجبار، ایمان آورده بودند. آیا تو ایمان را بر مردم تحمیل می‌کنی (یونس: ۹۹) از پدرانش، از امام علی(ع) نقل فرموده است که: «مسلمانان به پیامبر(ص) پیشنهاد کردند اگر افرادی را که تحت سیطره دارد، مجبور کند که به زور اسلام را بپذیرند، تعداد مسلمانان زیاد می‌شود و قدرت نظامی آنان علیه دشمنان افزوده می‌گردد. پیامبر(ص) فرمود: «مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِدَعَةٍ لَمْ يُحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ»؛ من نمی‌توانم خداوند را با بدعتی که درباره آن، دستوری برایم نیامده است، ملاقات کنم و من اهل تکلف و از کسانی نیستم که چیزی از خود بسازم (و به خدا نسبت دهم). سپس آیه ۹۹ سوره یونس نازل گردید. پیامبر ادامه داد: اگر با آنان چنین کنم، شایسته پاداش و ستایش من نخواهند بود؛ ولی من می‌خواهم به‌طور آزاد و بدون اجبار، ایمان بیاورند (ابن بابویه ۱۳۹۸ق، ص ۳۴۲).

روایت فوق بر این حقیقت تصریح می‌کند که انسان در نظام آفرینش آزاد خلق شده تا مسیر سعادت یا شقاوت خویش را خودش تعیین کند و بدین وسیله پاداش و عقوبت در سرای قیامت نیز معنا پیدا کند. انسان اختیار دارد اراده‌اش را بر مسیر شناخت خداوند و اطاعت او قرار دهد، یا زندگانی خود را در مسیر شقاوت و دیگر پرستی بگذراند. بنابراین، انسان از جهت انتخاب قرار گرفتن در مسیر خداشناسی به این معنا که خود تعیین‌کننده معبود خویش باشد، مختار است.

۴-۳. فطری بودن توحید

انسان همانند سایر موجودات حدی از شناخت یگانگی خداوند و لزوم پرستش او را بصورت فطری در وجود خود دارد و اساساً نخستین مبدأ خداشناسی، فطرت (سرشت) انسان است (ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۵). مؤید این سخن، بیان قرآن کریم پیرامون «عهد آلت» یا «عالم ذر» «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى



شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) یعنی عالمی که انسان‌ها پیش از پا نهادن به دنیا در آن بودند، می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۷).

فطری بودن این حدّ از توحید در فطرت انسان به صورت واضح‌تری در روایات تبیین شده است. برای مثال پیامبر اکرم (ص) درباره ارتباط فطرت و توحید، هر مولودی را بر فطرت خود یعنی بر معرفت به این که خدای عز و جل آفریدگار اوست متوکّد می‌شود بیان می‌دارد: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳).

زُرارَه در روایتی از امام باقر (ع) درباره حقیقت میثاق الهی و وجود آن در فطرت و نهان آدمی چنین نقل می‌کند که: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) أَصْلَحَكَ اللَّهُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؟ قَالَ فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ. قُلْتُ وَ حَاطَبُوهُ؟ قَالَ فَطَأْطَأَ رَأْسُهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لَا مَنْ رَزَقَهُمْ» به امام باقر (ع) عرض کردم: مراد خداوند عزوجل از اینکه در کتابش فرمود «فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چیست؟ آن‌حضرت فرمود: «خداوند، مردم را هنگامی که از آنان بر ربوبیت خود میثاق می‌گرفت، بر فطرت توحیدی سرشت». گفتم: آیا مردم خدا را مخاطب خود قرار دادند؟ حضرت سر خود را به‌نشانه تأیید پایین آورد و فرمود: «اگر این نبود، کسی نمی‌دانست ربّ و رازقش کیست؟» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰). بنا براین هر انسانی در نهان خود گرایشی به سوی پروردگار و خالق مطلق دارد و تا حدودی به توحید الهی شناخت دارد.

با درنظر گرفتن این حقیقت، می‌توان فطری بودن حدّی از اقرار به توحید در فطرت انسان - که از مصادیق کرامت ذاتی است - پذیرفت. اما این شناخت، پس از پا نهادن به عرصه دنیا و بر اثر پرداختن به امور مادی و غیر الهی به فراموشی سپرده می‌شود. امام علی (ع) یکی از اهداف خلقت انبیاء را تذکّر و به یاد آوردن این شناخت در مردم بیان می‌دارد و از این رو می‌فرماید: «فَبَعَثَ اللَّهُ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرَهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالْبَلَاغِ وَيُثْبِتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را یکی پس از دیگری به‌سوی آنان گسیل داشت، تا ادای عهد فطرت الهی را از مردم بخواهند، نعمت‌های فراموش شده او را به یادشان آرند، با ارائه دلایل بر آنان اتمام حجّت کنند و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند. (نهج البلاغه، خطبه ۱).

بعبارتی دیگر امام بر این حقیقت اشاره دارد که خداوند انسان را در پذیرش تکریم به یکتاپرستی مخیر گردانیده و در عین حال فرستادگانی را مبدول داشته تا آنان را به وجود حقیقت

یگانگی خدا سوق دهند. بدین جهت می‌توان نتیجه گرفت انسان دارای مقامی است خداوند او را در شناخت ربوبیت مخیر ساخته و همزمان در نهاد او مرتبه‌ای از شناخت را قرار داده است.

۴-۴. اکرام انسان به دین توحیدی اسلام

یکی از مصادیق تکریم الهی بر انسان تکریم او به قابلیت دینداری است. دینداری به شکلی که برای انسان در نظر گرفته شده و متشکل از سه قسم عقاید، احکام و اخلاق است در حیوانات و سایر موجودات معنا ندارد و اگر سایر موجودات تسبیح کننده خداوند هستند این تسبیح از ذات آنان و بطور غریزی وجود دارد (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۴۷). از این رو یکی از مواردی که خداوند به وسیله آن، انسان را تکریم نموده است، گرایش به دینداری فطری و اعطای دینی متشکل از اوامر و نواهی است.

روایات شیعی در این بخش دین را محصور در اسلام نموده و در واقع آنچه از انسان در حوزه دین مورد تکریم قرار گرفته تنها مختص به دین اسلام است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَكْرَمَكُمْ بِدِينِهِ وَ خَلَقَكُمْ لِعِبَادَتِهِ، فَأَنْصِبُوا أَنْفُسَكُمْ فِي أَدَاءِ حَقِّهِ؛ خداوند شما را با دین خود گرامی داشت و برای پرستش خویش آفرید؛ پس در ادای حق او بکوشید (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۱۱۲). امام (ع) در این سخن ابتدا بر حقیقت تکریم انسان به دین -اسلام- پرداخته و سپس به ادای این لطف و تکریم بوسیله عبادت توصیه نموده است. بنابراین یکی از انواع تکریم الهی بر انسان، دین‌پذیری علمی و عملی اوست که چنین نعمت و کرامتی در سایر موجودات نیست.

۴-۵. اصالت عدل الهی در کرامت ذاتی انسان

نزد متکلمان، عدل به معنای قرار دادن هر چیزی در جای خودش و اعطای حق به مستحق آن است، می‌باشد (نک: سبزواری، ۱۴۲۷ق، ص ۱۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۰۲؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق، ص ۷۳۷).

امام علی (ع) در همین راستا عدل را قرار دادن کارها در موضع خودش تعریف می‌نماید: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (نهج البلاغه، ح ۴۳۷). به عبارت دیگر، عدل خدا به این معناست که او مخلوقات را به اندازه ظرفیتشان خلق و در عالم هستی نقش داده است و از این رو اموری که خداوند در عالم هستی انجام داده از هر گونه عیب و نقصی مبرا است و او هیچ فعل ناروایی را



انجام نمی‌دهد (نک: طوسی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۱۴). بنابراین هنگامی که سخن از عدل الهی و ارتباط آن با کرامت انسان به میان می‌آید، به معنای آن است که خداوند به هر موجودی به اندازه ظرفیتی که دارد، کمالاتی عطا فرموده و به این وسیله او را گرامی داشته است. از این جهت می‌توان کرامت خاص انسانی را عین عدل خداوند دانست. یعنی بنابر ظرفیتی که در وجود اوست، او را گرامی داشته است. بنظر می‌رسد مصادیق عدالت الهی بر انسان در دو ودیعه نمود روشنی دارد:

۴-۵-۱. تکریم انسان به کمال خلقت

منظور از کمال خلقت، آن است که خداوند آفرینش انسان را به نحوی انجام داده است که میزان کارآمدی او در شئون مختلف زندگی در مقایسه با سایر موجودات در حدّ اعلا باشد. امام صادق(ع) در بیانی مفصل به یکی از شاگردان خویش، ویژگی‌هایی را که موجب تشریف و تکریم انسان نسبت به سایر موجودات گردیده، اشاره می‌نماید و از جمله بیان می‌دارد: «انْظُرْ يَا مُفَضَّلُ! مَا خُصَّ بِهِ الْإِنْسَانُ فِي خَلْقِهِ تَشْرِفًا وَ تَفَضُّلاً عَلَى الْبَهَائِمِ فَإِنَّهُ خُلِقَ يَنْتَصِبُ قَائِمًا وَ يَسْتَوِي جَالِسًا لِيَسْتَقْبِلَ الْأَشْيَاءَ بِيَدَيْهِ وَ جَوَارِحِهِ وَ يُمَكِّنَهُ الْعِلَاجُ وَ الْعَمَلُ بِمَا فُلُو كَانَ مَكْبُوبًا عَلَى وَجْهِهِ كَذَوَاتِ الْأَرْبَعِ لَمَّا اسْتَطَاعَ أَنْ يَعْمَلَ شَيْئًا مِنَ الْأَعْمَالِ»؛ بنگر که خداوند به خاطر تکریم و بزرگداشت و شرافت انسان و برتری او بر چهارپایان چه ویژگی‌هایی در آفرینش او قرار داد؟ (انسان) چنان آفریده شده که می‌ایستد و راست می‌نشیند تا دست و اعضایش رو به اشیاء، باشد و نیز بتواند با دستانش کار کند. چنانکه اگر همانند چهار پایان بود نمی‌توانست کاری کند (مفضل، بی‌تا، ص ۵۸).

همچنین امام باقر(ع) در باره این سخن خداوند متعال که فرمود: «وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» [و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود، برتری آشکار دادیم]، چنین بیان می‌دارد که: «خُلِقَ كُلُّ شَيْءٍ مُنْكَبًا غَيْرَ الْإِنْسَانِ، خُلِقَ مُنْتَصِبًا»؛ همه جانداران، نایستا آفریده شده‌اند، بجز انسان که ایستا آفریده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۰۲) و این یکی از وجوه برتری او نسبت به سایر موجودات است. بنا براین کمال خلقت انسان، یکی از شئون تکریم الهی و برتری او بر سایر مخلوقات است.

۴-۵-۲. تکریم انسان به اعطای قوای تعقل و تفکر

یکی از نمودهای تکریم عادلانه خداوند بر انسان نسبت به سایر موجودات اعطای قوای تعقل و تفکر به اوست؛ انسانی که از کمال خلقت برخوردار است، مستحق قوه‌ای است که او را در عمل نیز بر سایر موجودات متمایز نماید و قوه اندیشه چنین ارمغانی را بدنبال دارد. جایگاه عقل در روایات شیعی به اندازه‌ای است که گوئی علت اشرافیت انسان بر سایر مخلوقات، عقلی است که به او عطا گردیده. امام صادق(ع) پیرامون جایگاه عقل در آفریش، پس از اشاره به خلقت عقل بعنوان نخستین مخلوق روحانی چنین می‌فرماید: «خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي»؛ خداوند پس از خلقت عقل، به او به او فرمود:... تو را با خلقتی عظیم آفریدم و بر جمیع مخلوقاتم برتری دادم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱). بیان فوق نشانگر جایگاه والای عطیه الهی عقل بر انسان است.

از طرفی توجه به روایت مذکور و نیز روایت ما قبل آن، از علت برتری این نعمت پرده برمی‌دارد و آن اینکه عقل در کنار وجود انبیاء و ائمه(ع) یکی از حججی است که انسان را در مسیر شناخت صحیح توحید و یگانه پرستی یاری می‌نماید؛ این درحالی است که سایر نعمات الهی که نشان از تکریم الهی دارند، چنین کاربردی ندارند. بنابراین عقل کرامتی است که تنها با وجود آن، مختار بودن انسان، بهشت و جهنم و سایر کراماتی که بر وی عطا شده است، معنا و مفهوم می‌یابد.

۵. کرامت ذاتی در حوزه نبوت و امامت

نبوت و امامت در اندیشه کلامی شیعیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ بطوری که راهنمایی بشر جهت دستیابی به سعادت و تبیین محتوای دین در گفتار و عمل از جمله شئون انبیاء و امامان برشمرده شده است (نک: سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۴، صص ۱۹۱-۱۹۲). قبل از بحث پیرامون کرامت ذاتی در سیره معصومان توجه به دو نکته مهم است؛ اول، تأکید انبیاء و ائمه(ع) به حقیقت کرامت ذاتی انسان و متوجه ساختن مردمان به این حقیقت که خداوند آنان را گرامی داشته و دوم، رفتار و کردار آنان با مردمان با تکیه بر حفظ کرامت ذاتی انسان.



۵-۱. نقش معصومین در توجّه دادن انسان به وجود خالق

بخش اوّل از ارتباط کرامت انسانی با نبوّت و امامت، توجّه دادن انبیاء و ائمه (ع) به سرشت درونی آن‌ها از طریق تذکر به وجود خالق است. این دعوت و ایجاد تنبّه ارتباط عمیقی با اخلاق دارد؛ زیرا دعوت به فطرت و رعایت حقوق انسانی از غایات امور اخلاقی است. بنابراین از آنجا که میان انسان با خداوند ارتباطی دو سویه برقرار است، چنین تذکری اولاً انسان را به جایگاهی که در عالم به او اعطا شده آگاه می‌سازد و ثانیاً او را به رعایت حقوق انسانی دعوت می‌نماید. اما ایجاد زمینه توجّه دادن انسان به وجود خالق از طریق تکریم ذاتی به طرق مختلفی صورت می‌پذیرد. گاه این توجّه با ارجاع او به عقل، گاه با یادآوری او به فطرتی که در درونش نهاده شده و گاه به وسیله ارجاع به جایگاه و کرامت انسانی که نزد خدای متعال دارد صورت می‌پذیرد:

۵-۱-۱. دعوت به عقل

توجّه دادن به کرامت انسانی از طریق عقل و یا فطرت (عقل درونی) به عنوان یکی از اهداف وجودی آنان صورت می‌پذیرد. امام علی (ع) در بخشی از خطبه اوّل نهج البلاغه می‌فرماید: «وَأَتَرَا إِلَهُهُمْ أَنْبِيَاءَهُ ... يُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ خداوند انبیاء را فرستاد تا عقل‌های دفن شده را نجات دهند (نهج البلاغه، خ ۱). گوهر خرد و اندیشه در وجود هر انسانی بطور بالقوه موجود است. از طرفی مقدمه توجّه به کرامت انسانی، رجوع به عقل درونی است که این عمل توسط انبیاء و معصومین (ع) انجام می‌گیرد. برخی مقصود از این تعبیر را توجّه دادن به فطرت و توحید فطری دانسته‌اند (ن.ک: صوفی تبریزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۵). در چنین صورتی می‌توان گفت این همان گام نخست دعوت الهی است که انبیاء از طریق متنبّه ساختن مردم به وجود آن به مأموریت خود که هدایت مردم به سوی خداپرستی است می‌پردازند.

برخی نیز مراد از «دَفَائِنَ الْعُقُولِ» را گنجینه‌های دانش نهفته در درون عقل‌ها دانسته‌اند که غفلت و تعلیمات غلط، گناهان و آلودگی‌های اخلاقی، پرده‌هایی بر آن می‌افکند و آن را مستور می‌سازد. پیامبران این حجاب‌ها را بر می‌گیرند و آن گنجینه‌ها را آشکار می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶). این معنا نیز به دور از ذهن نیست؛ زیرا ابزار عقل موجب توجّه به فطرت و جایگاه والا و مکرم انسان در دستگاه خلقت شده و از این طریق قلب و جان او آماده پذیرش توحید می‌شود که این معنا نیز در دایره هدف وجود انبیاء قرار می‌گیرد.

۵-۱-۲. یادآوری جایگاه انسان و مرتبه ربوبیت خداوند

توجه دادن انسان به هویت اصیل و تکریم او نزد خداوند دومین شیوه معصومین در سیر تذکر به کرامت انسان است. روایات مربوط به این بخش بسیار است که تنها به بیان چند نمونه اکتفاء می‌شود.

حضرت ابراهیم (ع)، در مواجهه با مشرکان و بت پرستان، به حقیقت ارتباط خالق و مخلوق اذعان داشته و می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَ يُشْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ»؛ همان کسی که مرا آفرید و هم او مرا هدایت می‌کند و آنکه او طعامم می‌دهد و سیرابم می‌کند و هنگامی که بیمار می‌شوم، او شفایم می‌دهد و آنکه مرا می‌میراند سپس زنده‌ام می‌کند و آنکه امید دارم روز جزا خطایم را بر من بیاورد (شعراء: ۷۸-۸۲).

در نمونه‌ای دیگر امام علی (ع) می‌فرماید: «أَيُّهَا الْمَخْلُوقُ السَّوِيُّ، وَالْمُنْشَأُ الْمَرْعِيُّ، فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْحَامِ وَ مُضَاعَفَاتِ الْأَسْتَارِ، بُدِئْتَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، وَ وُضِعْتَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ وَ أَجَلٍ مَقْسُومٍ، تَمُورُ فِي بَطْنِ أُمِّكَ جَنِينًا، لَا تُحِيرُ دُعَاءً، وَ لَا تَسْمَعُ نِدَاءً، ثُمَّ أُخْرِجَتْ مِنْ مَقَرِّكَ إِلَى دَارٍ لَمْ تَشْهَدْهَا، وَ لَمْ تَعْرِفْ سُبُلَ مَنَافِعِهَا، فَمَنْ هَذَاكَ لَا جَبْتَارَ الْغِذَاءِ مِنْ ثَدْيِ أُمِّكَ، وَ عَرَفَكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ مَوَاضِعَ طَلَبِكَ وَ إِرَادَتِكَ؟»؛ ای انسان! ای مخلوقی که با اعضای معتدل آفریده شده‌ای و ای آفریده شده‌ای که در تاریکی‌های ارحام و لابلاهای پرده‌ها مورد عنایت بودی! آغازت از عصاره گل است و تا مدتی معلوم و زمانی معین، در جایگاهی آرام نهاده شدی. آنگاه که در شکم مادر حرکت می‌کردی نه دعوتی را می‌توانستی پاسخ دهی و نه صدایی را می‌شنیدی. آنگاه از جایگاهت به خانه‌ای آورده شدی که قبلاً آن را ندیده بودی و راه‌های منفعتش را نمی‌شناختی. چه کسی تو را به مکیدن شیر از پستان مادر رهنمون شد؟ چه کسی به هنگام نیاز آنچه را طلب می‌کردی و می‌خواستی به تو شناساند؟ (نهج البلاغه، خ ۱۶۲).

امام در این فراز انسان را به برخی مراحل آفرینش انسان توجه می‌دهد و الطاف الهی را بدون ذکر نام خالق، در عین وضوح کیستی او به وجودش نسبت داده و از طرفی انسان را به تفکر در چیستی و کیستی‌اش سوق می‌دهد؛ در واقع آنحضرت از این طریق بطور غیر مستقیم میان پروردگار و انسان ارتباط تسلسلی ایجاد کرده است که منجر به «خودشناسی» و توجه به کرامت انسانی و سپس «خداشناسی» و پرستش خالق یگانه خواهد بود.



آشکار است که شناخت پروردگار تا این حدّ برای هر کس ضروری و لازم است؛ هر چند نیازمند اندکی کسب آگاهی باشد. اما افزون بر این یعنی دانستن صفات کمال و جلال پروردگار از اموری است که خرد بشری به کُنه و حقیقت آن دست نمی‌یابد (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۰۱). بنابراین انبیاء و امامان (ع) انسان را به ضروریات شناخت توحید و ربوبیت و نیز ارتباط میان خالق و مخلوق متوجّه می‌سازند تا این شناخت مقدمه‌ای جهت خودشناسی و خداپرستی در آدمی شود.

۵-۱-۳. تسویق و انتباه به کرامت ذاتی انسان

انبیاء و امامان (ع) در مواردی انسان را مستقیماً به جایگاه مکرمی که نزد خدا دارد توجّه می‌دهند تا از این طریق لزوم پرستش خداوند را در به او متذکر شوند؛ امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «خداوند شما را با دین خود گرامی داشت و شما را برای پرستش خویش آفرید؛ پس در ادای حق او بکوشید» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۸۵). در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که روایت فوق در راستای تقویت کرامت اکتسابی بیان شده باشد؛ اما اندکی تأمل در متن نشان می‌دهد، این سخن ناظر به هر دو قسم کرامت ذاتی و اکتسابی بیان گردیده است؛ به این صورت که وجه تنبّه به کرامت ذاتی در روایت فوق توجّه دادن انسان به دین‌پذیری اوست که در موجودات دیگر چنین قابلیت نهادی نشده است و وجه اکتسابی آن ناظر به پذیرش دین حقّ عبادت خدا در مسیر زندگی است.

نمونه دوم از روایات مربوط به توجّه دادن به کرامت ذاتی، روایتی است از امام صادق (ع) که در آن مسلمانان را به شکرگزاری خداوند بابت تکریم انسان نسبت به سایر موجودات دعوت نموده و می‌فرماید: «هرکدام از شما به آینه نگاه کرد، بگوید: (سپاس خدایی را که مرا آفرید و نیکو آفرید و به من صورت بخشید و زیبا نگارش کرد و آنچه از دیگران نکوهیده بود، در من آراسته داشت و مرا به اسلام گرامی داشت)» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق، ص ۵۴۳). البته لازم به ذکر است که مشابه این قول در عمل رسول الله (ص) نیز وجود دارد که در دایره سیره عملی ایشان قرار می‌گیرد (نک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۶۵).

ترغیب انسان بر توجّه به خود و جایگاهی که در جهان هستی دارد در این حدیث به وضوح قابل مشاهده است. توجّه به کلی بودن روایت و بخصوص عبارت «زَانِ مِّنْیَ مَا شَأْنِ مِنْ غَیْرِ» نشان می‌دهد منظور از غیر، سایر انسان‌ها نیست، بلکه مقصود سایر موجودات است که

در اینصورت حدیث فوق به شرافت انسان در خلقت که از مصادیق کرامت انسانی است اشاره دارد.

در مجموع سخنان انبیاء و امامان در این حوزه نشانگر آن است که اولاً یکی از راه‌های هدایت انسان توجه به امر کرامت ذاتی اوست و ثانیاً یکی از کارکردهای توجه به کرامت ذاتی بازپروری امور اخلاقی و عقیدتی است بطوری که توجه به کرامت ذاتی موجب پرهیز از ارتکاب اعمال ناپسند، تشویق به انجام امور پسندیده و در رأس این امور شناخت و عبادت خداوند می‌شود.

۵-۲. توجه عملی به کرامت ذاتی انسان در سیره معصومین (ع)

بخش دوم از ارتباط کرامت انسانی با نبوت و امامت، مربوط به پرداخت و توجه انبیاء و ائمه (ع) در سیره عملی، به کرامت انسانی است. توجه به کرامت ذاتی انسان تنها در بیان حضرات معصومین (ع) خلاصه نمی‌شود، بلکه پیامبر و سایر ائمه معصومین (ع) در عمل نیز به تکریم انسان می‌پرداختند و توجه به این مهم در جای جای سیره زندگانی آنان مشهود است. پیامبر اکرم (ص) به عنوان رهبر جامعه مبتدی مسلمانان و نیز به عنوان شخصیت تراز اول در تبیین اصول و مواضع دقیق جنبه‌های مختلف دین اسلام بیش از سایر معصومین مورد توجه قرار گرفته است. از این رو بررسی اهتمام آن حضرت به کرامت ذاتی افراد در طول زندگی اجتماعی ایشان، از جنبه‌های مختلفی قابل تحقیق و بررسی است.

رعایت اخلاق و جوانمردی در جنگ‌ها از مصادیق رعایت کرامت ذاتی انسان در سیره پیامبر اکرم (ص) به شمار می‌رود؛ رسول خدا (ص) در جنگ‌ها بر نکشتن پیرانی که مرگشان نزدیک است و نیز کودکان و زنان تأکید می‌نمود؛ چرا که این افراد توانایی جنگیدن را ندارند (نک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۵۵). در همین راستا یا عدم پذیرش پیشنهادات متعدد مسموم نمودن آب سپاه دشمن (نک: بلعمی ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۳) نشان از توجه به کرامت ذاتی افراد، فارغ از نوع عقایدشان دارد.

توجه به کرامت ذاتی افراد در خارج از جنگ نیز قابل بررسی است. یکی از ملزومات تحقق جامعه کرامت محور، یکسان بودن ارزش‌ها برای تمامی افراد جامعه، فارغ از رنگ پوست، دین و ثروت و امثال آن است. این اعتقاد در روایتی از آن حضرت که فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لَأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ



عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى؛ ای مردم! خدای شما یکی است و نیز پدران شما یکی است؛ عرب بر عجم و عجم بر عرب، سرخ بر سیاه و سیاه بر سرخ برتری ندارد، مگر به سبب تقوا (کراجکی، ۱۳۹۴ق، ص ۲۱) نمود بارزی دارد.

در سیره ائمه (ع)، تمامی انسان‌ها فارغ از دین و مذهبشان مورد احترام قرار گرفته‌اند. چنین رفتاری به حدی در کردار آنان مشهود بود که حتی دشمنان و مخالفان نیز گاه زبان به تمجید و ستایش برخورد آنان می‌گشودند؛ برای نمونه آورده‌اند روزی مُفَضَّل بن عُمَر - از شاگردان امام صادق (ع) - در روضه میان قبر پیامبر اکرم (ص) و منبر نشسته بود و در مقام و جایگاه آن حضرت تأمل می‌کرد که در همین حال ابن ابی العوّجا - از زنادقه شهر مدینه - با یارانش به آنجا آمدند و درباره پیامبر و خداوند، مطالب کفرآمیزی گفت. مُفَضَّل نتوانست خشم خود را نگاه دارد و با تندی با او برخورد نمود؛ در این هنگام ابن ابی العوّجا گفت:

«وَإِنْ كُنْتَ مِنْ أَصْحَابِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ فَمَا هَكَذَا يُخَاطِبُنَا وَ لَا يَمِثِلُ دَلِيلَكَ يُجَادِلُنَا وَ لَقَدْ سَمِعَ مِنْ كَلَامِنَا أَكْثَرَ مِمَّا سَمِعْتَ فَمَا أَفْحَشَ فِي خِطَابِنَا وَ لَا تَعْدَى فِي جَوَابِنَا وَ إِنَّهُ لِلْحَلِيمِ الرَّزِينِ الْعَاقِلِ الرَّصِيفِ لَا يَغْتَرِبُهُ خُرْقٌ وَ لَا طَيْشٌ وَ لَا نَزَقٌ وَ يَسْمَعُ كَلَامَنَا وَ يُصْغِي إِلَيْنَا وَ يَسْتَعْرِفُ حُجَّتَنَا حَتَّى اسْتَفْرَعَنَا مَا عِنْدَنَا وَ ظَنَّنَا أَنَّا قَدْ قَطَعْنَاهُ أَذْخَصَ حُجَّتِنَا بِكَلَامٍ يَسِيرٍ وَ خِطَابٍ قَصِيرٍ يُلْزِمُنَا بِهِ الْحُجَّةَ وَ يَقْطَعُ الْعُدَرَ وَ لَا نَسْتَطِيعُ لْجَوَابِهِ رَدًّا فَإِنْ كُنْتَ مِنْ أَصْحَابِهِ فَخَاطِبُنَا بِمِثْلِ خِطَابِهِ»؛ ای مُفَضَّل! اگر از اصحاب صادق هستی، او هرگز با ما چنین سخن نمی‌گوید و با شیوه تو با ما مجادله نمی‌کند. او سخنان ما را بیش از آنچه شنیده‌ای شنیده است. ولی در گفتگو با ما هرگز به ما دشنام نداده و به ما تعدی نکرده است. هر آینه او بردبار، با وقار، عاقل و استوار است. به سخن ما گوش فرا می‌دهد و کلام ما را می‌شنود و به سخنان ما خوب توجه می‌کند... و اگر تو از شاگردان او هستی [سزاوار است] همانند او با ما سخن بگویی (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۵۸).

این تمجید نه تنها نشان از مقام علمی امام دارد، بلکه نشان‌دهنده بینش و تکریمی است که ایشان برای همه انسان‌ها فارغ از عقایدشان داشتند.

احترام به همه انسان‌ها سوای از عقاید، نژاد و جنسیتشان از سوی ائمه (ع)، حتی به هنگام زمامداری و حاکمیت آن - که نماد قدرت تامه انسانی و تسلط بر امور مردمان است - نیز قابل مشاهده است. امام علی (ع) در تمام دوران حکومتش مردم را در انتخاب و پذیرش دین آزاد گذارد، تا آنجا که در این دوران گزارشی مبنی بر اجبار کسی بر عقیده‌ای خاص در صفحات تاریخ، ضبط و ثبت نشده است.

در روایتی نقل گردیده که امیرالمؤمنین(ع) گذرش به پیرمردی افتاد که از مردم گدایی می‌کرد. حضرت فرمود: او کیست؟ گفتند: او مردی نصرانی است. حضرت فرمود: «اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبَرَ وَ عَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ؟! أَنْفَعُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ»؛ از او کار کشیدید و هنگامی که مسن و پیر شد و از کار عاجز گشت او را رها کرده و از او منع نمودید؟! از بیت المال به او انفاق نمایید (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۹۳). تکریم توأمان با عدالت در این روایت به وضوح قابل فهم است.

چنین بینشی در جای جای دوران زمامداری امام علی و سیره سایر ائمه(ع) نیز مشهود است که به دلیل خودداری از تفصیل کلام از پیام نمونه‌های دیگر خودداری می‌گردد.

۶. کرامت ذاتی انسان و ارتباط آن با معاد

دایره ارتباط تکریم انسان، در بخش معاد از اصول اعتقادی نیز قابل طرح و بررسی است و گویا صحنه قیامت به مثابه غایت کرامت ذاتی بشری در نظر گرفته شده است. برای تبیین این موضوع لازم است تا ارتباط کرامت ذاتی انسان با سرای قیامت در ۳ اصل مورد بررسی قرار گیرد:

۶-۱. اصل حکمت برپایی قیامت

اولین دلیل و ارتباط تکریم انسان با صحنه قیامت، کرامتی است که خداوند برای انسان قائل گردیده و برای سنجش اعمال او و روشن‌سازی سرمنزل کردارش، صحنه‌ای عظیم و دقیق تدارک دیده است. اصالت و حکمت برپایی معاد، رسیدگی به اعمال انسان است و عقل و عدل چنین حکم می‌کند که مکانی برای سنجش میزان اعمال افراد وجود داشته باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» (انبیاء: ۴۷)؛ برخی از این حکمت به برهان عدالت یاد کرده‌اند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴؛ کعبی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۳).

برپایی صحنه قیامت از این حیث که موجب تواصل برخی انسان‌ها به جایگاه حقیقی‌اش که نهایت تکریم الهی بر انسان است، می‌شود از مهم‌ترین مصادیق کرامت ذاتی به حساب می‌آید. اگر چه کرامت ذاتی مختص همه انسان‌هاست، اما لزوماً تمامی انسان‌ها موفق به حفظ آن تا روز قیامت نخواهند شد. به عبارتی دیگر همه انسان‌ها مادامی که به اختیار خود، به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و بر دیگران آن را از خود سلب نکنند، از کرامت ذاتی برخوردار



خواهند بود (نک: جعفری ۱۳۷۰، ص ۲۷۹) اما وقتی آدمی قانون خلافت را رعایت نکند، اصل خلافتش نیز منتفی است... چنین کسی نه تنها ارتقاء نیافته و کرامتی تحصیل نمی‌کند، بلکه از مقام انسانی تنزل کرده و در ردیف بهائم یا شیاطین قرار می‌گیرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲).

قرآن کریم خلقت انسان را با هدف، عملکرد انسان را مهم و قیامت را محلی برای بازگشتن و بازرسی اعمال معرفی می‌کند (مؤمنون: ۱۱۵). امام صادق (ع) در پاسخ به سؤالی درباره علت خلقت انسان، خلقت انسان را با هدف دانسته و سپس به تشریح آن می‌پردازد و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَ لَمْ يَتْرُكْهُمْ سُدىً بَلْ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَ لِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ وَ مَا خَلَقَهُمْ لِيَجْلِبَ مِنْهُمْ مَنْفَعَةٌ وَ لَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضَرَّةٌ بَلْ خَلَقَهُمْ لِيَنْفَعَهُمْ وَ يُوصِلَهُمْ إِلَى نَعِيمِ الْأَبَدِ»؛ خدای تعالی خلقتش (بشر) را عبث و بیهوده نیافریده و آن‌ها را به حال خود وانگذاشته بلکه آن‌ها را برای نشان دادن قدرت خود خلق نمود و ایشان را به اطاعت و بندگی خود تکلیف کرد تا مستوجب و مستحق بهشت شوند و آنان را خلق ننمود که منفعت و سودی برد و یا بهسبب آنان دفع سوء و ضرری از خود بنماید؛ بلکه آنان را آفریده که به خودشان منفعت برسانند و متنعم به نعمتهای همیشگی آخرتش گردانند (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹).

در پاسخ امام صادق (ع) نکات لطیفی نهفته است که می‌توان از جمله به بخش اول که بر آفرینش سراسر حکیمانه و متفاوت گون انسان اشاره نمود. قدرت الهی در آفرینش انسان مصادیق مختلفی دارد و آن، همه مواردی است که انسان را از سایر موجودات متمایز ساخته است. مواردی چون عقل، اختیار، برخورداری از فطرت الهی، مسجود فرشتگان بودن و... که همگی از مصادیق تکریم الهی به شمار می‌رود.

بخش دوم از روایت مذکور بر حکمت تکالیفی که خدا بر انسان وضع نموده دلالت دارد. انسان در صحنه قیامت به میزان تعهد عملی به انجام و یا دوری از این تکالیف و فرامین مورد سنجش قرار می‌گیرد. ارتباط عمیقی میان انجام تکالیف و قوه عقل و اراده وجود دارد؛ توضیح بیشتر آنکه انسان با عقل و اراده خود به تکلیفی که بر او وضع شده عمل می‌کند و همین نوع برخورد او با فرامین الهی است که ارزش وی را مشخص خواهد کرد.

بخش سوم از روایت به قدرت لایتناهی الهی دلالت دارد که هیچ موجودی با بودنش - چه خوب باشد و چه شر - در وجود خداوند تأثیری ایجاد نمی‌کند و این انسان است که تمام وجود خود و آنچه پیش رویش قرار دارد را مدیون ذات و قدرت خداوند است.

بخش آخر از پاسخ امام صادق(ع) که ارتباط دقیق‌تری با بحث دارد، منفعت انسان و اعطای نعم الهی را به عنوان یکی از دلایل خلقت انسان معرفی می‌کند، بر تکریم الهی انسان از آفرینش او که در سرای قیامت متبلور می‌شود اشاره دارد. بنابر این تبلور عینی تکریم الهی بر آدمی در سرای محشر خود نمایی می‌کند که خود از علل مهم بر پایی قیامت است. سرای محشر تماماً برای انسانی که با قوه استدلال خویش در دنیا حاضر شده، اعمال نیک و شر انجام داده و اکنون وقت حسابرسی او فرارسیده تدارک دیده شده است. اختصاص چنین مکان و عرصه‌ای تنها و تنها در جهت تکریم ذاتی انسان قابل تفسیر است؛ زیرا پروردگاری که انسان را با حکمت خویش آفریده و برای او برنامه سعادت دنیوی و اخروی قرار داده، وی را رها نکرده و روزی را برای بازنگری رفتار و کردار و عملش اختصاص داده است؛ درحالی‌که چنین توجهی برای موجودات دیگر تدارک دیده نشده است.

بنابراین اصل وجود سرای قیامت و برپایی آن، از مهم‌ترین مصادیق کرامت انسانی به شمار می‌رود؛ زیرا اولاً چنین سرائی نشان از ارزشمند بودن انسان و اعمالش نزد خدا دلالت دارد، ثانیاً با وجود چنین عرصه‌ای هدفمند بودن خلقت انسان و بطور خاص متفکر و دارای اراده بودن او اثبات می‌گردد و ثالثاً بر توجه خاص خداوند به انسان نسبت به سایر موجودات دلالت می‌کند.

۲-۶. اصل بقا و جاودانگی

حبّ بقا لازمه طبیعی حبّ ذات است. از آنجا که حبّ ذات از غرایز اصلی و تمایلات مسلّم انسان است و هر کسی بطور قطع خودش را دوست می‌دارد، بقا و جاودانگی خود را نیز دوست خواهد داشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳). عدم نابودی انسان و جاودانگی او در پرتو برپایی قیامت امکان‌پذیر است، زیرا سرای قیامت محلی است برای خروج از دنیای فانی و ورود به مکانی جاودان. جاودانگی و عدم فنای روح، از بزرگترین مصادیق تکریم الهی است که خداوند برای انسان در نظر گرفته است.

در تعالیم اسلامی بر عدم نابودی انسان پس از مرگ، روایات بسیاری نقل گردیده است که از جمله می‌توان به روایت مهمی از امام صادق(ع) اشاره نمود؛ مَسْعَدَةُ بْنُ زِيَادٍ می‌گوید: مردی به امام صادق(ع) عرض کرد: «ما برای امر عجیبی خلق شده‌ایم»؛ امام فرمود: آن امر عجیب چیست؟ گفت: «ما برای فنا و نابودی آفریده شده‌ایم»؛ امام فرمود: «مَهْ يَا ابْنَ أَخٍ خُلِقْنَا لِلْبَقَاءِ وَ كَيْفَ تَقْنَى جَنَّةَ لَا تَبِيدُ وَ نَارٌ لَا تَحْمَدُ وَ لَكِنْ قُلْ إِنَّمَا نَتَحَرَّكُ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»؛ برادرزاده! خود را



نگهدار؛ زیرا ما برای بقاء و ماندن خلق شده‌ایم. چگونه بهشتی که هرگز تفرق و پراکندگی ندارد، فانی شود؟! چگونه آتشی که هرگز شعله‌اش فروکش نمی‌کند، فانی شود؟! ما فقط از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شویم [اما نابود نمی‌شویم] (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱).
در مجموع باید گفت، تمایل انسان به جاودانگی از مواهبی است که تنها در نهان او قرار داده شده و با ورود به صحنه قیامت، ممکن است. بنا بر این می‌توان وجود چنین میلی در وجود باطنی انسان را در بدو امر از مصادیق کرامت ذاتی دانست که خدا به جهت تکریمی که برای انسان قائل شده آن را در وجودش نهادینه ساخته است.

۳-۶. اصل یادکرد قیامت

یاد قیامت از مهم‌ترین عواملی است که انسان را به سرشت و کرامت ذاتی او توجه می‌دهد و نقش بازدارنده از ارتکاب محارم و ترغیب به انجام فرامین الهی را ایفا می‌کند. رسول خدا به ابن مسعود فرمود: «فَلَا تُلْهِيكَ الدُّنْيَا وَ شَهَوَاتُهَا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ أَمْأَ خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) «مبادا دنیا و شهواتهایش تو را سرگرم نماید؛ چراکه خدای تعالی می‌فرماید: آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟!» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۱۰۵). تلنگری که از طریق یاد قیامت بر انسان وارد می‌شود، موجب بیدار شدن فطرت او می‌گردد. از این رو تلنگر انسان به برپایی روز قیامت، یکی از مسائلی است که در بیان ائمه (ع) بسیار دیده می‌شود.

امام علی (ع) یاد قیامت را از مهم‌ترین عوامل انسان ساز و توجه به کرامت ذاتی می‌داند که از طریق تفکر در گذرا بودن دنیا و فرارسیدن روز حسابرسی بدست می‌آید «إِنَّ الْعَايَةَ الْقِيَامَةَ وَ كَفَى بِذَلِكَ وَاعِظًا لِمَنْ عَقَلَ» (نهج البلاغه، خ ۱۹۰). بی‌شک انسانی که به سرشت و کرامت درونی خود توجه داشته باشد، برای سرای قیامت نیز آماده خواهد بود و در دنیا به کسب محاسن اخلاقی و دوری از رذایل اخلاقی می‌پردازد.

بنا بر این اصل یادکرد قیامت مقدمه‌ای بر خودشناسی است که موجب برانگیختگی فطرت می‌شود و هنگامی که فطرت بیدار شد، تمایل به خالق هستی و پرستش او در وجود انسان بیشتر می‌گردد. این اتفاق از مسیر کرامت ذاتی انسان که خمیر مایه آن خودشناسی و فطرت است به وجود می‌آید. از این رو اصل یادکرد قیامت، از این جهت که بیدار کننده فطرت آدمی است با کرامت ذاتی ارتباط دارد.

نتایج تحقیق

کرامت انسان، به معنای مطلق ارزش نهادن به وجود انسان، هم به صورت فطری و با رویکرد برون دینی در مکاتب بشری و هم به صورت درون دینی همانند دین اسلام محل توجه قرار گرفته است.

معیار تکریم ذاتی انسان در قلمرو اصول دین، بر پایه تکریم الهی و عدل او استوار است و در سرفصل‌هایی همچون محوریت انسان در نظام هستی، مختار بودن انسان، فطری بودن توحید، دین‌پذیری انسان، برتری انسان به کمال در آفرینش و برخورداری انسان از قوه عقل و تفکر قابل بررسی و اثبات می‌باشد.

کارکرد کرامت انسانی در حوزه نبوت و امامت، از طریق سیره عملی و توجه دادن انبیاء و حضرات ائمه (ع) قابل پیگیری و نقش آنان در تبیین و تکریم ذاتی انسان انکارناپذیر است. میان کرامت ذاتی انسان و اصل معاد ارتباط تنگاتنگی برقرار است، تاجایی که اصالت برپایی معاد و خلقت بهشت و جهنم بر مبنای اقبال کرامت ذاتی انسان پذیرفتنی است. از طرفی مفهوم و تفکر در معاد موجب بیداری فطرت و توجه انسان به تکریم الهی بر ذات او می‌شود که نقش مهمی در هدایت او ایفا می‌کند.

تکریم انسان بماهو انسان در دین اسلام شعار نیست؛ بلکه به عنوان یکی از اصول خلقت مطرح است و در قلمرو اعتقادات شیعه تعارضی با اصول حاکم بر آن ندارد. رسولان الهی، جمیع انبیاء و ائمه (ع) در تمام سیره علمی و عملی خویش بر اصل کرامت ذاتی انسان پایبند بوده و از آن در نقش ابزاری برای هدایت و دعوت به توحید استفاده می‌کردند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، *المقنن*، قم: مؤسسه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۷م)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم الملائین.



- ابن مزاحم، نصر، (۱۴۰۴ق)، *وقعة الصفین*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، (۱۳۶۲)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دفتر نشر الکتب.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اصغری، محمدجواد، (۱۳۸۶)، *کرامت اهل کتاب در نظام حقوقی اسلام (اصول و مبانی کرامت انسان (۱))*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بلعمی، محمد بن محمد، (۱۳۷۸)، *تاریخنامه طبری*، تهران: سروش.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۰)، *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب*، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران.
- جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۴)، *انسان، راه و راهنماشناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه‌الله).
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم: نشر اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
- راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ق)، *الخراج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی (ع).
- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۷)، *درآمدی بر علم کلام*، قم: دارالفکر.
- رضایی مهر، حسن، (۱۳۹۸)، «بازخوانی کرامت انسان در اندیشه امام خمینی (رحمه‌الله)»، *فصلنامه پاسخ*، شماره ۱۳.
- زارعی سبزواری، عباسعلی، (۱۴۳۵ق)، *قواعد الفقهیة فی فقه الامامیه*، تهران: مؤسسه نشر اسلامی.
- زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۳)، *منشور جاوید*، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الالهیات*، قم: انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، *رسائل و مقالات*، قم: مؤسسه الإمام الصادق (علیه‌السلام).
- سبزواری، ملاهادی، (۱۴۲۷ق)، *شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر*، بیروت: مؤسسه البلاغ للطباعة و النشر و التوزیع.

- صاحب بن عباد، اسماعیل، (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
- صوفی تبریزی، ملاعبدالباقی، (۱۳۷۸)، *منهاج الولاية فی شرح نهج البلاغه*، تهران: آئینه میراث.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۰)، *آموزش عقاید و دستورهای دینی*، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۱ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۸۲)، *تلخیص الشافی*، قم: انتشارات المحبین.
- طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، تهران: المطبعة العلمية.
- فخرالدین رازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۲۸ق)، *عین الیقین و أصول المعارف*، بیروت: دار الحوراء.
- فیومی، احمدبن محمد، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- کراجکی، محمدبن علی، (۱۳۹۴ق)، *معدن الجواهر و ریاضة الخواطر*، تهران: المكتبة المرتضوية.
- کعبی، علی موسی، (۱۴۲۲ق)، *المعاد يوم القيامة*، قم: مرکز الرسالة.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، *کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال*، بیروت: مؤسسه الرسالة.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۶)، *دانشنامه عقاید اسلامی*، قم: دار الحديث.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، *آموزش عقاید*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).



مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار شهید مطهری (ره)*، قم: صدرا.
 مظفری، محمدحسین، (۱۳۸۹)، *کرامت انسان از دیدگاه ادیان توحیدی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی.

مفضل، بن عمر، (بی تا)، *توحید المفضل*، قم: انتشارات داوری.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۵)، *پیام امام امیرالمؤمنین*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *تفسیر صدرالمآلهین (تفسیر القرآن العظیم)*، قم: انتشارات بیدار.
 هاشمی رفسنجانی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، *تفسیر راهنما*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

Baldwin, James M, (1998), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York:

University of Chicago Press.

Encyclopædia Britannica Online.

Irshad Manji, (2011), *The Trouble with Islam Today*, St. Martin's Press.

Smits, Jan M. (2006), *Private Law And Fundamental Rights: A Sceptical View*.

UDHR, <http://www.un.org/en/documents/udhr>.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

A group of authors, (2004), *Man, Way and Guidance*, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute (may Allah have mercy on him).

Abulfatuh Razi, Hossein bin Ali, (1408 AH), *Ruz al-Janan and Ruh al-Janan in Tafsir al-Qur'an*, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.

Asghari, Mohammad Javad, (2008), *The Dignity of the People of the Book in the Islamic Legal System (Principles and Basics of Human Dignity (1)*, Tehran: Aruj Publishing House).

Ayyashi, Mohammad Bin Masoud, (1380 AH), *Kitab al-Tafseer*, Tehran: Al-Mattaba Al-Alamiya.

Balami, Mohammad bin Mohammad, (1378), *Tarikhnameh Tabari*, Tehran: Soroush.

Baldwin, James M, (1998), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York: University of Chicago Press.

- Barqi, Ahmed bin Muhammad, (1371 AH), Al-Mahasen, Qom: Dar al-Katb al-Islami.
- Encyclopædia Britannica Online.
- Faiz Kashani, Hilmasan, (1428 AH), Ain al-Iqin and Asul al-Maarif, Beirut: Dar al-Houra.
- Fakhr al-Din Razi, Muhammad ibn Umar, (1420 AH), Mufatih al-Ghaib, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1410 AH), Kitab al-Ain, Qom: Hijrat Publishing.
- Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad, (1414 AH), al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Qom: Dar al-Hajra Foundation.
- Hashemi Rafsanjani, Ali Akbar, (1371), Tafsir Mahla, Qom: Islamic Propaganda Office.
- Ibn Abi al-Hadid, Abdul Hamid, (1404 AH), Commentary on Nahj al-Balagha, Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
- Ibn Babouyeh, Muhammad Ibn Ali, (1385), The Causes of Laws, Qom: Davari Bookstore.
- Ibn Babouyeh, Muhammad ibn Ali, (1398 AH), Al-Tawheed, Qom: Jamia Modaresin.
- Ibn Babouyeh, Muhammad ibn Ali, (1415 AH), Al-Muqnaq, Qom: Imam Mahdi Foundation.
- Ibn Darid, Muhammad ibn Hasan, (1987), Jamrah al-Legha, Beirut: Dar al-Alam al-Mulaayin.
- Ibn Maitham Bahrani, Maitham ibn Ali, (1362), Commentary on Nahj al-Balaghah, Beirut: Al-Kitab Publishing House.
- Ibn Mozam, Nasr, (1404 AH), Waqqah al-Safin, Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
- Irshad Manji, (2011), The Trouble with Islam Today, St. Martin's Press.
- Jafari, Mohammad Taqi, (2013), International Human Rights from the Perspective of Islam and the West, Tehran: International Legal Services Office of the Islamic Republic of Iran.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1384), Right and Obligation in Islam, Qom: Esra Publishing House.
- Kaabi, Ali Musi, (1422 A.H.), Al-Maad Yom al-Qiyamah, Qom: Al-Risalah Center.
- Karajki, Mohammad bin Ali, (1394 AH), Mine of Al-Jawahir and Riazat Al-Khwater, Tehran: Al-Muktaba Al-Mortazawieh.
- Kilini, Mohammad Ibn Yaqub, (1407 AH), Al-Kafi, Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiyyah.

- Majlisi, Mohammad Baqir, (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jamaa leder al-Akhbar al-Imam al-Athar, Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.
- Makarem Shirazi, Nasser et al., (1374), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyeh.
- Makarem Shirazi, Nasser et al., (1375), Imam Amirul Momineen's message, Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiyya.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2010), Education of Beliefs, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2019), Quranic teachings: theology, cosmology, anthropology, Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mofadzel, Bin Omar, (Beta), Tawheed al-Mafdaal, Qom: Davari Publications.
- Mohammadi Ray Shahri, Mohammad, (2008), Encyclopaedia of Islamic Beliefs, Qom: Dar Al Hadith.
- Mostafavi, Hassan, (2016), Researching the Words of the Holy Qur'an, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Motahari, Morteza, (1372), collection of works of Martyr Motahari (RA), Qom: Sadra.
- Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim, (1366), Tafsir Sadr al-Mutalahin (Tafsir al-Qur'an al-Azeem), Qom: Bidar Publications.
- Muttaghi Handi, Ali bin Hosam al-Din, (1409 AH), Kenz al-Amal fi Sunan al-Aqwal wa al-Aqal, Beirut: Est.
- Muzaffari, Mohammad Hossein, (2008), Human dignity from the point of view of monotheistic religions, Tehran: Research Institute of Culture and Human Sciences.
- Rabbani Golpayegani, Ali, (2008), an introduction to the science of theology, Qom: Dar al-Fekr.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412 AH), al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Beirut: Dar al-Alam al-Dar al-Shamiya.
- Rawandi, Qutb al-Din, (1409 AH), Al-Kharaj and Al-Jaraih, Qom: Imam Mahdi Institute (AS).
- Rezaei Mehr, Hassan, (2018), "Re-reading human dignity in the thought of Imam Khomeini (may God have mercy on him)", Answer Quarterly, No. 13.
- Sabzevari, Molahadi, (1427 A.H.), Sharh al-Asma or Sharh Dua of Al-Jawshan al-Kabir, Beirut: Al-Balagh Foundation for Publishing and Publishing.

- Sahib bin Abad, Ismail, (1414 AH), al-Muhait fi al-Legha, Beirut: Alam al-Katb.
- Smits, Jan M. (2006), Private Law And Fundamental Ritghs: A Sceptical View.
- Sobhani Tabrizi, Ja'far, (1412 A.H.), Al-Ilahyat, Qom: Publications of the Al-Alami Center for Islamic Studies.
- Sobhani Tabrizi, Jafar, (1425 AH), Rasail and Essays, Qom: Imam al-Sadiq Foundation (peace be upon him).
- Sobhani Tabrizi, Jafar, (2013), Javid Charter, Qom: Imam Sadiq Institute.
- Sufi Tabrizi, Mulla Abd al-Baghi, (1378), Minhaj al-Walaiya fi Sharh Nahj al-Balaghah, Tehran: Aineh Al-Rasat.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1411 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Foundation.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2013), Education of Religious Beliefs and Orders, Tehran: Foundation of the Underprivileged and Veterans of the Islamic Revolution.
- Tarihi, Fakhreddin bin Mohammad, (1375), Majma Al-Baharin, Tehran: Mortazavi.
- Tousi, Mohammad Bin Hasan, (1382), Al-Shafi's Compilation, Qom: Al-Mohbein Publications.
- Tousi, Muhammad ibn Hasan, (1407 AH), Tahzeeb al-Ahkam, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.
- UDHR, <http://www.un.org/en/documents/udhr>.
- Zarei Sabzevari, Abbas Ali, (1435 AH), Al-Qaa'eem al-Fiqhiyyah fi fiqh al-Umamiyyah, Tehran: Islamic Publication Institute.
- Zubeidi, Muhammad bin Muhammad, (1414 AH), Taj al-Arus Man Jawahar al-Qamoos, Beirut: Dar al-Fikr.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۰۵-۱۳۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.246056.3936

بررسی سندی و دلالتی روایات

مصونیت مدفونان و متوفیان در «حرمین» از حساب اخروی در منابع امامیه

صمد عبداللهی عابد *

محمدحسین نقی زاده **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳

چکیده

در کتب روایی امامیه، روایاتی وجود دارند که برخی مصونیت‌های اخروی از حیث عذاب و حساب را برای متوفیان و مدفونان در حرمین، بیان می‌کند. برخی از این روایات، فاجران را نیز مشمول این حکم خوانده‌اند. تعارض این روایات با آیات و روایاتی که انسان را در گرو عمل و عقیده‌ی خویش دانسته و هرگونه ظلم در حساب را نفی می‌کند، و عدم تطابق با شناخت دینی حاصل از عقل، دست کم فرضیه‌ی ضعف قسمتی از این روایات را به وجود آورده و موجب شکل‌گیری این پژوهش مبنی بر بررسی و ارزیابی سندی و محتوایی این روایات گردید. نگارندگان در این راستا، نخست به بررسی سندی روایات پرداخته و اسناد روایات دارای سند را به بوته بررسی رحالی نهادند و سپس، به بررسی محتوایی پرداخته و پس از به دست دادن محتوای هر روایت، سازگاری یا ناسازگاری آن با منظومه معارف دین را بر پایه منابع معتبر بویژه قرآن، مورد بررسی قرار داده‌اند. لازم به ذکر است که روش این تحقیق در بررسی و استنتاج، توصیفی-تحلیلی، و در گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای بوده است. بر اساس این تحقیق، بیشتر این روایات از نظر سندی ضعیف بوده و مضامین ظاهری برخی از آن‌ها نیز به دلیل تعارض با ادله‌ی قطعی‌ی دینی، قابل پذیرش نبوده و تنها با تأویل روایات و عدول از منطوق آن‌ها، می‌توان مضمون قابل پذیرشی برای مابقی آن‌ها به دست داد.

واژگان کلیدی

مصونیت اخروی، دفن در حرم، عدل الهی، نقد حدیث.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. s1.abdollahi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (نویسنده مسؤول)

mhnzmhnz87@gmail.com

این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی است.

طرح مسئله

در کتب حدیثی، روایات بسیاری وجود دارد با این مضمون که هرکس در «حَرَم» فوت کرده یا مدفون گردد، از عذاب آخروی مصون است. روایات مختلف، وجوه مختلفی برای این مصونیت ذکر کرده‌اند که از جمله‌ی آنان می‌توان به مصونیت مطلق از حساب آخروی، مصونیت از عذاب و فَرَج روز محشر، مبعوث شدن در قیامت در حالت لبیک‌گویی، مبعوث شدن در سیمای اصحاب بدر، مبعوث شدن در زمره‌ی «آمنین» و وجوهی از این سنخ اشاره کرد. همچنین در برخی از این روایات، بر این نکته تأکید می‌شود که نیک و بد انسان‌ها، در حکم این احادیث، با هم برابر بوده و حتی انسان‌های فاجر نیز شامل این حکم می‌گردند و استثنائی برای این حکم، ذکر نشده است. با توجه به اینکه طبق تصریح قرآن کریم، هرکس در گرو اعمال خویش است (طور: ۲۱؛ مدثر: ۳۸) و سعادت یا شقاوت آخروی، محصول اعمال انسان در دنیاست (ر.ک: اعراف: ۳۹، ۱۴۷؛ یونس: ۵۲؛ سجده: ۱۴؛ نحل: ۳۲؛ مرسلات: ۴۳؛ طور: ۱۹؛ زخرف: ۷۲؛ حاقه: ۲۴؛ یس: ۵۴؛ آل عمران: ۲۵؛ آل عمران: ۱۶۱) و مضامین مشابه، تعارضی بین آیات قرآن و روایات مذکور حاصل می‌گردد. از طرف دیگر، در روند بررسی گزاره‌های جدید، صدق هر گزاره، در ارتباط و انسجام آن با مجموعه خاصی از گزاره‌ها سنجیده می‌شود (Young, 2018) و اگر واقعیت مشاهده شده، با جهان ذهنی منسجم قبلی ما مخالفت زیادی داشته باشد، به‌طور موقت رد می‌شود. چنانچه این مشاهده، پس از تایید فرضیه، همچنان در مخالفت با جهان ما باشد، مجبور می‌شویم تا جهان خود را بازچینی کنیم و نظم جدیدی در آن ایجاد کنیم (Bradley, 1914, p212).

بنابر این نظر، داده‌های جدید به‌طور مستقل مورد سنجش قرار نمی‌گیرند؛ بلکه هماهنگی یا مخالفت آنها با ذهنیت منسجم پیشین ما، ملاک و معیار سنجش صدق قرار می‌گیرد (ibid, p245). این مخالفت چنان که پوپر اشاره می‌کند، سرآغاز ایجاد پرسش است (ر.ک: پوپر، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵۹-۱۶۰).

تحقیق حاضر نیز بر این اساس، بنا نهاده شده است که روایات مورد بحث، به مثابه گزاره‌هایی هستند که با نظام اعتقادی نگارندگان به عنوان یک مسلمان پیرو امامیه که بویژه برآمده از کتاب، سنت قطعی الصدور و عقل است، ناسازگار بوده و در انسجام این نظام، شکاف و اختلال ایجاد نموده و منجر به پدید آمدن این مسئله می‌شود که چگونه ممکن است کسی که عمر خود را در مسیر نافرمانی و معصیت الهی سپری کرده و گاه حتی به شرک و کفر آلوده است، با مدفون شدن در حرم، از عذاب و حساب آخروی مصون گردد؟

چنین مسئله‌ای، در ابتدا این فرضیه را در ذهن نگارندگان پدید می‌آورد که ممکن است دست کم برخی از این روایات، از نظر اعتبار یا خوانش، دارای ضعف‌ها و اشکالاتی باشند. از این رو نوشتار حاضر در پی آن است که روایات مورد نظر را از جهت سندی و محتوایی، مورد ارزیابی قرار داده و در راستای رفع این تعارض بکوشد.

پیشینه تحقیق

شایسته است که پیشینه‌ی تحقیق حاضر، در دو گام پی گرفته شود که نخستین گام، جستجو در پی آثار و نوشته‌هایی است که به نوعی با فهم و اعتبارسنجی روایات مورد بررسی نوشتار حاضر، در ارتباط هستند، و دومین گام، تلاش برای فهم این نکته است که این آثار و نوشته‌ها، تا چه حد به مسئله‌ی این نوشتار پرداخته و فرایند حلّ این مسئله را به چه شکل و تا کجا پیش برده‌اند؟ در رابطه با گام نخست، تنها آثاری که تا حدودی به این موضوع مرتبطند، شروحاتی است که برای منابع این روایات نگاشته شده‌اند. روایات مورد بررسی این تحقیق، برای نخستین بار در یکی از سه کتاب *المحاسن اثر برقی*، *کافی اثر شیخ کلینی*، و *من لا یحضره الفقیه اثر شیخ صدوق* آمده و به برخی دیگر از منابع روایی امامیه راه یافته‌اند. بر این اساس، شروحاتی که برای این کتاب‌ها نگاشته شده‌اند، به عنوان آثار مرتبط با این موضوع به شمار می‌روند. از مشهورترین این منابع، می‌توان به کتاب *لوامع صاحبقرانی*، کتاب *ملاذ الأخیار* نوشته‌ی مجلسی اوّل، و کتاب *مرآة العقول* نوشته مجلسی دوم، و کتاب *الوافی اثر فیض کاشانی* اشاره کرد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، مجلسی، ۱۴۰۶ق(الف)، مجلسی ۱۴۰۴ق، مجلسی، ۱۴۰۶ق(ب)، فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق).

در مورد گام دوم نیز، حاصل جستجوی محققان در لابه‌لای این متون، چنین بود که شارحان این روایات، تنها به شرح الفاظ بسنده کرده، و گاه این روایات را برای افزودن بر گستره‌ی دید مخاطب، در کنار هم نهاده و ارتباط آن‌ها را یادآور شده‌اند؛ اما مسئله‌ای که ذهن نگارندگان این سطور را به خود مشغول داشته است، مسئله‌ی مؤلفان آثار نام‌برده نبوده و چنان به نظر می‌رسد که مضمون این روایات، برایشان مسئله‌ساز نبوده است. در رابطه به اعتبار سندی احادیث نیز تنها در مورد اسناد کافی، بررسی‌های رجالی مجملی از سوی مجلسی اوّل و دوم، صورت پذیرفته و سند روایات کافی را صحیح یا حسن کالصّحیح خوانده‌اند (برای نمونه ن.ک: مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق(الف)، ج ۴، ص ۹۶).

۱. بررسی و نقد سندی روایات

نگارندگان این سطور، پس از گرد هم آوردن روایات مربوط به مسئله‌ی این نوشتار و مطالعه‌ی آن‌ها، نخست این روایات را با توجه به برخی از تفاوت‌های موجود میان آن‌ها مانند تفاوت‌های مضمونی، تفکیک نموده، و اسناد هر روایت را به طور مجزاً، مورد بررسی رجالی قرار داده‌اند، و در گام دوم، به بررسی فقه الحدیثی این روایات پرداخته‌اند که تفصیل آن در بخش‌های پیش رو خواهد آمد. بخش حاضر، به مخاطب این امکان را می‌دهد تا در گام اول با سند، متن، ترجمه و مضمون روایات آشنا گردد، و در گام دوم، نمایی از اعتبار سندی و روایی سنجی پذیرش مضمون آن روایات، داشته باشد.

۱-۱. روایت اول

بر اساس مضمون روایت نخست نوشتار حاضر، متوفیان در حال احرام، در روز قیامت لبیک گویان برانگیخته شده و گناهانشان آمرزیده می‌شود. صدوق در کتاب فقیه، روایتی به این صورت آورده است: «قال الصادق (ع): «وَمَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا بِالْحَجِّ مَغْفُورًا لَهُ»؛ حضرت صادق (ع) فرمودند: هرکس در حال احرام بمیرد، روز قیامت لبیک‌گویان بر [حالت] حج، برانگیخته می‌شود؛ در حالی که [گناهانش] برایش آمرزیده شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹). لازم به ذکر است نگارندگان این نوشتار، به قصد یافتن اسناد کامل روایات صدوق در نوشتار حاضر، بخش مشیخه کتاب فقیه را مطالعه کرده، و دریافتند که صدوق، برای هیچ کدام از روایاتی که با موضوع نوشتار حاضر در ارتباط هستند، طریقی ذکر نکرده است. فیض کاشانی نیز این حدیث را به واسطه‌ی صدوق در وافی نقل نموده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۳۷).

صدوق نسخه‌ی دیگری از این روایت را هم در فقیه ذکر کرده است که به این شکل است: «مَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بَعَثَهُ اللَّهُ مُلَبَّيًّا؛ هرکس در حال احرام بمیرد، خداوند او را لبیک‌گویان مبعوث می‌کند» (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۸). به نظر می‌رسد که این روایت و روایت اخیر، دو صورت مختلف یک مضمون باشند که می‌تواند محصول نقل به معنا، تصحیف، ادراج تقطیع و... باشد. تشابه لفظی قابل توجه، مصدر مشترک (امام صادق (ع)) و راوی مشترک (صدوق)، می‌تواند از شواهد این مدعا باشد. فیض کاشانی، حر عاملی و مجلسی نیز آن را به نقل از صدوق

در کتب خود آورده‌اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۴، ص ۲۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۰۲).

در بررسی سندی باید گفت تمام روایات مذکور در این بخش، در کتب روایی به صورت مُرْسَل ذکر شده و سندی برای آن‌ها وجود ندارد و دلیل آن هم، این است که این روایت را نخستین بار صدوق در کتاب فقیه آورده و از آنجایی که بیشتر روایات او در فقیه، مُرْسَل هستند، محدثان پس از او نیز این روایت را به همان صورت نقل کرده‌اند. جالب اینکه در مشیخه کتاب فقیه نیز، سندی برای مسند نمودن این حدیث، یافت نشد.

۲-۱. روایت دوم

روایت دوم، دربردارنده این مضمون است که هرکس در حال رفتن یا برگشتن از حج بمیرد، از فَرَجِ بزرگ روز قیامت در امان است و کلینی نخستین بار آن را در کافی به این شکل ذکر کرده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِبًا أَوْ جَائِيًا أَمِنَ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ از امام صادق(ع) نقل است که فرمودند: هر کس در حال رفتن به مکه یا برگشتن از آن بمیرد، از عذاب بزرگ در روز قیامت در امان است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۹).

مؤلفان سایر آثار روایی پس از کلینی، این روایت را با همان سند یا به صورت مُرْسَل ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص: ۲۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص: ۲۳؛ ابن ابی الجهمور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۰۰). به نظر می‌رسد که در این کتاب‌ها نیز گاهی نقل به معنا روی داده باشد؛ برای مثال به جای واژه «جائیا»، واژه «عائداً» به کار رفته است که صرف نظر از تقدّم و اصالت هر یک از دو صورت، تفاوتی در مضمون حدیث نمی‌کند (برای مثال ن.ک: ابن ابی الجهمور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۳۰).

این حدیث تنها یک سند دارد که آن هم در کتاب کافی ذکر شده و به این شکل است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» که به بررسی رجالی راویان این سند، پرداخته می‌شود:

- **علی بن ابراهیم:** علی بن ابراهیم را از کبار روات امامیه و موثق خوانده، و او را به علم و فقه و تقوا ستوده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ۱۰۰).

- عن ابیه (ابراهیم بن هاشم): ابراهیم بن هاشم قمی، معتمد علمای رجال بوده و اصحاب کتب رجالی، اقوال او را پذیرفته شده می‌دانند (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰).

- عبدالله بن سنان: ابن سنان نیز از روات مشهور امامیه است که توسط نجاشی، طوسی و حلی، توثیق و تعظیم شده است (رک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۱۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۹۱؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳۹؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۵).

- محمد بن ابی عمیر: ابن ابی عمیر را از اصحاب اجماع خوانده‌اند و وثاقت او، مورد اتفاق همه‌ی رجالیان و بزرگان امامیه است (رک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۵۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۲۶؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۵؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، نص، ص ۴۰۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۰).

با توجه به موثق و امامی بودن تمام راویان سند این روایت، می‌توان به اعتبار و صحت سندی آن حکم کرد.

۳-۱. روایت سوم

بر اساس سومین روایت از روایات مورد بررسی این نوشتار، هر کس در یکی از حرمین از دنیا برود، از حساب و عذاب آخروی مصون است. قطب الدین راوندی در کتاب خود با نام «سلوه الحزین»، از پیامبر (ص) حدیثی به این صورت آورده است: «وَمَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا لَقِيَ اللَّهَ وَ لَا حِسَابَ عَلَيْهِ وَ لَا عَذَابَ؛ هر کس در حال حج واجب یا مستحب در یکی از حرمین بمیرد، خدا را در حالی که حساب و عذابی بر او نیست، ملاقات می‌کند» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، نص، ص ۲۴۱).

راوندی این روایت را به صورت مُرسل نقل کرده و از طرف دیگر، این روایت در هیچ یک از کتب روایی قبل و بعد از کتاب او، نقل نشده است و این موارد، دال بر ضعف سند روایت‌اند.

۴-۱. روایت چهارم

برقی در کتاب المحاسن، روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده است که بر اساس آن، هر کس بین حرمین بمیرد، خداوند در روز قیامت، او را در زمره‌ی آمینین از عذاب قیامت، محشور می‌کند. در این روایت آمده است: «مَنْ مَاتَ بَيْنَ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنَيْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ و هر کس در بین



دو حَرَم بمیرد، خداوند او را در زمره‌ی درامان ماندگان بر می‌انگیزد» (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۰).

صدوق نیز این روایت را با اندک تفاوت‌هایی در لفظ، در فقیه به شکل مُرْسَل آورده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵). همچنین صدوق روایتی در فقیه با همین مضمون و ظاهری مشابه نقل کرده است که چنین است: «مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ أَمِنَ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ هرکس در یکی از حَرَمین بمیرد، از فزع بزرگ روز قیامت در امان است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۹). روایتی دیگر در فقیه با همین موضوع وجود دارد که چنین است: «و من مات بین الحرمین لم ینشر له دیوان؛ و هر کس در بین دو حَرَم بمیرد، برایش دیوانی گشوده نمی‌شود» (از حساب و کتاب أخری مصون است)» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

در بررسی سندی باید گفت که این روایات مُرْسَل‌اند؛ مگر روایتی که برقی در المحاسن ذکر کرده که سند آن چنین است: «عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ زُبَيْدَةَ عَنْ حَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ...».

راویان این سند در کتب رجالی، اوصافی به این شرح دارند:

– **احمد بن محمد بن خالد برقی:** رجالیون در مورد او تقریباً متفق القول هستند؛ چنان که شخصیت او را موثق خوانده؛ اما وی را در روایت کردن به اعتماد به راویان ضعیف و نقل بسیار از آن‌ها متصف می‌دانند (ر.ک: ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۷۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۰). علامه حلی ضمن تصریح به این ضعف، او را توثیق کرده است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴).

از منظر راقمان این سطور، یکی از مبانی اصلی در جرح یا تعدیل رجالی، کیفیت نقل روایت توسط شخص است و علم به این که یک راوی در نقل روایت به اعتبار ناقل آن توجهی ندارد، با حکم به وثاقت وی سازگار نیست. بنابراین، احمد بن محمد بن خالد برقی در این نوشتار، به عنوان یک راوی ضعیف تلقی می‌شود.

– **الحسن بن علی بن یقطین:** نجاشی با عبارت «فقیه» او را مدح کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۶) و شیخ طوسی و علامه حلی او را توثیق نموده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۹) که این توثیقات و توثیقات سایر رجالیان در مورد او، باعث شده است تا عده‌ای وثاقت او را قطعی بدانند (ر.ک: مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲۰، ص ۲۷۷).

- زُبیده: در میان تمام کتب روایی، نام او فقط در سند همین حدیث آمده است و در میان رجالیان نیز فقط نمازی شاهرودی به ذکر اسم او پرداخته است (ر.ک: نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۵۷۶) که این امر، حکایت از مُهْمَل یا مجهول بودن این راوی دارد.

- جَمیل: جمیل بن درّاج از اصحاب اجماع و وثاقتش مورد اتفاق رجالیان است (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۷۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، نص: ص ۱۱۴؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۳۴).

در پایان باید گفت که سند روایت اخیر، با دو اشکال مواجه است که نخستین اشکال آن، عدم وثاقت محمد بن خالد، و دومین اشکال آن، وجود نام زبیده است که هیچ اطلاعات رجالی در مورد او وجود ندارد.

۱-۵. روایت پنجم

روایت پنجم، دلالت بر این مطلب دارد که مرگ در یکی از حَرَمَین، حساب اخروی را از شخص، زایل نموده و موجب محشور شدن او با اصحاب بدر می‌گردد. کلینی در کتاب کافی چنین آورده است: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجًّا وَ لَمْ يُزِرْنِي إِلَى الْمَدِينَةِ جَفْوَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ أَتَانِي زَائِرًا وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ - مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ - لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ وَ مَنْ مَاتَ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خَشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَصْحَابِ بَدْرٍ؛ از ابا عبدالله (ع) نقل است که گفت: رسول خدا (ص) فرمودند: «هر کس برای حجّ به مکه آمده و به زیارت من نیاید، در روز قیامت او را رها خواهم کرد و هر کس به زیارت من آید، شفاعت من و در نتیجه بهشت بر او واجب می‌شود و هر کس در یکی از حَرَمَین مکه یا مدینه بمیرد، در آخرت حساب و کتاب ندارد و هر کس در حال هجرت به سوی خدا از دنیا برود، روز قیامت با اصحاب جنگ بدر محشور می‌گردد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸).

ابن قولویه نیز در کتاب کامل الزیارات، و صدوق در فقیه، این روایت را با تفاوت‌هایی در لفظ نقل کرده‌اند که در زمره‌ی نقل به معنا قرار می‌گیرند. برای مثال، در کتاب ابن قولویه و صدوق، عبارت «لَمْ يُعْرَضْ إِلَى الْحِسَابِ» جایگزین عبارت «لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ» شده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳).

برای این حدیث، دو سند وجود دارد که نخستین سند آن در کتاب کافی بوده و دومین سند آن، سندی است که محصول اضافه شدن چند راوی به سند کافی توسط ابن قولویه در کتاب کامل الزیارات است.

۱-۵-۱. بررسی سند کلینی

سند اصلی این حدیث در کافی نقل شده است که چنین است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدِّكْلِيِّ عَنْ أَبِي حُجْرٍ الْأَسْلَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ...» که اوصاف راویان این سند، به این شرح است:

- **علی بن محمد بن بNDAR:** «علی بن محمد» نامی پرتکرار در صدر اسناد کافی است. با احتساب ضمیرها، سندهای تعلیقی و تفکیک سندهای تحویلی، در صدر سند ۵۳۵ روایت از کافی، این نام به صورت مطلق وارد شده است: در ۱۰۷ سند، به صورت «علی بن محمد بن بNDAR»، در ۳۸ سند «علی بن محمد بن عبدالله»، در ۲ مورد با عنوان «علی بن محمد بن عبدالله القمی» و در یک مورد «علی بن محمد الكلینی» [اعلان الكلینی] ذکر شده است.

عده‌ای، علی بن محمد موجود در صدر اسناد کلینی را نوه دختری برقی می‌دانند که نام پدر بزرگش عبدالله است و با کنیه ابوالقاسم و لقب بNDAR شناخته می‌شود و بر این اساس، هر سه اسم علی بن محمد بن عبدالله، علی بن محمد بن بNDAR و علی بن محمد بن ابی القاسم به این شخص برمی‌گردد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۳۵). عده‌ای نیز او را در تمام موارد، دایی شیخ کلینی می‌دانند که نامش علی بن محمد علان است؛ مگر در دو موضع؛ نخست آنجا که کلینی به واسطه او از برقی نقل کرده باشد و دوم در جایی که کلینی به واسطه او از ابراهیم بن اسحاق نقل کرده است (ر.ک: شبیری زنجانی، ۱۳۷۷ش، ج ۱۵، ص ۵۰۷۰).

با توجه به موثق بودن هر دو شخصیت یعنی علی بن محمد بNDAR (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۱؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۱) و علی بن محمد علان (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۰۰)، در هر دو حالت، با نتیجه رجالی یکسانی مواجه خواهیم بود و بنابراین از تفصیل در این موضوع خودداری می‌گردد.

- **ابراهیم بن اسحاق:** با جستجو در بین اسناد کلینی، معلوم می‌شود که نام کامل او «ابراهیم بن اسحاق الاحمر» است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱، ح ۸) که نجاشی نام کامل او را «ابراهیم بن اسحاق ابو اسحاق الاحمری النهاوندی» ذکر کرده و وی را تضعیف نموده است

(ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹) و طوسی و ابن غضائری نیز با وی هم عقیده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۱۴؛ ابن غضائری، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹).

- محمد بن سلیمان الدیلمی: محمد بن سلیمان دیلمی، در بین رجالیان به کثرت غلو و ضعیف‌الحديث بودن مشهور است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۹۵؛ حلی، ۱۳۴۲ش، ج ۲، ص ۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ص ۱۳۵).

- ابن حجر الأسکمی: قدماء در کتب رجال، نامی از ابی حجر أسلمی نبرده، و از سوی متأخران و معاصران نیز به ذکر نام او اکتفا شده و جرح و تعدیلی در رابطه با او صورت نگرفته است (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶؛ مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۲۲۱؛ خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۵) و این، حاکی از مهمل یا مجهول بودن وی است.

به نظر می‌رسد سند کلینی، به دلیل وجود سه راوی اخیر، ضعیف است. نکته‌ی دیگر، آن است که امام صادق(ع)، در سال ۱۴۸ق از دنیا رفته است. از سوی دیگر، ابراهیم بن اسحاق نیز در سال ۲۶۹ زنده بوده و نقل روایت می‌کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹) و معنای این مطلب، آن است که میان او و امام صادق(ع)، حدود ۱۲۰ سال فاصله وجود دارد که این فاصله زمانی، به حدی نیست که با دو راوی (یعنی دیلمی و أسلمی) قابل پوشش باشد و این موضوع، اتصال سند را با مشکل مواجه می‌سازد.

۱-۵-۲. بررسی سند ابن قولویه

ابن قولویه نیز این روایت را به واسطه محمد بن الحسن از کلینی نقل نموده است: «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِي حَجْرٍ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ...» (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳) که وثاقت این راوی (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۳؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۳۹؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۷؛ حسینی حلی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۱۸؛ حر عاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۶) به دلیل وجود سه شخصیت ضعیف روایت قبل، چیزی به اعتبار سند آن نمی‌افزاید.

۱-۶. روایت ششم

بر اساس مضمون ششمین روایت، تمام انسان‌ها از جمله انسان‌های نیکوکار و فاجر، به شرطی که در «حرَم» مدفون گردند، از عذاب روز قیامت مصون هستند.



احمد بن محمد بن خالد برقی در کتابش چنین آورده است: «... سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قُلْتُ: «مَنْ بَرَّ النَّاسَ وَفَاجَرَهُمْ» قَالَ: «نَعَمْ مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَفَاجَرَهُمْ» از ابا عبدالله (ع) شنیدم که می گفت: هر کس در حرم دفن شود، از عذاب بزرگ در روز قیامت در امان است». گفتم: «[آیا] از نیک مردم و فاجرشان؟»، فرمودند: «بله از نیک مردم و فاجرشان» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۷۲).

این روایت که بر مصون بودن مدفونان در حرم از فزع و وحشت روز قیامت دلالت دارد، با تفاوت هایی در متن و سند، در کتاب های دیگری همچون کافی، فقیه، وافی، صافی، وسائل الشیعه، هداية الأئمة و بحار الانوار نیز نقل شده است. برای مثال، در نسخه ی کافی، عبارت «يوم القيامة» حذف شده و سندش اندکی تفاوت دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۵۹) و در نسخه ی فقیه، حدیث به صورت مُرسَل آمده است (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۲۲۹). کُتُب متأخّر نیز، این حدیث را به یکی از این سه صورت نقل کرده اند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۶۱؛ همو، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۲، ص ۴۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۶۱؛ همو، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷، ص ۳۰۲).

سند محوری در ارزیابی سندی این روایت، سندی است که احمد بن محمد بن خالد برقی در کتاب المحاسن ذکر کرده است. سند برقی چنین است: «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَارِجَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ...».

افزون بر سندی که برقی برای این روایت ذکر نموده است، کلینی نیز سندی دارد که اساس آن، همان سند برقی است؛ اما به دلیل تأخّر زمانی کلینی از برقی، کلینی سند خود تا برقی را نیز ذکر کرده است که به این شکل است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ (بْنِ بَرِيعٍ) عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَارِجَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع ...».

در این دو سند، با نام پنج شخصیت رجالی مواجهیم که به ضمیمه ی راویان اخیر سند، یعنی برقی و کلینی، ملزم به بررسی رجالی هفت نفر در قالب دو سند خواهیم بود.

۱-۶-۱. بررسی سند برقی

این حدیث نخستین بار در کتاب المحاسن به شکل مضبوط به دست ما رسیده که بر اساس قول مشهور، منتسب به احمد بن محمد بن خالد برقی است. راقمان این سطور نیز با مبنا قرار دادن این قول، به بررسی و ارزیابی رجالی راویان این سند می پردازند:

- احمد بن محمد بن خالد برقی: اوصاف احمد بن محمد بن خالد، پیش‌تر بررسی شده و ضعف او استنباط گردید.

- محمد بن اسماعیل بن بزیع: کشی، محمد بن اسماعیل بن بزیع را در زمره‌ی «وزراء» خوانده و حکایاتی در مدح او نقل نموده است (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳۶). نجاشی نیز او را صالح، ثقه و کثیرالعمل توصیف کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۳۰) و کتب رجالی بعد از او، در مورد ابن بزیع، تحت تاثیر دیدگاه او بوده‌اند. شیخ طوسی در کتاب رجال خود، او را از اصحاب امام رضا(ع) و صحیح‌المذهب خوانده و او را توثیق کرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶۴، ۳۷۷).

حسن بن یوسف حلّی، او را با تعبیرات نجاشی توثیق کرده و اقوال پیشینیان در مورد وی را نقل کرده است که جز مدح و توثیق، چیزی به چشم نمی‌خورد (ر.ک: حلّی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۳۹). آیت الله خویی نیز، او را از اصحاب امام رضا(ع) خوانده و سپس بیان می‌کند که او امام جواد(ع) را نیز درک کرده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۰۳). با این اوصاف، می‌توان به شخصیت او به دیده‌ی وثاقت نگریست.

- ابی اسماعیل السراج: از منظر حسینی حلّی، این کُنیه و لقب، مربوط به عبدالله بن عثمان بن عمرو است (ر.ک: حسینی حلّی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۲۲) که کلینی در سند یکی از روایات کافی، به نام کامل او در کنار کُنیه و لقبش تصریح نموده است: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ عَنْ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۷۸). این پندار در میان متأخران رجالی امامیه رواج یافته و توسط برخی از آن‌ها توثیق شده است (ر.ک: حلّی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۱۲؛ تقی‌الدین حلّی، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۲۰۹؛ قهپایی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۲؛ حرّعاملی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۹). اما شیخ طوسی، در همین سند، بین این دو نام، تمایز نهاده و این قسمت از سند را به شکل «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ السَّرَّاجِ ...» مرقوم نموده است.

در نظر گرفتن این نکته که کبار متقدمان رجالی همچون کشی، نجاشی و طوسی، درباره‌ی ابواسماعیل السراج چیزی ننوشته‌اند، احتمال صحت عملکرد شیخ و وقوع تصحیف در سند مضبوط در کافی را قوام می‌بخشد و این، به معنای نادرستی پندار رجالیان متأخر در واحد انگاری این دو شخصیت می‌باشد؛ چرا که اگر ابواسماعیل همان عبدالله بن عثمان بود، رجالیان متقدم می‌بایست به این نام اشاره‌ای می‌داشتند و این که هیچ نامی از او نیست، به معنای مجهول بودن وی می‌باشد.



با اینکه نام او در کتب روایی متقدم مانند محاسن برقی، کافی و تهذیب، مجموعاً در حدود ۱۰ روایت تکرار شده است؛ اما در تمام این روایات، محمد بن اسماعیل بن بزیع از او نقل می‌کند و تکرار نام او در اسناد روایات، به واسطه‌ی این بوده است که از مشایخ حدیثی محمد بن اسماعیل است. این موضوع، تنها یک استثناء دارد و آن، روایتی است که کلینی و طوسی آن را به دو گونه ذکر کرده‌اند و پیش‌تر به آن اشاره شد.

در مجموع، می‌توان به چنین نتیجه رسید که آن راوی که در این سند با نام ابو اسماعیل السراج وجود دارد، به رغم پرتکرار بودن نامش در اسانید کتب معتبر، شخصی مجهول است و هیچ یک از متقدمان، از وی نام و وصفی ذکر نکرده‌اند و به طریق اولی، تصوّراتی که در قرون بعدی از او شکل گرفته است، بی‌اعتبار به نظر می‌رسند.

- **هارون بن خارجه:** نجاشی، هارون بن خارجه را اهل کوفه خوانده و توثیق کرده است (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۴۳۸). شیخ طوسی در مدح و ذمّ او مطلبی بیان نکرده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۱۸). حسن بن یوسف حلی نیز او را توثیق کرده است (ر.ک: حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۸۰). تقی‌الدین حلی نیز او را صیرفی معرفی کرده و ثقه خوانده است (ر.ک: تقی‌الدین حلی، ۱۳۴۲ش، ص ۳۶۴). آیت‌الله خویی، نام کامل او را هارون بن خارجه انصاری یا صیرفی می‌داند و او را به نقل از کتب رجالی پیش، از اصحاب امام صادق (ع) معرفی می‌کند. همچنین اسامی رجالی که صدوق به واسطه‌ی آنها از هارون نقل می‌کند را ذکر کرده، برای نقل صدوق از او یک طریق ترسیم نموده، و آن را به خاطر وجود اسم «محمد بن علی الکوفی» در طریق، تضعیف می‌کند. وی همچنین طرق نقل شیخ طوسی از او را به خاطر وجود نام «ابی الفضل» و «ابن بطّه» تضعیف کرده است (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۲۴۷ - ۲۴۸).

این نکته که نام ابی اسماعیل سراج در هیچ یک از کتب رجالی متقدم نیامده است، صحیح انگاشتن سند این روایت را با چالش روبرو می‌سازد. هرچند عدّه‌ای از رجالیان متأخر، او را توثیق کرده‌اند؛ اما اعتبار جرح و تعدیل متأخران، مشروط بر حسّی بودن و یا مستند بودن به منابع رجالی متقدم است که در مورد ابی اسماعیل سراج، چنین نیست. علاوه بر آن، وثاقت ابن خارجه و برقی در این سند نیز محلّ مناقشه است که در مجموع، نمی‌توان سند این روایت را به عنوان یک سند معتبر پذیرفت.

۱-۶-۲. بررسی سند کلینی

کلینی این روایت را با دو واسطه، به برقی رسانده و ادامه سند او مطابق سند برقی است که با وجود موثق بودن هر دو راوی، به دلیل ضعیف بودن اصل سند، چیزی بر اعتبار آن افزوده نمی‌گردد.

محقق کتاب سلیم بن قیس، در قسمت اسامی روات این کتاب، از فردی با نام محمد بن یحیی العطار الأشعری القمّی یاد کرده و او را جزو مشایخ کلینی و صدوق، یاد کرده، توثیق می‌کند (ر.ک: هلالی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۳۳) که به نظر می‌رسد محمد بن یحیی موجود در سند مورد بحث، همان محمد بن یحیی العطار باشد که شیخ طوسی او را از مشایخ کلینی خوانده (ر.ک: طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۹) و نجاشی او را توثیق کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۳).

نام راوی دوم، «أبو جعفر، أحمد بن محمد بن عیسی الأشعری، القمّی» (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۴) و از مشایخ حدیثی وی، محمد بن یحیی العطار است (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸۵). رجالیان او را توثیق و مذهب او را صحیح خوانده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص ۸۳؛ طوسی، بی‌تا، ص ۶۱؛ طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵۱).

در پایان باید گفت که مجموع روایات بررسی شده به اعتبار وحدت مضمونی، اگر همه‌شان صورت نقل به معنا شده‌ی روایتی واحد نباشند، دست کم یک خانواده‌ی حدیثی را تشکیل می‌دهند که به نظر می‌رسد ارائه‌ی دورنمایی از اعتبار سندی این خانواده‌ی حدیثی، در اعتبارسنجی تک تک روایات این خانواده، مؤثر باشد.

با توجه به آنچه پیش‌تر بیان شد، چند مورد از روایات حاوی مضمون مصونیت مدفونان و متوفیان در حرمین از عذاب و حساب اخروی، به صورت مُرسَل نقل شده‌اند و چهار مورد از این روایات، دارای سند می‌باشند که آن‌ها نیز فقط یک طریق دارند و با توجه به این که این اخبار مُسند در هر طبقه بیش از یک راوی ندارد، خبر واحد غریب محسوب می‌گردند. از میان روایات مُسند هم، تنها یک روایت از نظر سند، صحیح است که روایت سوم است.

۲. بررسی فقه الحدیثی روایات

برخی آثاری که در رابطه با علوم حدیث به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند، بین اعتبارسنجی روایات با بررسی فقه‌الحدیثی آن‌ها، رابطه‌ی تباین قائلند؛ حال آن که از منظر نگارندگان این نوشتار، بررسی فقه‌الحدیثی، می‌تواند به مثابه ابزاری برای اعتبارسنجی روایات نیز مورد استفاده قرار

گیرد؛ بدین سان که بررسی سندی، تنها یکی از روش‌های ارزیابی احادیث بوده و در کنار آن، روش‌های دیگری نیز قابل طرح‌اند که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به اعتبارسنجی مضمونی حدیث اشاره کرد.

منظور از اعتبارسنجی مضمونی، این است که مضمون یک حدیث، به چه میزانی با کتاب، سنت قطعی و عقل، موافق یا مخالف است. بدیهی است که چنین قضاوتی، مسبوق به فهم دقیق مضمون یا مضامین احتمالی یک روایت است و بدون درک مدلول یک روایت، چیزی برای عرضه به ادله‌ی نام‌برده در دست نخواهد بود.

ارتباط این بخش (بررسی فقه الحدیثی) با عنوان و هدف نوشتار حاضر – یعنی اعتبارسنجی روایات – را نیز باید در همین نکته جستجو کرد؛ با این اوصاف، فقه‌الحدیث در این نوشتار، نه به قصد صرف فهم مقصود روایات، که به قصد در نظر گرفتن مدلول یا مدالیل احتمالی روایات، برای عرضه‌ی آن‌ها به کتاب، سنت و عقل، صورت می‌پذیرد. با این روشنگری، به بررسی متنی روایات فوق پرداخته می‌شود.

۲-۱. روایت اوّل

بر اساس این روایت، متوفیان در حال إحرام، در روز قیامت، به حالت لبیک‌گویان مبعوث گشته، و برایشان آمرزش خواهد بود: «قال الصادق (ع): «وَمَنْ مَاتَ مُحْرِمًا بُعِثَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا بِالْحَجِّ مَغْفُورًا لَهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹).

عبارت «مُحْرِمًا» در روایت مزبور، بر حجّ دلالت دارد و از این جهت، در این دسته‌بندی (آثار اخروی حجّ) قرار می‌گیرد. ادامه‌ی روایت نیز دو امتیاز اخروی برای متوفیان در حالت إحرام، برشمرده است که عبارتند از برانگیخته شدن به حالت لبیک‌گویان، و آمرزیده شدن گناهان. در مورد عبارت «مُحْرِمًا» در این روایت، به نظر می‌رسد که تنها کسانی را شامل می‌شود که با نیت خالص و قرب الهی، برای حجّ، کمر همت بسته‌اند، و اما در مورد آثار اخروی مبتنی بر «برانگیخته شدن در حالت لبیک‌گویان» در روز قیامت، باید گفت که این گزاره، قابلیت تصدیق یا تکذیب را ندارد؛ چرا که داده‌های ذهن بشری، محصول ابزار شناخت این جهانی و مادی است و این چنین گزاره‌ی فرامادی، نمی‌تواند با چنان داده‌هایی مورد ارزیابی قرار گیرد.

در مورد عبارت «مَغْفُورًا لَهُ»، نیز شایان ذکر است که اوّلًا این عبارت در برخی از کتب روایی وجود ندارد؛ اما چون نخستین نسخه‌های این روایت، این عبارت را در بر دارند، به نظر می‌رسد

که نسخه‌های فاقد این عبارت، مُقَطَّع‌اند؛ ثانیاً، این عبارت، غفران کلی گناهان انسان را بر نمی‌تابد و از این روی، تعارضی با کتاب و سنت و عقل ندارد؛ چرا که خدای متعال در قرآن کریم، کردار نیک را از میان‌برنده‌ی آثار کردار زشت خوانده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ»؛ کارهای نیک، بدی‌ها را از بین می‌برد (هود: ۱۱۴) و عمل إحرام نیز به مثابه یکی از مناسک حج، از مصادیق شاخص «حَسَنَات» می‌باشد؛ بویژه که شرایط و امکانات سده‌های نخستین تاریخ اسلام، چنین سفری را برای مردم، بسیار دشوار ساخته و سنگینی این حسنه، فزونی می‌یافت؛ بنابراین، چنین می‌نماید که صرف نظر از اعتبار سندی، مضمون این حدیث، قابل پذیرش می‌باشد.

ناگفته نماند که آمرزش و تخفیف در حساب اخروی برای حُجَّاج، تنها می‌تواند در مورد حقّ الله و حقّ النَّفس مصداق داشته باشد، و در مورد حقّ النَّاس، نمی‌تواند صادق باشد؛ چه حقّ النَّاس بنا به روایات، گناهی است که توبه از آن جز با رضایت شخص مظلوم، پذیرفته نیست (برای نمونه: ن.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۸۱). به دلیل شهرت، بدیهی بودن و مسلم انگاشته شدن این اصل در امامیه، از تفصیل و استشهاد در مورد آن، اجتناب می‌گردد.

۲-۲. روایت دوم

دومین روایت مورد بررسی، متوفیان در راه مکه را از «فَزَع» بزرگ روز قیامت، ایمن می‌خواند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِباً أَوْ جَائِئاً أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۹).

به نظر می‌رسد که مقصود از مردن در راه مکه در این روایت، همان سفر حج باشد؛ چه بسیار بودند مردمانی - گاه مشرک - که با نیت‌های دیگر همچون اقتصادی، امنیتی، اجتماعی، سیاسی و... عزم مکه کرده و در راه مکه، جان باخته‌اند. بدیهی است که عقلاً و نقلاً، نتوان هیچ برتری و امتیازی برای چنین مرگی تصور کرد؛ بلکه تنها چیزی که می‌تواند مرگ در راه مکه را ممتاز ساخته و آن را مستحقّ پاداش کند، نیتی الهی است که در این مورد خاص، به سفر حج اشاره دارد.

اما در مورد پاداش این نوع مرگ، با گزاره‌ای فرامادی مواجهیم که بر اساس آن، این افراد، از «فَزَعِ اکبر» ایمن خواهند بود. در این تعبیر، حقیقت فَزَعِ بزرگ روز قیامت، گزاره‌ای است که ذهن مادی، از تصور آن عاجز است؛ تا چه رسد به تصدیق آن؛ چرا که ذهن، قادر به درک مجرّبات است و ماورای مجرّبات را با استعاره برای خود موجه می‌سازد.



در این مورد نیز، با چنین گزاره‌ای مواجهیم و حقیقت «فَزَع» روز قیامت را نمی‌دانیم؛ اما این «فَزَع» هر ماهیتی که داشته باشد، چیز مثبت و خوشایندی نیست که افراد نیکوکار، از آن در امان‌اند و این، وعده‌ی خالق هستی در کتاب عزیز است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ؛ کسانی که کار نیکی انجام دهند [روز قیامت] پاداشی بهتر از آن خواهند داشت و آنها از وحشت و هراس آن روز، در امانند» (نمل: ۸۹).

با این توضیحات، می‌توان گفت که مضمون این روایت نیز، قابل پذیرش است؛ چرا که حج، اگر چه در حدّ قصد و نیت، اگر خالصانه و به قصد قرب الهی باشد، هم عمل صالح است و هم اِمحاگر گناهان است؛ و اگر انسان در چنین حالتی از دنیا برود، در حالی مرده است که دست کم مقداری از گناهانش آمرزیده شده، و از طرفی، در حال انجام یکی از افضل اعمال صالح از دنیا رفته است که در دایره‌ی شمول آیہ‌ی اخیر، قرار می‌گیرد.

۳-۲. روایت سوم

در سومین روایت از روایات بررسی‌شده، چنین آمده است که هرکس در حال حجّ از دنیا برود، خدا را در حالی ملاقات می‌کند که حساب و عذابی بر او نیست: «وَقَالَ: ... وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ حَاجًّا أَوْ مُعْتَمِرًا لَقِيَ اللَّهَ وَ لَا حِسَابَ عَلَيْهِ وَ لَا عَذَابَ» (قطب الدین راوندی، ۱۴۰۷ق، نص، ص ۲۴۱).

پیش از هر چیزی، لازم به ذکر است که راقمان این سطور، این روایت را نیز نسخه‌ی نقل به معنای روایات پیشین تلقی می‌کنند. دو مورد از شروطی که اندیشمندان حوزه‌ی حدیث فریقین در طول تاریخ اسلام در باب جواز نقل به معنا به کرات متذکر شده‌اند، عبارتند از آگاهی راوی به فحوای معنایی حدیث و عدم تغییر در معنای روایت (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۳ش، ص ۴۹-۱۵۱).

چنین به نظر می‌رسد که یک مضمون کلی تحت عنوان «ایمن بودن متوفیان در حجّ» وجود داشته، که در اثر نقل به معنا، از نظر صورت، از وحدت به کثرت گرویده و در کلام راویان متعدد، نمودهای مختلفی یافته است؛ اما برخی از این راویان، در نقل به معنا، به مضمون حدیث، آسیب‌هایی وارد کرده‌اند که این روایت، می‌تواند مصداق این موضوع باشد؛ بدین معنا که در اثر کثرت و یا سوء نقل به معنا، از مضمون «ایمن بودن از فرع اکبر در روز قیامت»، به «ملاقات خدا

بدون حساب و عذاب» تعبیر شده است که در این مورد، مُجَلَّ معناست؛ چه ایمن بودن از فَرَع اکبر روز قیامت، به هیچ وجه برابر با نفی مطلق حساب و عذاب نیست. برخی از دلایل این مدعا، عبارتند از اشتراک بیش از ۷۰٪ در متن دو روایت، تشابه مضمونی قابل توجه و مصدر واحد یعنی امام صادق (ع) برای هر دو روایت. با توجه به آنچه گذشت، این روایت، به خاطر صراحتی که در نفی عذاب و حساب دارد، قابل تأویل نبوده، و مضمون ظاهری آن نیز قابل پذیرش نیست. تفصیل این مورد، در بخش‌های پیش رو خواهد آمد.

۴-۲. روایت چهارم

روایت چهارم از روایات مورد بررسی نوشتار حاضر، متوفیان میان «حَرَمَین» را از «در امان ماندگان» در روز قیامت می‌خواند: «مَنْ مَاتَ بَيْنَ الْحَرَمَيْنِ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي الْأَمْنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (برقی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۷۰).

به نظر می‌رسد که این روایت و روایت دوم، نسخه‌ی نقل به معنای یک متن بوده و اشاره به ایمن بودن متوفیان در حال حج در روز قیامت دارند؛ با این تفاوت که در روایت دوم، عبارت «مَنْ الْفَرَعِ الْأَكْبَرِ» وجود دارد که در این روایت، حذف شده است. همچنین در روایت دوم به مسیر مکه اشاره شده است؛ ولی در این روایت، بین «حَرَمَین» مورد اشاره قرار گرفته است. اگر در تناظر این دو روایت، حق با نگارندگان این سطور باشد و روایت، ناظر به حاجیان باشد، مضمون این روایت نیز با توجیهات روایت دوم، قابل پذیرش است؛ اما اگر به ظاهر روایت اکتفا شده و از آن، مصونیت مطلق عموم متوفیان در حرم برداشت شود، مضمون آن -چنان که در بخش‌های پیش رو خواهد آمد- غیر قابل پذیرش خواهد بود.

۵-۲. روایت پنجم

پنجمین روایت از روایات مورد بحث مضامین مختلفی در بر دارد که هر یک، نیازمند بررسی است: «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «مَنْ أَتَى مَكَّةَ حَاجًّا وَ لَمْ يَزُرْنِي إِلَى الْمَدِينَةِ جَفَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ أَتَانِي زَائِرًا وَجَبَتْ لَهُ شَفَاعَتِي وَ مَنْ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَ مَنْ مَاتَ فِي أَحَدِ الْحَرَمَيْنِ - مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ لَمْ يُعْرَضْ وَ لَمْ يُحَاسَبْ وَ مَنْ مَاتَ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ خُشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَصْحَابِ بَدْرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸).

مضامین این روایت، در سه بخش به شکل زیر، قابل بررسی است:



بخش نخست که تا عبارت «وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» را در بر می گیرد، در اهمیت زیارت پیامبر (ص) و آثار آن است؛ بخش دوم از عبارت اخیر تا عبارت «لَمْ يُحَاسَبْ» را شامل شده و در راستای بیان آثار مردن در «حَرَمَین» می باشد؛ و بخش انتهایی روایت نیز در بیان پاداش اخروی «مُهاجران» إلی الله است.

بخش نخست، دارای دلالتی شفاف بوده و موضوع آن، از دایره‌ی مسئله‌ی نوشتار حاضر خارج است. گذشته از آن، این بخش از روایت با چالش‌های دیگری نیز مواجه است؛ از جمله این که چگونه ممکن است پیامبری که به «خُلُقِ عَظِیم» متصف است، اَمّت خود را به عدم شفاعت و رها کردنشان در روز قیامت تهدید کند، فقط به خاطر این که به هر دلیلی به زیارت ایشان در مدینه نرفته‌اند. ظاهر این روایت حاکی از آن است که -در صورت صحت انتساب-، در مدینه از پیامبر (ص) صادر شده است. دوران حیات پیامبر (ص) در مدینه نیز، دوره شکوفایی و قدرت حکومت اسلامی بوده و دوره‌ای است که افراد بسیاری به دین اسلام گرویده‌اند. بدیهی است که در این دوره، روزانه افراد بسیاری برای زیارت خانه‌ی خدا روانه‌ی مکه می شدند و زیارت مدینه، هنوز جزو مناسک متعارف حجّ به شمار نمی رفت. در این شرایط، اگر روزانه انسان‌های متعدّدی که عازم زیارت خانه‌ی خدا بودند، به زیارت پیامبر (ص) به عنوان رأس حکومت اسلامی در مدینه می رفتند، آیا پیامبر (ص) با وجود مشغله‌های بسیار، فرصت دیدار با همه آن‌ها را داشتند؟

آیا این بخش از روایت، با ماجرای مشهور اویس قرنی (ر.ک: ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳ش، ص ۱۰۷) و در مقابل، درک و برخورد کریمانه‌ی پیامبر (ص) با اویس ناسازگار نیست؟ مجموع این چالش‌ها، باعث می شود تا اعتبار این روایت، به دیده‌ی تردید نگریسته شود.

بخش سوم روایت، از مرگ در حال «هجرة إلی الله» سخن می گوید. با توجه به آیه‌ی «وَمَنْ يُخْرِجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ و هر کس [به قصد] مهاجرت در راه خدا و پیامبر او، از خانه‌اش به درآید، سپس مرگش دررسد، پاداش او قطعاً بر خداست، و خدا آمرزنده مهربان است (نساء: ۱۰۰) و سیاق این آیه، هجرت إلی الله در گفتمان قرآن، یک معنای عام دارد و هرگونه سفر برای اقامه‌ی دین و یا رفع موانع دین داری را شامل می گردد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۱۹۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۳).

بسیاری از واژه‌های موجود در روایات نیز با توجه به گفتمان قرآن، معنا پیدا می‌کنند و اگر در این روایت نیز چنین باشد، هجرت به سوی خدا، هر هجرتی را دربر می‌گیرد که حج نیز می‌تواند از مصادیق آن به شمار آید. اما محشور شدن با اصحاب بدر در روز قیامت، گزاره‌ای فرا مادی بوده و قابل ارزیابی نیست و علاوه بر آن، چالش دیگر در مورد این گزاره، آن است که تصدیق آن، مسبوق بر پیش‌فرضی مبتنی بر «یکسان بودن منزلت همه‌ی اصحاب بدر در روز قیامت» است؛ در حالی که منزلت معنوی اصحاب بدر در دنیا، قطعاً یکسان نبود. با این حال، مضمون این بخش از روایت، قابل ردّ، یا پذیرش و یا خوانش با اکتفا به فقه‌الحديث نیست و دامنه‌ی آن به شاخه‌های دیگری از علوم اسلامی همچون فلسفه، کلام و ... می‌رسد که از حوصله بحث این تحقیق، خارج است.

اما بخش دوم این روایت، به طور شفاف‌ی به موضوع این تحقیق مربوط بوده و شایان بررسی است. این بخش که در صدد بیان آثار اخروی متوفیان در «حرمین» است، این افراد را از حساب و کتاب اخروی مصون خوانده است. نخست آن که به نظر می‌رسد منظور از متوفیان یکی از دو حرم، حاجیان باشند؛ نه تمام افرادی که به هر نحوی در حرمین مکه یا مدینه از دنیا رفته‌باشند. چنان که کلینی، ابن قولویه و ابن بابویه نیز این روایت را در باب روایات مرتبط با فضیلت زیارت و حج ذکر کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۸؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، ص ۱۳؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۶۵).

دوم آن که آثار ذکرشده برای این افراد (مصونیت از حساب اخروی) با عقل و نقل، سازگار نیست. این ادعا، در بخش‌های پیش رو، به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲-۶. روایت ششم

روایت ششم، مدفونان در حرم را از فزع بزرگ روز قیامت، ایمن و مصون خوانده و تأکید می‌کند که این مصونیت، شامل همه‌ی انسان‌ها، اعم از نیکوکار و ناسپاس می‌گردد: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ: «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ أَمِنَ مِنَ الْفَزَعِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» قُلْتُ: «مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» قَالَ: «نَعَمْ مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۷۲).

به نظر می‌رسد که خوانش این حدیث، در گرو بررسی سه نکته در رابطه با آن است: نخست این که مقصود از مدفونان در حرم چیست؟ آیا دفن شدن در حرم فضیلت است؟ چه در این صورت، مشرکان و منافقان بسیاری در مکه مدفونند که مشمول این حکم خواهند بود، و یا آن که این عبارت، مدلول متفاوتی دارد؟.

نگارندگان در این مورد، بر آنند که عبارت «مَنْ دُفِنَ فِي الْحَرَمِ» در این روایت، و عبارت «وَمَنْ مَاتَ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ ذَاهِبًا أَوْ جَائِيًا» در روایت دوم، هر دو، نقل به معنایی از مضمون واحدی هستند و با این مبنا، عبارت «مدفونان در حرم» به حاجیانی اشاره دارد که در حین حج، از دنیا رفته و مدفون شده‌اند؛ اما این روایت، طی فرآیند نقل به معنا، دچار کاستی و آسیب دیدگی معنایی شده است.

از جمله سوق دهنده‌های نگارندگان به این فرضیه، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) نتیجه‌ی اخروی که برای هر دو عبارت ذکر شده است: «أَمِنْ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» یکسان است؛

ب) برقی، کلینی، ابن بابویه و سایر اصحاب حدیث، این روایت را در ذیل باب مرتبط با حج و زیارت نقل کرده‌اند (ر.ک: برقی: همان؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۵۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۹) که بیانگر ارتباط عبارت «مدفونان در حرم» با موضوع حج و زیارت است؛

ج) اگر عبارت یادشده را بر تمام مدفونان در حرم حمل کنیم، در این صورت مضمون روایت با چالش‌های جدی از نظر معارضه با مسلمات عقلی و نقلی مواجه خواهد شد.

نکته‌ی دوم، بررسی مضمون و روایی پذیرش عبارت «أَمِنْ مِنَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» می‌باشد که در بررسی روایات پیشین، گذشت که ایمن بودن از فَرَج روز قیامت برای نیکوکاران، امری است که خدای متعال نیز در قرآن بدان تصریح نموده است.

نکته‌ی سوم، در ارتباط با عبارت «مِنْ بَرِّ النَّاسِ وَ فَاجِرِهِمْ» می‌باشد. چگونه ممکن است کسی که زندگی خود را در مسیر معصیت الهی گذرانده است، با دفن شدن در حرم - که گاهی از حوزه‌ی اختیار شخص نیز خارج است - مشمول این حکم گردد؟ در پاسخ این سؤال، با توجه به غرض و مفهوم کلی روایت و نیز مطالبی که در معنای «مدفونان در حرم» گذشت، به نظر می‌رسد که مقصود از «فاجر»، کسی است که از گذشته‌ی خویش، پشیمان بوده، و عزم سفر حج نموده و به درگاه الهی توبه کرده و در همان حال نیز از دنیا رفته و در حرم مدفون گشته است که در این صورت، مضمون روایت، مضمون قابل پذیرشی خواهد بود؛ اما در غیر این صورت، اگر به ظاهر روایت اکتفا شده و مطلق مدفونان در حرم اعم از نیکوکار و بدکار را از عذاب روز قیامت ایمن تلقی کنیم، پنداری مخالف عقل و نقل خواهد بود.

۳. تحلیل و جمع‌بندی روایات

چنان که گذشت، روایات مورد بحث این نوشتار، از نظر اعتبار سندی و مضمونی، وضعیتی به این شکل دارند:

روایت	مضمون	ارزیابی سندی	ارزیابی مضمونی
اول	برانگیخته شدن متوفیان در حال احرام، به صورت لبیک‌گویان در حج و آمرزیده‌شده	ضعیف	قابل پذیرش
دوم	ایمن بودن متوفیان در راه مکه از فزع اکبر روز قیامت	صحیح	قابل پذیرش
سوم	مصونیت حاجیان متوفی در حرمین از حساب و عذاب اخروی	ضعیف	غیر قابل پذیرش
چهارم	ایمن بودن متوفیان بین الحرمین در روز قیامت	ضعیف	قابل پذیرش
پنجم	مصونیت مطلق متوفیان در مکه و مدینه از حساب اخروی	ضعیف	غیر قابل پذیرش
ششم	مصونیت مدفونان در حرم-اعم از نیک و بد- از فزع بزرگ روز قیامت	ضعیف	قابل پذیرش با تأویل

چنان که گذشت، دو مورد از روایات مورد بررسی، به هیچ روی قابل پذیرش نبوده و با عقل و نقل، در تعارض آشکار هستند. روایات سوم و پنجم، بر این مطلب دلالت دارند که متوفیان در مکه و مدینه، از حساب و عذاب اخروی ایمن هستند و برای این مصونیت نیز قید یا تخصیصی ذکر نشده است. از منظر نگارندگان این نوشتار، این مضمون، با بسیاری از آیات قرآن کریم، در تعارض است که در بخش پیش رو توضیحات مختصری در این زمینه به عمل می‌آید.

در آیه ۲۱ از سوره‌ی طور، آمده است که «... كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»؛ هر کسی در گرو دستاورد خویش است» (طور: ۲۱) و نیز همین مضمون، در آیه‌ی «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»؛ هر



کسی در گرو دستاورد خویش است (مدثر: ۲۸) از سوره‌ی مبارکه‌ی مدثر تکرار شده است که حاکی از اهمیت و مورد تأکید بودن موضوع است. بر اساس این آیات، سرنوشت انسان در گرو اکتسابات دنیوی او است.

ظین مضمون و مضامین مشابه و مرتبط و تکمیل‌کننده‌ی آن، به وفور مورد تذکر آیات الهی قرار گرفته است. در آیات بسیاری، سخن از آن است که عذاب و ثواب اخروی، در گرو اعمالی است که در دنیا به وقوع پیوسته است و این حقیقت، با عبارات مختلفی چون: «... فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ»؛ پس به سزای آنچه به دست می‌آوردید عذاب را بچشید (اعراف: ۳۹ و مشابه آن در سجده: ۱۴)، «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ آیا جز در برابر آنچه می‌کردند کیفر می‌بینند؟ (اعراف: ۱۴۷ و مشابه آن در یونس: ۵۲) و «ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ به [پاداش] آنچه انجام می‌دادید به بهشت درآید (نحل: ۳۲ و مشابه آن در مرسلات: ۴۳؛ طور: ۱۹؛ حاقه: ۲۴) مورد اشاره واقع گشته است.

در آیاتی دیگر، سخن از آن است که در حساب اخروی انسان‌ها، کوچکترین ظلمی راه ندارد. از جمله آیات دال بر این موضوع، آیه‌ی «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ امروز بر کسی هیچ ستم نمی‌رود، جز در برابر آنچه کرده‌اید پاداشی نخواهید یافت» (یس: ۵۴ و مشابه آن در آل عمران: ۲۵) است. جزای حتمی اکتسابات و عدم ظلم در این مورد، حتی در فرض محال، ارتکاب معصیت توسط پیامبران (ع) را نیز مستثناء نمی‌کند و آیه‌ی «وَ مَا كَانَ لِیَ أَنْ یُعْلَلْ مَنْ یُعْلَلُ یَأْتِ بِمَا عَلَّ یَوْمَ الْقِیَامَةِ ثُمَّ تُؤْفَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا یُظْلَمُونَ»؛ و هیچ پیامبری را نسزد که خیانت ورزد، و هر کس خیانت ورزد، روز قیامت با آنچه در آن خیانت کرده بیاید؛ آن گاه به هر کس [پاداش] آنچه کسب کرده، به تمامی داده می‌شود، و بر آنان ستم نرود (آل عمران: ۱۶۱) را می‌توان گواهی بر این مورد تلقی کرد.

ماحصل تمام این آیات، این می‌شود که اولاً آنچه کیفیت آخرت انسان را رقم می‌زند، اعمال او در دنیا است، و حوادث خارج از حوزه‌ی نیت‌ها و اختیار او، در سرنوشت او دخیل نیستند، و ثانیاً، تمام انسان‌ها جزای کوچکترین اعمال خویش را در روز حساب، به طور کامل دریافت کرده و ظلم در آن راه ندارد.

بر این اساس، بخشش در حق‌الله و حق‌النفس، با این آیات، تعارض نداشته و قابل پذیرش است؛ اما بخشش بی‌حساب و کتاب در مورد حق‌الناس، مصداق ظلم بوده و با آیات یادشده، در تعارض است. روایات مورد بحث، می‌تواند با تأویلات یادشده، توجیه و مورد پذیرش واقع

گردد؛ چه آمرزش گناهان در قبال انجام حَسَنَات، با آیات قرآن قابل اثبات است «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۴)، و نیز انجام دادن و حفظ کردن اعمال صالح و مداومت بر آن، باعث ایمن بودن مؤمنان صالح از فَزَع روز جزاست: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ هُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» (نمل: ۸۹). همچنین آمرزش تمام گناهان برای بندگان پشیمان و تائب، امری است که خداوند ضمانت آن را کرده و فرموده است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر: ۵۳).

نتایج تحقیق

از مطالبی که در این نوشتار بیان گردید، چنان استفاده می‌شود که روایات پیرامون آمرزش مدفونان و متوفیان در حَرَمین، در برخی موارد، مُرْسَل بوده و موارد معدودی از آن‌ها، مُسْنَد می‌باشند که همه‌ی آن‌ها خبر واحد و از نوع غریب بوده و تنها یک مورد از آن‌ها دارای سند معتبر و صحیح می‌باشد و بقیه‌ی روایات، مُسْتَنْد به اسناد ضعیف هستند.

نکته قابل تأمل دیگر اینکه همه‌ی این روایات، مُتَسَبِّح به امام جعفر صادق(ع) بوده و هیچ روایتی با این مضمون از معصومان(ع) پیش و پس از ایشان، در کتب روایی امامیه یافت نمی‌گردد. بررسی فقه‌الحدیثی این روایات نیز خبر از آن می‌دهد که تمام این روایات، نقل معنای مضمون واحدی هستند، و آن اَهِمِّیَّتِ حَجِّ و آثار اخروی آن است که با تعبیرات متفاوت که گاهی به تغییر در معنا منجر شده است، بیان شده‌اند. پس از بررسی این روایات، چنین حاصل شد که مضمون برخی از آن‌ها درست و قابل‌پذیرش و با منظومه معارف حاصله از ادله دینی، سازگار است.

همچنین بیان شد که برخی از روایات، با وجود اشکالاتی در سطح ظاهر، با خوانشی متفاوت مبتنی بر قواعد زبان‌شناختی، می‌توان مضمون قابل پذیرشی از آن‌ها به دست داد؛ اما برخی از روایات، در سطح ظاهر، مضمونی کاملاً متعارض با معارف برآمده از کتاب و سنت قطعی و عقل داشته، و در دلالت خود از چنان صراحتی برخوردارند که پذیرش آن‌ها به عنوان روایتی معتبر را ناممکن می‌سازد.

این مقاله مستخرج از نتایج تحقیقاتی اجرا شده به شماره قرارداد ۱۴۰۲/۱۶۴/۱ از محل اعتبار ویژه پژوهشی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان می‌باشد

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم: نشر سیدالشهداء.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: انتشارات حوزه علمی.
- ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل، (۱۳۶۳ش)، *الفضائل*، قم: نشر رضی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، *معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعۀ و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا*، نجف: مکتبۀ الحیدریه.
- ابن غضائری، احمد بن الحسین، (۱۴۲۲ق)، *الرجال*، تحقیق محمدرضا حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمی قم.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش)، *کامل الزیارات*، تصحیح عبدالحسین امینی، نجف: دارالمرتضویه.
- اردبیلی، محمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، *جامع الرواه و ازاحۀ الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، بیروت: دارالاضواء.
- افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، (۱۴۳۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، *أنوار التّنزیل و أسرار التّأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۹۳ش)، *فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پوپر، کارل دیموند، (۱۳۷۹ش)، *اسطوره چهارچوب: در دفاع از علم و عقلانیت*، ترجمه علی پایا، تهران: نشر نو.
- تقی الدین حلی، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، *الرجال*، تصحیح کاظم میاموی، تهران: دانشگاه تهران.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعۀ*، قم: مؤسسه آل بیت (ع).
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *هدایه الأئمّه إلى احکام الائمه (ع)*، مشهد: آستان قدس رضوی.

حسینی حلی، حسین بن کمال الدین ابرز، (۱۴۲۸ق)، *زبدۃ الاقوال فی خلاصۃ الرجال*، قم: دارالحديث.
حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، *رجال العلماء الحلی*، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، قم: شریف الرضی.

خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحديث*، قم: مرکز نشر الثقافۃ الاسلامیۃ فی العالم.
شیرازی رنجانی، سید موسی، (۱۳۷۷ش)، *کتاب النکاح*، قم: انتشارات رأی پرداز.
طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۰ق)، *فهرست کتب الشیعۃ و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول*، قم: مکتبۃ المحقق طباطبائی.

طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۲۷ق)، *رجال الطوسی*، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: جامعہ مدرّسین حوزه علمیه قم.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۳ق)، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، تحقیق محمد زینهم، قاهره: مکتبۃ مدبولی.

فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه‌ی امیرالمؤمنین (ع).
فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران: مکتبۃ الصدر.

قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۷ق)، *سلوة الحزین*، قم: انتشارات مدرسه‌ی امام مهدی (عج).
قهپایی، عنایه الله، (۱۳۶۴ش)، *مجمع الرجال*، قم: اسماعیلیان.

کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفۃ الرجال*، قم: مؤسسۃ آل البيت.
کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق): *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مامقانی، عبدالله، (۱۴۳۱ق)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: مؤسسۃ آل البيت لإحياء التراث.
مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامیۃ.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، تحقیق مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

مجلسی، محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: کوشانبور.

مجلسی، محمدتقی، (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی (شرح فقیه)، قم: اسماعیلیان.

نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۱۴ق)، مستدرکات علم رجال الحديث، تهران: فرزندان مؤلف.

Bradley, F. H. (1914). Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press.

Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>>.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Ibn Abi Al-jomhur, Muhammad Ibn Zayn Al-Din, (1405q), Awali Al-Laali Al-Aziziyat Fi Al-Ahadith Al-Diniyat, Qom: Sayyed Al-Shohadaa.

Ibn babewayh, Muhammad Ibn Ali, (1413q), Man La Yahzoroh Al-Faqih, researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Howze Elmiyah.

Ibn Shazan Al-Qomi, Shazan Ibn Jabraail, (1363sh), Alfazael, Qom: Razi.

Ibn shahr Ashoub, Muhammad Ibn Ali, (1380q), Ma'aalem Al-Aolamaa, Najaf: Maktabat Al-Haydariyah.

Ibn Ghazaeri, Ahmad Ibn Al-Hosseini, (1422q), Al-Rijal, researched by Muhammad Reza Hosseini Jalali, Qom: Howze Elmiyah.

Ibn Qulawayh, Jaafar Ibn Muhammad, (1356sh) Kamel Al-Ziyarat, researched by Abd Al-Hossin Amini, Najaf: Dar Al-Mortazawiyah.

Ardebili, Muhammad Ibn Ali, (1403q), Jamea Al-Rowat, Beirut: Dar Al-Azwaa.

Afandi, Abd-Allah Ibn Aisa Beig, (1431q), Riaz Al-Aolamaa Wa Hiaz Al-Fozalaa, researched by Ahmad Hosseini Ashkouri, Beirut: Moassesat Al-Tarikh Al-Arabi.

Barqi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Khaled, (1371sh), Qom: Dar Al-Kotob Al-Eslamiyah.

- Bayzawi, Abd-Allah Ibn Aomar, (1418q), Anwar Al-Tanzil Wa Asrar Al-Taawil, researched by Muhammad Abd-Al-Rahman Maraashli, Beirut: Dar Whyaa Al-Torath Al-Arabi.
- Pakatchi, Ahmad, (1393sh), Fiqh Al-Hadith, Tehran: Imam Sadiq University.
- Poper, Karel Dimond, (1397sh), Ostoureye Chaharchoub, Translated by Ali Paya, Tehran: Nashre No.
- Taqi Al-Din Helli, Hasan Ibn Ali, (1342sh), Al-Rijal, researched by Kazem Miamavi, Tehran: Tehran University.
- Horr Aameli, Muhammad Ibn Hasan, (1409q), Wasaael Al-Shiaa, Qom: Moaassesat Aal Al-bayt.
- Horr Aameli, Muhammad Ibn Hasan, (1412q), Hidayat Al-Ummat Ela Ahkam Al-Aemmah, Mashhad: Astan Qods Razavi.
- Hosseini Helli, Hosein Ibn Kamal Al-Din, (1428q), ZobDat Al-Aqwal Fi Kholasat Al-rijal, Qom: Dar Al-Hadith.
- Helli, Hasan Ibn Yousef, (1402q), Rijal Allamat Al-Helli, researched by Muhammad Sadiq Bahr Al-Aolum, Qom: Sharif Al-Razi.
- Khoyi, Abu Al-Qasem, (1413q), Moajam Al-rijal Al-Hadith, Qom: Markaz Nashr Al-Thaqafat Al-Islamiyat Fi Al-Aalam.
- Shobayri Zanjani, Sayyed musa, (1377sh), Kitab Al-Nikah, Qom: Sharif Al_Razi.
- Tabatabayi, Sayyed Muhammad Hossein, (1390q), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qoran, Beirut: Moassesat Al-Aalami Le_Almatbuaat.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1407q), Tahzib Al-Ahkam, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1420q), Fehrest Kotob Al-Shiaah, Qom: Maktabat Al-Mohaqqueq Tabatabayi.
- Tusi, Muhammad Ibn Al-Hasan, (1427q), Rijal Al-Tusi, researched by Jawad Qayyumi Wsfahani, Qom: Howze Elmiye.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Aomar, (1413q), Eateqadat Feraq Al-Muslemin Wa Al-Mushrekin, researched by Muhammad Zaynm, Qaherah: Maktabat Madbuli.
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Aomar, (1420q), Mafatih Al-GHayb, Beirut: Dar Ehyaa Al-turath Al-Aarabi.
- Fayz Kashani, Muhammad Ibn Shah Mortaza, (1415q), Tafsir Al-Safi, researched by Aalami, Tehran: Maktabat Al-Sadr.
- Fayz Kashani, Muhammad Ibn Shah Mortaza, (1406q), Al-Wafi, Isfahan: Amir Al-Muamenin Library.
- Qotb Al-Din Rawamdi, Saaid Ibn Hebat-Allah, (1407q), Salwat Al-Hazin, Qom: Imam Mahdi School.

- Qohpaiy, Aenayat-Allah, (1364sh), Majmaa Al-Rijal, Qom: Esmaailian.
- Kashshi, Muhammad Ibn Aomar, (1404q), Ekhtiar Maarefat Al-Rijal, Qom: Moasseat Al Al-Bait.
- Kolaini, Muhammad Ibn Yaaqub, (1407q), Al-Kafi, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Mamqani, Abdollah, (1431q), Tanqih Al-Maqal Fi Aelm Al-Rijal, Qom: Moasseat Al Al-Bait.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1403q), Behar Al-Anwar, Beirut: Dar Ehyaa Al-Torath Al-Aarabi.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1404q), Meraat Al-Aoqul Fi Sharh Akhbar Al-Al-Rasul, researched by Hashem Rasuli Mahallati, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyah.
- Majlesi, Muhammad Baqer, (1406q), Malaz Al-Akhyar Fi Fahm Tahzib Al-Akhbar, researched by Mahdi Rajaei, Qom: Ayat-Allah Maraashi Najafi Library.
- Majlesi, Muhammad Taqi, (1414q), Lawamea Sahebqerani, Qom: Esmaailian.
- Majlesi, Muhammad Taqi, (1406q), Rawzat Al-Mottaqin Fi Sharh Man La Yahzoroh Al-Faqih, Qom: Kushanbur.
- Najashi, Ahmad Ibn Ali, (1365sh), Rijal Al-Najashi, researched by Musa Shobayri Zanjani, Qom: Howzeye Aelmiyeh.
- Namazi Shahrudi, Ali, (1365sh), Mostadrakat Aelm Rijal Al-Hadith, Tehran: Son of the writer.
- Bradley, F. H. (1914). Essays on Truth and Reality. Oxford: Clarendon Press.
- Young, James O., "The Coherence Theory of Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵
پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۱۶۴-۱۳۵
مقاله علمی - پژوهشی

doi: 10.30497/qhs.2024.245775.3906

استخراج الگوی گفتگوی پیامبران در قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳

فاطمه آشتیانی*

فرزانه روحانی مشهدی**

علیرضا طالب پور***

چکیده

با توجه به نقش گفتگوی سازنده در بهبود روابط انسانی از یک سو و الگو بودن پیامبران در نگرش دینی از سوی دیگر، هدف از این پژوهش استخراج الگوی گفتگوهای انسانی پیامبران در قرآن کریم است. به این منظور برای مطالعه و تحلیل روشمند آیات گفتگوی پیامبران از قواعد انجمنی استفاده شده که یکی از روش‌ها و الگوریتم‌ها در علم داده‌کاوی رایج است. با استفاده از این الگوریتم می‌توان شرایط حاکم بر گفتگو را بر اساس نحوه باهم‌آیی ویژگی‌های گفتگو تحلیل نمود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، در کل قرآن کریم ۵۹۱ آیه اختصاص به گفتگوی انسانی پیامبران دارد که به صورت ۱۶۰ گفتگوی مجزا قابل تفکیک است. با تعیین ویژگی‌های تأثیرگذار در یک گفتگو و استخراج این ویژگی‌ها برای تمامی گفتگوهای انسانی پیامبران، الگوی گفتگوی پیامبران توسط ۱۵ قاعده ارائه شد. در نتیجه می‌توان ادعا نمود که گفتگوی پیامبران که در قرآن ذکر شده، دارای الگوی قابل استخراج است و این الگو با روش به کار رفته در این پژوهش در قالب ۱۵ قاعده ارائه شده است.

واژگان کلیدی

قرآن، الگو، داده‌کاوی، قواعد گفتگو، گفتگوی پیامبران، قواعد انجمنی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن، گرایش اعجاز، پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
f.ashtiani1370@gmail.com

** استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

f_rohani@sbu.ac.ir

*** دانشیار دانشکده علوم و مهندسی کامپیوتر، گروه هوش مصنوعی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

talebpour@sbu.ac.ir

این مقاله مستخرج از پایان نامه دانشجوی است.

طرح مسئله

یکی از راه‌های اصلی ارتباطی انسان با عالم خارج از خود گفتگوست. گفتگو ابزاری برای انتقال مفاهیم به دریچه ذهن و اندیشه است. درواقع انسان برای فهم حقایق نیاز به استفاده از گفتگو دارد. گفتگو در عرصه‌ها و سطوح متنوع یکی از مبنایی‌ترین نیازها در تعاملات بشری است. فارغ از نتیجه، گفتگو سهمی تعیین‌کننده در شفاف‌سازی، درک و عمق‌بخشی به مؤیدها و تضادها مابین طرفین گفتگو دارد. یکی از نتایج گفتگو مواجهه افق طرفین گفتگو و تفسیر فهم خود است (پازوکی و حیدری، ۱۳۹۰ش، ص ۶) و از آن جایی که فهم هر انسان ریشه در گفتگوی او با خودش یا با غیر دارد (دینانی، ۱۳۹۲ش)، می‌توان بیان کرد تلاش برای شناخت گفتگو، تلاش برای فهم بهتر از جهان است. در عصر جهانی‌شدن ارتباطات و گسترش ارتباطات فراملی، بستری بسیار وسیع برای گفتگو و مفاهمه جهانی پدید آمده است. استفاده بهینه از این بستر مستلزم خوانشی جدید از گفتگو و روش‌های آن است.

قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین کتاب مرجع مسلمانان جهان، ابعاد گوناگون برای هدایت بشر دارد یکی از این ابعاد استفاده از ابزار گفتگو برای انتقال حقایق هستی و هدایت است، به‌طوری‌که گفتگوی خداوند با انبیا الهی و گفتگوی پیامبران با مخاطبین خود مکرراً در آیات قصص قرآن قابل مشاهده است. مطالعه ژرف آیات قصص با هدف استخراج الگو برای سبک زندگی مورد تاکید محققان است؛ زیرا آیات قصص، ژرفایی بیش از نقل داستان‌ها و رخدادهای مربوط به گذشته را دارا هستند و رسالتی همسو و همپای دیگر معارف قرآنی دارند (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۳۵). مطالعه آیات قصص نشان می‌دهد، گفتگو شیوه پیامبرانه بوده و دعوت پیامبران غالباً مبتنی بر گفتگو با مردم است. چنانکه هزاران سال پیش نوح اولین گام را در گفتگو با قوم خویش برای تبیین عقاید خود برداشت، ابراهیم نخستین بذره‌ای پرسش‌گری را افشاند و با قومش در مراحل مختلف به گفتگو نشست و موسی مأمور گفتگو با فرعون، آن‌هم با لحنی ملایم شد (شریفی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۳۰).

این‌طور به نظر می‌رسد که گفتگو یکی از ابزارهای مهم و اصلی پیامبران در برخورد با اقوامشان در کنار ابزارهای دیگر بوده است؛ اما آنچه تأمل برانگیز است موضوع «عصمت پیامبر» و تأثیر آن در هر یک از گفتگوها است. به این شکل که پیامبران به‌واسطه دارا بودن به ملکه عصمت از ارتکاب گناه مبرا هستند.



در نتیجه این موضوع در ساحت زبانی و کلامی نیز خود را نشان می‌دهد؛ یعنی نه تنها در گفتگوهای پیامبر خطا و لغزشی وجود ندارد بلکه گفتار و تک‌تک الفاظی که از سوی پیامبران انتخاب شده‌اند از روی حکمت است و کاملاً هدفمند گزینش و چیدمان شده‌اند. از سویی دیگر پیامبران الهی افرادی معرفی شده و برگزیده از طرف خداوند هستند و قرآن کریم آن‌ها را به عنوان اُسوه به مردم معرفی می‌کند. خداوند در کنار دعوت مردم به یکتاپرستی، ابراهیم خلیل (ممتحنه: ۶-۴) و پیامبر خاتم (احزاب: ۲۱) را به عنوان الگویی نیکو معرفی می‌کند تا آدمی با کمک گرفتن از آن‌ها قدم در راه سعادت و هدایت بگذارد.

مسئله این مقاله آن است که با توجه به اُسوه بودن پیامبران، چگونه می‌توان مسیر تبعیت از ایشان در گفتار که از پرکاربردترین راه‌های تعاملی بشر است را هموار کرد. توجه به این نکته عاملی مهم برای واکاوی و دقت در گفتگوهای پیامبران است تا با پی بردن به نوع برخورد و روش گفتگویی ایشان رهنمودی برای مخاطبان حاصل گردد.

در جهان پیچیده امروزی یافتن راهی برای حل اختلافات و مشکلات پیش روی بشر به‌غیر از گفتگو بسیار دشوار است و پرداختن به گفتگو به‌عنوان گامی مؤثر برای رسیدن به نقاط مشترک میان انسان‌ها و هم‌افزایی میان آن‌ها ضروری است. تعامل و گفتگوی صحیح میان انسان‌ها، یکی از عواملی است که باعث ایجاد آرامش در فضای جامعه‌ی انسانی می‌شود. انجام یک گفتگوی صحیح متناسب با شرایط مخاطب و اقتضائات محیط هم می‌تواند هدف به‌حساب آید و هم می‌تواند ابزاری برای تحقق هدف باشد. گفتگو در همه زمینه‌های تربیتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اعتقادی و اقتصادی کارکردهایی دارد.

پیشینه تحقیق

با بررسی سایر پژوهش‌ها در این زمینه، مشخص می‌شود که پژوهشگران برای پرداختن به موضوع گفتگوهای قرآنی چهار رویکرد را دنبال کرده‌اند:

رویکرد اول بررسی موضوعات گفتگوهای قرآنی است (صدیقی، ۱۳۹۰ش؛ بصیری و تبریز، ۱۳۹۱ش).

رویکرد دوم بررسی ویژگی‌ها و شیوه‌ی گفتگوهای قرآنی است (فضل‌الله، ۱۳۶۳ش؛ زینی وند و دستجردی، ۱۳۹۰ش؛ شریفی، ۱۳۹۰ش).

رویکرد سوم به واکاوی یک بُعد از گفتگوهای قرآنی نظیر شاخص‌های تربیتی، گفتمان استدلالی، عناصر ادبی و جلوه‌های بلاغی در یک محدوده مشخصی از گفتگوها پرداخته است (صادق زاده قمصری و همکاران، ۱۳۹۳ش؛ طاهری نیا و دریانورد، ۱۳۹۳ش؛ مهتدی، ۱۳۹۴ش؛ روحی برندق، ۱۳۹۶ش؛ حسن پوردهنوی، ۱۳۹۷ش؛ رضایی، ۱۳۹۹ش).

رویکرد چهارم تلاش برای استخراج سبک‌ها و الگوهای قرآنی است که محدود به یک موضوع است (محمدی سارمی، ۱۳۹۵ش؛ قهرمانی و همکاران، ۱۳۹۶ش). علاوه بر مطالب بیان شده به شکل ویژه در بحث گفتگوی پیامبران می‌توان به کتاب مقدمه‌ای بر گفتگوی پیامبران با ملت‌ها (فراز و فرود تمدن‌ها در قرآن) نوشته صفری (۱۳۸۱ش) اشاره کرد.

همچنین دیگر پژوهش‌ها به شرح زیر است: ۱- تحلیل ساختار عنصر گفتگو در داستان حضرت ابراهیم در قرآن کریم (طاهری نیا و دریانورد، ۱۳۹۳ش)، ۲- بررسی گفتمان استدلالی تعدادی از پیامبران در قرآن کریم بر مبنای رویکرد دیالکتیک (حسن پور دهنوی، ۱۳۹۷ش)، ۳- گفتگوهای توحیدی خداوند با پیامبران (بصری و تبریز، ۱۳۹۱ش).

تحقیق دیگری که مرتبط با پژوهش حاضر است، پایان‌نامه عزیزی (۱۴۰۰ش) با عنوان «استخراج روابط و مناسبت‌های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن» است. عزیزی (۱۴۰۰ش) تمامی آیات قرآن را یک به یک بررسی کرده و با کمک چند مجموعه تفسیری معاصر از جمله تفسیر المیزان و تفسیر نمونه، آیاتی که حاوی روابط دوسویه انسانی شامل هر نوع رابطه اعم از گفتگو یا هر فعلی که بین دو طرف انسانی واقع شده، جداسازی کرده است و پس از دسته‌بندی انواع روابط به بیان توصیه‌های قرآنی در هر نوع پرداخته است که مجموعه داده آن در سایت دانشگاه شهید بهشتی ارائه شده است (<https://quran.sbu.ac.ir/peykare>).

از آن جایی که گفتگو یکی از شاخه‌های روابط دوسویه انسانی است، بانک آیات روابط انسانی منبع برای استخراج آیات گفتگوی انسانی پیامبران قرار گرفته است. آنچه این پژوهش به دنبال آن است و در دیگر پژوهش‌ها دیده نمی‌شود، بررسی و واکاوی تمامی آیات گفتگوهای پیامبران بدون محدودیت موضوع و روش و ویژگی‌ها و اجزای آن است. یعنی اولین دستاورد پژوهش پیش رو ایجاد بانک آیات گفتگوی انسانی پیامبران در قرآن کریم است. در مرحله بعد بررسی تک‌تک آیات از منظر موضوع، روش، صنایع ادبی، طول کلام، موقعیت‌گوینده، محل نزول، انواع ابهام در کلام و سبک گفتگویی (دستوری یا خبری) و در نهایت استخراج الگو از نتایج به‌دست‌آمده است.



۱. روش تحقیق

در این پژوهش با استفاده از تکنیک قواعد انجمنی (یکی از تکنیک‌های داده‌کاوی) الگوی گفتگوی پیامبران استخراج شده است. قواعد تلازمی یا انجمنی^۱ نوعی عملیات داده‌کاوی است که به جستجو برای یافتن ارتباط بین ویژگی‌ها در مجموعه داده‌ها می‌پردازد. نام دیگر تحلیل تلازمی، تحلیل سبد بازار^۲ است. درواقع قوانین انجمنی شرایطی را نشان می‌دهند که در یک مجموعه داده، به‌صورت مکرر با هم اتفاق افتاده است. قوانین استخراج‌شده در حقیقت حضور برخی ویژگی‌ها را بر اساس دیگر ویژگی‌ها شرح می‌دهد. قواعد تلازمی به شکل اگر و آنگاه به همراه دو معیار پشتیبان^۳ و اطمینان^۴ تعریف می‌شود.

پشتیبان = نشان‌دهنده درصد یا تعداد مجموعه تراکنش‌های موجود در یک مجموعه داده است.

اطمینان = میزان وابستگی یک ویژگی خاص را به دیگری بیان می‌کند و مطابق فرمول زیر محاسبه می‌شود. برای مثال:

پشتیبان ویژگی ۱ ÷ پشتیبان (اجتماع ویژگی ۱ و ویژگی ۲) = (ویژگی ۲ و ویژگی ۱) اطمینان
این شاخص درجه وابستگی بین دو مجموعه ویژگی (۱) و ویژگی (۲) را محاسبه می‌کند و به‌عنوان شاخصی برای اندازه‌گیری توان یک قاعده در نظر گرفته می‌شود. غالباً قاعده‌ای انتخاب می‌شود که عدد اطمینان بزرگی داشته باشد. قواعد قوی، قواعدی هستند که به‌طور توأمان دارای مقدار پشتیبان و اطمینان بیش از مقدار آستانه باشند (غضنفری و همکاران، ۱۳۸۷ش، ص ۱۵۷-۱۶۰).

شایان ذکر است، استفاده از قواعد انجمنی در تحلیل داده‌های قرآنی نمونه‌هایی در پژوهش‌های دانشگاهی دارد. مانند پایان‌نامه «استخراج قوانین الهی به کمک قواعد انجمنی در آیات قرآن کریم».

۲. شرح تفصیلی روش تهیه مجموعه داده آیات گفتگو

گام نخستین در دست‌یابی به مجموعه داده‌ها، جداسازی آیات گفتگوی انسانی پیامبران از میان کل آیات قرآن کریم است. این پژوهش تعریف گفتگو را به این صورت مد نظر دارد: زمانی که

^۱ . association rules

^۲ . Market basket

^۳ . support

^۴ . confidence

کلام یا پیامی در بین دو طرف گفتگو ردّ و بدل شود پس گفتگو اتفاق افتاده است. منظور از گفتگوی انسانی پیامبران گفتگویی است که به شکل قطعی یک طرف آن پیامبر و در طرف دیگر آن انسان باشد. مواردی از آیات قرآن شامل سخنان پیامبران می‌شود ولی چون مخاطب در طرف دوم خداوند یا ملائکه یا حیوان است از بحث ما خارج می‌شود. برای نمونه آیات ۱۱۶ و ۱۱۸ مائده گفتگوی عیسی با خداوند است و یا آیات ۲۰ تا ۲۸ نمل شامل گفتگوی میان سلیمان و هدهد می‌شود و در محدوده پژوهش قرار نمی‌گیرد.

از آن جایی که بررسی تک به تک ۶۲۳۶ آیه در قرآن کریم مستلزم زمانی مبسوط است، تصمیم بر آن شد تا به منظور جلوگیری از دوباره کاری و استفاده از پژوهش‌های پیشین به بانک آیات در پایان‌نامه «استخراج روابط و مناسبت‌های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن» (عزیزی ۱۴۰۰ش) مراجعه شود. در واقع از آنجایی که گفتگو گونه‌ای از روابط انسانی است، استفاده از این بانک در گزینش آیات بسیار راهگشا بود. بانک آیات روابط انسانی حاوی ۲۵۲۷ آیه بررسی شد و آیه یا آیاتی که در آن‌ها میان دو طرف گفتگو، کلامی ردّ و بدل شده بود و الزاماً یکی از طرفین پیامبر بوده است، جداسازی شد. از میان ۲۵۲۷ آیه، ۵۹۱ آیه استخراج شد که در هر دو طرف گفتگو انسان هستند و یکی از طرفین به شکل قطعی پیامبر بوده است و هم چنین کلامی میان دو طرف ردّ و بدل شده است. یعنی علت حذف ۱۹۳۶ آیه دیگر این بوده است که یا اساساً گفتگو اتفاق نیفتاده است یا اگر گفتگویی بوده الزاماً یک طرف آن پیامبر نبوده است و یا اگر یک طرف آن به شکل قطعی پیامبر بوده است طرف دیگر گفتگو خداوند، ملائکه و یا حیوانات بودند و انسان نبوده است.

برای ایجاد مجموعه داده جدول اکسل بهترین قالب برای تجمیع گفتگوها و اجزای تشکیل دهنده و ویژگی‌های موثر در آن‌ها و هم چنین تجزیه و تحلیل داده‌ها است. ۵۹۱ آیه در جدول اکسل قرار گرفت. در مجموع آیات بر اساس گوینده، مخاطب و موضوع به صورت ۱۶۰ گفتگوی مجزا دسته بندی شد. در هر ردیف از جدول یک گفتگو جای گذاری شد به طوری که یک گفتگو می‌تواند شامل یک یا چند آیه باشد.

در گام بعد می‌بایست ویژگی‌های موثر در یک گفتگو تعیین و در آیات استخراج می‌شد. پس از بیان عنوان ویژگی‌ها در جدول زیر، شرح آن و چگونگی تعیین آن‌ها برای هر گفتگو در ادامه بیان خواهد شد. درستون‌های جدول علاوه بر شماره و متن آیه، اجزای گفتگو و ویژگی‌های هر گفتگو شامل موارد زیر قرار گرفت.



جدول ۱. عناوین ستون‌های جدول اکسل

ستون	نام ویژگی	ستون	نام ویژگی
۱	شماره آیه	۱۳	محل نزول
۲	متن آیه	۱۴	وضعیت گوینده طرف اول
۳	طرف اول گفتگو	۱۵	وضعیت گوینده طرف دوم
۴	طرف دوم گفتگو	۱۶	طول گفتگو طرف اول
۵	کلام طرف اول	۱۷	طول گفتگو طرف دوم
۶	کلام طرف دوم	۱۸	آرایه‌های ادبی طرف اول
۷	موضوع گفتگو	۱۹	آرایه‌های ادبی طرف دوم
۸	سبک گفتگو طرف اول	۲۰	تأکید طرف اول
۹	سبک گفتگو طرف دوم	۲۱	تأکید طرف دوم
۱۰	روش گفتگو طرف اول	۲۲	ابهام در کلام طرف اول
۱۱	روش گفتگو طرف دوم	۲۳	ابهام در کلام طرف دوم
۱۲	رابطه بین طرف اول و دوم		

تک تک ویژگی‌هایی که در جدول ۱ آورده شده است، در تمامی گفتگوها تعیین وضعیت شد. در صورتی که هر کدام از ویژگی‌ها در گفتگوها وجود داشت کد ۱ در خانه مقابل آیه در جدول اکسل گذاشته شد و در صورت عدم وجود ویژگی مد نظر در آیه کد صفر در جدول قرار گرفته است. به این ترتیب مجموعه داده‌های آیات گفتگوی پیامبران شکل گرفت.

۲-۱. شرح ویژگی‌های گفتگو و روش تعیین آن برای هر گفتگو

براساس مطالعات صورت گرفته ۱۲ ویژگی موثر در گفتگو به دست آمد که شرح این ویژگی‌ها و نحوه تعیین وضعیت آن برای هر گفتگو در این بخش تبیین شده است.

۲-۱-۱. طرف اول و دوم گفتگو

در بیشتر آیات به‌طور صریح به گوینده (طرف اول گفتگو) و مخاطب (طرف دوم گفتگو) اشاره شده است. در مواردی که طرفین گفتگو مشخص نبودند، به نسخه ترجمه شده قرآن توسط

حسین انصاریان و هم‌چنین تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تفسیر نمونه ناصر مکارم شیرازی رجوع شده است.

۲-۱-۲. کلام طرف اول و دوم گفتگو

تنها بخش‌هایی از آیه که پیام و کلام مبادله شده بین دو طرف را شامل می‌شود، جدا شده و در جدول گذاشته شده است.

۳-۱-۲. موضوع گفتگو

از آنجایی که موضوعات مختلف در آیات موردنظر قرار دارد، ۵ دسته‌ی موضوعی اصلی شامل اجتماعی، اعتقادی، تربیتی، سیاسی و اقتصادی در نظر گرفته شد تا با توجه به موضوع یا موضوعات برجسته آیات در جدول اکسل جای گذاری شوند. برای فهم بهتر موضوع برجسته آیه از تفسیر نور محسن قرائتی و تفسیر نمونه مکارم شیرازی استفاده شده است.

۱- **موضوع اعتقادی:** در صورتی که پیام آیه در مورد خداپرستی، شرک و تعدّد الهه، بیان عقاید مشرکان درباره اثبات وجود خدا، معاد و روز جزا، زنده شدن مردگان، ایمان آوردن به خداوند، نبوت، امامت، رجعت و... باشد، آیه جزو این دسته محسوب می‌شود.

۲- **موضوع اجتماعی:** در صورتی که پیام آیه در مورد پیروی گروهی از سنت و دین پدران، قصص و سرگذشت اقوام مختلف، اصلاح مردم، احکام اجتماعی و... باشد، آیه جزو این دسته محسوب می‌شود.

۳- **موضوع تربیتی:** در صورتی که پیام آیه در مورد ایمان آوردن و تطهیر قلب، روابط خانوادگی همچون پدر و پسر، پدر و دختر، همسران و...، مباحث اخلاقی، مراحل رشد، مراحل تزکیه و تربیت نفس، ارتباط انسان با سایر مخلوقات، احکام تربیتی و... باشد. آیه جزو این دسته محسوب می‌شود.

۴- **موضوع سیاسی:** در صورتی که پیام آیه در مورد پیروی از انبیاء، حکومت‌داری انبیاء، مباحث عدالت، ویژگی‌های رهبر جامعه، ویژگی‌های جبهه حق و باطل، تاریخ و سرگذشت اقوام، جنگ، حکومت‌داری غیر الهی و... باشد، آیه جزو این دسته محسوب می‌شود.



۵- موضوع اقتصادی: در صورتی که پیام آیه در مورد مباحث رزق و انفاق، زکات، مال پاک، غنائم جنگی، بیع و ربا، تجارت، عقود، احکام اقتصادی، قرض حسنه و... باشد، جزو این دسته محسوب می شود.

۴-۱-۲. سبک گفتگو طرف اول و دوم

یکی از ویژگی هایی که در گفتگو مهم است این است که کلام و جملات طرف اول و دوم به جهت شکل ساختاری، چگونه بیان شده است. آیا بیشتر به شکل دستوری (امرونی) بوده یا به منظور آگاهی و غیر از دستوری یعنی خبری بوده است. لازم به ذکر است در مواردی می تواند به شکل ترکیبی یعنی هم شیوه دستوری و هم خبری آمده باشد.

۵-۱-۲. روش گفتگو طرف اول و دوم

یکی دیگر از ویژگی های آیات در این پژوهش روش گفتگو طرفین است. روش گفتگو یعنی روش استفاده از الفاظ به همراه لحن برای رساندن یک پیام. با مطالعه معنی آیات، مقالات و کتب ۱۰ حالت برای روش گفتگو انتخاب شد: (۱) احساسی (۲) استدلالی (۳) استفهامی (۴) ارشادی (۵) اقناعی (۶) تبلیغی (۷) انکاری (۸) اظهاری (۹) تحقیری (۱۰) تهدیدی. لازم به ذکر است که یک گفتگو می تواند چند حالت از روش های گفتگویی را با هم در برداشته باشد. تعریف ۶ حالت احساسی، استدلالی، استفهامی، ارشادی، اقناعی و تبلیغی از مقاله ای با عنوان «گفتگو در قرآن» (کریمی نیا، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۹-۱۰۳) استفاده شده است که در زیر آورده می شود:

(۱) گفتگوی احساسی: در پاره ای از آیات، استفاده از حواس انسانی و یا برانگیختن عواطف و احساسات مخاطب دیده می شود.

(۲) گفتگوی استدلالی: آیاتی که دارای برهان و استدلال های عقلی هستند.

(۳) گفتگوی استفهامی: برخی گفتگوهای قرآنی در قالب استفتاء یا پرسش های فقهی و آموزشی است این گونه گفتگوها به منظور بیان توضیحاتی در پاسخ به سؤالات مطرح شده از پیامبر است.

(۴) گفتگوی ارشادی: گفتگو در صورتی مؤثر می افتد که از هرگونه خشونت، تحقیر طرف مقابل، تحریک حس لجباجت و مانند آن خالی باشد. قرآن از پیامبر می خواهد که با اندرز نیکو و حالت ارشادی با طرف مقابل به گفتگو بپردازد.

۵) **گفتگوی اقناعی:** در برخی از آیات به منظور دعوت به تفکر و قانع کردن مخاطب، پرسش‌هایی را می‌پرسد که مخاطب نمی‌تواند سر باز زند و آن را رد کند و یا توضیحاتی به منظور قانع کردن طرف مقابل در آیه می‌آورد

۶) **گفتگوی تبلیغی:** آیاتی از قرآن به مسئله تبلیغ دین و ابلاغ رسالت اشاره دارد. با مطالعه آیات گفتگو این نتیجه حاصل شد که برخی از آیات در ۴ حالت انکاری، اظهاری، تحقیری و تهدیدی قرار می‌گیرند که در زیر تعریف آن‌ها آورده می‌شود.

۷) **گفتگوی انکاری:** آیاتی که در آن‌ها هرگونه نفی و انکار وجود داشته باشد. اعم از نفی سخن و یا حکم طرف مقابل، نفی حقایق هستی، نفی خداوند و ...

۸) **گفتگوی اظهاری:** آیاتی که در آن‌ها صرفاً یک مطلب بیان شده و فارغ از هرگونه توصیه، اندرز، تهدید، تشویق، تحقیر، تبلیغ و... است. می‌توان اظهار را معادل تقریر دانست.

۹) **گفتگوی تحقیری:** آیاتی که در آن‌ها الفاظ و یا اشاره‌ای تحقیرآمیز دارد. هرگونه تمسخر و استهزاء، سرزنش، کوچک شمردن، اهانت و... در این دسته قرار می‌گیرد.

۱۰) **گفتگوی تهدیدی:** آیاتی که به منظور انداز و بیم از واقعه‌ای هولناک از الفاظ یا اشاراتی تهدیدآمیز استفاده می‌کند. بیان عذاب‌های آخرتی، ارباب به مرگ و... از این قبیل محسوب می‌شوند.

۲-۱-۶. رابطه بین طرف اول و دوم

یکی دیگر از ویژگی‌های مؤثر در یک گفتگو، وضعیت جایگاه گوینده و مخاطب نسبت به یکدیگر است؛ یعنی آیا سطح علم و دانش، قدرت، مقبولیت اجتماعی و... در طرف اول و دوم گفتگو یکسان است یا خیر؟ به این منظور در صورتی که هر دو طرف گفتگو پیامبر باشند، رابطه به شکل هم‌تراز تعریف شده است و در صورتی که یک طرف پیامبر و در طرف دیگر مردم و یا یک فرد عادی باشد، رابطه به شکل غیر هم‌تراز در نظر گرفته شده است.

۲-۱-۷. محل نزول

بررسی این موضوع که در سوره‌های مکی بیشتر از ابزار گفتگو استفاده شده است یا مدنی، خود حائز اهمیت است. نتیجه این بررسی نشان‌دهنده میزان اهتمام پیامبران در استفاده از گفتگو در

شرایط اجتماعی گوناگون است. تعیین مکی یا مدنی بودن سوره‌ها بر اساس روایت ابن عباس در کتاب تاریخ قرآن محمد هادی معرفت انجام شده است.

۸-۱-۲. وضعیت گوینده طرف اول و دوم

زمانی که کلام گوینده مستقیم از زبان خودش جاری شود، وضعیت گوینده به شکل اصلی است؛ و زمانی که گوینده روایتگر کلام دیگری است وضعیت گوینده به شکل نقلی می‌شود.

۹-۱-۲. طول گفتگو طرف اول و دوم

به تعداد کلمه موجود در کلام طرف اول و دوم، طول گفتگو گفته می‌شود. به طوری که به ازای هر فاصله (space) یک کلمه مستقل محسوب می‌شود. کلام طرف اول و دوم گفتگو در برنامه word قرار گرفت و تعداد کلمات طرفین مشخص شد. سپس میانگین تعداد کلمات محاسبه شد در صورتی که تعداد کلمات در هر طرف بزرگ‌تر و یا مساوی میانگین باشد، گفتگو طولانی محسوب می‌شود و در صورتی که تعداد کلمات در هر طرف کوچک‌تر از میانگین باشد گفتگو کوتاه در نظر گرفته می‌شود.

۱۰-۱-۲. آرایه‌های ادبی طرف اول و دوم

فهم اینکه چه میزان آرایه‌های ادبی در گفتگو به کار رفته است می‌تواند کمک‌کننده در تجزیه و تحلیل پیام‌ها و نوع شگردهای انتخابی گوینده در گفتگو باشد. از این رو از میان آرایه‌های ادبی موارد تشبیه، التفات، ایجاز و اطناب انتخاب شد تا مورد بررسی قرار بگیرد. ملاک تشخیص موارد ذکر شده کتاب المطول مسعود بن عمر تفتازانی است که از پایگاه جامع علوم قرآنی بخش تحلیل بلاغی رویت شد.

۱۱-۱-۲. تأکید طرف اول و دوم

با مطالعه آیات گفتگو و روشن شدن این مطلب که پیامبران در موقعیت‌های گوناگون به منظور افزایش توجه مخاطبان و یا برجسته‌سازی مطلب و یا... پیام خود را همراه با تأکید انتقال داده‌اند. از این رو یکی از ویژگی‌های مورد بررسی در آیات وجود تأکید است.

با توجه به اینکه ملاک‌های مختلفی برای تشخیص وجود تأکید در آیات توسط محققان در پژوهش‌های گوناگون بیان شده است، این پژوهش برای داشتن ملاک واحد در این زمینه به مقاله (ربانی، ۱۳۸۲ش) استناد کرده است. برخی از موارد تأکید در این مقاله به شرح زیر است:

(۱) **تأکید لفظی:** شامل تکرار ضمیر، مفعول مطلق تأکیدی، حال مؤکد، نون تأکید ثقیله و خفیفه، بدل، بدل اشتغال، عطف مترادف بر مترادف، وصف، صیغه مبالغه در حالت فاعلی، حروف جر زائد که به معنایی دلالت نکند، قسم، ادات تأکید (إِنَّ، أَنْ، قَدْ، سِنَّ، سَوْفَ، لَمْ، ادات تنبیه)، لام جواب قسم، ورود کاد بر سر جمله اسمیه.

(۲) **تأکید با روش‌های بلاغی:** شامل ادات قصر و حصر، التفات، تقدیم مسندالیه، تعلیل، تفسیر.

۱-۲-۱. ابهام در کلام طرف اول و دوم

از آنجایی که ابهام یکی از اسلوب‌های زبانی قرآن است، مهم است معلوم شود که طرفین گفتگو چقدر کلام خود را واضح و شفاف و یا با عناصر ابهام‌آمیز ترکیب کرده‌اند. عناصری که موجب ایجاد ابهام در متن می‌شود متعدد است ولی این پژوهش قصد دارد تا سه عنصر چندمعنایی، تقدیم و تأخیر و حذف و اضافه را بررسی کند. ملاک تشخیص موارد ذکر شده کتاب *المطوّل مسعود بن عمر تفتازانی* است که از پایگاه جامع علوم قرآنی بخش تحلیل بلاغی رویت شد.

۳. استخراج قواعد گفتگوی پیامبران

در گام پیش، مجموعه داده آیات گفتگو به دست آمد که حاوی گفتگوهای انسانی پیامبران و ویژگی‌های آن‌ها بوده است. اکنون در این قسمت به تحلیل مجموعه داده و تلاش برای کشف الگوی گفتگوی پیامبران پرداخته می‌شود. لازم به توضیح است که روش تحلیل داده‌ها بهره‌گیری از قواعد انجمنی (یکی از الگوریتم‌های داده‌کاوی) است که توضیحات مربوط به این روش در انتهای مقدمه ذکر شده است.

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد قوانین انجمنی به شکل اگر و آنگاه به همراه دو معیار پشتیبان و اطمینان تعریف می‌شوند. بر اساس پیشنهاد تخصصی، همکار متخصص هوش مصنوعی در این پژوهش و با توجه به تعداد ۱۶۰ گفتگو در مجموعه داده، مقدار پشتیبان ۳۰٪ و مقدار اطمینان



۵۰٪ به عنوان مختصه یک قاعده خوب در نظر گرفته شده است. به عبارتی در صورتی که قواعد به دست آمده دارای پشتیبان و اطمینان بیش از این مقدار باشند قابل قبول تلقی می شوند. برای استخراج قواعد، ساده ترین حالت در نظر گرفتن ساختارهای تک شرطی است ولی به دلیل عدم کارایی لازم و تکراری بودن قواعد، عدم رسیدن به ویژگی های تأثیرگذار در کشف الگو و نتایج بدیهی و از پیش تعیین شده، از آن صرف نظر شده است؛ از این رو قواعد به صورت دو شرطی و سه شرطی مورد بررسی قرار گرفته اند. سپس تمامی ساختارهای ممکن بررسی شد و در نهایت بهترین های آن ها به عنوان قاعده گزینش و معرفی شدند. از سوی دیگر به دلیل پایین آمدن مقادیر پشتیبان و اطمینان در حالت قاعده چهارشرطی و بیشتر و نداشتن شرایط قاعده قابل قبول، از ادامه مسیر اجتناب شده است.

۳-۱. قواعد دوشروطی

قواعد دوشروطی شامل قواعدی است که با تعیین و تثبیت مقدار دو ویژگی گفتگو، برای مثال ویژگی طرف اول گفتگو و موضوع گفتگو، با هم آیی معنادار سایر ویژگی ها (یعنی مقادیر پشتیبان و اطمینان قابل قبول دارند)، این قواعد را ساخته است.

۳-۱-۱. طرف اول گفتگو پیامبر و موضوع اعتقادی

از بین ۱۶۰ گفتگو ۶۸ مورد آن گوینده طرف اول پیامبر بوده است. به عبارتی ۴۲٪ از گفتگوها را به خود اختصاص داده است. از میان ۶۸ گفتگو ۵۳ مورد آن موضوع اعتقادی داشته است. به عبارتی ۶۳٪ از گفتگوهایی که گوینده طرف اول پیامبر بوده است شامل موضوع اعتقادی می شوند. بررسی سایر ویژگی ها برای چنین گفتگوهایی قواعد زیر را نشان داد:

۱- اگر طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه روش گفتگو استفهامی است.

پشتیبان (روش گفتگو استفهامی) = ۲۵ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی، روش گفتگو استفهامی) = ۵۸٪

$$\text{confidence} = ۲۵ \div ۴۳ = ۵۸\%$$

۲- اگر طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه وضعیت گوینده طرف اول اصلی است.

پشتیبان (وضعیت گوینده طرف اول اصلی) = ۳۹ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی، وضعیت گوینده طرف اول اصلی) = ۹۰٪

$$\text{confidence} = ۳۹ \div ۴۳ = ۹۰\%$$

۳- اگر طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه طول گفتگو طولانی است.

پشتیبان (طول گفتگو طولانی) = ۲۴ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی، طول گفتگو طولانی) = ۵۵٪

$$\text{confidence} = ۲۴ \div ۴۳ = ۵۵\%$$

۲-۱-۳. طرف اول گفتگو پیامبر و موضوع تربیتی

از میان ۶۸ گفتگو ۳۳ مورد آن موضوع تربیتی بوده است. به عبارتی ۴۸٪ از گفتگوهایی که گوینده طرف اول پیامبر بوده است، شامل موضوع تربیتی می‌شود. بررسی سایر ویژگی‌ها برای چنین گفتگوهایی قواعد زیر را نشان داد:

۴- اگر طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه روش گفتگو استفهامی است.

پشتیبان (روش گفتگو استفهامی) = ۱۸ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی، روش گفتگو استفهامی) = ۵۴٪

$$\text{confidence} = ۱۸ \div ۳۳ = ۵۴\%$$

۵- اگر طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه وضعیت گوینده طرف اول اصلی است.

پشتیبان (وضعیت گوینده طرف اول اصلی) = ۳۱ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی، وضعیت گوینده طرف اول اصلی) = ۹۳٪

$$\text{confidence} = ۳۱ \div ۳۳ = ۹۳\%$$

۶- اگر طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه طول گفتگو کوتاه است.

پشتیبان (طول گفتگو کوتاه) = ۱۹ مورد

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی، طول گفتگو کوتاه) = ۵۷٪

$$\text{confidence} = ۱۹ \div ۳۳ = ۵۷\%$$

۳-۱-۳. طرف دوم گفتگو پیامبر و موضوع اعتقادی



از میان ۱۶۰ گفتگو، ۱۰۱ مورد آن گوینده طرف دوم پیامبر بوده است. به عبارتی ۶۳٪ از گفتگوها را شامل می‌شود. از میان ۱۰۱ گفتگو ۶۵ مورد آن موضوع اعتقادی داشتند؛ یعنی ۶۴٪ از گفتگوهایی که پیامبر گوینده‌ی طرف دوم است، دارای موضوع اعتقادی است. بررسی سایر ویژگی‌ها برای چنین گفتگوهایی قواعد زیر را نشان داد:

۷- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه روش گفتگو تبلیغی است.

پشتیبان (روش گفتگو تبلیغی) = ۲۴ مورد

اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی، روش گفتگو تبلیغی) = ۳۶٪

$$\text{confidence} = 24 \div 65 = 36\%$$

۸- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه وضعیت گوینده طرف دوم نقلی است.

پشتیبان (وضعیت گوینده طرف دوم نقلی) = ۵۰ مورد

اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی، وضعیت گوینده طرف دوم نقلی) =

۷۶٪

$$\text{confidence} = 50 \div 65 = 76\%$$

۹- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی آنگاه طول گفتگو کوتاه است.

پشتیبان (طول گفتگو کوتاه) = ۴۲ مورد

اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی، طول گفتگو کوتاه) = ۶۴٪

$$\text{confidence} = 42 \div 65 = 64\%$$

۴-۱-۳. طرف دوم گفتگو پیامبر و موضوع تربیتی

از میان ۱۰۱ گفتگو ۳۳ مورد آن موضوع تربیتی بوده است. به عبارتی ۳۲٪ از گفتگوهایی که پیامبر گوینده طرف دوم گفتگو است، دارای موضوع تربیتی است. بررسی سایر ویژگی‌ها برای چنین گفتگوهایی قواعد زیر را نشان داد:

۱۰- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه روش گفتگو ارشادی است.

پشتیبان (روش گفتگو ارشادی) = ۱۱ مورد

اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی، روش گفتگو ارشادی) = ۳۳٪

$$\text{confidence} = 11 \div 33 = 33\%$$

۱۱- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه وضعیت گوینده طرف دوم اصلی است.

پشتیبان (وضعیت گوینده طرف دوم اصلی) = ۲۲ مورد
اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی، وضعیت گوینده طرف دوم اصلی) = ۶۶٪

$$\text{confidence} = ۲۲ \div ۳۳ = ۶۶\%$$

۱۲- اگر طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی آنگاه طول گفتگو کوتاه است.

پشتیبان (طول گفتگو کوتاه) = ۱۹ مورد
اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی، طول گفتگو کوتاه) = ۵۷٪
 $\text{confidence} = ۱۹ \div ۳۳ = ۵۷\%$

۳-۲. قواعد سه شرطی

قواعد سه شرطی شامل قواعدی است که با تعیین و تثبیت مقدار سه ویژگی گفتگو، برای مثال ویژگی طرف اول گفتگو و موضوع گفتگو و روش گفتگو، با هم آیی معنادار سایر ویژگی‌ها (یعنی مقادیر پشتیبان و اطمینان قابل قبول دارند)، این قواعد را ساخته است. بررسی سایر ویژگی‌ها برای چنین گفتگوهایی قواعد زیر را نشان داد:

۱۳- اگر گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو ارشادی باشد آنگاه به احتمال ۹۰٪ سبک گفتگو از جانب پیامبر دستوری است.

پشتیبان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو ارشادی) = ۴۶٪

$$\text{Support} = ۲۰ \div ۴۳ = ۴۶\%$$

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو ارشادی، دستوری) = ۹۰٪

$$\text{confidence} = ۱۸ \div ۲۰ = ۹۰\%$$

۱۴- اگر گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی و روش گفتگو استفهامی آنگاه ۱۰۰٪ گفتگوها از جانب پیامبران به شکل خبری بیان شده است.

پشتیبان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی و روش استفهامی) = ۵۴٪

$$\text{Support} = ۱۸ \div ۳۳ = ۵۴\%$$

اطمینان (گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی و روش گفتگو استفهامی، سبک گفتگوی خبری) = ۱۰۰٪



$$\text{confidence} = 18 \div 18 = 100\%$$

۱۵- اگر گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو تبلیغی آنگاه به احتمال ۸۳٪ پیامبران به شکل نقل قول از جانب خداوند سخن گفته‌اند و کلام مستقیم خداوند را به مخاطب رسانده‌اند.

پشتیبان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی و روش تبلیغی) = ۳۶٪

$$\text{Support} = 24 \div 65 = 36\%$$

اطمینان (گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو تبلیغی، وضعیت گوینده نقلی) = ۸۳٪

$$\text{confidence} = 20 \div 24 = 83\%$$

با توجه به اطلاعات به دست آمده از مجموعه داده سهم هر کدام از موضوعات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در بین مجموع گفتگوها کمتر از ۶٪ است، بنابراین در مراحل کشف الگو تنها به موضوعات اعتقادی و تربیتی به ترتیب با ۶۶٪ و ۳۵٪ سهم پرداخته شده است. لازم به توضیح است که قواعد بالا نشان دهنده حضور برخی ویژگی‌ها نسبت به آیات گفتگو به صورت مکرر و هم زمان است. از ۹ گونه ویژگی استخراج شده در آیات ۳ مورد «روش گفتگو»، «طول گفتگو» و «وضعیت گوینده» تاثیرگذار در تعیین قواعد بود. در ادامه به علت عدم تاثیرگذاری ۶ ویژگی دیگر پرداخته می شود.

با واکاوی نتایج به دست آمده، آشکار می شود که دو ویژگی آرایه ادبی ایجاز و ابهام از نوع حذف به دلیل پایین بودن درصد پشتیبان و اطمینان در تمامی گفتگوها کمترین میزان تاثیرگذاری را در همه گفتگوها داشته است. این نتیجه به این مطلب اشاره دارد که پیامبران در انتقال پیام به مخاطب کمترین استفاده را از انواع آرایه‌های ادبی داشته‌اند و با وجود آنکه اعجاز ادبی قرآن امری ثابت شده است و وجود متنوع سبک‌ها و اسلوب‌های ادبی در قرآن سببی برای فرا عصری بودن و چندوجهی بودن زبان قرآن است ولی پیامبران کم‌تر گفتگوهایشان را آغشته به پیچ و خم‌های کنایه، تشبیه، التفات و مجیزگویی کرده‌اند. از سویی دیگر پیامبران برای ارتباط با مخاطبین خود از زبان ابهام گونه بهره نچسته‌اند و مخاطب را در اما و اگرهای متفاوت در فهم کلام رها نکرده‌اند.

از آنجایی که ویژگی مکی بودن سوره‌ها در قواعد بالا بیش تر از ۶۵ درصد است و درصد بالایی را به خود اختصاص می دهد، معلوم می شود که این ویژگی تأثیر به سزا در ساختار الگویی

گفتگو نداشته باشد. می‌توان اعلام کرد اغلب گفتگوهای پیامبران در سور مکی آمده است ولی نمی‌تواند مولفه‌ی تعیین‌کننده‌ای در ایجاد یک الگوی متمایز باشد. به نظر می‌رسد وجود آیات گفتگو در سور مکی به شکل غالب به این موضوع اشاره دارد که در سال‌هایی که پیامبر خاتم در شهر مکه مشغول دعوت مردم به اسلام بوده‌اند، بیش‌ترین گفتگوها را با مخاطب خود برقرار کرده‌اند و یکی از وجوه اصلی دعوت ایشان امر گفتگو بوده است.

ویژگی بعدی خبری بودن گفتگوها است. در همه قواعد بالا میزان پشتیبان‌ها بالا و اطمینان‌ها از ۸۳ درصد فزونی می‌کند. این امر نشان می‌دهد که بیش‌تر سبک گفتگویی پیامبران خبری بوده و کم‌تر از حالت دستوری استفاده شده است. این گزاره نیز نمی‌تواند مولفه‌ای تعیین‌کننده در کشف الگو به حساب آید. چراکه تنها سبک بیان پیامبران به شکل غالب را مشخص می‌کند و نه بیشتر. درواقع زمانی که نتایج متفاوت در هر کدام از قاعده‌ها به دست آید و برخی دستوری و برخی خبری باشند، پژوهشگر را به این سو هدایت می‌کند که این مولفه به شکل معناداری بین قاعده‌ها تمایز ایجاد کرده است و می‌تواند تأثیرگذار در شناخت الگو باشد.

درصد اطمینان بالای ۶۷ در ویژگی تأکید و در تمامی قواعد بالا بیان می‌کند که ادبیات جاری شده در همه گفتگوها، تأکید گونه بوده است و این آمار بالا مطابق با زبان قرآن و وجود انواع تأکید در جای‌جای کلام الهی است. در نتیجه این گزاره نمی‌تواند مولفه‌ای مشخص‌کننده در گام‌های شناسایی الگو باشد.

به‌طورکلی در همه گفتگوها، ۱۴۸ مورد رابطه غیر هم‌تراز بین گوینده و مخاطب وجود دارد یعنی ۹۲ درصد از گفتگوها بین پیامبر و مردم عادی برقرار شده است. این امر در همه قواعد دیده می‌شود. به عبارتی درصد اطمینان ویژگی رابطه غیر هم‌تراز در همه قواعد بیش‌تر از ۷۲ است و فقط نتیجه نابرابر بودن جایگاه طرفین گفتگو را نشان می‌دهد و نمی‌تواند معیاری متمایز برای کشف و شناسایی الگو باشد. نکته قابل توجه این است که زمانی که گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی باشد ۲۷ درصد رابطه هم‌تراز در گفتگوها شکل گرفته است. درواقع چالش و هم‌کلامی دو پیامبر بر سر موضوعات تربیتی از جمله آموزه‌های اخلاقی، تهذیب نفس و... بوده است.

۴. تحلیل قواعد گفتگوی پیامبران

در گام پیش مولفه‌های موثر در استخراج قواعد مشخص و قواعد قابل قبول معرفی شد. اکنون با بیان نمونه برای هر کدام از حالت‌ها، تحلیل و واکاوی قواعد انجام می‌شود.



۴-۱. طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی

در صورتی که گوینده سخن در طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی باشد، روشی که از سوی پیامبر اتخاذ شده روش استفهامی بوده است. وضعیت گوینده به شکل اصلی یعنی پیامبر سخن را از جانب خودشان بیان کردند و نقل قول از سوی شخص سوم یا خداوند نبوده است و گفتگویی که در این حالت رخ داده طولانی بوده است.

برای نمونه می توان به گفتگوی میان ابراهیم و قومش در آیات ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۴ و ۲۵ عنکبوت اشاره کرد که ابراهیم سخنش را در ارتباط با توحید آغاز و با معاد و چگونگی زنده کردن مردگان به پایان می رساند. روش به کارگیری شده با توجه به عبارت «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (عنکبوت: ۱۹) استفهامی است. هر چند که در متن آیه روش ارشادی در عبارت های «ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۱۶) و «فَاِتَّقُوا عِنْدَ اللَّهِ الرَّزْقَ وَ اعْبُدُوهُ وَ اشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (عنکبوت: ۱۷) آورده شده است و یا در عبارت «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (عنکبوت: ۱۹) روش استدلالی دیده می شود. به طوری که با استفاده از سوالی که جوابش مشخص است و عقل مخاطب نمی تواند آن را رد کند استدلال می کند و تحقق معاد و زنده شدن مردگان را امکان پذیر می داند. آیه ۱۹ عنکبوت در مقام احتجاج بر مساله معاد است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۱۷).

همچنین در عبارت «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَ مَا وَكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ» (عنکبوت: ۲۵) روش تهدیدی استفاده شده است. برای جمع بندی باید بیان کرد که در این گفتگو ابراهیم از چهار روش استفهامی، ارشادی، استدلالی و تهدیدی بهره برده است؛ اما آنچه که مهم است این است که در ۵۸٪ گفتگوهایی که پیامبر آغاز کننده سخن و موضوع اعتقادی باشد، روش استفهامی قطعاً استفاده شده است. استفهامی که در آیه ۱۹ عنکبوت آمده، توبیخی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۱۱۷). در این گفتگو ابراهیم سخنان را از جانب خودش با قومش در میان می گذارد؛ به طوری که در متن آیه عبارت «وَ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ...» (عنکبوت: ۱۶) به این مطلب اشاره دارد.

از طرفی چون تعداد کلمات بیان شده توسط ابراهیم ۹۸ و از میانگین تعداد کلمات پیامبران در کلام طرف اول (۲۰، ۳۹) بیشتر است در نتیجه ابراهیم به صورت طولانی به گفتگو با قومش پرداخته است. در واقع زمانی که موضوع اعتقادی باشد، پیامبران به صورت استفهامی و پرسش و پاسخ با مخاطب گفتگو می کنند.

این نکته بسیار مهم است که پیامبران با طرح پرسش در موضوعات اعتقادی به دنبال هدایت مخاطب به سوی تفکر و تلاش ذهنی برای دستیابی به پاسخ بوده‌اند. فطرت انسانی است که با جوشش اندیشه ممزوج می‌شود و راه حق را تشخیص می‌دهد.

این مسئله سؤال برانگیز است که چرا پیامبران روش‌های استدلالی، اقناعی، ارشادی، احساسی، تبلیغی، تهدیدی، تحقیری، انکاری و اظهاری را در موضوعات اعتقادی یا به کار نبرده‌اند یا کم‌تر از روش استفهامی به‌کاربرده‌اند. پیامبران می‌توانستند یک موضوع اعتقادی را با روش‌های استدلالی و اقناعی برای مخاطب خود توضیح دهند اما ایشان تعمداً قبل از دادن آگاهی به مخاطب به دنبال ایجاد و طرح سؤال در ذهن مخاطب بوده‌اند. طولانی بودن گفتگوها یعنی ایشان پس از طرح سؤال مخاطب را رها نکرده‌اند و مفصل به گفتگو نشسته‌اند و با توجه به شرایط و اقتضائات انواع مخاطبین خود آن‌ها را راهبری کرده‌اند.

۲-۴. طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی

زمانی که پیامبران شروع‌کننده گفتگو و موضوع تربیتی است، روش گفتگویی ایشان، استفهامی و طول گفتگوها کوتاه است و کلام مبادله شده از جانب پیامبران بوده و نقل‌قول نبوده است. گفتگوی میان موسی و هارون در آیات ۹۲، ۹۳ و ۹۴ طه نمونه خوبی برای این قاعده است. گفتگوی میان دو برادر، دو پیامبر و چالش میان آن دو و چگونگی رفتار موسی با برادر به ظاهر خطاکار و چگونگی رفتار و پاسخ هارون برای رفع اتهامات وارده، همگی در مجموعه موضوعات تربیتی قرار می‌گیرند. موسی به عنوان شروع‌کننده گفتگو پرسش «مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا» (طه: ۹۲) و «أَلَا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي» (طه: ۹۳) را مطرح می‌کند. گوینده کلام در طرف اول اصلی است؛ یعنی سخنان متعلق به موسی و تعداد کلمات موسی ۱۱ است که از میانگین تعداد کلمات پیامبران در کلام طرف اول یعنی ۲۰،۳۹ کمتر است و گفتگو کوتاه به سرانجام رسیده است. در حقیقت آنجایی که موضوعات تربیتی به میان می‌آید، پیامبران به شکل کوتاه در ذهن مخاطب ایجاد سؤال می‌کنند تا فرد به شکل درونی و با تأمل گفتار و رفتار حق را تشخیص دهد.

نکته حائز اهمیت این است که پیامبران در مباحث تربیتی همچون مسائل اخلاقی، تهذیب نفس، رشد فردی و... به شکل کوتاه تلنگری برای مخاطب ایجاد می‌کنند تا فرد به شکل درونی و با انتخاب خود پا در مسیر تحوّل و تغییر بگذارد. تهرانی (۱۳۹۶ش، ص ۷۶) در فصول مختلف کتابش با نام /دب/ الهی با استناد به آیات و روایات و معارف اهل بیت نشان می‌دهد که تربیت



فرد از دو طریق سمعی و بصری اتفاق می افتد؛ اما برد و قدرت زبان حال که با قوه دیداری انسان است همواره بیشتر از زبان قال یعنی ارتباط با قوه شنیداری فرد است. وی بیان می کند اثرپذیری متربی در ساحت عملی و رفتاری بسیار بیشتر از گفتاری است.

در واقع قاعده پیش رو همین امر را اثبات می کند که پیامبران الهی در موضوعات تربیتی سخن را کوتاه می کردند و پیام و مقصود خود را به شکل رفتاری و عملی به مخاطبان خود انتقال می دادند.

۳-۴. طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی

در صورتی که پیامبر در طرف دوم گفتگو و موضوع اعتقادی باشد، روش گفتگو به شکل ترکیبی متشکل از تبلیغی (اطمینان ۳۶ درصد)، اقناعی (اطمینان ۲۶ درصد) و استدلالی (اطمینان ۲۱ درصد) است. لازم توجه است که دیگر روش‌های ارشادی و استفهامی با درصدهای کم‌تر استفاده شده است. گفتگوها به شکل کوتاه آمده و وضعیت گوینده طرف دوم یعنی پیامبران به شکل نقلی بوده است. برای نمونه گفتگوی فرعون با موسی در آیات ۱۸ تا ۲۴ و ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰ و ۳۱ در سوره شعرا قابل بیان است.

فرعون خطاب به موسی اقدامات و مخالفت‌های وی علیه خودش را ناسپاسی برای سال‌های پرورش او در کاخ فرعون تلقی می کند و موسی با استفاده از روش اقناع سازی و بیان عبارت «فَعَلْتُهَا إِذَا وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ» (شعرا: ۲۰) و «فَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (شعرا: ۲۱) و «وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنَّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ» (شعرا: ۲۲) توضیحاتی را در مقام پاسخ به فرعون مطرح می کند. همچنین در ادامه گفتگو موسی از روش تبلیغی برای معرفی پروردگار عالمیان از عبارات «قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (شعرا: ۲۴) و «قَالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ» (شعرا: ۲۶) و «قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (شعرا: ۲۷) بهره می گیرد و سخنش را با روش استفهامی در عبارت «قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ» (شعرا: ۳۰) به پایان می رساند.

در نمونه ای دیگر که گفتگو میان کافران و پیامبر خاتم در آیات ۴ تا ۸ فرقان است، روش گفتگو از سوی پیامبر تبلیغی بوده و از آن جایی که مجموع تعداد کلمات سخنان پیامبر ۱۲ و کمتر از عدد میانگین تعداد کلمه در طرف دوم یعنی ۲۰٫۹ است در نتیجه طول کلام پیامبر کوتاه است. لازم به ذکر است که در ۷۶٪ از گفتگوهای این حالت (یعنی طرف دوم پیامبر و موضوع

اعتقادی) پیامبران کلام خود را نقل قول از خداوند کرده اند. در این نمونه عبارت «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۶) نشان از این مطلب دارد. می‌توان این گونه بیان کرد زمانی که افرادی غیر پیامبر، گفتگو را در موضوعات اعتقادی شروع می‌کردند، پیامبران به صورت مختصر و مفید پاسخ می‌دادند و کلام خود را مزین به نقل قول از خداوند می‌کردند. در آیات متعدد خطاب خداوند به پیامبر با عبارت «قل...» آمده است. گستره وسیعی از اقوال در قرآن کریم اختصاص به بیان اعتقادات دارد (مطیع و حسینی، ۱۳۹۱، ص ۳۹). حدود یک‌سوم از پاسخ‌های پیامبران به روش تبلیغی بیان شده است. به تعبیری پیامبران فرصت بیان تبلیغ رسالت و پیام الهی را مغتنم شمرده‌اند. کمتر از یک‌سوم گفتگوهای پیامبران به روش اقناعی با اطمینان ۲۶ درصد به جهت توضیح مسائل و هم‌سوی ذهن مخاطب با موضوع مورد نظر بیان شده است و بیش از یک‌پنجم گفتگوها به روش استدلالی با اطمینان ۲۱ درصد به منظور شکل‌گیری ساختار منطقی و استدلالی ذهن مخاطب و نحوه چیدن صغراکبرا برای رسیدن به آموزه‌های اعتقادی به کاررفته است.

۴-۴. طرف دوم پیامبر و موضوع تربیتی

در صورتی که پیامبر در طرف دوم گفتگو و موضوع تربیتی باشد، روش گفتگو از جانب پیامبر ترکیبی از روش‌های استفهامی (اطمینان ۳۳ درصد) و ارشادی (اطمینان ۳۳ درصد) بوده است. طول گفتگوها از جانب پیامبران کوتاه و وضعیت گوینده در طرف دوم یعنی پیامبران به شکل اصلی است؛ یعنی کلام از زبان پیامبران صادر شده و نقل قول نیست. گفتگوی یوسف و یعقوب در آیات ۴ و ۵ سوره یوسف نمونه‌ای مناسب برای این قاعده محسوب می‌شود. از آن جایی که گفتگو میان پسر و پدر (روابط خانوادگی) و موضوع گفتگو مربوط به نیرنگ برادران یوسف که نوعی رذیله اخلاقی است؛ در نتیجه مسئله اصلی این گفتگو تربیتی است. یعقوب ابتدا با به کارگیری روش احساسی در عبارت «يَا بُنَيَّ» (یوسف: ۵) دلسوزی خود را به پسرش منتقل می‌کند تا جانش را آماده پذیرش توصیه پدرانه خود کند.

سپس با روش ارشادی توصیه‌اش را در قالب عبارت «لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یوسف: ۵) بیان می‌کند. تعداد کلمات سخنان یعقوب ۱۵ است که از عدد میانگین تعداد کلمات در طرف دوم یعنی ۲۰/۹ کمتر است. در نتیجه طول کلام



یعقوب کوتاه تلقی می‌شود. از سوی دیگر یعقوب سخنانش را از طرف خودش بیان می‌کند و آن را منتسب به خداوند نمی‌آورد.

پاسخ پیامبران به افراد عادی خواه مسلمانان یا کافران یا حاکمان ستمگر و یا هر نوع دیگر، گاهی به روش استفهامی، گاهی به روش ارشادی بوده است. این طور به نظر می‌رسد آنجایی که پیامبران تصمیم به ارشاد و توصیه‌های خیرخواهانه به مردم دارند، کوتاه و عصاره وار پیام را منتقل می‌کنند تا غور درونی در شخص اتفاق بیفتد و اثر تربیتی مناسب و لازم حاصل شود. در حقیقت ارتباط معنادار میان کوتاه بودن سخن در باب موضوعات تربیتی حائز اهمیت است. استفاده از روش گفتگویی استفهامی در موضوع تربیتی نشان‌دهنده اهمیت و تأمل در پی طرح سؤال است.

۵-۴. گوینده طرف اول پیامبر و موضوع اعتقادی و روش گفتگو ارشادی

برای نمونه در آیات ۵۴ و ۵۵ بقره با موضوع توحید شروع کننده گفتگو موسی و مخاطب آن قوم بنی اسرائیل است. موسی با روشنگری و بیان توصیه در قالب عبارت «يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۵۴) تلاش برای ارشاد مخاطب خود می‌کند. او برای بیان ارشادش از ادبیات دستوری در سخنانش بهره می‌گیرد. می‌توان این گونه بیان کرد درعین حالی که پیامبران مخاطب خود را به سمت آموزه‌های الهی رهنمود و ارشاد می‌کردند، هم‌زمان با ادبیات دستوری (امر یا نهی) آن‌ها را تشویق و توصیه به انجام اعمال یا پرورش درست افکار می‌کردند و یا از انجام کار یا آلودگی و کج‌اندیشی ذهن و روان باز می‌داشتند.

۶-۴. گوینده طرف اول پیامبر و موضوع تربیتی و روش گفتگو استفهامی

در گفتگوی میان موسی و قوم بنی اسرائیل در آیات ۸۶ و ۸۷ طه هم بحث توحید و هم بحث خلف وعده و اراده انسان در انجام امور آمده است. در نتیجه هر دو موضوع اعتقادی و تربیتی در این گفتگو بیان شده است. موسی دو جمله به مخاطب خود می‌گوید که هر دو جمله استفهام است.

موسی با وجود آنکه خشمگین و اندوهناک بوده ولی سبک بیانش را خبری انتخاب می‌کند و از بیان ادبیات دستوری می‌پرهیزد. خبری بودن کلام پیامبران مؤید روش استفهامی آنان در

موضوعات تربیتی است. اینکه به هیچ عنوان از گفتار دستوری به کار نبرده اند، اشاره به خودجوش بودن و درونی بودن فراز و نشیب های مسیر تربیتی و اخلاقی افراد و جوامع دارد.

۷-۴. گوینده طرف دوم پیامبر و موضوع اعتقادی و روش تبلیغی

گفتگوی میان کافران و پیامبر خاتم در آیات ۲۴، ۲۵ و ۲۶ جاثیه در مورد موضوع معاد از جمله نمونه های این حالت است. به گونه ای که پیامبر خاتم با ذکر بحث قیامت و زنده شدن مردگان به معرفی و تبلیغ یکی از اصول دین یعنی معاد می پردازد. در چنین شرایطی پیامبر خاتم مامور است که سخنانش را نقل قول مستقیم از سوی خداوند بیان کند و خود را دخیل در بیان مطلب نکند. وقتی پیامبران الهی در مقام تبلیغ رسالت دین به گفتگو با مخاطبین می پردازند، با استفاده از ادبیات نقل قولی از جانب خداوند به شکل پررنگ تری نقش واسطه گری خود در بیان معارف الهی را نشان می دهند. به خصوص در دورانی که مخالفان یکتا پرستی، دعوت و گفتار انبیاء را رؤیا و بافته ذهن خودشان می پنداشتند بارها و بارها انبیاء الهی مرجع سخنانشان را قول حضرت باری تعالی معرفی می کردند.

نتایج تحقیق

- ۱- در میان کل آیات قرآن کریم ۵۹۱ آیه اختصاص به گفتگوی انسانی پیامبران دارد؛ که می توان این تعداد آیه را بر اساس گوینده، مخاطب و موضوع مورد گفتگو به ۱۶۰ گفتگوی مجزا تفکیک کرد.
- ۲- با بررسی اجزای تشکیل دهنده هر گفتگو و سنجش ویژگی های مؤثر در آنها می توان اعلام کرد پیامبران در ۴۲٪ از گفتگوها شروع کننده صحبت و در ۶۳٪ از آنها پیامبران در طرف دوم پاسخ دهنده به کلام افراد عادی بوده اند.
- ۳- ۶۶٪ موضوعات مطرح شده در کل گفتگوها از نوع اعتقادی است.
- ۴- ۷۳٪ از آیات در سوره مکی واقع شده اند.
- ۵- حداقل میزان تأکید در هر دو طرف گفتگو، ۵۷٪ است یعنی بیش از نیمی از آیات دارای ادات تأکید هستند.
- ۶- دو ویژگی آرایه های ادبی و ابهام بسیار کم در ساختار کلام طرفین به کاررفته است.



۷- سبک گفتگویی پیامبران بیشتر از نوع خبری بوده و کمتر از ادبیات دستوری بهره گرفته‌اند.

۸- تنها ۶٪ از گفتگوها در هر دو طرف، گوینده و مخاطب پیامبر بوده‌اند.

۹- در مجموع الگوی گفتگوی پیامبران با ۱۵ قاعده قابل معرفی است. با مطالعه گفتگوی پیامبران روشن شد که از میان ویژگی‌های سنجیده شده در گفتگوها سه مورد «روش گفتگو»، «وضعیت گوینده» و «طول گفتگو» تعیین‌کننده در شناسایی قاعده‌ها بوده است.

۱۰- در تبیین الگوی گفتگوی پیامبران موارد زیر قابل اشاره است: علاوه بر آن‌که در چندین قاعده‌ی شناسایی شده روش گفتگو از جانب پیامبران استفهامی بوده است، آنجایی که پیامبران شروع‌کننده گفتگو بوده‌اند قطعاً از روش استفهامی بهره برده‌اند. این مطلب به این مفهوم نیست که تنها روش گفتگویی ایشان استفهامی بوده است، بلکه در بسیاری موارد به‌طور هم‌زمان روش‌های دیگر گفتگویی را نیز به‌کاربرده‌اند. به عبارتی به‌کارگیری از روش‌های استدلالی، اقناعی، ارشادی، تهدیدی، تحقیری، احساسی، انکاری و اظهاری را در مرحله بعدی قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد استفاده از پرسش و طرح سؤال در مواضع گوناگون بسیار مورد توجه انبیاء الهی بوده است. هم‌چنین زمانی که پیامبران به‌عنوان مخاطب پاسخ‌دهنده به مردم بوده‌اند به شکل قطعی از روش گفتگویی ترکیبی بهره برده‌اند. درواقع متناسب با محتوای کلام و موقعیت زمانی و مکانی گفتگو و اقتضائات گوناگون چندین روش گفتگویی را به کار بسته‌اند.

۱۱- هم‌نشینی دو معیار موضوعات تربیتی و کوتاه بودن سخن در چندین الگو به طرز معناداری تکرار شده است. گویی پیامبران در مباحث تربیتی همچون مسائل اخلاقی، تهذیب نفس، رشد فردی و... به شکل کوتاه تلنگری برای مخاطب ایجاد می‌کنند تا فرد به شکل درونی و با انتخاب خود پا در مسیر تحول و تغییر بگذارد.

۱۲- به‌طورکلی در بیشتر موارد سبک گفتگویی پیامبران خبری و آگاهی‌دهی به مخاطب بوده است و کمتر مخاطب را مورد امر و نهی قرار داده‌اند. به عبارتی مخاطب را مختار و آزاد گذاشته‌اند. اما آنجا که روش گفتگویی ارشادی آورده می‌شود، سبک گفتگویی هم به دستوری تغییر می‌کند.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- بصیری، حمیدرضا؛ تبریز، نادیا (۱۳۹۱ش)، «گفتگوهای توحیدی خداوند با پیامبران»، پژوهشنامه معارف قرآنی، دوره ۳، شماره ۱۱، صص ۷۹-۹۶.
- پازوکی، فاطمه؛ حیدری، احمدعلی (۱۳۹۰ش)، «تبیین شاخص‌های فلسفی گفتگو در فلسفه ورزی کودکان»، تفکر و کودک، دوره ۲، شماره ۲، صص ۳-۱۸.
- تهرانی، مجتبی (۱۳۹۶ش)، ادب الهی: تربیت فرزند، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا (۱۳۸۸ش)، «نوگرایی در دانش تفسیر و بررسی دلایل آن»، مطالعات قرآن و حدیث، دوره ۲، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۴۰.
- حسن پور دهنوی، ارسلان (۱۳۹۷ش)، رساله دکتری: بررسی گفتمان استدلالی تعدادی از پیامبران در قرآن کریم بر مبنای رویکرد برگما-دیالکتیک، زاهدان: دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲ش)، جایگاه گفتگو در فلسفه اسلامی، تهران: مصاحبه با خبرگزاری مهر.
- ربانی، محمدحسن (۱۳۸۲ش)، «گونه‌های تأکید در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۹، شماره ۳۵-۳۶، صص ۲۹۶-۳۲۱.
- رضایی، رمضان (۱۳۹۹ش)، «گفتگوهای پدر و فرزند در قرآن از منظره رتوریک»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۴، شماره ۲، صص ۳۸۷-۴۰۰.
- روحی برندق، کاووس (۱۳۹۷ش)، «اخلاق گفتگو در قرآن و حدیث با تأکید بر مناظره‌های امام رضا(ع)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۱، صص ۵۳-۷۴.
- زینی‌وند، تورج؛ وحید دستجردی، حسین (۱۳۹۰ش)، «درآمدی توصیفی-تحلیلی بر شیوه‌های گفتگو در قرآن کریم (رویکرد اخلاقی و زبانی)»، پژوهش‌های اسلامی، دوره ۵، شماره ۷، صص ۴۵-۶۸.
- شریفی، مهین (۱۳۹۰ش)، آیین خطاب و گفتگو در قرآن، تهران: نشر خورشید باران.
- صادق زاده قمصری، علیرضا؛ طلایی، ابراهیم؛ صالحی متعهد، زهرا (۱۳۹۳ش)، «گفتگوی تربیتی و اصول و روش‌های آن: واکاوی گفتگوهای تربیتی قرآن»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، دوره ۲۲، شماره ۲۵، صص ۱۱۹-۱۴۱.
- صدیقی، اسدالله (۱۳۹۰ش)، گفتگوهای قرآنی، قم: نشر رواق دانش.

صفری، حمزه (۱۳۸۱ش)، *مقدمه‌ای بر گفتگوی پیامبران با ملت‌ها (فراز و فرود تمدن‌ها در قرآن)*، تهران: نشر نور علم.

طالب پور، علیرضا؛ سراجی، کوثر؛ روحانی مهدی، فرزانه (۱۴۰۱ش)، پایان نامه کارشناسی ارشد: *استخراج قوانین الهی به کمک قواعد انجمنی در آیات قرآن کریم*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی. طاهری نیا، علی باقر؛ دریانورد، مریم (۱۳۹۳ش)، «تحلیل ساختار عنصر گفتگو در داستان حضرت ابراهیم در قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآنی در ادبیات*، دوره ۱، شماره ۲، صص ۲۷-۵۲.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الأعلمی المطبوعات. عزیزی، زهرا (۱۴۰۰ش)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد: *استخراج روابط و مناسبت‌های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.

غضنفری، مهدی؛ علیزاده، سمیه؛ تیمور پور، بابک (۱۳۸۷ش)، *داده‌کاوی و کشف دانش*، تهران: انتشارات علم و صنعت ایران.

فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۸ق)، *الحوار فی القرآن قواعد اسالیبه معطياته*، بیروت: الدار الإسلامیه. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قهرمانی، علی؛ حسینی، صدیقه؛ شیدایی، آرزو (۱۳۹۶ش)، «قاعده افزایشی تکرار فعل «قال» در راستای تبدیل آن به الگوی گفتگو در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۲، شماره ۸۳، صص ۹۰-۱۱۳.

کریمی نیا، محمد مهدی (۱۳۸۳ش)، «گفتگو در قرآن»، *رواق اندیشه*، شماره ۲۹، صص ۸۶-۱۰۵. محمدی سارمی، سیده مینا (۱۳۹۵ش)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد: *بررسی سبک‌شناسی گفتگوهای قرآنی یکتا پرستی و مسائل مربوط به آن*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

مطیع، مهدی؛ حسینی، اعظم السادات (۱۳۹۱)، «تبیین معناشناختی آثار قول از دیدگاه قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۵، شماره ۲، صص ۳۵-۷۶.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴-۱۳۷۳ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۲ش)، *تاریخ قرآن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.

مهدی، حسین (۱۳۹۴ش)، «جلوه‌های بلاغی آیات گفتگو در سوره اعراف»، *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، دوره ۳، شماره ۱، صص ۲۸-۵۶.

<https://quran.inoor.ir>

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Basiri, Hamidreza; Tabriz, Nadia (" (۲۰۱۲) Monotheistic Dialogues of God with the Prophets, "Quarterly Journal of Quranic Studies. ۳(۱۱), ۷۹-۹۶
- Pazouki, Fatemeh; Heydari, Ahmad Ali (" (۲۰۱۱) Explaining Philosophical Indicators of Dialogue in Children's Philosophical Education, "Thought and Child: Institute for Humanities and Cultural Studies. ۲(۲), ۳-۱۸
- Tehrani, Mojtaba ((۲۰۱۷) Divine Literature, Child Education (Vol. ۳), Tehran: Masabih Al-Huda Cultural Institute.
- Haji Esmaili, Mohammad Reza (" (۲۰۰۹) Innovation in Interpretation Knowledge and Its Reasons, "Quran and Hadith Studies, ۲(۲), ۱۱۹-۱۴۰
- Hasanpour Dehnavi, Arsalan (۲۰۱۸) Investigating the Argumentative Discourse of Some Prophets in the Holy Quran Based on the Peripatetic-Dialectical Approach (Doctoral Dissertation), University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.
- Dinani, Gholamhossein (۲۰۱۳) The Place of Dialogue in Islamic Philosophy, Tehran: Interview with Mehr News Agency.
- Rabbani, Mohammad Hassan" (۲۰۰۲) Types of Emphasis in the Quran, "Quarterly Journal of Quranic Research, ۹(۳۵-۳۶), ۲۹۶-۳۲۱
- Rezaei, Ramadan (" (۲۰۲۰) Father-Son Dialogues in the Quran from a Rhetorical Perspective, "Quarterly Journal of Epistemological Studies at the Islamic University, ۳۸۷-۴۰۰, (۲) ۲۴
- Rouhibrandagh, Kavous" (۲۰۱۸) Ethics of Dialogue in the Quran and Hadith with Emphasis on Imam Reza's Debates, "Quarterly Journal of Epistemological Studies at the Islamic University, ۲۲(۱), ۵۳-۷۴
- Zainivand, Touraj; Vahid Dastjordi, Hossein (" (۲۰۱۱) An Introductory Descriptive-Analytical Study on Dialogue Styles in the Holy Quran (Ethical and Linguistic Approach), "Journal of Islamic Research, ۵(۷), ۴۵-۶۸
- Sharifi, Mahin ((۲۰۱۱) Addressing and Dialogue in the Quran, Tehran: Khoreshid Baran Publications.
- Sadeghzadeh Ghamasari, Alireza; Talaei, Ibrahim; Salehi Motahed, Zahra (" (۲۰۱۴) Educational Dialogue and its Principles and Methods: Exploring Quranic Educational Dialogues, "Research in Islamic Education Issues, ۲۲(۲۵), ۱۱۹-۱۴۱



- Sadeghi, Asadollah (۲۰۱۱), Quranic Dialogues, Qom: Ravaq Danesh Publications.
- Safari, Hamzeh (۲۰۰۲), An Introduction to the Dialogues of Prophets with Nations (Ups and Downs of Civilizations in the Quran), Tehran: Noor Alam Publications.
- Talebpour, Alireza; Saraji, Kowsar; Rouhani Mashhadi, Farzaneh (۲۰۲۲), Extracting Divine Laws Using Association Rules in Verses of the Holy Quran (Master's Thesis), Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
- Taherinia, Ali Baqer; Daryanavard, Maryam (۲۰۱۴), "Structural Analysis of the Dialogue Element in the Story of Prophet Abraham in the Holy Quran," Biannual Journal of Quranic Research in Literature, ۱(۲), ۲۷-۵۲.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (۲۰۱۱), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (2nd ed.), Beirut: Al-Alami Institute Publications.
- Azizi, Zahra (۲۰۲۱), Extracting Human Relationships and Principles Governing them in the Quran using Association Rules (Master's Thesis), Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
- Ghazanfari, Mehdi; Alizadeh, Samiya; Teimurpour, Babak (۲۰۰۸), Data Mining and Knowledge Discovery, Tehran: Iran Science and Industry Publications.
- Fazlallah, Sayyed Mohammad Hussein (۱۹۹۸), Dialogue in the Quran: Its Rules, Methods and Data, Beirut: Dar al-Islamiyya.
- Qaraati, Mohsen (۲۰۰۹), Tafsir Noor, Tehran: Cultural Center for Quranic Lessons.
- Ghahramani, Ali; Hosseini, Sadegheh; Sheidaei, Arzoo (۲۰۱۷), "The Incremental Rule of the Verb 'Qala' in Transforming it into a Dialogue Pattern in the Quran," Journal of Quranic Research, ۲(۸۳), ۹۰-۱۱۳.
- Karimi Nia, Mohammad Mehdi (۲۰۰۴), Dialogue in the Quran, "Ravaq Andisheh Journal, ۲۹, ۸۶-۱۰۵.
- Mohammadi Sarmi, Sayyede Mina (۲۰۱۶), Stylistic Analysis of Monotheistic Dialogues in the Quran and Related Issues (Master's Thesis), Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran.
- Motiee, Mehdi; Hosseini, Azam al-Sadat (۲۰۱۲), "Explaining the Semantic Understanding of Utterances from the Perspective of the Holy Quran," Quran and Hadith Studies, ۲(۲), ۳۵-۷۶.
- Makarem Shirazi, Naser; Ashtiani, Mohammad Reza; et al. (۱۹۹۵-۱۹۹۶), Exemplary Interpretation, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Ma'arefat, Mohammad Hadi (۲۰۰۳), History of the Quran, Tehran: Organization for Study and Compilation of Humanities Books at Universities (SAMT).

Mohtadi, Hossein (" (۲۰۱۵) Rhetorical Aspects of Dialogue Verses in Surah Al-A'raf, "Scientific Research Journal of Literary Quranic Studies, ۳(۱), ۲۸-۵۶.
Comprehensive Quran Science Database <https://quran.inoor.ir/>.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵
پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۰۱-۱۶۵
مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245688.3893

واکاوی میراث روایی بکر بن عبدالله بن حبیب

روح الله شهیدی*
علی عادل زاده**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳

چکیده

ابومحمد بکر بن عبدالله بن حبیب مزنی رازی از راویانِ پرتکرار در کتب شیخ صدوق است که با وجود اهمیت و اثرگذاری روایاتش، درباره او اطلاعات اندکی در کتب رجال وجود دارد. در این مقاله با استفاده از داده‌های موجود در روایات او به بررسی احوال شخصی، مذهب، راویان و مشایخ او پرداخته‌ایم. هم‌چنین مشکلات موجود در روایات او مانند اضطراب در اسناد و ناسازگاری آن‌ها با متون، مشکلات محتوایی مانند مخالفت با نصوص معتبر، اشکالات تاریخی، انتساب موازی و... را بررسی کرده و شواهد قابل توجهی از سندسازی، جعل، تغییر کارکرد روایات پیشین و... نشان داده‌ایم. تاریخ‌گذاری روایات، بررسی الگوی اسناد و دیگر شواهد متنی و سندی، احتمال نقش‌آفرینی خود بکر بن عبدالله بن حبیب را در پردازش نهایی برخی از این روایات پررنگ می‌سازد.

واژگان کلیدی

بکر بن عبدالله بن حبیب، حدیث ری، نقد الحدیث.

Shahidi@ut.ac.ir

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

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

AliAdelNajm@gmail.com

طرح مسئله

در اسناد شیخ صدوق مکرراً به نام راوی پرکاری به نام «بکر بن عبدالله بن حبیب» برمی‌خوریم. اهل رجال و تراجم درباره او اطلاعات چندانی به دست نداده‌اند، جز این که نجاشی نوشته است: بکر بن عبدالله بن حبیب مزنی در ری ساکن بود. کتاب نوادر دارد و [گاهی حدیثش] شناخته می‌شود و [گاهی] شناخته نمی‌شود و سپس سند خود را به کتاب بکر ذکر کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹). تعبیر «یُعرف و يُنکر» در کتب رجال شیعه و سنی بارها به عنوان مرتبه‌ای از تضعیف به کار رفته است. مقصود این است که روایات راوی گاهی معروف و گاهی مُنکر است؛ بنابراین باید روایات او را بررسی و بر احادیث ثقات عرضه کرد (الحدوشی، ۲۰۱۱م، ص ۳۵۹). منکر بودن نیز معمولاً ناظر به متن و اسناد است؛ یعنی اینکه راوی، حدیثی را به کسی نسبت دهد که دیگر شاگردانش از او نقل نکرده‌اند و مؤیدی ندارد (نک: حدوشی، ۲۰۱۱م، ص ۲۹۰). نویسندگان بعدی، چیزی بر اطلاعات نجاشی نیفزوده‌اند. تنها عبدالله مامقانی از مضمون روایت بکر بن عبدالله، اثناعشری بودن او را برداشت کرده است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱۳، ص ۱۲). محمدتقی شوشتری نیز تنها نمونه‌ای برای احادیث منکر بکر بن عبدالله معرفی کرده است (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۷۲).

تا کنون تحقیق مبسوط و مستقلی درباره شخصیت این راوی و میراث او منتشر نشده است. در این مقاله می‌کوشیم با گردآوری و تحلیل روایات بکر بن عبدالله بن حبیب، ویژگی‌های شخصیتی، وضعیت رجالی و اعتبار احادیث او را بررسی کنیم.

۱. شناخت‌نامه بکر بن عبدالله بن حبیب

با استفاده از روایات بکر بن عبدالله و اطلاعات اندک نجاشی، می‌توان تصویری از ویژگی‌های او مانند طبقه، مذهب، بوم، مشایخ و روات به دست داد.

۱-۱. احوال شخصی و مذهب

چنان که گذشت بکر بن عبدالله بن حبیب، اهل ری و مُزنی (= منسوب به قبیله مزینه) بوده و کنیه‌اش ابومحمد است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۱۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ج ۲، ص ۲۶۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۸؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰).



با توجه به طبقه راویان و مشایخش، در قرن سوم می‌زیسته و احتمالاً در اواخر همان قرن یا آغاز قرن چهارم از دنیا رفته است. نجاشی او را در میان مصنفان شیعه یاد کرده و نکته خاصی درباره مذهبش تذکر نداده است. حضور پررنگ روایت امامی در اسناد او و نیز متون روایاتش که شامل تصریح به انحصار امامت در دوازده امام و دیگر عقاید و احکام خاص امامیه است، نشان‌دهنده مذهب امامی اثناعشری است (برای نمونه: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۲۸، ۴۷۸، ۶۰۳).

۲-۱. راویان

با جستجو در نرم‌افزار جامع‌الاحادیث و المكتبة الشاملة، تعدا ۷۷ حدیث از بکر بن عبدالله بن حبیب یافت شد که به جز ۴ مورد همگی در آثار شیخ صدوق روایت شده است. این احادیث از طریق سه راوی مستقیم روایت شده است:

۱. ابوالعباس احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا قطان رازی: ۷۲ حدیث

۲. ابویعلی حمزه بن قاسم علوی: ۵ حدیث

۳. ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی (د. ۳۱۲ق): ۱ حدیث (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱)
 قطان و اسدی هر دو رازی‌اند. حمزه بن القاسم نیز ظاهراً رازی بوده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۸۷). تفاوت زیاد میان تعداد روایات قطان و ابویعلی، نشان‌دهنده اهمیت بیشتر قطان نیست؛ بلکه بدان جهت است که بیشتر احادیث بکر بن عبدالله از طریق کتب صدوق به ما رسیده که به روایت قطان است. این در حالی است که در حد اطلاعات موجود، ظاهراً محدثان قم، بغداد و شمال ایران، احادیث بکر بن عبدالله را بیشتر از طریق ابویعلی می‌شناخته‌اند؛ زیرا نجاشی (۱۳۶۵، ص ۱۰۹)، ابوطالب هارونی (۱۴۲۲ق، ص ۱۴۹ و ۵۹۶)، مؤلف الاختصاص (منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹ و ۸۱) و علی بن بابویه (۱۴۰۴ق، ص ۵۱) تنها از طریق ابویعلی از بکر بن عبدالله روایت کرده‌اند.

۳-۱. مشایخ

در مجموع ۲۱ شیخ برای بکر بن عبدالله بن حبیب یافت شد که در جدول زیر نشان داده شده است:

ردیف	نام شیخ	تعداد	نشانی
۱	ابومحمد تمیم بن بهلول الضبی	۴۹	نک جدول ۲
۲	محمد بن عبید الله	۶	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۸۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۶۱، ۳۶۴، ۴۰۷
۳	الفضل بن الصقر العبدی	۳	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳، ۱۸۶؛ همو، ۱۳۹۵ق، ص ۲۸۰
۴	عبدالله بن محمد بن ناطویه	۲	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶
۵	نصر بن عبید الله	۲	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴۵؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۱۹
۶	علی بن زیاد	۲	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۷۳
۷	سمرة بن علی	۲	منسوب به مفید، ص ۷۹، ۸۱
۸	عبد الرحیم بن علی بن سعید الجبلی الصیدنانی	۲	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۵۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۹۵
۹	عبد الله بن الصلت الجحدری	۲	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۹۵
۱۰	محمد بن زکریا (د. ۲۹۸ق)	۲	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۰؛ هارونی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹۶
۱۱	ابوالفضل العباس بن الفرّج الریاشی (د. ۲۵۷ق)	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۱۱
۱۲	عثمان بن عبید	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۲۸
۱۳	حسان بن علی المدائنی	۱	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵۸
۱۴	الحسن بن سنان	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶
۱۵	سهل بن عبد الوهاب	۱	مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۰۴
۱۶	احمد بن یعقوب بن مطر	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۵



۱۷	احمد بن الحرث	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۵
۱۸	الحسن بن زیاد الکوفی	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۸۴
۱۹	علی بن محمد	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۳۵
۲۰	عمر بن عبد الله	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱
۲۱	عطیة [قطبة؟] بن اسماعیل بن ابراهیم الأنصاری	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۹۱

جدول ۱: مشایخ بکر بن عبدالله بن حبیب

۴-۱. مهم ترین شیخ بکر بن عبدالله: تمیم بن بهلول

مهم ترین شیخ بکر بن عبدالله، تمیم بن بهلول است که حدود ۵۹٪ احادیث موجود را از او روایت کرده است. کنیه تمیم بن بهلول ابو محمد است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۵؛ هارونی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۹) و ظاهراً از بنی ضبة بوده است (هارونی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۹). با توجه به رازی بودن بکر بن عبدالله، احتمال دارد که او نیز اهل ری باشد.

در منابع شیعه به جز روایات بکر بن عبدالله، هیچ روایت و آگاهی دیگری از تمیم بن بهلول یافت نشد. در جدول زیر مشایخ تمیم بن بهلول بر اساس اسناد بکر بن عبدالله گردآمده است. او ۵۸٪ روایات خود را از پدرش نقل کرده است. سال وفات برخی از مشایخ او و پدرش در جدول ضبط شده است. ممکن است نام پدرش به عنوان واسطه از برخی اسناد افتاده باشد.

ردیف	شیخ	تعداد	منبع
۱	پدرش از عبد الله بن الفضل الهاشمی	۸	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱، ۱۹۵؛ ج ۲، ص ۴۹۹؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۵، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۷۰
۲	پدرش از ابوالحسن العبدی	۷	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۵۲، ۶۳، ۱۲۰، ۲۰۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۱، ۱۹۴؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۰
۳	پدرش از محمد بن سنان (د. ۲۲۰ق)	۳	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۷۹، ۱۰۸، ۱۸۱

۴	پدرش از اسماعیل بن الفضل الهاشمی	۲	ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۵۲
۵	پدرش از اسماعیل بن مهران	۲	ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۹؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰
۶	پدرش از جعفر بن سلیمان البصری	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۱
۷	پدرش از سلیمان بن حفص المروزی	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸
۸	پدرش از الحسین بن مصعب	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸
۹	پدرش از حفص بن غیاث (د. ۱۹۴ق)	۱	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۵
۱۰	پدرش از علی بن غراب (د. ۱۸۴ق)	۱	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۰
۱۱	پدرش از ابو معاویه الضریر (م. ۱۹۵ق)	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱
۱۲	ابو معاویه الضریر (د. ۱۹۵ق)	۹	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۲۸، ۵۰۶، ۵۳۱، ۵۸۵، ۶۰۳، ۶۵۲، همو، ۱۳۹۵ق، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۹۶ق، ص ۱۳۷؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۹
۱۳	سعید بن عبد الرحمن المخزومی (د. ۲۴۹ق)	۲	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۰، ۴۴۶
۱۴	عبد الله بن صالح بن ابی سلمة النصبی [النصبینی]	۲	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۹، ۵۸۲
۱۵	عبد الله بن ابی الهذیل	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ص ۳۳۶
۱۶	اسماعیل بن ابان (د. ۲۱۶ق)	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۵۸
۱۷	عبد الرحمن بن الأسود	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۶۲

۱۸	علی بن حسان الواسطی	۱	علی بن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۶
۱۹	سلیمان بن حکیم	۱	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۷۲
۲۰	علی بن عاصم (د. ۲۰۱ق)	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۹۷
۲۱	جعفر بن عثمان الأحول	۱	ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۰۰؛ ابن حجر، ۲۰۰۲م، ۲/ ۴۵۸
۲۲	نصر بن مزاحم المنقری (د. ۲۱۲ق)	۱	ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۷۸
۲۳	ابو عبد الله	۱	هارونی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۴۹

جدول ۲: مشایخ تمیم بن بهلول

در منابع عامه از شخصی با نام تمیم بن بهلول یاد شده که اهل ری بوده (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۲۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۰۱) و در یک سند قاضی خوانده شده است (هروی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۳). مشایخ تمیم بن بهلول الرازی عبارتند از:

۱. محمد بن بشار بشار (د. ۲۵۲ق) (هروی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۳)
 ۲. ابوزرعۀ رازی (د. ۲۶۴ق) (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۲۱)
 ۳. عیسی بن احمد بن عیسی بن وردان العسقلانی (۱۸۰-۲۶۸ق) (بحیری، ۲۰۰۴م، ص ۳۶) راویان او نیز عبارت‌اند از:
 ۱. ابوبکر احمد بن محمد بن موسی الملحمی (د. ۳۶۴ق) (بحیری، ۲۰۰۴م، ص ۳۶)
 ۲. هارون بن عبد الرحمن (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۲۱)
 ۳. محمد بن حمدان بن بغداد ابوبکر الصیدلانی (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۰۱)
 ۴. محمد بن عمر بن عبدالله العدل (هروی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۳)
- از آن جا که تمیم بن بهلول نام نادری است بعید نیست این دو شخص یک نفر باشند، هر چند شیخ و راوی مشترکی ندارند و با توجه به سال مرگ راویان و مشایخ آن دو، یکی بودن طبقه آن دو محل تردید است.

۵-۱. بکر بن عبدالله بن حبیب الأهوازی

در برخی منابع عامه، شخصی به نام «بکر بن عبدالله بن حبیب الأهوازی» در اسناد دیده می‌شود که غالباً اخبار تاریخی و گزارش‌های مربوط به خلفای عباسی را از او روایت کرده‌اند؛ اما شرح حالی برای او یافت نشد. آیا او همان «بکر بن عبدالله المزنی» مورد بحث است؟ وجوه اشتراک و افتراق این دو از این قرار است:

الف) نام، نام پدر و نام جد هر دو یکسان است.

ب) کنیه مزنی «ابومحمد» است (رک بخش ۱-۱). کنیه اهوازی مختلف ثبت شده است؛ در دو طریق کنیه او «ابومحمد» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۴۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴۶) و در یک طریق کنیه‌اش «ابوعلی» ثبت شده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۱۲، ص ۳۱۸؛ ج ۱۸، ص ۲۳۵؛ ج ۳۴، ص ۱۷۷؛ ابن عدیم، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۸۵).

ج) طبقه آن دو یکسان است؛ چون هر دو از روابانی که در نیمه دوم قرن سوم در گذشته‌اند روایت می‌کنند و شاگردان آن دو نیز در گذشته قرن چهارم‌اند.

د) راوی مشترکی بین آن دو دیده نشد. تنها دو راوی برای بکر بن عبدالله اهوازی یافت شد که عبارت‌اند از:

۱. ابوالحسین محمد بن عبدالله بن جعفر بن عبدالله بن الجنید الرازی (د. ۳۴۷ق) (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۴، ص ۱۷۷). درباره او نک: ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۳، ص ۳۳۵.

۲. ابوالحسین احمد بن محمد بن الحسین بن معاویه الكاغذی الرازی (د. ۳۲۸ق) (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۸۶؛ ابن الوزير، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۲۴). درباره او نک: خلیلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۹.

ه) شیخ مشترکی برای آن دو دیده نشد. مشایخ بکر بن عبدالله اهوازی عبارت‌اند از:

۱. علی بن حرب الموصلی (۱۷۵-۲۶۵) (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۳۱۹؛ ج ۱۸، ص ۹۵، ۱۲۴؛ ج ۲۶، ص ۳۹۵؛ ج ۳۴، ص ۲۸۷؛ ج ۵۲، ص ۱۳۳، ۲۴۱؛ ج ۵۶، ص ۴۶۱؛ ج ۶۷، ص ۲۵۰)
۲. ابراهیم بن ناصح السامری (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۲، ص ۳۴۹؛ ج ۳۴، ص ۱۷۷)

۳. زبیر بن بکار (د. ۲۵۶ق) (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۰، ص ۱۱)

۴. قعنب بن محرز البصری (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۴۴)

۵. مسعر بن محمد بن وهب (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۱۸۶؛ ابن الوزير، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۲۴).

و) بکر بن عبدالله مزنی به تصریح نجاشی، ساکن ری بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹) و شاهی بر ارتباط او با شهر اهواز یافت نشد؛ در حالی که بکر بن عبدالله الأهوازی چنان که از نسبتش معلوم است اهل اهواز بوده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۱۲، ص ۳۱۸؛ ج ۱۸، ص ۲۳۵؛ ج ۳۴، ص ۱۷۷؛ ابن عدیم، بی تا، ج ۵، ص ۲۱۸۵). البته اهوازی بودن و رازی بودن ناسازگار نیستند و با توجه به این که هر دو راوی بکر بن عبدالله اهوازی (ابن جنید و ابن معاویه) اهل ری بوده‌اند، بعید نیست که خود او هم با ری مرتبط باشد. در میان مشایخ هر دو، مشایخ عراقی و به ویژه بصری دیده می‌شوند؛ اما با وجود مشایخ غیرعراقی یا ناشناس، اثبات یکی بودن بوم جغرافیایی آن‌ها از این طریق ممکن نیست.

ز) درباره نسب بکر بن عبدالله اهوازی اطلاعی در دست نیست و معلوم نیست مزنی بوده است یا نه.

ح) مضمون روایات مزنی کاملاً امامی است؛ در حالی که روایات اهوازی بیشتر به اخبار خلفا مربوط است و در آن عقاید عامی برجسته است. مثلاً در یک روایت، درستی اعتقاد به قدم قرآن و حقانیت طرفدارانش به تفصیل مورد تأکید قرار گرفته است (ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۴۶). همچنین فضائل عجیبی برای شام و به ویژه دو شهر دمشق و حمص روایت کرده است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۲، ص ۳۴۹) که نسبتی با تشیع ندارد.

ی) هر دو راوی به نقل گزارش‌های تاریخی توجه دارند و هم در مشایخ آن دو و هم در مضمون روایاتشان اثرپذیری از خط مورخین و اخباری‌ها پررنگ است.

با توجه به این موارد ده گانه، هر چند اشتراکات قابل توجهی میان این دو راوی وجود دارد؛ اما در حد اطلاعات موجود، نمی‌توان آن دو را متحد در نظر گرفت.

۲. نقد متنی و سندی روایات

در این بخش به اشکالات موجود در متن و سند روایات بکر بن عبدالله می‌پردازیم.

۲-۱. اضطراب در اسناد و ناسازگاری آن‌ها با متن

در احادیث بکر بن عبدالله، سلیمان بن مهران الأعمش (۶۱-۱۴۸ق) جایگاه ویژه‌ای دارد به گونه‌ای که دست کم در ۲۵ سند نام او دیده می‌شود. در ۱۳ مورد، اعمش از امام صادق (ع) (۸۳-۸۳)

۱۴۸ق) روایت کرده است. سید احمد مددی بارها جعلی بودن یکی از این احادیث با عنوان شرائع الدین را تذکر داده و از جمله شواهد ایشان، عدم تناسب متن روایت با شخصیت اعمش و عدم سماع اعمش از امام صادق (ع) است (مددی، درس خارج فقه، ۱۳۹۴/۱۱/۶).

البته به اعتقاد نگارندگان، اعمش راوی امام صادق (ع) نبوده است و روایات اندکی که در برخی منابع شیعه از اعمش از امام صادق (ع) روایت شده، اصیل نیست. همچنین بر خلاف تصور برخی رجالیان متأخر، اعمش، بر مذهب امامیه نبوده و از این رو احادیثی که بکر بن عبدالله به او نسبت داده از جهت مضمون نیز با شخصیت او ناسازگار است.

در یکی از روایات بکر بن عبدالله، امام صادق (ع) اعمش را «یا بُنّی» (ای پسرکم) خطاب می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۷)؛ در حالی که اعمش تقریباً ۲۲ سال از امام صادق (ع) بزرگتر بوده است. در یکی دیگر از اسناد بکر بن عبدالله، اعمش از یونس بن ابی اسحاق روایت کرده (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۷۳)؛ در حالی که اعمش (د. ۱۴۸ق) هیچ حدیث دیگری از یونس بن ابی اسحاق (م ۱۵۹ق) روایت نکرده؛ بلکه ظاهراً بر یونس مقدم بوده است (نک: ابن الجعد، ۱۴۱۰ق، ص ۷۵، ح ۴۰۸). در سند دیگر از نصر بن مزاحم از عبدالغفار بن القاسم از اعمش از عدی بن ثابت از براء بن عازب روایتی در ذم معاویه نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴۵). همین حدیث در وقعه صفین نصر بن مزاحم با همین سند آمده، اما نام اعمش در آن نیست (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷). با توجه به این که عبدالغفار بن القاسم مستقیماً از عدی بن ثابت روایت می‌کند (نمونه: ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۳۰، ص ۵۷۲) احتمالاً نام اعمش در این سند زائد است.

بکر بن عبدالله یک حدیث دیگر نیز از نصیر بن عبید از نصر بن مزاحم از یحیی بن یعلی از یحیی بن سلمه روایت کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۱۹)؛ حال آن که در وقعه صفین نصر بن مزاحم همین حدیث آمده، اما یحیی بن یعلی در سند آن نیست؛ هر چند این نام در سند روایت پیشین آمده و ممکن است خلط یا سقطی صورت گرفته باشد (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷).

در سند ۱۶ حدیث از احادیث بکر بن عبدالله، ابو معاویه الضریر (۱۱۳-۱۹۵ق) حضور دارد که این احادیث غالباً دارای مضامین شیعی بسیار صریح است؛ برای نمونه:

- ذکر نام دوازده امام و بیان شؤون و مقاماتشان (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ص ۳۳۷؛ ابن بابویه،

۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۶۴)



- ذکر خصال و شروط ده گانه امام مانند عصمت و معجزه و... (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۲۸)
 - امامت امامان و پیوستگی حجت‌ها و این که آن‌ها مایه حفظ زمین و برکات آن هستند و موضوع حجت غایب و چگونگی انتفاع از او (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶).
 - تفصیل شرائع دین بر اساس فقه شیعه در ابواب گوناگون و تصریح به عقاید شیعه به ویژه برائت از خلفا و صحابه مخالف امیرالمؤمنین (ع) (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶۰۳).
 - برابری انکار ولایت امیرالمؤمنین (ع) با انکار رسالت و این که پیامبر (ص) هنگام وفات به خلافت امیرالمؤمنین (ع) تصریح کرد و هزار باب علم بر او گشود که از هر یک، هزار در باز می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶۵۲)
 - امامت، وصایت، وراثت و افضلیت امیرالمؤمنین (ع) (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳)،
 - جشن ازدواج حضرت فاطمه س و امیرالمؤمنین (ع) در آسمان‌ها و این که فرزندان ایشان حجت‌ها و خازنان الهی‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۵)
 - ذکر ۱۶ صنف که اهل بیت (ع) را دوست ندارند (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶).
- طبعاً نقل چنین مضامینی به ویژه در قرن دوم، تنها از رازداران و خواص امامیه متصور است. در یکی از احادیث این طریق، بر این رازداری تأکید شده است. طبق این حدیث، پیامبر (ص) در شب معراج در آسمان پنجم تمثال امام علی (ع) را دید و هنگامی که امام علی (ع) ضربت خورد، آن تمثال آسمانی نیز دچار ضربت شد. ملائکه امام حسین (ع) را پس از شهادت کنار آن تمثال بردند. ملائکه تا روز قیامت به زیارت آن دو می‌آیند و قاتلان ایشان را لعنت می‌کنند. در پایان این حدیث امام صادق (ع) به اعمش فرموده است: «این از علوم پنهان و مخزون است؛ آن را جز برای اهلش آشکار مکن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۰۵).
- این در حالی است که شخصیت واقعی ابومعاویه کاملاً در جهت عکس قرار دارد. او رئیس مرجئه در کوفه بوده است (مزی، ۱۴۰۰، ج ۲۵، ص ۱۳۲). از خود ابومعاویه روایت شده است: «به اعمش گفتم: این احادیث [فضل علی ع] را روایت نکن... مردی آمد و از او درباره حدیث «أنا قسیم النار» پرسید... اعمش گفت: این مرجئه نمی‌گذارند من فضائل علی (ع) را روایت کنم؛ آن‌ها را از مسجد بیرون کنید تا برایتان روایت کنم.» (فسوی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۶۴؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲، ص ۲۹۹).
- به همین علت در روایات اصیل ابومعاویه از اعمش، رنگ و بوی تشیع کمتر دیده می‌شود؛ بلکه احادیثی از او بر ضد شیعه و مشرک خواندن آن‌ها و لزوم قتل آن‌ها نیز روایت شده است

(آجری، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۵۱۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۳۴؛ مقدسی، ۱۹۹۴ق، ص ۸۶). در منابع و طرق دیگر، ابومعاویه مستقیم یا با واسطه از امام صادق (ع) روایت نکرده است.

در یک حدیث بسیار طولانی (حدود ۳۱۵۹ کلمه) که بکر بن عبدالله از تمیم بن بهلول از سلیمان بن حکیم از ثور بن یزید از مکحول روایت کرده است، امیرالمؤمنین (ع) هفتاد منقبت اختصاصی را برای خود برمی شمرد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۷۲). این نوع سبک بیشتر به مناقب نگاری های مکتوب متأخر شبیه است؛ مانند رساله ابن دأب که در آن هفتاد خصلت امیرالمؤمنین (ع) را گردآورده است (منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۴). مکحول (د. بعد از ۱۱۲ق) شامی بوده و از نظر زمان و مکان امکان درک امیرالمؤمنین (ع) را نداشته و روایتی از ایشان نقل نکرده است؛ در حالی که ظاهر روایت این است که مستقیماً از امیرالمؤمنین سؤال پرسیده است. در کتاب مناقب علوی همین حدیث مرسلاً از ابوذر غفاری روایت شده است (علوی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۵۰). اما انتساب آن به ابوذر نیز نمی تواند درست باشد؛ زیرا ابوذر زمان حکومت امیرالمؤمنین (ع) را درک نکرده است؛ در حالی که در این خطبه سخن از دو ردّ الشمس است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۸۰) و ردّ الشمس دوم مربوط به حضور امیرالمؤمنین (ع) در عراق است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۴۵). همچنین در این حدیث از وصیت حضرت به امام حسن (ع) سخن رفته است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۷۸) که باید مربوط به سال های پایانی حیات ایشان باشد.

از سوی دیگر متصور نیست مکحول و ثور بن یزید چنین روایتی نقل کنند؛ زیرا هر دو شامی اند و نسبتی با تشیع ندارند. مکحول در فقه و حدیث مرجع شامیان بوده (نک: مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۸، ص ۴۶۴). مکحول را از دشمنان امیرالمؤمنین شمرده و گفته اند آکنده از نفرت نسبت به ایشان بود (ثقفی، ج ۲، ص ۵۸۲؛ ابن ابی الحدید، ج ۴، ص ۱۰۳) و نیز گفته شده با وجود استفاده زیاد مکحول از فقه امیرالمؤمنین ع، نام ایشان را نمی برد، بلکه با کنیه ابوزینب از ایشان یاد می کرد (طبری آملی، ص ۶۷۶؛ مغلطای، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۳۵۳؛ منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۸؛ ابن بجیر، ۱۴۲۹ق، ص ۱۷). حاکم نیشابوری پس از نقل حدیث مؤاخات از طریق مکحول، می گوید: «این حدیث را جز به این اسناد از مکحول ننوشتیم و مشایخ کوفه خوش داشتند که حدیثی درباره فضائل را به روایت اهل شام بیابند.» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۴۲، ص ۵۱). این سخن حاکم به خوبی نشان می دهد که فضائل امیرالمؤمنین (ع) به روایت اهل شام و به ویژه



مکحول نادر بوده و اگر یافت می‌شد بین کوفیان شهرت می‌یافت. بنابراین اصل این که مکحول چنین روایت طولانی در فضل امیرالمؤمنین (ع) روایت کند، مشکوک است و اینکه بین کوفیان نیز مشهور نشود، شک را بیشتر می‌کند.

ثور بن یزید (م بعد از ۱۵۰ق) نیز از محدثان شام بود. جدّ او در صفین در رکاب معاویه کشته شد. ثور بن یزید هر گاه امیرالمؤمنین (ع) را یاد می‌کرد می‌گفت: «مردی را که جدّ مرا کشته دوست ندارم» (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۴۲۱)؛ در مجلس کسانی که امیرالمؤمنین (ع) را دشنام می‌دادند، حاضر می‌شد؛ هرچند گفته‌اند خودش امیرالمؤمنین (ع) را سب نمی‌کرد (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۴۲۷). نمونه‌های دیگری از رجال اهل سنت نیز می‌توان یافت که نامشان در اسناد بکر بن عبدالله آمده و روایاتی به آن‌ها نسبت داده شده که با مذهبشان تناسب ندارد، مانند مسلم بن خالد الزنجی (۱۰۰-۱۸۰ق) (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶) فقیه مکه و استاد شافعی (درباره او نگر: ذهبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۷۶).

۲-۲. اشکالات محتوایی

محتوای برخی روایات بکر بن عبدالله با دلائل مذهبی و تاریخی ناسازگار است یا شواهدی از جعل و تأخر در آن دیده می‌شود که در این بخش مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲-۲-۱. نفی بلایا و آفات جسمی از شیعیان

بکر بن عبدالله با دو سند مستقل از امام صادق (ع) روایت کرده است که پیامبر (ص) به امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «شیعیان و یارانت را به ده خصلت بشارت بده: ... هشتم: ایمن بودن از جذام و پیسی و جنون...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۰). این در حالی است که در روایات معتبری از امام صادق (ع) تأکید شده که مؤمنان دچار جذام و پیسی می‌شوند؛ زیرا بلا برای مؤمنان نوشته شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۲۶؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۷۴). مغیره بن سعید مدّعی بود که مؤمن به جذام و پیسی مبتلا نمی‌شود؛ اما امام باقر (ع) ادعای او را رد کردند و به صاحب یاسین مثال زدند و فرمودند: «خداوند مؤمن را به هر بلایی مبتلا می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۴). ممکن است گفته شود، روایت بکر بن عبدالله اطلاق ندارد و از این رو با احادیث دیگر معارض نیست.

اما باید توجه داشت که اولاً موارد نه گانه دیگر مطلق است؛ ثانیاً موارد نه گانه دیگر دارای ارزش معنوی است و این نشان می دهد که در این مورد نیز جذام و برص، از نظر معنوی، بار ارزشی منفی دارد؛ ثالثاً حتی اگر مقصود صرفاً این باشد که جذام و برص غالباً به اقتضای ایمان از شیعیان دفع می شود، با تعبیر برخی روایات دیگر که بیان گر اقتضای برعکس است منافات دارد: «هَلْ يَبْتَلِي اللَّهُ بِهَذَا إِلَّا الْمُؤْمِنَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۲۶).

بکر بن عبدالله روایت دیگری با سه طریق از امام صادق (ع) نقل کرده که نفی بلایای جسمی از شیعیان در آن پررنگ تر است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶).

طبق این روایت ۱۶ صنف از امت پیامبر (ص) اهل بیت (ع) را دوست ندارند و دشمنان حقیقی آنان و اهل دوزخ اند:

- کسی که در خلقتش عضو زائدی هست؛
- کسی که در خلقتش نقصی هست؛
- کسی که به طور مادرزاد چشم راستش کور است؛
- کسی که مویش سپید نمی شود؛
- کسی که بسیار سیاه است؛
- کسی که موی سرش ریخته باشد؛
- مردان زاغ چشم؛
- مبتلا به پیسی؛
- مبتلا به جذام؛
- مردم سجستان؛
- مردم ری و

جالب است که در اکثر موارد با تعبیری شبیه «فَلَا تَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ ... إِلَّا وَجَدْتَهُ ...» بر اطلاق این حکم تأکید شده است. چندین بار بر دوزخی بودن این اصناف تأکید شده و در نهایت گفته شده هیچ دو نفری از این اصناف با کسی از خانواده تو تنها نمی شوند؛ مگر آن که قصد قتل او را می کنند! این ادعاها به روشنی با واقع و تجربه عینی، عقل، قرآن و روایات متعدد مخالف است.



۲-۲-۲. اشکالات تاریخی

در یکی از روایات بکر بن عبدالله از تمیم بن بهلول از ابومعاویه از اعمش از امام صادق (ع) ۱۰ خصلت برای امام یاد شده است؛ از جمله: «وَيَكُونُ لَهُ الْمَعْجَزُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۲۸). این در حالی است که لفظ معجزه در نیمه دوم قرن سوم قمری پدید آمده است (p. 2002, Martin, 533) و نمی‌توان انتساب آن را به ابومعاویه، اعمش و امام صادق (ع) پذیرفت.

در روایت دیگر ادعا شده در بیماری وفات پیامبر (ص)، درباره جانشینش از او پرسیدند. پس از دو روز حضرت فرمودند: کسی که ستاره‌ای از آسمان در خانه‌اش فرود آید جانشین من است. در روز چهارم ستاره‌ای در خانه امیرالمؤمنین (ع) فرود آمد و سپس سوره نجم از اول تا آخر نازل شد (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۸۴). در حالی که سوره نجم -چنان که از محتوایش نیز معلوم است- از سوره‌های مکی است (طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۴۲۰). هم‌چنین متن گزارش با فضای روزهای پایانی عمر پیامبر (ص) -چنان که از گزارش‌های دیگر برمی‌آید- سازگار نیست. در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «اهل شهری که زوراء نامیده می‌شود و در آخرالزمان بنا می‌شود و به خون ما شفا می‌جویند» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۷).

این در حالی است که بنای بغداد در سال ۱۴۵ق یعنی در زمان حیات امام صادق (ع) آغاز شده است (حموی، ۱۹۹۵ق، ج ۱، ص ۴۵۷). ممکن است گفته شود مقصود از زوراء، چنان که در برخی روایات آمده، ری است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ۱۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۸)؛ اما از آن جا که پیش‌تر در متن روایت «اهل ری» یاد شده‌اند این تطبیق درست نمی‌نماید. علاوه بر این در همین روایت، سجستان، ری و موصل با تعبیر «اهل شهری که سجستان / ری / موصل خوانده می‌شود» یاد شده (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۷) که طبیعی نیست؛ زیرا این شهرها در زمان امام صادق (ع) مشهور بوده‌اند.

۳-۲-۲. تأویل ناسازگار و تغییر کارکرد روایات

در برخی احادیث رویکرد تأویل و تغییر کاربرد احادیث عامی دیده می‌شود. در این جا سه نمونه بررسی می‌شود:

۱-۳-۲-۲. افطر الحاجم و المحجوم

بکر بن عبدالله از تمیم بن بهلول از ابومعاویه از اعمش از عبایه بن ربیع روایت کرده است: «از ابن عباس پرسیدم: ... آیا حجامت روزه را باطل می‌کند؟ گفت: نه. گفتم: پس معنی سخن پیامبر

(ص) چیست که ... فرمود: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ». گفت: تنها به این دلیل روزه‌شان باطل شد که به یکدیگر ناسزا گفتند و در ناسزاگویی بر پیامبر خدا دروغ بستند؛ نه به خاطر حجامت» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۹).

حدیث «أفطر الحاجم والمحجوم» بین عامه مشهور است و به طرق مختلف نقل شده است. اعمش خود از روات این حدیث است (ابن ماجه، بی تا، ج ۱، ص ۵۳۷). بسیاری از فقهاء عامه از ظاهر این حدیث دست کشیده‌اند. برخی آن را بر قضیه خارجی حمل کرده و گفته‌اند مقصود دو شخص معین بودند که در حال حجامت غیبت کردند و به خاطر غیبت روزه‌شان باطل شد. برخی از اهل حدیث این را به عنوان رأی و تأویل برخی فقهاء آورده‌اند بی آن که آن را به روایتی نسبت دهند (نک: قنازعی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۹). به همین دلیل برخی از اهل حدیث، این تأویل را بی دلیل دانسته و تقبیح کرده‌اند (برای نمونه نک: ابن خزیمه، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۹؛ ابن حزم، بی تا، ج ۱۲، ص ۳۵۹).

احمد بن ابی الحواری (م ۲۴۶ق) می‌گوید برای ابوالعباس الولید این تأویل را نقل کرده و او پاسخ داده است: «ما حدیث رسول خدا(ص) را به خاطر تفسیر اهل عراق رها نمی‌کنیم». سپس این پاسخ را برای احمد بن حنبل (د. ۲۴۱ق) روایت کرده و او ولید را تصدیق کرده است (ابونعیم، ۱۳۹۴ق، ج ۱۰، ص ۲۳). این سابقه نشان می‌دهد که این تأویل فقهی متکی به روایت نبوده است و احتمالاً روایاتی که در این زمینه از صحابه نقل شده (بیهقی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۲۲؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۷؛ ابن شاهین، ۱۴۰۸ق، ص ۳۳۷؛ زیلعی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۸۳) پس از شهرت یافتن روایت «أفطر الحاجم والمحجوم» ساخته شده است.

همچنین یزید بن ربیعۃ الدمشقی در نقل حدیث حجامت از ابوالأشعث الصنعانی از ثوبان، عبارت «وَهُوَ يُفَرِّضُ رَجُلًا» را آورده که ناظر به همین تأویل است (بیهقی، بی تا، ج ۴، ص ۴۴۷). یزید بن ربیعۃ الدمشقی تأویل این حدیث به غیبت را به ابوالأشعث الصنعانی نسبت داده است (طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۹). اما چنان که بیهقی گفته است، دیگر راویان، این حدیث را از ابوالأشعث و ثعبان بدون این عبارت نقل کرده‌اند (بیهقی، بی تا، ج ۴، ص ۴۴۷) و یزید بن ربیعۃ در نقل از ابوالأشعث متهم است (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۴، ص ۴۲۲).

برخی از علمای اهل سنت اشکالات این تأویل را بیان کرده‌اند؛ از جمله این که چنین بیانی مستلزم ابهام و تلبیس است؛ زیرا حکم بر وصفی مترتب شده که هیچ ربط و تأثیری ندارد و اگر بنا باشد همه جا باب چنین تأویلاتی باز شود، باب احکام شرع بسته می‌شود.



ضمن این که فهم صحابه از روایت چنین نبوده و افراد متعددی این حدیث را نقل کرده‌اند بدون این که چنین تأویلی ذکر کنند (صدیقی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۳۶۴-۳۶۶). این اشکالات عیناً به روایت بکر بن عبدالله نیز وارد است.

در روایت بکر بن عبدالله، اشکالات دیگری نیز دیده می‌شود. اساساً ناسزاگویی چگونه می‌تواند با دروغ بستن بر پیامبر(ص) همراه شود؟ چقدر احتمال دارد که دو نفر در حال روزه، حجامت کنند و در آن حال به یکدیگر ناسزا بگویند و هر دو هم در ناسزاگویی خود بر پیامبر(ص) دروغ ببندند و اتفاقاً پیامبر(ص) نیز از آن جا عبور کنند و دروغ آن دو را بشنوند؟! طبعاً این یک فرض عادی و طبیعی نیست. عجیب‌تر آن که پیامبر(ص) برای بیان بطلان روزه آن‌ها نه به دروغ آنان اشاره کنند و نه به ناسزاگویی؛ بلکه تنها حجامت را یاد کنند.

در واقع به نظر می‌رسد این روایت در دو مرحله ساخته شده است، ابتدا بر ناسزاگویی حمل شده و بعد از آن که دیده شده، ناسزاگویی هم طبق بیشتر مذاهب فقهی مبطل روزه نیست، ناسزاگویی هم بر ناسزاگویی مشتمل بر دروغ بستن بر پیامبر(ص) حمل شده است!

در پایان این نکته نیز قابل توجه است که ابومعاویه ظاهراً به نقل احادیث اعمش از عبایه اقبال چندانی نداشته و تنها یک حدیث یافت شد که ابومعاویه از اعمش از خیمه از عبایه روایت کرده است (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱۷). از ابومعاویه نقل شده که در مذمت عبایه گفته است: «یک خم شراب را به تنهایی می‌نوشید.» (عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۷). بکر بن عبدالله علاوه بر این حدیث، حدیث دیگری نیز از فضل بن صقر از ابومعاویه از اعمش از عبایه درباره امامت دوازده امام نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۶۴).

۲-۲-۳. خروج آذار

در روایت دیگری از اعمش از سعید بن جبیر از ابن عباس نقل شده است که پیامبر(ص) و اصحابش در مسجد قبا بودند که فرمود: نخستین کسی که اکنون وارد می‌شود مردی از اهل بهشت است. چند نفر برخاستند و بیرون رفتند تا نخستین واردشونده باشند. پیامبر(ص) متوجه شد و به حاضران فرمود: گروهی وارد می‌شوند که از یکدیگر سبقت می‌گیرند. هر کس مرا به خروج آذار بشارت دهد، بهشت برای او است. آن‌ها به همراه ابوذر وارد شدند. پیامبر(ص) فرمود: در چه ماهی از ماه‌های رومی هستیم؟ ابوذر گفت: آذار پایان یافت یا رسول الله.

پیامبر (ص) فرمود: می دانستم ای ابوذر ولی می خواستم که قومم بدانند که تو مردی از اهل بهشتی! (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۵)

در منابع اهل سنت سندی برای اصل روایت «من بشرني بِخُرُوجِ آذَارٍ بَشْرَتُهُ بِالْجَنَّةِ» و تأویل و شأن صدور آن یافت نشد. به احمد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱ق) منسوب است که این روایت را از احادیث بی اصل دانسته است (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۳۶) اما ابوالفضل عراقی نشان داده است که انتساب این سخن به احمد بن حنبل درست نیست، هر چند بی اصل بودن این حدیث صحیح است (عراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۷۵-۷۷). در میان عامه روایاتی درباره نحس بودن آذار نقل شده است که می تواند نشان دهنده خاستگاه اصلی این روایت باشد. مثلاً از عبدالله بن عمر از پیامبر (ص) روایت کرده اند: «خدا هیچ امتی را هلاک نکرد مگر در آذار و قیامت برپا نمی شود مگر در آذار» (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۷۴).

حتی در برخی تفاسیر دو آیه «فِي أَيَّامٍ نَحْسَاتٍ» (فصلت: ۱۶) و «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا» (الحاقة: ۷) با ماه آذار پیوند داده شده است (ابوحفص، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۳۱۸؛ قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۸، ص ۲۶۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ق، ج ۲۴، ص ۲۶۰). با این پیشینه، دشوار می توان شأن صدور ادعاشده در حدیث بکر بن عبدالله را پذیرفت.

باید در نظر داشت که بر اساس منابع اهل سنت، جمله «فَمَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ آذَارٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ» به تنهایی و خارج از سیاق داستان مورد بحث، میان مردم شهرت داشته است. شیخ صدوق هم این داستان را ذیل عنوان «باب معنی قول النبی (ص) من بشرني بِخُرُوجِ آذَارٍ فَلَهُ الْجَنَّةُ» آورده است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۴) که همین عنوان نشان می دهد این حدیث به تنهایی شهرت داشته و شیخ صدوق می خواهد معنای واقعی آن را با نقل این داستان نشان دهد. در حقیقت در این داستان کوشش شده که این حدیث مشهور از مفهوم نحوست آذار، تهی و به یک قضیه خارجی گره زده شود. اما این کوشش موفق نبوده است؛ زیرا خود تعبیر «بَشَّرَنِي» (مرا بشارت دهد) که در این داستان هم حفظ شده، بر نامطلوب و نحس بودن ماه آذار دلالت دارد.

از سوی دیگر تعبیر «بَشَّرَنِي» با سیاق داستان سازگار نیست؛ زیرا پیامبر (ص) از قبل می دانند و به حُضَار هم به صورت ضمنی خبر داده اند که آذار پایان یافته و ابوذر هم نه ابتدائاً بلکه در پاسخ به سؤال پیامبر (ص) از خروج آذار خبر می دهد. تعبیر «بَشَّرَنِي» و گسست جمله از فضای داستان ادعاشده و معنادار بودن آن خارج از داستان و همسویی با انگاره نحوست آذار، به خوبی



نشان می‌دهد که حدیث در فضای دیگری شکل گرفته و سپس سعی شده در سیاق این داستان گنجانده شود.

علاوه بر سبک مصنوع و تکلف‌آمیز روایت، این قالب حکایی که پیامبر (ص) فرمود: «اکنون مردی از اهل بهشت بر شما وارد می‌شود»، برای ابوبکر، عمر، عثمان (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲، ص ۴۱۶؛ مجاعه بن الزبیر، ۱۴۲۳ق، ص ۵۸؛ ابن شاهین، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴)، سعد بن ابی وقاص (بزار، ۱۴۲۵ق، ج ۱۲، ص ۱۸۴)، معاویه بن ابی سفیان (ابن جوزی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۷۸)، عبدالله بن سلام (ابن رجب، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۹۴) و اشخاص دیگر (فوزان، بی‌تا، ص ۱۶۴) تکرار شده است.

۳-۲. نقل‌های موازی

برخی احادیث بکر بن عبدالله دارای شواهدی از طرق دیگر هستند؛ به این معنا که متن مشابه آن‌ها با سند دیگری که در چند حلقه ابتدایی مشترک است یا قرابت دارد، یافت می‌شود:

شاهد	حدیث بکر بن عبدالله
ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۴۷۴	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۶۳، ح ۵۶
ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۵۶/۳۹۰	منسوب به مفید، ص ۷۹، ح ۲
نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷، ح ۵	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴۵، ح ۳
نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۷، ح ۲	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۱۹، ح ۱۰۴
شجری، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۸۸، ح ۷۰۴	ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۹۱، ح ۵
ابن بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۸، ح ۶۹۰-۶۹۱؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۳، ح ۲	ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۱۰۳، ح ۱
أخبار الدولة العباسیة، ص ۶۲	ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۲۱۱، ح ۳۵

جدول ۳: شواهد برخی احادیث بکر بن عبدالله

وجود این شواهد نشان می‌دهد که بکر بن عبدالله در ساخت متن و بخش اول سند این روایات نقشی نداشته است. به جز این موارد، نمونه‌هایی در دست است که می‌توان آن‌ها را از قبیل اسناد موازی دانست؛ یعنی نقل دو متن مشابه از دو طریق که حلقه اشتراکی ندارند و بنابراین

دست کم یکی از دو طریق اصیل نیست یا خللی دارد. برای نمونه بکر بن عبدالله از تمیم بن بهلول از ابومعاویه از اسماعیل بن مهران (ظاهراً تصحیف سلیمان بن مهران) از امام صادق (ع) روایتی نقل کرده (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۳۱) که تقریباً همان متن را علی بن الحکم و محمد بن الربیع الأقرع از هشام بن سالم از امام صادق (ع) روایت کرده‌اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

این حدیث با ادبیات کلامی و حدیثی هشام بن سالم همسو است و مضمونش را در احادیث دیگر او نیز می‌یابیم (نمونه: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۲). گذشته از مشکلات عمومی سند ابومعاویه از اعمش از امام صادق (ع) که پیشتر تذکر داده شد، این فرض که اعمش و هشام بن سالم - که دو طبقه متأخر از اعمش است و هیچ ارتباطی با او ندارد - هر دو در مجلس واحدی از امام صادق (ع) حدیث شنیده باشند؛ یا مستقلاً از امام سخن یکسانی را بشنوند و اتفاقاً مانند هم انتقال دهند، انتزاعی است.

بهترین نمونه در این زمینه دو حدیث بکر بن عبدالله است؛ یکی درباره شرائع الدین با ۲۲۸۰ کلمه (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۶۰۳-۶۱۰) و دیگری درباره امامت با ۳۲۰ کلمه (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۷۸) که هر دو به طرز عجیبی با بخشی از رساله «محض الإسلام و شرائع الدین» (با ۲۱۰۰ واژه) به روایت فضل بن شاذان که گفته شده امام رضا (ع) برای مأمون نوشته‌اند مطابقت دارند. در جدول زیر به علت عدم گنجایش تنها بخش کوچکی از این سه روایت نقل و مقایسه شده و به جای بیشتر متن مشترک نقطه چین گذاشته شده است.

رساله محض الإسلام	دو حدیث بکر بن عبد الله
عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الْإِسْلَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَازِ وَ الْإِخْتِصَارِ فَكَتَبَ لَهُ أَنَّ مَحْضَ الْإِسْلَامِ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ... وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ... وَأَنَّ جَمِيعَ مَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ التَّصْدِيقُ بِكِتَابِهِ	حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الْهَدَّادِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْإِمَامَةِ فِيمَنْ نَجِبُ وَ مَا عَلَامَةُ مَنْ نَجِبَ لَهُ الْإِمَامَةُ فَقَالَ:
و أَنَّ الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ وَ الْحُجَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْقَائِمَ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَ النَّاطِقَ عَنِ الْقُرْآنِ وَ الْعَالَمَ بِأَحْكَامِهِ أَخُوهُ	إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ وَ الْحُجَّةَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْقَائِمَ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَ النَّاطِقَ بِالْقُرْآنِ وَ الْعَالَمَ

و خَلِيفَتُهُ وَ وَصِيُّهُ وَ وَلِيُّهُ وَ الَّذِي كَانَ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِمَامُ الْمُتَّقِينَ ... ثُمَّ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ وَ ارِثَ عَلَيْهِمُ الْوَصِيَّةَ ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ الْكَاطِمُ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ الْحُجَّةُ الْقَائِمُ الْمُنْتَظَرُ ... وَ ... وَ أَنَّ مِنْ دِينِهِمُ الْوَرَعَ وَ ... وَ حُسْنَ الْعَزَاءِ وَ كَرَمَ الصُّحْبَةِ	بِالْأَحْكَامِ أَخُو نَبِيِّ اللَّهِ وَ خَلِيفَتُهُ عَلَى أُمَّتِهِ وَ وَصِيُّهُ عَلَيْهِمُ وَ وَلِيُّهُ الَّذِي كَانَ مِنْهُ بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ... عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَ وَ ... ثُمَّ جَعَفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى ثُمَّ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ ثُمَّ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ ثُمَّ ابْنُ الْحَسَنِ عَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ وَ ... وَ دِينُهُمُ الْوَرَعُ وَ ... وَ حُسْنُ الصُّحْبَةِ وَ حُسْنُ الْجَوَارِ. ثُمَّ قَالَ تَقِيْمُ بْنُ مُهْلُوْلٍ حَدَّثَنِي أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَ فِي الْإِمَامَةِ مِثْلَهُ سَوَاءً (ابن بابويه، ۱۳۶۲، ص ۴۷۸)
ثُمَّ الْوُضُوءُ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ غَسْلُ الْوَجْهِ وَ الْيَدَيْنِ مِنَ الْمَرْفَقَيْنِ ... وَ اجْتِنَابُ الْكِبَائِرِ وَ هِيَ ... وَ الْإِشْتِعَالُ بِالْمَلَاهِي وَ الْإِصْرَارُ عَلَى الذُّنُوبِ (ابن بابويه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۲).	حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَقِيْمُ بْنُ مُهْلُوْلٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: هَذِهِ شُرَائِعُ الدِّينِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِهَا وَ أَرَادَ اللَّهُ هُدَاهُ إِسْبَاطُ الْوُضُوءِ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ النَّاطِقِ غَسْلُ الْوَجْهِ وَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ. وَ الْكِبَائِرُ مُحَرَّمَةٌ وَ هِيَ ... وَ الْمَلَاهِي الَّتِي تَصُدُّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مَكْرُوهُةٌ كَالْغِنَاءِ وَ ضَرْبِ الْأَوْتَارِ وَ الْإِصْرَارُ عَلَى صَغَائِرِ الذُّنُوبِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ (ابن بابويه، ۱۳۶۲، ص ۶۰۳).

مطابقت لفظی دو روایت بکر بن عبدالله و رساله محض الإسلام به حدی است که ناچار یکی از دیگری گرفته شده است. اگر فرض کنیم پیدایش دو حدیث بکر بن عبدالله مقدم است، می‌توان اصلت هر دو جانب را پذیرفت، چون ممکن است امام رضا (ع) از حدیث امام صادق (ع) بهره برده باشند؛ اما اگر فرض کنیم پیدایش رساله محض الإسلام مقدم است، نمی‌توان اصلت حدیث شرائع را پذیرفت؛ زیرا امام صادق (ع) مقدم بر امام رضا (ع) بوده‌اند و به این ترتیب ساختگی بودن سند دو روایت بکر ثابت می‌شود. البته ممکن است انتساب هر دو به معصومین (ع) نادرست باشد؛ اما در هر صورت یکی از دیگری گرفته شده و ابتدا باید تحریر کهن‌تر را تعیین کنیم. شواهدی در دست است که نشان‌دهنده تقدم رساله محض الإسلام است:

۱. روایت فضل بن شاذان سیری منطقی و یک‌پارچه دارد؛ از توحید آغاز شده؛ به نبوت پرداخته و سپس به امامت رسیده و بعد از آن به بیان شرائع می‌پردازد. اما در دو روایت بکر بن عبدالله، این نظم و یکپارچگی از دست رفته است. با دو روایت مستقل روبرو هستیم که یکی به بیان امامت و دیگری به بیان شرائع اختصاص دارد و هر یک دارای شروع مستقلی است. این که بپذیریم در رساله محض الإسلام، دو روایت مستقل با هم ترکیب شده و مطالبی بدان افزوده شده بی‌آن که خللی در یک‌پارچگی و سیر منطقی متن پدید آید دور از ذهن است. از سوی دیگر در روایت نخست بکر بن عبدالله، تناسب منطقی میان سؤال و جواب دیده نمی‌شود. سؤال درباره شروط و علامات امامت است؛ در حالی که پاسخ دقیقاً به این موضوع نپرداخته است.
۲. در خود روایت بکر بن عبدالله بن حبيب با یک اسناد موازی روبرو هستیم؛ به این معنا که از سویی ادعا شده است: تمیم بن بهلول از عبدالله بن ابی الهذیل درباره امامت پرسیده و او این متن را در پاسخ گفته است؛ و از سوی دیگر ادعا شده است تمیم بن بهلول از ابومعویه از اعمش از امام صادق (ع) عین این متن را روایت کرده است. طبعاً از روال عادی دور است که عبدالله بن ابی الهذیل در پاسخ تمیم بن بهلول متنی طولانی بیاورد که اتفاقاً عین آن از امام صادق (ع) هم روایت شده باشد. به ویژه که سؤال و جواب تمیم بن بهلول و عبدالله بن ابی الهذیل ظاهراً شفاهی است و در کلام ابن ابی الهذیل هم هیچ نشانه‌ای از نقل روایت و استفاده از منبع مکتوب پیشین دیده نمی‌شود. تمیم بن بهلول نیز هیچ توضیحی درباره این پدیده عجیب نداده که چگونه کلام طولانی ابن ابی الهذیل (۳۲۰ کلمه) عیناً با حدیث امام صادق (ع) مطابق افتاده است.



۳. ابهام دیگر این است که چگونه چنین متن مهم و طولانی از دو طریق کاملاً مستقل تنها به دست تمیم بن بهلول رسیده است؟ اعمش و ابو معاویه محدثان به نامی هستند و چنین روایتی از امام صادق (ع) از طریق این دو نمی‌بایست مکتوم بماند. از سوی دیگر عبدالله بن ابی الهذیل کاملاً ناشناخته است و اطلاعی درباره او در دست نیست و انتظار نمی‌رود چنین متن مهمی تنها از طریق چنین شخص ناشناخته‌ای منتقل شود و از قضا هر دو طریق تنها به تمیم بن بهلول منتهی شود و کس دیگری آن را روایت نکند.

۴. متن روایت بکر بن عبدالله دچار زمان‌پریشی است؛ زیرا در آن نام دوازده امام آمده تا این که می‌گوید: «ثُمَّ اِثْنُ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَى يَوْمِنَا هَذَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ». بنابراین تنظیم نهایی متن پس از وفات امام عسکری (د. ۲۶۰ق) صورت گرفته، در حالی که ادعا شده عین این متن از امام صادق (ع) نقل شده است. دست کم باید پذیرفت که این بخش از متن پس از سال ۲۶۰ق تکمیل شده است. در تحریر رساله محض الإسلام در تحف العقول نیز شبیه این جمله آمده؛ اما نام همه امامان نیامده است: «وَبَعْدَهُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ (ع) وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا» (ابن شعبه، ۴۱۶ق، ص ۴۱۶).

۵. در روایت بکر بن عبدالله در آغاز پاسخ ابن ابی الهذیل بدون هیچ مقدمه‌ای آمده است: «إِنَّ الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ ... أَخُو نَبِيِّ اللَّهِ». مرجع اسم اشاره «ذلك» کاملاً مبهم است و در سؤال تمیم بن بهلول، هیچ مرجع مناسبی برایش یافت نمی‌شود؛ در حالی که در روایت فضل بن شاذان چنین مشکلی دیده نمی‌شود؛ پس از یادکرد پیامبر (ص) آمده است: «أَنَّ الدَّلِيلَ بَعْدَهُ ... أَخُوهُ ...» مرجع ضمیر کاملاً روشن است و به پیامبر (ص) برمی‌گردد یعنی «راهنما پس از پیامبر (ص) ...» برادر او علی بن ابی طالب (ع) است. در متن روایت بکر بن عبدالله چون مقدمه حدیث درباره نبوت پیامبر (ص) حذف شده مجبور شده‌اند ضمیر راجع به ایشان را حذف کنند و شتابزده «بعده» را به «علی ذلك» تغییر داده‌اند که معنایی ندارد.

۶. در روایت بکر بن عبدالله آمده است: «أَخُو نَبِيِّ اللَّهِ وَ خَلِيفَتُهُ». اما در رساله محض الإسلام آمده است: «أَخُوهُ وَ خَلِيفَتُهُ». این که اسم ظاهر «نبی الله» به ضمیر «ه» تبدیل شده باشد وجهی ندارد و انگیزه‌ای برایش متصور نیست؛ اما برعکس آن کاملاً متصور و منطقی است؛ زیرا پس از آن که در روایت بکر بن عبدالله مقدمه حدیث درباره نبوت حذف شده، مرجع ضمیر «ه» نامعلوم بوده و مجبور شده‌اند لفظ «نبی الله» را به جای آن بیاورند.

۷. رساله محض الإسلام آشکارا ماهیت کتبی دارد و در متن روایت نیز بدان تصریح شده است؛ اما در حدیث شرائع الدین هیچ اشاره‌ای به کیفیت پیدایش و نقل آن نشده است. طبعاً چنین متن طولانی و مرتبی باید ماهیت کتبی داشته باشد، اما در ابتدای آن هیچ گونه اشاره‌ای به کتابت و علت و چگونگی املاء و انتقال آن نشده است. هر چند تعبیر «هذه شرائع الدین لمن أراد أن يتمسك بها و أراد الله هداً» متناسب با عنوان و سرفصل یک متن مکتوب است؛ جمله پایانی «ثم قال (ع) إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين» بیشتر با یک حدیث شفاهی سازگار است و اگر پایان یک متن مکتوب بود، تعبیر «ثم قال ع» وجهی نداشت. بنابراین به نظر می‌رسد حدیث شرائع الدین از نظر ماهیت کتبی یا شفاهی دچار یک سردرگمی است؛ بر خلاف رساله محض الإسلام که ماهیت روشنی دارد.

بنابر آن چه گذشت، دو حدیث بکر بن عبدالله برگرفته از رساله محض الإسلام است و نه برعکس، بنابراین پیدایش دو حدیث بکر بن عبدالله به پیش از حضور امام رضا(ع) نزد مأمون در خراسان (۲۰۰-۲۰۳ق) بازمی‌گردد و هیچ یک از ابومعویه (د. ۱۹۵ق) یا اعمش (د. ۱۴۸ق) نمی‌توانند مسئول این روایت باشند. علاوه بر این، ابومعویه و اعمش از نظر مذهب تناسبی با متن این دو حدیث ندارند و بنابراین مسئولیت تحریف را در طبقات بعدی باید جست. با توجه به این که روایت رساله محض الإسلام به فضل بن شاذان (د. ۲۶۰ق) منسوب است، احتمالاً تحریف دو حدیث بکر بن عبدالله در طبقه‌ای پس از فضل بن شاذان صورت گرفته است. مؤیدش عبارت «ثم ابن الحسن (ع) إلى يومنا هذا» است که طبعاً پس از شهادت امام عسکری(ع) (د. ۲۶۰ق) به حدیث افزوده شده است. شاهد دیگر آن که سند از تمیم بن بهلول دو شاخه شده و متن واحدی هم از عبدالله بن ابی الهذیل و هم از ابومعویه نقل شده، بنابراین ظاهراً مسئولیت جعل را باید در تمیم بن بهلول یا طبقات پس از او جستجو کرد.

۳. حدود نقش آفرینی و مسئولیت بکر بن عبدالله در روایات

پس از بررسی مشکلات موجود در میراث روایی بکر بن عبدالله نوبت آن است که روشن شود چه کسی عهده‌دار این مشکلات است؟ تردیدی نیست که برخی از مشکلات متنی یا سندی به طبقات پیشین برمی‌گردد و در غیر طریق بکر بن عبدالله نیز دیده می‌شود. در برخی موارد عامل اشتباه معلوم نیست. مثلاً در روایتی فرستادن مالک اشتر به مصر و کشته شدن او پس از قتل محمد



بن ابی بکر دانسته شده (منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹) در حالی که پیش از کشته شدن محمد بن ابی بکر رخ داده است (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۹۶)؛ اما روشن نیست مسئولیت این اشتباه بر عهده کدام یک از رجال سند است.

اما در برخی موارد نمی توان مشکلات را به لحاظ زمانی از طبقه بکر بن عبدالله یا مشایخ مستقیم او عقب تر برد (نمونه: بخش ۲، ۲، ۲ و ۲، ۳) یا این که اشکالات به گونه ای با هم مشابه یا مرتبط است که باید آن را متوجه همین طریق دانست. در این جا به این سؤال می پردازیم که چه کسی می تواند مسئول این گونه اشکالات باشد.

۳-۱. پراکنده بودن مشکلات یکسان در روایات مشایخ گوناگون

بکر بن عبدالله گاه حدیثی مشکل دار را از چند طریق روایت می کند؛ مثلاً حدیث ۱۶ صنف را که در بخش ۲، ۱ و ۲، ۱ ساختگی بودن متن و اسنادش را نشان دادیم، به سه طریق مستقل از امام صادق (ع) روایت کرده است:

- تمیم بن بهلول - ابومعاویه - اعمش؛
- عبدالله بن محمد بن ناطویه - علی بن عبد المؤمن الزعفرانی - مسلم بن خالد الزنجی؛
- الحسن بن سنان - پدرش - محمد بن خالد البرقی - مسلم بن خالد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۰۶).

با توجه به استقلال این طرق از هم، باید مسئولیت سندسازی را بر عهده بکر بن عبدالله یا طبقات متأخر از او دانست. ممکن است گفته شود با توجه به این که بکر بن عبدالله خودش اهل ری بوده انگیزه ای برای ساخت متن یا سند این حدیث در مذمت رازیان نداشته است؛ اما باید توجه داشت که همه طبقات این سند تا ابومعاویه ضریر، رازی هستند (احمد بن الحسن القطان - احمد بن یحیی بن زکریا - بکر بن عبدالله - تمیم بن بهلول) و از آن جا که انتساب روایت به ابومعاویه قابل قبول نیست، خواه ناخواه، مشکل این سند بر عهده یکی از روات رازی خواهد بود.

نمونه دیگر حدیثی یکسان با ۸۲ واژه است که بکر بن عبدالله آن را هم از محمد بن زکریا [الغلابی] از عبدالله بن الضحاک و هم از تمیم بن بهلول از سعد بن عبد الرحمن المخزومی با دو طریق متفاوت نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۴۳۰).

گاهی بکر بن عبدالله روایاتی با طرق مستقل نقل می‌کند که متن آن‌ها یکسان نیست؛ اما در متن یا سند شباهت دارند. مثلاً در بخش ۲،۱ توضیح داده شد که در میراث بکر بن عبدالله روایاتی از ابومعاویه و اعمش نقل شده که ساختگی است. نکته قابل تأمل آن است که بکر بن عبدالله با واسطه‌های مختلف از ابومعاویه از اعمش روایت می‌کند: تمیم بن بهلول (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۵۸۵)، سهل بن عبد الوهاب (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۳۰۴)، الفضل بن الصقر (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۸۳)، احمد بن الحرث (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۵) و سمره بن علی (منسوب به مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۹). در اکثر این طرق مشکلات پیش‌گفته دیده می‌شود. دشوار است بپذیریم که همه این مشایخ، احادیثی با سبک یکسان جعل کرده و به ابومعاویه نسبت داده‌اند. بنابراین به احتمال زیاد مسئولیت همه یا بیشتر این روایات بر عهده بکر بن عبدالله یا طبقات متأخر از او است.

۲-۳. تعدّد راویان احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا القطان

شیخ صدوق روایات بکر بن عبدالله را از طریق مشایخ خود از احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا القطان روایت می‌کند. این مشایخ عبارت‌اند از:

الف) ابوعلی احمد بن الحسن بن علی بن عبدویه/عبدربه القطان (نمونه: ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۰۳)

- ب) احمد بن محمد بن الهیثم العجلی (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۶۱)
- ج) محمد بن احمد السنانی (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۵۹)
- د) الحسین بن ابراهیم بن احمد بن هشام المؤدب (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۰۰)
- ه) علی بن محمد بن موسی الدقاق/علی بن احمد بن محمد بن عمران الدقاق (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۵)
- و) علی بن عبدالله الوراق (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۴۹)
- ز) عبدالله بن محمد الصائغ (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۰۳)
- ح) الحسین بن علی بن شعیب الجوهری (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۸۳)
- نجاشی احمد بن محمد بن الهیثم را توثیق کرده (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۶۵) و صدوق بر بیشتر این مشایخ ترحم و ترضی نموده است. ضمن این که در موارد متعدد، این مشایخ در سند در کنار هم قرار گرفته‌اند. (نمونه: ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲،



ص ۵۰۶، ۶۰۳؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۹۵ق، ص ۳۳۶). بنابراین در انتساب این روایات به احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا القطان اشکالی به نظر نمی‌رسد و نمی‌توان مسئولیت مشکلات روایات را بر عهده این مشایخ قرار داد.

۳-۳. بررسی نقش قطان و بکر بن عبدالله

با توجه به آن چه گذشت، مسئولیت مشکلات مشترک این روایات به احتمال زیاد بر عهده بکر بن عبدالله یا راوی مستقیم او احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا القطان است. مشکلاتی که ذکر شد، غالباً در روایاتی است که از طریق قطان از بکر بن عبدالله نقل شده است. اساساً از طریق دو راوی دیگر (ابویعلی حمزه بن القاسم و محمد بن جعفر اسدی) روایات چندانی بر جای نمانده تا معلوم شود که آیا همین مشکلات در روایات آن دو نیز وجود دارد یا نه. یکی از روایات قطان از بکر بن عبدالله با بیش از ۲۶۷ کلمه (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۰۶) عیناً از طریق حمزه بن القاسم از بکر بن عبدالله نیز روایت شده است (علی بن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱). در یک مورد هم محمد بن جعفر اسدی و احمد بن یحیی بن زکریا حدیث یکسانی را از بکر بن عبدالله روایت کرده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱). این اشتراک می‌تواند نشان دهد که لااقل برخی از نقل‌های قطان از بکر بن عبدالله اصیل است؛ اما این دو روایت از روایات مشکل‌داری که بررسی شد نیست؛ بنابراین این احتمال را دفع نمی‌کند که قطان برخی از روایات بکر را گرفته و روایات دیگری به آن‌ها افزوده باشد.

تنها داوری که از متقدمان درباره بکر بن عبدالله رسیده است، سخن نجاشی است که درباره او گفته است: «... یعرف وینکر ... له کتاب نوادر. أخرنا الحسين بن عبيد الله قال: حدثنا علي بن محمد القلانسي قال: حدثنا حمزة عن بکر بكتابه» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹). در سخن نجاشی تعبیر «یعرف وینکر» بر وجود ضعف و تردیدهایی در میراث بکر دلالت دارد که با مطالعه موردی احادیث بکر کاملاً مطابق است. اگر تعبیر نجاشی ناظر به روایات کتاب نوادر باشد، در این صورت نقش خود بکر، برجسته‌تر می‌شود؛ زیرا مشکلات را نمی‌توان به طریق نجاشی تا کتاب نسبت داد؛ چون نجاشی در نقل کتاب‌های بسیار دیگری بر همین طریق اعتماد کرده است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۰، ۱۸۶، ۲۲۲، ۳۱۳، ۳۴۸).

حسین بن عبدالله و حمزه بن القاسم نیز موثق‌اند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۶۹، ۱۴۰؛ طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۲۵). با این حال نمی‌دانیم آیا روایات مشکل‌داری که بررسی شد مربوط به کتاب نوادر بکر است یا به صورت شفاهی یا از منبع دیگری اخذ شده است.

نتایج تحقیق

۱. ابومحمد بکر بن عبدالله بن حبیب مُزنی رازی از محدثان امامی قرن سوم است که سه راوی او عبارت‌اند از: احمد بن محمد بن یحیی بن زکریا قطان رازی، ابویعلی حمزه بن القاسم علوی و محمد بن جعفر اسدی. بکر بن عبدالله دست کم از ۲۱ شیخ روایت کرده که مهم‌ترین آن‌ها ابومحمد تمیم بن بهلول ضبی است. در منابع شیعه، در غیر روایات بکر بن عبدالله اطلاعی درباره تمیم بن بهلول در دست نیست. در منابع عامه از تمیم بن بهلول قاضی رازی یاد شده که اتحاد او با این شخص محل تأمل است. در منابع تاریخی عامه شخصی با نام بکر بن عبدالله بن حبیب الأهوازی در اسناد دیده می‌شود که از چند جهت با راوی مورد بحث اشتراک دارد؛ اما در حد اطلاعات موجود نمی‌توان درباره اتحاد آن دو داوری قطعی داشت.

۲. در روایات بکر بن عبدالله مضامین امامی زیادی به اعمش، ابومعایه ضریر، ثور بن یزید، مکحول و مسلم بن خالد زنجی نسبت داده شده که با مذهب و گاه طبقه آن‌ها سازگار نیست. در روایات او همچنین اشکالات محتوایی مانند نفی بلایا از مؤمنان، اشکالات تاریخی، زمان‌پریشی و به روزرسانی و تأویل روایات مشکل و مشهور دیده می‌شود. در این پژوهش ساختگی بودن برخی روایات مشهور که از طریق بکر بن عبدالله نقل شده، نشان داده شد. برخی روایات بکر بن عبدالله دچار آسیب اسناد موازی است که نشان‌دهنده تغییر سند است. مهم‌ترین نمونه دو حدیث بکر بن عبدالله از امام صادق (ع) درباره شرائع و درباره امامت است که بنابر شواهد متنی و سندی، بر اساس رساله محض الإسلام منسوب به امام رضا (ع) ساخته شده است. با این حال برخی روایات بکر بن عبدالله مؤیداتی دارد و نمی‌توان مسئولیت جعل متن یا آغاز سند را بر عهده او نهاد.

۳. با تحلیل میراث روایی بکر بن عبدالله، به نظر می‌رسد داوری نجاشی درباره بکر بن عبدالله (يُعرفُ ويُتَكَّرُ) دقیق است؛ بنابراین روایات منفرد بکر بن عبدالله قابل اعتماد نیست. برخی از مشکلات روایات بکر بن عبدالله نمی‌تواند متقدم بر او و از ناحیه مشایخ باشد؛ اما درباره این که مسئولیت آن‌ها بر عهده خود بکر بن عبدالله است یا راوی او، نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- آجری، محمد بن الحسین (۱۴۲۰ق)، *الشريعة*، ریاض: دار الوطن.
- ابن أبی الحديد، عبد الحمید (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة*، قم: مرعشی.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، لبنان: دارالتاج.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۶ق)، *فضائل الأشهر الثلاثة*، قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمة*، تحقیق: غفاری، علی اکبر، نشر اسلامی، تهران.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بجیر، احمد بن عبدالله (۱۴۲۹ق)، *فوائد*، دار البشائر الإسلامية.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن الجعد، علی (۱۴۱۰ق)، *مسند ابن الجعد*، بیروت: نادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۱ق)، *العلل المتناهية فی الأحادیث الواهية*، فیصل آباد - پاکستان: إدارة العلوم الأثرية.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۹ق)، *مناقب الإمام أحمد*، بیروت: دار هجر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، بیروت: دارالکتب العلمية.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۸۶ق)، *الموضوعات*، مدینه: المكتبة السلفية.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۶ق)، *المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین*، بیروت: دار الوعي.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (٢٠٠٢م)، *لسان المیزان*، محقق: عبدالفتاح أبوغده، دارالبشائر الإسلامية.

ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (بی تا)، *المحلی بالآثار*، بیروت: دارالفکر.

ابن حنبل، احمد (١٤٢١ق)، *المسند*، بیروت: الرسالة.

ابن خزیمه، محمد (بی تا)، *الصحيح*، تحقیق: الأعظمی، محمد مصطفی، بیروت: المكتب الإسلامي.

ابن رجب، عبد الرحمن (١٤١٧ق)، *جامع العلوم والحکم*، بیروت: الرسالة.

ابن شاهین، عمر (١٤١٥ق)، *الجزء الخامس من الأفراد*، کویت: ابن الأثير.

ابن شاهین، عمر (١٤٠٨ق)، *ناسخ الحديث ومنسوخه*، الزرقاء: المنار.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (١٤٠٤ق)، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسين.

ابن عاشور، محمد (١٩٨٤ق)، *التحرير والتنوير*، تونس: الدار التونسية.

ابن عديم، عمر (بی تا)، *بغية الطلب في تاريخ حلب*، تحقیق: زکار، سهیل، بیروت: دار الفکر.

ابن عساکر، علی بن الحسن (١٤١٥ق)، *تاريخ دمشق*، تحقیق: عمرو العمروی، بیروت: دار الفکر.

ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، *السنن*، دار إحياء الكتب العربية.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم (١٤١٥ق)، *العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم*، بیروت: الرسالة.

ابوحفص دمشقی، عمر بن علی (١٤١٩ق)، *اللباب في علوم الكتاب*، بیروت: دار الكتب العلمية.

ابونعیم اصفهانی، احمد (١٣٩٤ق)، *حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء*، مصر: السعادة.

اخبار الدولة العباسية (مؤلف ناشناس)، تحقیق: الدوري، عبد العزيز؛ المطلبی، عبد الجبار، بیروت: دار الطليعة.

استرآبادی، علی (١٤٠٩ق)، *تأويل الآيات*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي.

بحیری، سعید بن محمد (٢٠٠٤م)، *الثالث من فوائد أبي عثمان البحيري*، برنامج جوامع الكلم.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (١٣٧١ق)، *المحاسن*، قم: دار الكتب الإسلامية.

بزار، احمد بن عمرو (١٤٢٥ق)، *البحر الزخار (المسند)*، مدینه: مكتبة العلوم والحكم.

بیات مختاری، مهدی (١٣٨٩ش)، «الغزش كتاب معرفة الحديث در باب روایات فضل بن شاذان از امام

رضا (ع)»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ٧، ش ٢، صص ٦٥-٩٣.



- بیهقی، احمد بن الحسین (بی تا)، *السنن الكبرى*، بیروت: العلمیة.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۱۲ق)، *معرفة السنن والآثار*، کراچی: جامعة الدراسات الإسلامية.
- تقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق)، *الغارات*، تهران: انجمن آثار ملی.
- حدوشی، عمر بن مسعود (۲۰۱۱م)، *دلیل الفلاح فی معرفة بعض ألفاظ المصطلح*، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- حموی، یاقوت (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الأسناد*، قم: آل البيت.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- خلیلی، ابویعلی (۱۴۰۹ق)، *الإرشاد فی معرفة علماء الحديث*، ریاض: الرشد.
- ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵ق)، *سیر أعلام النبلاء*، بیروت: الرسالة.
- ذهبی، شمس الدین (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دار المعرفة.
- راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق)، *قصص الأنبياء*، مشهد: مرکز پژوهش های اسلامی.
- زیلعی، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۸ق)، *نصب الرایة لأحادیث الهدایة*، بیروت: الریان.
- شجرى، یحیی بن الحسین؛ عبشمی، محمد بن احمد (۱۴۲۲ق)، *ترتیب الأمالی الخمیسیة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، *قاموس الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
- صدیقی، محمد اشرف (۱۴۱۵ق)، *عون المعبود شرح سنن أبی داود، ومعه حاشیة ابن القیم: تهذیب سنن أبی داود وإيضاح علله ومشكلاته*، بیروت: دار الكتب العلمیة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الرسل والملوک*، مصر: دار المعارف.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق)، *المسترشد فی إمامة علی بن ابی طالب*، قم: کوشانپور.
- طحاوی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *شرح معانی الآثار*، بیروت: عالم الكتب.
- طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دار الكتب الإسلامیة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۷۳ش)، *الرجال*، قم: جامعه مدرسین.
- عراقی، ابوالفضل (۱۴۲۳ق)، *شرح التبصرة والتذکرة*، بیروت: دار الكتب العلمیة.

- عقيلي، محمد بن عمرو (۱۴۰۴ق)، *الضعفاء الكبير*، بيروت: دار المكتبة العلمية.
- علوی، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۲۸ق)، *المناقب*، قم: دلیل ما.
- علی بن بابویه (۱۴۰۴ق)، *الإمامة والتبصرة*، قم: مدرسه امام مهدي (عج).
- فسوی، یعقوب بن سفیان (۱۳۹۳ق)، *المعرفة والتاريخ*، بغداد: الإرشاد.
- فوزان، صالح بن فوزان، (بی تا)، *التعليقات المختصرة على متن العقيدة الطحاوية*، بيروت: دار العاصمة.
- قرطبي، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق)، *الجامع لأحكام القرآن*، قاهره: دار الكتب المصرية.
- قنازعی، عبد الرحمن بن مروان (۱۴۲۹ق)، *تفسير الموطأ*، قطر: دار النوادر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الكافي*، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، *تنقيح المقال في علم الرجال*، قم: آل البيت (ع).
- مجاعة بن الزبير (۱۴۲۳ق)، *من حديث أبي عبيدة مجاعة بن الزبير العتكي البصري*، تحقيق: صبري، عامر حسن، دار البشائر الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- مددی، سید احمد (۱۳۹۴ش)، *درس خارج فقه*، ۱۳۹۴/۱۱/۶، نشانی: www.ostadmadadi.ir/ ۹۴۶persian/ lesson/
- مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۰ق)، *تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، محقق: بشار عواد معروف، بيروت: الرسالة.
- مغلطای بن قلیچ (۱۴۲۲ق)، *إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال*، نشر الفاروق.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد*، قم: انتشارات کنگره.
- مقدسی، محمد بن عبد الواحد (۱۹۹۴م)، *النهی عن سب الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب*، قاهره: الدار الذهبية.
- منسوب به مفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، *الرجال*، قم: جامعه مدرسين.
- نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، *وقعة صفين*، قم: کتابخانه مرعشی.
- نعمانی، محمد بن ابراهيم (۱۳۹۷ق)، *الغيبة*، تهران: نشر صدوق.

هارونی، ابوطالب یحیی بن الحسین (۱۴۲۲ق)، *تیسیر المطالب فی أمالی أبی طالب*، ترتیب: جعفر بن احمد بن عبد السلام، مؤسسه الإمام زید بن علی الثقافیه.
 هروی، ابواسماعیل (۱۴۱۶ق)، *ذم الکلام وأمله*، مدینه: مکتبه العلوم والحکم.

Martin, Richard C. (2002), Inimitability, *Encyclopaedia of the Qurān*, vol. 2, p. 526-535, Leiden–Boston: Brill.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abū Hafṣ al-Dimashqī, 'Umar ibn 'Alī (1419 AH). Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad (۳۹۴ AH). Ḥilyat al-Awliyā' wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'. Egypt: Al-Sa'āda.

Ājurī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn (۴۲۰ AH). Al-Sharī'a. Riyadh: Dār al-Waṭan.

Akhbār al-Dawla al-'Abbāsiyya (Anonymous author). Ed. 'Abd al-'Azīz al-Dūrī and 'Abd al-Jabbār al-Muṭṭalibī. Beirut: Dār al-Ṭalī'a.

'Alawī, Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn (۴۲۸ AH). Al-Manāqib. Qom: Dalīl Mā.

'Alī ibn Bābawayh (۴۰۴ AH). Al-Imāma wa-l-Tabṣira. Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī.

Astarābādī, 'Alī (۴۰۹ AH). Ta'wīl al-Āyāt. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.

Attributed to Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Nu'mān (۴۱۳ AH). Al-Ikhtisāṣ. Qom: Kungrah-yi Shaykh Mufīd.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd (۳۷۱ AH). Al-Maḥāsin. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Bayāt Mukhtārī, Mahdī (۲۸۹ Sh). "Laghzish-i Kitāb-i Ma'rifat al-Ḥadīth dar Bāb-i Riwayāt-i Faḍl ibn Shādhān az Imām Riḍā. "Taḥqīqāt-i 'Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth ۷, no. ۲: ۶۵-۹۳.

Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (n.d.). Al-Sunan al-Kubrā. Al-'Ilmiyya.

Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (۴۱۲ AH). Ma'rifat al-Sunan wa-l-Āthār. Karachi: Jāmi'at al-Dirāsāt al-Islāmiyya.

Bazzār, Aḥmad ibn 'Amr (۴۲۵ AH). Al-Baḥr al-Zakḥkhār (Al-Musnad). Medina: Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam.

Buḥayrī, Sa'īd ibn Muḥammad (۲۰۰۴). Al-Thālith min Fawā'id Abī 'Uthmān al-Buḥayrī. Barnāmaj Jawāmi' al-Kalim.

- Dhahabī, Shams al-Dīn (۱۳۸۲AH). Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Dhahabī, Shams al-Dīn (۱۴۰۵AH). Siyar A'lām al-Nubalā'. Mu'assasat al-Risāla.
- Fasawī, Ya'qūb ibn Sufyān (۱۳۹۳AH). Al-Ma'rifa wa-l-Tārīkh. Baghdad: Al-Irshād.
- Fawzān, Ṣāliḥ ibn Fawzān (n.d.). Al-Ta'liqāt al-Mukhtaṣara 'alā Matn al-'Aqīda al-Ṭaḥāwiyya. Dār al-'Āsima.
- Ḥaddūshī, 'Umar ibn Mas'ūd (۲۰۱۱). Dalīl al-Falāḥ fī Ma'rifat Ba'd Alfāz al-Muṣṭalaḥ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ḥamawī, Yāqūt (۱۹۹۵). Mu'jam al-Buldān. Beirut: Dār Ṣādir.
- Harawī, Abū Ismā'īl (۱۴۱۶AH). Dhamm al-Kalām wa-Ahlihi. Medina: Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam.
- Hārūnī, Abū Ṭālib Yaḥyā ibn al-Ḥusayn (۱۴۲۲AH). Taysīr al-Maṭālib fī Amālī Abī Ṭālib. Ed. Ja'far ibn Aḥmad ibn 'Abd al-Salām. Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfiyya.
- Ḥimyarī, 'Abd Allāh ibn Ja'far (۱۴۱۳AH). Qurb al-Isnād. Qom: Āl al-Bayt.
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd (۱۴۰۴AH). Sharḥ Nahj al-Balāgha. Qom: Mar'ashī.
- Ibn Abī Shayba, 'Abd Allāh (۱۴۰۹AH). Al-Muṣannaf. Lebanon: Dār al-Tāj.
- Ibn 'Adīm, 'Umar (n.d.). Bughyat al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab. Ed. Suhayl Zakkār. Dār al-Fikr.
- Ibn al-Ja'd, 'Alī (۱۴۱۰AH). Musnad Ibn al-Ja'd. Beirut: Nādir.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (۱۴۰۱AH). Al-'Ilal al-Mutanāhiya fī al-Aḥādīth al-Wāhiya. Faisalabad, Pakistan: Idārat al-'Ulūm al-Athariyya.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (۱۳۸۶AH). Al-Mawḍū'āt. Medina: Al-Maktaba al-Salafiyya.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (۱۴۱۲AH). Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Umam wa-l-Mulūk. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad (۱۴۰۹AH). Manāqib al-Imām Aḥmad. Dār Hajar.
- Ibn al-Wazīr, Muḥammad ibn Ibrāhīm (۱۴۱۵AH). Al-'Awāṣim wa-l-Qawāṣim fī al-Dhabb 'an Sunnat Abī al-Qāsim. Beirut: Al-Risāla.
- Ibn 'Asākir, 'Alī ibn al-Ḥasan (۱۴۱۵AH). Tārīkh Dimashq. Ed. 'Amr al-'Amrawī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad (۱۹۸۴). Al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyya.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (۱۳۷۶Sh). Al-Amālī. Tehran: Kitābchī.

- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۶۶Sh). Al-Khiṣāl. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۹۸AH). Al-Tawḥīd. Ed. Hāshim Ḥusaynī. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۹۶AH). Faḍā’il al-Ashhur al-Thalātha. Qom: Dāwarī.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۸۵Sh). ‘Ilal al-Sharā’i’. Qom: Dāwarī.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۹۵AH). Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni‘ma. Ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Nashr-i Islāmiyya.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۴۰۳AH). Ma‘ānī al-Akḥbār. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (۱۳۷۸AH). ‘Uyūn Akḥbār al-Riḍā. Tehran: Jahān.
- Ibn Biṭrīq, Yaḥyā ibn Ḥasan (۱۴۰۷AH). ‘Umdat ‘Uyūn Ṣiḥāḥ al-Akḥbār fī Manāqib Imām al-Abrār. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bujayr, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh (۱۴۲۹AH). Fawā’id. Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī (۷۰۰۲). Lisān al-Mīzān. Ed. ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghudda. Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad (۱۴۲۱AH). Al-Musnad. Al-Risāla.
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, ‘Alī ibn Aḥmad (n.d.). Al-Muḥallā bi-l-Āthār. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad (۱۳۹۶AH). Al-Majrūḥīn min al-Muḥaddithīn wa-l-Ḍu‘afā’ wa-l-Matrūkīn. Beirut: Dār al-Wa’y.
- Ibn Khuzayma, Muḥammad (n.d.). Al-Ṣaḥīḥ. Ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Māja, Muḥammad ibn Yazīd (n.d.). Al-Sunan. Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyya.
- Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān (۱۴۱۷AH). Jāmi‘ al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam. Beirut: Al-Risāla.
- Ibn Shāhīn, ‘Umar (۱۴۱۵AH). Al-Juz’ al-Khāmis min al-Afrād. Kuwait: Ibn al-Athīr.
- Ibn Shāhīn, ‘Umar (۱۴۰۸AH). Nāsikh al-Ḥadīth wa-Mansūkhuhu. Al-Zarqā’: Al-Manār.
- Ibn Shu‘ba al-Ḥarrānī, Ḥasan ibn ‘Alī (۱۴۰۴AH). Tuḥaf al-‘Uqūl. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- ‘Irāqī, Abū al-Faḍl (۱۴۲۳AH). Sharḥ al-Tabṣira wa-l-Tadhkira. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

- Khalīlī, Abū Ya‘lā (۱۴۰۹AH). Al-Irshād fī Ma‘rifat ‘Ulamā’ al-Ḥadīth. Riyadh: Al-Rushd.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī (۱۴۲۲AH). Tārīkh Baghdād. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (۱۴۰۷AH). Al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Madadī, Sayyid Aḥmad (۱۳۹۴Sh). Dars-i Khārij-i Fiqh, ۱۳۹۴/۱۱/۶ www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/۹۴۶۸
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (۱۴۰۳AH). Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A‘imma al-Aṭḥār. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Māmaqānī, ‘Abd Allāh (۱۴۳۱AH). Tanqīḥ al-Maqāl fī ‘Ilm al-Rijāl. Qom: Āl al-Bayt.
- Maqdisī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid (۱۹۹۴). Al-Nahy ‘an Sabb al-Aṣḥāb wa-mā fihi min al-Ithm wa-l-‘Iqāb. Cairo: Al-Dār al-Dhahabiyya.
- Martin, Richard C. (۲۰۰۲), Inimitability, Encyclopaedia of the Qurān, vol. ۲, p. ۵۳۵-۵۲۶, Leiden–Boston: Brill
- Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān (۱۴۰۰AH). Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl. Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf. Beirut: Al-Risāla.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad (۱۴۱۳AH). Al-Irshād fī Ma‘rifat Ḥujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād. Qom: Kungrah.
- Mughaltāy ibn Qalīj (۱۴۲۲AH). Ikmal Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl. Nashr al-Fārūq.
- Mujā‘a ibn al-Zubayr (۱۴۲۳AH). Min Ḥadīth Abī ‘Ubayda Mujā‘a ibn al-Zubayr al-‘Atakī al-Baṣrī. Ed. ‘Āmir Ḥasan Ṣabrī. Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya.
- Najāshī, Aḥmad ibn ‘Alī (۱۳۶۵). Al-Rijāl. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Naṣr ibn Muzāḥim (۱۴۰۴AH). Waq‘at Ṣiffīn. Qom: Kitābkhānah-yi Mar‘ashī.
- Nu‘mānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (۱۳۹۷AH). Al-Ghayba. Tehran: Nashr-i Ṣadūq
- Qannāzī ‘ī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Marwān (۱۴۲۹AH). Tafsīr al-Muwatṭa’. Qatar: Dār al-Nawādir.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (۱۳۸۴AH). Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya.
- Rāwandī, Sa‘īd ibn Hibat Allāh (۱۴۰۹AH). Qiṣaṣ al-Anbiyā’. Mashhad: Markaz-i Pazhūhishhā-yi Islāmī.
- Shajarī, Yahyā ibn al-Ḥusayn; ‘Abshamī, Muḥammad ibn Aḥmad (۱۴۲۲AH). Tartīb al-Amālī al-Khamīsiyya. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.

- Shūshtarī, Muḥammad Taqī (١٤١٠ AH). Qāmūs al-Rijāl. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ṣiddīqī, Muḥammad Ashraf (١٤١٠ AH). ‘Awn al-Ma‘būd Sharḥ Sunan Abī Dāwūd, wa-Ma‘ahu Ḥāshiyat Ibn al-Qayyim: Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd wa-Īḍāḥ ‘Ilalihi wa-Mushkilātihi. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (١٣٨٧ AH). Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk. Egypt: Dār al-Ma‘ārif.
- Ṭabarī Āmulī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Rustam (١٤١٠ AH). Al-Mustarshid fī Imāmat ‘Alī ibn Abī Ṭālib. Qom: Kūshānpūr.
- Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad (١٤١٤ AH). Sharḥ Ma‘ānī al-Āthār. ‘Ālam al-Kutub.
- Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad (١٣٩٠ AH). Al-Ghārāt. Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (١٣٧٣ Sh). Al-Rijāl. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (١٤٠٧ AH). Tahdhīb al-Aḥkām. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- ‘Uqaylī, Muḥammad ibn ‘Amr (١٤٠٤ AH). Al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr. Beirut: Dār al-Maktaba al-‘Ilmiyya.
- Zayla’ī, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf (١٤١٨ AH). Naṣb al-Rāya li-Aḥādīth al-Hidāya. Beirut: Al-Rayyān.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۲۷-۲۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245396.3870

نقش گفتمان سیاسی زعامت امویان در شکل گیری روایات تفسیری «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵

سیده هانیه مؤمن*

زهرا قاسم نژاد**

چکیده

یکی از عبارات قرآنی که در تفسیر آن روایات متعددی ذکر شده، عبارت «وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» است. مطابق با تفسیر نخستین مفسر وحی، تدافع مذکور در عبارت شریفه، تدافعی معنوی می باشد؛ به این معنا که خداوند متعال به برکت وجود برخی از عاملین به ارکان دینی نظیر نمازگزاران، عذاب و بلا را از سایرین دفع می نماید. پس از پیامبر اکرم (ص)، مشابه این تفسیر، در سخنان امیرالمؤمنین (ع) نیز مشاهده می شود. اما با روی کار آمدن امویان بر منصب خلافت، تفسیر این آیه با تحولات متعددی روبرو می گردد. در این مقاله، تلاش بر آنست به منظور بررسی تحولات صورت گرفته، روایات تفسیری مورد بحث را در سه بازه زمانی حکومت اموی (عصر آغازین، عصر تثبیت، عصر افول) مورد بررسی قرار دهیم. نتایج حاصله حاکی از آنست که می توان منشأ تحول تفسیر دفع کنندگان (افراد) که بواسطه آن ها عذاب ها و بلاهای الهی دفع می گردد (ذیل روایات تفسیری این عبارت از برخی عاملین دینی به صحابه و ابدال را در سیاست های سختگیرانه خلفای اموی جستجو نمود که با از بین رفتن فشار و اختناق امویان در عصر امام صادق (ع)، آن حضرت با ارائه تفسیری مشابه تفسیر پیامبر (ص) و افزودن قید توضیحی «شیعتنا» به تفسیر مذکور، بر تأویلات ناروایی که تا آن زمان رواج یافته بود، مهر ابطال زده و آن ها را از اساس مردود اعلام داشتند.

واژگان کلیدی

آیه ۲۵۱ سوره بقره، آیه ۴۰ سوره حج، بنی امیه، روایت تفسیری، دفع الله، گفتمان.

* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول)

hmomen25@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

z_ghasemi62@yahoo.com

طرح مسئله

یکی از موضوعاتی که در تحلیل تفاسیر آیات قرآن کریم از اهمیت زیادی برخوردار است، توجه به گفتمان‌های مؤثر در شکل‌گیری تفاسیر می‌باشد. در واقع میان شکل‌گیری تفاسیر و گفتمان‌ها که در بستر بافت‌های موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... ایجاد می‌شوند، رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. از این رو تفسیر آیات قرآن کریم، متناسب با شرایط و فضایی که در بستر آن ایجاد شده‌اند، متغیر می‌باشد. روایات تفسیری نیز از این امر مستثنی نبوده و به همین دلیل متناسب با فضای صدور آن‌ها، در مورد یک آیه یا عبارت قرآنی بعضاً با مفاهیم متعددی مواجه می‌باشیم. نکته‌ای که روایات تفسیری را از سایر تفاسیر، متمایز می‌سازد، نفوذ جریان جعل حدیث به این دسته از روایات می‌باشد چرا که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) دستور خلفا مبنی بر ممنوعیت نگارش روایات تفسیری، زمینه‌ی مساعدی را پس از رفع ممنوعیت، جهت ورود اخبار جعلی به تفاسیر، فراهم نمود. تاریخ نگاران اوج ظهور و ترویج این دسته از اخبار را مربوط به زمانی می‌دانند که حاکمان مستبد اموی قدرت را به دست گرفته و با نام خلیفه‌الله بر مردم حکمرانی می‌کردند. مهم‌ترین هدف امویان در جریان وضع اخبار تفسیری، فراهم نمودن دلیلی شرعی برای حاکمیت خویش و در موضع مقابل حذف اهل بیت علیهم السلام از مرجعیت دینی و سیاسی بود.

یکی از عبارات قرآنی که دستخوش این جریان واقع شد، عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» (بقره: ۲۵۱ و حج: ۴۰) می‌باشد که امامان شیعه علیهم السلام با ارائه‌ی تفاسیر صحیح، متناسب با شرایط حاکم بصورت مستقیم و غیرمستقیم، به مبارزه با اخبار ساختگی در این زمینه پرداخته و از این طریق ضمن مردود ساختن اخبار ساختگی، عدم شایستگی امویان بر منصب خلافت را اعلام داشتند.

رسالت اصلی این پژوهش، تحلیل نقش حاکمیت امویان به عنوان یکی از عناصر بافتی در شکل‌گیری روایات تفسیری این عبارت شریفه طی دوران پرفراز و نشیب حکومت خود می‌باشد. در واقع فارغ از اخبار جعلی که در جریان این گفتمان به روایات تفسیری نفوذ یافته و متأسفانه بعضاً در کتب تفسیری اهل سنت نیز دیده می‌شود، آن‌چه در این پژوهش در صدد بیان آن هستیم، تحلیل میزان ارتباط تفاسیر اهل بیت از این عبارت شریفه با شرایط اجتماعی دوره حکومت امویان و بعضاً در موضع مقابل آن روایات ساختگی می‌باشد.



سوالاتی که این مقاله در صدد پاسخ به آن‌هاست، عبارتست از این که: روایات تفسیری پیرامون عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ» طی بازه‌ی زمانی قرون اول و دوم، با چه تحولاتی مواجه بوده است؟ جریان سیاسی زعامت امویان در شکل‌گیری این تحولات تفسیری، چه نقشی داشته است؟

پیش از ورود به طرح مسئله، در این قسمت، جا دارد نگاهی گذرا به آثاری صورت پذیرد که با پژوهش حاضر در ارتباط می‌باشند. این آثار را می‌توان در دو حیطه‌ی موضوعی، مورد بررسی قرار داد. نخست در تحقیقاتی که با تمرکز بر روابط میان جریان‌های سیاسی و تولید دانش و بطور خاص دانش تفسیر قرآن کریم در ارتباط می‌باشند و دوم در پژوهش‌هایی که با محوریت عبارت قرآنی «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ» انجام یافته است.

از جمله آثار دسته‌ی نخست، می‌توان به کتابی با عنوان «تأثیر جریان‌های سیاسی بر تفسیر مفسران قرآن کریم» نوشته‌ی علیرضا رستمی هراتی اشاره نمود. نویسنده در این نوشتار تلاش نموده است، اثرگذاری سه جریان مهم (خلفاء، زندیقان و غالیان) را بر تفسیر مفسران در قالب سه فصل مورد بررسی قرار دهد. وی پس از تبیین مفردات موضوع، در ابتدای هر فصل، به شناسایی جریان‌ات سیاسی و فکری پرداخته و در ادامه اقداماتی را که این جریان‌ات ترتیب داده‌اند بررسی نموده است. نویسنده در نهایت نیز به تبیین میزان تأثیر اقدامات آنان بر تفسیر مفسران پرداخته است (رستمی هراتی، ۱۳۹۳ش).

از دیگر منابع مرتبط با این بخش، می‌توان به مقاله‌ای تحت عنوان «نسبت دانش و قدرت در عصر اموی؛ سیاست‌های فرهنگی امویان علیه شیعه» نوشته محمد حسن بیگی و مجتبی حیدری اشاره نمود. مولفان در این مقاله با استفاده از مدل میشل فوکو و با تأکید بر این موضوع که تولید دانش در هر دوره‌ی تاریخی، برآیند نقش‌آفرینی کنشگران در مناسبات قدرت است، تلاش نموده‌اند نسبت میان دانش و قدرت را در دوران حکومت بنی‌امیه تحلیل نمایند. نتیجه‌ی این پژوهش حاکی از آنست که امویان (در عین برخورداری از قدرت) به دلیل فقدان مشروعیت دینی لازم جهت حکومت بر جامعه‌ی اسلامی، تلاش نمودند با استفاده از قدرتی که در اختیار داشتند، افرادی را استخدام نموده تا به جعل احادیث، سرودن شعر و قصه‌پردازی در بزرگداشت خود اقدام نموده و از این طریق، زمینه‌های شکل‌گیری دانشی را فراهم نمایند که بتواند تداوم حاکمیت سیاسی خود را تأمین نماید (حسن بیگی و حیدری، ۱۳۹۸ش).

و اما در حوزه‌ی دوم از آثار مرتبط با نوشتار حاضر باید بیان نمود که اخیراً پژوهش‌های متعددی با محوریت عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» از سوی محققان عرب زبان نگاشته شده که در آن‌ها، عمدتاً عبارت قرآنی مورد بحث به عنوان یکی از سنن الهی با نام سنت تدافع، معرفی شده است. برای نمونه خالد موسی غرم الله الحسنی الزهرانی در رساله‌ی خود با عنوان «سنه التدافع فی ضوء القرآن الکریم» که با تأکید بر عبارت مذکور، نگاشته شده است، پس از تبیین مفهوم، اهمیت، خصائص و اقسام سنن الهی، به بررسی مفهوم سنت تدافع، مصادیق آن در قرآن و جایگاه مردم در این سنت پرداخته است و در نهایت نیز آثار فردی و اجتماعی و نیز آثار این سنت در وجود و هستی را تشریح نموده است (الحسنی الزهرانی، ۱۴۲۸ق).

همچنین در مقاله «سنه التدافع من منظور اسلامی» اثر معاذ بن محمد عبدالله ابوالفتح البیانونی، نویسنده تلاش نموده است پس از تعریف سنت تدافع، با ارائه‌ی مباحثی چون عناصر محرک سنت تدافع به اذن خداوند، ظهور سنت تدافع در زمینه‌های مختلف زندگی بشر، وسائل و لوازم مردم در سنت تدافع، تصویری واضح و روشن از این سنت ترسیم نماید (البیانونی، ۲۰۱۱م). از دیگر منابع مرتبط، می‌توان به مقاله «مفهوم الدفع فی القرآن الکریم» نوشته احمد عرفات القاضی اشاره نمود که نویسنده در این مقاله ضمن بررسی موارد استعمال واژه‌ی «دفع» در قرآن کریم، به شناسایی مفاهیم مختلف این واژه در جایگاه‌های مختلف پرداخته است (القاضی، ۱۳۸۱ش). از گزارش پیشینه روشن می‌گردد که اگرچه در یک صورت بندی عام و نه در قالب تبیین مصادیق، موضوع اثرگذاری جریان‌های سیاسی بر تفسیر قرآن کریم در پاره‌ای از تحقیقات مورد بررسی قرار گرفته است، و نیز آثاری مستقل، با محوریت عبارت قرآنی «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» انجام یافته است، اما پژوهشی که در آن به صورت خاص و در قالب یک نمونه‌ی عینی، این اثرگذاری را در یک سیر تاریخی و با تمرکز بر تحولات روایات تفسیری یک عبارت قرآنی، مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد.

به عبارت دیگر وجه نوآوری پژوهش حاضر را می‌توان در تحلیل تحولات روایات تفسیری عبارت قرآنی «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» به طور خاص و به عنوان یک مصداق عینی در بستر گفتمان سیاسی زعامت امویان در دو سده‌ی نخست هجری دانست. به این منظور در نوشتار پیش رو، نخست روایات تفسیری مذکور را استخراج نموده، سپس با توجه به تحولات صورت گرفته در آن روایات، به صورت تاریخمند و با ارائه‌ی شواهد و قراین، به تبیین نقش گفتمان سیاسی اموی در شکل‌گیری روایات مذکور پرداخته می‌شود.



۱. سیر تحول مفهوم «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ» در روایات تفسیری

در این بخش به منظور تبیین تحولات صورت گرفته در تفسیر عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ»، روایات تفسیری که ذیل این عبارت در تفاسیر ذکر شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نخستین روایت تفسیری ذیل عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضٍ» را همچون تفسیر سایر آیات باید در سخنان منسوب به رسول خدا (ص) جستجو نمود چرا که با توجه به شواهد تاریخی، نخستین مفسر و شارح قرآن، خود آن حضرت بوده است چنانکه هرگاه برای صحابه و معاصران رسول خدا (ص) در فهم آیات قرآنی، مشکلی پیش می‌آمد بدو مراجعه می‌کردند و آن حضرت آن‌ها را تفسیر می‌فرمود (حجتی، ۱۳۶۰ش، ص ۲۰).

پیرامون عبارت شریفه در تفاسیر، از رسول اکرم (ص) به عنوان نخستین مفسر وحی، چنین نقل شده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بَيْنَ يُصَلِّي مِنْ أُمَّتِي عَمَّنْ لَا يُصَلِّي، وَبَيْنَ يَزْكِي عَمَّنْ لَا يُزْكِي، وَبَيْنَ يَصُومُ عَمَّنْ لَا يَصُومُ وَبَيْنَ يَحْجُّ عَمَّنْ لَا يَحْجُّ، وَبَيْنَ يَجَاهِدُ عَمَّنْ لَا يَجَاهِدُ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى تَرْكِ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَمَا أَنْظَرَهُمُ اللَّهُ طَرْفَةَ عَيْنٍ» ثم تلا رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۵۱۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۳، ص ۲۶۰).

مطابق این تفسیر در واقع خداوند بواسطه‌ی انجام نماز، زکات، روزه، حج و جهاد توسط افرادی از امت پیامبر (ص)، بلا و عذاب را از سایر افرادی که از انجام این امورات سر باز می‌زنند، دفع می‌نماید. به نظر می‌رسد در این تفسیر، تدافع مذکور در عبارت شریفه، ناظر بر تدافع معنوی باشد که از طریق آثار معنوی اعمال ذکر شده محقق می‌گردد.

مؤید این برداشت (تدافع معنوی) از عبارت مورد بحث، روایات دیگری با مضامین مشابه می‌باشد که در تفسیر این عبارت شریفه به رسول خدا (ص) منسوب گشته‌است. برای نمونه در این باره از ابن عمر نقل شده است که رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ لِيُدْفِعَ بِالْمُؤْمِنِ الصَّالِحِ عَنْ مِائَةِ أَهْلِ بَيْتٍ مِنْ جِبْرَانَةِ الْبَلَاءِ» و وی (ابن عمر) بعد از این سخن، عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ» را قرائت می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۰۴).

در روایت دیگری از جابر بن عبد الله به نقل از پیامبر (ص) نیز در این باره آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لِيُصْلِحَ بِصَلَاةِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ وَلَدَهُ وَ وَلَدَ وَلَدِهِ وَ أَهْلَ دَوِيرَتِهِ وَ دَوِيرَاتِ حَوْلِهِ، وَ لَا يَزَالُونَ فِي حِفْظِ اللَّهِ مَا دَامَ فِيهِمْ» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶۹).

افزون بر این دسته از روایات، اقوال ضعیفی منسوب به پیامبر (ص) در تفسیر این عبارت شریفه وارد شده است. در این اخبار، برخلاف روایت اصلی منسوب به آن حضرت، مبنی بر دفع بلا و عذاب بواسطه‌ی افرادی که اعمالی چون نماز، روزه، زکات را انجام می‌دهند، دفع کنندگان افراد خاصی به نام «ابدال» معرفی شده است که اتفاقاً در آن اخبار بر اثرگذار نبودن نماز و روزه و زکات در دفع مذکور تاکید شده است و به جای آن اعمال، امور دیگری نظیر بخشندگی و خیرخواهی افراد به عنوان عامل مؤثر در دفع بلا معرفی شده است. در یکی از این اخبار چنین آمده است:

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَزَالُ أَرْبَعُونَ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي قُلُوبُهُمْ عَلَى قُلُوبِ إِبْرَاهِيمَ، يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِمْ عَنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، يُقَالُ لَهُمُ الْأَبْدَالُ»، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُمْ لَمْ يَذَرُوكَهَا بِصَلَاةٍ وَلَا بِصَوْمٍ وَلَا بِصَدَقَةٍ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فِيمَ أَذَرُوكَهَا؟ قَالَ: «بِالسَّخَاءِ وَالنَّصِيحَةِ لِلْمُسْلِمِينَ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۰).

پس از روایات تفسیری منسوب به رسول خدا (ص)، پیرامون عبارت شریفه، به روایات منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) می‌رسیم که در این باره دو قول به ایشان نسبت داده شده است، قول اول که اکثریت مفسران بدان اشاره می‌کنند، دربردارنده‌ی مضمونی مشابه مضمون روایت اصلی رسول خدا (ص) مبنی بر دفع معنوی عذاب می‌باشد و آن عبارتست از: «يدفع الله بالبر عن الفاجر الهلاك» (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۱) و یا «يدفع الله بالعبد المطيع عن الفاجر الهلاك» (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۳) و اما در دومین قول (که با طرق ضعیف) به آن حضرت نسبت داده شده و این روایت، تنها در تفاسیر اهل سنت، ذکر شده است، به جای تاکید بر اعمال و کارهای نیک افراد به عنوان عاملی در دفع عذاب، صرفاً بر روی اشخاصی تحت عنوان «صحابه»، تاکید شده است. در این روایت آمده است:

عن ثابت بن عوسجة الحضرمي، قال: حدثني سبعة و عشرون من أصحاب علي و عبد الله منهم لاحق بن الأقرم، و العيزار بن جزل، و عطية القرظي، أن علياً رضي الله عنه قال: «إنما أنزلت هذه الآية في أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم: وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ لَوَلَا دَفَعَ اللَّهُ بِأَصْحَابِ مُحَمَّدٍ عَنِ التَّابِعِينَ» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۷، ص ۱۲۴).

پس از این روایت، پنجمین روایت تفسیری که ذیل این عبارت، در تفاسیر مشاهده می‌شود، روایتی منسوب به امام باقر (ع) می‌باشد. در این روایت حرمان نقل می‌کند که درباره‌ی این سخن خداوند متعال «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ» از امام باقر (ع) پرسیدم. آن حضرت فرمودند:



«كان قوم صالحون هم مهاجرون قوم سوء خوفا أن يفسدوهم فيدفع الله بهم من الصالحين ولم يأجر أولئك بما يدفع بهم وفيها مثلهم» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۹۰).

آخرین روایات تفسیری ذیل عبارت مورد بحث، منسوب به امام صادق (ع) (۱۴۸ق) می‌باشد که در این باره، دو روایت از آن حضرت نقل شده است. در روایت اول که دارای مضمونی مشابه روایت اصلی پیامبر (ص) می‌باشد، به هر فقره از عبارات بکار رفته در روایت پیامبر (ص)، قید توضیحی «شیعتنا» اضافه گردیده و در پایان روایت نیز بر اختصاص نزول عبارت شریفه در مورد شیعیان تاکید شده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُصَلِّي مِنْ شِيعَتِنَا، وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ لَهَلَكُوا، وَ إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يَصُومُ مِنْهُمْ عَمَّنْ لَا يَصُومُ مِنْ شِيعَتِنَا وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ الصِّيَامِ لَهَلَكُوا- وَ إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يُزَكِّي مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يُزَكِّي عَنْ شِيعَتِنَا وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ الزَّكَاةِ لَهَلَكُوا- وَ إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِمَنْ يَحُجُّ مِنْ شِيعَتِنَا عَمَّنْ لَا يَحُجُّ مِنْ شِيعَتِنَا وَ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَى تَرْكِ الْحُجِّ لَهَلَكُوا، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: «وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ- وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» فَوَ اللَّهِ مَا أُنْزِلَتْ إِلَّا فِيكُمْ وَ لَا عَنِّي بِمَا غَيْرُكُمْ» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۱۳۵؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳).

و اما در قول دوم منسوب به آن حضرت، مصداق عینی دفع کنندگان، ائمه (علیهم السلام) معرفی شده و در این باره آمده است:

عَنْ عِيسَى بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِي الْحُسَيْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنْ أَبِيهِ (عليه السلام) فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَلَكَتْ صَوَامِعُ وَ بَيْعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا؛ قَالَ: «هُمْ الْأَئِمَّةُ (ع) وَ هُمُ الْأَعْلَامُ وَ لَوْ لَا صَبْرُهُمْ وَ انْتِظَارُهُمُ الْأَمْرَ أَنْ يَأْتِيَهُمْ مِنَ اللَّهِ لَقُتِلُوا جَمِيعًا» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۹۰).

چنان که گذشت، ذیل عبارت شریفه از زمان تفسیر نخستین مفسر وحی تا دوران صادقین (ع)، روایات تفسیری متعددی نقل شده است که با توجه به نقش جریان ساز امویان در شکل گیری روایات، در ادامه به تحلیل این تحولات با محوریت نقش مذکور پرداخته می‌شود.

۲. نقش گفتمان سیاسی حکومت اموی در شکل گیری روایات تفسیری مذکور

همانگونه که در قسمت قبل گذشت، روایات تفسیری عبارت «وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» از عصر پیامبر (ص) تا دوران صادقین (ع) با تحولات متعددی همراه بوده است. در مقام عوامل مؤثر در تحولات تفسیری این دوران باید بیان نمود افزون بر ماجرای منع نقل و تدوین حدیث

که با دستور مستقیم خلفای سه گانه، پس از رحلت رسول خدا (ص) تا پایان قرن اول هجری به وقوع پیوست و به دنبال آن بسیاری از احادیث از جمله احادیث تفسیری از بین رفته و بعضاً آن موارد باقی مانده نیز با تساهل و بی دقتی همراه شد، آن چه که می توان از آن به عنوان مهم ترین عامل در تحولات تفسیری این دوره یاد نمود، گفتمان سیاسی حاکمیت و زعامت امویان است.

توضیح آن که پس از شهادت امیرالمومنین (ع) در سال ۴۰ هجری و نیز پس از خلافت کوتاه مدت فرزندش امام حسن مجتبی (ع)، زعامت و قدرت سیاسی از خاندان پیامبر (ص) به دودمان اموی که تا سال های واپسین زندگی پیامبر (ص) از سرسخت ترین دشمنان آن حضرت بودند، منتقل شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۴). عمده تحولات تفسیری عبارت مورد بحث که در این دوره، متأثر از گفتمان حاکمیت سیاسی خلفای اموی است را می توان طی سه بازه ی زمانی یعنی عصر آغازین، عصر تثبیت و اقتدار و عصر افول و سقوط زعامت امویان، مورد بررسی قرار داد که در ادامه به تشریح آن، پرداخته می شود.

۲-۱. عصر آغازین حکومت اموی

پس از دوران خلفای سه گانه که مانع نقل و ثبت احادیث پیامبر (ص)، به جز احادیث فقهی می شدند و پس از شهادت امیرالمومنین (ع)، معاویه با نیرنگ و تزویر خلافت مسلمانان را عهده دار شد (غروی نایینی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۱۲). با تکیه زدن معاویه بر تخت سلطنت، انحرافی بزرگ پدید آمد که در سایه ی آن، ارزش های انسانی و فضایل اخلاقی فراموش شده و دنیاخواهی، تجمل، اشرافیت، تکبر، ظلم و ستمگری به عنوان ارزش قلمداد گردید.

به دنبال این انحراف برخی از دین باوران و دانشمندان، در مشروعیت حکومت وی شک کردند؛ معاویه برای رهایی از این تشکیک ها، علاوه بر سیاست تهدید، اعمال زور و ارعاب و شکنجه از سیاست کتمان، تحریف و تزویر کمک گرفت (کثیری، ۱۳۹۴ش، صص ۱۱۷-۱۱۸)؛ وی در این راستا به منظور مشروعیت بخشی به حکومت خود، از یک سو تلاش نمود تا همه ی متون حدیثی را که به حکومتش زیان می رساند، پنهان و نابود ساخته و از سوی دیگر با استخدام افرادی مزدور، به وضع نمودن اخباری در موضع مقابل روایات رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) اقدام نمود و از این طریق متن اصلی سخنان آن بزرگواران را از متن جامعه و زندگی مردم خارج ساخت.



یکی از حوزه‌های مهمی که جاعلان کوشیدند پیرامون آن به وضع اخبار اقدام نمایند، حوزه‌ی تفسیر قرآن بود. تفسیر نمودن آیات قرآن بر مبنای اخباری که در راستای سیاست‌ها و منویات حاکمان اموی بود و منتسب ساختن آن‌ها به پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع)، از آن جهت که می‌توانست دلیلی شرعی برای حاکمیت به شمار آید، موجبات تقرب بیش تر جاعلان به حکام اموی و بهره‌مندی از مزایای بیش‌تر را برای آنان فراهم می‌نمود. این دسته از اخبار تفسیری که ساخته‌ی دست جاعلان بود، آن چنان بر سر زبان‌ها افتاد که توانست به کتب تفسیری نیز راه یابد به گونه‌ای که ما امروز شاهد چنین اخباری در برخی از تفاسیر می‌باشیم. از جمله عباراتی از قرآن کریم که در تفسیر، دستخوش این گونه از اخبار قرار گرفت، عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» می‌باشد که اخبار تفسیری ساخته شده در این باره را می‌توان ذیل دو عنوان مورد بررسی قرار داد:

۲-۱-۱. اخباری در منقبت صحابه

همانگونه که در قسمت قبل گذشت، از جمله تفاسیری که برای عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» با انتساب به امام علی (ع) در برخی از کتب تفسیری اهل سنت ذکر شده، تفسیری است که مطابق آن، نزول عبارت شریفه را در خصوص اصحاب پیامبر (ص) دانسته و در این باره ذکر شده است: «إِنَّمَا أُنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

در ادامه‌ی این خبر نیز توضیح داده شده که مقصود از دفع، دفع از تابعین بواسطه‌ی اصحاب پیامبر (ص) می‌باشد. در مقایسه‌ی این خبر با تفسیر اصلی منسوب به پیامبر (ص) روشن می‌شود که در روایت پیامبر (ص) بر اشخاص (من امتی) به انضمام اعمال آن‌ها، به عنوان عاملی در دفع بلا از افرادی تاکید شده است که از انجام اعمال مذکور سرباز زده اند، در حالیکه در این خبر صرفاً بر اشخاص فارغ از توجه به اعمال آن‌ها تاکید شده است که مطابق آن، این دسته از افراد (اصحاب) به عنوان نیروی دفع کننده از افرادی با عنوان تابعین نه افرادی که از انجام اعمال ابا نموده اند، نقش ایفا می‌نمایند. از این رو جنس این خبر با تفاسیر پیامبر (ص) و امام علی (ع) که مطابق آن‌ها، اعمال افراد و به عبارتی کردار نیک آن‌ها نیز در دفع بلا از بدکاران مؤثر بود، متفاوت می‌باشد.

با این توضیحات به نظر می‌رسد، منشأ صدور چنین خبری را که در مقام بیان فضیلتی برای صحابه در برابر تابعین می‌باشد، بتوان در راستای همان سیاست‌های جعل حدیث توسط معاویه

جست و جو نمود. البته اثبات این مطلب، نیازمند قرینه و دلیل می‌باشد؛ از این رو در ادامه به بیان شواهدی در این باره پرداخته می‌شود.

توضیح آن که همانگونه که گذشت، معاویه برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، تصمیم گرفت سیاست شوم جعل حدیث را اجرا نماید که این اقدام را رسماً طی چندین مرحله عملیاتی نمود. وی پس از صلح با امام حسن (ع) در اولین مرحله به تمام کارگزاران خود در سراسر قلمرو حکومتش دستور داد که تحقیق کنید، هر کس دوستدار علی (ع) و خانواده اوست، نامش را از دیوان، محو و حقوق و عطایش را از بیت المال حذف نمایید (طائی، ۱۴۳۱ق، ص ۲۸) و در این باره به کارگزاران خود اعلام نمود: «برئت الذمة ممن روی شیئا من فضل ابی تراب و اهل بیته» (فضلی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۶).

در مرحله‌ی دوم، سفارش نمود که احادیث بسیاری در فضایل و مناقب عثمان، جعل و پخش شود و در این باره نوشت: «ان لا تجیزوا لاحد من شیعة علي و اهل بیته شهادة و لا لاهل ولايته الذين یروون فضله و يتحدثون بمناقبه. انظروا من قبلکم من شیعة عثمان و محبیه و اهل ولايته و الذين یرون فضائله و مناقبه فادنوا مجالسهم و قربوهم و اکرموهم» (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۶۶). در مرحله‌ی آخر نیز با امر نمودن مردم به آوردن اخبار فضایل صحابه در نقض روایات فضایل امیرالمومنین (ع)، صراحتاً مردم را به سوی جعل اخبار فراخواند و چنین اعلام نمود:

«فادعوا الناس إلى الرواية فی فضائل الصحابة والخلفاء الأولین ولا تتركوا خیراً یرویه أحد من المسلمین فی ابی تراب و لا تتركوا خیراً یرویه احد من المسلمین فی ابی تراب الا و آتونی بمناقض له فی الصحابة فانّ هذا احبّ الیّ و اقرّ الی عینی واد حض لحجة ابی تراب» (فضلی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۷)

در نتیجه‌ی این دستورات مکرر، بویژه دستور آخر بود که اخبار بسیاری در مناقب صحابه جعل شد و متأسفانه این اخبار جعلی به دست مؤمنانی رسید که دروغ را روا نمی‌داشتند و از تهمت متنفر بودند؛ اما آنان به دلیل فضای ایجاد شده گمان می‌کردند روایات مذکور صحیح و درست است و اگر متوجه کذب و دروغ بودن آنها می‌شدند، هرگز نمی‌پذیرفتند و به آنها پایبند نمی‌شدند (طائی، ۱۴۳۱ق، ص ۲۹).

با توجه به مطالب ذکر شده، پژوهشگران دانش حدیث معتقدند بیشتر مطالبی که در فضایل صحابه روایت شده، در آن دوران ساخته شده است (کثیری، ۱۳۹۴ش، صص ۱۱۷-۱۱۸)؛ چرا که در ورای این گونه اخبار ردپای سیاست سیاست بازان منحرف و اهداف شوم آنها به وضوح قابل مشاهده می‌باشد.



اکنون پس از ترسیم نمودن فضای حاکم بر این دوران، تا حدودی می‌توان به چگونگی و چرایی تحول مفهوم عبارت مورد بحث در تفسیر منسوب به امام علی (ع) که مطابق آن، خصوص صحابه به عنوان واسطه‌ای در دفع از تابعین معرفی می‌شوند، پی برد. گویا عمل معاویه در راستای تحقق بخشی به دستورات معاویه در خصوص فضیلت تراشی برای صحابه، در این زمینه تلاش نموده‌اند، تعبیر «من امتی» در روایت اصلی پیامبر (ص) را بر مطلق صحابه تطبیق داده و از این طریق معنایی متفاوت از عبارت مورد بحث ترسیم نموده و برای اعتباربخشی، آن را به امام علی (ع) نیز منسوب سازند.

نقش آفرینی گفتمان سیاسی خلافت اموی در شکل‌گیری اخبار تفسیری جدید و تطبیق دادن آن بر صحابه را می‌توان از طریق قراین زیر مستدل نمود:

۲-۱-۱-۱. قرینه اول

همانگونه که گذشت این خبر را شخصیتی به نام ثابت بن عوسجه حضرمی به نقل از بیست و هفت نفر از یاران امام علی (ع) که جز سه نفر از آن‌ها را نام نمی‌برد، روایت کرده است. پس از تتبع در کتب رجال روشن می‌شود که اساساً شخصیتی به نام ثابت بن عوسجه حضرمی، شخصیتی ناشناخته و مجهول الهویه می‌باشد و در هیچ یک از کتب رجال نام او ذکر نشده است چنانکه فالوجی در مورد او گفته‌است: «ثابت بن عوسجة، الحضرمي، لم أعرفه، ولم أجد له ترجمة، ولم يتعرض الشيخ التركي في تحقیقه، لترجمته بشيء» (فالوجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۸۱).

۲-۱-۱-۲. قرینه دوم

با نگاهی به روایات تفسیری در مورد آیه ۴۰ سوره حج، که یکی از دو آیه‌ای است که عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در آن واقع شده است، روشن می‌گردد در تفسیر این آیه اختلاف شدیدی میان شیعه و اهل سنت وجود دارد. در تفاسیر شیعه به نقل از ائمه معصوم (علیهم السلام)، بر این مطلب تصریح شده است که این آیه در خصوص اهل بیت (علیهم السلام) نازل شده است. البته مشابه این روایات در برخی منابع معتبر متقدم شیعه نظیر کتاب کافی نیز ذکر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳۸).

نمونه‌هایی از این روایات تفسیری عبارتند از:

* عن أبي جعفر عليه السلام: الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ قَالَ: نحن. نزلت فينا (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۰۱).

* محمد بن همام، عن محمد بن إسماعيل، عن عيسى بن داود النجّار، قال: حدثنا مولانا موسى بن جعفر، عن أبيه عليهما السلام في قوله تعالى: الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ قال: نزلت فينا خاصة، في أمير المؤمنين و ذرّيته، و ما ارتكب من أمر فاطمة عليها السلام (قمي مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۹، صص ۱۰۴-۱۰۲).

و اما در موضع مقابل، در تفاسیر اهل سنت بر این مطلب تاکید شده است که این آیه در خصوص عثمان و اصحابش نازل شده است چنانکه در این باره در خبری منسوب به عثمان، روایت شده است:

«فينا نزلت هذه الآية، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ والآية بعدها، أخرجنا مِنْ ديارنا بِغَيْرِ حَقٍّ ثُمَّ مَكَّنَا فِي الْأَرْضِ فَأَقَمْنَا الصَّلَاةَ، وَآتَيْنَا الزَّكَاةَ، وَأَمَرْنَا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَيْنَا عَنِ الْمُنْكَرِ، فَهِيَ لِي وَلِأَصْحَابِي» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۹۷).

ظهور اخبار این چینی که در مقام بیان فضیلتی برای صحابه بویژه خلفای سه گانه در نقطه‌ی مقابل روایاتی که بیانگر اختصاص شان نزول برخی آیات قرآن کریم در مورد اهل بیت (علیهم السلام) می‌باشند، کاملاً منطبق با دستورات سه گانه‌ی معاویه در جریان جعل حدیث می‌باشد که توضیح آن گذشت.

۲-۱-۱-۳. قرینه سوم

این خبر از زبان شخصیت بزرگوار امیرالمومنین (ع) نقل شده است که خود از سرسخت ترین مخالفان خلفای ثلاثه است که در آن دوران در زمره‌ی صحابه‌ی پیامبر اکرم (ص) قلمداد می‌شدند. با این توصیف، چنین حدیثی که متضمن مدح مطلق صحابه می‌باشد، به لحاظ عقلی نمی‌تواند بر زبان آن حضرت (ع) جاری شده باشد، بنابراین می‌توان گفت این خبر را جاعلان مزدور یا متعصب، برای مشروعیت بخشی به حاکمیت و اعمال بنی امیه، از زبان بزرگترین مخالف و منتقد آن‌ها بر ساخته‌اند چرا که موضوع تقدیس و مدح صحابه به طور کلی، حکمی سیاسی برای حفظ موقعیت (سیاسی) گروهی بعد از پیامبر (ص) بود تا از این طریق خود را از انتقادات مصون دارند.



با توجه به این سه قرینه به خوبی نمایان است که خبر مذکور، دستاورد مخرب همان سیاست جعل حدیث معاویه در راستای مشروعیت بخشی به حکومت خود می باشد که مطابق آن نقل حدیث در مناقب اهل بیت (ع)، مصونیت جانی و مالی ناقل چنین حدیثی را به خطر می انداخت و اما وضع حدیث در مدح و منقبت سایر صحابه و خلفا، مستلزم تقرب به خلیفه می گردید.

۲-۱-۲. اخباری در مقدس نمایاندن شام و مردم آن (اخبار ابدال)

دومین دسته از اخباری که حاصل جریان جعل حدیث در دوران حاکمیت اموی بوده و توانسته است در تفسیر عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» نفوذ یابد، اخباری در مدح و مقدس نمایاندن شام و مردم آن می باشد. میان شکل گیری چنین اخباری و نفوذ آن به تفسیر عبارت شریفه با پایتخت خلافت معاویه ارتباط عمیقی وجود دارد. توضیح آن که معاویه با غصب خلافت و تسلط بر مقدرات مملکت اسلامی، پایتخت خود (مرکز خلافت) را به شام منتقل نمود. وی با انتخاب شام به عنوان مرکز خلافت خود، در آن جا قصر و بارگاه بنا کرد و دلبستگی فراوانی به آن منطقه پیدا نمود؛ از این رو فراوان کوشید تا آن منطقه را مقدس بخواند و مردم آن جا را دارای مزیت جلوه دهد.

اینگونه بود که افزون بر جعل اخبار در منقبت صحابه، در راستای معرفی شام به عنوان مرکز سیاسی جهان اسلام و مقدس خواندن آن منطقه و مردم آن نیز اقدام به جعل حدیث نمود (رفیعی، ۱۳۹۰، ص ۶۸). در این دسته از اخبار، مردم شام که عموماً از آن ها با عنوان «ابدال» یاد شده، به عنوان افرادی معرفی شده اند که خداوند بواسطه ای این افراد بلایا را دفع نموده و برکات آسمانی را نازل می نماید که به نمونه ای از آن ها در زیر اشاره می شود:

عن ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال أربعون رجلاً من أمتي قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السلام يدفع الله بهم عن أهل الأرض يقال لهم الأبدال أنهم لن يدركوها بصلاة ولا بصوم ولا بصدقة قالوا يا رسول الله فبم أدركوها قال بالسخاء والنصيحة للمسلمين (قرطبي، ۱۳۶۴ ش، ج ۳، ص ۲۶۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ دره، ۱۴۳۰ ق، ص ۵۹۴).

همانگونه که روشن است، این خبر دقیقاً در نقطه ای مقابل روایت پیامبر (ص) از تفسیر عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» قرار دارد. توضیح آن که در این دسته از اخبار، «ابدال» به عنوان امت پیامبر (ص) معرفی شده اند که خداوند بواسطه ای سخاوت و خیرخواهی

و سایر ویژگی‌های آن‌ها نه به خاطر اعمالی نظیر نماز، روزه و زکات آن‌ها، بلا را از اهل زمین دفع می‌کند. گویا در این خبر، آن اعمالی که در حدیث اصلی منسوب به پیامبر (ص) به عنوان عاملی در دفع بلا یا معرفی شده بود، اثرگذاری خود را از دست داده و جای خود را به صفاتی نظیر سخاوت و خیرخواهی داده است که اتفاقاً، حکام اموی بویژه معاویه، بصورت نمایشی (و در راستای تحکیم موقعیت و سلطنت خود) آن‌ها را دارا بوده و بدان شهرت یافته بودند؛ چنانکه مورخین به سخاوت بنی امیه و بطور خاص معاویه تصریح نموده اند. جرجی زیدان در این باره می‌نویسد:

«بنی امیه چون بذل و بخشش را برای جمع آوری یار و یاور لازم می‌دیدند، آن را ترویج می‌کردند، جایزه‌ها و انعام‌ها و مقرری‌های هنگفت می‌بخشیدند، مهمانسراهای متعدد دایر می‌ساختند، کسانی را که نمی‌توانستند بکشند با بذل و بخشش ساکت می‌کردند، شاعران و روسای اعراب را با مال و منال می‌خریدند» (زیدان، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۹۲۴).

جورج جرداق نویسنده مسیحی نیز در این باره اظهار داشته‌است:

«بعضی ویژگی‌های به ظاهر خوب معاویه چون حلم، سعه‌ی صدر و بخشش، وسایلی بود که او برای رسیدن به حکومت و سلطنت از آنها استفاده کرده بود. روش معاویه و خاندان بنی‌امیه و آگاهی مردم از پستی آنان و ضعف موقعیتشان در دوران اولیه‌ی اسلامی، معاویه را بر آن داشت تا لباس حلم و بخشش بپوشد و نسبت به مردم عوامفریبی کند تا بدین وسیله با نمایش جوانمردی و شایستگی خویش، مردم حقیقت او را درک نکنند. بدون تردید حوصله و سخاوت معاویه فقط برای آماده ساختن مردم برای پذیرش سلطنت او بود، زیرا بخشش، به آسانی مردم را می‌فریبد! و راهی بود که کارنامه سیاه نو و کهنه بنی‌امیه را پنهان می‌ساخت. اینگونه بود که وی گاهی خود را در برابر کسی که امکان داشت سودی از او بگیرد، سازشکار، بردبار و کریم نشان می‌داد و از چنین شخصی هر درخواست و شرطی را می‌پذیرفت به شرط این که به تقویت حکومت ستمگرانه‌ی خود کمک کند» (جرداق، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۱۵۶۲).

قراین ذکر شده به انضمام احتمال مخالفت اخبار ابدال با اجماع، همگی ساختگی بودن آن‌ها را تقویت می‌سازند و بدین ترتیب می‌توان به منشا دیدگاه‌های تفسیری که دفع کنندگان را



در عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، «ابدال» معرفی می‌نمایند، پی برد و آن‌ها را نیز در شمار اخبار موضوعه‌ای قلمداد نمود که متاسفانه در راستای سیاست‌های جعل حدیث و با تلاش عده‌ای به تفاسیر قرآن راه یافته‌اند. البته اگر مراد از این خبر آن باشد که بدون این اعمال سه گانه، چنین مقامی محقق می‌شود، یا این اعمال سه گانه نسبت به آن اعمال، اهمیت چندانی ندارند، چنین سخنی با اجماع مسلمین که بر رکن بودن این اعمال و نیز سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) و اولیاء الهی و نیز تصریحات آیات قرآنی که این اعمال را اساس دینداری و موجبات کمال فردی و اجتماعی می‌دانند در تعارض است (بستانی، ۱۳۹۳، ص ۵۰).

۲-۲. عصر تثبیت و اقتدار حکومت اموی

بعد از پایان زمامداری معاویه، خلفای اموی، یکی پس از دیگری بر منصب خلافت تکیه زده و چنان بدان چنگ زده که اجازه ندادند، حکومت به دست احدی غیر از آنان برسد. جاه‌طلبی بی حد و حصر بنی‌امیه در مقابل مدعیانی که حق با آنان بود، بنی‌امیه را برای رسیدن به مقصود، وادار به کارهایی کرد که مورد همه نوع ملامت باشند (زیدان، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۶۹۳). اوج سخت‌گیری و فشار بر مسلمانان در دوره‌ی امویان، به زمان استانداری حجاج بر کوفه و بصره بازمی‌گردد (مروتی، ۱۳۸۱ش، صص ۱۵۵-۱۵۳).

عبدالملک بن مروان پس از شکست عبدالله بن زبیر توسط حجاج و منصوب کردن او به مدت دو سال به استانداری حجاز، دانست آن کسی که می‌تواند عراقیان را سر جای خود بنشانند حجاج است، لذا در سال هفتاد و پنجم هجری حکومت عراق (کوفه و بصره) را به وی سپرد. حجاج در سراسر عراق، وحشت برقرار ساخت و بسیاری از بزرگان و مردمان پارسا و بی‌گناه را کشت. او چنان ترسی در دل‌ها افکند که نه تنها عراق، بلکه سراسر خوزستان و شرق را فراگرفت. «مسعودی»، مورخ مشهور می‌نویسد:

«حجاج بیست سال فرمانروایی کرد و تعداد کسانی که در این مدت با شمشیر دژخیمان وی یا زیر شکنجه جان سپردند، صد و بیست هزار نفر بود و تازه این عده غیر از کسانی بودند که ضمن جنگ با حجاج به دست نیروهای او کشته شدند. هنگام مرگ حجاج، در زندان مشهور وی پنجاه هزار مرد، و سی هزار زن زندانی بودند» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، صص ۱۶۶-۱۶۷).

نتیجه‌ی چنین برخوردی از سوی حکام اموی، پایان آزادی ابراز عقیده یا زوال حریت رای مسلمانان بود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱ش، ص ۳۴۱). در چنین فضای اختناق آلودی است که امام باقر (ع) عبارت شریفه را به گونه‌ای تفسیر می‌فرماید که به صورت غیرمستقیم، دربردارنده‌ی انزجار و بیزاری از حاکمیت زمان خود و سیاست‌هایشان باشد. ایشان ذیل این عبارت شریفه می‌فرمایند: «کان قوم صالحون هم مهاجرون قوم سوء خوافا أن یفسدوهم فیدفع الله بهم من الصالحین ولم یأجر أولئک بما یدفع بهم وفینا مثلهم» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۹۰).

علامه مجلسی در توضیح این سخن امام باقر (ع) می‌نویسد:

«یعنی قوم صالحی، قوم بدی را از ترس اینکه مبدا دینشان را فاسد کنند، رها کردند. خداوند متعال بواسطه‌ی این قوم بد، شر کفار را از صالحان دفع نمود، همانگونه که خلفای سه گانه و بنی امیه و امثال آنها با مشرکان می‌جنگیدند و شر آنها را از مؤمنان دفع می‌کردند. همان مومنانی که از ترس فاسد شدن دینشان با نفاق و فجور آن قوم بد، به آنان یاری نمی‌رساندند. اما خداوند متعال در قبال دفع شرکفار از صالحان بواسطه‌ی این قوم بد، به آنها اجری نمی‌دهد زیرا هدفشان صرفا سلطنت و برتری بر مؤمنان و امامانشان بود، چنانکه پیامبر (ص) فرمودند: همانا خداوند این دین را به واسطه‌ی افرادی که بهره‌ای از آن ندارند حمایت می‌کند. و اما قول «وفینا مثلهم» یعنی ما نیز مخالفان را به خاطر اعمال بدشان رها می‌کنیم، پس خداوند به وسیله آنها ضرر و زیان کافران را از ما دفع می‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۳۶۱).

در واقع با توجه به این که در این دوره پایه‌های حکومت امویان استوار گشته و اقتدار نسل دوم آنان (مروانیان) به اوج خود رسیده بود، امام باقر (ع) در برابر حکام اموی که نسبت به اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان آنان سخت گیری می‌کردند (جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۳۲۰)، شیوه «مبارزه غیرمستقیم» را در پیش گرفتند؛ چرا که امویان در این دوره توانسته بودند از یک سو با حکومت رعب و وحشت، گروه‌های معارض و چالش گران خلافت را سرکوب نموده و از سوی دیگر دامنه‌ی قلمرو خلافت را از چند جهت توسعه داده و به اروپا و شبه قاره هند برسانند (شفایی، ۱۳۹۰ش، ص ۶۸).



این کشورگشایی‌ها و توسعه‌ی قلمرو حکومت، مستلزم جنگ و درگیری‌های خارجی با کفار و مشرکین بود و شیعیان که حکومت امویان و سیاست‌های مستبدانه‌ی آنان را فاقد مشروعیت می‌دانستند، در این زمینه هیچ گونه همکاری با آنان ننمودند. بر اساس چنین شرایطی است که امام باقر (ع) در تفسیر خود نسبت به عبارت شریفه، با تعبیر «قوم سوء» به حکام اموی اشاره نموده و تلویحا عدم لیاقت آنان را نسبت به زمامداری حکومت اسلامی بیان می‌دارند و در ادامه نیز با تعبیر «و فینا مثلهم» بصورت غیرمستقیم باطل بودن حاکمیت اموی و علت عدم یاری نمودن آنان در این کشورگشایی‌ها را اعلام داشته و از این طریق، اساس مکتب شیعه را از گزند خشونت بی‌رحمانه‌ی امویان حفظ می‌فرمایند.

۲-۳. عصر افول و سقوط حکومت اموی

بعد از دوران خلافت عبدالملک بن مروان، خلفای اموی از نظر سیاسی، بصورت پی در پی با مخالفتها، قیامها و شورشهای مردمی مواجه بودند. این مخالفت‌ها که روز به روز گسترده تر می‌شد، در واقع زمینه را برای نابودی حکومت طولانی مدت خاندان اموی، فراهم می‌نمود تا این که در اوائل سده دوم هجری، عباسیان از فضای ضد اموی به وجود آمده در جامعه اسلامی استفاده کرده و با نام اهل بیت پیامبر (ص) و با شعار «الرضا من آل محمد» با حکومت امویان درگیر شده و سبب ضعف و افول قدرت سیاسی خاندان آنها شدند.

آنها سرانجام در سال ۱۳۲ هجری، امویان را از صحنه سیاسی جامعه اسلامی خارج نموده و سقوط قطعی حکومت آنان را رقم زدند (معصومی و مهاجرنیا، ۱۳۹۵ش، ص ۳۲). انحطاط حکومت اموی در این دوران که مصادف با دوران امامت امام صادق (ع) بود، بستری را برای آن حضرت فراهم نمود که بتواند به نشر و گسترش علم و احکام الهی پرداخته و تعلیمی را که به واسطه‌ی پدرانش از پیامبر اعظم (ص) فراگرفته بود، میان مردم رواج دهد (حیدر، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۳۱۹). در واقع در این زمان بود که تا حدودی آزادی بیان برای امام صادق (ع) به دست آمد تا اعتقادات و باورهای دینی مردم را تقویت سازد و با شبهاتی که بر پایه‌ی احادیث و روایات صحیح استوار نبود، مبارزه کند.

از این رو با فراهم شدن چنین شرایطی امام صادق (ع) توانست ده سال اول امامتشان را به مبارزه‌ی صریح با بنی امیه بپردازد و در این حالت بود که در مطالب و سخنانی که ارائه می‌دادند، پرده پوشی و تقیه و کتمان وجود نداشت چرا که خلفای بنی امیه به قدری مشغول

بودند که فرصت شدت عمل به خرج دادن نسبت به امام صادق (ع) و شیعیان آن حضرت نداشتند. به همین جهت امام (ع) در راستای تبیین حقایق و اشاعه و ترویج فرهنگ شیعی، نیازمند پنهان کاری نبود (خامنه ای، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۱۲).

با توجه به توصیف فضای حاکم بر این دوران، اکنون می توان به علت تحول روایت تفسیری امام صادق (ع) از عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، نسبت به دوره ی قبل از خود یعنی زمان پدر بزرگوارشان امام باقر (ع) و نیز تفاوت ظاهری آن با تفسیر پیامبر اکرم (ص) پی برد. در واقع اگر در دوره ی قبل با توجه به جو اختناق ناشی از سختگیری های حکام اموی، امام باقر (ع) با تفسیر خود، بصورت غیرمستقیم، عدم مشروعیت حاکمیت را اعلام داشتند.

در این دوره به دنبال تغییر فضای حاکم و نیز آزادی نسبی که برای شیعیان رقم می خورد، امام صادق (ع) با تفسیری مشابه تفسیر پیامبر (ص) و اضافه ی قید توضیحی «شیعتنا» و نیز افزودن عبارت «فَوَلَّ اللَّهُ مَا أَنْزَلْتُ إِلَّا فِيكُمْ وَ لَا عَنِّي بِهَا غَيْرُكُمْ» بصورت مستقیم، به مبارزه با تاویلات ناروایی می پردازند که تا آن زمان، در راستای مشروعیت بخشی به حکومت اموی، دفع کنندگان در عبارت شریفه بر صحابه و ابدال تطبیق داده می شد. در واقع آن حضرت، با این رویکرد، مردم را از ابتلا به شبهات رهانیده و نقشه شوم دشمنان را برملا ساختند.

توضیح بیشتر اینکه در روایت امام صادق (ع) در هر فقره از عباراتی که پیامبر (ص) استعمال نمودند، قید توضیحی «شیعتنا» اضافه گردیده و برخلاف قول ضعیف منسوب به امام علی (ع) که مطابق آن نزول آیه ی شریفه در خصوص صحابه فهمیده می شد و نیز برخلاف اخبار ضعیفی که دفع کنندگان را ابدال معرفی می نمود، امام صادق (ع) با تعبیر دقیق «فَوَلَّ اللَّهُ مَا أَنْزَلْتُ إِلَّا فِيكُمْ، وَ لَا عَنِّي بِهَا غَيْرُكُمْ»، عبارت «من امتی» در تفسیر پیامبر (ص) از عبارت شریفه را تشریح نموده و از این طریق، اختصاص نزول عبارت شریفه را بر افرادی غیر از شیعیان، مردود دانسته اند. به تعبیر دیگر امام صادق (ع) با این تفسیر، صراحتاً بر اخبار موضوعه ای که تا آن زمان عبارت شریفه را ناظر بر دفع توسط افرادی اعم از «صحابه و ابدال» می دانستند، مهر ابطال زده و آن ها را از اساس مخدوش اعلام می دارند.

اما کارکرد تفسیر دوم را که در آن صراحتاً به نقش صبر و انتظار ائمه (علیهم السلام) اشاره شده است، می توان در پیوند با نهی نمودن جامعه ی خود از جهاد و شوریدن علیه دستگاه حاکم زمان دانست چرا که در دوران امام صادق (ع)، بخش اعظمی از جامعه ی شیعه، آن حضرت را امام قائم می دانستند و با توجه به فضای حاکم، از ایشان انتظار قیام به سیف را داشتند اما امام با



ذکر صبر و انتظار در تفسیر عبارت شریفه، شیعیان را به انتظار برای رسیدن فرج امام قائم و از بین رفتن مشکلات اجتماعی - سیاسی از آن جامعه فرا می خوانند.

لازم به ذکر است که تصمیم اولیه‌ی امام صادق (ع) هم این بود که بعد از رحلت امام باقر (ع)، به قیامی علنی اقدام نموده و حکومت ضعیف بنی امیه در آن دوران را که پیوسته در حال تعویض دولت بود، واژگون ساخته و در مقابل، پرچم حکومت پیغمبر (ص) را برافراشته نمایند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰ش، صص ۳۰۹-۳۱۰). لذا مطابق با یکی از روایات، وقتی از خدمت امام باقر (ع) سوال می شود که «قائم آل محمد» کیست، حضرت نگاهی به امام صادق (ع)، می کنند و می فرمایند گویا می بینم که قائم آل محمد اوست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰۷) و این مطلب درست هم بود و امام صادق (ع) قرار بود بعد از قیام، با برپا ساختن حکومت حق و عدل، قائم آل محمد در آن زمان باشند، اما این امر به دلایل متعددی از جمله قلت یاران که در روایات بدان اشاره شده است، محقق نگردید. لذا آن حضرت در چنین شرایطی عبارت شریفه را به دفعی که از طریق صبر و انتظار معصومین (علیهم السلام) صورت می گیرد، تفسیر می فرمایند.

به عبارت دیگر به نظر می رسد امام صادق (ع) در پاسخ افرادی که ایشان را امام قائم دانسته و انتظار قیام به سیف و به دنبال آن فرج و گشایش از وضعیت سیاسی - اجتماعی جامعه را داشتند، با توجه به شرایط موجود، چنین تفسیری از عبارت شریفه ارائه نموده اند.

نتایج تحقیق

با توجه به آنچه گذشت، روشن گردید که روایات تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» پس از پیامبر اکرم (ص) در بازه‌ی زمانی قرن اول و دوم هجری با تحولاتی روبرو بوده است.

شواهد ارائه شده در این پژوهش نشان داد که مهمترین عامل مؤثر بر شکل گیری روایات تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، در سده‌های نخست هجری، گفتمان سیاسی خلفای اموی بوده است. به این معنا که در این زمینه، حکام اموی و در راس آنها، معاویه، کوشیدند با تحریف نمودن تفسیری که پیامبر اکرم (ص) از عبارت شریفه بیان فرمودند، آن را به گونه‌ای تفسیر نمایند که کاملاً با سیاست‌های خود مطابقت داشته باشد تا از این طریق بتوانند حکومت خود را مشروع و منطبق با موازین قرآن کریم جلوه نمایند. حکام اموی برای این منظور، از هر وسیله‌ای استفاده نمودند که مهمترین ابزار آنان، در این راستا، جعل اخبار تفسیری از طریق

استخدام افرادی مزدور بود. آنان سپس با منتسب ساختن آن اخبار ساختگی به رسول اکرم (ص)، امیرالمومنین (ع) و دیگر صحابه تلاش نمودند، آن‌ها را معتبر معرفی نمایند. اینگونه بود که اخباری مبنی بر تطبیق عبارت شریفه بر صحابه و ابدال، ساخته شده و در میان مردم به عنوان یک قول تفسیری شایع گردید. در واقع معاویه که سرمنشا این تحولات تفسیری بود، تلاش نمود از طریق ریشه دار ساختن تکریم «صحابه» و «ابدال» در عبارت مورد بحث، خود را نیز دربردارنده‌ی فضایل ذکر شده در مورد این دو گروه معرفی نماید تا بدان وسیله کارهای زشت وی که با موازین حقیقی اسلام در تضاد بود، مورد انتقاد قرار نگیرد. پس از معاویه در عصر حاکمیت عبدالملک بن مروان، سختگیری‌های حجاج، امیر وی در بصره، موجب گردید که امام باقر(ع) با توجه به اختناق حاکم، با ارائه‌ی تفسیری غیرمستقیم از عبارت شریفه به مبارزه با امرای جور پردازند اما در عصر امام صادق (ع) با توجه به آزادی نسبی که به دنبال افول حکومت طاغوتی اموی، برای شیعیان محقق گردید، آن حضرت با استعمال لفظ صریح «شیعتنا» و عبارت «فَوَ اللَّهِ مَا أُنْزِلَتْ إِلَّا فِيكُمْ وَ لَا عَنِّي بَإِذَا غَيْرُكُمْ» در تفسیر عبارت مورد بحث، به صورت صریح به مبارزه با تفاسیری برخاستند که تا آن زمان دفع کنندگان را بر صحابه، ابدال و سلاطین حمل می‌نمودند. تفسیر عبارت شریفه به دفع از طریق صبر و انتظار نیز در پاسخ به افرادی است که از آن حضرت انتظار قیام با دستگاه حاکم را داشتند اما امام با این تفسیر، اعلام می‌دارند که اگر در چنین شرایطی دست به قیام بزنند همگی کشته شده و اثری از اسلام باقی نمی‌ماند.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

صحیفه سجاده.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم)*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دارالکتب العلمیه. اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۱ش)، «عناصر اصلی انحراف سیاسی در نیمه نخست قرن یکم»، *حکومت اسلامی*، شماره ۲۵.

بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه البعثه.



- بستانی، قاسم، (۱۳۹۳ش)، «احادیث ابدال و مفهوم آن»، *مطالعات فهم حدیث*، سال اول، شماره ۱.
- البیانونی، معاذ محمد ابوالفتح، (۲۰۱۱م)، «سنه التدافع من منظور اسلامی»، *الاسلام فی آسیا*، شماره ۸.
- پیشوایی، مهدی، (۱۳۹۷ش)، *سیره پیشوایان*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- جرداق، جورج (۱۳۷۹ش)، *امام علی (ع) صدای عدالت انسانی*، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران: کلبه شروق.
- جعفریان، رسول، (۱۳۹۱ش)، *گزیده حیات سیاسی و فکری امامان شیعه*، قم: دفتر نشر معارف.
- جمعی از محققین، (بی تا)، *دانشنامه امام خمینی*، قم: بی نا.
- حجتی، سید محمدباقر، (۱۳۶۰ش)، *سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو*، تهران: بنیاد قرآن.
- حسن بیگی، محمد؛ حیدری، مجتبی، (۱۳۹۸ش)، «نسبت دانش و قدرت در عصر اموی: سیاست‌های فرهنگی امویان علیه شیعه». *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، شماره ۳۴.
- الحسنی الزهرانی، خالد بن موسی (۱۴۲۸ق)، *سنه التدافع فی ضوء القرآن الکریم دراسة موضوعیة*، عربستان سعودی: جامعه ام القرى.
- حیدر، اسد (۱۳۹۰ش)، *امام صادق علیه السلام و مذاهب اهل سنت*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خامنه ای، سیدعلی (۱۳۹۰ش)، *انسان ۲۵۰ ساله*، تهران: مؤسسه جهادی.
- دره، محمد علی طه (۱۴۳۰ق)، *تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه*، بیروت: دار ابن کثیر.
- رستمی هراتی، علیرضا (۱۳۹۳ش)، *تأثیر جریان‌های سیاسی (خلفاء، زندیقان و غالیان) بر تفسیر مفسران قرآن کریم*، قم: معاونت پژوهشی جامعه الزهرا (علیها السلام).
- رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۹۰ش)، *درسنامه وضع حدیث*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- زیدان، جرجی (۱۳۷۲ش)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران: امیر کبیر.
- سلیم بن قیس هلالی (۱۴۰۷ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، تهران: مؤسسه البعثة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالماثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- شفای، امان الله، (۱۳۸۹ش)، «جریان شناسی فکری - سیاسی عصر امامت امام باقر علیه السلام»، *علوم سیاسی*، شماره ۵۲.

- شیبانی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، *نهج البیان عن کشف معانی القرآن*، قم: نشر الهادی.
- طائی، نجاج، (۱۴۳۱ق)، *جعل حدیث درباره امیر مؤمنان علی (علیه السلام)*، قم: دارالهدی.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)*، بیروت: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- غروی نایینی، نهله، (۱۳۸۶ش)، *تاریخ حدیث شیعه (تا قرن پنجم)*، قم: شیعه شناسی.
- فالوجی، اکرم بن محمد، (۱۴۲۵ق)، *المعجم الصغیر لرواه الإمام ابن جریر الطبری*، بی جا: الدار الأثریة.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فضلی، عبدالهادی، (۱۴۲۰ق)، *أصول الحدیث*، بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
- القاضی، أحمد عرفات، (۱۳۸۱ش)، «مفهوم الدفع فی القرآن الکریم»، *دراسات القرآنیة*، شماره ۴.
- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتاب.
- کنیری، محمد، (۱۳۹۴ش)، *تقابل سلفی گری با شیعه و اهل سنت*، ترجمه: علی زمانی، تهران: مشعر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الاصول من الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۹۳ش)، *مکتب در فرآیند تکامل*، تهران: کویر.
- مروتی، سهراب، (۱۳۸۱ش)، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم (سده نخست هجری)*، تهران: رمز.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- مهاجرنیا، محسن؛ معصومی، ابراهیم، (۱۳۹۵ش)، «راهبردهای سیاسی صادقین (ع) در مواجهه با انحرافات سیاسی و فرهنگی»، *سیاست متعالیه*، شماره ۱۳.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Sahifah Sajjadiyah.

A group of researchers, (n.d), Imam Khomeini's encyclopedia, Qom: n.p.

Akhawan Kazemi, Bahram (1381), "The main elements of political deviation in the first half of the first century", Journal of Islamic Government, No. 25.

Al-Bayanuni, Moaz Muhammad Abul-Fath (2011), "Sunnah al-Tadafo from an Islamic perspective", Magazine of Islam in Asia, Volume 8.

Al-Hasani al-Zahrani, Khalid ebne Musa (1428 AH), Sunna al-Tadafo in light of the Holy Qur'an, a topical study, Saudi Arabia: Umm Al-Qura University

Al-Qazi, Ahmad Arafat (1381), "The concept of Al-Daf in the Holy Qur'an", Darasat al-Qur'aniyah, No. 4.

Aroosi Hawaizi, Abd Ali Ibn Juma (1415 AH), Tafsir Noor al-Thaqalain, Qom: Ismailian Publishing House.

Ayyashi, Muhammad Ibn Mas'ud (1380), Tafsir Al-Ayyashi, Tehran, School of Al-Alamiya Al-Islamiya.

Bahrani, Hashem Ibn Suleiman (1415 AH), al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an, Qom: Al-Baathah Institute - Section of Islamic Studies.

Bostanee, Qasem (2013), "Abdāl" Narratives and their Concept ", Studies on Understanding Hadith, first year, No. 1.

Darah, Muhammad Ali Taha (1430 AH), Tafsir al-Qur'an al-Karim and Araba and Bayaneh, Lebanon-Beirut: Dar Ibn Kathir.

Fakhr Razi, Muhammad Ibn Umar (1420 AH), Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb), Beirut-Lebanon: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi.

Faluji, Akram Ibn Muhammad (1425 AH), al-Mu'jam al-Saghir by Imam Ibn Jarir Al-Tabari, without reference: Al-Dar al-Atharya.

Fazli, Abd al-Hadi (1420 AH), Principles of Hadith, Beirut-Lebanon: Umm Al-Qura Foundation for Investigation and Publishing.

Gharavi Nayini, Nahleh (1386), History of Shia Hadith (up to the fifth century), Qom: Shia Science.

Hassan Beigi, Mohammad; Heydari, Mojtaba (2018), "The proportion of knowledge and power in the Umayyad period: Umayyad cultural policies against Shiites". Quarterly Research Journal of Islamic History, No. 34.

Heydar, Asad (1390), Imam Sadiq (AS) and Sunni religions, Qom: University of Religions and Denominations

Hojjati, Seyyed Mohammad Baqer (1360), three essays on the history of interpretation and syntax, Tehran: Quran Foundation.

- Ibn Abi Hatam, Abd al-Rahman Ibn Muhammad (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Abi Hatam), Riyadh: Nizar Mustafa Al-Baz Library.
- Ibn Kathir Damascus, Ismail ibn Umar (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir), Beirut, Dar al-Kitab al-Elamiya, first edition.
- Jafarian, Rasool (2013), Excerpts from the Political and Intellectual Life of Shia Imams, Qom: Ma'arif Publishing House.
- Jarda, George (1379), Imam Ali (AS) Voice of Human Justice, translated by Hadi Khosrow Shahi, Tehran: Kolbe Shorouq.
- Kathiri, Mohammad (2014), The confrontation of Salafism with Shia and Sunnis, translated by: Ali Zamani, Tehran: Mash'ar.
- Khamenei, Seyyed Ali (2019), 250-year-old man, Tehran: Jihadi Institute.
- Kuleyni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH), Al- Osoul Al-Kafi', Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyyah.
- Majlesi, Muhammad Baqer Ibn Muhammad Taqi (1403 AH), Bihar Al-Anwar Al-Jameha Li Dorar Al-Akhbar Al-Aemma al-Athaar, Beirut-Lebanon: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
- Mas'udi, Ali Ibn Hossein (1409 AH), Morawej Al-zahab, Qom: Dar al-Hijra Foundation.
- Modarresi Tabatabaei, Seyyed Hossein (2013), School in the process of evolution, Tehran: Kavir.
- Mohajernia, Mohsen; Ma'soumi, Ebrahim (2016), " Political Strategies of Sadeqin (AS) in Facing of Political and Cultural Inversions", Transcendent Policy, No. 13
- Morovvati, Sohrab (2008), a research on the history of interpretation of the Holy Quran (first century of Hijri), Tehran: Ramz.
- Pishvaei, Mehdi (2017), Sirah of religious leaders, Qom: Imam Sadiq Institute.
- Qomi Mashhadi, Mohammad Ibn Mohammad Reza (1368), Tafsir Kanz al-Daqayeq and Bahr al-Gharayeb, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Qommi, Ali Ibn Ibrahim (1363), Tafsir al- Qommi, Qom: Dar al-Kitab.
- Qurtubi, Muhammad Ibn Ahmad (1364), Al-Jamee Li ahkam al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow.
- Rafii Mohammadi, Nasser (1390), Textbook of Hadith forgery, Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.
- Rostami Harani, Alireza (2013), the influence of political currents (Caliphs, Zendiqans and Ghaliens) on the interpretation of the commentators of the Holy Qur'an, Qom: Research Vice-Chancellor of Al-Zahra University (AS).

- Shafaei, Amanullah (1389), "Intellectual-Political Current Studies of the Age of Imamate of Imam Baqir (AS), Political Science, No. 52.
- Shibani, Muhammad Ibn Hasan (1413 AH), Nahj al-Bayan on discovering the meanings of the Qur'an, Qom: Al-Hadi publication.
- Siyuti, Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr (1404 AH), Al-Dur al-Manthur fi al-Tafsir be Al-Ma'thur, Qom: Library of Ayatollah Azami al-Marashi al-Najafi (RA.)
- Sulaym b. Qays al-Hilali (1407 AH), the book of Sulaym b. Qays al-Hilali, Tehran: Al-Ba'ath Foundation - Section of Islamic Studies.
- Tabari, Muhammad Ibn Jarir (1412 AH), Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), Beirut: Dar al-Ma'rfa.
- Ta'i, Najah (1431 AH), Forgery of Hadith about Amir al-Mu'menin Ali (AS), Qom: Dar al-Hadi.
- Tousi, Muhammad Ibn Hassan (n.d), al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut-Lebanon: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi.
- Zeydan, Jorji (1372), History of Islamic Civilization, translated by Ali Javaher Kalam, Tehran: Amir Kabir.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵
پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۵۴-۲۲۹
مقاله علمی - پژوهشی

doi: 10.30497/qhs.2024.245750.3902

بررسی دیدگاه هاشم معروف الحسینی در مخالفت با اعتبار و دلالت احادیث من بلغ

عباس به نژاد*

حمیدرضا مستفید**

جواد علاء المحدثین***

چکیده

احادیث من بلغ، بیانگر آن هستند که اگر کسی به روایتی عمل کند، سپس معلوم شود آن روایت اصالت و اعتباری ندارد، پاداش او نزد پروردگار محفوظ است. برخی این اخبار را مبنایی برای پذیرش حدیث ضعیف یا جوازی برای صدور حکم شرعی استحباب یا دست کم قول به مأجور بودن عمل کننده به احادیث ضعیف با نیت رجاء المطلبیه می دانند، اما گروهی دیگر این رواداری را نمی پذیرند یا موضوع آن ها را اساساً اعتقادی و کلامی دانسته و بیرون از مباحث سندی و علم الحدیثی یا اصولی برشمرده اند. از این رو بحث درباره اعتبار سند و دلالت متن احادیث من بلغ، نقش اساسی در پذیرش یا طرد بسیاری از اخبار آحاد و احادیث فضائل الاعمال و نیز اعتبار قاعده تسامح در ادله سنن دارد. در این جستار به بررسی اعتبار و دلالت احادیث من بلغ از منظر هاشم معروف الحسینی پرداخته شده است. یافته های تحقیق نشان می دهد وی معتقد است این احادیث دستاویز جاعلان و قصاصان و احتمالاً برساخته آنان بوده تا نقل های بی اعتبار خویش و روایات نامعتبر را رواج دهند. ادله وی چنین است: نادیده گرفتن شرایط پذیرش خبر، ناهمخوانی با سیره پیامبر و اهل بیت، رواداری انتساب دروغ به معصوم، تالی فاسدهای تربیتی.

واژگان کلیدی

احادیث من بلغ، تسامح در ادله سنن، هاشم معروف الحسینی، احادیث موضوعه، احادیث فضائل الاعمال.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. behnejad2@gmail.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

h_mostafid@iau-tnb.ac.ir

javad.ala@iau.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری دانشجوی است.

طرح مسئله

بنابر مضمون احادیث من بلغ اگر کسی با خبر شود کرداری دارای پاداش است و خداوند از انجام آن خشنود می‌گردد، و آن عمل را با نیت دستیابی به پاداش انجام دهد، مأجور است، حتی اگر آن خبر صحیح و معتبر نباشد. با وجود رواج و شهرت احادیث من بلغ، درباره اعتبار و اصالت مبانی آن، اجماع و اتفاق نظر میان دانشیان مسلمان دیده نمی‌شود و نقدهایی علاوه بر اعتبار سند، به محتوا و دلالت‌های آن مطرح است. برخی، قاعده تسامح در ادله سنن را از آن استخراج کرده و این احادیث را مجوز الغای شرایط حجیت خبر ضعیف دانسته، و به جواز صدور حکم شرعی استحباب رای داده‌اند و برخی دیگر، تنها به مأجور بودن عمل کننده بسنده کرده و صدور حکم شرعی را بر مبنای این احادیث نمی‌پذیرند. در حالی که برخی دیگر به هیچ روی الغای شرایط حجیت خبر را چه در صدور حکم شرعی و چه در اخبار فضائل الاعمال و حتی، درباره قصص و حکایات نمی‌پذیرند. عده‌ای نیز دلالت احادیث من بلغ را در دامنه علم کلام و اعتقادات دانسته و مضمون آن را مربوط به علم الحدیث و فقه و اصول نمی‌دانند.

رویکرد نقدالحدیثی معروف الحسنى در نفی اعتبار احادیث من بلغ و انکار دلالت آن‌ها برای پذیرش احادیث ضعیف، در آثار دانشیان پیشین نیز وجود داشته و دیگران نیز در این باب نقادی‌هایی کرده‌اند. الحسنى افزون بر نقدهای پیشین، بر نکته‌ای ویژه تاکید دارد و آن جعلی بودن احادیث من بلغ است، به عنوان برساخته‌هایی برای مقبولیت دادن به گروه دیگری از احادیث مانند: احادیث فضائل الاعمال و ترغیب و ترهیب. همچنین، ایشان از اینکه دامنه تاثیر احادیث من بلغ، به احادیث فضائل الاعمال محدود نمانده و به تاریخ و قصص نیز تسری یافته و موجب سهل‌انگاری در بررسی سند و اعتبار آنها شده، به سختی انتقاد می‌کند.

در این جستار پس از نقل احادیث من بلغ و بررسی اعتبار آنها، دلالت‌هایی که در فقه و اصول، علم الحدیث و کلام، مورد توجه بوده، مطرح می‌شود. سپس دیدگاه هاشم معروف الحسنى نقل و قوت و ضعف آن آشکار می‌گردد. دغدغه اصلی الحسنى، در دامنه علم الحدیث و رواج احادیث نامعتبر است. از اینرو پس از تردید در اعتبار سند احادیث من بلغ، دلالت آنها را آنچنان نمی‌بیند که مبنایی برای عمل به احادیث ضعیف باشند. چه رسد به آن که بخواهد پایه‌ای برای قاعده‌ای اصولی گردد.

نزد الحسنى جعلی بودن این روایات و دستاویز شدنشان توسط قاصصان و واعظان برای مشروعیت بخشیدن به داستان‌پردازی‌ها و فضیلت‌تراشی‌هایشان، اهمیت بیشتری یافته است و



پرداختن وی به این موضوع در چهارچوب پروژه کلان او «شناسایی و زدودن احادیث جعلی از جوامع حدیثی شیعه» صورت می‌گیرد، از این رو در انکار و نفی اعتبار احادیث من بلغ و به دنبال آن انکار قاعده تسامح پروایی از خود نشان نمی‌دهد.

پیشینه تحقیق

احادیث من بلغ و قاعده تسامح به طور کلی، در منابع بی‌شمار اصول فقه، بحث و بررسی می‌شوند. شمارش آنها از حوصله این جستار بیرون است، برای نمونه: محرابی (۱۳۹۷) و بجنوردی (۱۳۷۹) به تفصیل مباحث متعددی را، از جمله تاریخچه، ادله، و نقد و بررسی این روایات و ادله این قاعده و کفایت یا عدم کفایت آن در پذیرش حدیث ضعیف، گزارش کرده‌اند. شیخ مرتضی انصاری (۱۳۷۲) جستار مستقلی را به احادیث من بلغ اختصاص داده است. «رسالة فی التسامح فی ادلة السنن» (منتشر شده در کتاب رسائل فقیهه) در نوزده مدخل به جوانب گوناگون این موضوع پرداخته و ضمن پذیرش کلیات آن، مواردی را که این قاعده کارکرد دارد و می‌توان بر مبنای آن فتوا داد، تشریح کرده است. میرمحمدی (۱۳۶۸ و ۱۳۶۹) در دو جستار پس از بررسی سند و دلالت اخبار من بلغ، به مباحث اصولی، پیرامون آن پرداخته است. کریمیان (۱۳۹۷)، نیز ضمن پذیرش این احادیث، از دیدگاه اصولی، به مفهوم‌شناسی عبارت «من بلغه» و دامنه کارکرد آن می‌پردازد.

در مباحث علم الحدیث نیز گاهی به احادیث من بلغ به عنوان مستندی برای پذیرش اخبار ضعیف - نفیاً یا اثباتاً - پرداخته شده؛ از آن جمله است: شانه‌چی (۱۳۸۱) و باقری (۱۳۸۲) که به تفصیل به سند و راویان این احادیث پرداخته و تواتر و حتی مستفیض بودن آنها را به چالش می‌کشند. باقری (۱۳۸۲) همچنین متن احادیث را نقد و بررسی کرده و اهم اشکالات آنها و پاسخ‌های ارائه شده را، نقل و نقد نموده است. کلاتری (۱۳۹۷) اما به نقد و بررسی دلالت‌های رایج پرداخته و موضوع احادیث من بلغ را بیرون از فقه و اصول و علم الحدیث دانسته و بر مضمون اعتقادی و کلامی آن پای فشرده است. سخن ایشان ناظر به سخن آیت الله خویی (۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۰۷) در جمع بندی آرای مختلف درباره احادیث من بلغ است. احمد رضوانی (۱۳۷۹) در «تسامح» که جستاری در دائره‌المعارف بزرگ اسلامی است، بدون اتخاذ موضعی خاص، تنها گزارشی فشرده از سرگذشت قاعده تسامح در فقه شیعه و دیدگاه‌های گوناگون درباره آن فراهم کرده است.

در نقد و بررسی اندیشه‌های معروف الحسنی و کتاب *الموضوعات فی الآثار والایخبار*، نیز کوشش‌هایی شده است. اخوان صراف (۱۳۸۳) به مناسبت انتشار ترجمه فارسی کتاب معروف الحسنی، روش او را در این کتاب نقد و بررسی کرده و آمیختگی نقد متنی و سندی و دقیق نبودن برخی نقل‌ها و عدم ارجاعات را از ضعف‌های کتاب می‌داند و در کنار آن دیدگاه معروف الحسنی درباره معیارهای ضعف و عوامل جعل حدیث پرداخته است. در جستاری دیگر، اخوان صراف (۱۳۸۶) در نقد کتاب معروف الحسنی، بر دقت ناکافی، عدم شفافیت مبانی و روشن نبودن معیارهای تشخیص احادیث موضوع که «منجر به داوری‌های غیرعلمی و ناروا نسبت به روایات شده» (اخوان صراف، ۱۳۸۶) تاکید کرده است.

اندیشمند عراقی، خطیب (۲۰۲۲) در نوشتاری که به اندیشه‌های حدیثی معروف الحسنی اختصاص دارد، رویکرد عقلانی و انتقادی معروف الحسنی و صراحت لهجه او را در نقدالحدیث ستوده و مورد توجه قرار داده و به طور مشروح روش و کوشش الحسنی را بررسی و روایت کرده است.

امینی و دیگران (۱۳۹۸) به نقد روشی معروف الحسنی پرداخته و «تعمیم‌گرایی، غفلت از منابع رجالی دست اول، پرداخت بی ضابطه به بحث غلو، عرضه اطلاعات نادرست ... و نقد غیرمنصفانه ... اصرار بیش از حد بر معیار موافقت روایت با عقل و علم تجربی» (امینی و دیگران، ۱۳۹۸) از ضعف‌های او دانسته اند. به طور ویژه اشاره‌ای به نحوه برخورد الحسنی با احادیث من بلغ در این جستار دیده نمی‌شود.

دیدگاه هاشم معروف الحسنی در نفی اعتبار احادیث من بلغ اما، چندان مورد توجه قرار نگرفته و تنها اثری که در نقد و بررسی این دیدگاه وی یافته شد، جستاری از حسینیان قمی (۱۳۷۶)، در مجموعه «دفاع از حدیث» است. وی آراء معروف الحسنی را به تفصیل نقد کرده و جعلی بودن احادیث من بلغ را نمی‌پذیرد. او ادعا می‌کند همه عالمان شیعی این دسته از روایات را پذیرفته اند. در باب دلالت نیز، تصریح می‌کند مضمون این روایات آنست که «دغدغه احراز واقع و اثبات اعتبار نقل در محدوده مستحبات، در میان نیست» (حسینیان، ۱۳۷۶). ایشان تاکید می‌کند در این‌که آیا احادیث من بلغ دلالت بر استحباب، رجحان یا ترتب ثواب بر انقیاد عمل کننده، دلالت دارند، اختلاف است.



۱. اخبار من بلغ و بررسی اعتبار آنها

پنج روایت با این مضمون در منابع شیعی یافته می‌شود و بیش از مواردی که در این بخش آمده، یافته نشد. ازین رو ادعای کثرت اخبار من بلغ (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۲۸) محل تأمل است، چه رسد به ادعای تواتر. (العاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۶۱۷). احادیث مربوطه اینهاست:

۱- «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عِمْرَانَ الرَّعْفَرَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ فَعَمِلَ ذَلِكَ الْعَمَلَ الْيَمَّاسَ ذَلِكَ الثَّوَابُ أُوتِيَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحَدِيثُ كَمَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۷).

راوی این روایت از امام باقر(ع)، محمد بن مروان «ضعیف علی المشهور» است. (خویی، معجم، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۱۲) در رجال خویی پانزده نفر به این نام، یاد شده‌اند که هیچ‌کدام به‌درستی شناخته شده نیستند و جرح و تعدیلی درباره آنها نشده است. (خویی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۲۹-۲۳۴) مامقانی وی را مجهول الحال معرفی کرده است (باقری، ۱۳۸۲).

راوی دیگر، محمد بن سنان الزاهری (م ۲۲۰ ق)، ضعیف و غیر قابل اعتماد است؛ (خویی، معجم، ۱۴۱۰، ج ۱۷، ص ۱۶۲-۱۷۲). کشی نقل‌ها و گفته‌های طعن‌آلود بسیاری را در مورد او ذکر می‌کند. (باقری، ۱۳۸۲) گرچه گروه قابل ملاحظه‌ای او را توثیق کرده‌اند. (باقری، ۱۳۸۲) در سبب تضعیف او، اتهام به غالی بودن، نقل روایاتی که به وجاده یافته، کذب، مخالفت با امام باقر(ع) و وضع حدیث ذکر شده است. از سوی دیگر فراوانی روایاتی که نقل کرده (بیش از ۱۶۰ روایت)، اعتماد راویان ثقه بر او، خلط میان او و کسی دیگر مشهور به ابن سنان، احتمال تقیه‌ای بودن روایاتی که در طعن اوست و عدم اتفاق نظر در معنای غالی را می‌توان از اسباب توثیق او دانست. (نک: ستوده، ۱۳۹۰)

راوی دیگر، عمران الزعفرانی نیز مجهول است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۸ و ج ۱۴، ص ۱۶۸) که گرچه نامش در سند برخی روایات و کتب رجالی آمده اما اطلاعاتی از او در دست نیست.

۲- «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْءٌ فِيهِ الثَّوَابُ فَقَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلِ النَّبِيِّ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ كَانَ لَهُ ذَلِكَ الثَّوَابُ وَ إِنْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵).

احمد بن ابی عبدالله برقی از پدرش، از احمد بن نصر، از محمد بن مروان، از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود به هر کس خبری از پیامبر (ص) برسد که در عملی پاداش هست، و آن عمل را به خاطر سخن پیامبر انجام دهد، پاداش آن را خواهد داشت، حتی اگر پیامبر (ص) آن سخن را نگفته باشد.

احمد بن ابی عبدالله برقی، گرچه ثقه است، از روایان ضعیف نقل کرده و به مراسیل اعتماد نموده، (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۷۶) از این رو به روایاتش اعتماد نمی‌شود. او این روایت را از پدرش، محمد بن خالد برقی نقل می‌کند که او نیز تضعیف شده است. (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۳۳۵) احمد بن النضر، توثیق شده. (نجاشی، ۱۴۱۸، ص ۹۸) درباره ضعف محمد بن مروان نیز پیشتر گفته شد.

۳- «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ سَمِعَ شَيْئًا مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ فَصَنَعَهُ كَانَ لَهُ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَا بَلَغَهُ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۷).

علی ابن ابراهیم از پدرش، از ابن ابی عمیر، از هشام بن سالم، از ابی عبدالله (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود: هر کس خبری درباره پاداش کاری بشنود و آن کار را انجام دهد، آن پاداش را خواهد داشت حتی اگر آنچه شنیده به واقع درست نباشد.

روایت کلینی، به نقل از هشام بن سالم، از نظر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ ق) «حسن کالصحیح» است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۱۱۲)، از آنکه همه روایان آن از مشایخ هستند، مگر ابراهیم بن هاشم - علی ابن ابراهیم از او نقل کرده - که مجهول است و قول صریحی در توثیق او یافته نمی‌شود. (صدر، بی تا، ص ۲۸۶) با این حال «سید بن طاووس به وثاقت او تصریح نموده است.» (میرمحمدی، ۱۳۶۸) کثرت روایاتی که به واسطه فرزندش، در کتاب کافی نقل شده - بیش از هزار روایت - گواه بر اعتبار او دانسته شده است. (نمازی شاهرودی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۲۲۳)



۴- «وَعَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمِلَهُ كَانَ أَجْرُ ذَلِكَ لَهُ وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۵).

و از او به نقل از علی بن حکم، از هشام بن سالم، از ابی عبدالله (ع)، که ایشان فرمود: به هر کس خبری درباره ثواب عمل نیکی برسد و آن عمل را انجام دهد، پاداش آن را خواهد داشت، حتی اگر پیامبر خدا (ص) آن سخن را نگفته باشد.

علی بن الحکم در سند این روایت، که از هشام بن سالم روایت کرده، دیده می‌شود. آنگونه که مرحوم خویی گزارش کرده، در سند بیش از هزار و چهارصد روایت نام علی بن الحکم هست. ایشان در نهایت سه نفر را به این نام معرفی می‌کند: علی بن الحکم الانباری، علی ابن الحکم بن الزبیر و علی بن الحکم بن مسکین. نجاشی از ابوالحسن الضریر علی ابن الحکم بن الزبیر الانباری نام می‌برد. شیخ طوسی نیز از علی بن الحکم الکوفی یاد کرده، که ثقه و جلیل القدر است. مرحوم خویی این دو را، یک نفر می‌داند. از علی بن الحکم بن مسکین نیز تنها یک روایت رسیده که در آن هم خطایی صورت گرفته و ضبط نام به درستی انجام نشده است. (خویی، معجم، ۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۴۲۵-۴۲۶)

۵- «أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هَاشِمِ بْنِ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ خَيْرٍ فَعَمِلَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۳۲).

پدرم گفت: روایت کرد مرا علی ابن موسی از احمد بن محمد از علی بن حکم از هاشم بن صفوان از ابی عبدالله (ع)، که ایشان فرمود: به هر کس خبری درباره ثواب عمل نیکی برسد و آن عمل را انجام دهد، پاداش آن را خواهد داشت، حتی اگر پیامبر خدا (ص) آن سخن را نگفته باشد.

وسائل الشیعه (عاملی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۰)، الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۷۰) و بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۵۶) این روایت را به نقل از ثواب الاعمال آورده اند و سند را چنین نقل کرده اند: «عن علی بن الحکم عن هشام عن صفوان عن أبي عبد الله». در سند این روایت علی بن موسی معروف به الکمندانی دیده می‌شود. گرچه کلینی (مت ۳۲۹ هق) از او نقل حدیث کرده، مجهول است و توثیقی درباره اش یافته نشد. (نک: خویی، ۱۴۱۰، ذیل علی

بن موسی الکمندانی، ج ۱۳، ص ۲۰۵) برخی عدم توثیق او را تصریح کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۹۱) که موجب ضعف روایت است.

ابن فهد حلی (م ۸۴۱ ق) این روایت را به نقل از صفوان دانسته: «وروی ایضا باسناده الی صفوان عن ابی عبدالله ان من بلغه شیء من...». (حلی، ۱۴۰۷، ص ۹) این نقل منطبق است با آنچه شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) در وسائل الشیعه آورده: «عن هشام، عن صفوان، عن ابی عبد الله؛ (عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۹) بجنوردی نیز این خبر را با عنوان «المروی عن صفوان عن الصادق» آورده و در پاورقی به ثواب الاعمال صدوق ارجاع می‌دهد. (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۲۹) و نیز سبحانی می‌گوید: «فقد روی صفوان عن ابی عبدالله» و به وسایل الشیعه (باب ۱۸ من ابواب مقدمات العبادات) ارجاع داده (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۵۸۴) و در الوسیط فی اصول الفقه، نیز بدون ارجاع، از صفوان روایت می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۶) و مرادش از هشام، هشام بن سالم است. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۹۰) مرحوم علی اکبر غفاری در ترجمه فارسی ثواب الاعمال نام راوی را «صفوان بن مهران» آورده است. (غفاری، بی تا، ج ۱، ص ۲۹۶) بر این اساس ایشان، مانند وسائل الشیعه، متن را چنین خوانده است: «هشام عن صفوان [بن مهران]». در حالی که می‌دانیم صفوان همواره از هشام روایت کرده است، و نه هشام از صفوان؛ که نشان از تصحیف و قلب در روایت و موجب تضعیف آن است. (باقری، ۱۳۸۲)

۱-۱. نتیجه بررسی‌های سندی اخبار من بلغ

روایت سوم و چهارم که از دو طریق به هشام بن سالم می‌رسند، با وجود تفاوت‌هایی در لفظ، وحدت معنوی دارند و صحیح دانسته شده‌اند. (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۹۰) سه دیگر مجهول یا ضعیف است. برخی همه روایات فوق را ضعیف و غیرقابل اعتماد دانسته‌اند (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۱) و ادعا کرده‌اند «سند هیچ یک از این اخبار صحیح نیست. فقط سند یکی از آنها را حسن گفته‌اند و بقیه ضعیف می‌باشد». (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۱) یا گفته می‌شود «اسنادش ضعیف و ذات نایافته است و شاهی از کتاب مجید و سنت حتمیه ندارد، بلکه بر خلاف عقل سلیم و ذوق مستقیم است». (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۴. و نیز برای بررسی تفصیلی سند و راویان این روایات، نک: باقری، ۱۳۸۲)

و برخی دیگر به صحیح بودن (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۸) یا مستفیضه بودن (میرمحمدی، ۱۳۶۸) آنها - یا بعضی از آنها - رأی داده‌اند. با توجه به شمار اندک این روایات و وضعیت



راویان آنها، ادعای مستفیضه بودن - دارا بودن اقل شرایط اطمینان آور و منحصر نبودن به سه چهار راوی ضعیف (خویی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۶۸) - وجهی ندارد.

۲-۱. دلالت اخبار من بلغ

از اخبار من بلغ دست کم چهار برداشت و نتیجه گیری کلی شده است:

۱-۲-۱. دلالت اعتقادی و کلامی احادیث من بلغ

حتی اگر اعتبار اخبار من بلغ را بپذیریم، دلالت آنها تنها بر ترتب پاداش بر عمل نیک، به عنوانی اصلی اعتقادی است و اقتضایی بر طلب شارع - وجوب یا استحبابا - در آنها نیست. عبادات - واجب یا مستحب -، توقیفی است و برای ثبوت آنها لازم است دلیل صریح یا نص صحیحی وجود داشته باشد. (بحرانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۹ و ۲۰۱)

اخبار من بلغ بر یک اصل کلامی و اعتقادی تاکید دارند و مضمون آنها با تفضل الهی و ثواب و پاداش مرتبط و در صدد بیان رحمت پروردگار به بندگان است که اگر به هر بهانه‌ای - حتی خبری ضعیف - کرداری را با امید به پاداش الهی انجام دهند، مأجور و بهره‌مند از لطف الهی خواهند بود. از این رو اساسا در مقام بیان یک حکم شرعی یا تعیین معیاری برای پذیرش خبر نیستند. (برای تفصیل بیشتر، نک: کلانتری، ۱۳۹۷ و خویی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷-۲۰۸)

۲-۲-۱. حجیت خبر ضعیف در احکام شرعی

در میان فقیهان و اصولیون سخن در آن است که «آیا این روایات فقط ثبوت پاداش برای عمل کننده را ثابت می‌کنند - نظر شیخ انصاری -، یا دلیلی بر استحباب شرعی عمل هستند - بنابر رأی محقق خراسانی -؟» (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۸۹ و نیز نک: صص. ۴۹۳-۴۹۶) بنابر این نزد فقیهان و اصولیون دو استنتاج و دلالت پدید می‌آید:

- گروهی قائل به حجیت حدیث ضعیف برای فتوا و صدور حکم شرعی استحباب هستند.

- گروهی الغای شرایط حجیت خبر را به استناد اخبار من بلغ نمی‌پذیرند.

گروه اول، باورمندان به «قاعده تسامح در ادله سنن» یا رواداری پذیرش خبر ضعیف برای استنباط حکم شرعی توسط فقیه، هستند. نزد اینان استناد به اخبار من بلغ و قاعده تسامح کاملا

به هم پیوسته و مساله‌ای اصولی است که استنتاج بر مبنای آن نیازمند ملکه اجتهاد است. (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۹) اصولی دانستن این قاعده و احادیث مربوط به آن، موجب می‌شود که عموم مکلفان از استناد به آنها، به کلی برکنار دانسته شوند. (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۶۱) پذیرندگان قاعده تسامح، صدور حکم به استحباب شرعی یا جواز حکم به کراهت (نائینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲) بر اساس احادیث ضعیف را روا می‌دانند، که ثمره‌اش ثبوت پاداش به خاطر ارزش ذاتی عمل و منفعتی است که در آن است.

در حالی که گروه دوم، منکران پذیرش این قاعده، (صدر، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۶۲؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۹؛ انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۴۵) احادیث من بلغ را حجتی برای صدور حکم استحباب شرعی بر اساس حدیث ضعیف و نیز الغای شرایط حجیت خبر نمی‌دانند، در نتیجه نزد اینان، خود عمل ارزش ذاتی نداشته و پاداش، به نیت عمل کننده تعلق می‌گیرد. سبحانی تصریح دارد: «روایات من بلغ تنها در صدد آن است که بگوید اگر مکلف عملی را با حجت شرعی انجام داد و سپس خلاف آن معلوم شد، زیانی نکرده است» (سبحانی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۴۹۲). استحباب یکی از اقسام احکام پنج‌گانه شرعی است و حکم کردن به آن نیز، نیاز به حجت شرعی دارد. بنا بر این گرچه نمی‌توان مانند گروه اول تنها بر اساس حدیث ضعیف، حکم به استحباب شرعی داد، اما می‌توان عمل کننده به مضمون حدیث ضعیف را اگر رجاء المطلوبیه دارد، مأجور دانست. سیستانی می‌گوید:

«استحباب ذکر شده در این رساله مبتنی است بر قاعده تسامح در ادله سنن، و از آنجا که این قاعده نزد ما ثابت نیست، رأی به این استحباب‌ها بر اساس رجاء المطلوبیه است؛ همچنین مکروهات نیز باید بر اساس رجاء المطلوبیه ترک شود» (سیستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۹، مسأله ۳۲)

از این رو آنچه موجب رواج پذیرش حدیث ضعیف شده، تنها بر عهده قاعده تسامح نیست، بلکه حتی مخالفان این قاعده نیز عملاً، به شیوه‌هایی دیگر حدیث ضعیف را پذیرفته و به کار می‌گیرند. (برای آگاهی از شروط پذیرش خبر ضعیف، نک: بیضانی، ۱۳۸۵، صص ۳۹-۴۱) سخن پیش‌گفته آیت‌الله سیستانی (سیستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۹، مسأله ۳۲)، روشنگر فارق میان احادیث من بلغ و قاعده تسامح است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان قاعده تسامح را نپذیرفت و در عین حال بر اساس احادیث من بلغ، برخی اعمال مذکور در احادیث ضعیف را توصیه کرد. ایشان در جای دیگر نیز تاکید می‌کند:



«استحباب این غسل‌های پیش‌گفته با دلایل معتبر ثابت شده است. اما غسل‌هایی هم هست که فقیهان در ذیل غسل‌های مستحبی از آنها یاد می‌کنند؛ گرچه استحباب آنها نزد ما ثابت نیست، اما اشکالی نیست که کسی آنها را با قصد رجاء انجام دهد» (سیستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۲۰، مسأله ۳۴۱).

۱-۲-۳. عدم الغای شرایط پذیرش خبر

در علم الحدیث، افزون بر نقدهایی که به سند احادیث من بلغ وارد است، با چهار استدلال، مضمون آنها نقادی شده و استناد به آنها برای نادیده گرفتن ضعف سند در شرایط حجیت خبر، ناروا دانسته می‌شود:

الف) تعارض با آیه: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (النساء: ۴۹) که پذیرش خبر را بدون تبیین و تثبیت، نهی کرده، چه رسد به انتساب سخنی به پیامبر گرامی (ص) و معصومان (ع) با خبر ضعیف. «بین اخبار من بلغه و بین آیه نباء تعارض است، زیرا اخبار من بلغه شامل آن اخباری هم می‌گردد که راویانش غالی، کذاب و دارای مذاهب باطله می‌باشند. ولی قرآن می‌گوید سخن فاسق را بی تحقیق قبول نکنید.» (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۲) بنابراین آیه نباء به عنوان اصلی بالادستی، بر این اخبار حاکم است و لازمه اش وسواس و دقت در پذیرش خبر ضعیف است. «مضمون این آیه، نپذیرفتن خبر فاسق است، در سنن و غیر آن. در حالی که اخبار من بلغ دلالت بر ترتب ثواب بر هر عملی دارد که از طریق غیر معصوم رسیده، اعم از این که مُخبر، عادل باشد یا نباشد.» (بحرانی، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۹. و صص ۲۰۰-۲۰۱) برخی موافقان البته، با استناد به نقل‌هایی در شأن نزول و نیز مفهوم لغوی «نبأ»، تعارض آن را با اخبار من بلغ، نمی‌پذیرند. (میرمحمدی، ۱۳۶۹)

ب) آنچه از اخبار من بلغ فهمیده می‌شود، ترتب ثواب بر کردار نیک است و ارتباطی با حجیت خبر ضعیف ندارد. ازین رو حتی اگر اخبار من بلغ صحیح دانسته و به مأجور بودن عمل کننده با نیت رجاء حکم شود، به معنی جواز پذیرش خبر ضعیف نیست. (نک: بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۳۰)

ج) اگر از اخبار من بلغ پذیرش خبر ضعیف فهمیده شود، تالی فاسد دارد و «همین تسامح موجب شده که در زُهدیات و قصص و از همه بدتر در داستان کربلا، منقولاتی در کتب ثبت و

بر فراز منابر گفته شود که انسان علم اجمالی به کذب پاره‌ای از آنها دارد و در نتیجه مشمول نفرین رسول اکرم (ص) خواهد بود که فرمود: «مَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّءْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (شانه‌چی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱) این تسامح در پذیرش خبر ضعیف به اخبار فضائل الاعمال، محدود نمانده و به جایی رسیده که «چیزهای بسیاری را به مقتضای این اخبار ضعیف حرام و اموری را بدین منوال واجب دانسته اند.» (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۴)

د) «بلوغ در احادیث من بلغ، به معنی وجود شروط عقلی و عرفی اطمینان‌آور برای پذیرش خبر است و اخباری را که به صدور آنها اطمینان حاصل نشود، در بر نمی‌گیرد. ... از اینرو اگر مکلف با شیوه‌های عقلی اطمینان‌آور به اخباری دست یافت که رجحان عملی را بیان می‌کنند و آن عمل را از روی طاعت و انقیاد و با امید به پاداش انجام داد، مستحق پاداش است.» (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۱) بنابر این از اخبار من بلغ حجیتی برای پذیرش خبر ضعیف ندارند.

۱-۲-۴. جواز استناد به اخبار ضعیف یا جواز نقل آنها در فضائل و قصص

شیخ انصاری از شهید ثانی نقل می‌کند که «عموم بزرگان، عمل به خبر ضعیف را در قصص و مواعظ و فضائل الاعمال، مجاز دانسته اند.» (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷) ایشان سپس توضیح می‌دهد که خبر ضعیف در قصص و مواعظ یعنی نقل و شنیدن و به خاطر سپردن خبر ضعیف - مشروط به آنکه در حد جعل و وضع نباشد - و پذیرش اثراتی که به دنبال دارد، مگر در واجبات و محرمات، بدون اشکال است. (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸) روشن است این سخن به معنی رواداری پذیرش کذب که عقلاً قبیح است، نیست، بلکه «اخباری مورد نظر است که تطابق آنها با واقع، محرز نیست یا از طریق صحیح نرسیده‌اند. اما به هر روی در آنچه به معصوم نسبت داده می‌شود، تسامح روا نیست؛ حتی اگر در حجیت اخبار ضعیف قصص و حکایات، روا باشد.» (نایینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲)

۲. بررسی دیدگاه معروف الحسنی در خصوص روایات من بلغ

سید هاشم معروف الحسنی (۱۹۱۹-۱۹۸۴ م)، فقیه، قاضی، پژوهشگر و نویسنده شیعه لبنانی با بیش از بیست کتاب در فقه، اصول فقه، اعتقادات و تاریخ شیعه و علم الحدیث، که تحصیلات دینی خود را در نجف اشرف (۱۹۲۷-۱۹۴۲ م) به پایان رسانید. نام او در زمره شاگردان مرحوم آیت‌الله العظمی خویی دیده می‌شود. (واسطی، ۱۴۳۴، ص ۱۵)



وی پس از بازگشت به زادگاهش به شغل قضاوت در محاکم شرعی شیعه جعفری در منطقه بنت جبیل لبنان پرداخت. (امین، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۴۸) ایشان در زمان خود به عنوان متخصص در علم درایت الحدیث، شهرت داشته و کتابخانه‌اش مشتمل بر منابع حدیثی و ادبی فراوانی بوده است. (امین، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۴۸)

جستار حاضر مبتنی بر دیدگاه‌های ایشان در کتاب *الموضوعات فی الآثار و الاخبار* (چاپ اول: ۱۹۷۳ بیروت) است. تعریف سنت و جایگاه آن، تدوین حدیث و تاریخ آن، نقد و بررسی جایگاه صحابه در حدیث، نقش حدیث در تشریع، ضرورت بررسی متن در کنار سند حدیث، شروط پذیرش حدیث، کذب در حدیث و انگیزه‌های اعتقادی، سیاسی و اجتماعی آن، داستانپردازی، احادیث جعلی و شیوه‌های جعل حدیث و راویان جاعل از مباحث مطروحه در این کتاب است. الحسینی ضمن پرداختن به جعل و کذبی که در میان اهل سنت رواج داشته، به نقد و بررسی جعلیات و احادیث برساخته در میان دانشیان شیعه می‌پردازد و آن را نقد می‌کند. وی بخشی از کتاب *الموضوعات فی الآثار و الاخبار* را به احادیث من بلغ اختصاص داده و حملات تند و صریحی به آنها به عنوان یکی از عوامل جعل حدیث دارد.

در این بخش دیدگاه و دلایل او را بررسی می‌شود. پیشتر بیان شد که مخالفت با اعتبار و دلالت این اخبار امر بی‌سابقه‌ای نیست و دانشیان شیعه در پذیرش اعتبار، دلالت و دامنه استنباط از آنها اتفاق نظر ندارند. الحسینی نیز کمابیش نکات انتقادی پیش گفته را تکرار می‌کند، اما از دیدگاه علم الحدیثی، بر تاثیر اخبار من بلغ بر پذیرش حدیث ضعیف و رواج احادیث جعلی تأکید و پافشاری می‌کند. مهمترین دیدگاه‌های ایشان چنین است:

۲-۱. نفی اعتبار اخبار من بلغ

الحسینی بر بی‌اعتباری سند روایات من بلغ پای می‌فشارد و قابلیت آنها را برای آنکه بتواند مستند احکام شرعی یا مجوزی برای اعتنا به حدیث ضعیف باشد، انکار می‌کند:

«إسناد روایات من بلغ از شرایط کافی برای آنکه مبنای عمل قرار بگیرد،

برخوردار نیست، از آنکه در دینداری برخی راویان تردید است و برخی

دیگر مجهول هستند. مگر یک روایت که از نظر اهل حدیث، صحیح است»

(معروف الحسینی، ۱۹۷۳، ص ۱۷۰).

اخبار من بلغ، بیش از پنج روایت نیست که از سه راوی (محمد بن مروان: دو روایت از امام باقر (ع) و امام صادق (ع)؛ هشام بن سالم: دو روایت از امام صادق (ع)؛ و صفوان جمّال: یک روایت از امام صادق (ع)) نقل شده‌اند. برخی دانشیان همه این روایات را ضعیف و غیرقابل اعتماد دانسته‌اند (موسوی غروی، ۱۳۷۷، ص ۵۶۱) و برخی دیگر به صحیح بودن برخی از آنها (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۸) یا مستفیض بودن (میرمحمدی، ۱۳۶۸) رأی داده‌اند.

استناد به قول معصوم (ع)، اساساً تمسّک به امری فراعقلی است برای اثبات حکم شرعی. اگر به محتوای احادیث من بلغ، استناد شود تا ثابت گردد عمل کننده، تنها به خاطر نیت خود از پاداش محروم نخواهد ماند، امری عقلی و عرفی ثابت شده است که عقل سلیم بدون استناد به قول معصوم هم می‌تواند آن را بپذیرد. اما نزد متشرّعان، استناد به حدیث برای اثبات امری است که عقل به سادگی به آن نمی‌رسد و لازم است از سرچشمه وحی گواهی برای آن یافته شود. احادیث من بلغ خواستگاه دو حکم شرعی هستند: حکم اصولی تسامح در ادله سنن و حکم علم الحدیثی رواداری پذیرش خبر ضعیف در فضائل الاعمال. معروف الحسنی در واقع با این استنتاج مخالف است و به هیچ روی نمی‌پذیرد که این احادیث آن پایه اعتبار داشته باشند که بتوان با استناد به آنها این اصول شرعی را پایه‌ریزی کرد.

وی همچنین به نقش قصاصان و جاعلان در رواج و به کارگیری احادیث من بلغ پرداخته است. پذیرش این اخبار مبنایی برای پذیرش اخبار ضعیف فضائل الاعمال شده، که روا نیست. زیرا نمونه‌های زیادی از احادیث موضوعه و جعلی وجود دارد که گواه بر کردار جاعلان و داستان پردازان و واعظان است و اینان برای آنکه خود را از پاسخگویی درباره اعتبار مرویات خویش برهانند، به احادیث من بلغ استناد می‌کنند:

«داستان‌پردازان احادیثی را برای تقویت روایات و اسطوره‌هایشان بر ساخته و اسنادی هم برای آن پرداخته‌اند تا آنها را به پیامبر گرامی و امامان معصوم منسوب دارند و اینگونه به مخاطبان القا کنند که آنچه می‌گویند درست است. از اینرو از امام علی (ع) روایت کرده‌اند که هرکس دریابد فلان عمل ثواب دارد و انجامش دهد، مأجور است، حتی اگر پیامبر چنان نگفته باشد» (معروف الحسنی، ۱۹۷۳، ص ۱۶۹).



از نظر ایشان این گروه تنها نبوده‌اند و بسیاری از اهل ایمان و پیروان پیامبر گرامی و پیشوایان معصوم نیز، چه بسا با قصد خیر و نیت پاک به زعم خویش به بر ساختن احادیث فضائل و ترغیب پرداخته‌اند تا مومنان را به کردارهای شایسته و دستیابی به رستگاری وادارند و اسلام را یاری نمایند. (معروف الحسینی، ۱۹۷۳، ص ۸۹) اینان در پاسخ به معترضان ادعا می‌کنند «ما برای یاری دین و به سود پیشوایان، این دروغ‌ها را بر ساخته‌ایم». (معروف الحسینی، ۱۹۷۳، ص ۱۷۱)

البته الحسینی در این دیدگاه تنها نیست و دیگران نیز چه بسا در پیروی از الحسینی و با مضمونی نزدیک به او بر نقش زنادقه و غُلاء در بر ساختن یا به کارگیری احادیث من بلغ، برای اقناع طالبان و راویان حدیث تاکید دارد: «غالیان و زندیقان چون نیاز جویندگان دانش و حتی دانشیان دون پایه را به فراگرفتن و شنیدن حدیث دریافتند، به پلیدترین شیوه‌ها احادیثی را بر ساختند و به پاس‌بانان حقیقت نسبت دادند» (بهودی، ۱۴۰۱، ج ۱ ص ط) این بر دخالت قَصَّاصان در رواج و یا احتمالاً بر ساختن احادیث فضائل تاکید دارند. در مقابل اما، صرف نظر از موضوعه بودن یا نبودن اخبار فضائل، برخی از دانشیان مضمون احادیث من بلغ را آن چنان پذیرفته‌اند که در نقل اخبار فضائل الاعمال تسامح کامل روا داشته و نقل آنها را حتی برای کسی که اطمینان به صدور ندارد، روا دانسته‌اند، مشروط بر آنکه دلیلی هم بر کذب آنها موجود نباشد یا اگر علم به کذب هست، در هنگام نقل، به کاذب بودن آن تصریح شود. (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۸)

سخن معروف الحسینی در سوء استفاده‌هایی که از احادیث من بلغ می‌شود، پذیرفتنی می‌نماید، و حتی اگر نتوان جعلی بودن آنها را ثابت کرد، باید به دلایل سختگیرانه زیادی که برای پذیرش حدیث به عنوان مستند حکم شرعی وجود دارد، توجه داشت. با این همه نمی‌توان به استناد ویژگی‌های رفتاری قَصَّاصان و جاعلان حدیث به طور عام، درباره اصالت یا دلالت احادیث خاصی داورى نمود، اما این پیشینه می‌تواند ضرورت دقت بیشتر در بررسی سندی و متنی حدیث را به طور کلی یا احادیث فضائل الاعمال را به طور خاص، تاکید کند.

۲-۲. نقد متن و دلالت احادیث من بلغ

الحسینی ضمن آنکه در اعتبار سندی این روایات تشکیک می‌کند، تاکید اصلی خود را بر نقد متن و محتوای آنها گذاشته و دلایل ذیل را برای نفی این احادیث بیان کرده است:

۲-۲-۱. احادیث من بلغ، نفی کننده شرایط پذیرش خبر نیست

«بر فرض که احادیث من بلغ صحیح باشد، بلوغ خبر پاداش برای عملی خاص، مشروط به شروط اطمینان آور است و هر خبری را شامل نمی‌شود» (معروف الحسنی، ۱۹۷۳، ص ۱۷۳).

این سخن ایشان تکرار سخن شیخ عبدالله مامقانی است، که دلالت احادیث من بلغ را تنها بر اخباری می‌داند که «شرایط عقلانی اطمینان آور برای پذیرش» (مامقانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۱) را داشته باشند. بر این اساس عبارت «من بلغ»، عُرْفاً یعنی مکلفان باید درستی و نادرستی خبری را که دریافته‌اند، تشخیص دهند و اعتبار شنیده‌های خود را با عقل خویش بسنجند. در این صورت اگر «به شخصی روایتی از پیامبر (ص) یا سایر معصومان (ع) از طریقی صحیح و مورد قبول عقلا رسید و شرایط حجیت را داشت» (کریمیان، ۱۳۹۷) و به آن عمل کرد، از پاداش الهی و رحمت او بهره‌مند است، حتی اگر اصالت آن خبر معتبر نباشد. در حالی که فقیه در مقام افتاء باید به معیارهای خاص شرعی برای پذیرش خبری که مبنای حکم او قرار می‌گیرد، التزام داشته باشد. از اینرو معروف الحسنی همصدا با، بسیاری از فقها، استخراج حکم استحباب شرعی را از احادیث من بلغ، بدون لحاظ کردن شرایط و معیارهای علمی پذیرش خبر روا نمی‌بینند.

۲-۲-۲. مخالفت اخبار متضمن پاداش‌های گزاف با سیره معصومان (ع)

این نکته از اختصاصات معروف الحسنی که شاید پیش از ایشان مطرح نشده باشد. وی با تاکید بر سبک‌شناسی رفتار و گفتار معصومان (ع) بر آن است، آنچنان که از اخبار معتبر فهمیده می‌شود، سیره و شیوه فکری و رفتاری معصومان (ع)، با اخبار فضائل و ترغیب، تعارض دارد. (معروف الحسنی، ۱۹۷۳، ص ۱۶۶)

این سخن معروف الحسنی، اشاره به یکی از تالی فاسدهای پذیرش احادیث من بلغ است که مبنایی برای پذیرش و رواج احادیث فضائل الاعمال واقع شده و در میان واعظان و عامه مردم شهرت یافته است. با این همه -گرچه فی الجمله با اعتماد به دانش گسترده و شخصیت برجسته علمی و دینی ایشان و تجربه زیسته‌اش به عنوان قاضی و مرجع فکری در دوران و جغرافیای خودش- می‌توان این سخن را مورد توجه قرار داد، اما داوری علمی در این باره مستلزم تدوین شیوه‌نامه و سبک‌شناسی رفتار و گفتار معصومان (ع) است که با همه اهمیتی که دارد، ایشان در اینجا، به آن نپرداخته و تبیین نکرده و صرفاً بر اساس آنچه در ذهن داشته، چنین داوری



نموده است. بر اساس همین پیش فرض های ناگفته، ایشان بر آن است اخبار فضائل الاعمال، از بر ساخته های قَصَّاصان و دروغ پردازان و زندیقان و دشمنانی است که به میان شیعیان راه یافته اند. با توجه به جایگاه علمی و آثار پر شمار ایشان، این سخن نیز می تواند بسیار قابل توجه و درخور بررسی فراوان باشد، اما هنوز به عنوان سخنی علمی و مستند، در مبحثی علم الحدیثی محل تأمل است.

۲-۳. انتساب دروغ به معصومان (ع)، حرام است

صورت استدلال ایشان چنین است:

- «قران کریم دروغ را حرام دانسته و تهدید به کیفر کرده است»
 - «پیامبر گرامی آنان را که سخنان دروغ به ایشان نسبت می دهند، لعنت کرده است»
 - «خداوند و پیامبر گرامی کسانی را که به دروغ، سخنانی را در فضائل اعمال به پیشوایان دینی نسبت می دهند، استثناء نکرده اند»
 - «تساهل در سند روایت و عمل به خبر ضعیف، همانا رواداری و پذیرش کذب است»
- (معروف الحسینی، ۱۹۷۳، ص ۱۷۱)

در واقع ایشان برآن است استناد به احادیث من بلغ، برای پذیرش حدیث ضعیف، فراهم کردن حجیت صوری و ظاهری و موجب رواداری انتساب دروغ به معصوم (ع) است. این سخن ایشان بسیار مهم، پذیرفتنی و مبتنی بر اصول عقلانی و آموزه های قرانی است. براین اساس هرگونه تساهل در پذیرش خبر ضعیف، به دلیل ناپسند بودن شرعی و اخلاقی کذب، مردود است. در حالی برخی با استناد به احادیث من بلغ و مأجور بودن عمل کننده، با رواداری تساهل، این اخبار ضعیف را گسترش داده یا بر مبنای آن حکم استحباب شرعی صادر می کنند.

دیدگاه ایشان، بیانی دیگر از اندیشه کسانی است که با استناد به آیه نبأ، از پذیرش خبر ضعیف سر باز می زنند، (بحرانی، بی تا، ج ۴، صص ۱۹۹-۲۰۱) زیرا مقتضای این آیه، امضای اصل عقلانی «نهی از عمل به خبر فاسق است ... چو عقلا هم رفتارشان همین است». (طباطبایی: ذیل آیه نبأ) در خبر ضعیف، اصل بر آن است که یک یا چند راوی، از اعتبار کافی برای اعتماد به خبرشان، برخوردار نیستند، از اینرو نمی توان به هیچ روی، خبر ضعیف را مبنای عمل و صدور حکم شرعی قرار داد.

۴-۲-۲. پذیرفتن حدیث ضعیف به استناد اخبار من بلغ، تالی فاسد تربیتی دارد

ایشان در اثبات رای خویش سه نکته را ذکر می‌کند:

الف) اخباری که پاداش‌های گزاف و بی‌اندازه برای برخی اعمال برشمرده‌اند، این گمان را در مردمان عادی و عامه مومنان ایجاد می‌کند که می‌توانند در کار دینداری سهل‌انگار و لأبالی باشند و سپس با انجام چند عمل ساده همه زشتی‌های آنها پوشانده شده و به بالاترین بهره‌ها و پاداش‌ها دست یابند. (معروف الحسنى، ۱۹۷۳، ص ۱۷۴)

ب) در هیچ جای قران و در هیچ روایت صحیح، گفته نشده که تنها با انجام یک عمل کوچک یا بزرگ می‌توان همه گناهان را، هر اندازه که باشد، از میان برد و به سعادت آخری رسید. (معروف الحسنى، ۱۹۷۳، ص ۱۷۵)

ج) این گونه روایات با توصیه‌هایی که به سخت‌کوشی و انجام عمل صالح و تلاش پیوسته برای جلب رضایت خداوند شده است، تعارض دارد. (معروف الحسنى، ۱۹۷۳، ص ۱۷۵)

بررسی اشکال اول: شاید چنین باشد و بتوان چنین برداشت کرد، اما این نحوه استدلال، پایه علم الحدیثی ندارد و صرفاً مبتنی بر برداشت و تجربه شخصی است. برای اثبات چنین داوری‌هایی نیازمند ذکر موارد مشخص و بررسی‌های میدانی هستیم که از دامنه بحث‌های حدیثی بیرون است.

بررسی اشکال دوم و سوم: داوری ایشان در این باره محل تامل است. گرچه تاکید افراطی بر روایات فضایل می‌تواند به همین نتیجه منفی که ایشان اشاره کرده، منجر شود، اما حق آنست که این روایات به تنهایی بررسی و داوری نمی‌شوند و می‌توان در قران کریم و روایات صحیح مواردی را یافت که با انجام کرداری به ظاهر کوچک، پاداش و اثری بزرگ به‌دست می‌آید.

«بعضی از کارهای نیک است که اثر بعضی از گناهان را از بین می‌برد، مانند نمازهای واجب که به حکم آیه شریفه: إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (هود: ۱۱۴)، باعث محو سیئات می‌گردد و مانند حج که به حکم آیه شریفه: فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البقره: ۲۰۳). و نیز مانند اجتناب از گناهان کبیره که به حکم آیه شریفه: إِنْ تَجَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (النساء: ۳۱) باعث محو سیئات می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۵۹).



با این همه، این استدلال ایشان رویکردی اخلاقی در بررسی حدیث است که دستکم در زمان ایشان بیش از پنج دهه قبل، رواجی نداشته و امروزه برجسته شده است. «معروف الحسینی در نقد متن حدیث، به مبانی اخلاقی استناد می‌کند و بر این اساس در انکار برخی اخبار منسوب به اهل بیت، تردید نمی‌کند» (خطیب، ۲۰۲۲)

۳-۲. نقد قاعده تسامح در ادله سنن

نقد الحسینی، تنها به اعتبار احادیث من بلغ و تاثیر آنها در رواداری پذیرش حدیث ضعیف اختصاص ندارد و وی با تکیه بر ضعف مبانی حدیثی، به نقد قاعده تسامح نیز پرداخته و صدور حکم استحباب شرعی را بر پایه آن روا نمی‌دارد. او پس از نقد و انکار اعتبار احادیث من بلغ، به طریق اولی از پذیرش قاعده تسامح سرباز زده و بی‌آنکه وارد مباحث اصولی در پیرامون این قاعده شود، به ذکر همین نکته بسنده می‌کند که نمی‌توان بنیان یک قاعده اصولی را بر احادیث ضعیف، نهاد و آن را به مدارک احکام افزود:

«با این حال شیعه و سنی این‌گونه احادیث را معتبر دانسته و قاعده تسامح را از آن استخراج کرده و به مدارک احکام شرعی افزوده‌اند، در حالی‌که این‌گونه روایات به روشنی، شرایط عمل به روایت را دارا نیستند» (معروف الحسینی، ۱۹۷۳، ص ۱۶۹).

مدافعان احادیث من بلغ، استناد به آنها را برای اعتبار بخشی و به کارگیری قاعده تسامح، فقط منحصر به فقیه و پس از اطمینان از عدم هرگونه تالی فاسد و عدم رواج بدعت و حتی عدم ظن به کذب می‌دانند. (حسینیان، ۱۳۷۶) اما در عین حال تسامح، ذاتاً بی‌معیار است و مرزهای آن به روشنی مشخص نیست و هر کس می‌تواند با معیار خویش آن را جاری کند. در حالی‌که ساختار فقهی حقوقی، با امور مبهم و بی‌مرزبندی دقیق و معیارهای ذومراتب و قابل تأویل سازگار نیست. معروف الحسینی البته به تالی فاسد این تسامح که موجب رواج احیای طبعی و اعمال و اذکار و زیارتنامه‌های بی‌شمار و نامعتبر در میان عامه مردم است نظر داشته، به ویژه در شرایط اجتماعی او که در مجاورت با سایر فرق اسلامی و ادیان دیگر بوده است.

نتایج تحقیق

احادیث من بلغ، حتی اگر از نظر سند و اعتبار پذیرفته شوند، آگاهی دهنده از یک اصل عقلانی و اعتقادی هستند که بر مبنای آن، خداوند مطابق با نیت بندگان، رحمت خویش را به آنان عطا می‌نماید؛ و هرگز این دسته از احادیث نمی‌تواند ناقض و نافی اصول دیگر پذیرفته شده در سایر دانش‌ها مانند اصول فقه و علم الحدیث باشند. معروف الحسنی، با همین رویکرد، احادیث من بلغ را سنداً و متناً نقد کرده و به هیچ‌رو نمی‌پذیرد که آنها بتوانند مبنایی برای پذیرش حدیث ضعیف باشند. صراحت لهجه او گرچه ممکن است خوشایند نباشد، اما بی‌پشتوانه نیست.

- نزد او این احادیث در سند و اعتبار آنچنان پایه‌ای ندارند که بتواند مستندی برای نادیده گرفتن اصول پذیرفته شده در علم الحدیث برای سنجش حدیث باشد و احتمالاً حاصل جعل وضع حدیث، است. در عمل نیز، ابزاری در خدمت جاعلان و داستان‌پردازان بوده، تا خویش را از ارائه سند برای گفتارشان، برکنار دارند. حتی اگر اعتبار برخی از احادیث من بلغ پذیرفته شوند، به لحاظ متنی و دلالت، حجتی برای پذیرش حدیث ضعیف نیستند و از این احادیث فهمیده نمی‌شود که می‌توان حدیث ضعیف را پذیرفت.

۱- معروف الحسنی به درستی تأکید می‌کند، اخبار ضعیفی که با استناد به احادیث من بلغ، برای مقبولیت شان تلاش می‌شود، و متضمن پاداش‌های گراف و مطالب غلوآنگیز است، با شیوه عملی و سبک گفتاری پیامبر گرامی اهل بیت ناسازگار و در تعارض است.

۲- افزون بر آنکه پذیرش حدیث ضعیف، در حکم انتساب دروغ به پیشوایان دینی است و با مستندات عقلی، مبانی قرآنی (آیه نباء) و سیره عملی پیامبر و ائمه مغایرت دارد. رواداری کذب و انتساب اعمال و اذکار بدون مستندات کافی، به پیشوایان دینی و توصیه دینداران به انجام آنها، از نتایج استناد به احادیث من بلغ است که معروف الحسنی به سختی با آن می‌ستیزد.

۳- تالی فاسدهای اخلاقی در میان عامه مومنان، مانند رواج سهل‌انگاری رفتاری و جدی نگرفتن گناه با امید به رحمت الهی آنچنان‌که در برخی روایات ضعیف فضائل الاعمال آمده، حاصل پذیرش و رواج احادیث من بلغ است. که گرچه این سخن ایشان، مبنای علم الحدیثی ندارد، اما از دیدگاه بررسی و سنجش اخلاقی متن حدیث، قابل توجه است.

۴- الحسنی درباره قاعده تسامح وارد مباحث تفصیلی نشده و به همین اندازه بسنده می‌کند که احادیث من بلغ کفایت لازم را برای آنکه بتوانند مبنایی برای یک اصل شرعی با دنباله‌های

فراوان باشند، ندارند. به ویژه اینکه تسامح حد و مرزی ندارد و روشن نیست اگر پذیرش حدیث ضعیف بر اساس قاعده تسامح، داوری شود تا کجا می تواند پیش برود.

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی.
- اخوان صراف، زهرا، (۱۳۸۳ش)، «بررسی روش کتاب الموضوعات فی الآثار و الاخبار در شناخت احادیث موضوعه»، *علوم حدیث*، شماره ۳۱، صص ۱۵۶-۱۸۸.
- اخوان صراف، زهرا، (۱۳۸۶ش)، «چون و چرایی در تشخیص موضوعات در الموضوعات فی الآثار و الاخبار»، *علوم حدیث*، شماره ۱۲، صص ۱۲۹-۱۴۹.
- امین، حسن، (۱۹۸۷م)، *مستدرک اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- امینی، فریده؛ بهارزاده، پروین؛ شیردل، معصومه؛ نعمتی، طاهره، (۱۳۹۸ش)، «نقدی بر روش هاشم معروف حسنی در اعتبار سنجی روایات فضائل اهل بیت در کتاب الموضوعات فی الآثار و الاخبار»، *حدیث پژوهی*، سال ۱۱، شماره ۲۱، صص ۳۶۷-۳۹۴.
- انصاری، مرتضی، (۱۳۷۲ش)، *رسائل فقهیه مرتضی الانصاری*، قم: انتشارات کنگره شیخ انصاری.
- باقری، حمید، (۱۳۸۲ش)، «بررسی متنی و سندی روایات من بلغ»، *حدیث و اندیشه*، شماره ۵-۶، صص ۹۲-۳۷.
- بجنوردی، سیدحسن، (۱۳۷۷ش)، *القواعد الفقهیه*، تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، قم: نشر الهادی.
- بحرانی، یوسف، (بی تا)، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، محقق: محمدتقی ایروانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- بهبودی، محمدباقر، (۱۴۰۱ق)، *صحیح الکافی*، بیروت: الدار الاسلامی.
- بیضانی، قاسم، (۱۳۸۵ش)، *مبانی نقد متن الحدیث*، قم: مرکز دراسات الاسلامیه.
- تبریزی، میرزا جواد، (۱۴۱۶ق)، *صراط النجاة: استفتاءات لآیه الله العظمی الخوئی مع تعلیقه و ملحقات لآیه العظمی التبریزی*، محقق: موسی مفیدالدین عاصی العاملی، قم: نشر سلمان فارسی.

- حسینیان قمی، مهدی، (۱۳۷۶ش)، «دفاع از حدیث»، علوم حدیث، شماره ۶، صص ۱۲۹-۱۶۱.
- حلی، احمد بن محمد اسدی، (۱۴۰۷ق)، *عُدَّة الداعی و نجاح الساعی*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- خطیب، شهید عبدالزهره، (۲۰۲۲م)، «نقد متن الحدیث عند السید هاشم معروف الحسنی»، *مجله نسق*، دوره ۳۳، شماره ۷، صص ۳۹۷-۴۲۸.
- خویی، ابوالقاسم، (۱۳۶۸ش)، *اجود التقريرات*، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق-الف)، *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*، قم: دارالهادی.
- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق-ب)، *معجم رجال الحدیث*، بیروت: مؤسسه الخوئی الاسلامیه.
- خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، *مصباح الاصول: تقریرات دروس اصول الفقه*، به قلم واعظ حسینی بهسودی و محمد سرور، قم: مکتبه الدواری.
- رضوانی، احمد، (۱۳۷۹ش)، «تسامح»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۸ش)، *الوسیط*، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۳۱ق)، *المبسوط فی اصول الفقه*، قم: موسسه الامام صادق.
- ستوده، حمید، (۱۳۹۰ش)، «محمد بن سنان، کاوشی در وثاقت و تضعیف»، *فقه اهل بیت علیهم السلام*، دوره ۱۷، شماره ۶۶-۶۷، صص ۲۷۴-۲۹۶.
- سیستانی، علی حسینی، (۱۴۱۴ق)، *منهاج الصالحین*، قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.
- شانه چی، کاظم مدیر، (۱۳۸۱ش)، *علم الحدیث*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدر، حسن، (بی تا)، *نهایة الدراية*، تحقیق: ماجد الغرباوی، تهران: نشر مشعر.
- صدر، محمدباقر، (۱۹۸۶م)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دارالکتاب.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۳ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر اسماعیلیان.
- عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۷۲ش)، *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- عاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۷۶ش)، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- غفاری، علی اکبر، (بی تا)، *ترجمه ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، تهران: کتابخانه صدوق.
- فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.

- کریمیان، محمود، (۱۳۹۷ش)، «اعتبارسنجی و مفهوم‌شناسی احادیث من بلغ»، *حدیث حوزه*، دوره ۸، شماره ۱۶، صص ۷-۲۱.
- کلاتری، علی اکبر، (۱۳۹۷ش)، «چگونگی مواجهه فقها با اخبار من بلغ و برداشتی نو از این اخبار»، *مجله فقه و اصول*، دوره ۵۰، شماره ۲، صص ۹۹-۱۱۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۷ش)، *الکافی*، تحقیق: محمدحسین درایتی، قم: دارالحدیث.
- مامقانی، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، *مقیاس الهدایة فی علم الدراية*، تحقیق: محمدرضا مامقانی، قم: دلیل ما.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محرابی، محمدامین، (۱۳۹۷ش)، *بحوث تحلیلیه فی قاعده التسامح الفقهيّه*، قم: مرکز نشر کتاب.
- معروف الحسینی، هاشم، (۱۹۷۳م)، *الموضوعات فی الآثار و الاخبار عرض و دراسة*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- موسوی غروی، محمدجواد، (۱۳۷۷ش)، *فقه استدلالی در مسائل خلافی*، تهران: نشر اقبال.
- میرمحمدی، سیدابوالفضل، (۱۳۶۸ش)، «تسامح در ادله سنن؛ بحثی در اخبار من بلغ»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۴۷-۴۸، صص ۱-۱۷.
- میرمحمدی، سیدابوالفضل، (۱۳۶۹ش)، «تسامح در ادله سنن، بحثی در اخبار من بلغ»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۴۹-۵۰، صص ۱-۱۸.
- نائینی، محمدحسین، (۱۳۶۸ش)، *اجود التقريرات*، گردآورنده سید ابوالقاسم خویی، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- نجاشی، أحمد بن علی، (۱۴۱۸ق)، *رجال النجاشی*، محقق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نمازی شاهرودی، علی، (۱۴۲۶ق)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- واسطی، احمد الواسطی، (۱۴۳۴ق)، *سیره حیاة الامام الخوئی*، مصر: دارالکاتب العربی.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Akhawān Ṣarrāf, Zahrā, (2004), "Examining the method of the book al-Mawḍū'āt fī al-āthār wa-al-akhbār about fabricated hadiths", Hadith Sciences, 31 (1), Pp. 156-188

Akhawān Ṣarrāf, Zahrā, (2007), "Controversy in identifying subjects in the al-Mawḍū'āt fī al-āthār wa-al-akhbār", Hadith Sciences, 12 (1), Pp. 129-149.

Amin, hasan, (1987), Mustadrak A'yān al-shi'ah, Beirut, Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt.

Amini, Faride; Bahārzādeh, Parvin; Shirdel, Ma'some; Ne'mati, Tāhereh, (2019), "A critique on the method of Hashem Ma'rouf Hasani in validating the hadiths of the virtues of Ahl al-Bayt in al-Mawḍū'āt fī al-āthār wa-al-akhbār", Hadith Studies, 11 (21). Pp. 367-394.

Ansāri, Mortazā ibn Mohammad Amin, (1993), Rasā'il fiqhīyyh Mortadā al-Anṣārī, i' dād lujnah taḥqīq Turāth al-Shaykh al-A'zam, Qum, al-Mu'tamar al-'Ālamī bemonāsbah al-dhikrā al-mi'awyyah al-thāniyah li-mīlād al-Shaykh al-Anṣārī.

Bahrani, al-Shaykh Yosof, (No date), al-Ḥadā'iq al-nāḍirah fī Ahkām al-'itrah al-tāhirah, Ed. Mohammad Taqi al-Iravani, Qum, Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī al-tābi'ah li-Jāmi'ah al-Modarrisīn.

Baqeri, hamid, (2003), "Ahadith of *man balghah*: Text and credit review", Hadith wa andishe, (5-6), Pp.37-92.

Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn khalid, (1992), al-Mahāsin, Qum, Dar al-kutob al-Islāmiyyah.

Bayzani, Qāsem, (2006), The basics of Hadith criticism, Qum, al-Markaz al-'ālamī li-drasat al-Islāmiyyah.

Behboudi, Mohammad bāqir, (1981), Sahih al-Kāfī, Beirut, al-Dār al-Islāmi.

Bojnordi, Seyyed Hasan, (1998), al-Qawā'id al-fiqhiyyah, Ed. Mahdi Mehrizi- Mohammad Taqi Derayati, Qum, al-Hadi.

Feyz Kashani, Mohammad Mohsen, (1986), Isfahan, Ketabkhaneye Amir al-momenin.

Ghaffāri, Ali Akbar, (No date), Tarjomeye Thawab al-A'mal wa Eqāb al-A'māl, Tehran, Ketabkhaneye Sadoq.

Helli, Ahmad ibn Mohammad Asadi, (1987), 'Uddh al-Dā'ī wa Najāḥ al-Sā'ī, Beirut, Dar al-kitab al-"arabi.

Hoseeiniyan Qumi, Mahdi, (1997), "Defense of hadith (5)", Hadith Sciences, (6), Pp. 129-161.

- Kalantari, Ali Akbar, (2018), "How jurists deal with Ahādith man balaghah and a new understanding of these hadiths", *Journal of Fiqh and Usul*, 50 (2), Pp. 99-114.
- Karimian, Mahmood, (2018), "Validation and conceptualization of the hadiths of man balgh", *Hadith Hozeh*, 8 (16), Pp. 7-21.
- Khatib, Shahid Abd al-Zuhrah, (2022), "Criticism of hadith content by al-Sayyid Hāshim Ma'rūf al-Ḥasanī", *Nasaq, Iraqi Association for Educational and Psychological Studies*, 33 (7), Pp. 397-428.
- Khoi, al-Sayyed Abu al-Qāsim, (1989), *Ajwad al-Taqrirāt*, Qum, Ketabfroschi Mostafawi.
- Khoi, al-Sayyed Abu al-Qāsim, (1990), *al-Tanqīḥ fī sharḥ al-ʿUrwah al-wuthqā*, Ed. Al-Mirzā Ali al-Gharawi al-Tabrizi, Qum, Dar al-Hadi.
- Khoi, al-Sayyed Abu al-Qāsim, (1990), *Mu'jam Rijāl al-Hadith*, No place, Mu'assasah al-Khū'ī al-Islāmīyah.
- Khoi, al-Sayyed Abu al-Qāsim, (1993), *Mesbāh al-usol: Lectures on the principles of jurisprudence*, by: Wa'ez Hosseini Behsoudi & Mohammad Sarwar, Qum, Maktabah al-Dawāri.
- Kolayni, Mohammad ibn Yaghob, (2008), *Al-Kāfi*, Ed. Mohammad Hossein Derāyati, Qum, Dār al-Hadith.
- Majlesi, Mohammad baqer, (1983), *Bihār al-anwār*, 3rd edition, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.
- Majlesi, Mohammad bāqer, (1984), *Mir'āt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl*, Tehran, Dār al-kotob al-Islāmīyah.
- Mamaqānī, Abdollah, (2006), *Miqbās al-Hidāyah fī ʿilm al-dirāyah*, Ed. Moḥammad Reḍā al-Māmaqānī, Qum, Dalil Ma.
- Ma'rūf al-Ḥasanī, Hāshim, (1973), *al-Mawḍūʿāt fī al-āthār wa al-akhbār: ʿarḍ wa dirāsah*, 1st Edition, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī.
- Mehrābi, Mohammad Amin, (2018), *Buḥūth taḥlīlīyah fī Qāʿidah al-tasāmuḥ al-fiqhiyḥ*, Qum, Markaz nashr Ketab.
- Mir Mohammadi, Seyyed Abolfazl, (1989), "Tasamoh dar adelleye sonan (1) a discussion in Ahadith man malaghah", *Articles and reviews, Journal of the Research Department of the Faculty of Theology and Islamic Studies University of Tehran*, (47-48), Pp. 1-17.
- Mir Mohammadi, Seyyed Abolfazl, (1991), "Tasamoh dar adelleye sonan (2) a discussion in Ahadith man malaghah", *Articles and reviews, Journal of the Research Department of the Faculty of Theology and Islamic Studies University of Tehran*, (49-50), Pp. 1-18.
- Mosawi Gharawi, Mohammad Jawad, (1998), *Argumentative jurisprudence in controversial issues*, Tehran, Eqbal.

- Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaykh al-ḥorr al-‘Āmilī, (1993), Wasā’il al-Shī‘ah ilā taḥṣīl masā’il al-sharī‘ah, taḥqīq Mu’assasah Āl al-Bayt li-Iḥyā al-Turāth, Qum, Mu’assasah Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Turāth.
- Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaykh al-ḥorr al-‘Āmilī, (1997), al-Fuṣūl al-muhimmah fī uṣūl al-a’immah, Qum, Mu’assasah Ma‘ārif Islāmī.
- Nāiini, Nirzā Mohammad Hasan, (1989), Ajwad al-taqirāt, Compiled by Sayyed Abu al-Qasim al-Khoi, Qum, Ketabfroshi Mostafawi.
- Najāshī, Abī al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Alī al-Najāshī, (1984), Rijāl al-Najāshī, Ed. al-Sayyid Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī, Qum, Mu’assasah al-Nashr al-Islāmī.
- Namazi Shahroodi, Ali, (2005), Mostdrkāt ‘ilm rijāl al-ḥadīth, Qum, Mu’assasah al-Nashr al-Islāmī.
- Rezwani, Ahmad, (2001), Tasāmuh, Great Islamic Encyclopaedia (9), Ed. Mohammad Kazem Mosawi Bojnordi, Tehran, The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Sadoq, Mohammad ibn Ali ibn Bābwayh, (1986), Thawāb al-A‘māl wa ‘Eqāb al-‘māl, Qum, Dar al-Sharif al-Radi li-nashr.
- Sadr, al-Sayyed Mohammad Bāqir, (2002), Durūs fī ‘ilm al-uṣūl, 3rd edition, Beyrūt, dārālkṭāb al-Lubnānī.
- Sadr, al-Seyyed Hasan, (No date), Nihāyat al-dirāyah, Ed. Mājīd al-Gharbāwī, Tehran, al-Mash’ar.
- Shānechi, Kāzem Modir, (2002), Elm al-hadith, Qum, Daftar Intesharat Islami.
- Sistani, Seyyed Ali, (1994), Minhāj al-Sālehin, Qum, al-Wafah- Maktabah Ayatollah al-uzma al-Sistani.
- Sotodeh, Hamid, (2011), "Mohammad ibn Senan: A search in validation and weakening", Journal of Fiqh of Ahl al-bayt, 17 (66-67), Pp. 274-296.
- Subhāni, al-Shaykh Ja’far, (2009), al-Wasit, Qum, Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq.
- Subhāni, al-Shaykh Ja’far, (2010), al-Mabsūṭ fī uṣūl al-fiqh, Qum, Mu’assasah al-Imām al-Ṣādiq.
- Tabātabāei, Mohammad Hossein, (1994), al-Mīzān fī tafsīr al-Qur’ān, Qum, Esmaeiliyan.
- Tabrizi, al-Mirza Jawad, (1996), Sirāt al-Nijāt Jurisprudential questions from Āyatollāh al-‘uzmā al-Khoī ma’a ta’līqihī wa mulḥaqāt li-āyat al-u’zmā al-Tabrīzī, Ed. Mosa Mofid al-din ‘Āsi al-‘Āmeli, Qum, Daftar Nash Bargozide- Salman farsi.
- Wāsiṭī, Aḥmad al-Wāsiṭī, (1434), Sīrah ḥayāt al-Imām al-Khoī, Miṣr, dār al-kātib al-‘Arabī.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۸۰-۲۵۵

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2024.245206.3848

مطالعه ساختار گفتگو محور داستان قرآنی حضرت سلیمان (علیه السلام) و ملکه سبا بر اساس نظریه منطق مکالمه‌ای میخائیل باختین

احسان ناصری سراب بادیه*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

چکیده

استفاده از رویکردهای نظریه‌های نوین در تجزیه و تحلیل متون دینی از منظر علوم انسانی و اجتماعی، منجر به کشف زوایا و ابعاد نوآورانه این نوشتارها می‌شود. قرآن کریم و داستان‌های آن، همچون آیینه تمام نمای حقایق زنده و تاریخی، همواره با اعجاز زبان‌شناسی و بلاغی و همچنین محتوای عبرت‌آموز، حاوی معانی بلند و عمیق هستند. این داستان‌ها با گفتمان‌های برهانی و اندازارآلود همواره برای مخاطبان خود درک بهتری از دین و کاربست راهبردهای عملی آن ارائه می‌دهند. از جمله این قصص قرآنی می‌توان به داستان گفتگوی حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا اشاره کرد که شخصیت‌های آن تلاش دارند به وسیله دلایل منطقی و برهان عقلانی و گاه با چاشنی انداز و تهدید به تبیین مواضع خود بپردازند. از آنجا که این داستان ارتباط عمیقی با مفاهیم زبان‌شناسی، جامعه‌شناختی و همچنین آموزه‌های بلند دینی و عرفانی دارد، لذا در این پژوهش تلاش شده با روش تحلیلی - توصیفی، اجزاء و ساختار اخلاقی و عبرت‌آموز داستان مذکور را بر اساس چهار شاخصه پرکاربرد منطق مکالمه‌ای میخائیل باختین مورد بررسی قرار داده و کاربست و میزان تأثیر هر کدام را تبیین نماید. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که داستان مذکور از خصائص چهار مؤلفه گفتار دوسویه یا بینامتنیت، عبارات پرسشی، ادوات دستوری و امری و همچنین کرونوتوپ (زمان - مکانی) برخوردار است.

واژگان کلیدی

داستان‌های قرآنی، حضرت سلیمان، ملکه سبا، میخائیل باختین، منطق مکالمه‌ای

* مدرس زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

ehnaseri1378@gmail.com

طرح مسئله

داستان‌ها و قصه‌ها از طریق بیان روایت‌ها و تجربیات زندگی دیگران، به‌عنوان یکی از قدرتمندترین ابزارهای آموزشی و تربیتی، نقش مهمی در تربیت و شکل‌گیری شخصیت انسان ایفا می‌کنند. آن‌ها به شنوندگان و خوانندگان خود فرصتی می‌دهند تا از تجربیات شخصی انسان‌های دیگر بهره ببرند. این داستان‌ها اغلب با شخصیت‌های متنوع و رویدادهای جذاب همراه هستند که تصاویر معنوی و اخلاقی را در درون خود بازتاب می‌دهند. عبرت‌آموزی نیز از طریق مشاهده عواقب تصمیمات و انتخاب‌های شخصی موجب رسیدن به شناختی بهتر از ارتباط علت و معلولی اتفاقات موجود در داستان‌ها می‌شود. قرآن کریم به‌عنوان کتاب زندگی دارای معانی بسیار گسترده، بلند و عمیق از معارف الهی است. این کتاب به‌قدری غنی و کامل است که هر کس به میزان توانایی و درک خود می‌تواند از آن بهره ببرد. قرآن کریم به‌گونه‌ای عمیق و شفاف، بیان‌کننده تمام‌عیار مسائل دینی، اخلاقی، معنوی و... است که افراد به‌راحتی می‌توانند از آن بهره‌برداری کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ص. ۲۹). یکی از ویژگی‌های بارز داستان‌های قرآنی این است که به‌منظور تربیت و اصلاح اخلاقی انسان‌ها از روش‌های متنوعی استفاده می‌کند؛ گاهی از طریق مکالمه و گفتگو، گاهی از طریق ارائه حکمت و سخنان پندآموز و گاهی هم از طریق ایجاد ترس و انداز برای مخاطبان خود (طنطاوی، ۱۹۹۶: ص. ۵)؛ همچنین، داستان‌های قرآنی به بررسی و تبیین واقعیت‌های موجود می‌پردازند و این تبیین بر اساس انتخاب دقیق رخدادها و وقایع، شخصیت‌ها و محیط‌های مناسب و مطابق با هدف تدبر در قرآن و آموزه‌های الهی انجام می‌شود (غلام‌رضایی، ۱۳۹۰: ص. ۷۰).

یکی از این داستان‌ها، داستان حضرت سلیمان و بلقیس دختر شَرَح؛ ملکه سرزمین سبا (یمن کنونی) است که در آیات ۲۰-۴۴ سوره نمل بیان شده است. در این داستان ابتدا هُدُهد به‌عنوان پیک و نامه‌رسان حضرت سلیمان در مورد وقایع و احوالات سرزمین سبا و ملکه‌ی آن دیار با آن حضرت گفتگو می‌کند و سپس این گفتگو به نامه‌نگاری و درنهایت دیدار حضرت سلیمان با بلقیس می‌انجامد. دیدار ملکه سبا با حضرت سلیمان اغلب به‌عنوان یک تلاش برای دستیابی به خرد و بینش دیده می‌شود و همچنین اهمیت دانش شهودی را به‌عنوان منبع خرد برجسته می‌کند (مونگس، ۲۰۰۲م: ص. ۲۴۲). گفتگو و مکالمه در داستان‌ها و قصه‌ها ابزاری اساسی برای ایجاد ارتباط عاطفی و انسانی بین شخصیت‌ها و مخاطبان داستان می‌باشند. گفتگوها و مکالمات

شخصیت‌ها در خلال داستان‌ها، اغلب تصویری زنده و واقعی از روابط انسانی و تعاملات اجتماعی ارائه می‌دهند.

میخائیل میخایلوویچ باختین (۱۸۹۵-۱۹۷۵) فیلسوف و منطق‌دان برجسته اهل روسیه، سهم عمده‌ای در چندین حوزه فکری دارد که هرکدام تاریخ، زبان و فرضیات خاص خود را دارند. در نتیجه اندیشمندان ادبیات او را به نحوی درمی‌یابند، زبان‌شناسان به نحو دیگر و انسان‌شناسان نیز از منظری دیگر. در واقع، اصطلاحی جامع که تمامی حوزه‌های فعالیت باختین را در برگیرد وجود ندارد. او یکی از تأثیرگذارترین و حتی بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان ادبیات در قرن بیستم به حساب می‌آید. عمق وسیع دیدگاه‌های نظری و دامنه گسترده مطالعات او به اندازه‌ای بوده که تأثیر ژرفی بر فرهنگ ادبی و همچنین شناخت ادبیات داشته و به گونه‌ای بی‌پایان، اصول و مفاهیم اندیشه را تحت تأثیر خود قرار داده است؛ بدین صورت که بسیاری از پژوهشگران به دلیل اهمیت بی‌نظیر و تأثیرگذاری فراوانی که در توسعه تفکر و دانش انسانی داشته او را در یک شاخه خاص از علوم انسانی قرار نمی‌دهند (تودوروف، ۱۳۷۷: ص. ۱۱۰).

نظریه جامعه‌شناسی "منطق مکالمه‌ای" توسط میخائیل باختین ابداع شده و به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های ادبی معاصر معرفی می‌شود. این نظریه به بررسی و تحلیل مکالمات انسانی در متون ادبی و ساختار آن‌ها می‌پردازد و درک عمیقی از چگونگی تبادل اطلاعات و معانی در مکالمات را فراهم می‌کند. اهمیت این نظریه در این است که به مخاطب خود کمک می‌کند تا در مفهوم‌سازی دقیق و تحلیل درست مکالمات بهتر عمل کند. این نظریه در زمینه‌های متعددی از علوم، خصوصاً در ادبیات داستانی و روایی به کار می‌رود. نظریه گفتگویی تأکید دارد که می‌توان میزان جامعیت یک اثر یا متن را با توجه به شاخصه‌هایی چون گفتار دوسویه یا بینامتنیت، ادوات امری (دستوری) و پرسشی و همچنین کرونوتوپ (زمان-مکان) که در آن وجود دارد، ارزیابی کرد (ستاری و مجیدی، ۱۳۹۸: ص. ۱۲۰-۱۲۲). این شاخصه‌ها نشان می‌دهند که چگونه متن با محیط خارجی و مخاطبین ارتباط برقرار می‌کند و نحوه تبدیل متن از حیث درونی به بیرونی یا تأثیرگذاری در جامعه را به نمایش می‌گذارد (باختین، ۱۳۹۴: ص. ۳۹۲). در سراسر داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا می‌توان به وجود مؤلفه‌هایی اشاره کرد که بر ماهیت محاوره‌ای و گفتگویی آن تأکید می‌کند که بطور ویژه در گفتگوها و پرسش و پاسخ‌های موجود در داستان قرآنی مذکور به واقعیت پیوسته و در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرند که

می‌توانند به عنوان یک چارچوب معنایی مفید برای مطالعه و تحلیل زبان‌شناسی-جامعه‌شناسی داستان حضرت سلیمان و بلقیس مورد استفاده قرار گیرند. این ارتباط و تعامل میان مؤلفه‌های نظریه منطق مکالمه‌ای میخائیل باختین با مضامین موجود در داستان حضرت سلیمان و بلقیس که با روش تحلیلی-توصیفی و مطالعه کتابخانه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد، خود نشانگر اهمیت موضوع پژوهش حاضر بوده و می‌تواند موجب تبیین محتوای داستان و کشف رموز گفتگوی فی‌مابین شخصیت‌های آن بشود. این تبیین بر اساس چهار شاخصه پریسامد نظریه منطق مکالمه‌ای شامل گفتار دوسویه یا بینامتنی در سطوح زبانی و محتوایی، عبارات تحریک آمیز پرسشی، ادوات امری و دستوری و کرونوتوپ یا پیوستار زمان-مکانی صورت می‌گیرد. این ارتباط و تطابق با نظریه منطق مکالمه‌ای اهمیت مطالعه حاضر را در راستای ارتقاء درک و تحلیل زبانی و محتوایی داستان حضرت سلیمان و بلقیس به ارمغان آورده و دوچندان می‌کند.

پیشینه تحقیق:

اینک به‌منظور آشنایی بیشتر با ساختار داستان قرآنی حضرت سلیمان و بلقیس و تناسب خصیصه مکالمه محوری آن با نظریه‌های نوین زبان‌شناختی-جامعه‌شناختی به حد استطاعت سعی می‌شود به برخی از تحقیقاتی که زمینه‌ای مرتبط با پژوهش حاضر دارند اشاره شود:

صدقی و گنج‌خانلو (۱۳۹۵) در مقاله‌ای به بررسی ساختاری و محتوایی داستان قرآنی حضرت سلیمان و ملکه سبا بر اساس الگوی روایی گریماس پرداختند. به دلیل اهمیت بررسی و فهم مکانیسم‌های تولید و دریافت معنا در روایت‌های داستانی قرآنی از طریق الگوی کنش، پژوهش ایشان با روش تحلیلی و توصیفی به بررسی نظام روایی داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا بر اساس الگوی روایی گریماس می‌پردازد و به دنبال پاسخ به این سؤال است که آیا نظریه گریماس در تحلیل روایی داستان مذکور کارایی و انطباق موردنظر را دارد یا خیر. ایشان در تحقیق خود دریافتند که الگوی روایی گریماس با ساختار داستان حضرت سلیمان و بلقیس منطبق است (صدقی و گنج‌خانلو، ۱۳۹۵، ص ۲۳-۴۶). زینی‌وند، صولتی و صادقی (۱۳۹۷) در پژوهشی ساختارگفتمانی داستان حضرت سلیمان را بر اساس سه فرائض به‌عنوان نشانه‌های معنا ساز در نظریه مایکل هلیدی به روش تحلیلی-توصیفی بررسی کردند. از مضمون یافته‌های تحقیق ایشان چنین برداشت می‌شود که در سطح اندیشگانی، فرایند مادی در متن کاربرد فراوانی

دارد. در بیشتر بندها، حضرت سلیمان نقش کنشگر را ایفا می‌کند و هدف او از انجام این کنش، پایان دادن به گمراهی قوم سبا است. این مفاهیم از طریق واژه‌ها و اصطلاح‌هایی که از زبان حضرت سلیمان بیان شده و از منطق خبری و الزامی حمایت می‌شود، تبیین می‌شود و اطمینان محقق را نسبت به نظریات ایشان نسبت به افرادی که در نظام حکومتی آن حضرت جای دارند، نمایان می‌سازد. از میان عوامل ایجاد ترکیب در متن، ارجاع، تکرار، تضاد معنایی و ادات افزایشی دارای بسامد بالایی هستند و نقش مهمی در ابراز کلام شخصیت‌ها و پیوستگی و وسعت بندها ایفا می‌کنند (زینی وند، صولتی و صادقی، ۱۳۹۷، ص ۴۳-۷۳). مححص (۱۳۹۹) نیز در یک مقاله کنش‌گفتارهای ملکه سبا را با توجه به بافت موقعیتی آن بر اساس نظریه "کارگفت‌های جان سرل" مورد تحلیل تربیتی- ساختاری قرار داد تا روابط اجتماعی را به‌عنوان یکی از ابعاد تربیت اجتماعی به روش توصیفی و تحلیلی بررسی کند و به این نتیجه رسید که سبک ارتباطی زنان در تعاملات اجتماعی تأثیر مهمی بر تربیت اجتماعی ایشان دارد و این تأثیرات با توجه به قصص قرآنی مشخص می‌شود. در گفتارهای ملکه سبا، بیشتر گونه‌های گفتار به‌صورت اظهاریه هستند؛ این نوع گفتار به دلیل جایگاه ملکه در زندگی اجتماعی و نیز نیاز به تجلی حضور عقیقانه و خردمندی او در جامعه رخ داده است. همچنین، از گفتار ترغیبی نیز برای بهره‌برداری از عقل جمعی استفاده می‌شود. گفتار عاطفی و اعلامی تنها در تعامل ملکه سبا با خداوند متعال و همچنین حضرت سلیمان در مقام پیام‌آور الهی دیده می‌شود (مححص، ۱۳۹۹، ص ۲۲۷-۲۴۰). همچنین حاجی‌زاده، استادی و احمدی (۱۴۰۰) عنصر زمان روایی داستان حضرت سلیمان را بر اساس وابسته‌ها و همبسته‌های آن در سه قسمت نظم، تداوم و بسامد با توجه به نظریه ژرار ژنت به روش توصیفی و تحلیلی بررسی کردند و به این مهم دست یافتند که داستان حضرت سلیمان به دلیل استفاده بیش‌ازحد از حذفیات و عنصر زمان پریشی، یک‌روند صعودی به خود گرفته است. این داستان شامل عناصری چون جنب‌وجوش، هیجان، تحرک، پویایی، دلهره و اضطراب درونی و برونی می‌باشد که این موارد به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای سرعت داستان را متعادل کرده و آن را پویا می‌کنند (حاجی‌زاده، استادی و احمدی، ۱۴۰۰، ص ۵۷-۷۵).

محسنی (۱۴۰۱) در مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا در سوره مبارکه نمل به‌عنوان الگوی ارتباط مؤثر با روش توصیفی تحلیلی اذعان داشت که شیوه‌های ارتباطی حضرت سلیمان با ملکه سبا در سوره نمل نمونه‌ای ویژه از الگوهای برجسته ارتباطی هستند. این شیوه‌ها توانایی

تغییر رفتارها، باورها و نگرش‌ها را در حوزه ارتباطات به ما ارائه می‌دهند و به تعاملاتی که با آن‌ها همراه است، ارزش الهی می‌بخشند. او به این نتیجه رسید که از نظر مخاطب‌شناسی، دوراندیشی، رعایت ادب، سخاوت در کلام، انعکاس‌پذیری، اعتماد و حمایت از اصول اساسی ارتباطی، این تبادلات بسیار مؤثر بوده‌اند؛ بنابراین، با توجه به تأثیرگذاری این عوامل در الهی‌شدن و شادابی، امکان هدایت ارتباطات به سمت تأثیرگذاری بیشتر با تعلیم و فرهنگ‌سازی آن در جامعه وجود دارد (محسنی، ۱۴۰۱، ص ۱۸۸-۲۱۰). هدائی و سلطانی فرد (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای به تحلیل انتقادی حکایت اسبان جهاد و حضرت سلیمان به روش تحلیلی پرداختند و به این مضمون دست یافتند که با توجه به مفهوم آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره مبارکه «ص»، تخصیص هر ترک اولی یا خطایی به حضرت سلیمان (علیه‌السلام) مبتنی بر روایات مطروحه در این زمینه، مورد تأکید عقل، کتاب و سنت قرار نمی‌گیرد. این روایات، علاوه بر تعارض با اصول منطقی و دینی، اصولاً از نظر اعتبار سندی نیز مورد انتقاد واقع می‌شوند و می‌توان ریشه این نوع افترا و اشکالات را در اسرائیلیاتی که در این زمینه نقل شده جستجو کرد (هدائی و سلطانی فرد، ۱۴۰۱، ص ۲۱۳-۲۵۲).

با توجه به پژوهش‌های صورت گرفته در مورد داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا می‌توان گفت: «با اینکه در مورد داستان مذکور مقالات گوناگونی نوشته شده و با نظریات زبان‌شناسی گوناگونی تطابق داده شده است؛ اما می‌توان با قاطعیت گفت که تاکنون هیچ تحقیقی به صورت مستقل ساختار داستان گفتگو محور حضرت سلیمان با بلقیس؛ ملکه سبا را بر اساس چهار مؤلفه اساسی منطق مکالمه‌ای باختین؛ یعنی گفتار دوسویه یا بینامتنیت (التَّنَاصُ)، عبارات پرسشی، ادوات دستوری و امری و همچنین کرونوتوپ (الزَّمَكْنَةُ) مورد تحلیل و بررسی محتوایی قرار نداده است؛ بنابراین می‌توان چنین برداشت کرد که مقاله حاضر در نوع خود به لحاظ ساختار موضوعی و محتوایی بدیع و بی‌سابقه به شمار می‌رود».

سؤالات پژوهش:

در این پژوهش سعی می‌شود که با توجه به گفتگو محور بودن داستان قرآنی حضرت سلیمان و بلقیس و تناسب آن با نظریه "منطق مکالمه‌ای"، دو پرسش زیر مورد تحلیل قرار گرفته و پاسخ داده شوند:

۱. داستان قرآنی حضرت سلیمان و بلقیس با توجه به چه مؤلفه‌هایی از نظریه "منطق گفتگویی" می‌توان مورد بررسی قرار داد؟
۲. کاربست بنایی - ساختاری و میزان تأثیر و بسامد هر کدام از آن مؤلفه‌ها در خلال داستان مذکور چگونه است؟

روش پژوهش:

در این پژوهش از روش تحقیق تحلیلی - توصیفی و مطالعه کتابخانه‌ای استفاده شده است. با استفاده از این روش، سعی شده تا آیات قرآنی مرتبط با داستان گفتگوی هدهد با حضرت سلیمان و سپس حضرت سلیمان با ملکه سبا؛ یعنی آیات ۲۰ تا ۴۴ سوره مبارکه نمل با دقت مورد بررسی قرار گیرد. این تحلیل شامل تشریح مفاهیم، موضوعات، ترکیبات واژگانی و ساختار داستان مذکور بر اساس شاخصه‌های پرکاربرد نظریه "منطق گفتگویی" میخائیل باختین می‌شود.

۱. نگاهی به نظریه "منطق مکالمه‌ای" میخائیل باختین

میخائیل میخایلوویچ باختین (۱۸۹۵-۱۹۷۵)، یکی از برجسته‌ترین دانشمندان روسی در گستره علوم انسانی و بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز ادبیات در سده بیستم است. باختین از جمله نظریه‌پردازان در حوزه حماسه و رمان است. او با توجه به مقوله رمان و داستان‌نویسی همواره جمع‌گرایی را بر تک‌گرایی و فردیت ترجیح می‌دهد و این نگرش او زمینه بیان و معرفی نظریه منطق گفتگویی و ضرورت و اهمیت کاربرد آن در متون ادبی و حتی دینی را فراهم می‌آورد (ستاری و مجیدی، ۱۳۹۸: ص. ۱۲۱). همچنین باختین، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های دوران طلایی اندیشه در تاریخ روسیه شناخته می‌شود؛ اما باید توجه داشت که او یکی از آخرین نمایندگان این دوره بوده است؛ زیرا با ظهور انقلاب اکتبر و بروز اتفاقات مابعد آن تمامی نمادها و علائم شکوفایی آن دوران از بین رفت و با برقراری حکومت سوسیالیستی، نمایندگان دوران پیشین مجبور به تجدیدنظر در تاریخ پرافتخار خود و رد گذشته‌ای که به حکومت قبلی مرتبط بود، شدند (امیری، ۱۳۹۶: ص. ۲۹۲). همچنین باختین در چندین حوزه فکری نقش مهمی ایفا می‌کند و هر یک از این حوزه‌ها شامل تاریخ، زبان، و فرضیات ویژه‌ای هستند. به همین دلیل، اندیشمندان ادبیات به نحوی وی را درک می‌کنند، زبان‌شناسان به طریق دیگری و انسان‌شناسان نیز از منظری دیگر. درواقع، اصطلاح جامعی که تمام این حوزه‌های فعالیت باختین را در برگیرد، وجود ندارد.

او یک شخصیت چندوجهی است که در زمینه‌های مختلف تأثیرگذار است (هولوکوئیست، ۱۳۹۵: ص. ۱۳). باختین به بررسی چگونگی تداخل ادبیات با گفتارهای متنوع برآمده از منابع نامتجانس اجتماعی و نیز تأثیر و تعریف مجدد زبان در ادبیات می‌پردازد. او در نظریه خود بر این عقیده است که تمامی کلمات فقط در ارتباط با دیگر کلمات معنی و شکل خود را پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، بر اساس دیدگاه باختین، تأکید بر آفرینش شخصی اثر ادبی به جهانی بینامتنی معطوف می‌شود که آفرینش با توجه به آن به وجود می‌آید (امیری، ۱۳۹۶: ص. ۲۹۲). منطق مکالمه‌ای در زمینه‌ی تئوری زبان و ارتباطات متأثر از محیط‌های اجتماعی است. این نظریه معتقد است که اثراتی که واژگان و عبارات مختلف در تبادلات بین افراد دارند، واقعیت و معنای زبان را شکل می‌دهند. زبان هرگز به صورت مستقل در اختیار یک فرد نیست؛ بلکه نتیجه تأثیرات گفتاری بین دو یا چند فرد می‌باشد که به تدریج زبان را تشکیل می‌دهد و آن را به وجود می‌آورد. در این دیدگاه، هیچ کلمه‌ای به صورت بی‌طرف یا بی‌اثر نیست. همه کلمات نتیجه تاریخچه و تأثیرات گذشته بین افراد بوده و از این رو به جامعه تعلق دارند. برای درک و تفسیر یک کلمه و معنا، لازم است که فرد در فرآیند مکالمه با دیگران شرکت کرده و تعامل داشته موثر داشته باشد. در نتیجه زبان به عنوان یک سیستم ارتباطی، تنها به صورت فردی و منفرد نمی‌باشد، بلکه به صورت یک سیستم جمعی و چندوجهی عمل می‌کند (مقدادی، ۱۳۷۸: ص. ۴۹۱). مکالمه یا گفتگو، ابتدایی‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین شکل برقراری ارتباط‌های اجتماعی محسوب می‌شود. آنچه در دامنه‌ی گفتگو و مکالمه رقم می‌خورد، تمرکز بر حقوق و اندیشه‌های افرادی که در آن شرکت می‌کنند، و همچنین گوش دادن به دقت به آنان می‌باشد. دیالوگ و گفتگو دارای خصلت دموکراتیک است که در آن مشارکت دیگران و عموم مردم مورد استقبال قرار می‌گیرد (معینی علمداری، ۱۳۸۱: ص. ۲۴۲).

در دیدگاه باختین، منطق گفتاری به‌طور کامل به زبان و واقعیت وابسته است و انسان تنها از طریق زبان قادر است به جهان معنا بخشد و در نتیجه آن را در قالب یک متن یا سیاق درآورد. این فرآیند به‌طور مداوم در حال تطور و تغییر است؛ زیرا معانی جدیدی طراحی و خلق می‌شوند و به جهان شکل می‌دهند. با توجه به این دیدگاه، ادراکی واحد از زبان و معنا به‌صورت کامل ممکن نیست. باختین به‌شدت انتقاد می‌کند که وجود ایدئولوژی هگلی در آینده که به تداوم درک از خود و همچنین مسئله خودآگاهی انسان اشاره دارد، قابل‌پذیرش نیست. او معتقد است

که جهان به‌نوعی تنوع‌بخش معنایی است که معانی رقیب را در خود جای می‌دهد و تأثیرات این معانی در زبان همیشه باقی خواهد ماند (معینی علمداری، ۱۳۸۱: ص. ۱۶۵).

منطق مکالمه‌ای یک زمینه مهم در علوم اجتماعی و زبان‌شناسی است که به مطالعه و تحلیل الگوها و قوانین معمول در مکالمات و تبدلات زبانی انسان‌ها و همچنین به بررسی ساختارهای جملات، نقش‌های مختلف در مکالمات، ترتیب و رابطه بین اقسام گوناگون پیام‌های مکالماتی می‌پردازد. منطق محاوره‌ای، به تعبیر میخائیل باختین، مفهوم و ویژگی‌های محاوره‌ای زبان و عدم اعتقاد به طبیعت تک‌گانه و انحصاری آن را موردتوجه قرار می‌دهد. این نظریه، با تأکید بر ارتباطات بین‌فرهنگی و ژرفیت زبان، در تحلیل متقابل میان مؤلفه‌های نظریه زبان‌شناسی باختین و متون داستانی قرآن کریم بسیار کاربردی است. اصولاً، این نظریه نشان می‌دهد که نقش صداها و دیدگاه‌های چندگانه در تفسیر و فهم دقیق مفاهیم قرآنی بسیار مهم است. بدین ترتیب، با تأکید بر تنوع و پویایی در ارتباطات انسانی، این مقاله پژوهشی سعی دارد تا چگونگی اثرگذاری عوامل مختلف در تفسیر و درک پیام‌های قرآنی موجود در داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا را بررسی نماید. باختین "منطق مکالمه‌ای" را به‌عنوان جوابی به نقد سبک‌شناختی که تنها به بیان فردی تمرکز داشت و همچنین به نظریه ساختارگرایی سوسوری که تأکیدش بر تجزیه و تحلیل دستوری بود، ارائه داد. او گفتار را به‌عنوان موضوع تحقیقات علمی جدید در حوزه زبان‌شناسی قرارداد و این علم را با نام "فرا زبان‌شناختی" شناخت. از دیدگاه او، جامعه با ظهور شخص دوم شکل می‌گیرد و اجتماعی بودن نشانه پذیرش ترتیب منطقی بی‌نظیر است که فراتر از ذهنیت فردی است. او اعتقاد داشت که ماهیت وجود انسان در اصل و اساس آن، اجتماعی است و کاهش آن به جوانب زیست‌شناختی معادل محروم کردن انسان از ویژگی‌های اساسی انسانی است. تودوروف در مورد اهمیت مفهوم زبان و گفتار در دیدگاه باختین، به‌ویژه در نظریه منطق گفتگویی، چنین می‌نویسد: "گفتار، نتیجه تعامل بین گوینده و شنونده است که گوینده پیشاپیش واکنش شنونده را در فعالیت گفتاری خود دخالت می‌دهد." او معتقد است که تفاوت اصلی میان زبان‌شناسی و فرا زبان‌شناختی در این است که زبان‌شناسی تعریف خود را محدود به زبان و واحدهای آن می‌کند، مثل واج، تکواژ، واژه و غیره؛ اما فرا زبان‌شناختی به گفتار به‌عنوان یک موجودیت کلی و یکتا توجه دارد که در گفته‌های فردی مشاهده می‌شود. گفتار به‌عنوان یک موجودیت کلی، مفهومی تکرار نشدنی، تاریخی و منحصر به فرد است، درحالی که موجودیت‌های

زبانی در زمینه‌های زبان‌شناسی مطالعه می‌شوند و معمولاً با توجه به تعداد نامحدودی از گفتارها بازآفریده می‌شوند. از طریق این دیدگاه، موجودیت‌های ارتباط کلامی و یا به عبارتی، گفتارهای کامل، از طریق مناسبات گفتگویی به یکدیگر پیوند می‌یابند. (تودوروف، ۱۳۷۷: ص. ۹۰). منطق گفتگویی به‌عنوان یکی از نظریه‌های کلیدی برگرفته از عقاید میخائیل باختین شناخته می‌شود که در آن تمرکز بر زبان و سخن به‌عنوان پدیده‌هایی اجتماعی صورت می‌گیرد. این نظریه تأثیر چشمگیری بر منتقدان و نظریه‌پردازان آینده داشته و به‌واسطه دو اصل اساسی به نام چندصدایی و تک‌صدایی، ظرفیت و افق‌های جدیدی برای تفسیر و تحلیل متون متنوع ارائه می‌دهد. این نظریه به‌عنوان یک ابزار مفهومی استفاده می‌شود تا راه خروجی از استبداد، اختناق و تک‌گویی باشد و به‌جای آن، تعامل سازنده واحدهای مختلف یک اثر با اجتماع مردمی را ایجاد نماید (رضی، ۱۳۸۹: ص. ۱۹).

۲. تشریح و تبیین مؤلفه‌های نظریه منطق مکالمه‌ای در داستان حضرت سلیمان و

بلقیس؛ ملکه سرزمین سبا

همان‌طور که قبلاً گفته شد، نویسنده در پژوهش حاضر بر آن است که ساختار داستان قرآنی حضرت سلیمان و ملکه سرزمین سبا را بر پایه چهار مؤلفه اساسی و پربسامد از میان شاخصه‌های نظریه "منطق مکالمه‌ای"؛ یعنی بیان دوجانبه یا بینامتنیت، عبارات استفهامی، ادوات دستوری (امری) و همچنین کرونوتوپ یا زمان نگاره را از حیث تشریح واژگان و بار معنایی هرکدام، مفاهیم و اصطلاحات دینی و ادبی مُستعمل و همچنین محتوای کلی و موضوعات آن موردبررسی و تحلیل قرار داده و واکاوی کند.

۲-۱. بیان دوجانبه (بینامتنیت):

پربسامدترین و اولین شاخصه موردنظر در نظریه باختین، تعامل یا بیان بینامتنیت یا التّناص است که در آیات مرتبط با داستان مذکور اهمیت فراوان داشته و به‌وفور تکرار می‌شود. هر گفتار دارای دو جنبه است: یک جنبه که از لغت و کلمات تشکیل شده و به‌عنوان جنبه‌ی ظاهری متن موردتوجه قرار می‌گیرد و به‌طور مکرر تکرار می‌شود و دیگر جنبه که مهم‌تر بوده از ساختار و زمینه معنایی گفتار نشأت می‌گیرد و به‌عنوان جنبه‌ی منحصربه‌فرد، درونی و معنایی آن تلقی می‌شود (غنی پور، محسنی و حقیقی، ۱۳۹۴: ص. ۱۶۹-۱۷۰). بینامتنیت مفهومی بنیادی در

ادبیات و مطالعات فرهنگی است که به ارتباط متقابل متون و عناصری که یک متن با توجه به آن‌ها می‌تواند بر متون دیگر تکیه کند، ارجاع دهد یا تأثیر بگذارد، اشاره دارد. این نشان می‌دهد که هیچ متنی بدون ارتباط با عناصر متون دیگر به تنهایی وجود ندارد. بینامتنیت انواع مختلفی از درگیری متنی را در برمی‌گیرد؛ از جمله نقل قول‌های مستقیم، کنایه‌ها، تقلیدها و اقتباس‌ها که از طریق آن‌ها نویسندگان می‌توانند با احترام به ایده‌ها و سبک‌های آثار قبلی، از آن‌ها تقلید و یا اقتباس کنند. مفهوم چندصدایی یا بینامتنیت با پایبندی به این اصل که مفاهیم در قرآن کریم نه تنها از محتوای داخلی و معنوی متن نشأت می‌گیرد، بلکه از تعامل متن با عوامل خارجی آن متون و سیاق‌های فرهنگی و اجتماعی نیز تأثیر می‌پذیرد. این مقوله در تفاسیر قرآنی نقشی کلیدی ایفا می‌کند و ماهیت پویا و چندگانه فرهنگی-اجتماعی ادبیات و داستان‌سرایی را برجسته می‌سازد. در قرآن کریم، گفتار دوسویه به وضوح به تعامل دوجانبه بین خداوند و انسان‌ها اشاره دارد. این نوع ارتباط به عنوان یک میانجی زبانی بین خداوند به عنوان طرف اول و انسان‌ها به عنوان طرف دوم ظاهر می‌شود. این نوع گفتار نه تنها نمایانگر آگاهی خداوند از نیازها و مسائل انسانی است، بلکه تأکید بر اختیار انسان در انتخاب و اجرای اعمال صالح دارد. در قرآن کریم، این نوع بیان برای تشویق به تدبیر و انتخاب عمل درست در موارد دینی و اخلاقی بسیار اهمیت دارد و نمایانگر تعامل عمیق و ارتباط متقابل بین انسان و خداوند می‌باشد.

با توجه به این تعریفات می‌توان گفت که آیات ۲۲ تا ۴۴ سوره مبارکه نمل که دربردارنده مکالمه فی‌مابین حضرت سلیمان و پیک او؛ یعنی هُدهُد در مورد سرزمین سبا و وقایع آن و سپس نامه‌نگاری با بلقیس؛ ملکه آن سرزمین است، از این ویژگی گفتار؛ یعنی وجه درونی، معنوی و منحصربه‌فرد و همچنین وجه بیرونی، ظاهری و زبانی آن برخوردار است. به عنوان مثال؛ در آیه ۲۲ سوره نمل وقتی که حضرت سلیمان از میان حاضران در مورد غیبت هُدهُد سؤال می‌کند، هُدهُد در پاسخ به آن حضرت در مورد علت غیبت خود با آوردن برهان و منطق چنین می‌گوید: «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ» (نمل: ۲۲). درواقع هدهد در اینجا حامل خبری مهم بر روی زمین است که حتی حضرت سلیمان با وسعت علم و اندیشه خود از آن بی‌خبر است. عبارت «بِنَبَأٍ يَقِينٍ» که از قول هدهد در مورد سرزمین سبا است؛ بیانگر این مهم است که خبری که برای حضرت سلیمان آورده از روی علم و یقین و مشاهده عملی خود هُدهُد بوده و هیچ تردیدی در آن نیست و با واقعیت تناسب معنایی دارد که این خود مؤکد

اصل بینامتنی نظریه می‌باشد. پاسخ هدهد چنین است: «وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ» (نمل: ۲۴). هدهد در این پاسخ اعمال و وقایع سرزمین سبا را باطل و بیهوده تلقی کرد؛ زیرا آن اعمال را با شیوه حکومتی حضرت سلیمان مقایسه می‌کرد و در نتیجه در نظر او باطل جلوه کرد (الجبائی، ۱۴۲۸ق: ص. ۲۱۱). منطق حاکم بر این پاسخ هدهد به آن حضرت مبتنی بر شناخت شهودی اشیاء و محیط طبیعی توسط هدهد به‌عنوان نماینده‌ای از دانش و حکمت الهی است. منطق مکالمه‌ای حاکم بر این آیه یک مثال بسیار جالب از تبادل اطلاعات و ارتباط بین حیوانات و انسان‌ها به‌صورت مکتوب در قرآن کریم است. این منطق مکالمه‌ای نشان می‌دهد که گفتگوی انسان و حیوان در یک مکالمه معنوی به‌وسیله‌ی الهام قلبی و معجزه‌ای از طرف الله امکان‌پذیر است. این منطق نشانگر ارتباط عمیق بین طبیعت و الهیات درونی و شهودی است و نقش مهمی در تأکید بر دانش و حکمت الهی دارد. در این آیه، هدهد به محضر حضرت سلیمان وارد شده و اطلاعاتی درباره وقایع سرزمین سبا و ملکه آن دیار به او ارائه می‌دهد. هدهد توضیح می‌دهد که خبری که آورده از روی امیال نفسانی نبوده و حاصل شناختی شهودی است. این آیه به ما یادآوری می‌کند که طبیعت و مخلوقات الهی نه‌تنها نمایانگر زیبایی‌های طبیعت هستند؛ بلکه نماینده‌هایی از حکمت و دانش الهی نیز می‌توانند باشند.

همچنین در آیاتی دیگر حضرت سلیمان در واکنش به خبری که هدهد برای او آورده بود، به‌منظور آزمایش صدق گفتار او چنین می‌فرماید: «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (نمل: ۲۷). سپس از هدهد می‌خواهد که نامه‌ای به سرزمین سبا ببرد و در مجلسی که ملکه و بزرگان آن دیار حضور دارند بیاندازد. وقتی پیام می‌رسد، ملکه خطاب به بزرگان چنین می‌گوید: «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ» (نمل: ۲۹). در این آیات همان‌طور که دیده می‌شود، آواها، صداها و گفته‌های دیگر اشخاص و حتی بزرگان و ملکه و حضرت سلیمان و هدهد به‌طور کامل در خلال آیات دیده می‌شود و این خود با نظام منطق گفتگویی که بیانگر وجود آواهای مختلف از اشخاص گوناگون در طی مکالمه است، هماهنگ است. در آیه «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (نمل: ۳۰) شاهد قضیه بینامتنیت به‌عنوان یک مسئله مهم و کاربردی در گفتار دوسویه منطق مکالمه‌ای هستیم. این قضیه در این آیه به‌نوعی به مخاطب انگیزه می‌دهد تا به بررسی معانی عمیق‌تر و گسترده‌تر در متن بپردازد و به دنبال پیام‌های پنهان در آن باشد. در ادبیات و

هنر، این قضیه به افزایش زیبایی و پویایی متون کمک شایانی می‌کند و خواننده یا مخاطب را به یک سفر ذهنی و تفکری دعوت می‌کند تا به معنای عمیق‌تر و پنهان از اثر دست یابد.

در این آیه ملکه با بازکردن و خواندن نامه، به نام‌های برتر خداوند که حضرت سلیمان نامه خود را با آن آغاز کرده اشاره می‌کند و آن را برای بزرگان قوم خود می‌خواند و بزرگان چنین پاسخ می‌دهند: «قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ» (نمل: ۳۳) و با بیان نظرات خویش در نهایت، اختیار امر را به فرمانروا و ملکه خویش وا می‌نهند. وجود این اسماء حسنی در نامه حضرت سلیمان به ملکه بیانگر این مهم است که صدای خداوند، همان آوای معیار و برتر است؛ چنان‌که در آیات ۲۰ تا ۴۴ سوره نمل مشاهده می‌شود، آیات، از هر دو شکل گفتار دوجانبه؛ چه به صورت مستقیم و چه غیرمستقیم و چه از قالب بینامتنیت بهره برده است (ستاری و مجیدی، ۱۳۹۸: ص. ۱۲۲-۱۲۳). به عنوان مثال وقتی ملکه در پاسخ نامه هدایایی به سوی اورشلیم و حضرت سلیمان روانه می‌کند، آن حضرت هدایا را نپذیرفته و از مسئولان حکومتی خود می‌خواهد که تخت ملکه را برایش بیاورند. در این آیات «قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»، «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل: ۳۹-۴۰) شاهد اظهار نظر یکی از فرماندهان اجنه‌ای که در خدمت حضرت سلیمان بودند و همچنین مردی که از جانب خداوند به او علم و حکمت داده شده بود و به عنوان وزیر و جانشین در خدمت حضرت سلیمان بود، در مورد نحوه آوردن تخت برای حضرت سلیمان هستیم و این خود دال بر وجود شخصیت‌های گوناگون در خلال داستان و آیات مرتبط با آن است که وجود قضیه بینامتنیت را تداعی می‌کند و نشان‌دهنده این است که داستان مذکور از قضیه بینامتنیت نیز به عنوان یک مسئله دخیل در گفتار دوسویه در قضیه منطق مکالمه‌ای بهره برده است. همچنین در آیه «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ» (نمل: ۴۲)، ذکر کلمه «عرش» که به معنای تخت است، خود بیانگر وجود اشیاء مادی و بی‌جان در خلال داستان می‌باشد که به زیبایی در آن نقش‌آفرینی می‌کند.

۲-۲. عبارات استفهامی:

عبارت‌های سؤالی و پرسشی یکی دیگر از شاخصه‌های قضیه منطق گفتگویی است. در واقع پرسش و پاسخ بخشی جدانشدنی از مقوله گفتار و مکالمه می‌باشد. از نظر باختین، یکی از عوامل اساسی برای حفظ و تداوم یک مکالمه مؤثر، قابلیت طرح پرسش‌های گوناگون و ایجاد سؤال است. این عملیات پرسش و پاسخ، یکی از پایه‌های ارتباطات انسانی و تبادل اطلاعات است و در فرآیند انتقال دانش و تبادل نظرها نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند. از این رو، اهمیت طرح سؤالات معتبر و کارآمد در مکالمات و ارتباطات را نمی‌توان نادیده گرفت؛ زیرا سؤالات مناسب می‌توانند به توضیح دقیق‌تر و درک عمیق‌تر اطلاعات کمک کنند و از انجام مکالمات بی‌مورد و بی‌محتوا جلوگیری کنند (احمدی، ۱۳۷۸: ص. ۸۵). از نظر باختین، زندگی انسانی در گوهر خودگفتاری است (تودوروف، ۱۳۷۷: ص. ۱۸۴). عبارات استفهامی در آیات قرآن کریم، ابزاری قدرتمند در ایجاد تفکر و بررسی عمیق برای انسان محسوب می‌شوند. این نوع عبارات، مخاطب را به تفکر و تأمل در مفهوم آیه و نکات مهم پیرامون آن می‌اندازند. در این گونه آیات، خداوند به انسان فرصت می‌دهد تا در ذهن خود پرسش‌هایی مطرح کند و به جستجوی علم پرداخته و به درک عمیق‌تری از ایمان برسد. این عبارات به مخاطب اجازه می‌دهند تا در مورد اصول دینی، اخلاق و دیگر مسائل، سؤالاتی مطرح کنند و از طریق مکالمه و گفتگوهای علمی با یکدیگر که خود دال بر مضمون قضیه منطق مکالمه‌ای است، با تفکر، در حصول درکی بهتر از معانی آیات قرآن و مسائل دینی برسند. این گزاره‌های پرسشی در خلال آیات ۲۰ تا ۴۴ سوره مبارکه نمل در چهار موقعیت متفاوت نمود پیدا می‌کند و نشان‌دهنده وجود و کاربرد شاخصه استفهام به‌عنوان یکی از عناصر منطق گفتگویی باختین در این آیات مبارکه است.

ابتدا در آیه «وَتَقَعَّدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ» (نمل: ۲۰)، شاهد این هستیم که حضرت سلیمان هنگامی که هدهد را در میان حاضران نمی‌بیند، ابتدا پرسش خود را با اسم استفهام «ما» مطرح کرده و کلام خود را با حرف «ام» خاتمه می‌دهد. همچنین بار دیگر هنگامی که ملکه هدایایی مادی در پاسخ به نامه حضرت سلیمان به‌سوی او می‌فرستد، حضرت با یک پرسش انذار و تهدید به پیک ملکه پاسخ می‌دهد: «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِعِدَائِكُمْ تَعْرَحُونَ» (نمل: ۳۶). در این آیه از حرف پرسشی «أ» استفاده شده است. در این آیه حضرت قصد دارد که بی‌نیازی خود را از مال دنیوی مطرح کند و بیان می‌دارد که آنچه خداوند

به او عطا کرده بسیار بزرگ‌تر و با ارزش‌تر از هدایایی است که ملکه برایش فرستاده است. درواقع این عکس‌العمل حضرت سلیمان می‌تواند دلیلی قاطع باشد بر نبوت و صدق پیامبری او. همچنین حضرت سلیمان پاسخ پیک ملکه را با انذار و هشدار به حمله نظامی می‌دهد و با این کار قصد دارد عظمت قدرتی را که خداوند به او عنایت داشته را به ملکه نشان دهد. پرسش دیگری که مطرح می‌شود، زمانی است که حضرت از بزرگان می‌خواهد که تخت ملکه را قبل از اینکه او به اورشلیم برسد، برای او بیاورند. «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل: ۳۸) بر اساس شواهد و مطالعات آنچه در داستان مذکور آمده است، می‌توان چنین برداشت کرد که جابه‌جایی تخت از یمن به اورشلیم قبل از رفتن ملکه به سمت اورشلیم رخ داده است؛ به نحوی که قبل از حرکت متوجه ناپدید شدن تخت خود در بدو حرکت شد یا اینکه خبر ناپدید شدن تخت را در بین راه و قبل از رسیدن به اورشلیم به او دادند. درهرحال این مورد می‌تواند نکته‌ای مهم و ارتباطی با داستان و وقوع حوادث در آن باشد. تحلیل این «چرایی» به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از رویدادهای این داستان و تأثیر ادوات استفهامی در آن را بیابیم. به عبارت دیگر، تأکید بر جابه‌جایی تخت در داستان ملکه سبا نمونه‌ای از تعاملات مکالمه‌ای و روایی در قرآن می‌باشد که موجب تفسیر عمیق‌تر این داستان و درک بهتر تأثیرات آن در مخاطب می‌شود (ایازی، ۱۳۹۳: ص. ۶۰). این تحلیل با توجه به مفهوم این آیه حاصل می‌شود: «وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ» (نمل: ۳۷). به‌رحال هنگامی که پاسخ اندازی حضرت سلیمان به ملکه رسید، بلقیس دریافت که سلیمان انسانی عادی که فرمانروایی سرزمینی را بر عهده داشته باشد نیست؛ بنابراین تصمیم گرفت که خود به دیدار سلیمان برود. در این هنگام جبرئیل خبر حرکت ملکه به سمت سرزمین بنی‌اسرائیل را به حضرت سلیمان رساند؛ بنابراین آن حضرت نیز با طرح پرسشی با اسم استفهام «أَيُّ» خواهان آوردن تخت ملکه قبل از این که خود او به نزد آن حضرت برسد، شد تا بدین وسیله با دیدن اعجاز خداوندی از روی ایمان تسلیم شوند. وقتی ملکه به نزد سلیمان رسید، تخت خود را در نزد آن حضرت حاضر دید و با دیدن تخت تسلیم خداوند و نماینده او بر روی زمین شد. در این آیه «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ» (نمل: ۴۲) حضرت مجدد با حرف استفهام «أَ» در مورد تخت از ملکه سؤال می‌کند.

همه این سؤالات نشان از وجود منطق مکالمه‌ای در آیات مرتبط با داستان مذکور را دارد که با طرح چنین پرسش‌هایی داستان از یکنواختی و تک‌بعدی بودن فاصله می‌گیرد و این مهم دال بر مفهوم معیار در شاخصه عبارات پرسشی در نظریه منطق مکالمه‌ای می‌باشد.

۳-۲. ادوات دستوری (امری):

"امر" به معنای اعطای دستور و اجرای آن توسط فردی با مقام و صلاحیت، به‌عنوان یک اقدام مؤثر و متعالی در جامعه و در راستای اجرای امور مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. درواقع، امر به این معنا است که شخصی با اختیار و قدرت برتر، دستورات خود را به دیگران اعلام کرده و آنان را به اجرای آن دستورات ترغیب می‌کند. این فرآیند نمایانگر ارتباط اجتماعی و قدرت اجرایی آن فرد در مواجهه با دیگران است و به‌عنوان یک وسیله برای تنظیم و مدیریت اجتماعی امور در جوامع مختلف به کار می‌رود. به عبارتی دیگر "امر" را می‌توان «طلب حصول فعل بر سبیل استعلاء» معرفی کرد (رجایی، ۱۳۹۹: ص. ۱۵۶). ادوات امری و دستوری در آیات قرآن کریم، به‌عنوان ابزارهای زبانی استفاده‌شده در آیات، به‌منظور اعطای دستور یا امر به مخاطبان می‌باشند. این ادوات اهمیت بسیاری در تبیین مسائل دینی و اخلاقی و گاه انداز و هشدار دارند. از این ادوات برای ارتقاء دانش، راهنمایی انسان‌ها به‌سوی مسیر رشد روحی و اخلاقی استفاده می‌شود. به‌عنوان مثال، جملاتی با کاربرد فعل امر مانند "اقِمِ الصَّلَاةَ" (به پادار نماز را) یا "امُوا" (ایمان بیاورید) در قرآن کریم به‌عنوان دستورات الهی ارائه می‌شوند تا انسان‌ها را به اعمال خیر و پیروی از اصول دینی و اخلاقیات ترغیب کنند. این ادوات باعث تأکید در ایجاد راهبردها و رفتارهای دینی می‌شوند و مسائل دینی و اخلاقی را برای مخاطبان مشخص می‌کنند. این‌گونه جملات در نظریه باختین ازجمله عواملی هستند که می‌توانند در اجتماعی کردن متون و گفتار و همچنین خارج کردن آن از انحصار فردیت و چندبعدی کردن آن‌ها بسیار مفید باشند. داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا، در چند موقعیت با جملاتی دستوری، داستان را از حالت فردیت خارج کرده و با دخالت دادن دیگر افراد در انجام امور، مکالمه موجود بین افراد و شخصیت‌های داستان را از جنبه‌های مختلف در قضیه موردنظر دخیل می‌کند. در آیه «اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ» (نمل: ۲۸) هنگامی که حضرت سلیمان از هدهد درخواست می‌کند که نامه او را به سرزمین سبا و برای ملکه آن ببرد، با کاربری سه عبارت امری «فَأَلْقِهْ»، «تَوَلَّ»

و «فَانْظُرْ» و دخالت دادن واکنش‌های مخاطبان خود که ملکه سبا و بزرگان آن سرزمین هستند در اجتماعی کردن گفتار خود بسیار فعال است. همچنین در آیه «أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل: ۳۱) آن حضرت در نامه خود از ملکه و بزرگان سرزمین سبا می‌خواهد که دست از تکبر و لجاجت برداشته و تسلیم فرمان او که درواقع فرمان الهی است شوند. همچنین در آیه «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ» (نمل: ۳۲) هنگامی که نامه حضرت سلیمان به ملکه می‌رسد، ملکه با ذکر فعل امر «افتنونی» از بزرگان می‌خواهد که در مورد مسئله پیش آمده به او مشورت دهند.

همچنین در آیه «ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِخُبْرٍ لَّآ يَبَالُغُكَ لَا يَبِلُ لَهُمْ بَحَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ» (نمل: ۳۷) حضرت سلیمان با تحقیر کردن و به ذلت کشاندن قدرت دنیوی و مادی گرای حکومت ملکه سبا، از قاصدان او می‌خواهد که به سرزمین خویش بازگردند و ایشان را به حمله نظامی هشدار می‌دهد و بیان می‌کند که قدرت حکومت الهی و مواهب آن بسیار بالاتر از حکومت شرک و زیورهای دنیوی آن است. لشکرکشی با اجتماع سربازان انجام می‌شود. در این آیه با بیان مسئله حمله نظامی فضای مکالمه را از حالت فردی و تک‌بعدی آن خارج کرده و آن را چندبعدی و اجتماعی جلوه می‌دهد که این مهم دال بر مفاد قضیه منطقی مکالمه است و درنهایت در آیه «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل: ۴۴)، حضرت سلیمان به ملکه اذن می‌دهد که به بارگاه شیشه‌ای او وارد شده و با آن حضرت دیدار کند. این آیه نمایانگر تواضع و پذیرش اشتباه از سوی ملکه است و نهایتاً به تسلیم او در برابر اراده الهی و قدرت سلیمان و مسئله توبه اشاره دارد. این مفاهیم به‌عنوان مضامین اخلاقی و دینی مورد تأکید قرار می‌گیرند. از دیدگاه سلیمان، استفاده از منابع و امکانات مادی به‌منظور ارشاد و هدایت دیگران از طریق ایجاد شرایطی مناسب برای توسعه ایمان و رشد روحی ایشان بسیار مناسب است. این رویکرد تأکید بر تسلیم در برابر خواسته‌های الهی دارد و همین مسیری است که در دعوت‌نامه‌ی حضرت نیز آمده است که به‌طور واضح از مخلوقات خداوند تسلیم در برابر اراده الهی را می‌خواهد. هدف حکومت انبیا، درواقع، ترویج ایمان و دعوت به عمل صالح و هدایت مخلوقات به‌سوی خداوند و به معنای عمیق، ایجاد ارتباط انسان‌ها با خالق خود است، نه به معنای ساده، گسترش قلمرو و تسلط سیاسی. ملکه سبا نیز به این حقیقت پی برد؛ به همین علت در پایان دیدار خود چنین می‌گوید:

«أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (قرائتی، ۱۳۹۱). با توجه به این آیه می‌توان چنینی برداشت کرد که اگر این گفته ملکه خطاب به حضرت سلیمان بود، در آن صورت می‌شد چنین گفت که ایمان ملکه صرفاً از روی ترس و اجبار بوده است؛ اما سیاق آیه چنین است که خطاب ملکه با خداوند متعال بوده و درواقع استغاثه و ترس او در برابر خداوند است که نشان از وجود مکالمه و گفتار متقابل ملکه با خداوند دارد (ایازی، ۱۳۹۳: ص. ۶۵-۶۶).

جملات و افعال امری، به هر حالت و شکلی که بیان شوند، نمایانگر حضور یک عنصر و شخصیت دیگر در دنیای مکالمه می‌باشند. این شیوه ارتباطی از تعامل اجتماعی گوینده با سایر اشخاص خبر می‌دهد و به او این امکان را می‌دهد تا مفهوم و هدف خود را از طریق جلب توجه دیگران، به اشکال متعدد ارائه دهد و فرصت را برای مشارکت دیگران در نقدها و دیدگاه‌هایش فراهم سازد. این استراتژی به افزایش کارایی و تأثیر مکالمه به شکل قابل توجهی کمک می‌کند و امکان تبادل نظر و ارتقاء درک متقابل میان افراد را به وجود می‌آورد. این نوع تعامل، به‌ویژه در مکالمات اجتماعی و حوزه‌هایی مانند آموزش و مذاکرات سیاسی و اجتماعی مانند آنچه در محتوای آیات موجود است، بسیار حائز اهمیت است.

۲-۴. کرونوتوپ یا زمان نگاره:

کرونوتوپ، مفهومی ادبی- فلسفی و متناظر با نظریه‌های زبان‌شناسی- جامعه‌شناسی است که به مکان و زمانی که در متن جریان دارد اشاره می‌کند. این مفهوم توسط میخائیل باختین در دهه ۱۹۳۰ به‌منظور تحلیل رمان و داستان معرفی شد و به معنای "اتصال میان مکان-زمان" تفسیر می‌شود. کرونوتوپ در یک متن ادبی، مکان و زمانی است که شخصیت‌ها و رخدادها در آن جریان داشته و واقع می‌شوند. کاربرد این مفهوم بسیار مهم است؛ زیرا مکان و زمان متن می‌توانند تأثیر زیادی بر تفسیر و درک آثار ادبی داشته باشند؛ به عبارت دیگر، کرونوتوپ نه تنها فرم و زمینه‌ای برای داستان‌گویی ایجاد می‌کند؛ بلکه از اهمیت فرهنگی و اجتماعی مکان و زمان درک دقیق متن با توجه به آن نیز خبر می‌دهد. همچنین این مفهوم می‌تواند به تحلیل عمقی متون ادبی و درک بهتر از زمینه‌های فرهنگی و تاریخی در آثار ادبی قدیم و معاصر نیز کمک کند. از دیدگاه میخائیل باختین هر متن داستانی و روایی از یک الگوی زمانی و مکانی خاصی پیروی می‌کند و درواقع، دو عنصر زمان و مکان در هر داستانی پیونددهنده شاکله ساختاری و محتوایی

آن داستان و روایت هستند (باختین، ۱۳۸۷: ص. ۱۳۷-۱۳۸). داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا، به عنوان یک مثال برای تبیین مفهوم ادبی کرونوتوپ و جایگاه "مکان-زمانی" آن در آیات قرآن کریم و متون دینی بسیار جالب است. این داستان در متون مذهبی و افسانه‌ای بسیاری از ادیان و فرهنگ‌ها ظاهر شده است. در این داستان، مکان اصلی روایت، قصر حضرت سلیمان در اورشلیم پایتخت بنی اسرائیل و همچنین کشور یمن و قصر بلقیس؛ ملکه سبا است. زمان روایت نیز در دوران حکومت حضرت سلیمان معین می‌شود. این کرونوتوپ، تنها محیطی جغرافیایی نیست که داستان در آن جاری می‌شود؛ بلکه به عنوان مکانی برای ایجاد داستان و تداخل دو فرهنگ و تمدن متفاوت (عبری و عربی - یمنی) و همچنین برای بیان و نمایش قدرت و حکمت حضرت سلیمان که نمایانگر تمام عیار قدرت و شوکت الهی بر روی زمین بود به کار می‌رود. در این کرونوتوپ، ملکه سبا به اورشلیم سفر می‌کند و از عظمت حکومت و حکمت حضرت سلیمان آگاه می‌شود.

این تداخل مکانی و زمانی نه تنها یک داستان عاطفی از دیدار دو فرمانروا، بلکه نمادی از تبادل فرهنگی دو جامعه مختلف است. از این رو، داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا مثالی زیبا از کاربرد مفهوم کرونوتوپ در ادبیات و نقش و تأثیر آن بر داستان است. به عنوان مثال در آیه «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ نَحْطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَا بِنِجْلٍ يَبِينٍ» (نمل: ۲۲)، وجود دو ترکیب «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ» و «وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَا» به ترتیب می‌توانند نشان‌دهنده زمان و مکان در آیه باشند و همچنین آیه «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ» (نمل: ۳۴) که به داخل شدن پادشاهان هنگام فتح سرزمین‌ها به آن‌ها اشاره دارد نیز خود می‌تواند بر وجود عنصر مکان تأکید داشته باشد. آیه مذکور به وضوح به مفهوم کرونوتوپ یا مکان-زمان اشاره دارد. در این آیه، یک مکان خاص، یعنی «قریه» مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. در آن مکان، ملکه سبا حمله نظامی را چنین توصیف می‌کند: «وقتی حکام و فرمانروایان وارد یک قریه می‌شوند عمدتاً به تباهی و فساد در آنجا می‌پردازند و سعی دارند تا توازن فرهنگی و اجتماعی مردمان قریه را در جهت منافع خود بر هم بزنند». در واقع، این آیه به عنوان یک نمونه از کرونوتوپ مکان-زمانی در قرآن، در توصیف تأثیرات حکومت و فرمانروایی بر جامعه اشاره می‌کند. این مفهوم نه تنها در مورد این قریه بلکه به عنوان یک الگوی کلی در متون تاریخی نیز قابل تطبیق است که حکومت‌ها در ورود به یک منطقه، ممکن است منافع شخصی خود را از

مصلحت عامه بیشتر در نظر بگیرند، و این موضوع می‌تواند تأثیرات منفی بر آن جامعه داشته باشد.

همچنین در آیه «فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونِي بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِمُحَدِّثِينَ كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ» (نمل: ۳۶) بر تمامیت زمانی مکانی دیدار حضرت سلیمان با فرستادگان ملکه اشاره دارد و حضرت سلیمان معیارهای ارزشی از نظر ایشان را تحقیر می‌کند و چنین بیان می‌کند که ارزش‌های واقعی؛ همان ارزش‌های الهی هستند که معیار و ملاک عمل می‌باشند (مکارم شیرازی و جمعی از فضلاء، ۱۳۸۶: ص. ۱۸۹). در آیات «قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ» و «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِي رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ عَنِّي كَرِيمٌ» (نمل: ۳۹-۴۰) به ترتیب عبارات «قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ» و «قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» بیانگر عناصر مکانی و زمانی هستند. مفهوم "طی الارض" در این عبارت که به معنای پیمودن مسافت با نوعی تصرف در زمان است و به‌نوعی درنوردی گفته می‌شود که در آن فرد به اراده خویش و الطاف الهی، بدون حرکت، از مکانی به مکانی دیگر منتقل می‌شود (براتی و پیروز فر، ۱۴۰۰: ص. ۱۰۸)، حاکی همین مفهوم است که عفريت جن و یا همچنین "کسی که علم کتاب در نزد اوست؛ طبق روایات عاصف پسر برخیا" با تمسک به آن، تخت ملکه را در نزد سلیمان در زمانی بسیار کوتاه که از آن به "طرفة العين" یاد می‌شود حاضر کرد.

همچنین در آیه «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَزَّيْشُ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْنَيْنَا أَلَعَلَّ الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ» (نمل: ۴۲) شاهد وجود عنصر زمان هستیم. در این آیه، زمان مشخصی معین شده است که ملکه سبا به داخل قصر حضرت سلیمان وارد می‌شود و در این زمان تخت او برایش نمایان می‌گردد و این اشاره به تفاوت و تمایز در مکان‌های معنوی و زمانی دارد. همچنین در آیه «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (نمل: ۴۴) نیز شاهد وجود عنصر مکان هستیم که کرونوتوپ نقش مهمی در تبیین رویدادها و تعامل بین شخصیت‌های مختلف ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

نتایج کلی برآمده از تحقیق نشان می‌دهد که نظریه منطق مکالمه‌ای میخائیل باختین، یک دیدگاه تحلیلی در زمینه زبان‌شناسی است که بر روی ساختارها و روابط زبانی متمرکز شده و تأکید دارد که معانی جملات و مفاهیم زبانی آن‌ها توسط عناصر مختلفی از جمله شخصیت‌ها، مکالمات قبلی و سیاق زبانی و محتوایی و همچنین با توجه به زمان و مکان ایجاد می‌شوند. این نظریه برای تبیین داستان‌های قرآنی از منظر مکالماتی و زبانی در قالب گفتگو نیز مؤثر است. داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا مطابق با اصل و اساس مکالمه محور خود به‌عنوان تلاشی برای دستیابی و حصول به بینش شهودی به‌عنوان منبع خرد تبیین می‌شود و در زمینه برخورداری از مفاهیم و مؤلفه‌های اساسی زبان‌شناسی نظریه منطق مکالمه‌ای باختین نیز دارای ساختاری غنی و محتوایی پیچیده و لایه‌های عمیق معنایی است؛ بنابراین در پژوهش حاضر ساختار گفتگو محور این داستان بر اساس چهار مؤلفه نظریه "منطق مکالمه‌ای" باختین مورد بررسی قرار گرفت که مطابق هر شاخصه، نتایج جزء زیر به دست آمد:

۱- در تحلیل بینامتنیت این داستان، مکالمات و نظرات متعددی از شخصیت‌های حضرت سلیمان، هدهد، بلقیس، بزرگان و اجنه جریان دارد که نه تنها رفتارها و واکنش‌های ایشان را نمایان می‌کند، بلکه به ارتباطات و تعاملات چندبعدی میان طبیعت و مخلوقات الهی اشاره دارد که مظهر حکمت و دانش الهی بوده و بر ارتباط عمیق میان طبیعت و الهیات تکیه دارد؛ بنابراین مطالعه بینامتنی و چندصدایی در داستان مذکور در سطح زبانی، اهمیت ارتباطات میان انسان و حیوانات را که به شیوه‌های شفاهی و نوشتاری ارائه می‌شوند نشان می‌دهد و تبادل اطلاعات میان افراد و جوامع را با استفاده از جزئیات مادی و بی‌جان به شکلی پویا و مفهومی به نمایش می‌گذارد. این داستان به‌عنوان یک نمونه ناب از تبادل اندیشه‌های انسانی و ایجاد پیوند بین اعتقادات دینی و زیبایی‌های جهان طبیعت در نظر گرفته می‌شود. همچنین بیان دوجانبه داستان مذکور در سطح معنوی و محتوایی نیز مؤکد این مهم است که معنا و مفهوم تنها از متنی واحد ناشی نمی‌شود، بلکه از تعامل آن با متون و زمینه‌های دینی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و طبیعی دیگر به‌وجود می‌آید. این تعاملات در داستان مذکور ضرورت نیاز به تفکر، انتخاب‌های صحیح و ارتباط عمیق بین انسان و

الهیات را به تصویر می‌کشند و در نهایت به تسلیم در برابر اراده و قدرت لایزال الهی اشاره می‌کنند.

۲- آنچه در داستان حضرت سلیمان و بلقیس روشن است، استفاده دقیق از عبارات استفهامی در میانه آیات، نشانگر ذکاوت و عمق فکری حضرت سلیمان در گفتگوی سیاسی است. آن حضرت این ابزار زبانی را به عنوان وسیله‌ای برای تحریک بلقیس به تفکر عمیق درباره قدرت الهی و عجایب خداوندی و تسلیم در برابر او به کار گرفت که موجب تنوع و غنی‌تر شدن داستان از حیث تجلی تفکر دینی، ادبی- زبان‌شناسی و همچنین جامعه‌شناسی سیاسی می‌شوند و نقش مهمی در ارتقاء جنبه‌های منطقی مکالمه دارند.

۳- ادوات دستوری در خلال داستان؛ به عنوان ابزاری جهت انتقال دستورات به مخاطبان خود نسبت به انجام اعمال خیر، تقویت ایمان و تعزیز رشد روحی و اخلاقی و دستیابی به دانش شهودی در افراد مورد استفاده قرار می‌گیرند. در تبیین داستان مذکور، این ادوات نقشی حیاتی در اجتماعی کردن متن و درگیر کردن شخصیت‌های دیگر از جمله اجنه و ابزارهای مادی در داستان ایفا می‌کنند که از نتیجه این تداخل، ارتباطات و تعاملات اجتماعی بین شخصیت‌ها در داستان به طرز زنده‌تر و چندبعدی نمایان می‌شوند که در تبادل نظرات و تعمیق درک متقابل میان شخصیت‌ها نقشی کلیدی و کارآمد دارد.

۴- همچنین مفهوم کرونوتوپ یا پیوستار عناصر مکان- زمانی؛ به صورت واضح در داستان حضرت سلیمان و ملکه سبا نقش دارند. مفاهیم "طی الارض" در آیه نمل «قَالَ عِفْرِيتُ مِنَ الْجِنِّ...» (نمل: ۳۹) و "طرفه العین" در آیه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ...» (نمل: ۴۰) به خوبی نشان‌دهنده عناصر مکانی و زمانی در داستان هستند. همچنین، مکان مورد بررسی در داستان از جنبه ای دیگر نیز می‌تواند شامل قصر حضرت سلیمان در اورشلیم و همچنین قصر ملکه سبا در کشور یمن باشد و زمان نیز در دوران حکومت حضرت سلیمان به عنوان محور اساسی داستان در جریان است که نمایانگر تفاوت‌ها و تعاملات دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی میان مکان‌ها و زمان‌های مختلف در داستان می‌باشد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- احمدی، بابک (۱۳۷۸). *ساختار و تأویل متن*. تهران: نشر مرکز.
- الجبائی، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۸ق). *تفسیر أبی‌علی الجبائی؛ موسوعة تفاسیر المعترلة*. لبنان: بیروت، الطباعة و النشر دار الكتب العلمية.
- امیری، نادر (۱۳۹۶). «زمینه فکری و اندیشه ادبی میخائیل باختین». مطالعات جامعه شناختی (نامه علوم اجتماعی سابق)، ۲۴(۱)، ۳۱۷-۲۹۱.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۳). *داستان سلیمان و بلقیس و استناد به آن در جهاد ابتدایی*. پژوهش‌های قرآنی، ۱۹(۷۳)، ۷۱-۵۲.
- باختین، میخائیل (۱۳۷۸). *تخیل مکالمه‌ای؛ جستارهایی درباره زمان*. (رؤیا پور آذر، مترجم). تهران: انتشارات نی.
- براتی، حسین و پیروز فر، سهیلا (۱۴۰۰). *تحلیل انگاره طی الارض در روایات اسلامی*. علوم قرآن و حدیث، ۵۳(۱۰۶)، ۹۷-۱۱۶.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷). *منطق گفتگویی میخائیل باختین*. (داریوش کریمی، مترجم). تهران: انتشارات مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *سرچشمه اندیشه «مجموعه مقالات و مقدمات قرآنی»*. قم: اسرا.
- حاجی زاده، مهین؛ استادی، محمد و احمدی، قادر (۱۴۰۰). *تحلیل زمان روایی داستان حضرت سلیمان (ع) در قرآن کریم بر اساس نظریه ژرار ژنت*. فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی، ۶(۲۳)، ۷۵-۵۷.
- رجایی، محمد خلیل (۱۳۹۹). *معالم البلاغه؛ معانی، بیان و بدیع*. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- رضی، احمد (۱۳۸۹). *منطق الطیر عطار و منطق گفتگویی*. متن پژوهی ادبی، ۱۴(۴۶)، ۱۹-۴۶.
- زینی‌وند، تورج؛ صولتی، سمیه و صادقی، شیوا (۱۳۹۷). *واکاوی بر ساخت گفتمانی داستان حضرت سلیمان (ع) در سورة نمل با تکیه بر نشانه‌های معنا ساز مایکل هلیدی*. فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۶(۴)، ۷۳-۴۳.

ستاری، الهه و مجیدی، حسن (۱۳۹۸). نقد و بررسی خطبه قاصعه نهج البلاغه در پرتو نظریه منطق گفتگویی باختین. پژوهشنامه نهج البلاغه، ۸ (۲۹)، ۱۱۷-۱۳۱.

صدیقی، حامد و گنج خانلو، فاطمه (۱۳۹۵). تحلیل ساختار روایی داستان حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا بر پایه الگوی روایی گریماس. فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، ۴ (۳)، ۲۳-۴۶.

طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۶). القصه فی القرآن الکریم. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

غلام‌رضایی، علی‌اصغر (۱۳۹۰). درآمدی بر ساختار روایت قصه‌های قرآن. تهران: دانشکده صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.

غنی پور ملک‌شاه، احمد؛ محسنی، مرتضی و حقیقی، مرضیه (۱۳۹۴). «دگردیسی منطق گفتگویی در اشعار قیصر امین پور؛ از آرمان‌گرایی تا درون‌گرایی»، مجله متن پژوهی، ۱۹ (۶۴)، ۱۶۶-۱۸۸.

قرائتی، حجت‌الاسلام والمسلمین محسن (۱۳۹۱). درس‌هایی از قرآن. تهران: مرکز صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.

محسنی، طاهره (۱۴۰۱). الگوی ارتباط موثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا). دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۶ (۲)، ۱۸۸-۲۱۰.

مححص، مرضیه (۱۳۹۹). تحلیلی تربیتی بر کنش‌گفتارهای ملکه‌ی سبا در قرآن. آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۶ (۱)، ۲۲۷-۲۴۰.

معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۱). معرفی و نقد کتاب: منطق گفتگویی میخائیل باختین. فصلنامه مطالعات ملی، ۳ (۱۲)، ۱۶۱-۱۷۵.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از فضلاء (۱۳۸۶). برگزیده تفسیر نمونه (تنظیم، احمد علی بابایی). تهران: دارالکتب اسلامیة.

مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). فرهنگ اصطلاحات ادبی از افلاطون تا عصر حاضر. تهران: نشر فکر روز.

میرپام، معات کاری مونگس (۲۰۰۲). ملکه سبا و سلیمان در کاوش در شبانی شدن دانش. مجله مطالعات سیاه، ۳۳ (۲)، ۲۳۵-۲۴۶.

هدائی، علیرضا و سلطانی فرد، جواد (۱۴۰۱). تحلیل انتقادی داستان سلیمان نبی (علیه السلام) و

اسبان جهاد. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۵(۲)، ۲۱۳-۲۵۲.

هولوکوئیست. مایکل، (۱۳۹۵)، مکالمه‌گرایی: میخائیل باختین و جهان‌ش (مهدی امیرخانلو، مترجم).

تهران: نشر نیلوفر.

Bibliography:

The Holy Quran

Ahmadi, Babak (1999). Text structure and interpretation. Tehran: Markaz Publications.

Al-Jabaei, Abu Ali Muhammad bin Abd al-Wahhab (2007). Tafsir of Abi Ali al-Jabaei; Al-Mu'tazila commentary encyclopedia. Lebanon: Beirut, The printing and publishing of Al-Katb al-Elamiya.

Amiri, Nader (2017). Intellectual background and literary thought of Mikhail Bakhtin. Sociological Studies (Formerly Social Science Letters), 24(1), 291-317.

Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2014). The story of Suleiman and Balqis and its reference in the elementary jihad. Quranic researches, 19(73), 52-71.

Bakhtin, Mikhail (1999). Conversation imagination; Time searches. (Roya Pour Azar, Translator). Tehran: Nai Publications.

Barati, Hossein and Pirouz Far, Soheila (2021). Analysis of the idea of traveling the earth in Islamic traditions. Quran and Hadith Sciences, 53(106), 97-116.

Ghanipour Malekshah, Ahmad; Mohseni, Morteza and Haghighi, Marzieh (2015). "Transformation of dialogue logic in Qaiser Aminpour's poems; From Idealism to Introversion", Journal of Textual Studies, 19(64), 166-188.

Gholamrezaei, Ali Asghar (2011). An introduction to the structure of narration of Quranic stories. Tehran: Faculty of Broadcasting of the Islamic Republic of Iran.

Hadai, Alireza and Soltanifard, Javad (2022). Critical analysis of the story of Prophet Solomon (peace be upon him) and the horses of Jihad. Quran and Hadith Studies, 15(2), 213-252.

Hajizadeh, Mahin; Ostadi, Mohammad and Ahmadi, Qadir (2021). Analyzing the narrative time of the story of Solomon in the Holy Quran based on the theory of Gérard Genet. Quarterly Journal of Literary Studies of Islamic Texts, 6(23), 57-75.

Holocaust. Michael, (2016), conversationalism: Mikhail Bakhtin and his world (Mehdi Amirkhanlou, translator). Tehran: Nilofar Publishing.

- Javadi Amoli, Abdullah (2003). The source of thought "Collection of articles and Quranic introductions" (Volume 2). Qom: Asra.
- Makarem Shirazi, Nasser and a group of scientists (1386). Selected interpretation of the example (Volume 4) (edited by Ahmad Ali Babaei). Tehran: Dar Al-kotob Al-eslamieh.
- Meqdadi, Bahram (1999). Dictionary of literary terms from Plato to the present day. Tehran: Fakhr Roz publishing house.
- Miriam, Moat Kari Monges (2002). Queen of Sheba and Solomon exploring the pastoralization of knowledge. *Journal of Black Studies*, 33(2), 235-246.
- Mohases, Marzieh (2020). An educational analysis on the actions and speeches of the Queen of Sheba in the Qur'an. *Educational teachings in Quran and Hadith*, 6(1), 227-240.
- Mohseni, Tahereh (2022). The model of effective communication in Surah Mubarak Nema (case study of Hazrat Suleiman and the Queen of Sheba). *Two quarterly studies of cognitive style of the Holy Quran*, 6(2), 188-210.
- Moini Alamdari, Jahangir (2002). Introduction and review of the book: Mikhail Bakhtin's dialogical logic. *National Studies Quarterly*, 3(12), 175-161.
- Qaraeti, Hojjat al-Islam wal-Muslimin Mohsen (2012). Lessons from the Quran; Commentary on verse 44 of Surah Mubarak Nema. Tehran: Broadcasting Center of the Islamic Republic of Iran.
- Rajaei, Mohammad Khalil (2020). Rhetoric teachers; Meanings, expression and innovation. Shiraz: Shiraz University Press.
- Razi, Ahmad (2010). Attar logic and conversational logic. *Literary Research Text*, 14(46), 19-46.
- Sattari, Elaha and Majidi, Hassan (2019). Criticism of Nahj al-Balagha's sermon in the light of Bakhtin's dialogical logic theory. *Nahj al-Balagha Research Journal*, 8(29), 117-131.
- Sedghi, Hamed and Ganj Khanlou, Fatemeh (2016). Analyzing the narrative structure of the story of Solomon and the Queen of Sheba based on Grimas' narrative model. *Qur'anic Literary Research Quarterly*, 4(3), 23-46.
- Tantawi, Mohammad Seyed (1996). *Al-Qassa Fi Al-Qur'an Al-Karim* (Volume 1). Cairo: Nahda Misr for printing and publishing.
- Todorov, Tzutan (1998). Dialogue logic of Mikhail Bakhtin. (Dariush Karimi, translator). Tehran: Markaz Publications.
- Zaini Vand, Toraj; Solati, Somaieh and Sadeghi, Shiva (2018). Analyzing the discursive construction of the story of Prophet Solomon in Surah Nema based on Michael Halliday's meaning-making signs. *Qur'anic Literary Research Quarterly*, 6(4), 43-73.



http://qhs.isu.ac.ir

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵
پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۲۸۱-۳۰۷
مقاله علمی - مروری

doi: 10.30497/qhs.2024.245637.3889

آموزه‌های اعتقادی - تربیتی در گفتگوهای قرآنی حوزه جهان آخرت (دیالوگ خدا و بندگان)

جهانگیر ولدبیگی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳

چکیده

گفتگو یا دیالوگ بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. طرفین این گفتگوها خدا و بندگان، انسان‌ها با یکدیگر، خدا و آسمانها و زمین و... و موضوعات مطرح شده در این دیالوگ‌ها موضوعات مختلف اعتقادی و اخلاقی، سیاسی، اجتماعی است. زمان گفتگوها نیز متنوع و به زمان خاص و این جهانی محدود نیستند بلکه حجم گسترده‌ای از گفتگوها منعکس کننده وضعیت و فضای آن جهانی هستند. دیالوگ خدا با بندگان و از آن جمله اهل کفر بیشترین حجم دیالوگ‌ها را به خود اختصاص داده است. تمرکز بر دیالوگ‌های قرآنی در آیات حوزه جهان آخرت و دسته‌بندی موضوعات مطرح شده در آنها تبیین کننده آموزه‌های اعتقادی - تربیتی مهمی هستند که این مهم هدف تحقیق حاضر به روش اسنادی - کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی را به خود اختصاص داده است. یافته‌های به دست آمده از پژوهش را در دو زمینه اعتقادی و تربیتی نشان از اهتمام آیات به موضوعات توحید، جهان آخرت، پیامبران و ... و مسئولیت پذیری انسان به نسبت اعمال، گفتار و کردار خود، برخورد عقلایی با زندگی، تلاش در جهت کسب رضایت خدا، شکرگزاری نسبت به نعمتهای معنوی و مادی خدا، صداقت در زندگی، وفای به عهد و عدم استکبار و ظلم و فسق در زمین و تلاش در جهت آبادانی زمین و استفاده بهینه از عمر داده شده در یافتن مسیر حق دارد. این پژوهش علی‌رغم محدودیت کمبود نوشتار در این قالب می‌تواند الگویی مناسب برای تحقیقات آینده در این زمینه باشد.

واژگان کلیدی

دیالوگ، گفتگوی خدا با بندگان، جهان آخرت، تربیت.

j.valadb.21@cfu.ac.ir

* استادیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان، واحد کردستان، سنندج، ایران.

طرح مسئله

دیالوگ یا همان مکالمه و گفتگوی دو جانبه (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ماده دیالوگ) از روشهای متداول در سخن گفتن و انتقال خواسته‌های ما انسان‌ها به یکدیگر است. قرآن یا همان آخرین کتاب نازل شده از سوی خدا برای هدایت انسان که به زبان عربی و در میان قوم عرب به عنوان نخستین مخاطبان آن نازل شده است متأثر از ادبیات این قوم و زبان آنهاست. این روش از سخن گفتن یکی از روشهای بکار رفته در آیات این کتاب آسمانی است. توجه به گفتگوهای منعکس شده در قرآن و موضوعات مطرح شده در این دیالوگ‌ها تصویری روشن از موقعیت انسان در دین خدا، نقش او در جهان هستی، توجه به سرانجام او و تبیین وضعیت آن جهانی او از یک سو و نقش ایمان به خدا و ایمان به جهان آخرت و انجام اعمال صالح در شکل دهی به شخصیت او از سوی دیگر را نشان می‌دهند.

بررسی موضوع دیالوگ در آیات قرآن نشان از کثرت و تنوع موضوعات مطرح شده و مخاطبین دیالوگ‌ها دارد. به عنوان مثال آغاز امر خلافت در قالب گفتگوی خدا با فرشتگان و ابلیس و ادامه این دیالوگ با گفتگوی الله متعال با آدم و ارائه دستورات لازم به او و همسرش منعکس شده است: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ يَحْزُقُ نُسَبْخَ يَحْمَدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (البقره: ۳۰-۳۹).

گفتگوی الله متعال با آسمانها و زمین برای آفریده شدن نمونه دیگری از این دیالوگ‌هاست: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱).

دیالوگ الله متعال با اهل کفر و سخن از چرایی گرفتار شدن به دوزخ و درخواست نجات از آن و رد شدن این درخواست با شدیدترین کلمات نمونه دیگری از این گفتگوهاست: «أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ * قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ * رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ... كَلِمُونَ» (المؤمنون: ۱۰۸-۱۰۵).

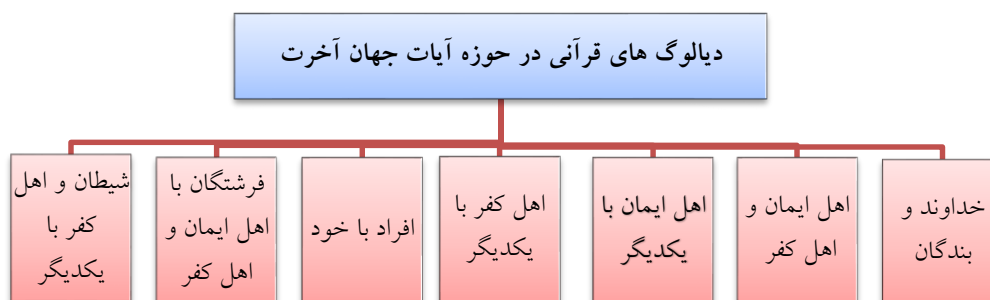
ارتباط فرشته وحی با پیامبران خدا از یک سو و تبلیغ دین خدا و دعوت مردم به تمسک و ایمان به آن و بیان بسیاری از مسایل مهم زندگی در قالب دیالوگ مابین مردم و فرستادگان خدا از سوی دیگر در قالب دیالوگ در آیات قرآن منعکس شده است.

دیالوگ‌ها قرآنی گاهی به سخن گفتن خدا و جهان هستی با یکدیگر اشاره دارند و موضوع این گفتگو موضوع کمیت و کیفیت آفرینش و به وجود آمدن است (خواه تفسیر مجازی از این

گفتگو داشته باشیم و گفته خداوند را امری تکوینی و اراده او بر امرآفرینش (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۲۲۸) خواه این گفتگو را گفتگویی حقیقی بدانیم (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۵، ص ۱۹۵).

گاهی خدا و انسان طرفین گفتگو هستند که بیشترین حجم گفتگوهای قرآنی را این قسمت به خود اختصاص داده است و موضوعات مورد گفتگو نیز موضوعات مرتبط با حیات انسان در همه جوانب زندگی است؛ اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و ... (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۲). انسان‌های طرف گفتگوی الله متعال نیز گاهی اهل ایمان (مائده: ۱۰۹، فجر: ۳۰-۲۷)، گاهی اهل کفر (غافر: ۷۴-۷۳) هستند. انسان و فرشتگان (مریم: ۲۱-۱۶، ذاریات: ۳۷-۲۴ و ...)، انسان و حیوانات (نمل: ۲۲)، انسان‌ها با یکدیگر (بقره: ۵۴، اعراف: ۶۷، و ...) نیز بخشی از گفتگوها را به خود اختصاص داده‌اند. بررسی هر کدام از قسمت‌های مورد اشاره تحریر مقالات خاص به خود را می‌طلبد.

زمان گفتگوها نیز به این جهان و مسایل مربوط به آن محدود نشده است. بخش عمده‌ای از دیالوگ‌های قرآنی به جهان پس از مرگ اختصاص دارد و طرفین این دیالوگ‌ها در آیات قرآن به شکل زیر قابل مشاهده است (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۸۹۷):



نمودار شماره ۱

موضوعات مورد گفتگو در این دیالوگ‌ها نیز همان موضوعات مرتبط با حیات و فلسفه آفرینش و کمیت و کیفیت ارتباط انسان با خود و خدای خود و هم‌نوعان و غیر هم‌نوعان اوست.

بررسی گفتگوها و تبیین موضوع مورد گفتگو، مخاطب را به فلسفه ارسال پیامبران، محتوا و دامنه محتوای دین خدا، حقیقت آفرینش و نیز تبیین حقیقت زندگی دنیا و واقعیت حیات پس از مرگ (جهان آخرت) آگاه می‌کند و این همان هدفی است که تحقیق پیش‌رو آن را دنبال می‌کند.

گفتگوی خدا با بندگان خود و در این میان با اهل کفر در جهان پس از مرگ از حجم گسترده‌تری به نسبت دیگر گفتگوها برخوردار است و تمرکز پژوهش حاضر بر این قسمت از گفتگوهای قرآنی از این سبب است (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۷).

صدیقی (۱۳۹۰ش) در «گفتگوهای قرآنی (و بگو)» به انعکاس گفتمان صورت گرفته شده در آیات قرآن پرداخته است؛ گفت‌وگوهای صورت گرفته بین فرشتگان و ابلیس، آدم و حوا و پیامبرانی مانند نوح، هود و ... «گفتمان» اصحاب کهف، اصحاب قریه، لقمان حکیم، گروه جنیان، اهل اعراف، اهل بهشت و مؤمنین و کفار پرداخته است.

النجلاوی (۱۳۹۹ش) در «گفتگوهای قرآنی با رویکرد تربیتی» دست به تخریج نکات تربیتی در گفتگوهای ذکر شده در موضوعات مختلف قرآنی زده است. زینی‌وند و اکبرزاده (۱۳۹۱ش) در «کاربرد امروزی گفتگوهای قرآنی در پرتو اخلاق اسلامی» به نکات اخلاقی در دیالوگ‌های قرآنی اشاره دارند. دهقان نیری به همراه همکاران (۱۳۹۷ش) در مقاله‌ای تحت عنوان «ادب در گفتمان قرآن: گفتگوی موسی با فرعون در سوره اعراف» به موضوع «ادب» در خلال این قسمت از گفتگوهای قرآنی اشاره داشته است.

رضایی (۱۳۹۹ش) در «پدر و فرزند در قرآن از منظر رتوریک» به زیبایی‌های ادبی و بلاغی این نوع گفتگو در قرآن و آثار تربیتی منتج از آن و ارائه یک ایده و الگوی ادبی - بلاغی در گفتگو اشاره دارد. زهرا صالحی متعهد و همکارانش (۱۳۹۳ش) در «گفتگوی تربیتی و اصول و روش‌های آن: واکاوی گفتگوهای تربیتی قرآن» با هدف دستیابی به اصول و روشهای حاکم بر گفتگوی تربیتی به واکاوی گفتگوهای تربیتی قرآن پرداخته است.

در آثار نوشته شده در موضوع مورد اشاره تمرکزی بر دیالوگهای انعکاس یافته در آیات قرآن در حوزه جهان پس از مرگ به چشم نمی‌خورد که عدم انجام این مهم و پاسخگویی به این دو پرسش اصلی که:

۱. دیالوگ‌های منعکس شده در آیات حوزه جهان آخرت در قرآن از چه حجم و تنوع مخاطبین و موضوعی برخوردار هستند؟



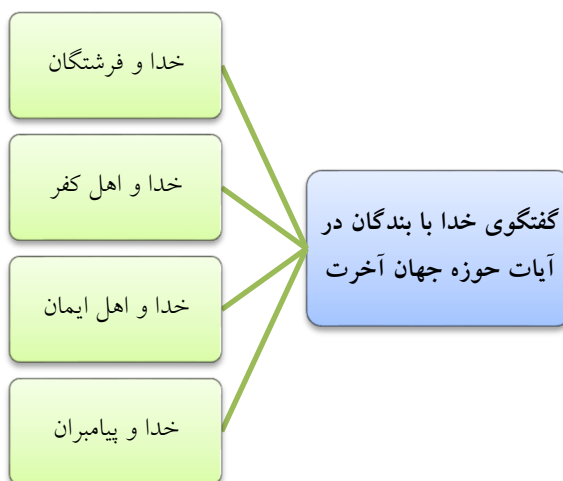
۲. چه نکات اعتقادی - تربیتی از دیالوگ‌های قرآن در آیات حوزه جهان آخرت می‌توان استخراج کرد؟

بر این اساس هدف پژوهش حاضر شناسایی و استخراج آیات مربوط به گفتگوها و دیالوگ‌های جهان پس از مرگ و تمرکز بر موضوعات مورد گفتگوی خدا و بندگان از ابتدای جهان پس از مرگ و به هنگام دادگاه الهی تا ورود هر گروه به جایگاه شایسته خود است. بر این اقتضا رویکرد پژوهش کنونی، رویکرد کیفی با پارادایم تفسیری است. برای دستیابی به این هدف، از روش پژوهش‌های اسنادی - کتابخانه‌ای، روش توصیفی تحلیلی و استنباطی بهره برده شده است. میدان پژوهش نیز همه سوره‌های قرآن و واحد استنباط و تحلیل، «آیه» بوده است.

۱. یافته‌های تحقیق

در بررسی موضوع و تأمل در آیات حوزه جهان پس از مرگ در قرآن (قیامت)، گفتگو و دیالوگ یکی از برجسته‌ترین موضوعات این حوزه و بخش اعظمی از آیات را به خود اختصاص داده بود (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۱). طرفین این گفتگوها از تنوع برخوردار بودند. (جدول شماره ۱).

در گفتگوی نوع نخست (خداوند و بندگان)، بندگان طرف گفتگو با خدا گاهی فرشتگان و در بسیاری از آیات، انسان‌ها؛ اهل ایمان و اهل کفر بودند:



نمودار شماره ۲

اهل کفر در آیاتی از قرآن بندگان خدا خطاب قرار داده شده بودند (فرقان: ۱۷، زمر: ۵۳) و منظور از آنها افراد مکلف و صاحب شعور و اختیاری بودند که نقطه مقابل دعوت پیامبران ایستاده و این انحراف بر زندگی آنها احاطه یافته و تا زمان مرگ هیچ توبه و بازگشتی نداشته‌اند و اینگونه مستحق جهنم شده بودند (ولدیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۶۶۸-۶۶۵): «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقرة: ۸۱) و «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ مَاثُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ» (البقرة: ۱۶۱).

اهل ایمان و اهل کفر از جن نیز در دایره این تکلیف قرار دارند اما بنا به عدم اشاره صریح آیات به آنها (آیات دیالوگ‌ها) از ذکر این مخلوقات مکلف در این پژوهش خودداری شده است. گفتگوی نخست، بیشترین حجم از آیات این حوزه را به خود اختصاص داده بود و بیشترین حجم این گفتگوها نیز دیالوگ خدا با اهل کفر بود (ولدیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۲) و همین امر سبب انتخاب آن به عنوان موضوع پژوهش حاضر و استخراج نکات اعتقادی - تربیتی از آن شد.

در برخی از گفتگوها فاعل فعل‌ها و نیز مخاطب خطاب‌ها، گاهی به شکل مجهول بود که در بسیاری از موارد و بنا به سیاق آیات، متکلم و مخاطب خطاب‌ها قابل تعیین بود: «وَقِيلَ الْيَوْمَ نُنْشَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا وَ مَأْوَاكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (الجنات: ۳۴).

در برخی از آیات این حوزه، دیالوگ‌ها یک طرفه بود (شبه دیالوگ)؛ خداوند سخن می‌گوید و مخاطب «سکوت» می‌کند. این «سکوت» نشان از پذیرش وضع موجود با زبان حال به جای زبان قال دارد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون: ۱۱۵).

در گفتگوها به عام و در گفتگوی نوع نخست به خاص (گفتگوی خدا با بندگان)، موضوعات مختلفی مطرح شده بود که در دو بخش به مهمترین این موضوعات و تحلیل این گفتگوها و استخراج نکات اعتقادی (فکری) - تربیتی منتج از آنها به شرح زیر اشاره می‌شود:

۱-۱. گفتگوهای خدا و اهل ایمان (پیامبران و مؤمنین)

۱-۱-۱. موضع‌گیری در برابر دین خدا

پرسش از کمیت و کیفیت موضع‌گیری مردم نسبت به دین خدا، نخستین موضوع گفتگوی خدا با اهل ایمان از پیامبران و فرستادگان خود است (ولدیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۲). خداوند

همه فرستادگان خود را گرد آورده و از آنها درباره مأموریت محوله (تبلیغ پیام خدا به مردم) و برخورد مردم با این پیام پرسش می‌کند. همه فرستادگان «از خود نفی علم کرده و همه حقایق را موکول به علم پروردگار می‌کنند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۱۱۹): «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (المائدة: ۱۰۹).

نکات اعتقادی - تربیتی آیه مذکور بدین شرح است:

- توحید صفاتی؛ علم بر عالم غیب و شهادت خاص خداست.

- وظیفه پیامبران (ع) تبلیغ دین خداست.

- همه افراد انسانی موظف به پذیرش دعوت پیامبران و ایمان به وحدانیت خداوند هستند.

۱-۲. «توحید» و «چرایی شرک مردم به خدا»

موضوع دوم و اصلی‌ترین موضوع گفتگوی خدا با اهل ایمان، موضوع «توحید» و نقطه مقابل آن یعنی «چرایی شرک مردم نسبت به خدا» بود. پیامبران (ع) مخاطب خداوند به نسبت این پرسش (پرسش از توحید و چرایی شرک نسبت به خدا) بودند و در میان آنها، عیسی فرزند مریم (ع) به عنوان نمونه ذکر شده بود که این انتخاب ممکن است به انحراف شدیدی برگردد که پیروان این پیامبر خدا (ع) نسبت به او و مادرش در این زمینه مرتکب شده‌اند:

«وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ إِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ...» (المائدة: ۱۱۹-۱۱۶).

عیسی (ع) به یک گفتگوی دو طرفه با خداوند کشیده می‌شود؛ گفتگویی که در متن آن یک بازخواست و دادگاهی نهفته است. در این گفتگو از موضوع شرک به خدا صحبت می‌شود؛ عملی که پیروان او (ع) بعد از وفاتش نسبت به خدا مرتکب شدند. از این مهم سؤال می‌شود که چرا پیروانش او و مادرش را به عنوان «اله و خدای خود» در کنار خداوند متعال به خدایی گرفته و اینگونه از مسیر توحید دور شده‌اند.

«بدون شک مسیح (ع) چنین چیزی را نگفته است و تنها دعوت به توحید و عبادت خدا نموده است اما منظور از این استفهام اقرار گرفتن از او در برابر امتش و بیان محکومیت آنها است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۱۳۴).

او در دفاع از خود نخست زبان به تسبیح خداوند می‌گشاید و ذات او را از هر گونه شریک و شبیه تبرئه می‌کند و خود را از انجام چنین عمل ناشایستی نسبت به خدا تبرئه می‌نماید سپس استناد به علم بی‌پایان پروردگار کرده، می‌گوید: «گواه من این است که اگر چنین می‌گفتم می‌دانستی، زیرا تو از آنچه در درون روح و جان من است آگاهی، در حالی که من از آنچه در ذات پاک تو است بی‌خبرم، زیرا تو علام الغیوب و با خبر از تمام رازها و پنهانیهایی هستی ... من تا آن زمان که در میانشان بودم مراقب و گواه آنها بودم و نگذاشتم راه شرک را پیش گیرند اما به هنگامی که مرا از میان آنها برگرفتی تو مراقب و نگاهبان آنها بودی و تو گواه بر هر چیزی هستی ... و با اینهمه باز امر، امر تو و خواست، خواست تو است، اگر آنها را در برابر این انحراف بزرگ مجازات کنی بندگان تو هستند و قادر به فرار از زیر بار این مجازات نخواهند بود و این حق برای تو در برابر بندگان نافرمانت ثابت است و اگر آنها را ببخشی و از گناهانشان صرف نظر کنی توانا و حکیم هستی، نه بخشش تو نشانه ضعف است، و نه مجازاتت خالی از حکمت و حساب» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۴).

پرسش از «توحید» از برخی از پیروان پیامبران یعنی جانشینان آنها در دعوت مردم به سوی خدا نیز مطرح شده است: «وَيَوْمَ يُخْشَرُهُمْ وَ مَا يُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلُّكُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَ لَكِنْ مَتَّعْنَاهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَ كَانُوا قَوْمًا بُورًا» (الفرقان: ۱۸-۱۷).

دعوتگران و ادامه دهندگان مسیر انبیا نیز در یک گفتگو با خداوند و با موضوع توحید و شرک شرکت داده می‌شوند. آنها نیز همچون فرشتگان و پیامبران (ع) از در تبرئه خود و تسبیح خداوند و تنزیه ذات او بر آمده و از انجام هر دعوتی مبنی بر شرک به خدا و معبود قرار دادن خود به جای خدا اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند و بر این مهم استناد می‌کنند که «هیچ یک از مخلوقات؛ نه ما و نه دیگران شایسته این نیست جز ذات تو را پرستش کنند. ما چنین دعوتی (دعوت به شرک) را نکرده‌ایم بلکه آنها از روی هوا و هوس به این مسیر گرایش پیدا کرده‌اند مسیری که نه به آن امر کردیم و نه نسبت به آن راضی بوده‌ایم. ما برائت خود را از آنها و اعمالشان اعلان می‌داریم» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۹۱).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- توحید خدا نخستین رکن از ارکان ایمان به خدا است و دعوت به آن نخستین وظیفه پیامبران و دعوتگران به دین خداست.



- پرسش از توحید در جهان آخرت پرسشی همگانی است.
- انسان‌ها در مسیر ایمان به خدا باید بر موضوع توحید خدا تمرکز داشته و از هر نوع فکر و عملی که سبب خروج آنها از این دایره می‌شود بر حذر باشند.

۱-۳. شکایت از «هجر نسبت به قرآن»

موضوع دیگر مطرح شده موضوع «شکایت خاتم پیامبران حضرت محمد مصطفی (ص) از امت خود» به نسبت «هجر از قرآن» یعنی هجر از آخرین کتاب نازل شده برای راهنمای جنس بشر است که این موضوع در آیات قرآن در قالب یک «شبه گفتگو» منعکس شده است. اشاره به شکایت خاتم پیامبران نمونه‌ای از شکایت سایر پیامبران از امت خود نسبت به کوتاهی در پذیرش دعوت آنها می‌تواند باشد (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۵): «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (الفرقان: ۳۰).

«منظور از هجر قرآن عدم عمل به دستورات و عدم امتثال به اوامر و عدم دوری گرفتن از منهیات آن است» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۳۱۷)، و نیز به معنی «عدم توجه به [اوامر و نواهی] آن و عدم گوش دادن (توجه) به آن است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۴۲). در این گفتگو و در پاسخ به شکایت مطرح شده، پاسخی از سوی الله متعال منعکس نشده است اما بنا به نصوص صریح آیات رسیدگی به شکایات و از آن جمله شکایت پیامبران (ع) و خاتم آنها (ص) امری قطعی در داوری خداوند مابین بندگان در آن روز است: «وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُضِّمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» (یونس: ۱۰۹).

نکات اعتقادی - تربیتی آیه بدین شرح است:

- ایمان به پیامبران خدا و کتاب‌های آسمانی از ارکان ایمان هستند.
- کم‌توجهی و غفلت از قرآن مورد شکایت پیامبر خاتم (ص) در دادگاه الهی می‌شود.
- انس و توجه و تبعیت و بکارگیری دستورات قرآن از وظایف اهل ایمان است.

۱-۴. اظهار رضایت از اهل ایمان

موضوع دیگر گفتگو در دیالوگ خداوند با اهل ایمان از نوع انسان (نه فرشتگان و جن)، اظهار رضایت از آنها و دعوت به بهره‌مندی از نعمتهای بهشتی و ... است. در این گفتگو جز درخواست افزایش نور و بخشش و غفران بیشتر از خدا از سوی اهل ایمان چیز دیگری در مجموعه آیات این حوزه (آیات حوزه جهان آخرت) منعکس نشده است «زمانی که اهل ایمان اهل نفاق را

می‌بینند که بی نور (محروم از نور) هستند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۹۱): «... يَقُولُونَ رَبَّنَا اَعْمَ لَنَا نُورُنَا وَ اغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (التحریم: ۸).

جز آنچه گفته شد گفتگوهای دیگر مابین خداوند و اهل ایمان، گفتگویی یک طرفه یا شبه گفتگو است. موضوع این شبه گفتگو خطاب قرار دادن اهل ایمان از سوی خداوند؛ خطابی سرشار از رضایت و خشنودی نسبت به آنها و عملکردشان از یک سو و «سکوت» اهل ایمان در برابر کلام خداوند از سوی دیگر نیست؛ سکوتی که زبان حال آنها از رضایت و خشنودی نسبت به بخشش‌ها و توجهات خداوند نسبت به آنهاست:

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَ ادْخُلِي جَنَّتِي»

(الفجر: ۲۷-۳۰).

«يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَ لَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا مُسْلِمِينَ * ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَ أزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ * يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ وَ فِيهَا مَا تَشْتَهُهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ» (الزخرف: ۶۸-۷۳)

نکات اعتقادی - تربیتی آیه بدین شرح است:

- اعتقاد به وجود بهشت و دوزخ از اعتقادات تفکر دینی است.
- رضایت و خشنودی خداوند خاص اهل ایمان و سخط خداوند خاص اهل کفر است.
- دُعای بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی و کسب نور الهی و قرب بیشتر به خدا مهمترین خواسته اهل ایمان در بهشت است.
- اهل ایمان باید بر کسب رضایت خدا، اخلاص در فکر و عمل مواظبت داشته باشند.

۲-۱. گفتگوهای خدا و اهل کفر

پیش‌تر گفته شد که بیشترین حجم گفتگو در قسمت نخست (گفتگوی خدا با بندگان)، «گفتگوی خداوند با اهل کفر» است (ولدیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۱۲). مهمترین موضوعات مورد گفتگو در حوزه آیات جهان پس از مرگ و در این قسمت (خدا و اهل کفر) به شرح زیر قابل مشاهده بود:



۱-۲-۱. «توحید» و «چرایی شرک به خدا»

پرسش از اهل کفر در زمینه «توحید» و «چرایی شرک به خدا» به نسبت مطرح شدن آن با پیامبران و فرشتگان، مفصل‌تر، شدیدتر و سرشار از توبیخ به نظر رسید. در مرحله نخست و با ادبیاتی توبیخی از اهل کفر خواسته می‌شود که نشان دهنده شریکانی باشند که آنها را در دنیا همتای خدا قرار می‌دادند و از آنها خواسته می‌شود که آنها را به فریاد بخوانند تا یاری دهنده و نجات دهنده آنها از وضعیت ناخرسند و خسران آمیزی باشند که گرفتارش شده‌اند اما هیچ جواب و فریادرسی از سوی آنها محقق نخواهد شد:

«وَقِيلَ لَهُمْ أَئِنَّ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ. مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُوكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ» (الشعراء: ۹۳-۹۲).
 «وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُوا شُرَكَائِيَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا» (الکھف: ۵۲).

موضعگیری اهل کفر در پاسخ به پرسش خداوند و نشان دادن معبودان گمانی برای نجات، نخست وارد شدن از در دروغ و انکار موضوع (شرک خود نسبت به خدا) و سوگند بر این امر است: «... قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا...» (غافر: ۷۴) و «تُمْ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَ اللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (الأنعام: ۲۳).

در مواردی نیز خداوند با صیغه غایب آنها را اهل دروغ معرفی می‌کند: «انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (الأنعام: ۲۴).

دروغ و انکار مدت زیادی طول نمی‌کشد سپس شروع به نشان دادن معبودان دنیایی خود به خداوند می‌کنند تا شاید راه نجاتی برای رهایی از خشم و غضب خداوند باشد: «وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَاؤُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ...» (النحل: ۸۶).
 سپس ارائه «استدلال بر شرک» از آنها خواسته می‌شود: «وَ نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ...» (القصص: ۷۵).

سرانجام این گفتگو انجام داوری مابین مشرکان و معبودان دنیایی از سوی خداست: «وَ يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَ شُرَكَاؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ...» (یونس: ۲۸).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- پرسش از توحید از نخستین موضوع در دیالوگ خدا با اهل کفر در دادگاه الهی در جهان آخرت است.

- از نمودهای عدل الهی در جهان آخرت دادن فرصت به اهل کفر برای دفاع از خود و استدلال بر چرایی شرکشان نسبت به خداست و این نشان از نقش عقل در یافتن مسیر صحیح زندگی دارد.

- شرک به خدا جز تبعیت از هوای نفس از هیچ پشتوانه عقلی و علمی‌ای برخوردار نیست.

- اهل ایمان در همه موضوعات ایمانی و بخصوص موضوع توحید باید اهل دقت و مراقبت فکری و رفتاری باشند.

۲-۲-۱. نعمت پیامبران (ع) و موضعگیری در برابر دعوت آنها

پیامبرانی از سوی الله متعال و از جنس بشر برای راهنمای و آگاهانیدن این مخلوق عاقل و مختار به حقیقت‌های عالم شهادت و عالم غیب و اهداف آفرینش جهان و آفرینش او فرستاده شدند. آنها مأمور تعلیم و تربیت انسان بودند. او را نسبت به فلسفه وجودی‌اش راهنمایی کرده و از آینده و نتایج مسیری که انتخاب می‌کند با خبر کردند. خداوند فرستادن پیامبران را بر انسان منت نهاده است (آل عمران: ۱۶۴) و بر این اساس در دادگاه الهی از این نعمت سوال خواهد پرسید و اهل کفر را به خاطر موضعگیری نامناسب نسبت به این نعمت بازخواست می‌کند:

«يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُفَصِّحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَ يُبَيِّنُونَ لَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا (الانعام: ۱۳۰)».

«وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ» (القصص: ۶۵).

مفسرین و اندیشمندان در مواجهه با اینگونه آیات معتقدند که «اهل کفر در جواب سوال پروردگار از نعمت پیامبران توانایی هیچ گونه استدلالی را ندارند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۲۵) و «نمی‌توانند هیچ استدلال مقبولی را در جواب سوال پروردگار ارائه دهند که سبب نجات آنها شود و ناتوان از دفاع از خود هستند و جز سکوت چاره‌ای ندارند. حتی توانایی پرسیدن از یکدیگر و کسب راه چاره را ندارند و این عدم توانایی به دهشت و وحشتی برمی‌گردد که اهل کفر از وضعیت نامطلوب خود در قیامت و دادگاه عدل الهی دامنگیرشان شده است» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۰، ص ۱۴۵).

آنها در این گفتگو و بازخواست چیزی جز اعتراف و شهادت بر گناه خود پاسخ به خداوند نمی‌توانند ارائه دهند: «... وَ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (الانعام: ۱۳۰).



آنها در ادامه این گفتگو و پس از آرزویی دست نیافتنی نسبت به اطاعت از خدا و فرستادگان خدا در دنیا (زمان تکلیف)، اعتراف بر گناهان کرده و ضمن معرفی مسببین انحرافشان از خداوند عذاب دوچندان را برای آنها درخواست می‌کنند: «... يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَ أَطَعْنَا الرَّسُولَ. وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَ الْعَنَهُمُ لَعْنًا كَبِيرًا» (الأحزاب: ۶۸-۶۶).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- پیامبران به عنوان راهنمایان اعتقادی - تربیتی انسان از نعمتهای خدا به شمار می‌آیند.
- در دادگاه جهان آخرت از نعمت پیامبران سوال خواهد شد.
- هر فردی از اهل ایمان باید شکرگزار نعمتهای خدا و از آن جمله نعمت پیامبران با شناخت آنها و تبعیت از برنامه آنها باشد.

۱-۲-۳. حقانیت وعده‌های داده شده

صحنه دیگر از دیالوگ‌های جهان آخرت منعکس شده در آیات قرآن مابین خداوند اهل کفر طرح موضوع «حقانیت وعده‌های داده شده» از سوی خداوند است. خداوند در این زمینه اهل کفر را خطاب قرار داده و از آنها دیدن وعده‌های محقق شده را می‌خواهد که مورد تکذیب و تمسخر آنها در دنیا بودند: «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي عَفْوَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق: ۲۲).

در این آیات خطاب شده است که ای اهل کفر امروز پرده‌هایی که در دنیا مانع دیدن حقیقت بودند کنار رفته است، پرده‌های جهان مادی، پرده‌های آمال و آرزوها، پرده‌های عشق و علاقه به دنیا، مال و ثروت و مقام، هوس‌های سرکش و حسادت‌ها، پرده‌های تعصب و جهل و لجاجت. امروز گرد و غبار غفلت فرو نشسته، حجاب‌های جهل و تعصب و لجاجت کنار رفته، پرده‌های شهوات و آمال و آرزوها دریده شده و آنچه در پرده غیب مستور بوده ظاهر گشته است. امروز یوم البروز و یوم الشهود و یوم تبلی السرائر است! - حال چشمی تیزبین پیدا کرده‌ای - و حقایق را به خوبی می‌توانی درک کنی (ولدیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۲۲-۹۲۱).

پاسخ اهل کفر به پرسش مملو از توبیخ چیزی جز اعتراف و جواب خداوند به اعتراف اهل کفر چیزی جز مژده دادن به چشیدن عذاب نیست: «... وَ لَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ...» (الانعام: ۳۰) و «... بَلَى وَ رَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (الانعام: ۳۰).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- ایمان به جهان آخرت از ارکان دین اسلام است.
- ایمان به تحقق وعده‌های داده شده از سوی خدا جزو توحید صفاتی خداوند است.
- صداقت در انجام وعده‌های داده شده از صفات رفتاری اهل ایمان است.

۱-۲-۴. قضاوت درباره خود و کارنامه اعمال خود

دستور به مطالعه نامه‌ی اعمال و قضاوت نسبت به وضعیت خود، در دادگاه الهی، یکی دیگر از موضوعات مورد گفتگوی خداوند و اهل کفر است. این نوع از گفتگو در حقیقت گفتگویی یک طرفه و شبه گفتگو است؛ خداوند خطاب توبیخی می‌کند و اهل کفر سکوت؛ سکوتی که نشان از اعتراف بر حقانیت آنچه خطاب قرار داده می‌شوند: «افْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا...» (الإسراء: ۱۴) و در آیه ای دیگر آمده است: «هَذَا كِتَابُنَا عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (الجاثية: ۲۹).

مفسرین قرآن کریم معتقدند «کتاب بر اساس اعمالی که شما (اهل کفر) انجام داده‌اید بدون هیچ نقص و زیادت، علیه شما شهادت می‌دهد هرچند این اعمال را فرشتگان مأمور ثبت و ضبط کرده‌اند» (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۸۱).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش نیز بدین شرح است:

- ایمان به فرشتگان و شناخت وظایف آنها از جمله ثبت و ضبط اعمال انسان از ارکان ایمان به شمار می‌آید.
- هر فردی در جهان آخرت مسئول پاسخگویی به اعمال خود است و سرانجامش به اعمالش بستگی دارد.
- انسان باید نسبت به افکار و رفتار و گفتار خود اهل دقت و مسئولیت پذیری باشد.

۱-۲-۵. عهد الهی

سؤال از «عهد الهی» یکی دیگر از موضوعات گفتگو مابین خدا و اهل کفر در دادگاه الهی در جهان پس از مرگ است؛ عهد عدم عبادت و پرستش و اطاعت از شیطان، «همان عهدی که به زبان انبیا و رسولان خود به بشر ابلاغ فرمود و تهدیدشان کرد از اینکه او را پیروی کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۱۵۲). در این دیالوگ خداوند اهل کفر را خطاب قرار داده که



چرا نسبت به این عهد اهل پایبندی نبودید: «وَاِمْتَاٰزُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ * اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ * وَ اِنْ اَعْبُدُوْنِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيْمٌ» (یس: ۶۱-۵۹).

«مخاطبین خطاب گرچه همه فرزندان آدم را شامل می‌شود اما بنا به متن آیات و توبیخی بودن خطاب، مشمول اهل ایمان نمی‌شود زیرا اهل ایمان در زندگی دنیا متعهد و مراعات کننده عهد ذکر شده بوده‌اند پس به دور از توبیخ مطرح شده خواهند بود. اهل کفر مخاطب توبیخ هستند؛ توبیخ بر عدم رعایت عهد داده شده با الله از یک سو و معترف بودن و اظهار پشیمانی و ندامت بر کوتاهی از سوی دیگر» (ولدبیگی، ۱۴۰۲ش، ج ۲، ص ۹۲۷-۹۲۶).

و پاسخ اهل کفر در این زمینه نیز همچون زمینه‌های دیگر اعتراف به گناه و غفلت و طغیان چیز دیگری نیست: «... يَا وِلَدُنَا قَدْ كُنَّا فِيْ غَفْلَةٍ مِّنْ هٰذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِيْنَ» (الأنبياء: ۹۷) و «قَالُوا يَا وِلَدُنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِيْنَ» (القلم: ۳۱).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش نیز بدین شرح است:

- ایمان به خدا و اطاعت از دستورات او عهدی فطری مابین خدا و انسان است.
- رعایت عهد بسته شده با خدا از مقتضیات ایمان به شمار می‌آید.
- ابلیس و اعوان او مهمترین مانع در تحقق وعده بسته شده مابین الله و انسان هستند.
- دشمن‌شناسی یکی از مهمترین آموزه‌های دینی است.

۱-۲-۶. بی‌توجهی خدا به اهل کفر و چرایی این بی‌توجهی

صحنه دیگری از وضعیت اهل کفر در جهان آخرت و گفتگوی مابین آنها با خدا به وضعیت محسور شدن آنها به شکل نابینا و بی‌توجهی نسبت به آنها برمی‌گردد. وقتی این گروه از بندگان خدا از چرایی این وضعیت ناخوشایند خود از خداوند سؤال می‌کنند خداوند متعال سبب این امر را «غفلت [آنها] نسبت به خدا در زندگی دنیا و تمسخر و تکذیب آیات او و تکذیب موضوع جهان آخرت» بیان می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶ ص ۲۰۱): «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيْ أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيْرًا * قَالَ كَذَلِكُ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَ كَذَلِكُ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۶-۱۲۴).

این موضوع در آیات دیگر به شکل یک شبه گفتگو انعکاس داده می‌شود: «وَقِيلَ الْيَوْمَ نُنَسِّكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَ مَأْوَاكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِيْنَ * ذَلِكُمْ بِأَنكُمُ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَ عَزَّيْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا...» (الجاثية: ۳۵-۳۴).

سبب این بی توجهی و چرایی آن به موضوع «به سخریه گرفتن آیات خدا و استهزاء نسبت به آن آیات و فریفته شدن نسبت به زندگی دنیایی برمی گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۸، ص ۲۷۵): «فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (السجدة: ۱۴).

«عدم ایمان به روز قیامت و انتخاب مسیر کفر و تکذیب [آیات خدا] سبب رها شدن در آتش دوزخ [و بی توجهی خدا نسبت به نجات این گروه از بندگان] می شود» (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۹).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- عدالت خدا در دادگاه جهان آخرت از مقتضیات اعتقادی اهل ایمان است.
- فراموشی خدا، تکذیب آیات خدا، سرگرم شدن به دنیا و فریفته شدن به آن، فراموشی جهان آخرت از اسباب بی توجهی خدا به انسان در قیامت است.
- یاد خدا تضمین کننده مسیر صحیح زندگی در این جهان و سعادت او در جهان آخرت است.

۱-۲-۷. درخواست عذاب مضاعف

صحنه دیگری از گفتگوی خداوند با اهل کفر موضوع درخواستی است که این گروه از خداوند می کنند و آن عذاب دوچندان و لگدکوب کردن مسببین انحرافشان در آتش دوزخ است. آیات این بخش بدین شرح است:

«وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَاهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا» (الأحزاب: ۶۸-۶۷).

«قَالُوا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هَذَا فَرِدْهُ عَذَابًا ضِعْفًا فِي النَّارِ» (ص: ۶۱).

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ» (فصلت: ۲۹).

و پاسخ خداوند در این دیالوگ، گرفتاری هر دو گروه به عذاب مضاعف است: «... قَالَ لِكُلِّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ» (الأعراف: ۳۹).



ازهری در معنای «الضعف» گوید: «این کلمه در کلام عرب مثالی است برای آنچه زیادی است زیرا الضعف در اصل زیادی غیر محصور است و دلیل چنین امری این فرموده خداست که می‌فرماید: «فَأُولَئِكَ هُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا» (سبا: ۳۷)» (فخر الدین رازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۴، ص ۲۳۸).

«پروردگارا، آنها را همچون عذاب دادن ما عذاب بده [بلکه] آنها را دو بار عذاب بده یک بار بخاطر کفر خودشان و بار دیگر بخاطر منحرف کردن ما و آنها را از رحمت خود بسیار دور بگردان» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۲، ص ۱۱۷).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- تبری جستن اهل کفر از یکدیگر در جهان آخرت حقیقتی محقق شدنی است.
- دوستان و رهبران و پیروان کفر دشمن یکدیگر در جهان آخرت هستند.
- معیار انتخاب رهبر، سرپرست، دوست و همراه باید ایمان به خدا باشد.

۱-۲-۸. ورود به جهنم و دستور به چشیدن عذاب

«ورود به جهنم و دستور به چشیدن عذاب» موضوعی دیگر از موضوعات دیالوگ مابین خداوند و اهل کفر در جهان آخرت است. گفتگو در این قسمت یک گفتگوی یک طرفه و در حقیقت شبه گفتگو است و مجهول بودن متکلم می‌تواند نشان از بی‌توجهی به مخاطبین کلام (اهل دوزخ) باشد. آیات این بخش بدین شرح است:

«وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (الأحقاف: ۲۰)

«هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * اصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (یس: ۶۴-۶۳)

در بخشی دیگر از این شبه گفتگو «غفلت اهل کفر نسبت به جهان آخرت و تکذیب آن و نیز فراموشی خداوند و دستورات او - جل جلاله - در زندگی دنیایی» چرایی این بی‌توجهی معرفی شده است:

«فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (السجده: ۱۴).

«هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (الطور: ۱۴).

و در آیات دیگر «عملکرد دنیایی اهل کفر» نتیجه برخورد با این نوع عذاب معرفی می‌شود: «يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَ يَقُولُ دُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (العنکبوت: ۵۵).
و اما جز «سکوت و تسلیم امر واقع شدن» سخن و پاسخی از سوی اهل کفر شنیده نمی‌شود: «بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ» (الصفات: ۲۶) و «وَ وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ» (النمل: ۸۵).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش نیز بدین شرح است:
- اعتقاد به پایان جهان از مقتضیات ایمان است.
- استکبار در زمین، فراموشی جهان آخرت، ظلم و فسق در دنیا منتج به عذاب همگون با آن در جهان آخرت است.
- از صفات رفتاری اهل ایمان تلاش در جهت آبادانی زمین، گام برداشتن در مسیر خدا و آمادگی برای جهان آخرت است.

۱-۲-۹. درخواست برداشتن عذاب و خروج از دوزخ یا تخفیف عذاب

موضوع دیگر گفتگوی خداوند و اهل کفر در آخرت مسئله درخواست نسبت به خروج از دوزخ یا تخفیف عذاب دوزخی و رد این درخواست همراه با مطرح شدن علت این رد کردن است: «رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ * أَلَيْسَ لَهُمُ الذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ * ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ قَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ * إِنَّا كَاشِفُوا الْعَذَابَ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ» (الدخان: ۱۵-۱۲)

جواب اهل کفر با ضماین غایب از سوی خدا در ابتدای آیات نشان از بی‌توجهی به اهل کفر و درخواست آنها دارد و تغییر این ضماین به مخاطب در ادامه آیات در جهت اطمینان بخشی به اهل کفر نسبت به مخاطب بودن آنها در آنچه گفته می‌شود است.

در بخش دیگری از آیات این حوزه، سبب رد درخواست، «غفلت از آیات خدا و فراموشی جهان آخرت و تمسخر به آن و فریفته شدن به زندگی دنیایی از سوی اهل کفر» بیان می‌شود: «وَ قِيلَ الْيَوْمَ نَنْسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا وَ مَأْوَاكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُم مِّنْ نَّاصِرِينَ * ذَلِكُمْ بِأَنَّكُمْ اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَ عَزَّيْتُمْ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَ لَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (الجنات: ۳۵-۳۴)

«بدون شک فراموشی برای ذات پاک خداوند که علمش محیط به تمام عالم هستی است مفهومی ندارد، این کنایه لطیفی است از بی‌اعتنایی و نادیده گرفتن یک انسان مجرم و گنهگار» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۱، ص ۲۸۸).



در این گفتگو اهل کفر بر ماندن در دوزخ و عدم هر نوع یاری از سوی خدا اطمینان داده می‌شوند: «لَا تَجْأَرُوا الْيَوْمَ إِنَّكُمْ مِنَّا لَا تُنْصِرُونَ» (المؤمنون: ۶۵) و «... وَ نَقُولُ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (سبا: ۴۲).

اهل کفر از هر نوع سودی که اشاره به شفاعت (طبرسی، ۱۳۷۵ش، ج ۲۰، ص ۲۸۴) و هر نوع یاری رسانیدن به یکدیگر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۸، ص ۱۲۱) محروم هستند. سیاق آیات، فاعل فعل‌های مجهول را خداوند نشان می‌دهد.

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- ایمان به جهان آخرت و وحی‌های الهی از ارکان ایمان هستند.

- بی‌توجهی نسبت به جهان آخرت، استهزا به آیات خدا و سرگرم شدن به زندگی دنیا منتج به عذاب جاودانی در جهان آخرت می‌شود.

- از ویژگی‌های اعتقادی و رفتاری اهل ایمان توجه به آیات خدا و جهان آخرت و هدف قرار ندادن زندگی دنیا است.

۱-۲-۱. کوتاه بودن عمر دنیای انسان و عدم استفاده صحیح از آن

صحنه دیگری از دیالوگ خداوند و اهل کفر در آیات حوزه جهان آخرت پرسش و پاسخ نسبت به «عمر» داده شده و اشاره به کوتاهی آن و ندامت نسبت به عدم استفاده بهینه از آن از سوی اهل کفر است: «قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ. قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْئَلُ الْعَادِينَ * قَالَ إِنَّ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (المؤمنون: ۱۱۴-۱۱۲).

پیامبر (ص) فرمودند: «الله متعال زمانی که اهل بهشت را به بهشت و اهل دوزخ را به دوزخ وارد می‌کند ... به اهل دوزخ می‌فرماید: چه مدت در دنیا ماندید؟ گویند: روزی یا مدتی از یک روز. می‌فرماید: چه بد تجارتی کردید در این یک روز یا مدتی از آن. در این مدت آتش و سخط من را به خود اختصاص دادید پس در آن عذاب برای همیشه بمانید ... اگر دنیای فانی را بر جهان باقی ترجیح نمی‌دادید و با [عمر] خود معامله و برخورد بدی نمی‌کردید هرگز در این مدت کوتاه مستحق سخط و عذاب خدا نمی‌شدید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۳۹).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- توحید صفاتی (باقی بودن الله متعال) از ارکان ایمان است.

- نگاه جاودانه به زندگی دنیا و هدف قرار دادن آن از اسباب انحراف فکری - رفتاری انسان است.

- استفاده صحیح از عمر و نعمت‌های داده شده از ویژگی انسان‌های خردمند است.

۱-۲-۱۱. درخواست بازگشت به دنیا و جبران مافات

موضوع دیگری که در دیالوگ‌های خداوند با بندگان خود از اهل کفر در مجموعه آیات جهان آخرت مطرح می‌شود موضوع درخواست بازگشت به دنیا پس از دیدن حقیقت وعده داده شده از سوی خدا و فرستادگان خدا با هدف جبران کوتاهی‌هایی است که این دسته از بندگان خدا مرتکب شده‌اند:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (المؤمنون: ۹۹-۱۰۰).

«وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» (السجده: ۱۲).

این درخواست از سوی خداوند به عنوان ادای کلماتی بی تأثیر توصیف می‌شود و سبب این بی تأثیر بودن و عدم توجه به خواسته اهل کفر از سوی خداوند بخشیدن فرصت مناسب و عمر لازم برای بیدار شدن و داشتن رسولان و فرستادگانی از سوی خداوند برای بیدار باش از یک سو و بی مبالاتی اهل کفر نسبت به این مهم و از وادی تمسخر برخورد کردن با این پیام و پیام آوران از سوی دیگر بیان می‌شود:

«أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (المؤمنون: ۱۰۵).

«... أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يُتَذَكَّرُ فِيهِ مِنْ تَذَكَّرٍ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ» (فاطر: ۳۷).

اهل کفر از بدبختی خود سخن گفته و درخواست خود را تکرار می‌کنند اما این درخواست با شدیدترین کلمات رد شده و در استدلال بر این رد، موضعگیری ناشایست آنها به نسبت اهل ایمان یادآوری می‌شود: «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَكُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ... قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونِ * إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ * فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ» (المؤمنون: ۱۱۰-۱۰۶).

تکذیب و اصرار بر این تکذیب به نسبت زنده شدن دوباره و وقوع جهان دیگر یادآور می‌شوند: «... أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِنْ قَبْلِ مَا لَكُم مِّنْ زَوَالٍ» (إبراهیم: ۴۴).



نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- ایمان به جهان آخرت و مبعوث شدن دوباره انسان از ارکان ایمان است.
- ایمان به پیامبران (ع) و کتابهای آسمانی از ارکان ایمان هستند.
- فرصت و عمر داده شده به انسان نعمتی غیر قابل جبران و بازگشت است.
- اهتمام به زمان و وقت و استفاده از آن با بهره‌گیری از راهنمایی پیامبران (ع) با هدف یافتن مسیر صحیح زندگی امری واجب بر هر صاحب خردی است.

۳-۱. گفتگوهای خدا و اهل ایمان (فرشتگان)

بخش دیگری از آیات حوزه جهان آخرت انعکاس دهنده دیالوگی است ما بین خداوند و فرشتگان. موضوع این نوع از دیالوگ‌ها همانند دیالوگ‌های نوع نخست و دوم چندان متنوع نیست و در بسیاری از موارد در قالب یک شبه گفتگو و شبه دیالوگ به چشم می‌آید. مهمترین موضوع دیالوگ مابین خداوند و فرشتگان همچون دیالوگ نوع نخست و دوم (خداوند با پیامبران و اهل کفر) موضوع «توحید و شرک» است (ولدیگی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص ۹۵۲).

«تصور اهل شرک به نسبت فرشتگان این بود که آنها دختران خداوند و مقربان او - جلّ جلاله - هستند آنگونه که تصور یهود از عزیر و تصور نصاری از مسیح فرزند مریم (ع) است؛ پس تمثال‌هایی از فرشتگان ساخته و نام‌هایی که برگرفته از صفات الله متعال بود بر آنها گذاشته و آنها را با آن نام‌ها به فریاد می‌خواندند تا به خیال خود نجات دهنده آنها از مشکلات در دنیا و سبب نزدیک کردنشان به خداوند در جهان پس از مرگ باشند و اینگونه دچار شرک شدند» (سبحانی، ۲۰۱۱، صص ۲۱۱-۲۱۰).

از این جهت این نوع از مخلوقات خداوند همچون پیامبران (ع) و بسیاری از اولیای خداوند مورد پرستش قرار گرفته‌اند و مردمان بسیاری آنها را به فریاد خوانده و جلب نفع و دفع ضرر را از آنها خواسته‌اند. در جهان آخرت و به هنگام دادگاه عدل الهی و در گفتگویی که خداوند با فرشتگان دارد آنها را از حقیقت معبود شدنشان بازخواست می‌کند: «وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ» (سبا: ۴۰).

«پاسخ آنها جز تبرئه خود در این موضوع که معبود مردمان باشند نیست و این تبرئه را با عبارت تسبیح خداوند و این که جز تو کسی شایستگی معبود شدن را ندارد بیان می‌کنند» (ابن

عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۸۴): «قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ دُوِّنَ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ» (سبأ: ۴۱).

موضوع دیگر در دیالوگ خداوند با فرشتگان (شبه دیالوگ)، دستور خداوند به برخورد تند با اهل کفر و روانه کردن آنها به آتش دوزخ است: «اخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ * مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ * وَ قَفُوهُمْ إِتِّمَّ مَسْئُلُونَ» (الصافات: ۲۲-۲۴).

منظور از «ازواجهم» افرادی هستند که در اعمال و فکر و کیش با هم هستند، حال این ازواج از همسر شروع و غیر او را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۹، ص ۳۴-۳۳): «خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ» (الدخان: ۴۸-۴۷) و یا آیات دیگری که می‌فرماید: «خُذُوهُ فَاعْلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ» (الحاقة: ۳۲-۳۰).

«این جملات دستور خدا به ملائکه را حکایت می‌کند، که بگیرد او را و در آتش بیفکنید. پس تقدیر کلام: يقال للملائكة خذوه ... است، یعنی به ملائکه گفته می‌شود بگیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۹، ص ۶۶۸). «خداوند مأموران دوزخ [از فرشتگان] را امر می‌کند که اهل کفر را با شدت گرفته و آنها را با غل و زنجیر بسته و به جهنم بپندازند» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۳۱). در این شبه گفتگو سخنی از سوی فرشتگان شنیده نمی‌شود. آنها انجام دهندگان دستورات خدای خود هستند، گویی در این گفتگو و در پاسخ به دستورات خداوند چنین می‌گویند: «سمعنا و اطعنا ربنا» زیرا آنها بندگان معصوم و مطیع فرمان پروردگار خود هستند: «... لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶).

نکات اعتقادی - تربیتی آیات این بخش بدین شرح است:

- اعتقاد به وجود فرشتگان از ارکان ایمان است.
- فرشتگان مأموران اجرای اوامر خداوند در دنیا و آخرت هستند.
- معبود بودن خاص خداست و هیچ مخلوقی و از آن جمله فرشتگان در این امر شریک خداوند نیستند.

- رفتار فرشتگان در دنیا و آخرت با انسان‌ها بر معیار ایمان و کفر است.
- از صفات اهل ایمان اعتقاد به وجود فرشتگان و احساس به این امر که آنها ناظر و ثبت کننده اعمال و رفتارشان هستند.



نتایج تحقیق

قرآن کریم، آخرین کتاب نازل شده از آسمان برای تربیت انسان است. مسایل اعتقادی (فکری) و تربیتی و مسایل مرتبط با آن، در این کتاب، در قالب‌های مختلف و متنوع ارائه شده است از آن جمله داستان، تمثیل، تشبیه و ... دیالوگ و گفتگو نیز یکی از قالب‌های مورد استفاده قرآن در همه زمینه‌های مطرح شده و از آن جمله مسایل اعتقادی (فکری) - تربیتی (رفتاری) است. این قالب و موضوعات مطرح شده در آن بخش عمده‌ای از آیات این کتاب را به خود اختصاص داده است.

این قالب از بیان از جهات مختلف متنوع است؛ طرفین دیالوگ‌ها، موضوعات مطرح شده و زمان دیالوگ‌ها؛ گاهی خدا با بندگان صحبت می‌کند و در موارد بسیاری نیز بندگان با یکدیگر یا بندگان با فرشتگان و حیوانات و غیر آنها صحبت می‌کنند. زمان دیالوگ‌های نیز به این جهان محدود نمی‌شود بلکه حجم گسترده‌ای از آنها به جهان پس از مرگ اشاره دارد که همین گستردگی حجم با هدف استخراج نکات اعتقادی (فکری) - تربیتی (رفتاری) از این گفتگوها سبب و هدف پژوهش حاضر را رقم زده است.

در مجموعه آیات حوزه جهان پس از مرگ طرفین دیالوگ‌ها گاهی خدا و بندگان خدا؛ اهل ایمان، اهل کفر و فرشتگان و گاهی اهل ایمان و اهل کفر با یکدیگر یا این دو گروه با فرشتگان و گاهی افراد با خود در حال گفتگو بودند.

موضوعات مطرح شده مابین طرفین گفتگوها نیز متنوع بود. این موضوعات همه جوانب زندگی را در بر داشت و در این میان موضوعات اعتقادی - تربیتی شکل غالبی را از خود نشان می‌داد؛ خداشناسی، انسان‌شناختی، فلسفه آفرینش به عام و فلسفه آفرینش انسان و شناخت حقیقت وجودی او به خاص، فلسفه فرستادن پیامبران و محتوای برنامه و کتابهای نازل شده بر آنها از سوی خداوند.

گفتگوی خدا و اهل کفر در این میان بیشترین حجم را به خود اختصاص داده بود و از تنوع بیشتری در مطرح شدن موضوعات برخوردار بود. توبیخ اهل کفر و چرایی شرک به خدا و فراموشی جهان آخرت و عدم استفاده از فرصت کوتاه داده شده و عدم بهره‌مندی از نعمت عقل و خرد در کنار نعمت پیامبران (ع) و نادیده گرفتن ندای فطری (عهد الهی) از سوی آنها و بی‌توجهی خدا به درخواست‌های مکرر آنها جهت بازگشت به دنیا و جبران گذشته و نشان دادن

حقانیت وعده‌های داده شده و دستور به ورود به دوزخ و چشیدن عذاب مضاعف و... از سوی خدا و فرشتگان خدا فضای حاکم بر این نوع از دیالوگ‌ها بود (پاسخ پرسش نخست). در متن و فضای گفتگوها به عام و گفتگوی خدا با اهل کفر به خاص نکات اعتقادی (فکری) - تربیتی (رفتاری) فراوانی قابل استخراج بود.

الف) نکات اعتقادی (فکری): توحید خدا و عدم شرک به او، ایمان به جهان آخرت، ایمان به پیامبران خدا، ایمان به کتابهای آسمانی، ایمان به فرشتگان خدا، ایمان به حقایق آن جهانی همچون بهشت و دوزخ، ایمان به عدل الهی در برخورد با انسان و ...

ب) نکات تربیتی (رفتاری): مسئولیت‌پذیری انسان به نسبت اعمال، گفتار و کردار خود، برخورد عقلایی با زندگی، تلاش در جهت کسب رضایت خدا و دوری از سخط و خشم او، توجه به اخلاص در عمل، شکرگزاری نسبت به نعمتهای معنوی و مادی خدا، صداقت در برخورد با خود و مردم، وفای به عهد و پبانی که می‌دهد، شناخت دشمن و توجه به رفتارهای او، تبری جستن از اهل کفر، به دور بودن از استکبار و ظلم و فسق به نسبت دیگران، توجه به معیار ایمان در انتخاب رهبر، دوست و همراه، تلاش در جهت آبادانی زمین، استفاده بهینه از عمر داده شده در یافتن مسیر حقیقت و ... (پاسخ پرسش دوم).

دیالوگ‌های قرآنی در همه حوزه‌ها می‌توانند انسان را به درک بهتری از معارف دینی و جایگاه واقعی انسان در جهان هستی یاری کنند و بیانگر نکات بسیار مهم در زمینه‌های مختلف فکری، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تبلیغی (امر به معروف و نهی از منکر) و ... باشند که بررسی موضوع در هر یک از این حوزه‌ها، و عدم انجام آن به شکل مستقل که از محدودیت اصلی پیش‌روی پژوهش حاضر بود، نیاز به پژوهش‌های مستقلی دارد که انتظار می‌رود پژوهشگران با الگوپذیری از پژوهش حاضر به این مهم توجه کرده و در این زمینه قلم‌فرسایی کنند.



کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت: دار الکتب العلمیه. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. دهقان نیری، مرضیه؛ مقدسی نیا، مهدی، (۱۳۹۷ش)، «ادب در گفتمان قرآن: گفتگوی موسی (ع) و فرعون در سوره اعراف»، *مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی*، شماره ۸، صص ۲۴-۱.

فخرالدین رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

رضایی، رمضان، (۱۳۹۹ش)، «پدر و فرزند در قرآن از منظر رتوریک»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، شماره ۸۳، صص ۴۰۰-۳۸۷.

زحیلی، وهبه بن مصطفى، (۱۴۱۸ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعہ و المنهج*، بیروت: دارالفکر المعاصر.

زینی وند، تورج؛ اکبرزاده، فریبا، (۱۳۹۱ش)، «کاربرد امروزی گفتگوهای قرآنی در پرتو اخلاق اسلامی»، *فصلنامه آفاق دین*، سال ۲، شماره ۸، صص ۸۰-۵۱.

سبحانی، ناصر، (۱۳۹۰ش)، *مقدمه‌ای بر توحید و شرک*، ویرایش: جهانگیر ولدبیگی، سنج: نشر ویراستار.

سبحانی، ناصر، (۲۰۱۱م)، *خواناسی (خداشناسی)*، سلیمانیه: کتابخانه کاک شیخ.

سبحانی، ناصر، (۱۳۶۰ش)، *تفسیر سوره القیامه* (فایل صوتی دو ساعت)، سنج.

صالحی متعهد، زهرا؛ طلایی، ابراهیم؛ صادق زاده قمیصری، علی رضا، (۱۳۹۳ش)، «گفتگوی تربیتی و اصول و روش‌های آن: واکاوی گفتگوهای تربیتی قرآن»، *پژوهش در مسایل تعلیم و تربیت اسلامی*، شماره ۲۵، صص ۱۴۱-۱۱۹.

صدیقی، اسدالله، (۱۳۹۰ش)، *گفتگوهای قرآنی (و بگو)*، تهران: رواق دانش.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۵ش)، *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه: اکبر غفوری؛ احمد امیر شادمهری، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

قرشی بنابی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

محلی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

النحلاوی، عبدالرحمن، (۱۳۹۱ش)، *گفتگوهای قرآنی با رویکرد تربیتی*، ترجمه: ابراهیم مرادی، تهران: احسان.

ولدبیگی، جهانگیر، (۱۳۹۶ش)، *ترجمه روان قرآن کریم*، قم: انتشارات مترجم.

Bibliography:

Holy Quran

Al-Nahlavi, Abdurrahman, (2013), Quranic dialogues with an educational approach, (Translation: Ebrahim Moradi), Tehran: Ehsan.

Dehghan Nairi, Marzieh; Moghdisi Nia, Mahdi, (2017), Literature in the Qur'anic Discourse: Conversation between Moses (PBUH) and Pharaoh in Surah A'raf, Studies of the Qur'an and Islamic Culture, Winter. No. 8. pp. 1-24.

Dehkhoda, Ali Akbar, (1377), Dehkhoda dictionary. Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran.

Fakhr al-Din Razi, Muhammad ibn Umar, (1420 AH), al-Tafseer al-Kabir (Mufatih al-Ghayb), Beirut: Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.

Ibn Ashur, Muhammad Tahir, (1420 A.H.), Tahrir wa al-Tanvir known as Ibn Ashur's Commentary, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.

Ibn Kathir, Ismail ibn Amr, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir), Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiya, Muhammad Ali Bizoon's pamphlets.

Makarem Shirazi, Nasser, (1374), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Mohali, Jalaluddin; Siyuti, Jalal al-Din, (1416 AH), Tafsir al-Jalalin, Beirut: Al-Noor Press Institute.

Qureshi Banabi, Ali Akbar, (1371), Quran Dictionary, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiya.

Rezaei, Ramadan, (2019), Father and Son in the Qur'an from a Rhetorical Perspective, Epistemological Studies in Islamic University, Summer, No. 83, pp. 387-400.

Sedighi, Asadullah, (2010), Quranic dialogues (and say), Tehran: Rowaq Danesh.

- Sobhani, Nasser, (1360), Commentary on Surah Al-Qiyamah (audio file of two hours), Sanandaj.
- Sobhani, Nasser, (1390), an introduction to monotheism and polytheism, (edited by: Jahangir Valdbeighi), Sanandaj: editor.
- Sobhani, Nasser, (2011), Khwanasi (Theology), Sulaymaniyah: Kak Sheikh Library.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1375), translation of Tafsir Jameim al-Jami, (translation: Akbar Ghafouri; Ahmad Amir Shadmehri and...), Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- Tabatabaei, Muhammad Hossein, (1374), translation of Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, (Translation: Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani), Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers.
- Valdbeighi, Jahangir, (2016), translation of Rowan Holy Quran, Qom: translator.
- Zaheli, Wahba bin Mustafa, (1418 AH), al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa al-Sharia wa al-Manhaj, Beirut, Damascus: Dar al-Fekr al-Mawdah.
- Zahra, Zahra; Talai, Ibrahim; Sadeghzadeh Qomisri, Ali Reza, (2013), "Educational dialogue and its principles and methods: analysis of the educational dialogues of the Qur'an," Winter, Research in Islamic Education and Training, No. 25, pp. 119-141.
- Zini Vand, Toraj; Akbarzadeh, Fariba, (2013), the modern application of Quranic dialogues in the light of Islamic ethics, Afaq Din Quarterly, Spring, Year 2, Number 8, pp. 51-80.



<http://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۱، پیاپی ۳۵

پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص ۳۰۹-۳۳۸

مقاله علمی - پژوهشی

10.30497/qhs.2025.246130.3942

گونه شناسی روایات تأویلی؛ از نظریه تا تطبیق

امید قربانخانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۳۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۷ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

گونه شناسی از مطالعاتی است که در دوره معاصر با گسترش علوم بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است. با وجود آثار متعددی که در دهه های اخیر درباره گونه شناسی روایات تفسیری نگاشته شده است، تاکنون پژوهش مستقلی از این زاویه به مطالعه روایات تأویلی نپرداخته است. از این رو جستار حاضر با اتخاذ رویکرد قیاسی-استقرائی به بررسی روایات تأویلی پرداخته و تلاش کرده است الگویی مبتنی بر اصول گونه شناسی برای دسته بندی این روایات ارائه نماید. در این الگو روایات به لحاظ نوع ارجاع دهی به شش گونه تقسیم می شوند: «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی»، «ارجاع به مصداق مفهومی»، «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی». پژوهش پس از ارائه الگوی خود، با ذکر مثال هایی برای هر کدام از گونه های فوق، اعتبار کارکردی الگوی پیشنهادی را نشان می دهد و در نهایت با بررسی و نقد آرای شاخص درباره تأویل قرآن اثبات می کند که دیدگاه ارائه شده از جامعیت و قدرت تبیینی بیشتری در توصیف و تحلیل روایات تأویلی برخوردار است.

واژگان کلیدی

گونه شناسی روایات، تأویل قرآن، تفسیر روایی، احادیث تأویلی، احادیث باطنی.

* استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. o.qorbankhani@basu.ac.ir

طرح مسئله

در میان احادیث تفسیری، روایات تأویلی و باطنی حجم قابل توجهی دارند و اهمیت آنها بنا به سخن امام صادق(ع) در رتبه روایات ناظر به ظاهر قرآن است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶)، از این رو می‌بایست این روایات به میزان روایات ظاهری مورد توجه، بررسی، تأمل و موشکافی علمی قرار بگیرند. با این حال پژوهش‌های این حوزه بسیار کم حجم است و به طور خاص با رویکرد گونه‌پژوهی اثر قابل توجهی یافت نمی‌شود. این در حالی است که بر گونه‌شناسی روایات تأویلی ثمرات زیادی می‌تواند مترتب باشد، از جمله: شناخت اقسام تأویل و وجوه اشتراک و افتراق آنها، کشف روش تأویلی اهل بیت(ع)، ضابطه‌مند شدن تأویل، تعمیق معرفت قرآنی، توانایی تحلیل ارتباط معانی تأویلی با معانی ظاهری، رفع تعارض ظاهری روایات و... (برای مشاهده فوائد گونه‌شناسی در روایات تفسیری ر.ک: شکرانی و سید ناری، ۱۳۹۷ش، ص ۷۱-۷۳).

با توجه به اهمیت گونه‌شناسی روایات تأویلی از یکسو و فقدان آثار درخور در این حوزه، پژوهش حاضر چگونگی دسته‌بندی این روایات را مسئله پیشروی خود قرار داده است و در این راستا ابتدا به سابقه گونه‌شناسی در روایات تفسیری می‌پردازد و جایگاه روایات تأویلی در آثار پیشین را بررسی می‌کند، سپس اصول و رویکردهای گونه‌شناسی را بیان کرده و براساس آنها دیدگاه خود را ارائه می‌نماید. در مرحله بعد، نمونه‌ها و مثال‌هایی برای الگوی پیشنهادی ارائه می‌شوند و در آخر با بررسی و نقد برخی نظریات شاخص درباره تأویل، برتری دیدگاه ارائه شده در مقاله نسبت به دیدگاه‌های دیگر نشان داده می‌شود.

پیشینه پژوهش

عالمان مسلمان از صدر اسلام تاکنون برای ثبت و ضبط، پیرایش و پالایش، تنظیم و تبویب، تبیین و تفسیر روایات تفسیری زحمات بسیاری متحمل شده‌اند. هر چند در سده‌های نخستین نیز تفاوت میان گونه‌های مختلف روایات تفسیری مورد توجه مفسران و محدثان بوده و این امر در تفاسیری چون التبیان و مجمع البیان قابل مشاهده است، اما بررسی محققان نشان می‌دهد که تا عصر حاضر نگاشته مهمی که به گونه‌شناسی روایات تفسیری پرداخته باشد وجود ندارد (ر.ک: راد، ۱۳۹۳ش، ص ۸).



به احتمال زیاد نخستین اثر در این زمینه مقاله «اهل بیت و تفسیر قرآن» است که توسط جمعی از محققان بنیاد فرهنگی باقر العلوم نگاشته شد. در این مقاله روش‌های متعددی برای تفسیر اهل بیت (ع) معرفی گردید و به طور ضمنی به گونه‌های مختلف روایات تفسیری اشاره شد (ر.ک: مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات، ۱۳۷۳ش، ص ۲۱۲-۲۴۵). مهدوی‌راد از نخستین کسانی است که بحث گونه‌های تفسیر پیامبر (ص) را مطرح کرد. او در «دانشنامه جهان اسلام» ذیل مدخل «تفسیر پیامبر» روایات نبوی را به لحاظ کارکردهای تفسیری و تبیینی تقسیم‌بندی کرد (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲ش (الف)، ص ۶۲۸-۶۲۹). او سپس در کتاب «آفاق تفسیر» ضمن ارائه مصادیق برای هر یک از گونه‌ها به تبیین و توضیح آن‌ها پرداخت (مهدوی‌راد، ۱۳۸۲ش (ب)، ص ۳۴-۴۷).

در همین زمان قاسم‌پور در مقاله «نگاهی به روش‌شناسی تفسیر امامان (ع)»، بحث گونه‌های تفسیری اهل بیت (ع) را مطرح کرد و روایات را براساس روش اتخاذ شده در آن‌ها دسته‌بندی کرد (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۲ش، ص ۲۳۹-۲۴۴). پس از آن، معارف و اوجاقلو در مقاله «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (ع)»، احادیث را به انواع تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی تقسیم کردند. شاید این اولین باری بود که در پژوهش‌های مربوط به گونه‌شناسی احادیث، روایات تأویلی به عنوان یک گونه مجزا مورد توجه قرار گرفت. معارف و اوجاقلو در پژوهش خود، «بیان تأویلی» را معادل «بیان باطنی» معرفی کردند و آن را ناظر به مفاهیم و مصادیقی از قرآن دانستند که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره قابل فهم نیستند (ر.ک: معارف و اوجاقلو، ۱۳۸۵ش، ص ۱۴۹-۱۶۵).

روایات تفسیری را نه از یک جهت بلکه به اعتبارات مختلفی از جمله موقعیت‌های گوناگون ائمه (ع) (همچون مقام استدلال، احتجاج، اقتناع، اقتباس و...) و روش بیانی (همچون بهره‌گیری از تمثیل، استعاره و...) می‌توان دسته‌بندی کرد. رستم‌نژاد در مقاله «گونه‌شناسی روایات تفسیری» بر این نکته تأکید کرد و خود براساس روش معصومان (ع) در تبیین آیات، احادیث را دسته‌بندی کرد. در کار او روایات تأویلی ذیل دو عنوان بهره‌گیری از بطون و بهره‌گیری از قاعده جری و تطبیق قرار گرفتند (ر.ک: رستم‌نژاد، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶-۳۵).

مهریزی در مقاله «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» از اولین کسانی است که با تنقیح اصطلاح «روایات تفسیری» به تفکیک این روایات از روایات قرآن‌شناسی پرداخت. او

روایات باطنی را ذیل دو عنوان بیان مصداق و لایه‌های معنایی قرار داد (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹ش، ص ۴-۳۴). همزمان با این پژوهش، محمدی ری‌شهری در کتاب «درآمدی بر تفسیر جامع روایی»، یک فصل را به گونه‌شناسی روایات تفسیری اختصاص داد. او ابتدا در یک دسته‌بندی کلی احادیث را به سه دسته تقسیم کرد، سپس با بیان این که اقسام مذکور هر کدام انواعی دارند، روایات تفسیری را به طور کلی به بیست گونه از جمله تفسیر باطنی تقسیم نمود و مراتبی از این تفسیر را ویژه اولیای الهی دانست (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰ش، ص ۱۱۳-۱۳۲).

وحدتی شبیری در مقاله «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین»، ابتدا همچون مهریزی روایات مرتبط با قرآن را به دو دسته قرآن‌شناسی و تفسیری تقسیم کرد، سپس به تفکیک روایات تفسیری براساس سه رویکرد نقلی، تحلیلی و تأویلی پرداخت و رویکرد تأویلی را شامل روایات جری و تطبیق و روایات باطنی معرفی کرد. او روایاتی را حائز رویکرد تأویلی دانست که بیانگر مفاهیمی باشند که تنها راسخان در علم در پرتوی ارتباط با عالم غیب از آن آگاه هستند (ر.ک: وحدتی شبیری، ۱۳۹۲ش، ص ۱۷۷-۱۹۲).

در میان نگاشته‌های مرتبط با گونه‌شناسی روایات تفسیری، برخی پژوهش‌ها با محدود کردن حوزه مطالعاتی خود تنها به دسته‌بندی احادیثی پرداختند که بیانگر معنای واژگان قرآنی هستند. به عنوان نمونه مقاله «روش‌شناسی معصومان (ع) در تفسیر لغوی قرآن کریم» و مقاله «گونه‌شناسی روایات معناشناخت واژگان قرآنی» با محور قرار دادن روایات تفسیر واژگانی، دسته‌بندی‌های تقریباً مشابهی ارائه کردند و روایات تأویلی را ذیل توسعه معنایی و بیان مصداقی قرار دادند (به ترتیب ر.ک: مهدوی‌راد و حسینی کوهی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶-۶۹؛ کوهی، حجت و فراتی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۰-۱۴۸).

از مهمترین ضعف‌ها در پژوهش‌های یاد شده، عدم ارائه تعریفی مشخص از گونه‌شناسی، ضابطه‌مند نبودن گونه‌بندی‌ها و بی‌توجهی به اصول و قواعد این سنخ مطالعات است. راد در مقاله «گونه‌شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق» برای اولین بار به این کاستی‌ها اشاره کرد و تلاش نمود الگویی معیار و جامع و مانع ارائه کند. در نظر او روایات موجود در جوامع تفسیری به دو دسته قرآن‌شناسی و قرآن‌تبیینی قابل تقسیم هستند که اولی شامل گونه‌های کتاب‌شناسی، اسم‌شناسی، متن‌شناسی، تاریخ‌شناسی، روش‌شناسی و آسیب‌شناسی است و دومی گونه‌های معناشناسی، تفسیری، تأویلی، جری و تطبیق، و مستفاد را در بر می‌گیرد (ر.ک: راد،



۱۳۹۳ش، کل اثر). راد پژوهش خود را در کتابی که سال‌ها بعد با عنوان «گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق» منتشر کرد تکمیل‌تر نمود و نمونه‌های بیشتری را مورد بررسی قرار داد (ر.ک: راد، ۱۳۹۷ش، کل اثر).

در تمام مطالعاتی که اشاره شد، گونه‌شناسی براساس تقسیم استقرائی (برای اطلاع بیشتر ر.ک: مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۳) صورت گرفته است، از این رو همواره این احتمال وجود دارد که بتوان نوع جدیدی از روایات را در هر یک از دسته‌بندی‌ها شناسایی کرد که از نظر پژوهشگران مغفول بوده است. اما شکرانی و سید ناری در مقاله «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن» برای اولین بار سعی کردند روایات تفسیری را براساس تقسیم عقلی (ثنایی) دسته‌بندی کنند. با این حال مدل ارائه شده نتوانست جامعیت لازم را داشته باشد و همه احادیث تفسیری را در بر بگیرد (ر.ک: شکرانی و سید ناری، ۱۳۹۷ش، ص ۴۵-۷۶).

آثار فوق از مهمترین نگاشته‌ها در حوزه گونه‌شناسی روایات تفسیری هستند و چنان که مشخص شد این سنخ مطالعات هم به لحاظ فراوانی و هم به لحاظ دقت، روندی رو به رشد داشته است. در حوزه تأویل نیز گذشته از پژوهش‌هایی که درباره مفهوم تأویل، معانی مختلف مصدری و وصفی آن، استعمال‌های قرآنی و روایی تأویل، تطوّر این واژه در طول تاریخ و روش‌های تأویل انجام شده (برای نمونه ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۲۵-۳۱؛ رجبی و همکاران، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵-۳۴؛ طارمی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۳-۳۲۳؛ شاکر، ۱۳۸۱ش، ص ۲۳-۲۰۱؛ پاکتچی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۴، ص ۳۷۱-۳۸۰)، آثاری درباره انواع و اقسام روایات تأویلی به نگارش درآمده است؛ از جمله در یک رساله دکتری با عنوان «تأویل در روایت‌های تفسیری» به قلم محمد مرادی، فصلی به گونه‌های روایات تأویلی اختصاص داده شده است. در این فصل برای تأویل انواعی همچون تأویل به مثابه تنزیل، تأویل به معنای تطبیق مصادیق، جری و تطبیق، تأویل متشابهات، تأویل اصولی و کلامی، تأویل به معنای تداعی معانی و... در نظر گرفته شده است. از آنجا که این دسته‌بندی بیشتر ناظر به معانی مختلف لغوی و اصطلاحی برای واژه تأویل است و فاقد معیار واحد می‌باشد، از این رو نمی‌توان آن را یک مطالعه گونه‌شناسانه قلمداد کرد (ر.ک: مرادی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۳-۲۰۵).

در همین راستا، قهاری کرمانی در مقاله «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، هشت معنا برای تأویل بیان نموده و براساس آن، روایات

تأویلی را به هشت قسم تقسیم کرده است؛ معنای ظاهری، مصداق ظاهری، معنای باطنی، مصداق باطنی، مصداق آیه در گذر زمان، مصداق عموم یا اطلاق آیه، تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۳۹۸ش، ص ۷۱-۸۳). به رغم تلاش صورت گرفته، در این اثر کاستی‌هایی چون فقدان معیار مشخص در تقسیم گونه‌ها، مشخص نبودن مرز میان باطن و تأویل، تداخل اقسام با یکدیگر و عدم جامعیت گونه‌ها مشاهده می‌شود. مؤلف محترم براساس دیدگاه خود درباره اقسام روایات تأویلی به گونه‌شناسی این روایات ذیل سوره‌ها و موضوعات مختلف پرداخته است و آثار متعددی را به نگارش درآورده است که کاستی‌های مورد اشاره در آن‌ها نیز وجود دارد، از جمله این آثار می‌توان به «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل درباره امیرمؤمنان(ع)» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (الف)، ص ۲۷۸-۲۹۷)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره توبه درباره امام امیرالمؤمنین(ع)» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (ب)، ۱۲۶-۱۴۹)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی سوره نمل» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۰ش (ج)، ص ۲۹-۵۷) و «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی مرتبط با آیات حج» (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۴۰۱ش، ص ۷-۳۶) اشاره کرد.

از دیگر مطالعات مرتبط با گونه‌شناسی روایات تأویلی، مقاله‌ای است با عنوان «گونه‌های تأویل در روایات با تأکید بر روایات تفسیری صادقین(ع)» که اقسامی همچون تأویل طولی، عرضی، باطنی، ادبی-نحوی، خبری، انشائی و... را برای دسته‌بندی روایات تأویلی معرفی می‌کند (ر.ک: حسن‌زاده، راستگوفر، خوش‌فر، ۱۳۹۹ش، ص ۳۳۹-۳۶۲). ولی این اثر نیز از مشکلاتی مانند فقدان ملاک مشخص برای گونه‌بندی، تداخل گونه‌ها و مبهم بودن تعاریف رنج می‌برد. با بررسی آثار پیشین مشخص گردید که گونه‌شناسی روایات تأویلی از سنخ مطالعات جدید در حوزه قرآن و حدیث است که در حال ارتقاء و تدقیق می‌باشد. از این رو اثر حاضر از اولین گام‌ها در این مسیر است که تلاش می‌کند با فاصله گرفتن از کاستی‌های تحقیقات گذشته و توجه به نقاط قوت آن‌ها، مبتنی بر اصول و قواعد گونه‌شناسی به دسته‌بندی روایات تأویلی بپردازد.

۱. گونه‌شناسی

«گونه‌شناسی» از واژه‌های نسبتاً نوپدید در زبان فارسی است که در پی تلاش مترجمان به منظور معادل‌یابی برای اصطلاحات علوم انسانی و اجتماعی، در میان پارسی‌زبانان رواج یافته است.



فرهنگنامه‌های تخصصی علوم اجتماعی این واژه را معادل Typology در زبان انگلیسی و Typologie در زبان فرانسوی قرار داده‌اند (بیرو، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳۵؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۷۰). البته برخی فرهنگ‌ها Typology را سنخ‌شناسی معنا کرده‌اند (آشوری، ۱۳۹۲ش، ص ۴۶۶؛ میرزایی، ۱۴۰۱ش، ص ۶۹۱) و برخی دیگر به فراخور کاربرد آن در دانش‌های مختلف همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، معناشناسی، رسانه، و... معانی تیپ‌شناسی، ریخت‌شناسی، شناخت انواع و نوع‌شناسی را نیز علاوه بر سنخ‌شناسی و گونه‌شناسی پیشنهاد داده‌اند (بريجانيان، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۹۲۲؛ شکاری و معصوم، ۱۳۹۰ش، ص ۵۷۰). بررسی فرهنگنامه‌های تخصصی به ویژه فرهنگ‌های توصیفی و دایره المعارف‌های علوم اجتماعی نشان می‌دهد که «گونه‌شناسی» به عنوان معادل Typology فراوانی بیشتری دارد و این بدین معنا است که فرهنگ‌نویسان انتقال مفهومی از طریق این واژه را بهتر از سایر واژگان دانسته‌اند.

در علوم انسانی و اجتماعی گونه‌شناسی را تقسیم‌بندی و تنظیم داده‌ها با توجه به مشخصات آن‌ها و بر پایه معیار یا معیارهایی خاص دانسته‌اند که این معیارها می‌توانند عینی، ساده و غیرمتعدد (نظیر جنس، سن، نژاد) یا ذهنی (نظیر ایدئولوژی، عقیده‌ای خاص و...) باشند (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۶). در این تعریف چند نکته قابل توجه وجود دارد. اول آن‌که گونه‌شناسی نوعی تقسیم‌بندی است و از آنجا که تقسیم بحث مستقلی در منطق اسلامی است که درباره اهمیت، شرایط، انواع و روش‌های آن به تفصیل سخن گفته شده است (ر.ک: حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۳-۱۳۴) ما می‌توانیم از آن مباحث در تنقیح و تبیین مراد خویش از گونه‌شناسی استفاده کنیم. دوم آن‌که گونه‌شناسی باید بر پایه معیار مشخص و با لحاظ مشخصات گونه‌ها (اعم از مشترک و اختصاصی) صورت بگیرد، که این موارد در حقیقت مؤلفه‌های مفهومی گونه‌شناسی هستند. در تعریف دیگری گفته شده است گونه‌شناسی فن یا هنری است که امکان تعیین گونه‌ها را فراهم می‌سازد، به طوری که وقتی ما به تعدادی از واقعیات که دارای ماهیتی یکسانند ولی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند می‌نگریم، تعبیه گونه‌ها شامل جمع‌آوری ویژگی‌های خاص و تمایزبخش بعضی از آنان است، آنچنان که نوعی تصور مفهومی یا مدل عقلانی به دست آید و امکان تشخیص صفات مشخصه هر نوع به طور نظری فراهم شود (بیرو، ۱۳۶۶ش، ص ۴۳۵). در این تعریف نیز به چند مورد از مؤلفه‌های گونه‌شناسی اشاره شده است. اول آن‌که گونه‌شناسی نسبت به اموری صورت می‌گیرد که از یک طرف دارای

ماهیت مشترک هستند و از طرف دیگر تفاوت‌هایی با هم دارند. دوم آن‌که هر گونه دارای ویژگی‌های اختصاصی و متمایزکننده از دیگر گونه‌ها است. سوم آن‌که محصول گونه‌شناسی مدلی ذهنی و مفهومی است. این مؤلفه‌ها ما را ترسیم اصول و شرایط گونه‌شناسی یاری می‌کنند.

۱-۱. اصول گونه‌شناسی

گونه‌شناسی مانند هر نوع مطالعه دیگری تابع ضوابط و اصول کلی است که رعایت آن‌ها شرط تقسیم‌بندی صحیح گونه‌ها است. برخی از این اصول در فرهنگ‌های علوم اجتماعی مورد تصریح قرار گرفته و برخی دیگر از لابه‌لای نوشته‌های محققان این رشته قابل استخراج است. بر این اساس، در پژوهش به سبک گونه‌شناسی می‌بایست ضوابط و شرایط زیر رعایت شود:

۱. معیارمندی: گونه‌شناسی باید بر پایه یک معیار مشخص صورت بگیرد و این معیار در تمام گونه‌ها لحاظ شود. منطق دانان در بحث تقسیم از این اصل با عنوان اساس تقسیم یاد می‌کنند. ایشان معتقدند تقسیم باید اساس واحدی داشته باشد یعنی در مقسم تنها یک جهت واحد لحاظ شود.

۲. ثمربخشی: از اصول مهمی که منطق دانان در بحث تقسیم بر آن تأکید می‌کنند و در گونه‌شناسی نیز باید مورد توجه قرار گیرد فایده داشتن و ثمربخش بودن تقسیم است. تقسیم تنها در صورتی نیکو است که در راستای برآوردن هدف کسی که تقسیم می‌کند سودمند و نافع باشد. به همین صورت گونه‌شناسی نیز باید ثمربخش باشد و زمانی این امر محقق می‌شود که اولاً هدف گونه‌شناسی ارزش علمی داشته و مفید باشد و ثانیاً معیاری که برای تقسیم گونه‌ها اتخاذ می‌شود در راستای این هدف باشد.

۳. برخورداری از وجه اشتراک و وجه افتراق: این اصل در واقع از لوازم اصل معیارمندی است. این که بتوان معیار واحدی را برای گونه‌شناسی یک سلسله امور به کار گرفت مستلزم آن است که آن امور اولاً دارای یک جنبه مشترک باشند و ثانیاً در ضمن آن وجه اشتراک از جهت یا جهاتی با یکدیگر تفاوت داشته باشند. زیرا اموری که کاملاً بی ارتباط با یکدیگرند و هیچ وجه اشتراکی ندارند اساساً معیار واحدی برای تقسیم میانشان یافت نمی‌شود. از طرف دیگر در میان اموری که کاملاً شبیه به هم هستند نیز وجه تفاوتی که بتوان براساس آن تقسیمی ثمربخش از آن‌ها ارائه نمود یافت نمی‌شود.



۴. جامعیت: دو نوع جامعیت در گونه‌شناسی باید وجود داشته باشد؛ یکی جامعیت هر گونه نسبت به عناصر مربوط به خود (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۶) و دیگری جامعیت مجموع گونه‌ها نسبت به اموری که درصدد گونه‌شناسی آن‌ها هستیم، به طوری که تمام عناصر گونه‌بندی شوند و هیچ عنصری بدون جایگیری تحت یک گونه باقی نماند.
۵. مانعیت: همانند جامعیت، مانعیت مدنظر در گونه‌شناسی نیز دو نوع است؛ یکی مانعیتی که لازمه تساوی بین اقسام و مقسم است و در منطق بر آن تأکید می‌شود (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۷). براساس این معنا از مانعیت، در گونه‌شناسی نباید ذیل گونه‌ها عناصری را قرار داد که اساساً از موضوع مطالعه گونه‌ها خارج هستند. مثلاً اگر درصدد گونه‌شناسی روایات تأویلی هستیم نباید در ذیل گونه‌ها روایاتی که در مورد آیات قرآن نیستند (مانند بسیاری از روایات طبی) قرار داده شود. نوع دیگری از مانعیت در گونه‌شناسی شرط است که ناظر به ارتباط بین عناصر یک گونه با گونه دیگر است. این مانعیت که از آن به مانعیت متقابل نیز تعبیر می‌شود بدین معنا است که داده‌های مربوط به هر گونه نباید در هیچ گونه دیگری قرار بگیرند (ساروخانی، ۱۳۷۰ش، ص ۸۲۷) و یا به تعبیر منطقی اقسام و گونه‌ها باید از یکدیگر متباین باشند (مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۲۵-۱۲۶).

۲-۱. رویکردها در گونه‌شناسی

در گونه‌شناسی سه رویکرد اصلی وجود دارد که می‌توان براساس هر یک از آن‌ها به دسته‌بندی عناصر مورد مطالعه پرداخت. اتخاذ هر یک از این رویکردها، نقطه شروع و روند تحقیق را تعیین می‌کند.

۱. رویکرد قیاسی: در این رویکرد روند حرکت از کلی به جزئی است، بدین معنا که محقق ابتدا براساس پیش‌فرض‌ها و تحلیل‌های ذهنی، گونه‌ها را در ذهن خود سامان می‌دهد و سپس به عناصر مورد مطالعه مراجعه کرده و تلاش می‌کند هر یک را در ذیل گونه متناسب با خود جای دهد. اگرچه این رویکرد امکان ارائه تقسیم عقلی منطقی را فراهم می‌کند و می‌تواند حصر عقلی گونه‌ها را در پی داشته باشد (ر.ک: مظفر، ۱۳۶۶ش، ص ۱۳۳) و از این رو به لحاظ نظری قابل توجه و ارزشمند است، اما چون این تقسیمات بدون توجه به مابه‌ازای خارجی صورت می‌گیرند، گاه در مرحله تطبیق، برای برخی گونه‌ها مصداقی یافت نمی‌شود.

۲. رویکرد استقرائی: در این رویکرد روند حرکت از جزئی به کلی است و محقق ابتدا به مشاهده مصادیق عینی و عناصر خارجی می‌پردازد. او با بررسی اشتراکات و تمایزات تلاش می‌کند براساس اصول گونه‌شناسی که پیشتر ارائه شد، دسته‌بندی جامعی ارائه کند که تمام عناصر را تحت پوشش قرار دهد. برخلاف رویکرد قیاسی که اگر طبق تقسیم عقلی انجام گیرد می‌توان در آن یقین داشت که هیچ عنصری فاقد گونه باقی نمی‌ماند، در رویکرد استقرائی احتمال این که عناصری یافت شوند که برایشان گونه‌ای پیش‌بینی نشده باشد همواره وجود دارد.

۳. رویکرد قیاسی-استقرائی: هر کدام از دو رویکرد پیشین نقطه ضعف و قوتی دارند. در رویکرد قیاسی هیچ عنصری بی‌گونه نخواهد بود هرچند ممکن است گونه‌ای بدون عضو بماند. برعکس در رویکرد استقرائی هیچ گونه‌ای بدون عضو نیست هرچند ممکن است عنصری بی‌گونه یافت شود. به منظور اجتناب از نقاط ضعف این دو رویکرد و بهره‌مندی از نقاط قوت آن‌ها، یک رویکرد ترکیبی پیشنهاد شده است که مبتنی بر رفت و برگشت میان مدل ذهنی و عناصر خارجی است. در این رویکرد، محقق تقسیم‌بندی اولیه‌ای در نظر می‌گیرد و تلاش می‌کند با بررسی مصادیق خارجی به اصلاح و تکمیل آن بپردازد. طی این فرآیند در نهایت مدلی بدست می‌آید که در عین منطقی بودن برآمده از مشاهدات و مصادیق عینی است (لطیفی، ۱۳۹۷ش، ص ۳۶-۳۷، با تغییر و بازنویسی).

براساس توضیحات بیان شده، رویکرد اتخاذ شده در این پژوهش قیاسی-استقرائی است.

۲. شاخصه‌های تأویل در روایات

تأویل، مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل و اشتقاق یافته از ماده «أ و ل» به معنای «رجوع به اصل» است. کتب لغت فعل ثلاثی مجرد این ماده را «آل یؤول» معادل «رَجَعَ» به معنای «بازگشتن» بیان کرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۵، ص ۳۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۹). از این رو لغت شناسان با لحاظ معنای تعدیه در باب تفعیل، تأویل را «برگرداندن چیزی به غایتی که از آن اراده شده است» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹) و تأویل کلام را برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای پنهان (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۱۲) یا انتقال ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی که محتاج دلیل است (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸۰) تعریف کرده‌اند. بررسی کاربردهای روایی تأویل نشان می‌دهد که از میان دیدگاه‌های لغت شناسان، نظر



ابن‌فارس که تأویل را دارای دو مفهوم متضاد «ابتدای امر» و «انتهای امر» می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸) با روایات هماهنگی بیشتری دارد. در ادامه شواهد این امر ارائه می‌شود.

۲-۱. تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و ارجاع به غایت

بنابر دیدگاهی که تأویل را از کلمات اضداد می‌داند، تأویل کلام یعنی بازگرداندن سخن به «مبدأ و منشأ» یا «غایت و فرجام» آن، که هر دو مورد در سخنان ائمه (ع) مصادیق متعددی دارد. از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به مبدأ و منشأ آن، روایت جابر جعفری از امام باقر (ع) در مورد وجه تسمیه جمعه است. جابر نقل می‌کند که امام (ص) از من دلیل نامگذاری جمعه را پرسیدند و وقتی من اظهار بی‌اطلاعی کردم فرمودند: «أَفَلَا أُخْبِرُكَ بِتَأْوِيلِهِ الْأَعْظَمِ؛ آیا تو را از تأویل اعظم آن مطلع کنم؟»، من عرض کردم: بله، سپس حضرت بیان داشتند: خدای متعال جمعه را جمعه نامید زیرا در آن روز تمام خلائق از اولین و آخرین، جن و انس، تمام اهل آسمان و زمین و ساکنان بهشت و جهنم را گرد آورد و از ایشان بر ربوبیت خود، نبوت پیامبر (ص) و ولایت علی (ع) عهد گرفت. پس خدای متعال جمعه را به خاطر اجتماع اولین و آخرین جمعه نامید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۹). تأویل در این روایت ناظر به منشأ نامگذاری روز جمعه است.

در نمونه دیگر امیرالمؤمنین علی (ع) هنگامی که به تبیین اقسام آیات قرآن براساس تأویل می‌پردازند، یک قسم را با عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ قَبْلَ تَنْزِيلِهِ» معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: این آیات درباره حوادثی از عصر پیامبر (ص) هستند که خداوند پیشتر حکمی در مورد آنها نازل نکرده بود. سپس امام (ع) آیات متعددی همچون آیاتظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) را مثال می‌زنند و سبب نزول هر کدام را توضیح می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۶۹-۷۷). دقت در کلام حضرت نشان می‌دهد که ایشان شأن و سبب نزول آیات مزبور را تأویل آن‌ها دانسته‌اند.

از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به غایت و فرجام آن، سخن امام علی (ع) درباره آیه استرجاع (بقره: ۱۵۶) است. هنگامی که اشعث بن قیس در مصیبت برادرش این آیه را به زبان آورد، حضرت از او پرسیدند: آیا تأویل آن را می‌دانی؟ او اظهار علاقه به دانستن کرد و امام (ع) فرمودند: «إِنَّا لِلَّهِ» اقرار به مملوک بودن و «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اقرار به فانی بودن است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱). آن چه در این روایت به عنوان تأویل بیان شده است معنای غایی و

نهایی آیه است که برخی قرآن‌پژوهان تحت عنوان مدلول التزامی از آن یاد کرده‌اند (شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۲، ص ۱۹۲).

در نمونه‌ای دیگر نقل شده است که فردی از امیرالمؤمنین (ع) سؤال کرد: چگونه با وجود این که گاهی انسان‌ها به سمیع (شنوا)، بصیر (بینا)، ملک (پادشاه) و رب (پرورنده) متصف می‌شوند، خداوند می‌فرماید: «هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا؛ آیا برای او هم‌نامی می‌شناسی؟» (مریم: ۶۵). حضرت در پاسخ فرمودند: «إِنَّ تَأْوِيلَهُ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا اسْمُهُ اللَّهُ عَزَّ وَتَبَارَكَ وَتَعَالَى؛ تأویل آیه این است که آیا احدی را غیر خدای متعال می‌شناسی که نامش الله باشد؟» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۶، ۲۶۴). تأویل در این روایت نیز ناظر به معنای غایی آیه است. در حقیقت اشکال پرسشگر این بوده است که دیگران نیز گاهی به اسامی خداوند متصف می‌شوند پس آیه فوق که در مقام انکار تشابه اسمی میان خدا و بندگانش است درست نمی‌باشد. حضرت در پاسخ به این اشکال، معنای نهایی آیه را نفی هم‌نامی میان خدا و بندگانش در اسم الله بیان کردند.

۲-۲. تأویل اعم از مفهومی و خارجی

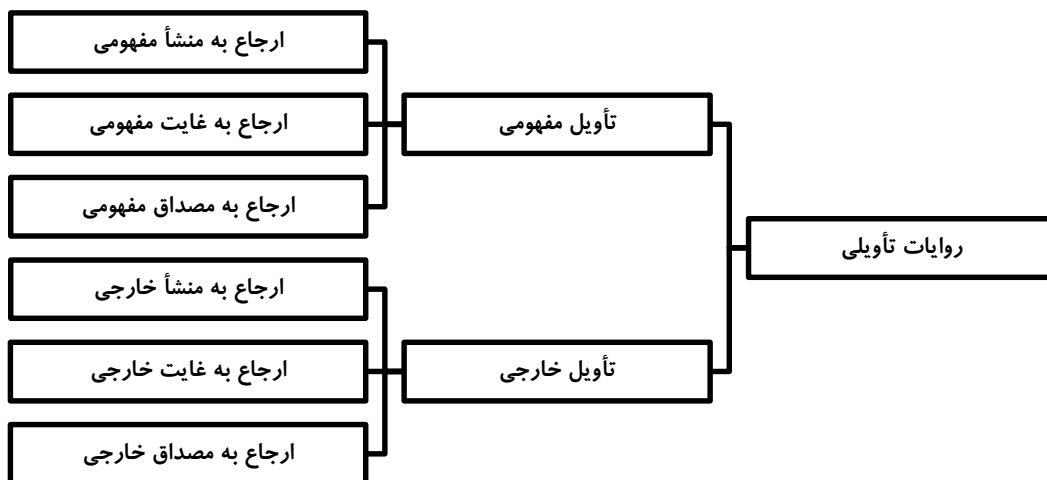
واکاوی روایات تفسیری بیانگر آن است که معصومان (ع) در مقام تأویل، الفاظ و عبارات قرآن را گاه به عالم مفاهیم و گاه به عالم خارج ارجاع داده‌اند که می‌توان اولی را تأویل مفهومی و دومی را تأویل خارجی نامید (ر.ک: طارمی، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۸-۳۲۰). معمولاً در روایات هرگاه واژه «تأویل» همنشین با واژگانی همچون «جاء»، «أتی»، «وَقَعَ» و مشتقات و مترادفات آن‌ها شود منظور از تأویل، تأویل خارجی کلام است. اما هر وقت همراه تأویل، واژگانی همچون «عَرَفَ»، «عَلِمَ» و مشتقات و مترادفات آن‌ها به کار رود، می‌تواند منظور آگاهی از تأویل مفهومی یا تأویل خارجی باشد و اختصاص به هیچ کدام ندارد. به عنوان مثال اسحاق بن عمار نقل می‌کند که امام صادق (ع) درباره تأویل قرآن فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلًا فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ فَإِذَا وَقَعَ التَّأْوِيلُ فِي زَمَانٍ إِمَامٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ عَرَفَهُ إِمَامُ ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ قرآن تأویلی دارد که بخشی از آن گذشته و بخشی هنوز فرانسیده است، هرگاه تأویلی در زمان یکی از ائمه (ع) فرا برسد، امام (ع) آن دوره، تأویل مزبور را می‌داند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۵). در این روایت بخاطر همنشینی تأویل با واژه‌های «يَجِيءُ» و «وَقَعَ»، منظور از تأویل، تأویل خارجی است. اما در روایتی که امیرالمؤمنین (ع) ویژگی آگاهان از تأویل را بیان کرده و می‌فرماید: «أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا مَنْ لَطُفَ حِسُّهُ وَ صَفَا ذَهْنُهُ وَ صَحَّ تَمَيُّزُهُ؛ فقط کسی که حسّ لطیف، ذهنی پاک و قدرت تشخیص دارد از



تأویل آگاه است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۳)، مقصود از تأویل اعم از تأویل مفهومی و مصداقی است.

با توجه به آن که تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و غایت است، در تأویل مفهومی گاهی واژه به منشأ مفهومی و گاهی به غایت مفهومی بازگردانده می‌شود. البته گاهی نیز بجای ارجاع به غایت مفهومی به یک مفهوم کلی که اخص از مفهوم مطابقی آیه و به نوعی مصداق آن است ارجاع داده می‌شود، مانند: ارجاع «امر به معروف» در آیه ۱۱۴ سوره نساء به «امر به قرض دادن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۴). روشن است که مفاهیم متعدد دیگری نیز می‌توانند مصداق امر به معروف باشند همچون: امر به نماز، روزه، زکات، حسن خلق، جهاد و... که ارجاع به هر یک از آنها، ارجاع به مصداق به شمار می‌آید. اما چون این مصادیق امور خارجی نبوده بلکه مفهومی اخص از مفهوم مطابقی کلام هستند، چنین تأویلاتی نیز در زمره تأویل مفهومی قرار می‌گیرند. از این رو تأویل مفهومی دارای سه قسم است: «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی» و «ارجاع به مصداق مفهومی».

به همین صورت در تأویل خارجی ممکن است کلام به هر یک از سبب خارجی، فرجام خارجی یا تحقق خارجی بازگردانده شود. بر این اساس، تأویل خارجی نیز مشتمل بر سه قسم است: «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی». بنابراین تأویل به طور کلی براساس نوع ارجاعی که در آن اتفاق می‌افتد به دو نوع مفهومی و خارجی قابل تقسیم است که هر کدام مشتمل بر سه قسم هستند. در ادامه با ارائه نمونه به توضیح بیشتر این اقسام می‌پردازیم.



۳. اقسام و نمونه‌های تأویل مفهومی

تتبع در روایات تأویلی که الفاظ و عبارات قرآن را به مفاهیم ذهنی ارجاع می‌دهند نشان می‌دهد که می‌توان این روایات را در سه قسم کلی دسته‌بندی کرد:

۳-۱. ارجاع به منشأ مفهومی

از موارد ارجاع به منشأ مفهومی، روایاتی است که معصومان(ع) به بیان وجه تسمیه واژگان می‌پردازند. امام باقر(ع) در توضیح وجه تسمیه جمعه، چنان که گذشت دلیل نامگذاری جمعه را گردآوردن تمام خلایق در آن روز (پیش از عالم دنیا) و پیمان گرفتن از ایشان بر ربوبیت پروردگار، نبوت پیامبر(ص) و ولایت علی(ع) بیان کردند و آن را تأویل آیه برشمردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۹). همچنین در روایت دیگری از امام باقر(ع) نقل است که در مورد نام‌های رسول خدا(ص) در کتب آسمانی پیشین فرمودند: نام پیامبر(ص) در صحف ابراهیم(ع) «الماحی»، در تورات موسی(ع) «الْحَادُّ»، در انجیل عیسی(ع) «احمد» و در قرآن، «محمد» است. سپس امام(ع) در پاسخ به چستی تأویل این اسامی، به بیان دلیل نامگذاری آن‌ها بر پیامبر(ص) پرداخته و فرمودند: تأویل «ماحی»، محوکننده صورت بت‌ها و هر معبودی به غیر از خداوند است، تأویل «الحاد» این است که او ستیزه‌کننده با هر کسی است که با خدا و دینش ستیز کند، تأویل «احمد» نیکو بودن ثنای الهی بر او در کتب آسمانی است و تأویل «محمد» این است که خداوند و فرشتگان و پیامبرانش(ع) او را می‌ستایند و بر او درود می‌فرستند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۷۷-۱۷۸).

۳-۲. ارجاع به غایت مفهومی

منظور از غایت مفهومی همان مراد نهایی از الفاظ و عبارات قرآن است. نقل است که وقتی معاویه، ابن عباس را از بیان مناقب امیرالمؤمنین(ع) و اهل بیت(ع) نهی کرد، ابن عباس گفت: آیا ما را از قرائت قرآن باز می‌داری؟ معاویه پاسخ داد: خیر. ابن عباس ادامه داد: پس آیا ما را از تأویل آن نهی می‌کنی؟ معاویه جواب داد: بله. ابن عباس پرسید: «فَتَقْرَأُهُ وَ لَا نَسْأَلُ عَنْ مَا عَنِیَ اللّٰهُ بِهِ؟» پس قرآن را بخوانیم ولی نپرسیم [و نگوئیم] مقصود خداوند از آن چیست؟ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۱۷۸). همان طور که از تعبیر (مَا عَنِیَ اللّٰهُ بِهِ) مشخص است، منظور از تأویل در این خبر، مراد الهی از آیات است. در ارجاع به غایت مفهومی نیز چنین معنایی از مدلول تأویلی مدنظر است.



از موارد این نوع تأویل، ارجاع آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱) در روایت امیرالمؤمنین (ع) است که پیشتر توضیح داده شد. همچنین در یک نمونه غیر قرآنی نقل است که وقتی رسول خدا (ص) در غدیرخم فرمودند: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ»؛ هرکس من مولای او هستم، پس علی مولای اوست، شخصی پرسید: یا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَأْوِيلُ هَذَا؟ ای رسول خدا (ص) تأویل این عبارت چیست؟ حضرت فرمودند: هرکس من پیامبر او هستم پس علی امیر اوست (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۱۶-۵۱۷). با توجه به این که مولویت پیامبر (ص) بر مردم از جهت مقام رسالت ایشان است، احتمالاً این سؤال در ذهن فرد پرسشگر ایجاد شده که وقتی رسول خدا (ص) خاتم پیامبران است چگونه جایگاه مولویت ایشان در دیگری وجود خواهد داشت؟ در مقام رفع این ابهام پیامبر (ص) با تبیین خود، معنای غایی و مراد سخنشان را روشن کردند و مشخص نمودند که مولویت ایشان ناشی از مقام رسالت و مولویت علی (ع) ناشی از مقام امارت آن حضرت است.

لازم به ذکر است که برخی قرآن‌پژوهان معتقدند ابهام سوال کننده در این روایت از جهت معنای «مولی» بوده است، زیرا او نمی‌دانسته که پیامبر (ص) از این واژه کدام یک از دو معنای «دوست» یا «متصدی امور» را قصد کرده است؟ (شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۲، ص ۱۹۲). توجه به سیاق روایت نشان می‌دهد که این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد چرا که حضرت در فراز قبلی سخن خود، خطاب به مردم بحث اولویت در تصرف که با تصدی امور تناسب دارد را مطرح کردند و فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَيُّ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْكُمْ بِأَنْفُسِكُمْ؟» ای مردم آیا من نسب به شما از خودتان اولی [به تدبیر و تصرف] نیستم؟ از این رو به قرینه سیاق کلام، مخاطب عرب زبان کاملاً متوجه می‌شده است که منظور پیامبر (ص) از واژه مولی، نه دوست و مصاحب بلکه متصدی امور بوده است، اما چنان که گذشت از جهت چگونگی ثبوت این مقام بر امام علی (ع) پس از پیامبر (ص) با وجود ختم نبوت دچار ابهام بوده است.

۳-۳. ارجاع به مصداق مفهومی

از موارد ارجاع به مصداق مفهومی، سخن امام باقر (ع) درباره آیه «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) است. امام (ع) مقصود آیه را نجات دادن از سوختن و غرق شدن بیان می‌کنند و وقتی راوی سؤال می‌پرسد، کسی که دیگری را هدایت کند چطور؟ حضرت می‌فرماید: «ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ؛ آن تأویل اعظم آیه است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱). کاربرد تعبیر

«تأویل اعظم» برای نجات دادن از گمراهی در حالی که امام(ع) پیشتر به نجات دادن از سوختن و غرق شدن اشاره کرده بودند نشان می‌دهد که هر سه معنا، تأویل آیه هستند با این تفاوت که نجات از گمراهی در مرتبه بالاتری قرار دارد. در واقع، امام(ع) با توسعه معنای حیات به اعم از حیات مادی و معنوی، مصداق جدیدی از حیات بخشیدن را معرفی کردند. بنابراین، سه معنای مذکور مفاهیم کلی هستند که نسبت به مفهوم «حیات بخشیدن به انسان» در جایگاه مصداق مفهومی قرار دارند و مفاهیم زیرشمول آن به شمار می‌آیند. شاهد این که هر سه معنا تأویل آیه هستند، سخن امیرالمؤمنین(ع) ذیل همین آیه است که در مورد «احیاء» می‌فرماید: «لِلْأَحْيَاءِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ تَأْوِيلٌ فِي الْبَاطِنِ لَيْسَ كَظَاهِرِهِ؛ احیاء در این جایگاه تأویلی دارد که شبیه معنای ظاهری‌اش نمی‌باشد» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۱). به اتکای مفهوم این سخن می‌توان گفت «احیاء» تأویل‌هایی نیز دارد که مانند معنای ظاهری از ظاهر آن برداشت می‌شوند که نجات از سوختن و غرق شدن از آن جمله هستند.

مثال دیگری از این نوع تأویل، پاسخ امام باقر(ع) به سؤال از آیه «يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۰۹) است. حضرت در مورد این که از پیامبران(ع) در مورد چه چیزی سؤال می‌شود، فرمودند: «إِنَّ هَذَا تَأْوِيلًا يَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ فِي أَوْصِيَائِكُمُ الَّذِينَ خَلَفْتُمُوهُمْ عَلَى أُمَمِكُمْ؛ این آیه تأویلی دارد و آن عبارت است از این که از پیامبران(ع) می‌پرسند: درباره جانشینان خود که در میان امتتان باقی گذاشتید، چه پاسخی به شما داده شد؟» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۳۸). با توجه به آن که انبیای الهی(ع) و البته همه انسان‌ها در قیامت از امور متعددی سؤال خواهند شد (ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۳۹ و ۲۵۶)، مشخص است که روایت فوق یک مصداق از سؤالاتی که در قیامت از پیامبران پرسیده می‌شود را بازگو می‌کند و از آنجا که سؤال به طور کلی متعلق به عالم ذهن و مفاهیم است تأویل مذکور از موارد مصداق مفهومی به شمار می‌آید.

۴. اقسام و نمونه‌های تأویل خارجی

بررسی آن دسته از روایات تأویلی که الفاظ و عبارات قرآن را به وقایع خارجی و مابه‌ازای بیرونی ارجاع می‌دهند نشان می‌دهد که می‌توان این روایات را در سه قسم کلی قرار داد:



۴-۱. ارجاع به منشأ خارجی

همچون تأویل مفهومی، تأویل خارجی نیز دارای اقسامی است که یکی از انواع آن‌ها ارجاع مفاد آیه به منشأ و سبب خارجی آن است. از نمونه‌های این نوع تأویل، ارجاع آیات ظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) در کلام امیرالمؤمنین (علی) به سبب نزول آن‌ها است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۶۹-۷۷) که توضیح آن در بحث «تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ» گذشت.

۴-۲. ارجاع به غایت خارجی

نوع دیگری از تأویل خارجی، ارجاع به غایت و فرجام آیه است. محمدبن مسلم نقل می‌کند که امام باقر(ع) در مورد آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳) فرمودند: تأویل این آیه هنوز واقع نشده است، پیامبر(ص) به جهت نیازی که خود و اصحابشان داشتند (و ناچار بودند با مشرکان و منحرفان مدارا کنند) بدان‌ها مهلت دادند و روزی که تأویل این آیه برسد دیگر شرک از آن‌ها پذیرفته نشود، بلکه کشته می‌شوند تا آنجا که خداوند به یگانگی پرستش شود و شرکی باقی نماند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰۱). روشن است که آنچه امام(ع) در این روایت از آن تعبیر به تأویل می‌کنند غایت آیه در عالم خارج است که به هنگام قیام حضرت مهدی(ع) محقق خواهد شد. در نمونه دیگر امام صادق(ع) درباره آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) فرمودند: به خدا قسم تأویل این آیه واقع نشده است و واقع نخواهد شد تا این که حضرت مهدی(ع) قیام کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۶۷۰). در این روایت نیز فرجام عبارت «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» در عالم خارج، تأویل آیه دانسته شده است.

امیرالمؤمنین (علی) در روایت طولانی که به بیان اقسام آیات قرآن پرداختند، موارد متعددی از این نوع تأویل را در ذیل عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ بَعْدَ تَنْزِيلِهِ؛ آن چه تأویلش بعد از تنزیل آن است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۷۷) ذکر نمودند که از جمله آن‌ها عبارت است از: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» (اعراف: ۵۳) که مربوط به قیامت است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶)، «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵) که ناظر به خاندان پیامبر(ص) و اصحاب حضرت مهدی(ع) در آخرالزمان است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق،

ص ۳۲۶-۳۲۷)، «و تُرِيدُ أَنْ تُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَ تَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَ تَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص: ۵) که در مورد غلبه حق بر باطل در حکومت حضرت مهدی (ع) (بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۲۵۴) و دوره رجعت است (خصیبی، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۷۶) و «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵) که ناظر به حضرت حجت (ع) و اصحابشان است (نعمانی، ۱۳۹۷ ق، ص ۲۴۰).

۴-۳. ارجاع به مصداق خارجی

یکی دیگر از انواع تأویل خارجی، بازگرداندن مفاد آیه به مصداق آن است. این مصداق گاهی مصداق تنزیلی آیه هستند، یعنی مواردی که در مقام نزول مدنظر بوده‌اند. به عنوان مثال امام کاظم (ع) در مقابل هارون الرشید، تأویل آیه مباهله (آل عمران: ۶۱) را اینگونه بیان کردند: «فَكَانَ تَأْوِيلُ أَبْنَاءَنَا الْحُسَيْنِ وَ الْحُسَيْنِ وَ نِسَاءَنَا فَاطِمَةَ وَ أَنْفُسَنَا عَلِيٍّ بَنُ أَبِي طَالِبٍ؛ تأویل فرزندان ما، حسن (ع) و حسین (ع) و تأویل زنان ما، فاطمه (س) و تأویل جان ما، علی بن ابی طالب (ع) است (ابن بابویه، ج ۱، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۵). با توجه به شأن نزول آیه و ماجرای مباهله (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۶۲-۷۶۳) روشن است که موارد مذکور مصداق تنزیلی و البته منحصر آیه هستند. در مقابل، گاهی مصداق غیرتنزیلی آیه به عنوان تأویل آیه ذکر شده‌اند؛ از این نمونه است سخن امام باقر (ع) درباره عبارت «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۴۰) که فرمودند: این عبارت ناظر به رسول خدا (ص)، علی (ع)، حمزه و جعفر نازل شد و نسبت به حسین (ع) نیز جریان دارد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۳۳۷-۳۳۸) و در نقل دیگری از ایشان آمده است که این عبارت در مورد مهاجران نازل شد و نسبت به خاندان پیامبر (ص) نیز جاری است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۱۳۸). چنان که مشخص است امام حسین (ع) و دیگر افراد خاندان پیامبر (ص) که در زمره مهاجران نبودند جزء مصداق غیرتنزیلی آیه شریفه هستند. دقت در روایت اخیر نشان می‌دهد که مصداق تأویلی بیان شده در آن‌ها (اعم از مصداق تنزیلی و غیرتنزیلی) ناظر به معنای ظاهری آیه هستند. اما گاهی ائمه (ع) ابتدا به تأویل مفهومی آیه می‌پردازند و مفاد آن را به معنای غایی ارجاع می‌دهند و سپس مصداق معنای تأویلی را بیان می‌کنند. به عنوان نمونه امام صادق (ع) در یک حدیث طولانی عبارت «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال: ۷۵؛ احزاب: ۶) را که ظاهرش ناظر به ارث بردن خویشاوندان از یکدیگر است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸)، به اولویت داشتن برخی از خاندان



پیامبر(ص) بر برخی دیگر در موضوع امامت تأویل کردند و در بیان مصادیق تأویلی آن فرمودند: «ثُمَّ صَارَتْ حِينَ أَفْضَتْ إِلَى الْحُسَيْنِ (ع) فَجَرَى تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ (ع) لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) ثُمَّ صَارَتْ مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ (ع)؛ سپس [امامت] استمرار یافت تا به امام حسین(ع) رسید و تأویل این آیه جریان پیدا کرد، آن‌گاه پس از امام حسین(ع) به امام سجاد(ع) و سپس به امام باقر(ع) رسید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸). با توجه به تأویل مفهومی صورت گرفته و استمرار جریان امامت تا امام دوازدهم، همگی ائمه(ع) مصادیق تأویلی آیه هستند.

در پایان این بخش ممکن است این سؤال مطرح شود که ارجاع به فرجام و ارجاع به مصداق در حالی که هر دو ناظر به تحقق خارجی هستند، چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ در پاسخ باید گفت درست است که هر دو ارجاع، ناظر به وقوع و تحقق مفاد آیه در عالم خارج هستند و از این رو چه بسا بتوان ارجاع به فرجام را نیز نوعی ارجاع به مصداق قلمداد کرد، اما در ارجاع به فرجام، تحقق خارجی «مفاد جمله» مدنظر است ولی در ارجاع به مصداق، تحقق خارجی «مفهوم واژه» مورد تأکید است. به عبارت دیگر، با توجه به این که جمله، ساخت یافته از رابطه اسنادی بین مسند و مسندإلیه است، در ارجاع به فرجام، واقعیت خارجی یک رابطه اسنادی بازگو می‌شود ولی در ارجاع به مصداق، مفهوم یک واژه بر مابه‌ازای خارجی خود تطبیق می‌گردد.

۵. بررسی چند دیدگاه درباره تأویل

بر پایه اقسامی که توضیح داده شد، در این بخش به ارزیابی چند دیدگاه مهم درباره تأویل قرآن می‌پردازیم و از این رهگذر برتری و جامعیت دیدگاه ارائه شده را نشان می‌دهیم.

۵-۱. دیدگاه راغب اصفهانی

راغب در تعریف تأویل می‌گوید: «هُوَ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْغَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ قَوْلًا كَانَ أَوْ فِعْلًا؛ تأویل برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است، چه قول باشد و چه فعل» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹). از آنجا که این تعریف اعم از تأویل کلام و غیرکلام است و لذا تأویل قرآن را هم در بر می‌گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که راغب، تأویل قرآن را فقط محدود در ارجاع به غایت می‌داند. این در حالی است که با توجه به مباحث پیشین مشخص شد که تأویل قرآن علاوه بر ارجاع به غایت، مشتمل بر ارجاع به منشأ نیز می‌باشد.

۵-۲. دیدگاه ابن تیمیه

ابن تیمیه تأویل آیات قرآن را تحقق خارجی آن‌ها برمی‌شمارد. او عبارات قرآن را به دو قسم انشاء (اوامر و نواهی) و اخبار تقسیم می‌کند و معتقد است: «تأویل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ... و أما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به؛ تأویل امر، تحقق خارجی مأمور به و تأویل خبر، تحقق خارجی مخبر به است» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۵). مقایسه این دیدگاه با تقسیمات بیان شده نشان می‌دهد که ابن تیمیه تنها به تأویل خارجی توجه کرده و از تأویل مفهومی و اقسام آن غفلت کرده است. علاوه بر این از میان اقسام تأویل خارجی نیز، دیدگاه او فقط شامل ارجاع به فرجام (با توضیحی که گذشت) می‌شود و ارجاع به سبب و مصداق را در بر نمی‌گیرد.

۵-۳. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه معتقد است تأویل از سنخ مفاهیم و مدلول الفاظ نیست بلکه حقیقتی عینی و خارجی است که فراتر از شبکه الفاظ می‌باشد و اگر خداوند آن حقیقت را در قالب الفاظ بیان داشته از باب تقریب به ذهن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۹). او همچنین اذعان می‌کند: تأویل در عرف قرآن عبارت است از حقیقتی که حکم، خبر و هر امر ظاهری دیگری بر آن تکیه دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۳۵) و آن حقیقت، یک امر عینی است که موجب تشریع حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف یا وقوع حادثه ای از حوادث می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۵۲). بدین ترتیب علامه تأویل را تنها ارجاع به خارج و امر مؤول را فقط محدود به حقیقت خارجی می‌داند. تبیینی که او از حقیقت خارجی دارد نشان می‌دهد ارجاع به خارج در نظر وی اعم از ارجاع به سبب و فرجام است، زیرا در ذیل آیه ۸۲ سوره کهف می‌گوید:

«أن التأویل فی عرف القرآن هی الحقیقه التي يتضمنها الشیء و يؤول إليها و یبتنی علیها کتابیل الرؤیا و هو تعبیرها، و تأویل الحکم و هو ملاک و تأویل الفعل و هو مصلحته و غایته الحقیقه، و تأویل الواقع و هو علتها الواقعه و هكذا؛ تأویل در عرف قرآن آن حقیقتی است که شیء آن را دربردارد و بر آن مبتنی است و بدان باز می‌گردد مانند تأویل رؤیا که همان تعبیرش است و تأویل حکم که همان ملاک حکم است و تأویل فعل که همان مصلحت و غایت حقیقی است که فعل به خاطر آن تحقق یافته است و تأویل یک واقعه که همان علت واقعی آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۳۴۹).



روشن است که تأویل رؤیا به تعبیر آن از نوع ارجاع به فرجام است، همچنان که تأویل حکم به ملاک، فعل به مصلحت و واقعه به علت همگی از موارد ارجاع به سبب هستند. در توضیحات علامه عبارتی که نشان دهد او تطبیق بر مصداق را هم تأویل می‌داند یافت نشد، بلکه برعکس وی در تفسیر المیزان به صراحت مصداق را از حوزه تأویل خارج می‌داند و می‌گوید: «أن المراد بتأویل الآیه لیس مفهوما من المفاهیم ... بل هو من قبیل الأمور الخارجیه و لا کل أمر خارجي حتی یكون المصداق الخارجی للخبر تأویلا له، بل أمر خارجي مخصوص نسبتہ إلى الكلام نسبۃ الممثل إلى المثل؛ مراد از تأویل آیات قرآن، مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا گمان شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت مُمَثَّل به مَثَل باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۴۶-۴۷).

در نتیجه تعریف علامه از تأویل، شامل یک قسم از تأویل خارجی (ارجاع به مصداق) نمی‌شود. همچنین ممکن است به نظر آید، تمام اقسام تأویل مفهومی بیرون از تعریف علامه هستند زیرا که او تأویل را از سنخ مفاهیم نمی‌داند. اما حقیقت آن است که وقتی در تأویل مفهومی، ارجاع به منشأ صورت می‌گیرد اگر آن منشأ به مثابه یک واقعیت خارجی نگریسته شود (مانند وجه تسمیه‌های واژگان در روایات پیشین) این نوع تأویل را می‌توان ذیل تعریف علامه قرار داد. ولی در مورد ارجاع به غایت مفهومی و مصداق مفهومی چون امر مؤول، معنا و مدلول کلام است نه یک واقعیت خارجی، نمی‌توان این دو نوع تأویل را جزء تأویلات مورد نظر علامه قرار داد، مگر آن که در عالم خارج، منشأ و سببی برای رابطه دلالتی در نظر بگیریم و آن را تأویل کلام بدانیم که این خلاف ظاهر روایات است. به عنوان مثال ظاهر روایاتی که آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) را به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۶۱) و ماه‌های سال (توبه: ۳۶) را به دوازده امام (ع) (خصیعی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۷۷) تأویل می‌کنند آن است که الفاظ آیات به مفاهیم مذکور ارجاع داده شده‌اند نه به حقیقت خارجی. در این صورت اگر در این احادیث برای دلالت آیات بر مفاهیم، منشأ و سببی خارجی در نظر بگیریم و آن را تأویل کلام بنامیم، تأویل را بر معنایی خلاف ظاهر روایات حمل کرده‌ایم.

بنابراین هرچند بتوان پذیرفت که تمام تأویلات قرآن به نوعی ریشه در حقایق بیرونی دارند اما نمی‌توان قبول کرد که در تمام روایات، الفاظ و عبارات قرآن به حقیقت خارجی ارجاع داده

شده‌اند. از این رو دیدگاه علامه تمام اقسام تأویل در روایات را در بر نمی‌گیرد. شایان ذکر است که علامه معتقد است: «اتصاف الآیات بکونها ذات تأویل من قبیل الوصف بحال المتعلق؛ اتصاف آیات به تأویل داشتن، از باب توصیف یک شیء به حال متعلق آن شیء است» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۷). بنابراین او تأویل را اولاً و بالذات، وصف متعلق آیات و ثانیاً و بالعرض وصف خود آیات می‌داند، یعنی بر این باور است که در اصل، متعلق آیات دارای تأویل هستند نه خود آیات. توضیح آن که آیات قرآن دو دسته هستند: (۱) اخبار و (۲) انشاء؛ اخبار از امور خارجی حکایت می‌کند و انشاء به افعال و امور خارجی تعلق می‌گیرد. از نظر علامه آنچه حقیقتاً تأویل دارد آن امور خارجی است که اخبار از آن حکایت می‌کند و انشاء بدان تعلق می‌گیرد (شاگرد، ۱۳۸۱ش، ص ۴۳-۴۴). همان طور که مشخص است ادعای علامه مستلزم مجازی دانستن استعمال تأویل در متون دینی است و با این که چنین ادعایی نیازمند دلیل است ولی او برای اثبات آن دلیلی ارائه نکرده است. از این رو تطبیق این دیدگاه بر استعمالات روایی دشوار و همراه با تکلف است و بدین خاطر برخی قرآن‌پژوهان آن را دیدگاهی شاذ و غریب ارزیابی کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۳۰).

۴-۵. دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت دو معنا برای تأویل قائل است؛ (۱) بیان وجه صحیح برای قول یا فعل متشابه: اگر کسی کلام یا عملی را که شبهه برانگیز است بر وجه صحیحی حمل کند، به طوری که شک و شبهه از میان برود، آن کلام یا عمل را تأویل کرده است، مانند آن که خضر(ع) وجه صحیح اعمال خود (سوراخ کردن کشتی، کشتن نوجوان و ترمیم دیوار) را برای حضرت موسی(ع) بیان کرد و گفت: «هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف/ ۷۸) (۲) باطن آیات در مقابل ظاهر: هر آیه دلالتی ظاهری دارد که مستند به وضع، قرائن و اسباب نزول است و ورای آن معنای ظاهری مفهوم عامی وجود دارد که اختصاص به زمان خاصی نداشته بلکه شامل تمام زمان‌ها و دوره‌ها است (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۲۵-۲۶). معنای اول تأویل اختصاص به آیات متشابه دارد، از این رو با مفهوم روایی این واژه که پیشتر تبیین شد و تمام آیات قرآن را در بر می‌گیرد منافات دارد. معنای دوم تأویل نیز تنها ناظر به تأویل مفهومی است و شامل تأویل مصداقی نمی‌شود. با توجه به آن که آیت‌الله معرفت، تأویل به معنای بطن را



مفهومی عام و مدلول التزامی کلام می‌داند (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۳۶-۳۸)، باید گفت دیدگاه او تنها ناظر به ارجاع آیه به غایت مفهومی آن است و بدین جهت فاقد جامعیت می‌باشد.

نتایج تحقیق

مطالعه روایات تأویلی با رویکرد قیاسی-استقرائی و مبتنی بر اصول گونه‌شناسی (معیارمندی، ثمربخشی، برخورداری از وجه اشتراک و وجه افتراق، جامعیت و مانعیت) به الگویی برای گونه‌بندی این روایات منتج گردید. در الگوی ارائه شده، روایات براساس آن که ظاهر قرآن را به عالم مفاهیم یا به عالم خارج ارجاع می‌دهند به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: الف) ارجاع مفهومی و ب) ارجاع خارجی. هر یک از این دو دسته کلی نیز به لحاظ آن که ارجاع در آنها به (۱) منشأ، (۲) غایت و یا (۳) مصداق صورت می‌گیرد، به سه دسته تقسیم می‌گردند. در نتیجه روایات تأویلی به لحاظ نوع ارجاع‌دهی شش گونه هستند؛ «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی» و «ارجاع به مصداق مفهومی» که ذیل ارجاع مفهومی می‌گنجد و «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی» که ذیل ارجاع خارجی قرار دارند. این الگو گذشته از آن که پایبند به اصول گونه‌شناسی است، نسبت به نظریاتی که دانشمندان برجسته درباره تأویل ارائه کرده‌اند، جامعیت و قدرت تبیینی بیشتری در توصیف و دسته‌بندی روایات تأویلی دارد.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- آشوری، داریوش، (۱۳۹۲ش)، *فرهنگ علوم انسانی*، تهران: نشر مرکز.
- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، (۱۳۶۷ش)، *النهاية في غريب الحديث و الأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ش)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (بی تا)، *الإکلیل فی المتشابه و التأویل*، اسکندریه: دارالایمان.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، علی، (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهره*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- بريجانيان، ماری، (۱۳۷۱ش)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراستار: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیرو، آلن، (۱۳۶۶ش)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه: باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۵ش)، «تأویل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ش)، *الجواهر النضید*، بی جا: بیدار.
- خصیبی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
- راد، علی، (۱۳۹۳ش)، «گونه شناسی احادیث تفسیری؛ از نظریه تا تطبیق»، *تفسیر اهل بیت (ع)*، شماره ۱.
- راد، علی، (۱۳۹۷ش)، *گونه شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق*، قم: دارالحدیث.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
- رجبی، محمود و همکاران، (۱۳۷۹ش)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رستم نژاد، مهدی، (۱۳۸۸ش)، «گونه شناسی روایات تفسیری»، *حسنا*، شماره ۱.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰ش)، *دایره المعارف علوم اجتماعی*، تهران: کیهان.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۴ش)، *اندیشه های قرآنی*، قم: آیین احمد.
- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۱ش)، *روش های تأویل قرآن*، قم: بوستان کتاب.



شکاری، شیوا؛ معصوم، وجیهه، (۱۳۹۰ش)، فرهنگ واژگان علوم اجتماعی، چاپ سوم، تهران: جامعه شناسان.

شکرانی، رضا؛ سید ناری، طاهر، (۱۳۹۷ش)، «پژوهشی نو در گونه‌شناسی مدالیل روایات تفسیری و فواید آن»، حدیث پژوهی، شماره ۱۹.

صفار، محمدبن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیة الله المرعشی النجفی.

طارمی، حسن، (۱۳۸۰ش)، «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی: مشهد. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.

عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم: دار الهجرة. فیض کاشانی، محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.

قاسم‌پور، محسن، (۱۳۸۲ش)، «نگاهی به روش‌شناسی تفسیر امامان(ع)»، قیسات، شماره ۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب. قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۳۹۸ش)، «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاههای مشهور بر اساس آن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، شماره ۳.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش الف)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل درباره امیرمؤمنان(ع)»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، شماره ۷.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش ب)، «گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره توبه درباره امام امیرالمؤمنین(ع)»، سفینه، شماره ۷۳.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۰ش ج)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی سورة نمل»،
حدیث حوزه، شماره ۲۲.

قهاری کرمانی، محمدهادی، (۱۴۰۱ش)، «گونه‌شناسی تحلیلی روایات تأویلی مرتبط با آیات
حج»، میقات حج، شماره ۱۱۹.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.

کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، (۱۴۱۰ق)، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه
الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.

کوهی، عادل؛ حجت، هادی؛ فراتی، علی اکبر، (۱۳۹۳ش)، «گونه‌شناسی روایات معناشناخت
واژگان قرآنی»، تفسیر اهل بیت (ع)، شماره ۲.

لطیفی، میثم، (۱۳۹۷ش)، «روش‌شناسی گونه‌شناسی: رهنمونی بر نظریه‌پردازی در دانش
مدیریت»، مطالعات مدیریت دولتی ایران، دوره اول، شماره ۲.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات (چهارمین کنفرانس تحقیقاتی علوم و مفاهیم قرآن کریم)،
(۱۳۷۳ش)، قم: دارالقرآن.

محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۹۰ش)، درآمدی بر تفسیر جامع روایی، قم: دارالحدیث.

مرادی، محمد، (۱۳۹۵ش)، تأویل در روایت‌های تفسیری، رساله دکتری، دانشگاه قرآن و
حدیث.

مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۶ش)، المنطق، قم: اسماعیلیان.

معارف، مجید؛ اوجاقلو، ابوالقاسم، (۱۳۸۵ش)، «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات
معصومان (ع)»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۹.

معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۷ق)، التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، تهران: المجمع العالمی
للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۸ش)، التمهيد فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی
التمهيد.

مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید.

مهدوی‌راد، محمدعلی، (۱۳۸۲ش الف)، «تفسیر پیامبر»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

مهدوی‌راد، محمدعلی، (۱۳۸۲ش ب)، *آفاق تفسیر*، تهران: هستی‌نما.

مهدوی‌راد، محمدعلی؛ فهمیه حسینی کوهی، (۱۳۹۱ش)، «روش‌شناسی معصومان (ع) در تفسیر لغوی قرآن کریم»، *حدیث اندیشه*، شماره ۱۳.

مهریزی، مهدی، (۱۳۸۹ش)، «روایات تفسیری شیعه گونه‌شناسی و حجیت»، *علوم حدیث*، شماره ۵۵.

میرزایی، خلیل، (۱۴۰۱ش)، *فرهنگ واژگان تخصصی علوم انسانی-اجتماعی*، تهران: اندیشه احسان.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، *الغیبة*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.

وحدتی شبیری، زینب، (۱۳۹۲ش)، «تحلیل گونه‌شناسی روایات تفسیری معصومین»، *حدیث اندیشه*، شماره ۱۵.

Bailey, Kenneth D. *Typologies and Taxonomies: An Introduction to Classification Techniques* (Sage University Paper series on Quantitative Applications in the Social Sciences, series no. 07-102). Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

Bibliography:

The Holy Quran.

Ashuri, Dariyush, (2013), *Farhang Olum Ensani*, Tehran: Nashr Marakaz.

Astar Abadi, Ali, (1988), *Tawil al-Ayat al-Zaherah*, Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.

Ayyashi, Mohammad ibn Masud, (1960), *Tafsir al-Ayyashi*, Tehran: Al-Matba al-Elmiyah.

Azhari, Mohamma ibn Ahmad, (2000), *Tahzib al-Loghah*, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.

Bailey, Kenneth D. *Typologies and Taxonomies: An Introduction to Classification Techniques* (Sage University Paper series on Quantitative Applications in the Social Sciences, series no. 07-102). Thousand Oaks, CA: Sage, 1994.

- Barijanian, Mary, (1992), *Farhang Estelahat Falsafeh wa Olum Ejtemai*, Edited by Baha al-Din Khorramshahi, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Birou, Alain, (1987), *Farhang Olum Ejtemai*, Translated by Baqer Sarukhani, Tehran: Keyhan.
- Fayyumi, Ahmad ibn Mohammad, (1993), *Al-Mesbah al-Monir fi Gharib al-Sharh al-Kabir*, Qom: Dar al-Hejrah.
- Feyz Kashani, Mohammad, (1994), *Tafsir al-Safi*, Tehran: Maktabah al-Sadr.
- Ghasempur, Mohsen, (2003), "Negahi be Raweshshenasi Tafsir Emaman (AS)", *Qabasat*, no. 29.
- Helli, Hasan ibn Yusof, (1984), *Al-Jawhar al-Nazid*, n.p: Bidar.
- Ibn Athir, Mobarak ibn Mohammad, (1988), *Al-Nehayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, Qom: Ismailian Press Institute.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1958), *Oyun Akhbar al-Reza*, Researched by Mahdi Lajewardi, Tehran: Nashr Jahan.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1977), *Al-Tawhid*, Researched by Hashem Hoseyni, Qom: Society of Seminary Teachers.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1992), *Man La Yahzoroh al-Faghih*, Researched by Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publishing Office Affiliated with the Teachers Community of Qom Seminary.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (1997), *Al-Amali*, Tahran: Ketabchi.
- Ibn Babewayh, Mohammad ibn Ali, (2016), *Kamal al-Din wa Tamam al-Nemah*, Tehran: Eslamiyeh.
- Ibn Fars, Ahmad, (1983), *Mojam Maqayis al-Loghah*, Qom: Maktab al-Elam al-Eslami.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, (n.d.), *Al-Eklil fi al-Motashabah wa al-Tawil*, Alexandria: Dar al-Iman.
- Khasibi, Hoseyn ibn Hamdan, (1998), *Al-Hedayah al-Kobra*, Beirut: al-Balagh.
- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub, (1986), *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
- Kufi, Forat ibn Ibrahim, *Tafsir Forat al-Kufi*, (1989), Researched by Mohammad Kazem, Tehran: Moassesah al-Tab wa al-Nashr fi Wezarah al-Ershad al-Islami.
- Kuhi, Adeleh; Hojjat, Hadi; Forati, Ali Akbar, (2014), "Guneshshenasi Rewayat Manashenakht Wajegan Qurani", *Tafsir Ahl Bayt (AS)*, n. 2.
- Latifi, Meytham, (2018), "Raweshshenasi Guneshshenasi: Rahnemuni bar Nazariyehpardazi dar Danesh Modiriyat", *Motaleat Modiriyat Dolati Iran*, First Issue, no. 2.

- Maaref, Majid; Ojaqlu, Abu al-Qasem, (2006), "Guneshshenasi Tabyin Wajegan Dini dar Rewayat Masuman (AS)", *Maghalat wa Barresi-ha*, no. 79.
- Mahdawirad, Mohammad Ali, (2003 a), "Tafsir Payambar", *Daneshnameh Jahan Islam vol. 7*, Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation.
- Mahdawirad, Mohammad Ali, (2003 b), *Afaq Tafsir*, Tehran: Hasti Nama.
- Mahdawirad, Mohammad Ali; Fahimeh Hoseyni Kuhi, (2012), "Raweshshenasi Masuman (AS) dar Tafsir Loghawi Quran Karim", *Hadith Andisheh*, no. 13.
- Majlesi, Mohammad Baqer, (1982), *Behar al-Anwar al-Jameah le Dorar Akhbar al-Aemmah al-Athar (AS)*, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Majmueh Sokhanrani-ha wa Maqalat (Cheharomin Konferans Tahqiqati Olum wa Mafahim Quran Karim), (1994), Qom: Dar al-Quran.
- Marefat, Mohammad Hadi, (2002), *Al-Tamhid fi Olum al-Quran*, Qom: Tamhid Publishing Cultural Institute.
- Marefat, Mohammad Hadi, (2006), *Al-Tawil fi Mokhtalef al-Mazaheb wa al-Ara*, Tehran: Al-Majma al-Alami le al-Taghrib bayn al-Mazaheb al-Islamiyah.
- Mehrizi, Mahdi, (2010), "Rewayat Tafsiri Shia Guneshshenasi wa Hojiyat", *Olum Hadith*, no. 55.
- Mirzayi, Khalil, (2022), *Farhang Wajegan Takhassosi Olum Ensani-Ejtemai*, Tehran: Andisheh Ehsan.
- Mofid, Mohammad ibn Mohammad, (1992), *Al-Ekhtesas*, Researched by Ali Akbar Ghaffari & Mahmud Moharrami Zarandi, Qom: Al-Motamar al-Alami le Alfiyah al-Sheikh al-Mofid.
- Mohammadi Rey Shahri, Mohammad, (2011), *Daramadi bar Tafsir Jame Rewayi*, Qom: Dar al-Hadith.
- Moradi, Mohammad, (2016), *Tawil dar Rewayat-hay Tafsiri*, PhD Thesis, University of Quran and Hadith.
- Mozaffar, Mohammad Reza, (1987), *Al-Manteq*, Qom: Ismailiyan.
- Nomani, Mohammad ibn Ibrahim, (1976), *Al-Ghaybah*, Edited by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Nashr Sadugh.
- Pakatchi, Ahmad, (2006), "Tawil", *Daerah al-Maaref Bozorg Islami*, vol. 14, Tehran: The Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2019), "Mahiyat Tawil Quran dar Ayat wa Rewayat wa Barresi Didgah-hay Mashhur bar Asas An", *Pajuheshnameh Tawilat Qurani*, no. 3.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 a), "Guneshshenasi Rewayat Tawili Sureh Nahl darbareh Amir al-Momenan", *Pajuheshnameh Tawilat Qurani*, no. 7.

- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 b), "Guneishshenasi Rewayat Tawili Sureh Tobeh darbareh Imam Amir al-Momenan", *Safineh*, no. 73.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2021 c), "Guneishshenasi Tahlili Rewayat Tawili Sureh Naml", *Hadith Hawzeh*, no. 22.
- Qahhari Kermani, Mohammad Hadi, (2022), "Guneishshenasi Tahlili Rewayat Tawili Mortabet ba Ayat Haj", *Mighat Haj*, no. 119.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim, (1983), *Tafsir al-Qomi*, Edited by Tayyeb Musawi Jazaeri, Qom: Dar al-Ketab.
- Rad, Ali, (2014), "Guneishshenasi Ahadith Tafsiri; Az Nazariyeh ta Tatbigh", *Tafsir Ahlbayt (AS)*, no. 1.
- Rad, Ali, (2018), *Guneishshenasi Ahadith Qurani Emamiyeh az Nazariyeh ta Tatbigh*, Qom: Dar al-Hadith.
- Ragheb Esfahani, Hoseyn ibn Mohammad, (1991), *Mofradat Alfaz al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam.
- Rajabi, Mahmud et al, (2000), *Raweshshenasi Tafsir Quran*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University
- Rostamnejad, Mahdi, (2009), "Guneishshenasi Rewayat Tafsiri", *Hosna*, no. 1.
- Saffar, Mohammad ibn Hasan, (1983), *Basaer al-Darajat fi Fazael Al Mohammad (S)*, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Sarukhani, Baqer, (1991), *Daerah al-Maaref Olum Ejtemai*, Tehran: Keyhan.
- Shaker, Mohammad Kazem, (2002), *Rawesh-hay Tawil Quran*, Qom: Bustan Ketab.
- Shaker, Mohammad Kazem, (2015), *Andisheh-hay Qurani*, Qom: Ayin Ahmad.
- Shekari, Shiwa; Masum, Wajihah, (2011), *Farhang Wajegan Olum Ejtemai*, Third Edition, Tehran: Jameshenasan.
- Shokrani, Reza; Seyyed Nari, Taher, (2018), "Pajuheshi No dar Guneishshenasi Madalil Rewayat Tafsiri wa Fawayed An", *Hadithpajuhi*, no. 19.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali, (1982), *Al-Ehtejaj ala Ahl al-Lejaj*, Nashr Morteza: Mashhad.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan, (1993), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Tehran: Naser Khosro.
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn, (2011), *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Moassesah al-Alami le al-Matbuat.
- Taremi, Hasan, (2001), "Tawil", *Daneshnameh Jahan Islam vol. 6*, Tehran: The Encyclopedia Islamica Foundation.
- Toreyhi, Fakhr al-Din ibn Mohammad, (1996), *Majma al-Bahrayn*, Researched by Ahmad Hoseyni Eshkewari, Tehran: Mortazawi.
- Wahdati Shobeyri, Zeynab, (2013), "Tahlil Guneishshenasi Rewayat Tafsiri Masumin", *Hadith Andisheh*, no. 15.

Typology of Interpretative Narrations: From Theory to Implementation

Omid Qorbankhani *

Received: 06/04/2024
Accepted: 21/08/2024

Abstract

Typology is a field of study that has garnered increased attention in the contemporary era due to the expansion of science. Despite the numerous works written in recent decades on the typology of interpretive narrations, there has been no independent research that has approached such narrations from this perspective. This research adopts a deductive-inductive approach to investigate interpretative narration and aims to present a model based on typological principles to categorize these narrations. The model classifies narrations into six types based on the type of referencing: "Reference to the conceptual origin," "Reference to the conceptual end," "Reference to the conceptual example," "Reference to the external origin," "Reference to the external end," and "Reference to the external example." The research demonstrates the functional validity of the proposed model by providing examples for each type. Furthermore, by scrutinizing and critiquing prominent views on the interpretation of the Qur'an, it establishes that the presented model offers a more comprehensive and explanatory framework for describing and analyzing interpretative narrations.

Keywords: *Typology of Narrations, Qur'an Interpretation, Narrative Interpretation, Interpretative Narrations, Esoteric Narrations.*

* Assistant Professor of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
o.qorbankhani@basu.ac.ir

Belief-Educational Teachings in the Mirror of the Dialogues of the Verses of the World of the Hereafter. (Dialogue of God and Servants)

Jahangir Valadbaigi*

Received: 21/01/2024

Accepted: 03/08/2024

Abstract

Conversation or dialogue is a major part of the verses of the Holy Quran. The parties of these dialogues are God and His servants, humans with each other, God and the heavens and the earth, etc., and the topics raised in these dialogues are various religious, moral, political, and social issues. The time of conversations is also diverse and not limited to a specific time and this world, but a wide volume of conversations reflect the situation and atmosphere of that world. God's dialogue with his servants, including the people of disbelief, has the largest volume of dialogues. Focusing on the Qur'anic dialogues in the verses of the world of the hereafter and the classification of the issues raised in them explain the important religious-educational teachings, which is the purpose of the present research using the documentary-library method and the descriptive-analytical and inferential method. The findings obtained from the research in two fields of belief and education show the attention of the verses to the topics of monotheism, the afterlife, prophets, etc. Earning God's approval, gratitude for God's spiritual and material blessings, honesty in life, keeping promises, not being arrogant, cruel and immoral on earth, and striving for the improvement of the earth and optimal use of the given life is in finding the right path. Despite the limitation of the lack of writing in this format, this research can be a suitable model for future research in this field.

Keywords: *Quran, dialogue, God, servants, world hereafter, belief, education.*

* Assistant Professor of Theology Department, Farhangian University, Kurdistan Branch, Sanandaj, Iran.
j.valadb.21@cfu.ac.ir



Studying the dialogue-oriented structure of the Qur'anic story of Prophet Solomon and the Queen of Sheba based on Mikhail Bakhtin's theory of conversational logic

Ehsan Naseri Sarabbadieh *

Received: 23/09/2023

Accepted: 12/02/2024

Abstract

The Holy Quran and its stories, with their linguistic and rhetorical miracles as well as their objective and tangible content as a guide and criterion for action, have always contained lofty and profound moral, human, social and mystical meanings for people from generation to generation. Using linguistic approaches and new theories such as Bakhtin's "dialogical logic" in analyzing the narrative texts of the Holy Quran from the perspective of humanities and social sciences leads to the discovery of innovative angles and dimensions of such writings. One of the prominent examples of these stories is the story of Prophet Solomon and the Queen of Sheba. The aforementioned story is based on a dialogue-oriented logic as well as value, moral and instructive principles, and its characters, while interacting with their audiences, explain their positions with deductive reasons and rational arguments, and sometimes with threats. The present study attempts to examine the components and structure of the aforementioned story using an analytical-descriptive method and library study based on the high-frequency components of the aforementioned theory. The findings indicate that the story of Solomon and the Queen of Sheba has four basic components of discourse logic: That is, two-way speech or intertextuality (al-tanas) on both linguistic and content levels, question phrases as provocative tools, grammatical tools, as well as the two concepts of Tay Al-Arth and tarfat al-ain as chronotope (al-zamkanah).

Keywords: Quranic stories, Prophet Solomon, Queen of Sheba, Mikhail Bakhtin, conversational logic.

* Teacher of Arabic language and literature, Faculty of literature and humanities, Razi University, Kermanshah, Iran.
ehnaseri1378@gmail.com

Examining the Opinion of Hashim Ma'rouf al-Hasani in Opposition to the Meaning and the Validity of Hadiths of “*man balghahu*”

Abbas Behnejad*

Hamid Reza Mostafid**

Javad Alaolmohadesin***

Received: 14/01/2024

Accepted: 28/05/2024

Abstract

Hadiths of *man balghahu* appear in the fact that if someone acts on a hadith, then it turns out that the hadith is not valid, his reward is reserved with God. According to some scholars, these hadiths have become a basis for acting according to weak hadiths, or allowing for the issuance of a Shariah ruling of *isrtihbab*, or at least a promise that the practitioner of weak hadiths will be rewarded with the intention of *raja al-mutlubiyyah*. Therefore, the discussion about the validity and content of the hadiths of *man balghahu* plays a fundamental role in the acceptance or rejection of many hadiths of *fazail al-a'mal*, as well as the validity of *Qā'idah al-tasāmuḥ fī adillah al-sunan* and the issuance of the *istihab* ruling. Some scholars have not considered the citation of these hadiths to ignore the conditions of acceptance of hadiths, especially in Shariah rulings, as sufficient and valid, or they have considered their subject to be basically theological and have listed them outside the topics of hadith validity and the science of hadith. Al-Hasani, although with the harshness and directness of his tone, denied hadiths of *man balghahu* and the *Qā'idah al-tasāmuḥ fī adillah al-sunan*; In this essay, after examining the validity and content of *man balghahu* hadiths, his opinions are examined and criticized, and it is shown that he is right in his claim and has sufficient arguments for his claim. According to him, these hadiths do not have enough credibility to be a proof for accepting weak hadiths, and they are probably fakes of forgers and storytellers or their excuses to spread their unreliable narrations and unreliable traditions. In terms of content, he challenges them in several ways and does not accept relying on them to accept weak hadith, which his thoughts are explained in this article in four parts: inadequacy to ignore the conditions of accepting hadith, inconsistency with the method of the Prophet and Ahl al-Bayt, tolerance of attributing lies to the Prophet and imams, improper educational results.

Keywords: Hashim Ma'rouf al-Hasani, *Qā'idah al-tasāmuḥ fī adillah al-sunan*, *Ahadith of man balaghahu*, *Fabricated Hadiths*.

* Ph.D. student in Quran and Hadith Studies, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. behnejad2@gmail.com

** Assistant Professor of Quran and Hadith Studies, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Responsible Author) h_mostafid@iau-tnb.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Quran & hadith, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. javad.ala@iau.ac.ir

The Role of Umayyad Political Discourse in Shaping Interpretative Narratives of the Phrase "And Were It Not that Allah Pushed Back Some People by Some Others"

Seyedeh Hanieh Momen*
Zahra Ghasemnezhad **

Received: 09/08/2023
Accepted: 25/05/2024

Abstract

One verse of the Quran that has garnered multiple interpretations is the phrase "And were it not that Allah pushed back some people by some others". The initial interpretation by the first interpreter of the Revelation posits that the defense mentioned in this verse is of a spiritual nature. It suggests that God, by virtue of the presence of individuals, who diligently practice religious obligations, such as prayer, prevents afflictions and calamities from befalling others. This interpretation was echoed by Imam Ali (AS) after Prophet Muhammad (PBUH). However, the rise of the Umayyad dynasty to power led to significant transformations in the Prophet's interpretation of this verse. This study aimed to examine these transformations by analyzing the interpretive narratives during three distinct periods: the early period, the period of consolidation of power, and the period of decline of Umayyad rule. The findings revealed that the shift in the interpretation of the defenders (those through whom divine afflictions and calamities are averted), from religious figures to the Companions and the Abdāl (religious devotees) can be traced back to the oppressive policies of the Umayyad caliphs. During the time of Imam Sadiq (AS), following the end of Umayyad oppression, he presented an interpretation similar to that of the prophet (PBUH). He further invalidated the prevailing misinterpretations by adding the explanatory term "shi'atuna" (our followers) to the aforementioned interpretation, fundamentally rejecting them.

Keywords: Verse 251 of Surah Al-Baqarah, verse 40 of Surah Al-Hajj, Banu Umayyah, Interpretive Narrative, Daf'u'l-lah (God's Defense), Discourse.

* Ph.D in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Responsible Author) hmomen25@yahoo.com

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. z_ghasemi62@yahoo.com

Analyzing the Hadith of Bakr ibn Abdullah ibn Habib

Ruhullah Shahidi*
Ali Adelzadeh**

Received: 24/09/2023
Accepted: 13/03/2024

Abstract

Abū Muḥammad Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb Al-Muzanī Al-Rāzī is one of the frequently mentioned transmitters in the books of Shaykh Ṣadūq Ibn Bābawayh. Despite the importance and effectiveness of his narrations, there is little information about him in rijāl books. In this article, we rely on the information that exists in his narrations to investigate his personal life, his denomination, narrators who have narrated from him, and his masters. Moreover, problems in his narrations such as shaky chains of transmission and their inconsistency with texts, content problems such as contradiction to valid texts, historical problems, parallel ascription, etc. are examined, and significant evidences are obtained against him, including document forging, Ḥadīth fabrication, change of original functions of narrations, etc. Tracking the dates of narrations, examining the chain of transmission patterns, and other evidences related to narration texts and chains of transmission augment the doubt that Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb has had a big role in the final processing of some of these narrations.

Keywords: *Abdullāh b. Ḥabīb, Ḥadīth Ray, Naqd al-Ḥadīth.*

* Assistant Professor in Quran and Hadith Studies, University of Tehran, Farabi College, Qum, Iran. Shahidi@ut.ac.ir

** Ph.D student of Quran and Hadith Studies, University of Tehran, Farabi College, Qum, Iran (Responsible Author). AliAdelNajm@gmail.com

Extracting the Dialogue Pattern of the Prophets in the Holy Quran

Fatemeh Ashtiani*
Farzaneh Rohani Mashhadi**
Alireza Talebpour***

Received: 21/01/2024

Accepted: 12/06/2024

Abstract

Considering the role of constructive dialogue in improving human relations on the one hand and the role of prophets in religious attitudes on the other hand, the purpose of this research is to extract the model of human dialogues of prophets in the Holy Quran. For this purpose, for the methodical study and analysis of the dialogue verses of the prophets, association rules are used, which is one of the methods and algorithms in the science of computational data mining. Using this algorithm, it is possible to analyze the conditions governing the dialogue based on the way the features of the dialogue come together. In this research, first, a data set of human dialogues of prophets and effective criteria and characteristics in each of the dialogues was prepared. This dataset has been made available on the website of Shahid Beheshti University. Then, by analyzing the data with the method of associational rules, the dialogue pattern of the prophets was extracted. The findings of the research show that, in total, the Holy Quran has 591 verses dedicated to the human dialogue of the prophets, which can be divided into 160 separate dialogues. By determining the influential features in a dialogue and extracting these features for all the human dialogues of the prophets, the model of the dialogue of the prophets was presented by 15 rules. For example, one of the rules is as follows: if the prophets are the initiators of the dialogue in the first party and the topic of discussion is religious, then with a 58% certainty, the dialogue method of the prophets is interrogative, and with a 55% certainty, the dialogue is long. Also, with a 90% certainty, the speaker's condition is in the original form. Also, it was found that 73% of the verses of the human dialogue of the prophets are located in the Maccian surahs and most of these verses have emphasis.

Keywords: *Quran, pattern, data mining, dialogue rules, prophet's dialogue, association rules.*

* MSc. Student of Quranic sciences, Interdisciplinary Quranic Studies Research Institute, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. f.ashtiani1370@gmail.com

** Corresponding Author, Assistant professor, Interdisciplinary Quranic Studies Research Institute, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Responsible Author) f_rohani@sbu.ac.ir

*** Associate Professor, Department of Computer Engineering and Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. talebpour@sbu.ac.ir

Document and Evidence-Based Analyses of the Narrations Regarding the “Immunity from the Afterlife Account of the Buried and the Deceased in the ‘Haramain’” in Imamia Sources

Samad Abdullahi Abed*

Mohammad Hossein Naghizadeh**

Received: 19/03/2024

Accepted: 13/08/2024

Abstract

Abū Muḥammad Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb Al-Muzanī Al-Rāzī is one of the frequently mentioned transmitters in the books of Shaykh Ṣadūq Ibn Bābawayh. Despite the importance and effectiveness of his narrations, there is little information about him in rijāl books. In this article, we rely on the information that exists in his narrations to investigate his personal life, his denomination, narrators who have narrated from him, and his masters. Moreover, problems in his narrations such as shaky chains of transmission and their inconsistency with texts, content problems such as contradiction to valid texts, historical problems, parallel ascription, etc. are examined, and significant evidences are obtained against him, including document forging, Ḥadīth fabrication, change of original functions of narrations, etc. Tracking the dates of narrations, examining the chain of transmission patterns, and other evidences related to narration texts and chains of transmission augment the doubt that Bakr b. ‘Abdullāh b. Ḥabīb has had a big role in the final processing of some of these narrations.

Keywords: *Abdullāh b. Ḥabīb, Ḥadīth Ray, Naqd al-Ḥadīth.*

* Associate Professor of Quran & Hadith Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.
s1.abdollahi@yahoo.com

** PhD Student of Quran & Hadith Sciences, Allameh Tabatabaei University, Tehran; Iran.
(Responsible Author) mhnzmhnz87@gmail.com

The Position of Inherent Human Dignity in the Foundations of Shia Doctrinal

Mohammad Khalaj^{1*}
Kazem Ghazizadeh^{**}
Mohammad Ali Ayazi^{***}

Received: 06/03/2024

Accepted: 08/05/2024

Abstract

The dignity of a human being, by virtue of being human, has been esteemed in various religions, societies, and schools of thought. Explicitly, the Holy Quran and the Islamic faith have recognized inherent human dignity as an inviolable principle and consider all humans to be its beneficiaries. The study of the relationship between human dignity and the tripartite realm of religion (beliefs, ethics, and laws), particularly relying on the worldview of the Shia sect based on narratives, is among the discussions that clarify the status and function of this divine trust granted to humans, necessitating further examination. The Islamic religion, and specifically Shia Islam, has often been accused by certain schools and other worldviews of not respecting human dignity. The present article, with a descriptive-analytical approach and utilizing library tools, seeks to elucidate the position and relationship of inherent dignity with the principles of Shia beliefs based on narratives. It addresses and affirms the importance of this through the examination of the relationship and status of human dignity with the five doctrinal principles (Tawhid, Prophethood, Imamate, Resurrection, and Justice). It demonstrates that according to Shia beliefs, human dignity is not only practiced but also a prevailing conviction, and this principle is precisely and proportionately present in the core of Shia Islamic thought. Moreover, human dignity, with its centrality and superiority over other creatures in Tawhid and Justice, is evident. Prophets and Imams have always endeavored to guide and return the believers to the principle of human dignity.

Keywords: *Inherent dignity, Shia beliefs, Shia narratives, Human dignity.*

* PhD student of Quran and Hadith sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. m.khalaj133@gmail.com

** Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Responsible Author) k.ghazizadeh@modares.ac.ir

*** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran. ayazi1333@gmail.com

Explaining the Position of Social Justice in Contract Law from the Perspective of the Verses of the Holy Quran and the Hadiths of Ahl al-Bayt

Sima Esmailpour *
Yousef Molaei **
Mehdi Sheidaei ***

Received: 26/04/2024

Accepted: 10/09/2024

Abstract

The issue of justice has always been a subject of discussion and is one of the most important concepts in the social yard. In contract law, the issue of justice is also very important. Examining Islamic texts shows that Islamic traditions and sources contain many words about social justice. The purpose of this research is to analyze social justice in contract law with an emphasis on the Quran and Islamic principles. The method of this research was based on document analysis and library texts. From the point of view of the philosophy of law, justice means providing the exact amount of each person's rights and it is achieved without the interference of individuals. From a more practical point of view, it can be said that it is necessary to balance the rights of the parties in the exchange contract, and if this balance is disturbed, it should be compensated by other legal principles. This theory is acceptable in Iranian law based on the rule of loss of sale before receipt and legal options, and it is obvious that the acceptance of this theory is a kind of protection of the balance of the rights of the parties to the exchange contract, which is hard to find among legal schools and thinkers in this field today. In Islamic texts, there is respect for justice in the verses of the Holy Qur'an (Maedah: 8) and the standard and measure of jurisprudence is set in the chain of causes of justice, and business jurisprudence is no exception to this rule, and even justice has a place beyond a jurisprudence rule. It can be assumed.

Keywords: *justice, social justice, contract law, Quran, Islamic principles.*

* PhD student in law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran.

simaesmailpur@yahoo.com

** Assistant Professor, Department of Law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran. (Responsible Author)

yousefmolaei2024@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Law, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran.

drmehdi.sheidaei@gmail.com

How to Reflect the Quranic Stories of Prophet Dawood and Solomon (pbuh) in Persian verse texts

Mohammad Ali Mahmoodabadi *
Gholam Reza Sotoudeh **
AliAsghar Babasafari ***

Received: 04/02/2024

Accepted: 03/09/2024

Abstract

The story of the prophets has always been one of the fertile sources of literary texts and a background for the emergence of poets' creativity. Based on these stories and allusions to the history of the prophets, poets have created various and subtle themes and sometimes created new and original compositions. The narrative of Prophet Dawood (pbuh) and his son Prophet Sulaiman (pbuh) of the great prophets of God among the people of Israel in Persian texts have had different and different effects compared to the story of other prophets due to the variety of adventures, events and cases of the prophethood period. Despite the age of these two narratives in the sources of Jewish religion and the Holy Quran, they are the best and first sources for poets and mystics to use. The current research, which analyzes and examines the story of Prophet David (pbuh) and Prophet Solomon (pbuh) in the poetry of some prominent poets from the 6th to the 11th centuries, has been carried out in a descriptive-analytical way, in which things such as Quranic verses and interpretive references in connection with these two stories, subtle literary and mystical themes and themes have been examined; and then, while presenting poetic evidence, we have come to the conclusion that what comes from the hearts of the poets' poems is an indication of their attention to different aspects of the story of Prophet David. (pbuh) and Hazrat Suleiman, it is for the purpose of expressing moral and descriptive concepts and as they have depicted the concepts of pleasantness.

Keywords: *story, Dawood (pbuh), Solomon (pbuh), Quran poetry.*

* PhD student in Persian language and literature, Sirjan branch, Islamic Azad university, Sirjan, Iran. mohmmadalimahmoodabadi97@gmail.com

** Professor of the Department of Persian Language and Literature, Sirjan Branch, Islamic Azad University, Sirjan, Iran. (Responsible Author) sotodeh@yahoo.com

*** Associate professor of Persian language and literature, Faculty of literature and humanism, Esfahan university, Esfahan, Iran. babasafari44@gmail.com

Qur'anic Foundations and Narration of the Mysore Rule and its Social Effect in People's Lives

Azam Fathi *
Mahmoud Qayyumzadeh **
Abbasali Heidari ***

Received: 05/04/2024
Accepted: 17/09/2024

Abstract

This research tried to investigate the nature of the Mysore rule and its social effect in people's lives, and for this purpose, the evidence of the Mysore rule was first examined and then its application was discussed. This research was done in a library way. This rule is based on the fact that if a person is unable to perform a task completely due to illness, emergency, embarrassment, that part that is in his power is not canceled from his duty. In the society, if there is an emergency situation, but the jurist can establish a secondary ruling or government ruling by adhering to this rule. The subject of social jurisprudence is society; In social jurisprudence, the Shariah has given existence validity to the society. It is possible that a transaction between two persons from a juridical person is correct; But it is harmful to the society. The result of this research is that the Mysore rule is one of the rules that has both individual and social aspects. Just as the emergency creates a secondary ruling for the individual, it will also create a secondary ruling for the community, and the Islamic ruler has this authority.

Keywords: *Mysore rule, secondary ruling, urgency, social jurisprudence, hadith jurisprudence.*

* PHD student, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Khomein Branch, Islamic Azad University, Khomein, Iran. fathi.azam1364@gmail.com

** Professor of Jurisprudence and Education Department, Saveh branch, Islamic Azad University, Saveh, Iran. (Responsible Author) maareteachey@yahoo.com

*** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Khomein Branch, Islamic Azad University, Khomein, Iran. aa-heidari@iau-arak.ac.ir

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 18, No. 1, (Serial. 35), Fall 2024 & Winter 2025

Contents

(Research Articles)

Qur'anic Foundations and Narration of the Mysore Rule and its Social Effect in People's Lives1

Azam Fathi / Mahmoud Qayyumzadeh / Abbasali Heidari

How to Reflect the Quranic Stories of Prophet Dawood and Solomon (PBUH) in Persian Verse Texts 21

Mohammad Ali Mahmoodabadi / Gholam Reza Sotoudeh / Ali Asghar Babasafari

Explaining the Position of Social Justice in Contract Law from the Perspective of the Verses of the Holy Quran and the Hadiths of Ahl al-Bayt 51

Sima Esmailpour / Yousef Molaei / Mehdi Sheidaei

The Position of Inherent Human Dignity in the Foundations of Shia Doctrinal 77

Mohammad Khalaj / kazem Ghazizadeh / Mohammad Ali Ayazi

Document and Evidence-Based Analyses of the Narrations Regarding the “Immunity from the Afterlife Account of the Buried and the Deceased in the Haramain” in Imamia Sources 105

Samad Abdollahi Abed / Mohammad Hossein Naqizadeh

Extracting the Dialogue Pattern of the Prophets in the Holy Quran 135

Fatemeh Ashtiani / Farzaneh Rohani Mashhadi / Alireza Talebpour

Analyzing the Hadith of Bakr ibn Abdullah ibn Habib 165

Ruhullah Shahidi / Ali Adelzadeh

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 18, No. 1, (Serial. 35), Fall 2024 & Winter 2025

The Role of Umayyad Political Discourse in Shaping Interpretative Narratives of the Phrase “And Were It Not that Allah Pushed Back Some People by Some Others” 203

Seyedeh Hanieh Momen / Zahra Ghasemnejad

Examining the Opinion of Hashim Marouf al-Hasani in Opposition to the Meaning and the Validity of Hadiths of “Man Balaghahu”..... 229

Abbas Behnejad / Hamid Reza Mostafid / Javad Alaolmohadesin

Studying the Dialogue-Oriented Structure of the Qur'anic Story of Solomon (PBUH) and the Queen of Sheba based on Mikhail Bakhtin's Theory of Conversational Logic 255

Ehsan Naseri Sarabbadih

Typology of Allegorical Interpretive Narrations: From Theory to Implementation 309

Omid Qorbankhani

(Review Articles)

Belief-Educational Teachings in the Mirror of the Dialogues of the Verses of the World of the Hereafter (Dialogue of God and Servants)..... 281

Jahangir Valadbaigi

In the name of Allah the compassionate the merciful

Quran and Hadith Studies

35

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 1, (Serial. 35), Fall 2024 & Winter 2025

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 ^(P.B.U.H) University	
Ahmad Pakatchi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
MohammadReza HajiEsmacili	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University	
Nikoo Dyalameh	Associate Professor
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
Abdal-Hady Feghhi Zadeh	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University	
Abbas Musallai Pour Yazdi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) 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^(P.B.U.H) University. The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq^(P.B.U.H) University Publication

Address: Imam Sadiq^(P.B.U.H) 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 372

Address of the Dedicated Journal System: <https://qhs.isu.ac.ir/>

Email: qhs@isu.ac.ir



IMAM SADIQ UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY, ISLAMIC STUDIES & GUIDANCE

QURAN & HADITH STUDIES

35

Biannual Journal of Quran & Hadith Studies
Vol. 18, No. 1 (Serial 35), Fall & Winter 2024-2025

- ❖ **Qur'anic Foundations and Narration of the Mysore Rule and its Social Effect in People's Lives1**
Azam Fathi / Mahmoud Qayyumzadeh / Abbasali Heidari
- ❖ **How to Reflect the Quranic Stories of Prophet Dawood and Solomon (PBUH) in Persian Verse Texts 21**
Mohammad Ali Mahmoodabadi / Gholam Reza Sotoudeh / Ali Asghar Babasafari
- ❖ **Explaining the Position of Social Justice in Contract Law from the Perspective of the Verses of the Holy Quran and the Hadiths of Ahl al-Bayt 51**
Sima Esmailpour / Yousef Molaei / Mehdi Sheidaei
- ❖ **The Position of Inherent Human Dignity in the Foundations of Shia Doctrinal 77**
Mohammad Khalaj / kazem Ghazizadeh / Mohammad Ali Ayazi
- ❖ **Document and Evidence-Based Analyses of the Narrations Regarding the “Immunity from the Afterlife Account of the Buried and the Deceased in the Haramain” in Imamia Sources 105**
Samad Abdollahi Abed / Mohammad Hossein Naqizadeh
- ❖ **Extracting the Dialogue Pattern of the Prophets in the Holy Quran 135**
Fatemeh Ashtiani / Farzaneh Rohani Mashhadi / Alireza Talebpour
- ❖ **Analyzing the Hadith of Bakr ibn Abdullah ibn Habib 165**
Ruhullah Shahidi / Ali Adelzadeh
- ❖ **The Role of Umayyad Political Discourse in Shaping Interpretative Narratives of the Phrase “And Were It Not that Allah Pushed Back Some People by Some Others” 203**
Seyedeh Hanieh Momen / Zahra Ghasemnejad
- ❖ **Examining the Opinion of Hashim Ma'rouf al-Hasani in Opposition to the Meaning and the Validity of Hadiths of “Man Balaghahu” 229**
Abbas Behnejad / Hamid Reza Mostafid / Javad Alaolmohadesin
- ❖ **Studying the Dialogue-Oriented Structure of the Qur'anic Story of Solomon (PBUH) and the Queen of Sheba based on Mikhail Bakhtin's Theory of Conversational Logic 255**
Ehsan Naseri Sarabbadih
- ❖ **Belief-Educational Teachings in the Mirror of the Dialogues of the Verses of the World of the Hereafter (Dialogue of God and Servants) 281**
Jahangir Valadbaigi
- ❖ **Typology of Allegorical Interpretive Narrations: From Theory to Implementation 309**
Omid Qorbankhani