



دانشگاه امام صادق
مركز الدراسات والبحوث الاسلاميه و الفنيه

۳۶

مطالعات قرآنی و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث
سال هجدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- ❖ تحلیل تطبیقی نظرات مفسران درباره تبارشناسی حضرت مریم(س) در قرآن کریم ۱
اشکان جوانمرد / محمد تقی دیاری بیدگلی*
- ❖ تحلیل انتقادی شروط متنی احادیث الجامع الصحیح بخاری ۲۷
مهدی ایزدی / شمس الهدا کرمی اسفه*
- ❖ تاریخ‌گذاری روایت دال بر مجازات مرتد به دستور امیرالمؤمنین(ع) در مصادر فریقین با روش تعیین حلقه مشترک ۴۳
فاطمه دست رنج / فاطمه احمدی*
- ❖ شناسایی مؤلف تنویر المعباس از رهگذر منطقه جغرافیایی پیدایش اثر و مقایسه منقولات ۶۹
مهديه دهقانی قناتگستانی* / حسن اصغرپور
- ❖ تحلیل گفتمان عبارت توحیدی خطبه فدکیه حضرت زهرا (سلام الله علیها) با روش تحلیل گفتمان پدام ۹۳
مرضیه تالی طیبی / حسن بشیر / محمد علی حیدری مزرعه آخوند* / بهمانعلی دهقان منکابادی
- ❖ حدیث «دگرگونی قلب مومن میان انگشتان خداوند» در رهیافت‌های حل مشکل از منظر محدثان ۱۱۹
پوران میرزائی
- ❖ تفسیر روانشناسانه گزاره قرآنی «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» ۱۴۱
معصومه مروی* / عباس مصلاهی پور یزدی
- ❖ گونه‌شناسی کج‌فهمی‌ها در روایات طبّی ۱۶۵
مرتضی سلمان‌نژاد / امیرحسین فراستی*
- ❖ چگونگی مدیریت بحران سیاسی پدیده خوارج در دوران حکومت امیرالمؤمنین(علیه‌السلام) مبتنی بر روش تحلیل محتوا ۱۹۱
مهدی تقوی رفسنجانی
- ❖ تأثیر ایمان در تحقق امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام ۲۲۵
حسین متفکر / مهدی اسمعیلی حسین آباد* / اله‌بخش روشن‌روان
- ❖ تعلیم کتاب در قرآن و رابطه‌ی آن با کارکرد اخلاقی نظام آموزش ۲۵۵
غلام‌رضا بخشی‌زاده چنار / حامد خانی (فرهنگ مهرش)* / سید رضا موسوی
- ❖ تحلیل انتقادی روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) ۲۸۳
اصغر طهماسبی بلداجی

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال هجدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۶)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق علیه السلام

مدیر مسئول: عباس مصلاهی پور یزدی

سرمدیر: مهدی ایزدی

مدیر داخلی: امین عباس پور

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
عبدلهادی فقهی زاده استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه تهران
عباس مصلاهی 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.

۳۳۶ صفحه / ۲۰۰۰۰ ریال / چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

نشانی: ایران، 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 استنتاج از این کتاب شریف و گرانمایه است. مهمترین هدف از انتشار مجله «مطالعات قرآن و حدیث» پاسخ‌گویی به این نیاز مهم و حیاتی است. در همین راستا برخی از اولویت‌های پژوهشی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) و دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد در زمینه علوم قرآنی و حدیث بدین شرح است:

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

۱. مطالعه و بررسی در مورد موضوعات میان‌رشته‌ای علوم اسلامی، علوم اجتماعی و انسانی.
 ۲. نقد مبانی، جهت‌گیری‌ها و یافته‌های علوم متعارف بر اساس اصول و معارف اسلامی.
 ۳. گسترش مرزهای علوم اسلامی با بهره‌گیری از امکاناتی که علوم متعارف (نظریه‌ها، روش‌ها و...) فراهم می‌کند.
- #### **ب) پاسخ‌گویی به شبهاتی که در مورد فرهنگ و معارف اسلامی مطرح شده است.**
- #### **ج) طراحی چارچوب‌های نظری، الگوها و روش‌های مناسب تبلیغی برای صیانت و ترویج دین اسلام.**
- امید آنکه دانشمندان حوزه علوم قرآنی و حدیث و نیز صاحب‌نظران عرصه مطالعات علم و دین، مجله «مطالعات قرآن و حدیث» را در این راستا یاری کرده و با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود دانشگاه امام صادق (علیه السلام) را در راستای نیل به اهداف والای خود کمک نمایند.

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

مقالات قابل پذیرش

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

محتوای مقاله

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

ساختار مقاله

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

عنوان مقاله

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

نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی

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

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

چکیده

چکیده باید ساختاریافته باشد:

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

واژگان کلیدی

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

مقدمه

- محتوای مقدمه بر مبنای آخرین شیوه‌نامه‌ها و استانداردهای بین‌المللی شامل توضیحات مقدماتی، بیان مسئله، 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، به دست آورد. بنابراین ارائه توضیحات دقیق و روشن از فرآیند طی شده نظیر شیوه اعمال متغیر مستقل، تعریف متغیرها، شیوه نمونه‌گیری، گمارش افراد در گروه آزمایش و کنترل، چگونگی ثبت واکنش نمونه‌ها به متغیر مستقل، چگونگی ثبت و اندازه‌گیری متغیر وابسته، و جز آن ضروری است. پژوهشگر باید جامعه موردنظر را مشخص کند تا خواننده پژوهش بداند این پژوهش روی چه افرادی مورد بررسی قرار گرفته است. سپس باید آزمودنی‌ها یا شرکت‌کنندگان در پژوهش را مشخص سازد که در واقع به تعیین نمونه پژوهش پرداخته است. البته در مقاله‌های موردی، شیوه انتخاب نمونه و نوع آزمودنی متفاوت از نمونه‌های پژوهش‌های دیگر است. گام بعدی، پژوهشگر و سیله و ابزار پژوهش (گردآوری داده‌ها) را تعیین می‌کند. در این بخش توجه به این نکته ضرورت دارد، در صورتی که از و سیله 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 سامی 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 به صورت درون متنی و همچنین در پایان مقاله به ترتیب الفبا بر مبنای روش استناددهی بین‌المللی APA باشد. تذکر:
- می‌بایست کل منابع و مأخذ ذکر شده در کتابنامه، به انگلیسی برگردانده و در انتهای فایل چکیده انگلیسی ارسال شود. اگر مأخذی قدیمی بوده که نام انگلیسی آن وجود ندارد، به صورت پینگلیش نوشته شود.
- مشخصات هر منبعی که در داخل متن بدان ارجاع شده، باید در کتابنامه آورده شود.

فایل های ارسالی

- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم افزار Word بدون مشخصات نویسندگان.
- فایل مقاله همراه چکیده انگلیسی در نرم افزار Word با مشخصات نویسندگان.
- فایل مقاله مشابه یابی شده در سامانه سمیم نور.
- تصویر تکمیل شده کاربرگ تعهدنامه اخلاقی.

نحوه ارسال

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

راهنمای تنظیم اندازه و قلم مقالات

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

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

تذکر:

- اندازه واژگان زبان عربی همانند موضوعات فارسی، و با قلم B Badr تنظیم شوند.
- فاصله خطوط در کل متن مقاله ۰,۹ باشد.
- در صورت استفاده از فرمول(رابطه)، تمامی موارد با ذکر رابطه و شماره پیاپی آن، از گزینه Equation استخراج شود.
- حجم مقاله بین ۳۰۰۰ تا ۹۰۰۰ واژه (بین ۱۵ تا ۳۰ صفحه) باشد.
- با استفاده از گزینه Spacing در Paragraph فواصل قبل تیرها 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(تیرها) 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 قابل‌توجهی 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 ذی صلاح 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:

کمیرر 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 علت 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; Shafranske & 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 بازیابی نکرده و در دسترس نیست را آورده (در

مثال زیر کاستلز) و در انتهای جمله مورد استفاده، مشخصات منبع دومی را در داخل پرانتز بیاورد (در مثال زیر امام جمعه)؛

□ مثال فارسی:

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

□ مثال انگلیسی:

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

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

□ مثال فارسی:

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

۶-۱. برای آثاری که به فارسی ترجمه شده‌اند، نام مترجم به عنوان استاد 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 کتاب شناختی 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.

۱-۲. 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، ایلیا (۱۳۷۹). *بشریت در سراسرینبی انحطاط: تأملی جامعه شناختی بر پدیده اعتیاد* (پریسا مؤمنی و بهادر بشیری، مترجمان). شیراز: رزم آزما (نشر اثر اصلی ۱۹۸۹).

□ مثال انگلیسی:

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

۲-۱-۵. استناد به کتاب چند جلدی؛

□ مثال فارسی:

پرجمی، پروانه (۱۳۸۱). *نگاهی به جغرافیای سیاسی خاورمیانه* (ح.ج). مشهد: سیاست روز.

□ مثال انگلیسی:

Mill, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, GA: Beehive Foundation.

۲-۱-۶. استناد به یک جلد از کتاب چندجلدی؛

□ مثال فارسی:

میمای، میمنت؛ احمدی، فریار (ویراستاران) (۱۳۸۲). *آسیب‌شناسی طلاق* (جلد ۲). شیراز: خانواده سبز.

□ مثال انگلیسی:

Nash, M. (1993). Malay. In P. Hockings (Ed.), *Encyclopedia of World Cultures* (Vol. 5, pp. 174-176). New York, NY: G.K. Hall.

۲-۲. استناد به مقالات مجلات:

- تذکر: در این روش نام خانوادگی، نام (سال نشر). عنوان مقاله. نام نشریه به صورت ایتالیک، دوره (شماره پیاپی)، صفحات شروع و پایان مقاله درج می‌گردد.

۲-۲-۱. استناد به مقاله با یک نویسنده؛

□ مثال فارسی:

فارسی‌زاد، 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 ثقفیان، علی (۱۳۹۶). تأثیر شناخت تحولات تاریخی زبان عربی بر گستره پژوهش‌های ریشه‌شناسی. *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۱(۲۱)، ۲۸-۵.

□ 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:

عطارودی، محمدرضا؛ قلی‌پور، رحمت‌الله؛ دانایی‌فرد، حسن؛ و امیری، علی‌نقی (۱۳۹۵). واکاوی عمل ناکامی یکپارچه سازی خطه شی‌های 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، پیتر؛ و شواتز، کندی (۱۳۸۰). توصیه‌هایی در خصوص تدوین مقالات علمی - تحقیقی (ترجمه اعظم شاه‌دانی). *دوفصلنامه پژوهشنامه اطلاع‌رسانی*، ۵(۵)، ۱۲.

۵-۲-۲. استناد به مقاله برگرفته 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.

۶-۲-۲. استناد به مقاله برگرفته 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>

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

□ مثال انگلیسی:

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

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

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

□ مثال فارسی:

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

□ مثال انگلیسی:

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

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

□ مثال فارسی:

آل‌غفور، محمدتقی (۱۳۸۹). *تأثیر سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران بر ثبات و مشارکت سیاسی* (رساله دکتری). قابل بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات

علمی ایران (ایرانداک ش. d07501ff23d1db10520494e2b947de50).

□ مثال انگلیسی:

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

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

□ مثال فارسی:

شمسی‌نژاد، سعید (۱۳۹۵). طراحی بازار بین‌بانکی مبتنی بر فقه امامیه در نظام پولی و مالی ایران (رساله دکتری، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران). 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 استناددهی و ساماندهی منابع پژوهشی پژوهیار (<http://www.pajoohyar.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 پایبندی 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 مهم مسئولیت‌هایی که برای افراد فعال در نشر مجله همانند: نویسنده(گان)، مدیر مسئول، سردبیر، اعضای هیأت تحریریه و مدیر داخلی(مسئول دفتر نشریه) در نظر گرفته شده به اختصار بیان شده است.

مسئولیت‌های نویسندگان:

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

¹. COPE

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 نوشته‌هایاصله 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):
۳-۱. اعطای حق چاپ مقاله در نشریه دانشگاه؛
۳-۲. 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 غیر اخلاقی 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 غیر اخلاقی انتشاراتی و پژوهشی» و پیگیری موارد و تخلفات محرز شده تا آخرین مرحله.
۳. ارجاع موضوع به هیأت تحریریه در صورت دریافت توضیحات غیر قابل قبول از سوی نویسنده برای تصمیم‌گیری نهایی در خصوص پذیرش یا رد مقاله.
۴. مطابق با تصمیم نهایی هیأت تحریریه؛
۵. تذکر کتبی به نویسنده مقاله و یادآوری خط‌مشی چاپ نشریه قبل از انتشار، و یا در خواست اصلاح گزارش و انتشار متن عذرخواهی نویسنده در نشریه شماره بعد؛
۶. اخطار به نویسنده مسئول و رد هر اثر دیگری از نویسنده متخلف؛
۷. انتشار بیانیه عذرخواهی در شماره بعدی نسخه چاپی نشریه و ذکر آن در نسخه برخط (آنلاین) مقاله‌ای که تقلب و سرقت علمی در آن محرز شده است (سلب اعتبار)؛
۸. تلاش برای بهبود مستمر کیفیت و تضمین درستکاری و صداقت محتوای نشریه و احترام به تشکیلات نشریه اعم از: خوانندگان، نویسندگان، داوران صاحب امتیاز، مدیر مسئول، مدیر داخلی، کارکنان هیأت تحریریه و ناشر؛
۹. بررسی تمامی مقالات دریافتی در مدت زمان مناسب.

مسئولیت‌های داوران:

۱. کمک به بررسی کیفی، محتوایی و علمی مقالات در جهت بهبود و ارتقاء کیفی نشریه.
۲. به‌کارگیری دانش و تخصص حرفه‌ای در حوزه موضوعی مقاله و اعلام 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

- تحلیل تطبیقی نظرات مفسران درباره تبارشناسی حضرت مریم(س) در قرآن کریم ۱۰۰
اشکان جوانمرد / محمد تقی دیاری بیدگلی*
- تحلیل انتقادی شروط متنی احادیث الجامع الصحيح بخاری ۲۷
مهدی ایزدی / شمس الهدا کرمی اسفه*
- تاریخ گذاری روایت دال بر مجازات مرتد به دستور امیرالمؤمنین(ع) در مصادر
فریقین با روش تعیین حلقه مشترک ۴۳
فاطمه دست رنج / فاطمه احمدی*
- شناسایی مؤلف تنویر المقباس از رهگذر منطقه جغرافیایی پیدایش اثر و مقایسه
منقولات ۶۹
مهدیه دهقانی قناتغستانی* / حسن اصغرپور
- تحلیل گفتمان عبارت توحیدی خطبه فدکیه حضرت زهرا (سلام الله علیها) با روش
تحلیل گفتمان پدام ۹۳
مرضیه تالی طبسی / حسن بشیر / محمد علی حیدری مزرعه آخوند* / بمانعلی دهقان منگابادی
- حدیث «دگرگونی قلب مومن میان انگشتان خداوند» در رهیافت های حل مشکل
از منظر محدثان ۱۱۹
پوران میرزائی
- تفسیر روانشناسانه گزاره قرآنی «فَفَرَّوْا إِلَى اللَّهِ» ۱۴۱
معصومه مروی* / عباس مصلاهی پور یزدی

گونه‌شناسی کج‌فهمی‌ها در روایات طبی ۱۶۵

مرتضی سلمان‌نژاد / امیرحسین فراستی *

چگونگی مدیریت بحران سیاسی پدیده خوارج در دوران حکومت

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) مبتنی بر روش تحلیل محتوا ۱۹۱

مهدی تقوی رفسنجانی

تأثیر ایمان در تحقق امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم و روایات

اهل بیت علیهم‌السلام ۲۲۵

حسین متفکر / مهدی اسمعیلی حسین آباد* / اله‌بخش روشن‌روان

تعلیم کتاب در قرآن و رابطه‌ی آن با کارکرد اخلاقی نظام آموزش ۲۵۵

غلام‌رضا بخشی‌زاده چنار / حامد خانی (فرهنگ مهرش)* / سید رضا موسوی

فهرست مقالات علمی - مروری

تحلیل انتقادی روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) ۲۸۳

اصغر طهماسبی بلداجی



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۲۶-۱

doi 10.30497/qhs.2025.247242.4049

مقاله پژوهشی

تحلیل تطبیقی نظرات مفسران درباره تبارشناسی حضرت مریم(س) در قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

اشکان جوانمرد*

محمدتقی دیاری بیدگلی**

چکیده

حضرت مریم(س) تنها زنی است که قرآن کریم ۳۴ بار از وی نام برده و به تجلیل از فضایل شخصی و خانوادگی او پرداخته است. در برخی از آیات قرآنی از مریم(س)، با تعبیر «بنت عمران» و «أخت هارون» یاد شده است. در همین راستا اهداف اصلی پژوهش، بررسی دلایل ورود قرآن کریم به تبارشناسی حضرت مریم(س) و تحلیل دیدگاه‌های مفسران صاحب‌نظر درباره عناوین «آل عمران» و «أخت هارون» است. این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی انجام شده و بر ضرورت اتخاذ رویکرد ادبی در تفسیر داستان‌های قرآنی تأکید می‌کند. نتایج پژوهش پیش‌رو از این قرار است: قرآن کریم با رویکردی اصلاحی و حکیمانه، تبار مریم(س) را به یکی از خاندان‌های برگزیده و پیامبرپرور (یعنی خاندان عمران) منتسب می‌کند تا هم از مریم در برابر اتهامات شنیع یهودیان مغرض دفاع کند و هم به تناقضات موجود در نسب‌نامه‌های اناجیل پایان دهد. قرآن همچنین با حذف نام «یوسف نجار» از نسب عیسی(ع)، بر نسب مادری «عیسی بن مریم» تأکید می‌ورزد. از نظر نگارنده، مراد قرآن از «هارون» در تعبیر قرآنی «یا أخت هارون»، هارون نبی(ع) بوده و ارتباط مریم با وی به صورت سلالتی است. قرآن کریم همچنین مریم را دختر بلاواسطه «عمران» معرفی می‌کند. با این وجود هویت تاریخی عمران به دلیل عدم تحلیل مستقل شخصیت وی در قرآن برای مخاطبان مشخص نیست. از دیگر سو با عنایت به عدم ذکر نام «عمران» پدر موسی و هارون در سرتاسر آیات قرآن و با در نظرگیری قرائن درون متنی، به نظر می‌رسد که مراد قرآن از «آل عمران» تنها خاندان پدری مریم(س) است.

واژگان کلیدی: حضرت مریم(س)، عمران، آل عمران، اخت هارون.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران. (ashkan_411411@yahoo.com)

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (mt-diari@yahoo.com)

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

«تبارشناسی» یا «نسب‌شناسی» (به انگلیسی: Genealogy؛ در عربی: علم الانساب)، یکی از قدیمی‌ترین علوم دنیا به شمار می‌رود. موضوع این علم، مطالعه روابط خویشاوندی افراد بشر و توالی و تناوب نسلها است. تبارشناسی در هر زمانی اهمیت بسیار داشته است، زیرا روابط اجتماعی و سیاسی جوامع عموماً بر پایه روابط خویشاوندی استوار بوده است. در حوزه الهیات و مطالعات دینی نیز، تبارشناسی اهمیت ویژه‌ای دارد و در کنار رسالت‌شناسی و شریعت‌شناسی، از ارکان اصلی دانش نبوت‌پژوهی به شمار می‌رود. در تبارشناسی پیامبران، داده‌های مربوط به نسب و نژاد، اسامی و القاب، فرزندان و نسل ایشان مورد بررسی قرار گرفته و به شبهات موجود در این زمینه پاسخ داده می‌شود (ساماران، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۵۱؛ راد، ۱۳۹۷، ص ۹).

قرآن کریم و کتاب مقدس در کنار سایر مباحث هدایتی‌شان، کم و بیش به موضوعات تبارشناسی پرداخته‌اند. البته رویکرد آنها نسبت به این موضوعات یکسان نبوده و تفاوت‌های چشمگیری با یکدیگر دارند. کتاب مقدس، به‌ویژه عهد عتیق، توجه ویژه‌ای به نسب‌نامه‌ها و روابط خانوادگی شخصیت‌های کلیدیش دارد و مملو از شجره‌نامه‌هایی است که هدف آن‌ها تعیین مرزهای میان قبایل، اقوام و خانواده‌ها، حفظ مالکیت زمین و شناسایی وارثان حقیقی قبیله برگزیده است (ساماران، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۳۵۱-۳۵۶). قرآن کریم اما رویکرد گزینشی‌تری را در این باب اتخاذ نموده است. قرآن در معرفی شخصیت‌های اصلی داستانهایش، به‌ویژه پیامبران، غالباً به ذکر نام کوچک ایشان اکتفا نموده و اطلاعات بیشتری از نسب و تبار ایشان را به دست مخاطبان نمی‌دهد. در مورد منسوبان و اعضای خانواده ایشان نیز در صورت اشاره به ایشان در روایت قرآنی (بدون تصریح به نامشان)، تنها به ذکر ارتباط نسبی و یا سببی ایشان بسنده می‌شود؛ مانند عدم تصریح قرآن به نام همسر و فرزندان آدم و نوح، نام همسران ابراهیم (ع)، نام همسر و اهل بیت لوط، نام مادر و برادران یوسف، نام مادر و خواهر موسی، نام همسران عمران و زکریا و موارد فراوان دیگر از این دست.

برخی محققان بر این باورند که عدم تمرکز قرآن در بیان جزئیاتی؛ همچون تاریخ و مکان حوادث، نام و هویت شناسنامه‌ای شخصیت‌های فرعی داستانهایش، گواه روشنی بر کارکرد فراتاریخی این داستانها می‌باشد. از دید ایشان، سکوت قرآن در مورد جزئیات برخی شخصیت‌های مردانه، ناشی از عدم تمرکز بر ایشان به عنوان عناصر محوری روایت است؛ چرا که نام و خصوصیات این افراد غالباً فدای پرداختن به نفس رویدادها، محتوای گفتگوها و از همه مهمتر اهداف داستان می‌شود. در مورد شخصیت‌های زنانه اما این سکوت علل دیگری دارد و از حاکمیت شرایط اجتماعی و سنت‌های جامعه عصر نزول حکایت می‌کند. سنت‌هایی که بر دو اصل اساسی استوارند: تابعیت

زن از مرد و خودداری از آشکار نمودن نام زنان در جمع مردان. قرآن از شخصیت‌های زن متاهل با عنوان «زن فلانی» یاد می‌کند؛ مانند: زن نوح، زن لوط، زن ابراهیم. در مورد شخصیت‌های زن مجرد نیز، از واژه «زن» بدون اضافه به اسمی دیگر استفاده می‌کند؛ مثلاً از ملکه سبا با عنوان زنی که بر ایشان فرمانروایی می‌نمود (نمل: ۲۳) و از دختران شعیب با عبارت دو زن که گله را دور می‌کردند (قصص: ۲۳) یاد می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۲۹۶ و صص ۳۰۴-۳۰۵).

با این حال قرآن کریم در مورد یک بانوی کم‌نظیر و نمونه سنت‌شکنی کرده و از ایشان ۳۴ بار با نام خاص ایشان (مریم) یاد می‌کند. البته قرآن به همین اندازه هم اکتفا ننموده و به تجلیل از خانواده ممتاز و بیان داستانهای تولد آن بانوی بزرگوار و فرزندش مبادرت می‌ورزد. قرآن همچنین از مریم(س) با عناوین «بنت عمران» و «أخت هارون» یاد می‌کند که اتفاقاً همین مساله موجب سردرگمی و اختلاف نظر مفسران و طعن و تکذیب مخالفانش شده است؛ چرا که عناوین مذکور برای اهل کتاب، یادآور پدر و برادر «میردام» خواهر موسی و هارون است و مسیحیان چنین تعبیری را در مورد مریم در اناجیل و یا سنت‌های شفاهی‌شان نمی‌یابند. در همین راستا مسائل اصلی پژوهش پیش‌رو از این قرار است:

۱. چرا قرآن کریم به موضوع تبارشناسی حضرت مریم (س) پرداخته است؟
۲. تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های مفسران مطرح و صاحب‌نظر قرآن کریم درباره عناوین «آل عمران» و «أخت هارون» در گذر زمان، چه نتایجی را در پی دارد؟

پیشینه پژوهش

در خصوص موضوع پژوهش، کتاب یا مقاله مجزایی نگاشته نشده و یا لااقل به چشم نگارنده نخورده است و تنها در تفاسیر و تواریخ اسلامی به مقتضای مباحث، اشاراتی پراکنده به موضوع تبارشناسی خاندان عمران شده است. در عرصه پژوهشی نیز، تحقیقاتی در موضوعات نزدیک به پژوهش پیش‌رو صورت گرفته که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

مقاله «مریم أم عیسی علیه السلام؛ أخوتها لهارون بنوتها لعمران» در نشریه «المنار»، تلاش کرده است به شبهات مرتبط با «أخت هارون» بودن و «بنت عمران» بودن مریم در قرآن کریم پاسخ دهد. مریم که از طرف مادری از نوادگان هارون به حساب می‌آید، قبل از تولد، پدرش یوآخیم را از دست می‌دهد و مادرش طبق نذر خویش، وی را نزد احبار یهود می‌برد. ایشان نیز برای سرپرستی مریم قرعه می‌اندازند و زکریا شوهر خاله‌اش که از نوادگان

لاوی و نسل هارون است برای کفالت وی انتخاب می‌شود. مادر مریم در سنین شیرخوارگی او وفات می‌یابد و نتیجتاً طبق رسومات یهودیان، ارتباط مریم با نسب خانوادگی قبلی قطع شده و از طریق خاندان زکریا به نسب جدید هارونی ملحق می‌شود (الصعیدی، ۱۳۱۳ق).

پژوهشگر مقاله «از میریام تا مریم: یک نسب مسیحایی در قرآن» معتقد است آیات ۳۳ تا ۳۶ سوره آل عمران، درباره عمرام پدر موسی و هارون و یوکابد همسر وی نازل شده است. یوکابد از خداوند درخواست تولد پسری آزادزاده در دوران اسارت بنی اسرائیل می‌نماید و خداوند در پاسخش، «میریام» را در آن زمان به وی عطا می‌کند و استجابت کامل دعایش را به زمانی تولد سلاله دیگرش «مریم» حواله می‌کند. در ادامه این روایت، قرآن بلافاصله در آیه ۳۷ سوره آل عمران، از داستان «میریام» به داستان «مریم» تغییر جهت می‌دهد تا نشان دهد که دعای یوکابد در مورد مریم به فعلیت کامل رسیده است. پس از برقراری پیوند خانوادگی میان «میریام» (نماینده خاندان عمرام) با «مریم»، بدون هیچ اشکالی می‌توان «مریم» را «دختر عمران» و «خواهر هارون» خطاب کرد (چلیک، ۲۰۲۲م).

از نظر نگارنده مقالات «مریم و عیسی، متعادل‌کننده پدرسالاری کتاب مقدس» و «تصور مریم در حال مجادله با عیسی»، این که مریم در صحنه پایانی داستان در سوره مریم، «خواهر هارون» خطاب می‌شود، انعکاس‌دهنده گونه‌شناسی وی با «میریام»، برای ایجاد ارتباط میان وقایع مربوط به موسی (ع) با وقایع مربوط به مریم و عیسی (ع) است. افزون بر این، ارجاع مریم به هارون، به رتبه الهیاتی مریم به عنوان نمونه استعاری از کلیسا و به طور ضمنی معبد اورشلیم اشاره دارد که انجام آیین قربانی یهود در آن به هارون برمی‌گردد. اگر چه این انتساب نمادین هیچ ربطی به داستان قرآنی ندارد، اما در سراسر آیات قرآن حفظ شده است (نویورث، ۲۰۰۵م؛ ۲۰۰۹م).

پژوهش دیگر: «پاسخی به شبهه اطلاق عنوان اخت هارون بر مریم در قرآن کریم»، با توجه به فاصله زمانی حدود شش قرن میان مریم و هارون، پاسخ‌های مفسران به شبهه مذکور را قانع‌کننده نیافته و نهایتاً با بازبینی پاسخ پیامبر (ص) به مغیره بن شعبه، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «اُخت هارون» در میان یهودیان، نامی استعاری با ساختاری شبیه به گنیه برای مریم است (شکری و همکاران، ۱۳۹۵ش).

در مقاله «مریم مقدس خواهر هارون نیست!»، محقق با نفی ادعای مستشرقان مبنی بر «خلط میان میریام و مریم در قرآن کریم»، بر این باور است که صاحب قرآن از تفاوت این دو مریم کاملاً آگاه بوده و بر این اساس عبارت قرآنی «خواهر هارون» نه تنها شبهه‌ناک نیست بلکه اگر درست درک شود؛ پرده از حقایقی؛ همچون علت نامگذاری مریم (س) به این نام و مرتبه والای میریام در نزد یهودیان برمی‌دارد. در مورد «عمران» و «عمرام» نیز خلط مورد ادعا در ذهن منتقدینی بوده که بدون دلیل، «عمران» را معرب «عمرام» پنداشته‌اند. در حالی که از نظر وی، عمران

نامی عربی با معنایی نزدیک به معنای «یواکیم» ثبت شده در اناجیل غیررسمی و به معنای «خدا ساخته» است (تویسرکانی، ۱۳۸۶ش).

«تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان درباره تعبیر قرآنی اخت هارون و بنت عمران»، مقاله دیگری در همین باب است که با توجه به شیوه تفسیری «پیش نمون شناختی» در فرهنگ دینی کلیسایی و نیز استفاده از نظریات مفسران مسلمان درباره تعبیر قرآنی «بنت عمران» و «اخت هارون» درباره مریم(س)، به بازخوانی و حل مشکلات فهم این عبارات قرآنی پرداخته و نظریات خاورشناسان را در این باب به چالش کشیده است. پژوهشگر معتقد است چون مریم متعلق به طبقه کاهنان و از تبار هارون برادر موسی بوده، بنی اسرائیل او را «خواهر هارون» نامیده اند (سادات شبانی و پارسا، ۱۴۰۲ش).

در پژوهشی دیگر: «دختری در محراب»، شخصیت مریم(س) در سنت مسیحی و اسلامی به صورت تطبیقی مورد مطالعه قرار گرفته است. پژوهشگر در پاسخ به شبهه مسیحیان درباره «أُخْتِ هَارُونَ» بودن مریم می نویسد: اناجیل اربعه هیچ نامی از والدین مریم نبرده اند و مفسران مسیحی اناجیل نیز روایاتی را که پدر مریم را یواکیم معرفی کرده اند روایات ضعیف می دانند. مریم از طرف پدری به سبط یهودا و از طرف مادری و موقعیت اجتماعیش به سبط لاوی منسوب بوده و از همین رو با تعبیر «أُخْتِ هَارُونَ» مورد خطاب قرار گرفته است (عیوضی، ۱۳۹۲ش). نویسنده کتاب «الانجیل بروایه القرآن»، وجوه اشتراک قرآن و اناجیل درباره عیسی(ع) و مریم(س) را مورد بررسی قرار داده است. وی معتقد است روایت قرآنی قصد داشته مریم را به خانواده ای برگزیده و پیامبرپرور، یعنی خاندان عمران، منسوب کند. خطاب قرآنی «ای خواهر هارون» به مادر عیسی، به معنای بیان رابطه خونی مستقیم نیست، بلکه تأکیدی بر وابستگی مریم به خاندان کهانت و نبوت عمران است (السواح، ۲۰۱۱م).

پس از بررسی اجمالی پیشینه تحقیق، شایان ذکر است که نوآوری پژوهش، بیشتر در ارتباط با موضوع، روش یا نتایج پژوهش مطرح است. در مورد موضوع پژوهش همانطور که در پیشینه اشاره شد تاکنون تحقیق مشابهی در ابعاد مورد نظر انجام نگرفته است. در رابطه با روش نیز تلاش پژوهنده بر این بوده است تا با بهره گیری از رویکردی تحلیلی تطبیقی، سیر تحولات نظرات مفسران مطرح در موضوع پژوهش را در بستر تاریخی بررسی کند و با کشف علل و عوامل موثر در اختلاف نظرات، گامی در جهت توسعه فهم و رفع ابهامات موجود در این باب بردارد. در مورد نتایج این پژوهش نیز سعی پژوهشگر بر این بوده که نتایج پژوهش مستند به تحلیل نفس نظرات مفسران بوده و از ارائه نتایج انتزاعی یا غیر مستند تاحد ممکن اجتناب شود.

۱. تبارشناسی مریم (س) در قرآن کریم

قرآن کریم در آیات خویش، از برخی خاندان‌های برگزیده الهی؛ همچون آل ابراهیم، آل لوط، آل یعقوب، آل داود، آل موسی، آل هارون و آل عمران یاد نموده است. آیه ۳۳ سوره آل عمران جزو همین آیات است:

۱. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»؛ و خداوند، آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برتری داد (آل عمران: ۳۳).

تحلیل آیه: این آیه بخودی خود آیه‌ای ابهام‌آمیز است؛ چون در ابتدای آیه به برگزیدگی دو تن از انبیای اولوالعزم به تنهایی و در ادامه، به برگزیدگی خاندانی در مورد ابراهیم (ع) و عمرانی که از نظر مفسران معلوم نیست که پدر موسی بوده یا جد عیسی، اشاره شده است. همچنین بر خلاف توقع، آل محمد (ص) از آیه مذکور مستقوت گردیده است (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۰۰).

قرآن همچنین در آیه ۲۸ سوره مریم، مریم را از زبان قوم، «خواهر هارون» خطاب نموده است:

۲. «يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا»؛ ای خواهر هارون! نه پدر تو مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره (مریم: ۲۸).

تحلیل آیه: این آیه هم دست کمی از آیه قبلی ندارد و علاوه بر ابهامات موجود در زمینه چگونگی خواهر هارون بودن مریم، نوع خطاب آیه نیز ابهام‌آمیز است؛ زیرا از نظر مخاطب نوعی مناسب‌تر بنظر می‌رسید که گفته شود: «ای دختر عمران و حنه! نه پدرت مرد بدکرداری بود و نه مادرت زنی آلوده‌دامن».

۳. «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»؛ و یاد کن زمانی را که خداوند (در قیامت) گوید: ای عیسی پسر مریم! آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را دو خدای دیگر سواي خدای عالم اختیار کنید؟ (مائده: ۱۱۶).

تحلیل آیه: لقب «عیسی بن مریم»، ۲۳ بار عیناً و ۲ مرتبه نیز با وصف تنهای «ابن مریم» در قرآن کریم آمده است؛ در آیه ۱۱۶ سوره مائده، این ترکیب، عامدانه و برای مجادله با غلو اهل کتاب درباره خداانگاری مسیح و مریم بکار رفته است.

۴. «وَ مَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَاتِنِينَ»؛ و همچنین خداوند مریم دختر عمران را مثل آورد؛ هم او که رَحِمَش را پاکیزه داشت و ما از روح قدسی خویش در آن بدمیدیم و او کلمات پروردگار خویش و کتب آسمانی او را (با کمال ایمان) تصدیق نمود و از بندگان مطیع خداوند به شمار می‌رفت (تحریم: ۱۲).

تحلیل آیه: عبارت «مریم بنت عمران» نیز همچون عبارت «آل عمران» تنها یک بار در قرآن استعمال شده است و اصطلاحاً «هپکس لگومنون»^۱ نامیده می‌شود.

۱-۱. علت پرداختن قرآن کریم به بحث تبارشناسی مریم (س)

برخی از مفسران و صاحب‌نظران قرآنی معتقدند که قرآن کریم به عمد از ورود به مسایل حاشیه‌ای همچون مباحث تاریخی و یا مساله تبارشناسی شخصیت‌های کلیدیش (مگر در موارد نادر و به مقتضای تشخیص ضرورت) امتناع ورزیده است. به عنوان مثال سیدنی گریفیث بر این باور است که استخراج داده‌ها و اطلاعات متقن تاریخی از کتاب‌های آسمانی همچون قرآن کریم مناسب به نظر نمی‌رسد و ابهامات فراوانی را در پی خواهد داشت (نویورث، ۲۰۰۹م، ص ۳۵۱).

البته این اظهارنظر گریفیث، فارغ از درستی یا نادرستی آن، تنها به قرآن کریم محدود نمی‌شود و بر اهل علم و تحقیق پوشیده نیست که حتی اناجیل رسمی هم در بیان نسب‌نامه شخصیت محوری خود، یعنی حضرت عیسی (ع)، با تناقضات آشکاری روبرو هستند و تلاش‌های مفسران اناجیل برای رفع این تناقض‌ها به نتایج محکم و غیرقابل مناقشه‌ای منجر نشده است.

محمد احمد خلف‌الله با تقسیم کلی مقوله «قصه و داستان» به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای؛ معتقد است مواد ادبی در قصه تاریخی، حوادث واقعی است که قرآن به آنها پرداخته و به گونه‌ای این حوادث را تنظیم نموده که موجب تحقق اغراضش باشد. مواد ادبی در قصه تمثیلی، غیرتاریخی و غیرواقعی است و در عرف بشری قصه‌ای فرضی یا خیالی محسوب می‌شود؛ اما مواد ادبی در قصه اسطوره‌ای به طور کامل قصه است. خلف‌الله همچنین در زمینه نحوه تعامل با اشارات تاریخی قرآن با گریفیث هم‌نظر است. او معتقد است قرآن کریم در بیان داستانهای خویش تعمداً عناصر تاریخی را مبهم گذاشته و در بسیاری از موارد، ویژگیها و اوصاف شخصیت‌های داستانش را به روشنی بیان ننموده تا عقول مخاطبانش را از همان ابتدا متوجه اهداف اصلی این داستانها نماید (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، ص ۵۹ و صص ۱۵۲-۱۵۳).

از نظر محمد عبده نیز قرآن کریم کتاب وقایع‌نگاری تاریخی نبوده و رویکرد اصلیش در ذکر داستانهای خویش، بر عبرت‌آموزی و هدایت مخاطبانش تمرکز دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹).

^۱ hapax legomenon

علامه طباطبایی اما معتقد است این که قرآن مواد تاریخی و برخی جزئیات داستانش را نقل نمی‌کند، به این دلیل است که قرآن اساساً کتاب دعوت و هدایت است و در راستای این اهداف، قدمی راه خویش را به سایر مسایل کج نمی‌کند؛ زیرا هدفش تعلیم تاریخ و مسلکش رمان‌نویسی نیست. قرآن هیچ کاری به این که فلانی پسر کیست؟ نسبش چیست و حوادث تاریخی مربوط به وی در چه زمان و مکانی رخ می‌دهد ندارد و اساساً تعرض به این گونه مسائل را در اهداف خویش دخیل نمی‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، صص ۱۶۷-۱۶۸).

با این مقدمات این سوال به ذهن مخاطب قرآنی متبادر می‌شود که پس چرا قرآن کریم در مورد مریم (س) از اصل کلی خویش مبنی بر عدم ورود به مسایل حاشیه‌ای عدول نموده و تا اندازه‌ای مقرر به به مساله تبارشناسی مریم (س) پرداخته است؟ پاسخ‌هایی که می‌توان به این سوال داد از این قرار است:

۱-۱-۱. دلایل سیاسی

آنجلیکا نویورت بر این باور است که قرآن کریم در راستای تحقق اهداف مذهبی-سیاسی خویش، در صدد بوده برای قهرمانان توحیدی خویش از بدو خلقت تا زمان محمد(ص)، شجره‌نامه پیوسته و واحدی تحت «نهاد نبوت» سامان دهد. هدف قرآن از این مساله، جا انداختن نهاد نبوت در میان مخاطبان عصر نزول و پشتوانه سازی از آن برای پذیرش نبوت پیامبر و توسعه دایره آن از این طریق بوده است. از دید نویورت ارتباط شجره‌نامه‌ای پیامبران، خارج از دامنه پیامبرشناسی در مکه بوده و در آیات بعدی مدنی تکامل یافته است. اصطلاح «آل عمران» جزو همین قبیل اضافات مدنی با هدف ساختن نسبی نو و هم‌تراز با نسب اصیل پیامبران اسرائیلی برای خاندان مسیح و ایجاد توازن میان پیروان مسیحی و یهودی پیامبر(ص) از این مجرا بوده است (نویورت، ۲۰۰۹م، صص ۳۵۸-۳۵۹). این اظهار نظر نویورت هر چند از جهت دقت وی به «جهان پشت متن» با ارزش است اما قابل اثبات نمی‌باشد؛ چرا که وی تعلیم قرآن را همچون تعلیم بشری فرض نموده که برای گرمی بازار مخاطبان به هر حربه‌ای متوسل می‌شود.

ریچارد بل نیز معتقد است اگر قائل به اشتباه گرفتن مریم با میریام در ذکر نسب وی در آیه ۳۳ آل عمران نباشیم آنگاه تنها توجیه باقیمانده برای این مساله، چگونگی نگرش سیاسی پیامبر(ص) خواهد بود و در آن صورت، این آیه رنگ و بوی سیاسی عجیبی می‌گیرد و نشان می‌دهد که محمد با یهودیان قطع رابطه کرده و دیگر موسی را به عنوان یکی از پیامبران بزرگ به رسمیت نمی‌شناسد (بل، ۱۹۲۵م، ص ۱۳۲).

نظر بل نیز همچون نظر نویورت از قوت زیادی برخوردار نیست؛ زیرا پیامبر (ص) هرگز خیانت‌های یهود را به نفی جایگاه والای پیامبر بزرگ ایشان (موسی علیه السلام) تسری نداده‌اند و از دیگر سو این قبیل نظرات با پیش فرض نادرست «غیر قدسی بودن» قرآن کریم ارائه می‌شوند.

۱-۲. رویکرد اصلاحی قرآن کریم نسبت به مباحث نسب‌شناسی در اناجیل

روایت قرآن کریم بر خلاف سکوت اناجیل چهارگانه درباره نسب مریم (س)، ایشان را از تبار رفیع انبیا و فرزند خلف خاندانی ممتاز و برگزیده قرار می‌دهد:

«إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ. ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۳۳-۳۴).

قرآن همچنین عیسی (ع) را از طریق تبار مادری (و با تعبیر عیسی بن مریم) به همین نسب پاک و بی نقص متصل می‌کند تا از طرفی به مشکلات موجود در نسب‌نامه‌های اناجیل پایان دهد و از دیگر سو با نفی اندیشه الوهیت عیسی و مریم، تثلیث و یا سایر تعبیرات غلوآمیز مشابه، عیسی (ع)، را متعلق به ذریه پاک پیامبران اسرائیلی و واجد مقام «نبوت» (به جای الوهیت) معرفی کند.

همچنین روایت قرآنی، نسب حضرت عیسی در اناجیل را نادیده گرفته و آن را با نسب «عیسی بن مریم بنت عمران» جایگزین می‌کند که پنج دلیل در تعلیل این مطلب قابل ارائه است:

۱. نسب‌شناسی متی و لوقا بر یوسف نجار تمرکز دارد، نه بر مریم: از میان اناجیل چهارگانه؛ تنها دو انجیل متی و لوقا به ذکر شجره‌نامه عیسی (ع) پرداخته‌اند. هر دو شجره‌نامه‌های ارائه‌شده نسب عیسی را از طرف پدری (یوسف نجار) دنبال نموده‌اند و اختلافات فاحشی در ذکر اجداد وی با یکدیگر دارند. برخی مفسران برای توجیه این تناقضات ادعا نموده‌اند که نسب‌نامه لوقا (بر خلاف نسب‌نامه متی) نسب عیسی را از طرف مادری دنبال نموده و بر همین اساس «هالی» نام پدر مریم می‌باشد که بدلیل نداشتن فرزند ذکور، دامادش یوسف را مطابق «قوانین ارث‌بری یهود» به نسب خویش منضم نموده است. اما با این حال این موارد، ادعایی بیش نبوده و می‌دانیم در اناجیل غیر رسمی و سنت‌های شفاهی مسیحیان، نام پدر مریم بجای «هالی»، «یوآخیم» عنوان شده است. روایت قرآنی اما بطرز حکیمانه‌ای، نام «یوسف نجار» را بکلی از روایت زندگی و تبار مسیح (ع) حذف نموده و از همین راه به همه تناقضات موجود در روایات اناجیل پایان داده است.

۲. حضرت عیسی (ع) طبق روایت قرآن و اناجیل بدون پدر بشری متولد شده است: در روایت قرآن کریم، مریم (س) بدون داشتن همسر و از طریق «نفخه روح الهی» باردار شده است:

«وَمَرْيَمُ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنْ الْقَانِنِينَ؛ و نیز مریم دخت عمران را مثل آورد که رَحِمَش را پاکیزه داشت و ما در آن از روح قدسی خویش بدمیدیم، و او کلمات پروردگار خود و کتب آسمانی او را تصدیق نمود و از بندگان مطیع خداوند به شمار می‌رفت (تحریم: ۱۲).

در اناجیل نیز بارداری مریم به روح القدس نسبت داده است:

«ولادت عیسی مسیح چنین بود: مریم، مادر او، که نامزد یوسف بود، پیش از آنکه با هم زندگی کنند، از روح القدس باردار شد. یوسف که مردی نیکوکار بود و نمی‌خواست او را رسوا کند، تصمیم گرفت مخفیانه از او جدا شود. اما هنگامی که این را در دل می‌پروراند، فرشته خداوند در خواب بر او ظاهر شد و گفت: ای یوسف، پسر داوود! از گرفتن مریم به همسری نترس، زیرا آنچه در او باردار شده از روح القدس است» (انجیل متی ۱: ۱۸-۲۰).

بنابراین مطابق هر دو روایت قرآن و اناجیل، حضرت مریم از روح الهی باردار شده و بر همین اساس فرزندش، پدری زمینی نداشته و طبعاً نیازی نیز به ذکر سلسله نسبی از جانب پدری نخواهد داشت. قرآن کریم از همین روی، هوشیارانه و بسیار بجا به لحاظ روحی عیسی را «کلمه الهی» دانسته و به لحاظ جسمانی نیز (بر خلاف تعبیری همچون عیسی پسر یوسف (متی ۱۳: ۵۵ و لوقا ۴: ۲۳) که تولد اعجازگونه وی را کم‌رنگ می‌سازند) تنها و تنها او را «عیسی پسر مریم» معرفی می‌کند.

۳. دفاع قرآن کریم از عصمت مریم (س) در برابر تهمت‌های یهود: برخی دیگر از صاحب‌نظران معتقدند این که روایت قرآن کریم (مطابق آیات ۳۳ و ۳۴ سوره آل عمران) مریم را از تبار ممتاز و برگزیده «آل عمران» قرار می‌دهد، به دلیل دشمنی یهود با مریم و مسیح بوده است که در قرآن از آن با «بهتان عظیم» یاد شده است:

«وَبِكَفَرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا؛ و هم به واسطه کفرشان و بهتان بزرگشان بر مریم (نساء: ۱۵۶).

زیرا برخی یهودیان عیسی را فرزند نامشروع مریم از سرباز رومی توصیف کرده‌اند که تلمود بابلی او را «پانتیرا» نامیده است (Sanhedrin 67a). روایت قرآنی اما در صدد است که از نیک‌نامی مریم در برابر تلاش‌های یهود برای بدنام نمودن وی و فروکاستن از قدر و منزلت فرزندش از این مجرا دفاع کند (السواح، ۲۰۱۱م، ص ۶۳).

۴. پایان دادن به تعبیر غلوآمیز: بر خلاف بخش قبلی که حاکی از تفریط برخی یهودیان در نسب عیسی بود، در جهت افراطی نیز نویسندگان اناجیل و پیروان بعدی‌شان، القابی همچون عیسی «پسر خدا» (متی ۱۷: ۳ و ۳: ۴ و



۹:۵ و ۴۵:۲۲ و یوحنا ۳:۱۶) و مریم «مادر خداوند» را که یادآور عقیده انحرافی تثلیث، تجسد عیسی و خداگونگی او و مادرش می‌باشد، به ایشان نسبت داده‌اند. اما همانگونه که عنوان شد نسب قرآنی «عیسی بن مریم بنت عمران»، بدرستی با تصریح به تولد اعجازگونه عیسی (ع)، تمامی انحرافات موجود در این باب را نفی می‌کند.

۵. نقض مسائل اخلاقی و شریعتی در نسب‌نامه انجیل متی: در سنت یهودی، آوردن نام زنان در نسب‌نامه‌ها غیرمعمول است. با این حال در نسب عیسی (ع) که در انجیل متی (متی ۱: ۱-۱۷) آمده است، نام چهار زن ذکر شده است که برخی از آنها در کتاب مقدس به داشتن گذشته‌ای تاریک شهرت دارند:

الف. تamar عروس یهودا پسر یعقوب بود که وقتی شوهرش مرد، پدر شوهرش (یهودا) شوهر دیگری به او نداد. او نیز برای حفظ نسل شوهرش، خود را به‌عنوان زن زناکار معرفی کرد و از خود یهودا باردار شد (سفر پیدایش ۳۸: ۱۳-۱۶).

ب. راحاب، یک زن غیر یهودی و فاحشه در اریحا بود که به جاسوسان بنی‌اسرائیل پناه داد و در نتیجه، هنگام فتح اریحا، خودش و خانواده‌اش نجات یافتند. او بعدها با یک اسرائیلی ازدواج کرد و در نسب عیسی قرار گرفت (یوشع ۱: ۲).

ج. راعوث، راعوث زنی موآبی بود که هرچند صاحب‌نظران، خود وی را زناکار نمی‌دانند، اما بهر حال متعلق به نژادی بدنام و مشهور به فساد اخلاقی در میان اسرائیل بود (راعوث ۹-۳: ۶).

د. بتشبع، زن اوریی حَتّی بود که طبق نقل کتاب مقدس، داوود پیامبر (ع) با او همبستر شد و سپس شوهرش اوریا را کشت تا او را برای خود بگیرد (دوم سموئیل ۱۲-۱۱: ۵). از سلیمان و بتشبع، نسل یوسف نجار ادامه یافت. پرسش جدی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه ممکن است نویسنده انجیل متی، که در مسائل عهد عتیق دانش فراوان داشته، از فرمان تورات در این باب غافل شده باشد که:

«فرزند زناکار تا ده پشت نباید داخل جماعت یهوه شود» (تثنیه ۲۳ : ۲).

همچنین مشکل دیگری که در نسب‌نامه‌ی متی (متی ۱۲-۱۱: ۱)، وجود دارد قرار گرفتن نام یکنیا (پسر یا نوّه یهوایکیم) در نسل عیسی است، چرا که طبق ارمیا (۳۶: ۲۹-۳۰)، خداوند حکم کرده که هیچ نسلی از اعقاب یهوایکیم در آینده پادشاهی نکند و این با وعده جبرئیل به مریم (لوقا ۱: ۳۲-۳۳) مبنی بر: برتخت داود نشستن مسیح و سلطنت دائمیش بر خاندان یعقوب در تضاد است.

نتیجه کلی این بخش این که همانطور که گفته شد قرآن کریم بدرستی و حکیمانه برای پایان دادن به همه ابهامات فوق‌الذکر، در بیان نسب مسیح(ع) راه اناجیل را دنبال ننموده و بدرستی رویکرد اصلاحی خویش را در این باب اتخاذ نموده است.

۲. تحلیل نظرات مفسران درباره تبارشناسی مریم(س) در قرآن کریم

مفسران در قرون متفاوت، نظرات مختلفی را راجع به تبار مریم(س) در قرآن کریم ارائه کرده‌اند که نقد و بررسی این نظرات و ریشه‌یابی خاستگاه آنها در جهت شفافیت ابعاد موضوع موردپژوهش و رفع ابهامات موجود در آن مفید و راهگشا است:

۱-۲. قرن دوم

مقاتل بن سلیمان، مراد از «آل عمران» در آیه ۳۳ همین سوره را موسی و هارون و مراد از «عمران» در «امراء عمران» را عمران بن ماثان (پدر مریم) می‌داند. «بنو ماثان» نیز از ملوک بنی‌اسرائیل و اعقاب داود نبی بوده‌اند. مقاتل نسب‌نامه زیر را برای مریم(س) ارائه می‌دهد:

«مریم بنت عمران بن ماثان بن عازور بن صاروی ابن الردی بن آسال بن عازور بن النعمان بن ایبون بن روبائیل بن سلیتا بن اوباخش و هو ابن لبانیة بن بوشنا بن ایمن بن سلتا بن حزقیل بن یونس بن متی بن ایحان ابن بانومر بن عوریا بن معققا بن امصیا بن نواسر بن حزالی بن یهورم بن یوسقط ابن اسا بن راخیم بن سلیمان بن داود بن اتسی بن عوید بن عمی ناذب بن رام ابن حضرون بن قارص بن یهوذا بن یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم». مقاتل در جای دیگری از تفسیرش، «یوسف نجار» را عموزاده و نامزد مریم معرفی می‌کند و ادعا می‌کند که یهودیان بهتان زنا با مریم را به وی نسبت داده‌اند:

«و ذلک أن اليهود قذفوا مریم علیها السلام بیوسف بن ماثان بالزنا وکان ابن عمها و کان قد خطبها و مریم ابنة عمران بن ماثان».

این مفسر مراد از هارون در آیه ۱۹:۲۸ را بر اساس حدیث نبوی، هارون برادر موسی و علت این انتساب را وابستگی نسلی مریم به هارون عنوان می‌کند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۲۷۱ و ۴۲۰؛ ج ۲، ص ۶۲۶؛ ج ۴، ص ۳۸۰).

نقد و بررسی: مقاتل منبع موثقی برای نسب‌نامه عنوان شده خویش ارائه نمی‌دهد. برخی اسامی یاد شده در این نسب‌نامه برای افرادی؛ همچون رحبعام، یسی، فارص و یهوذا از صورت واقعی‌شان تغییر شکل یافته‌اند و

ممکن است حاصل معرب‌سازی بوده باشند. هر چند اتصال نسبی مریم و یوسف به داود از طریق سلیمان، یادآور نسب‌نامه انجیل لوقا است اما در عین حال بخش‌های پیشین نسب‌نامه مقاتل با اناجیل همخوانی ندارد. ادعای عموزادگی مریم و یوسف و بهتان زنای مریم با نامزد و عموزاده‌اش از سوی یهودیان، ادعایی صرفاً بوده و از شواهد کافی در اناجیل یا تواریخ معتبر برخوردار نمی‌باشد. در نسب‌نامه ارائه شده از سوی مقاتل، نامی از هارون یا لاوی دیده نمی‌شود؛ بنابراین ادعای مفسر مبنی بر وابستگی نسلی مریم به هارون (ع) لااقل با این نسب‌نامه همخوانی ندارد.

۲-۲. قرن چهارم

طبری در کتاب تفسیرش به نقل از ابن اسحاق، نسب‌نامه متفاوتی با نسب‌نامه مقاتل را برای عمران ارائه می‌دهد: «عمران بن یاشهم بن آمون بن منشا بن حزقیا بن احریق بن یویم بن عزاریا بن امصیا بن یاوش بن احریهو بن یازم بن یهفاشاط بن اشابرابان بن رجبعم بن سلیمان بن داود بن ایشا و منظور از همسر وی، حنّه دختر فاقوذ بن قتیل است».

طبری در مورد اُخت هارون بودن مریم نیز، با نقل احادیث نبوی و دیگر اقوال صحابه و تابعین (که شالوده چهار احتمال مشهور مفسران بعدی در این باب را تشکیل می‌دهد)، نظر خویش را انتساب کنایی مریم به فردی همانم از قوم خویش عنوان نموده است:

« قال أبو جعفر: و الصواب من القول فی ذلک ما جاء به الخبر عن رسول الله (ص) ذکرناه، و أنها نسبت إلی رجل من قومها » (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۷؛ ج ۱۶، ص ۵۸-۵۹).

نقد و بررسی: طبری همین نسب‌نامه را با اندک تغییراتی در کتاب تاریخ خویش نیز آورده است. در هر دو نسب‌نامه، نامی از ماثان پدر عمران دیده نمی‌شود؛ در حالی که در بخشی دیگری از کتاب تاریخ وی به نام وی اشاره شده است:

«و کان زکریا بن برخیا ابو یحیی و عمران بن ماثان ابو مریم متزوجین بأختین...».

طبری در همان کتاب، نسب‌نامه دیگری را نیز برای یوسف ارائه داده است که بیشتر شبیه نسب‌نامه عیسی در انجیل متی است. در این نسب‌نامه صراحتاً نام ماثان به عنوان جد یوسف قید شده است:

«و کانت مسماء بیوسف بن یعقوب بن ماثان بن الیعازار بن الیوذ بن احین بن صادق بن عازور بن الیاقیم بن ابیوذ بن زربابل بن شلتیل بن یوحنیا بن یوشیا بن امون بن منشا بن حزقیا بن احاز بن یوئام بن عوزیا بن یورام بن یهوشافظ بن اسا بن ابیا بن رجبعم بن سلیمان بن داود، ابن عم مریم» (طبری، ۱۲۹۱ق، ج ۱، صص ۵۸۵-۵۸۶). سلیمان علی مراد به درستی متوجه اختلافات موجود میان نسب‌نامه‌های یادشده (نسب‌نامه‌های ابن اسحاق، مقاتل و طبری) شده است و تصریح نموده که در تفاسیر و منابع اسلامی قرون وسطایی شاهد نوعی سردرگمی و تناقض در ارائه نسب‌نامه‌های مربوط به عمران، یوسف و مریم هستیم (مراد، ۲۰۰۸م، صص ۱۴۴-۱۴۶). طبری در اظهار نظر خویش در مورد اُخت هارون بودن مریم که ظاهراً مستفاد از حدیث پیامبر (ص) به مغیره بن شعبه است، توضیح نداده که این شخص همانم با هارون مشخصاً چه کسی بوده و چه ارتباطی با مریم داشته است.

۲-۳. قرن پنجم

شیخ طوسی (بی‌تا)، منظور از آل عمران را طبق نظر حسن بصری، مسیح (ع) و طبق نظر خویش، موسی و هارون (ع) معرفی می‌کند. شیخ درباره «اُخت هارون بودن مریم» نیز چهار احتمال مشهور را به صورت زیر طبقه‌بندی نموده است:

۱. انتساب نسلی مریم به هارون (نظر سدی).
۲. انتساب به برادری تنی و همانم با هارون (نظر ضحاک).
۳. انتساب کنایی به مرد صالحی از بنی‌اسرائیل (نظر قتاده براساس روایت کعب، ابن زید و مغیره از پیامبر).
۴. انتساب کنایی به مردی ظاهرالفسق از بنی‌اسرائیل (نظر گروهی ناشناس) (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۴۱؛ ج ۷، ص ۱۲۲).

نقد و بررسی: طوسی برخلاف رویه خویش در موضوعات فقهی، به تحلیل نظرات ارائه شده در مورد آیات مبادرت نورزیده است. ابهامات فراوانی در مورد احتمالات چهارگانه عنوان‌شده وجود دارد؛ از جمله این که در هیچ یک از اناجیل یا سنت‌های شفاهی مسیحیان، برادری به نام هارون برای مریم منظور داشته نشده است؛ بلکه در مقابل وجود چنین برادری قبل از ولادت مریم به دلیل نازایی مادرش حنه و پس از آن نیز به دلیل مرگ پدرش قبل از تولد و مرگ مادرش در زمان شیرخوارگی (مطابق روایات وارده) معقول به نظر نمی‌رسد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۵۸). البته برخی مفسران نیز برای گریز از این مساله، احتمال وجود برادر ناتنی همانم با هارون برای

مریم را مطرح نموده‌اند که آن نیز به اندازه احتمال قبلی، سست و ناصواب است. همچنین انتساب کنایی فرد برجسته‌ای همچون مریم به «فرد صالح یا فاسق مجهول‌الهویه‌ای» بر فرض امکان وقوع با در نظر گرفتن شیوه‌های بلاغی قرآنی در بیان موارد مشابه، در حکم نوعی تیر در تاریکی انداختن است و مسبوق به سابقه نمی‌باشد. اما انتساب نسلی مریم به هارون (به ویژه از طرف مادری)، از قرائن قابل قبولی در اناجیل برخوردار بوده و تنها اشکال آن در بکارگیری واژه «أخت» به جای واژه‌های «بنت» یا «حفیده» است.

ثعلبی سه احتمال درباره مصادیق عمران در ترکیب «آل عمران» مطرح نموده است:

۱. عمران بن یصهر که خاندانش موسی و هارون است (قول مقاتل).
 ۲. عمران بن اشم که خاندانش مریم و عیسی است (قول حسن بصری و وهب بن منبه).
 ۳. عمران بن ماتان که همسرش حنه است (قول گروهی ناشناس) (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، صص ۵۲-۵۳).
- نقد و بررسی: قول اول با لحاظ نمودن سیاق آیه و سایر ادله مطرح شده از سوی مفسران متأخر از احتمال کمتری برخوردار است. قول دوم با توجه به شخصیت رجالی «وهب بن منبه» و عادت نقل اسرئیلات وی و همچنین اختلاف آن با قول سوم (که در تواریخ، روایات و تفاسیر شایع‌تر است) ضعیف بنظر می‌رسد. اما قول سوم همانطور که گذشت در بسیاری از منابع اسلامی؛ از جمله تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸)، قابل ردیابی است. همچنین محتمل است ماتان یا ماثان شکل تغییر یافته نام «متان» (پدر بزرگ یوسف) در نسب‌نامه انجیل متی بوده باشد که با فرض عموزادگی مریم و یوسف، توسط مفسران مطرح شده است.

۲-۴. قرن ششم

زمخشری با بررسی دو احتمال موجود در مورد عمران (عمران بن یصهر و عمران بن ماثان) نسب هر دو عمران را از طریق اسحاق، منتهی به ابراهیم(ع) می‌داند. وی همچنین «آل عمران» را متعین در موسی و هارون می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۵).

نقد و بررسی: زمخشری دلیل موجهی بر ادعای خویش در تعیین آل عمران در خاندان پدری موسی و هارون ارائه ننموده است.

۲-۵. قرن هفتم

بیضاوی در مورد آیه «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ...»، اظهار می‌دارد که چون عمران بن یصهر پدر موسی، دختری به نام مریم داشته که از موسی و هارون بزرگ‌تر بوده؛ گروهی گمان کرده‌اند که منظور از زن عمران در آیه، مادر موسی

و هارون و همین مریم بوده است. در حالی که این نظر با کفالت زکریا در آیات بعدی ناسازگار است؛ زیرا زکریا معاصر عمران بن ماثان بوده و با دختر وی ازدواج کرده است.

بیضاوی نسب‌نامه زیر را برای مریم ذکر می‌کند:

«مریم بنت عمران بن ماثان بن العازار بن اُبی یوذا بن یوزن بن زربابل بن سالیان بن یوحنا بن اوشیا بن اُمون بن منشکن بن حازقا بن اُحاز بن یوثام بن عوزیا بن یورام بن ساقط بن ایشا بن راجعیم بن سلیمان بن داود بن ایشی بن عوبد بن سلمون بن یاعز بن نحشون بن عمیاد بن رام بن حصروم بن فارص بن یهوذا بن یعقوب».

از نظر بیضاوی تعبیر «اُخت هارون» به دلیل ارتباط نسلی مریم با هارون و یا از باب کنایه عنوان شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ج ۴، ص ۹).

نقد و بررسی: نسب‌نامه عنوان‌شده بیضاوی برای مریم باز هم اختلافاتی با نسب‌نامه‌های قبلی دارد و به دلیل عدم ذکر نام هارون در آن، با ادعای بعدی وی مبنی بر ارتباط نسلی مریم با هارون سازگاری ندارد. همچنین معلوم می‌شود بیضاوی به همنامی مریم با میریام و مناقشات موجود در این باب توجه داشته و از قرائن موجود برای رد آن استفاده کرده است.

فخررازی احتمال پدر مریم بودن عمران را در ترکیب «آل عمران» با ذکر سه دلیل قوی‌تر می‌داند:

۱. تعقیب آیه مذکور با آیاتی درباره داستان مریم و عیسی.

۲. پاسخ خداوند به شبهه مسیحیان درباره الوهیت عیسی از طریق ربط معجزات وی به مساله اصطفا‌ی خاندان عمران.

۳. مشابهت اصطفا‌ی آل عمران بر جهانیان با آیت بودن مریم و عیسی برای جهانیان در آیه ۹۱ سوره انبیا.

رازی در مورد این که منظور از هارون در تعبیر «اُخت هارون» چه کسی است، چهار نظر را دسته‌بندی می‌کند:

۱. هارون مردی صالح از بنی‌اسرائیل بود و هر کس که به پارسایی و نیکوکاری معروف بود، به او نسبت داده می‌شد. بنابراین، مقصود این است که تو همانند هارون در پارسایی و زهد بودی، پس چگونه به این وضع دچار شدی؟

۲. هارون برادر حضرت موسی (ع) بود و نسب بنی‌اسرائیل به او بازمی‌گردد. حدیثی از پیامبر (ص) در این باب نقل شده است که در آن فرموده: آن‌ها منظورشان هارون پیامبر بود؛ زیرا مریم از نسل او بود.

۳. هارون فردی بدکار و فاسق بود و در این صورت، نسبت دادن مریم به او از باب تشبیه است؛ نه اینکه واقعاً برادرش بوده باشد.

۴. هارون برادر واقعی مریم و از صالحان بنی اسرائیل بود و بنی اسرائیل از این جهت که مریم از چنین خانواده‌ای بود و چنین اتفاقی برایش افتاده بود، او را سرزنش کردند. این نظر به دو دلیل قوی‌تر است: اول اینکه، اصل در سخن این است که بر معنای حقیقی خود حمل شود و اگر مریم واقعاً برادری به نام هارون داشته باشد، ظاهر آیه بر معنای حقیقی خود باقی می‌ماند. و دوم، علاوه بر نسبت دادن مریم به هارون، والدین او نیز به صلاح و پاکی توصیف شده‌اند، و در چنین شرایطی، سرزنش شدیدتر خواهد بود، زیرا کسی که پدر و مادر و برادر صالحی دارد، اگر مرتکب گناهی شود، کار او زشت‌تر و ناپسندتر خواهد بود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۰۱؛ ج ۲۱، ص ۵۳۰). نقد و بررسی: از نظر نگارنده، فخررازی با بهره‌گیری از رویکرد ادبی و قرائن درون‌متنی و همچنین توجه به اصل کلیدی «دشواری انصراف از ظواهر مگر با یافتن قرائن بسیار قوی»، احتمال صائب‌تر و مستدل‌تر در هر دو باب برگزیده است؛ البته نگارنده در مورد اظهار نظر ایشان درباره «أخت هارون» بودن مریم ملاحظه تکمیلی دارد که به عنوان نظر مرجع خویش در نتیجه‌گیری کلی مطرح خواهد نمود. استفاده از قرائن در تفسیر آیات مورد بحث از قرن هفتم به بعد رواج بیشتری می‌یابد.

۲-۶. قرن هشتم

ابن کثیر در تفسیرش از قول ابن ابی‌حاتم، نظر محمد بن کعب قرظی را در این باره نقل نموده و ضمن خطای آشکار دانستن آن تصریح کرده است که این نظر از همه نظرات ارائه شده در این باب عجیب‌تر است. قرظی درباره سخن خداوند یعنی «یا أخت هارون»، معتقد است که مریم مادر عیسی(ع)، همان «میریام» خواهر هارون و خواهر موسی بوده است.

ابن کثیر در رد این نظر اظهار داشته:

«خداوند متعال در کتاب خویش تصریح نموده است که پس از پیامبران گذشته، عیسی را فرستاد، که نشان می‌دهد عیسی آخرین پیامبر قبل از پیامبر اسلام(ص) بود و پس از او هیچ پیامبری جز محمد(ص) نیامده است». اما از نظر وی آنچه که قرظی را به این اشتباه فاحش انداخته است، چیزی است که در تورات پس از عبور موسی و بنی اسرائیل از دریا و غرق شدن فرعون و سپاهش آمده است:

«و مریم (میریام) دختر عמרآم، خواهر موسی و هارون، همراه زنان دیگر دف می‌نواخت و خدا را ستایش می‌کرد و شکرگزاری می‌نمود».

قرطی گمان کرد که این مریم همان مادر عیسی است، درحالی که این مساله اشتباهی فاحش و ناشی از تشابه اسمی بوده است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۲۰۱).

۲-۷. قرن دهم

ابوالسعود احتمال پدر مریم بودن عمران را به دو دلیل زیر با ظاهر کلام موافق تر می داند: اول تعقیب آیه با قصه مریم و عیسی؛ و دوم حاصل شدن اصطفای موسی و هارون در قالب اصطفای «آل ابراهیم» و عدم نیاز به تکرار آن (ابوالسعود، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۲۶).

نقد و بررسی: دلیل دوم ابوالسعود قابل مناقشه است؛ زیرا ممکن است در مورد احتمال خود وی نیز مطرح گردد.

۲-۸. قرن چهاردهم

از نظر رشیدرضا، اکثریت مفسران معتقدند که منظور از عمران اول، پدر موسی و منظور از عمران دوم (در آیات ۳۳ و ۳۵ آل عمران) پدر مریم است. هر چند این مساله در نزد یهودیان مشهور است؛ اما مسیحیان اعتقادی به «عمران» نام داشتن پدر مریم ندارند؛ لکن اعتقاد ایشان آسیبی به اصل قضیه نمی زند؛ زیرا لازم نیست که هر حقیقتی در جهان جزو معروفات اعتقادات ایشان بوده باشد. از نظر رشیدرضا اختلاف بین اناجیل لوقا و متی در ذکر نسب مسیح (ع) نشانگر آن است که مسیحیان سند متقنی بر نسب ایشان ندارند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۸۹).

نقد و بررسی: ادعای کثرت قائلان به تفصیل میان دو عمران ذکر شده در آیات مورد بحث ادعایی بیش نبوده و ممکن است مربوط به مفسران قرون اولیه بوده باشد و دلیل متقنی نیز از جانب مفسر برای دفاع از آن اقامه نشده است. ادعای دیگر مفسر نیز که یهودیان به عمران بودن پدر عیسی معترفند بر همین قسم است. اما نقدهای مفسر به تناقضات موجود درباره نسب نامه های موجود در اناجیل نقدهایی بجا و قابل قبول می باشد.

۲-۹. قرن پانزدهم

علامه طباطبائی مراد از «عمران» در ترکیب «آل عمران» را به دو دلیل پدر مریم می داند: اول، تعقیب این آیه با ذکر داستان مادر مریم و دوم ذکر نام «عمران» در آیات قرآنی تنها به عنوان پدر مریم و نه پدر موسی. علامه مراد از خاندان عمران را نیز مریم و عیسی به تنهایی یا به اتفاق حنّه می داند. همچنین از سوی علامه نیز نظری مشابه با نظر رشید رضا مطرح شده است:

اما در مورد آنچه گفته می‌شود که مسیحیان قبول ندارند که نام پدر مریم، عمران بوده باشد، باید گفت قرآن تابع خواسته‌ها و هوس‌های آنها نیست.

علامه در بحث اُخت هارون بودن مریم نیز چهار احتمال مذکور در مجمع البیان را بدون ذکر نظر مرجع خویش تکرار می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۱۶۵-۱۶۸؛ ج ۱۴، ص ۴۵).

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد رویکرد علامه در بهره‌گیری از عهدین به عنوان پشتوانه برخی تفسیرهای ارائه شده در المیزان رویکردی دوگانه است؛ مثلاً علی‌رغم این که تصریح می‌کند که مباحثی همچون بحث درباره این که عهدین و اوستا چه نظری در مورد قضاوت‌های قرآنی دارند از وظیفه مفسر خارج است و هرگز روا نیست این گونه مسایل به بحث تفسیر آمیخته یا جانشین آن شوند؛ در بحث تاریخ بودن (و آزر نبودن پدر ابراهیم) در روایات تفسیری، تایید و موافقت تورات با این روایات را یکی از مویدات خویش در قبول مطلب عنوان می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، صص ۱۶۵-۱۶۷).

از نظر جوادی آملی اگر مراد از «عمران» پدر موسای کلیم (ع) باشد، «آل عمران» شامل حضرت موسی (ع)، هارون و دیگر پیامبران این سلسله است ولی چنانچه مراد پدر حضرت مریم (س) باشد، آنگاه مریم، مادرش و حضرت عیسی (ع) و سلسله بعد از آنان مصادیق «آل عمران» خواهند بود. البته به قرینه آیات بعدی، احتمال دوم مناسب‌تر است؛ زیرا در مجموعه آیات مربوطه سوره آل عمران، داستان پیدایش و پرورش حضرت مریم (س)، ولادت حضرت مسیح (ع) و مناظره پیامبر (ص) با نصاری مطرح شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش، ج ۱۴ ص ۶۵).

جوادی آملی همچنین با نظر همنامی برادر مریم (س) با هارون پیامبر (ع) مطابق روایات موافق است:

وقتی آنها آمدند گفتند: «يَا أُخْتَ هَارُونَ»، این «يَا أُخْتَ هَارُونَ» را نصاری نجران بر برخی از مسلمانها انتقاد کردند که بین هارون و بین مریم قرن‌ها فاصله بود هارون برادر موسی (ع) است و مریم مادر عیسی است فاصله اینها چندین قرن است چگونه مریم خواهر هارون می‌شود؟ این اعتراض را آنها نتوانستند جواب بدهند آمدند حضور پیغمبر (ص). حضرت فرمود تسمیه افراد به اسمای انبیا جایز است. برادر مریم (س) نامش هارون بود نام‌گذاری افراد نیز به اسمای انبیا جایز است. این فقط درباره «اسماء الله» گفته می‌شود که توقیفی‌اند و گرنه اگر کسی اسم خودش را اسم پیغمبر انتخاب بکند که بد نیست. بنابراین ایشان فرمود مریم برادری داشت به نام هارون و خودش اُخت هارون بود (جوادی آملی، ۱۴۰۲ش).

نقد و بررسی: قبلاً اشاره شد که نظریه همنامی فرد نامشخصی با مریم متشخص مخالف شیوه بلاغی قرآن و همچنین رویکرد ادبی در تفسیر آیه است.

۲-۱۰. تحلیل کلی نظرات مفسران:

با بررسی تطبیقی و تحلیلی نظرات مفسران درباره تبارشناسی مریم(س) در قرآن کریم، می‌توان به این نتیجه رسید که: اختلافات تفسیری موجود در مورد آیات مورد بحث، ریشه در تفاوت رویکرد مفسران و منابع مورد استناد ایشان دارد. در قرون اولیه اسلامی، مفسرانی همچون مقاتل و طبری با تکیه بر روایات و اسرائیلیات، نسب‌نامه‌های مفصلی برای مریم ارائه نموده‌اند که این نسب‌نامه‌ها به تناسب، هم با یکدیگر، هم با منابع تاریخی و هم با اناجیل موجود همخوانی ندارند. همچنین نسب‌نامه‌های مذکور اغلب با تغییراتی در شکل اسامی و کیفیت اتصالات نسبی همراه بوده و در برخی موارد نیز با احتمال خود مفسر، مبنی بر «انتساب نسلی مریم به هارون» سازگاری ندارد. در کل اتخاذ چنین رویکردهایی نشانگر تأثیرپذیری مفسران اولیه از منابع غیراسلامی و تلاش برای پر کردن خلأهای تاریخی با بهره‌گیری از روایات ضعیف و یا نامعتبر است.

در قرون میانی، مفسرانی همچون شیخ طوسی، زمخشری و فخر رازی با طرح احتمالات مختلف، سعی فراوانی در ارائه تفسیری منسجم‌تر از آیات مرتبط با نسب مریم داشتند. اغلب این مفسران با توجه به سیاق آیات و قرائن درون‌متنی، احتمال پدر مریم بودن عمران را قوی‌تر دانسته و بر وحدت سیاق آیات تأکید کرده‌اند. هر چند در مورد انتساب مریم به هارون، همان چهار احتمال مشهور را تکرار نموده‌اند. با این وجود نظرات فخر رازی مخصوصاً درباره اخت هارون بودن مریم، نظرات منطقی‌تر و قابل قبول‌تری به نظر می‌رسد. همچنین این دوره نشان‌دهنده حرکت تدریجی مفسران از اتکای صرف به روایات به سمت بهره‌گیری از تحلیل‌های ادبی و سیاقی است.

در دوره‌های متأخر، مفسرانی مانند علامه طباطبایی، رشید رضا و جوادی آملی با نگاهی انتقادی به روایات و اسرائیلیات، سعی در ارائه تفسیری مستدل‌تر و هماهنگ‌تر با سیاق قرآن داشته‌اند. این مفسران با تأکید بر وحدت سیاق آیات و قرائن درون‌متنی، احتمال پدر مریم بودن عمران را تقویت کرده‌اند و انتساب مریم به هارون را بیشتر به عنوان یک انتساب کنایی یا همنامی تفسیر نموده‌اند. همچنین، نقدهای این مفسران به تناقضات موجود در نسب‌نامه‌های اناجیل و عدم اعتماد به منابع غیراسلامی، نشان‌دهنده رویکرد علمی‌تر و انتقادی‌تر ایشان در تفسیر قرآن است.

بنابراین در یک کلام، می‌توان گفت که با گذشت زمان، رویکرد مفسران از اتکای صرف به روایات و اسرائیلیات به سمت استفاده از تحلیل‌های ادبی، سیاقی و انتقادی حرکت نموده است، هرچند اختلافات تفسیری در برخی از جزئیات همچنان در جای خویش باقی می‌باشد.

نتایج تحقیق

هدف این پژوهش، بررسی دلایل ورود قرآن کریم به تبارشناسی حضرت مریم (س) و تحلیل دیدگاه‌های مفسران صاحب‌نظر درباره عناوین «آل عمران» و «أخت هارون» بود. نتایج پژوهش از این قرار است:

۱- صاحب‌نظران در مورد علل ورود قرآن کریم به مساله تبارشناسی حضرت مریم (س)، دلایل سیاسی و یا رویکرد اصلاحی قرآن نسبت به اناجیل با توجه به «میهمن» بودن قرآن بر آموزه‌های کتب آسمانی پیشین را مطرح نموده‌اند که دلیل دوم مستدل‌تر و صحیح‌تر است. روایت قرآنی در مورد تبار مریم (س) بر آن است که ریشه خانوادگی مریم را که در روایت اناجیل نامشخص و مبهم مانده، روشن کند و وی را به یکی از خاندان‌های برگزیده و پیامبرپرور که نقش هدایت بشر را بر عهده داشته‌اند، منسوب نماید تا از این مجرا هم به شبهات و اتهامات مطرح شده از جانب برخی یهودیان مغرض در رابطه با طهارت مریم و هم به و تناقضات موجود در نسب‌نامه‌های اناجیل پایان دهد.

۲- قرآن کریم در بیان داستان‌های خویش تعمداً عناصر تاریخی را مبهم گذاشته و در بسیاری از موارد، ویژگی‌ها و اوصاف شخصیت‌های داستان‌هایش را به روشنی بیان ننموده تا عقول مخاطبان را از همان آغاز متوجه اهداف اصلی این داستان‌ها کند. مفسران با علم به این مبنای عامدانه قرآن در ابهام‌گویی‌های چنین اندیشیده‌اند که فهم تاریخی داستان‌های قرآن تنها زمانی ممکن است که این ابهامات و پیچیدگی‌ها از چهره داستان‌ها زدوده شود؛ از این رو به سراغ آگاهی‌هایی تاریخی، اسرائیلیات و حتی فرضیات انتزاعی خویش رفته‌اند تا شاید موارد مذکور را رفع ابهام نمایند؛ اما در عمل این اعتماد مفسران نه تنها در این عرصه کارساز نبوده؛ بلکه بعکس آنها را به بیراهه کشانده است و مانع از این شده که به نتایج درست و متقنی دست یابند. در صورتی که اگر ایشان از مبنای یادشده رویگردان می‌شدند و تلاش می‌کردند که داستان‌های قرآن را بر اساس اهداف قرآن و رویکرد ادبی فهم نمایند به نتایج بهتری دست می‌یافتند (خلف الله، ۱۴۰۲ش، ص ۸۳). منظور از رویکرد ادبی در اینجا، به معنای حذف مجموعه‌ی پیوندها و لینک‌های چسبیده به یک متن و یک مفهوم در فرآیند فهم آن است. بنابراین در رویکرد ادبی برای فهم دقیق، صادقانه و امانت‌دارانه‌ی یک متن باید خود متن را بخوانیم و نه پیوندهای چسبیده به آن را (سلیمانی، ۱۳۸۶، صص ۴۴-۴۶).

۳- بر همین اساس در مورد تعبیر «یا أُخْتُ هَارُونَ» در آیه ۲۸ سوره مریم، ارتباط نسلی موافق سیاق آیه است که در آن ذم و تحذیر مریم (س) توسط قوم با توجه به جایگاه خانوادگی و پدر و مادر تنی او مطرح شده است و از نظر نگارنده منطقی‌تر به نظر می‌رسد که موافق نظر جناب فخر رازی در تفسیر آیه «مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَ

أُمُّكَ نَعِيًّا» (مریم: ۲۸)، با هر سه کلمه «أب» و «أُمّ» و «أخت» معامله یکسانی صورت پذیرد و انصراف از ظاهر و قرائن سیاقی و درون متنی مستلزم وجود قرینه خارجی بسیار قوی است که به این راحتی‌ها حاصل نمی‌شود. بنابراین منظور از «أخت» در این آیه، یعنی خواهر بودن برای برادری صالح و واقعی؛ و نه برادر شأنی و کنایی! با این تفاوت که چون در روایت داستان قرآنی حضرت مریم(س) در سور مختلف، ذکری از نام هیچ «هارونی» رفته است بنابراین خواسته یا ناخواسته در کشف مراد قرآن کریم از بکارگیری نام «هارون» در خطاب قرآنی «ای خواهر هارون» ابهاماتی وجود خواهد داشت. اما با این وجود چون در ادامه سوره مریم و آیه ۵۳: «وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا»، ذکر گذرایی از هارون نبی(ع) رفته است و این تنها هارونی است که در سرتاسر آیات قرآن کریم به وی اشاره شده است. بنابراین با رویکرد ادبی، استناد به همین هارون در فهم خطاب مذکور، اولی‌تر است و نتیجتاً مریم از سوی قوم خویش، خواهر هارون نبی خطاب شده است. البته بدیهی است که بر خلاف نظر امثال قرطبی (مبنی بر ارتباط نسلی مستقیم مریم با هارون)، با توجه به فاصله زمانی چشمگیر موجود میان آن دو، منطقی‌تر بنظر می‌رسد که این ارتباط بصورت سلالتی و باواسطه در نظر گرفته شود. هرچند به دلیل استفاده قرآن از واژه «أخت» بجای «بنت» یا «حَفِیدَه»، این احتمال، احتمالی قطعی و خدشه ناپذیر نخواهد بود بلکه با لحاظ نمودن میزانی از تسامح و توجیه (مثلاً «یا أخت بنی هارون») در برابر سایر احتمالات موجود قابل دفاع می‌باشد.

۴- قرآن کریم به صراحت تمام و خالی از هر گونه شبهه و کنایه‌ای، مریم را دختر بلاواسطه فردی به نام عمران معرفی نموده است. هر چند که هویت تاریخی این عمران برای مخاطبان قرآن کریم به طور کامل مشخص نیست؛ زیرا نام وی در قرآن کریم تنها به عنوان بزرگ خاندان مریم و عیسی(ع) برده شده و به تحلیل شخصیت مستقل و ذکر شرح حالش پرداخته نشده است. همچنین از آنجا که در سراسر قرآن، نامی از عمران (پدر حضرت موسی و هارون) برده نشده بنابراین با رویکرد ادبی و با لحاظ نمودن قرائن سیاقی و درون متنی، مراد از «آل عمران» تنها خاندان پدری حضرت مریم(س) خواهد بود و سایر نظرات ارائه شده در این باب؛ همچون ارتباط گونه‌شناسی مریم(س) با خاندان عمران قابل اثبات نمی‌باشد.

کتابنامه

قرآن کریم.

کتاب مقدس.

ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابوالسعود، محمد (۱۹۸۳م)، *ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ثعلبی، احمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش)، *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.

خلف الله، محمد احمد (۱۴۰۲ش)، *هنر داستانی در قرآن کریم*، مترجم: محسن آرمین، تهران: نشر نی.

خلف الله، محمد احمد (۱۹۹۹م)، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، لندن: سینا للنشر.

راد، علی (۱۳۹۷ش)، «تحلیل انتقادی شبهات تبار ابراهیم (ع)»، *فصلنامه مشکاة*، دوره ۳۷، شماره ۴، صص ۲۶-۲۸.

رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم*، بیروت: دار المعرفة.

رینولدز، گابریل سعید (۲۰۱۰)، *قرآن و زیرمتن کتاب مقدسی آن*، نیویورک: روتلج.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.

ساماران، شارل (۱۳۷۰ش)، *روش تحقیق در علوم تاریخی*، گروه مترجمان، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.

السواح، فراس (۲۰۱۱م)، *الانجیل بروایة القرآن*، دمشق: دار علماءالدین للنشر.

شبانی، اعظم سادات؛ پارسا، فروغ (۱۴۰۲ش)، «تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان درباره تعبیر قرآنی اخت هارون و بنت عمران»،

مجله مطالعات قرآن و فرهنگ اسلامی، دوره ۷، شماره ۱، صص ۷۵ تا ۹۷.

شکری، محمد و همکاران (۱۳۹۵ش)، «پاسخی به شبهه اطلاق عنوان اخت هارون بر مریم در قرآن کریم»، *مجله پژوهشهای قرآنی*،

دوره ۲۱، شماره ۷۹، صص ۹۶-۱۰۹.

الصعیدی، عبدالمتعال (۱۳۱۳ش)، «مریم أم عیسی علیه السلام؛ أخوتها لهارون بنوتها لعمران»، *نشریه المنار*، شماره ۵۱۷، صص ۷۶۰-

۷۶۷.

طباطبائی، محمدحسین (۱۴۰۲ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار المعرفة.

طبری، محمد بن جریر (۱۲۹۱ق)، *تاریخ طبری*، لکهنو: مطبع منشی نولکشور.

طوسی (بی تا)، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عیوضی، حیدر (۱۳۹۲ش)، «دختری در محراب: مطالعه تطبیقی شخصیت مریم (ع) در سنت مسیحی - اسلامی»، *نشریه تفسیر اهل بیت*،

دوره ۱، شماره ۲، صص ۹۵-۱۱۰.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر-مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتاب.
- مراد، سلیمان علی (۲۰۰۸م)، «مریم در قرآن: بازنگری در ارائه او»، *مجموعه مقالات قرآن در بافت تاریخی آن*، ویرایش گابریل سعید رینولدز، لندن: روتلج، صص ۱۶۳-۱۷۴.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث.
- نوویرت، آنجلیکا (۲۰۰۵)، «مریم و عیسی، متوازن سازی پدرسالاران کتاب مقدس: بازخوانی سوره مریم در سوره آل عمران»، *نشریه پارول دولوریان*، جلد ۳۰، صص ۲۳۱-۲۶۰.
- نوویرت، آنجلیکا (۲۰۰۹)، «تصور مریم در مجادله با عیسی: خوانش سوره مریم و متون مکی مرتبط در فرآیند ارتباطی قرآن»، *مطالعات در خاستگاه های اسلامی: قرآن در بافت تاریخی آن*، ویرایش بنیامین جوکیچ، اولریش و همکاران، برلین: د گرویتز، صص ۳۸۳-۴۱۶.
- بل، ریچارد (۱۹۲۵م)، *خاستگاه های اسلام در محیط مسیحی*، لندن: مک میلان.
- وبگاه های اینترنتی:
- تویسرکانی، روزبه (۱۳۸۶ش)، «مریم مقدس خواهر هارون نیست!»، نشر الکترونیکی در سایت اندیشکده یهود، بازیابی شده از: <https://jscenter.ir/judaism-and-islam/israiliyyat/15413> /مریم-مقدس-خواهر-هارون/
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۲ش)، «تفسیر آیات ۲۷ تا ۳۵ سوره مریم _ بخش دوم»، بازیابی شده از: <http://sokhanrani.iranseda.ir/detailsalbum/?g=536723>
- چلیک، ارجان (۲۰۲۲م)، «از مریم تا مریم: نسبتی مسیحایی در قرآن»، نشر الکترونیکی آکادمیا، بازیابی شده از: https://www.academia.edu/21983615/Miriam_to_Mary_A_Messianic_Lineage_in_the_Quran

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

The Holy Bible.

Abū al-Su'ūd, Muḥammad (1983), *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Qur'ān al-karīm*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).

Ṣa'īdī, 'Abd al-Mutā'al (1313 SH), "Maryam, Mother of Jesus (AS): Her Sisterhood to Hārūn and Daughterhood to 'Imrān," *al-Manār Journal*, no. 517, pp. 760-767. (In Arabic).

Sawwāḥ, Farās (2011), *The Gospel According to the Qur'ān*, Damascus: Dār 'Alā' al-Dīn li-l-Nashr. (In Arabic).

Bayḍawī, 'Abdallāh (1418 H), *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).



- Çelik, Arjan (2022), "From Miriam to Mary: A Messianic Lineage in the Qur'ān," *Academia.edu*, retrieved from: https://www.academia.edu/21983615/Miriam_to_Mary_A_Messianic_Lineage_in_the_Quran
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar (1420 H), *al-Tafsīr al-kabīr – Maḥfātih al-ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā'īl (1419 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- 'Iyūḍī, Ḥaydar (1392 SH), "A Girl in the Prayer Niche: A Comparative Study of Mary's (AS) Character in Christian-Islamic Tradition," *Ahl al-Bayt Exegesis Journal*, vol. 1, no. 2, pp. 95-110. (In Persian).
- Jawādī Āmulī, 'Abdallāh (1383 SH), *Tasnīm*, Qom: Isrā'. (In Persian).
- Jawādī Āmulī, 'Abdallāh (1402 SH), "Exegesis of Verses 27–35 of Sūrat Maryam – Part Two," retrieved from: <http://sokhanrani.iranseda.ir/detailsalbum/?g=536723>. (In Persian).
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad (1402 SH), *The Art of Narrative in the Noble Qur'ān*, (trans. Muḥsin Ārmin), Tehran: Nashr-i Nī. (In Persian).
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad (1999), *al-Fann al-qaṣaṣī fī al-Qur'ān al-karīm*, London: Sīnā li-l-Nashr. (In Arabic).
- Muqātil Ibn Sulaymān (1423 H), *Tafsīr Muqātil Ibn. Sulaymān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic).
- Murād, Sulaymān 'Alī (2008), "Mary in the Qur'an: A Re-examination of Her Presentation," in *The Qur'an in Its Historical Context*, ed. Gabriel Said Reynolds, London: Routledge, pp. 163-174. (In Persian).
- Neuwirth, Angelika (2005), "Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs - A Re-reading of Sūrat Maryam in Sūrat Āl 'Imrān," *Parole de l'Orient*, vol. 30, pp. 231-260.
- Neuwirth, Angelika (2009), "Mary's Image in the Dispute with Jesus: Reading Sūrat Maryam and Related Meccan Texts in the Qur'an's Communicative Process," in *The Qur'an in Context*, ed. by Behnam Sadeghi et al., Berlin: De Gruyter, pp. 383-416.
- Qummī, 'Alī Ibn Ibrāhīm (1363 SH), *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb. (In Persian).
- Qutb, Sayyid (1425 H), *Fī ṣilāl al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Shurūq. (In Arabic).
- Rād, 'Alī (1397 SH), "A Critical Analysis of Doubts Concerning the Lineage of Abraham (AS)," *Mishkāt Quarterly*, vol. 37, no. 4, pp. 26-28. (In Persian).
- Reynolds, Gabriel Said (2010), *The Qur'ān and Its Biblical Subtext*, New York: Routledge.
- Ridā, Muḥammad Rashīd (1414 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic).
- Samaran, Charles (1370 SH), *Research Methodology in Historical Sciences*, trans. Group of Translators, Mashhad: Mu'assasat Āstān-i Quds-i Raḍawī. (In Persian).
- Shabānī, A'zam Sādāt; Pārsā, Furūgh (1402 SH), "A Critical Analysis of Orientalist Views on the Qur'anic Expressions 'Sister of Hārūn' and 'Daughter of 'Imrān'," *Journal of Qur'anic and Islamic Cultural Studies*, vol. 7, no. 1, pp. 75-97. (In Persian).
- Shukrī, Muḥammad et al. (1395 SH), "A Response to the Doubt About Applying the Title 'Sister of Hārūn' to Mary in the Noble Qur'an," *Qur'anic Research Journal*, vol. 21, no. 79, pp. 96-109. (In Persian).
- Tha'labī, Aḥmad (1422 H), *al-Kashf wa al-bayān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).

Tūysirkānī, Rūzbeh (1386 SH), “The Holy Mary is Not the Sister of Hārūn!,” *Electronic Publication on the Jewish Think Tank Website*, retrieved from: <https://jscenter.ir/judaism-and-islam/israiliyyat/15413/> . (In Persian).

Zamakhsharī, Maḥmūd (1407 H), *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (In Arabic).



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۴۲-۲۷

10.30497/qhs.2025.246801.4008

مقاله پژوهشی

تحلیل انتقادی شروط متنی احادیث صحیح بخاری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۳۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

مهدی ایزدی*

شمس الهدا کرمی اسفه**

چکیده

صحیح بخاری، به عنوان، مهم‌ترین کتاب حدیثی نزد اهل سنت، بعد از قرآن کریم، بارها از جوانب گوناگون مورد نقد و بررسی حدیث‌پژوهان فریقین قرار گرفته‌است. در این میان، محدثانی به شرح و توضیح احادیث کتاب پرداخته‌اند و برخی به نقد و تضعیف تعدادی از احادیث کتاب مبادرت نموده‌اند. گروه ناقد، غالباً نظر به شروط سندی بخاری داشته‌اند و به ندرت به شروط متنی بخاری پرداخته‌اند ولی هیچکدام بر اساس ملاک‌های مستنبط از قرائنی که خود بخاری در نقد متن احادیث در سایر آثارش، مطرح کرده به نقد متن احادیث بخاری نپرداخته‌اند. شروط متنی احادیث صحیح بخاری را با توجه به قرائن موجود در سایر آثار وی، می‌توان به دست آورد. مهمترین شروط بخاری با استفاده از التزامات او از اثناء سایر آثارش مانند التاریخ الکبیر، الضعفاء الصغیر و التاریخ الصغیر، عبارتند از: معارض نبودن حدیث با گزارش‌های مسلم تاریخی، مخالف نبودن با حس و تجربه، عدم تعارض با سنت قطعی پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا احادیث مشهور، عدم مخالفت با آیات قرآن کریم و پرهیز از احادیث موضوع. وجود برخی روایات در صحیح بخاری، بر خلاف شروط مستنبط بخاری از سایر آثارش، دلیل موجه و قانع‌کننده‌ای بر رد آن روایات است. بنابراین، صحت متنی تعدادی از احادیث صحیح بخاری، در محدوده شروط قید شده، به دلیل عدم التزام وی به چنین ملاک‌هایی قابل نقد است.

واژگان کلیدی: صحیح بخاری، شروط متنی، نقد حدیث، نقد محتوایی.

* استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (dr.mahdi.izadi@gmail.com)

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (hxxkarami@gmail.com)

طرح مسئله

صحیح بخاری به اعتقاد بسیاری از محدثان اهل سنت، به عنوان صحیح‌ترین کتاب حدیثی دانسته شده است. به عنوان نمونه سیوطی در تدریب الراوی، صحیح بخاری را اولین جامع حدیث صحیح می‌داند و برای آن دو دلیل ذکر می‌کند؛ اول این که بخاری به درخواست اسحاق بن راهویه از مشایخ وی که از شاگردانش خواست کتابی مختصر و صحیح درباره سنت نبوی (ص) بنویسند، مبادرت به تألیف جامع حدیثی خود نمود و دوم رؤیای بخاری بود که در آن رؤیا، بخاری رسول خدا (ص) را زیارت کرد و طبق تعبیر معبران، بخاری کسی است که خواهد توانست دروغ را از ساحت سنت پیامبر (ص) بزداید (سیوطی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۲). اگر چه از نام کامل کتاب بخاری می‌توان به نوع فعالیتش پی برد اما ملحق یا مقدمه‌ای بر صحیحش ندارد، همان طور که هیچ کدام از مؤلفان کتب صحاح سته، توضیحی در رابطه با روش کار خود بیان نکرده‌اند (نک: پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۱۹۱). این کتاب، به دلیل اهمیت فوق العاده، از جوانب گوناگون مورد بررسی حدیث‌پژوهان از فرق مختلف قرار گرفته است و غالباً به شروط سندی بخاری پرداخته شده و در مقایسه با شروط سندی، بسیار کم‌تر به شروط متنی بخاری توجه شده است. در ضمن تا آنجا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، بر اساس ملاکهای مستنبط از قرائنی که خود بخاری در نقد متن احادیث در سایر آثارش مطرح کرده به نقد متن احادیث بخاری نپرداخته‌اند. لذا حدیث‌پژوهی از این منظر، صحیح بخاری را مورد نقد قرار نداده است. در نقد گزارش‌های تاریخی به صورت موردی، فقهی و روستایی، در مقاله علمی پژوهشی با عنوان «ارزیابی روایت‌های تاریخی بخاری ناظر بر سیره اعتقادی و فقهی پیامبر (ص) در پیش و پس از بعثت» در دو محور دلالت و راویان و محتوای گزاره‌ها از لحاظ تعارض با دیگر گزاره‌های تاریخی، دیگر نقل‌های گزاره‌ها و اختلاف با دیگر باورهای قطعی مسلمانان و تعارض با قرآن، مواردی را ذکر کرده است (نک: فقهی مقدس و روستایی، ۱۴۰۰ش، ۲۱). در میان آثار پژوهشی شرایط و ملاک های صحیح بخاری، مقاله علمی پژوهشی معارف و همکارانش، تحت عنوان «مقایسه ملاک های گزینش روایات صحیح بخاری و الکافی» بیان می‌کند اگر چه بخاری از ملاک های خود سخنی به میان نیاورده، اما در صدد بوده احادیثی ذکر کند که: ۱- اتفاق نظر بر ثقه بودن تمام راویان باشد، ۲- اتصال سند وجود داشته باشد، ۳- بین ثقات، اختلاف نباشد، ۴- سند به صحابی مشهور برسد (نک: معارف و همکاران، ۱۳۸۸ش، ص ۶). در این پژوهش، شرایط سندی بررسی شده و در پایان، به نقد بخاری در عدم پایبندی به شروط و ملاک هایش می‌پردازد (نک: معارف و همکاران، ۱۳۸۸ش، ص ۳۲).



غائی در مقاله علمی پژوهشی خود با عنوان «نگرشی تطبیقی- تحلیلی به کافی کلینی و صحیح بخاری» می‌نویسد: ملاک های صحت حدیث نزد بخاری، اتصال و صحت سند و وثاقت راوی است، اگر چه او در تنظیم صحیح بخاری کاملاً پایبند نبوده است (نک: غائی، ۱۳۸۷ش، ص ۶۰).

پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به دو مسئله است:

۱- شروط متنی کتاب صحیح بخاری از نظر خود او با توجه به دیگر کتبش چیست؟

۲- آیا در در کتاب صحیح بخاری به شروط خود، پایبند بوده است؟

به این منظور، ابتدا شروط متنی بخاری با استفاده از التزامات بخاری از اثناء سایر آثارش مانند التاریخ الکبیر، الضعفاء الصغیر و التاریخ الصغیر، استخراج و احصاء شده و سپس صحیح بخاری با توجه به مبانی و شروط خود وی نقد شده است.

۱. بررسی شروط اعتبار متن حدیث از منظر بخاری

در بررسی آثار بخاری، به برخی شروط به لحاظ متنی اشاره شده که بخاری بر اساس آنها از پذیرش برخی از احادیث سر باز زده است. این مبانی دلالت بر شروط متنی بخاری در آثارش دارد که اگر چه بخاری به آنها تصریح نکرده، اما وی خود را ملزم به آن می‌دانسته است. بنابراین می‌توان با دقت در این موارد، شروط متنی او را احصاء کرد.

۱-۱. عدم تعارض متن حدیث با گزارش های مسلم تاریخی

بخاری در کتاب التاریخ الصغیر، روایتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که آن حضرت مسلمانان را از شکستن سکه رایج در میان ایشان نهی فرمود: «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ كَسْرِ سِكَّةِ الْمُسْلِمِينَ الْجَارِيَةِ بَيْنَهُمْ» در ادامه بخاری این چنین به نقد حدیث می‌پردازد: «وَإِنَّمَا ضَرَبَ السَّكَّةَ حِجَّاجُ بْنُ يُوسُفَ لَمْ يَكُنْ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (بخاری، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴) چگونه ممکن است این روایت درست باشد در حالی که ضرب سکه در زمان حجاج بن یوسف ثقفی بوده است و در زمان پیامبر (ص)، سکه ای ضرب نشده است.

۱-۱-۱. روایات مخالف با گزارش های تاریخی در صحیح بخاری

الف. در صحیح بخاری، روایتی در رابطه با دوران قبل از نبوت پیامبر (ص) نقل شده که دلالت دارد بر اینکه آن حضرت نیز همانند بت پرستان، بت‌ها را مقدس می‌شمرد و برای آنها قربانی می‌کرد؛ اما زید بن عمرو بن نفیل از این کار ابا کرده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۲۵). این در حالی است که براساس گزارش های تاریخی، آن حضرت

از کودکی از بت‌ها متنفر بود و هرگز هیچ بتی را مورد پرستش قرار نداد (ابن عساکر، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۴۷۰). در دیدار با بحیرای راهب نیز وقتی بحیرا آن حضرت را به بتهای لات و عزى قسم داد، آن حضرت فرمود: نزد من این بت‌ها منفورترین اند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۱)، از سوی دیگر راوی این خبر عبدالله بن عمر است که پس از بعثت رسول خدا (ص) به دنیا آمده‌است (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۱۵)؛ بنابراین در آن زمان حضور نداشته‌است (نک: فقیهی مقدس و روستایی، ۱۴۰۰ش، ص ۲۵).

ب. «عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ - أَوْ الْعَصْرَ - فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْقَضَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِهِ: «أَحَقُّ مَا يَقُولُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَالَ سَعْدٌ: وَرَأَيْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ صَلَّى مِنَ الْمَغْرِبِ رَكَعَتَيْنِ، فَسَلَّمَ وَتَكَلَّمَ، ثُمَّ صَلَّى مَا بَقِيَ وَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، وَقَالَ: هَكَذَا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۶۸). از ابوهریره نقل شده‌است که رسول خدا (ص) یکی از دو نماز مغرب و یا عشا را کوتاه خواند. مردی به نام ذوالیدین پرسید، ای رسول خدا آیا نماز کوتاه شده‌است؟ آن گاه پیامبر (ص) از اصحابشان پرسید آیا اینچنین است که ذوالیدین می‌گوید؟ عرض کردند آری ای رسول خدا، آنگاه حضرت پیشاپیش صفوف نمازگزاران ایستاد و آن رکعتی را که نخوانده بود، به جای آورد و سلام داد. ذوالیدین که در برخی از منابع به ذوالشمالین نیز از وی یاد شده‌است، در جنگ بدر به شهادت رسیده‌است که حدوداً پنج سال قبل از مسلمان شدن ابوهریره بوده‌است، در حالی که در روایت آمده ابوهریره در آن نماز شرکت می‌کند و جزئیاتی از حالات رسول الله (ص) را نقل می‌نماید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۱۵).

۱-۲. عدم تعارض متن حدیث با حس و تجربه

حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده‌است که بعد از سال ۲۰۰، علائم قیامت ظاهر می‌شود. در حالی که سال ۲۰۰ گذشته و این اتفاق نیفتاده است (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۱؛ حاکم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۵۹۷). حدیث اشراط الساعه را به دلیل آنکه سند حدیث را معتبر دانسته‌اند نقل کرده‌اند ولی بخاری در سخن از عماره القیسی، این سخن را رد می‌کند چون متن حدیث را با واقعیت خارجی (حس و تجربه) در تعارض می‌بیند و سخن را به حکم مضمون، قرین صحت نمی‌داند. این موضوع را ذهبی از بخاری نقل می‌کند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۰۶) و بر همین استدلال، در کتاب صحیح خود آن را روایت نمی‌نماید.



۱-۲-۱. نمونه‌ای از روایات مخالف با حس و تجربه در صحیح بخاری

«حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطَوَّلَهُ سِتُونَ ذِرَاعًا، ... فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ حَتَّى الْآنَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۳۱). در این روایت از ابوهریره، نقل شده است که پیامبر (ص) فرمود: خداوند حضرت آدم را به صورت خود آفرید، در حالی که طول قامت او، شصت ذراع بود. طبق این روایت، قد حضرت آدم شصت ذراع یعنی معادل سی متر بوده است. تصور این قد برای حضرت آدم (ع)، مخالف با حس و تجربه به نظر می‌رسد. علاوه بر تجربه بشر و شواهد تاریخی و علمی مبنی بر عدم پذیرش چنین اندازه‌ای برای حضرت آدم، آیات قرآن کریم نیز این تصور را رد می‌کند وقتی می‌فرماید: ما آدم را بر بهترین نظام و شکل آفریدیم: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴). خداوند به آدم و فرزندش عظمت و کرامت بخشیده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و سپس خود را ستوده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴).

۱-۳-۳. عدم تعارض متن حدیث با سنت قطعی و یا احادیث مشهور

الف. حدیثی با چنین متنی از ام سلمه از پیامبر (ص) نقل شده است: «سَمِعْتُ النَّبِيَّ مِنْ أَهْلِ بَحْجَةَ أَوْ عُمَرَةَ مِنْ مَسْجِدِ الْأَقْصَى إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ» کسی که حج یا عمره را با احرام از مسجدالاقصی به سمت مسجدالحرام به جای آورد، خداوند گناهان گذشته و آینده او را می‌بخشد. بخاری در کتاب التاریخ الکبیر، می‌گوید این حدیث غلط است چون سنت پیامبر (ص) ذوالحلیفه و جحفه را میقات قرار داد نه مسجدالاقصی. در این روایت، بخاری با عبارت «لَا يُتَابَعُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ» به این حدیث اعتماد نمی‌کند (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۱). و به دلیل تعارض متن حدیث با سنت قطعی پیامبر (ص) حدیث را رد کرده، در کتاب صحیح خود این حدیث را نقل نمی‌کند. بخاری در کتاب صحیح خود، روایت را به صورت صحیح می‌آورد و نشان می‌دهد با روایاتی که با سنت قطعی پیامبر (ص) در تعارض است، مخالف است:

«عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ (ص) وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ "ذَا الْحَلِيفَةِ"، وَلِأَهْلِ الشَّامِ "الْجُحْفَةَ"، وَلِأَهْلِ نَجْدٍ "قَرْنَ الْمَنَازِلِ"، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ "يَلْمَلَمَ"، هُنَّ لِأَهْلِهِنَّ، وَلِكُلِّ آتٍ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِهِمْ، مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ، فَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ فَمِنْ حَيْثُ أَتَشَأْ، حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۳۵). ابن عباس می‌گوید: رسول الله (ص) «ذوالحلیفه» را برای اهالی مدینه، «جحفه» را برای اهالی شام، «قرن‌المنازل» را برای اهالی نجد و «یلملم» را برای اهالی یمن به عنوان میقات مقرر فرمود. میقات‌های یاد شده هم برای ساکنان فوق‌الذکر و

هم برای کسانی که از آن نواحی، برای حج و عمره می‌روند، معین شده است. و کسانی که بعد از میقات‌ها، قرار دارند، از هر جا که بخواهند، می‌توانند احرام ببندند تا جایی که برای اهل مکه، شهر مکه میقات است.

ب. «حشر بن نباته سمع سعید بن جهمان عن سفيته أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبي بكر وعمر وعثمان هؤلاء الخلفاء بعدى وهذا حديث لم يتابع عليه لأن عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب قالاً لم يستخلف النبي صلى الله عليه وسلم» (بخاری، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۳۹). بخاری در کتاب الضعفاء الصغیر، روایتی را نقد می‌کند که در آن پیامبر (ص) ابوبکر، عمر و عثمان را جانشینان بعد از خود معرفی فرمود. بخاری می‌گوید این حدیث درست نیست چون از عمر بن خطاب نقل شده است که پیغمبر از دنیا رفت و کسی را به عنوان خلیفه انتخاب نکرد.

ج. «روى عن ابن مسعود رضى الله عنه فى الشفاعة ثم يقوم نبیكم رابعهم والمعروف عن النبى صلى الله عليه وسلم انا اول شافع ولا يتابع فى حديثه» (بخاری، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲۱). بخاری در کتاب التاریخ الکبیر روایتی را نقل کرده است که دلالت دارد بر اینکه در روز قیامت پیامبر (ص) بعد از سه پیامبر دیگر، چهارمین شافع روز جزا است. بخاری این روایت را از قول ابن مسعود، نقل می‌کند و سپس بیان می‌کند که نمی‌تواند این روایت درست باشد زیرا روایات مشهور از پیامبر (ص) دلالت دارد که آن حضرت فرمود: من اولین شافع روز قیامت هستم. این روایت را مسلم نیز در کتاب صحیحش آورده است: «أنا أول الناس يشفع فى الجنة وأنا أكثر الأنبياء تبعاً» (مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۸).

۱-۳-۱. روایات متعارض با سنت پیامبر (ص) و یا احادیث مشهور در صحیح بخاری

در صحیح بخاری، بابی تحت عنوان «باب قول النبي من أذيته» وجود دارد که ذیل این باب روایاتی آمده که دلالت دارد بر اینکه آن حضرت، برخی از مسلمانان را سب و لعن کرده و موجبات آزار و اذیت ایشان را فراهم ساخته است: «عن أبي هريرة رضى الله عنه: «أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم فأيماً مؤمن سبته، فأجعل ذلك له قرية إليك يوم القيامة» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۷۷). این در حالی است که بنا بر حدیث مشهور در میان اهل سنت، پیامبر اکرم (ص) هدف از بعثت خود را کامل شدن مکارم اخلاق معرفی می‌کند: «أخبرنا أبو محمد بن يوسف الأصبهاني، أنبا أبو سعيد بن الأعرابي، ثنا أبو بكر محمد بن عبيد المروروذى، ثنا سعيد بن منصور، ثنا عبد العزيز بن محمد، أخبرني محمد بن عجلان، عن القعقاع بن حكيم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق» (بيهقي، ۱۴۲۴ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳؛ دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۱۴۰۵؛ بزار، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۴۱۰ و ۳۶۴).



روایاتی که دلالت دارد بر بد زبانی و آزار پیامبر(ص)، علاوه بر این که با نص صریح آیات قرآن کریم مانند آیات شریفه: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴ و ۳) در تعارض است، با احادیثی که خود بخاری در صحیحش نقل می کند نیز سازش ندارد؛ چنانکه بخاری در جلد هشتم صحیح خود باب مخصوصی تحت عنوان: «لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ فَاِحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا» گشوده که دلالت دارد بر اینکه «پیامبر بد دهن و فحاش نبود» و احادیثی در رابطه با اخلاق نیکوی پیامبر(ص) در این باب نقل می کند از جمله از ابن ابی ملیکه نقل می کند که عده ای از یهودی بر پیامبر(ص) وارد شدند و با گفتن السام علیکم، قصد جسارت داشتند (سام به معنای مرگ است)، عایشه در پاسخ به آنان گفت: علیکم و آنها را لعن و نفرین کرد. پیامبر(ص) او را نهی کرد و فرمود: آرام باش و ملایمت را از دست نده و از فحش و بد گویی به دور باش، نفرین نکردم چون نفرین من در حق آنان مستجاب می شود ولی گفتار آنان کمترین اثری بر من ندارد (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۷۷).

۴-۱. عدم تعارض متن حدیث با آیات قرآن کریم

بخاری در مواردی، از ابواب کتاب خود ابتدا آیه یا آیاتی از قرآن کریم که تناسب با عنوان باب دارد را می آورد و در ذیل آیه، تفسیری از آیه یا آیات را ارائه می دهد، سپس احادیث مرتبط را نقل می کند. از این روش بخاری می توان استنباط کرد که متعارض نبودن متن حدیث با آیات قرآن، از شروط متنی مد نظر بخاری است. به عنوان نمونه در جلد دوم صحیح بخاری چنین ترتیبی دیده می شود: «وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (الآیة وَإِلَى قَوْلِهِ «مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (البقرة: ۲۶۶) «الآیة وَإِلَى قَوْلِهِ وَتَتِمَّتْهَا كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ أَيْدٍ أَحَدَكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ مُخْلِصِينَ يَقْصِدُونَ رِضْوَانَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ تَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ تَصَدِّقًا لِيَأْمَنَهُمْ مُتَحَقِّقِينَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَجْزِيهِمْ عَلَى ذَلِكَ أَوْفَرَ الْجَزَاءِ رَبْوَةٌ أَرْضٌ مُرْتَفَعَةٌ وَابِلٌ مَطَرٌ غَزِيرٌ أَكْلَهَا مَا يُؤْكَلُ مِنْهَا وَهِيَ الثَّمَرَاتِ ضَعْفَيْنِ أَكْثَرَ مِمَّا يَكُونُ لِمِثْلِهَا عَادَةً فَطَلَّ مَطَرٌ صَغِيرٌ الْقَطْرِ دَائِمٌ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنْ بُرَيْدٍ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَطُوفُ الرَّجُلُ فِيهِ، بِالصَّدَقَةِ مِنَ الذَّهَبِ، ثُمَّ لَا يَجِدُ أَحَدًا يَأْخُذُهَا مِنْهُ...». رسول خدا(ص) فرمودند: زمانی بر مردم می رسد که اگرچه مرد می خواهد از طلا صدقه دهد ولی کسی را پیدا نمی کند که از او بپذیرد و ابتدا آیه ۲۶۶ سوره مبارکه بقره ذکر شده و در ذیل آن، نقل های مرتبط، آورده شده است.

از نمونه دیگر، آیه صدقه است: «لِخُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (التوبه: ۱۰۳) که در ابتدا آیه شریفه آورده شده و در ذیل آن روایاتی در رابطه با دستور پیامبر به صدقه و در نهایت افزوده شدن اموال آن افراد در اثر صدقه دادن، بیان شده است: «حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرْنَا بِالصَّدَقَةِ، انْطَلَقَ أَحَدُنَا إِلَى السُّوقِ، فَيُحَامِلُ، فَيُصِيبُ الْمُدَّ وَإِنْ لَبَعْضِهِمُ الْيَوْمَ لِمِائَةِ أَلْفٍ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۰۹).

نمونه دیگر این روش، در جلد هشتم صحیح بخاری قابل مشاهده است:

«وَلَوْ كُنْتُ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْقَضُوهَا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹) فَإِنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فَظًّا وَلَا غَلِيظًا وَالْجَوَابُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يُوَاجِهُهُ أَحَدًا بِمَا يَكْرَهُ إِلَّا فِي حَقِّ مَنْ حُقِّقَ اللَّهُ وَكَانَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَبْلُغُ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمَكْرُوهَاتِ مُطْلَقًا وَطَلَبَ الْمُنْدُوبَاتِ فَلِهَذَا قَالَ لَهُ النَّسَوَةُ ذَلِكَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرِو، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: لَمَّا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالطَّائِفِ، قَالَ: «إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا نَبْرَحُ أَوْ نَفْتَحُهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَاعْزِدُوا عَلَى الْقِتَالِ» قَالَ: فَعَدَدُوا فَقَاتَلُوهُمْ قِتَالًا شَدِيدًا، وَكَثُرَ فِيهِمُ الْجِرَاحَاتُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» قَالَ: فَسَكَتُوا، فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ الْحُمَيْدِيُّ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ: بِالْخَبَرِ كُلِّهِ (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۳). بخاری ابتدا آیه ۱۵۹ از سوره مبارکه آل عمران را که بر خوش خلقی پیامبر دلالت دارد را می آورد و در ذیل آن، روایات مرتبط با آن آیه را ذکر می کند.

۱-۴-۱. روایات مخالف با آیات قرآن کریم در صحیح بخاری

الف. در کتاب بخاری، ذیل بابی تحت عنوان «بیماری و وفات رسول اکرم» روایتی از عایشه نقل شده است: «وَعَنْهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: لَدَدْنَاهُ فِي مَرَضِهِ، فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ لَا تَلْدُونِي، فَقُلْنَا كَرَاهِيَةَ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: «أَلَمْ أَنْهَكُمُ أَنْ تَلْدُونِي؟» قُلْنَا: كَرَاهِيَةَ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: لَا يَبْقَى أَحَدٌ فِي الْبَيْتِ إِلَّا لَدَّ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَّا الْعَبَّاسَ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۱۴). عایشه طبق این روایت در صحیح بخاری می گوید: در زمان بیماری پیامبر، داروی تلخی را به ایشان خوراندیم، آن حضرت با اشاره فرمودند، به من دارو ندهید. اما ما خیال کردیم که این حالت به خاطر کراهتی است که هر بیمار نسبت به دارو دارد. زمانی که به هوش آمدند، اعتراض کردند که چرا با وجودی که امر کردم دارو را به من نخورانید، باز این کار را انجام دادید؟ گفتیم، تصور ما این بود که سخن شما بر اساس کراهت بیمار از مصرف دارو است. پیامبر فرمود به همه، به غیر از عباس که در کار شما شریک نبود،



باید در حضور من، دارو خورانده شود. چگونه می‌توان پیامبری که رحمه للعالمین است و تمام سیره و سبک زندگی او، گذشت و فداکاری است را متهم به چنین رفتاری کرد. این گونه روایات مخالف با آیاتی است که پیامبر اکرم (ص) را اسوه معرفی می‌کند و بارها در صدد تمجید و تحسین آن حضرت بر می‌آید (نک: توبه: ۱۲۸، آل عمران: ۱۵۹ و احزاب: ۵۳).

ب. بخاری در روایتی از ابو هریره از رسول خدا (ص) نقل کرده است که حضرت موسی (ع) به دلیل حیاء زیادی که داشت هیچ گاه کسی بدن او را ندیده بود این موضوع گروهی را به شک انداخت که علت این امر احتمالاً وجود عیبی در بدن آن حضرت باشد خداوند متعال خواست او را از این تهمت تبرئه کند لذا روزی که موسی خواست غسل کند و لباس‌هایش را روی سنگی گذاشته بود، آن سنگ به حرکت درآمد و موسی که به دنبال سنگ می‌دوید، تمام بدنش بر گروهی از بنی اسرائیل آشکار شد: «قَالَ بِهِزُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَا مِنْهُ مِنَ النَّاسِ». «عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عُرَاءَهُ، يَنْظُرُونَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، وَكَانَ مُوسَى يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ، فَقَالُوا: وَاللَّهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا، إِنْ أَرَادَ أَنْ يَغْتَسِلَ، فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ، فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثَوْبِهِ، فَخَرَجَ مُوسَى فِي إِثَرِهِ، يَقُولُ: ثَوْبِي يَا حَجَرُ، حَتَّى نَظَرْتَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۴).

بدراالدین عینی در شرح این روایت در صحیح بخاری عریان شدن حضرت موسی (ع) را حمل بر ضرورت نموده و فاقد اشکال دانسته است (عینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۳۵۲). در پاسخ به این نکته باید توجه کرد که برای رفع این اتهام، لزومی نداشت حضرت موسی (ع) به عنوان پیامبری اولوا العزم و دارای مقام «کلیم اللهی» در انظار عموم امت خود عریان ظاهر شود. قرار گرفتن پیامبر خدا با توصیفی که در روایت ابو هریره شده است، جز وهن و تزلزل در شخصیت او نتیجه ای دربر نداشت. از طرفی، به حکم عقل و شرع بر آن حضرت لازم بود در گوشه‌ای خود را پنهان می‌کرد و خود را از دیدگان ناظران می‌پوشانید. قرآن کریم حضرت موسی (ع) را به عنوان پیامبری که مقام نبوت و رسالت را باهم داشت - به بهترین اوصاف ستوده و آن حضرت را پیامبری مخلص معرفی کرده است (مریم: ۵۱). خداوند متعال حضرت موسی (ع) را مورد ندا قرار داده و با او سخن گفته است (نساء: ۱۶۴). او آبرومند نزد خدا و بی‌واسطه هم سخن با خدا بود. چنان که خداوند می‌فرماید: ای موسی من تو را با رسالت‌های خویش و با سخن گفتن بر مردم برتری دادم (اعراف: ۱۴۴). خدای سبحان در برخی از سوره‌های قرآن کریم، ضمن اینکه او را در زمره انبیاء ذکر کرده و او و سایر انبیاء را ستوده، آنها را نیکوکار و صالح توصیف کرده و بر عالمیان برتری داده، به سوی صراط مستقیم هدایتشان کرده است. قرآن کریم می‌فرماید: «أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ

ذُرِّيَّةَ آدَمَ وَمَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمَنْ ذُرِّيَّةَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمَنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا...» (مریم: ۵۸) از این آیات بر می آید که صفاتی مانند اخلاص، تقرب، جاهت، صلاحیت و هدایت برای حضرت موسی(ع) وجود داشت. چگونه می توان به چنین پیامبر عظیم الشانی، چنین نسبت ناروایی داد؟!

۵-۱. پیراسته بودن متن حدیث از وضع و جعل

در موارد فراوانی بخاری، از نقل روایت از رجال متهم به جعل و وضع حدیث، پرهیز می کند. به عنوان نمونه در کتاب التاریخ الکبیر می نویسد: «قال أبو حاتم: هو شيخ مجهول وحديث موضوع وقال أبو زرعة وحديثه منكر- قاله ابن أبي حاتم قلت وكان في الأصل: على بن الجند خطأ والصواب: على بن الجند، راجع اللسان، وفي الجرح والتعديل: على بن الجند تصحيف قلت وكان لفظ "وهو" ساقطاً من الأصل زدناه من التهذيب لأنه لا بد منه صل، زدناه من التهذيب لأنه لا بد منه» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۶۶). ابو حاتم گفت: او شخصی ناشناخته است و حدیثش جعلی است. ابو زرعه هم گفت: حدیث او نادرست است. ابن ابی حاتم گفت: من گفتم که در اصل نام او «علی بن الجند» به اشتباه آمده است، و صحیح آن «علی بن الجند» است. پس از بررسی، در جرح و تعدیل گفته شده که صحیح نام او «علی بن الجعد» است. همچنین گفتم که کلمه «وهو» از متن اصلی حذف شده بود، ما آن را از کتاب تهذیب اضافه کردیم چون برای کامل بودن جمله ضروری بود.

۵-۱.۱. احادیث موضوع در صحیح بخاری

الف. در روایتی که از ابوهریره در جلد هفتم صحیح بخاری نقل شده چنین برمی آید که ابوهریره گاه مطالبی را به رسول خدا(ص) نسبت می داد که از سوی سایر اصحاب رسول خدا(ص) قابل پذیرش نبود. در این صورت از او پرسیده می شد که آیا خود این مطلب را مستقیماً از رسول خدا شنیده است و او در مقام پاسخ اعتراف می کرد که حدیث را از رسول خدا(ص) نشنیده است: «حَدَّثَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا تَرَكَ غَنًى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَأَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ» تَقُولُ الْمَرْأَةُ: إِمَّا أَنْ تُطْعِمَنِي، وَإِمَّا أَنْ تُطَلِّقَنِي، وَيَقُولُ الْعَبْدُ: أَطْعِمْنِي وَاسْتَعْمِلْنِي، وَيَقُولُ الْإِبْنُ: أَطْعِمْنِي، إِلَى مَنْ تَدْعُنِي، فَقَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، سَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: لَا، هَذَا مِنْ كَيْسِ أَبِي هُرَيْرَةَ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۶۳). بهترین صدقه آن است که سبب بی نیازی شود و دست بالاتر (دهنده) بهتر از دست پایین تر است و در ابتدا به کسی کمک نما که عیال وار باشد. زن می گوید یا به من غذا بده یا من را طلاق بده و بنده می گوید به من غذا بده و از من کار



بخواه و فرزند می‌گوید: به من غذا بده، من را به که واگذار می‌کنی؟ گفتند: ای ابوهریره این حدیث را خود از رسول خدا شنیدی؟ پاسخ داد: خیر بلکه این حدیث از کیسه ابوهریره است.

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه تعدادی از راویان صحیح بخاری را به عنوان جاعلان حدیث معرفی می‌کند. از جمله ایشان ابوهریره است که به صورت پر تکرار در کتاب صحیح بخاری از وی روایاتی نقل شده‌است: «وَرَوَى أَبُو أَسَامَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ قَالَ كَانَ إِبْرَاهِيمَ صَحِيحَ الْحَدِيثِ فَكُنْتُ إِذَا سَمِعْتُ الْحَدِيثَ أَتَيْتُهُ فَعَرَضْتُهُ عَلَيْهِ فَأَتَيْتُهُ يَوْمًا بِأَحَادِيثَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ دَعْنِي مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ إِنَّهُمْ كَانُوا يَتْرَكُونَ كَثِيرًا مِنْ حَدِيثِ» (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۷، ص ۶۸).

ابواسامه از اعمش روایت کرده که گفت: همواره ابراهیم حدیث صحیح می‌گفت، پس هرگاه حدیثی می‌شنیدم نزد او می‌رفتم و آن را به او نشان می‌دادم، پس روزی نزد او آمدم. با احادیثی از حدیث ابوصالح از ابوهریره گفتم، او گفت: مرا از ابوهریره رها کن که بسیاری از احادیث را ترک کرده است.

ب. خواستگاری امیرالمؤمنین (ع) از دختر ابوجهل و ناراحتی حضرت زهرا(س) و به دنبال آن، ناراحتی و پریشانی حضرت رسول(ص): «حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَرْمِيُّ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبِي، أَنَّ الْوَلِيدَ بْنَ كَثِيرٍ، حَدَّثَهُ عَنْ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرٍو بْنِ حَلْحَلَةَ الدُّؤَلِيِّ، حَدَّثَهُ أَنَّ ابْنَ شَهَابٍ، حَدَّثَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ حُسَيْنٍ، حَدَّثَهُ: أَنَّهُمْ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ مِنْ عِنْدِ بَزِيدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ مَقْتَلِ حُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ، لَقِيَهِ الْمَسُورُ بْنُ مَخْرَمَةَ، فَقَالَ لَهُ: هَلْ لَكَ إِلَىَّ مِنْ حَاجَةٍ تَأْمُرُنِي بِهَا؟ فَقُلْتُ لَهُ: لَا، فَقَالَ لَهُ: فَهَلْ أَنْتَ مُعْطَى سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَغْلِبَكَ الْقَوْمُ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَنْ أُعْطِيَنِيهِ، لَا يُخْلَصُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا حَتَّى تُبْلَغَ نَفْسِي، إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ خَطَبَ ابْنَةَ أَبِي جَهْلٍ عَلَى فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ، فَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ النَّاسَ فِي ذَلِكَ عَلَى مَنْبَرِهِ هَذَا وَأَنَا يَوْمَئِذٍ مُحْتَلِمٌ، فَقَالَ: «إِنَّ فَاطِمَةَ مِنِّي، وَأَنَا أَتَخَوَّفُ أَنْ تُفْتَنَ فِي دِينِهَا»، ثُمَّ ذَكَرَ صَهْرًا لَهُ مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ، فَأَتْنِي عَلَيْهِ فِي مُصَاهَرَتِهِ إِيَّاهُ، قَالَ: «حَدَّثَنِي، فَصَدَّقَنِي وَوَعَدَنِي فَوْقَى لِي، وَإِنِّي لَسْتُ أَحَرَّمُ حَلَالًا، وَلَا أَحِلُّ حَرَامًا، وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَا تَجْتَمِعُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَبِنْتُ عَدُوِّ اللَّهِ أَبَدًا» (بخاری، ۴۲۲ق، ج ۴، ص ۸۳). پس از بازگشت کاروان اهل بیت از اسارت شام به شهر مدینه، مسوربن مخرمه نزد امام سجاد(ع) آمد و گفت: آیا کاری هست که به من فرمان دهی تا انجام دهم؟ فرمود: خیر، مخرمه گفت: آیا شمشیر رسول خدا را به من می‌دهی، چون می‌ترسم از تو بگیرند؟ به خدا سوگند! اگر آن را به من بدهی هیچگاه دست آنان به آن نخواهد رسید مگر جانم را بگیرند، علی(ع) از دختر ابوجهل خواستگاری کرد، پیغمبر را بر منبر دیدم که در این باره سخن می‌گفت و من نوجوانی بودم، شنیدم می‌فرمود: فاطمه از من است و من می‌ترسم در دینش دچار فتنه شود، سپس یادی کرد از دامادش که

از بنی عبدشمس بود و از او تمجید کرد و فرمود: با من با صداقت سخن می‌گفت و به وعده‌اش وفا می‌کرد، من نمی‌خواهم حرامی را حلال و حلالی را حرام کنم، ولی به خدا سوگند بدانید دختر رسول خدا و دختر دشمن خدا در یکجا با هم جمع نمی‌شوند: «حدثنا ابو الیمان اخبرنا شعیب عن الزهري قال حدثني علي بن حسين ان المصور بن مخرمه قال ان عليا خطب بنت ابي جهل فسمعت بذلك فاطمة فأتت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فقالت يزعم قومك أنك لا تغضب لبناتك وهذا علي ناكح بنت ابي جهل فقام رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فسمعت حين تشهد يقول أما بعد أنكحت أبا العاص بن الربيع فحدثني وصدقني وإن فاطمة بضعة مني وأني أكره أن يسوءها والله لا تجتمع بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبنت عدو الله عند رجل واحد فترك علي الخطبة» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۲). مسور گفت: علی (ع) به خواستگاری دختر ابوجهل رفت، فاطمه شنید، نزد پدر آمد و عرض کرد: اطرافیان گمان می‌کنند برای دخترانت ناراحت و خشمگین نمی‌شوی، علی قصد ازدواج با دختر ابوجهل را دارد، رسول خدا (ص) فرمود: ابوالعاص بن ربیع را به دامادی پذیرفتم چون صادق و راستگو بود، همانا بدانید، فاطمه پاره تن من است، دوست ندارم چیزی ناراحتش کند، به خدا سوگند! دختر رسول خدا و دختر دشمن خدا در یکجا جمع نمی‌شوند. پس از این بود که علی از خواستگاری دختر ابوجهل منصرف شد: «حدثنا قتيبة حدثنا الليث عن ابن ابي مليكة عن المصور بن مخرمة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو على المنبر ان بني هشام بن المغيرة استاذنوا في أن ينكحوا ابنتهم علي بن ابي طالب فلا أذن ثم لا أذن ثم لا أذن الا أن يرید بن ابي طالب أن يطلق ابنتي وينكح ابنتهم فأنما هي بضعة مني يریدني ما أربأها ويؤذيني ما آذاها» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۷). مسور بن مخرمه گفت: شنیدم رسول خدا بر فراز منبر می‌فرمود: فرزندان هشام بن مغیره اجازه گرفتند تا دخترشان را به همسری علی در آورند، اجازه ندادم، اجازه ندادم، اجازه ندادم، مگر آنکه علی بخواهد دخترم را طلاق دهد و با دختر آنان ازدواج کند. فاطمه پاره تن من است، هر چیز او را ناراحت کند مرا ناراحت کرده‌است، هر چیز او را اذیت کند، مرا اذیت کرده‌است. این افسانه شخصیت رسول اکرم (ص) را به گونه ای به تصویر کشیده که علاقه و احساساتش او از حالت عادی خارج کرده و محبت وافر به دخترش، او را از اجرای احکام الهی باز داشته‌است و فاطمه زهرا (س) را به ناحق اینگونه معرفی می‌کند که از سایر زنان صبرش کم‌تر و و از نظر اعتقادی، ضعیف‌تر است و پیامبر (ص) ترس از این دارد که مبدا دخترش، فاطمه زهرا (س) از حدود الهی خارج شود. روشن است که جاعلان این داستان در صدد تضعیف چهره تابناک و درخشان حضرت رسول اکرم (ص)، حضرت امیر المؤمنین (ع) و حضرت فاطمه (س)، بوده‌اند. افزون بر اینکه حضرت فاطمه (س) کسی است که آیه تطهیر در شأنش نازل شده‌است. چگونه ممکن است کسی که خداوند متعال رجس و پلیدی را از او وجودش دور



کرده و دارای مقام عصمت است، از دین خدا خارج شود و یا خدشه ای در دینش، ایجاد گردد؟! (نک: سجادی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۰).

۱-۶. عدم تعارض در متون احادیث کتاب

وجود تعارض در متون احادیث یک کتاب امری خلاف عقل و سیره و بنای عقلایی است که به طور طبیعی مورد قبول بخاری نیز بوده است و انتظار از وی اجتناب از نقل روایاتی بوده که متون آنها دچار آسیب تعارض گردیده‌اند.

۱-۶-۱. نمونه ای از احادیث متعارض در صحیح بخاری

بخاری در جلد چهارم کتابش از محمد بن حنفیه روایتی را نقل می کند که از امام علی (ع) می پرسد بهترین مردم بعد از رسول خدا (ص) چه کسی بود؟ آن حضرت در مقام پاسخ می فرماید، ابوبکر و عمر. (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۹۵). این در حالی است که بخاری در جلد هشتم صحیح خود روایتی را از خلیفه دوم در جریان فدک نقل می کند که با روایت اول در تعارضی آشکار است. خلیفه دوم به امیر المؤمنین (ع) و عباس می گوید: زمانی که ابوبکر شما را از دادن ارثتان از پیغمبر منع کرد به دلیل این که انبیاء ارث نمی گذارند، شما به ابوبکر سه نسبت دادید و گفتید، او کاذب و آثم و غادر است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۴۹). چگونه می تواند حدیث اول و دوم، هر دو درست باشد در حالی که همدیگر را نقض می کنند؟! حدیث دوم متفق علیه است و در کتاب صحیح مسلم نیز روایت شده است (مسلم، بی تا، ج ۳، ص ۱۳۸۰).

نتایج تحقیق

صحیح بخاری به عنوان صحیح ترین کتاب حدیثی نزد اهل سنت، توسط حدیث پژوهان در بسیاری موارد از جمله شروط سندی مورد توجه واقع شده اما به شروط متنی، کم تر پرداخته شده است. بخاری در سایر تألیفات خود، مانند التاریخ الکبیر، الضعفاء الصغیر، التاریخ الصغیر، شروط متنی را که در اعتبار حدیث دخیل می داند، به صراحت و یا به طور ضمنی و تلویحی مطرح می کند. این شروط عبارتند از:

۱- متن حدیث با گزارش های مسلم تاریخی معارض نباشد.

۲- برخلاف حس و تجربه نباشد.

۳- با سنت قطعی پیامبر (ص) و احادیث مشهور، در تعارض نباشد.

۴- برخلاف آیات قرآن نباشد.

۵-روایت، موضوع نباشد.

در بررسی التزام بخاری به شروط خود در صحیحش، مواردی را می‌توان یافت که از پنج شرط احصاء شده، خارج شده و به آن‌ها توجهی نکرده است. مواردی که متن حدیث بر خلاف گزارش‌های مسلم تاریخی است یا بر خلاف حس و تجربه است یا با سنت قطعی و یا آیات قرآن کریم، در تعارض است و در آخر روایاتی که از نظر خود اهل سنت، موضوع است. بنابراین بخاری، علاوه بر شروط سندی که توسط حدیث‌پژوهان و رجال‌شناسان اهل سنت مطرح گردیده، دارای شروط متنی نیز بوده‌است. لیکن در بررسی متون احادیث صحیح بخاری مشاهده می‌شود، که او خود در برخی موارد، پایبند به التزامات خود نبوده‌است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی (۱۴۰۶ق)، *فتح الباری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمدبن علی (۱۴۱۵ق)، *الإصابة فی تمييز الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن عساکر، ابی القاسم علی بن الحسن (۱۹۹۵م)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن هشام الحمیری (بی‌تا)، *السیره النبویه*، بیروت: دار المعرفه.
- ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن یزید القزوینی (بی‌تا)، *سنن ابن ماجه*، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
- أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (۱۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، به کوشش: محمد زهیر بن ناصر الناصر، دمشق: دار طوق النجاة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، *التاریخ الصغیر*، به کوشش: محمود ابراهیم زاید، بیروت: دار المعرفه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *التاریخ الکبیر*، به کوشش: محمد ازهر، بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۶ق)، *الضعفاء الصغیر*، به کوشش: محمود ابراهیم زاید، حلب: دار الوعی.
- بزار، احمد بن عمر (۱۴۳۰ق)، *مسند البزار*، المدینه المنوره: مکتبه العلوم و الحكم.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴ق)، *السنن الکبری*، به کوشش: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، *پژوهشی پیرامون جوامع حدیثی اهل سنت*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- دارمی، عبدالله (۱۴۲۱ق)، *سنن الدارمی*، ریاض: مرکز التراث الثقافی المغربی.
- ذهبی، شمس الدین (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت: انتشارات دارالمعرفه والنشر.



- سجادی، رضیه سادات (۱۳۸۲ش)، نقد اخبار ازدواج مجدد امام علی(ع) در حیات پیامبر اکرم(ص)، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۷۶، صص ۱۳۹-۱۵۲.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۴ق)، *تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی*، به تحقیق ابو قتیبه الفاریابی، بیروت: دار طیبه.
- عینی، بدر الدین (۱۴۱۸ق)، *عمده القاری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- غائی، احمد رضا (۱۳۸۷ش)، نگرشی تطبیقی- تحلیلی به کافی کلینی و صحیح بخاری، *مطالعات قرآن و حدیث سفینه*، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۳۷-۷۷.
- فقیهی مقدس، نفیسه؛ روستایی، اکبر (۱۴۰۰ش)، ارزیابی روایت‌های تاریخی بخاری ناظر بر سیره اعتقادی و فقهی پیامبر(ص) در پیش و پس از بعثت، *پژوهش‌های تاریخی*، سال سیزدهم، شماره سوم، صص ۲۱-۳۸.
- مسلم بن حجاج، نیشابوری (بی تا)، *صحیح مسلم*، به کوشش: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معارف، مجید؛ ایزدی، مهدی؛ فرزند وحی، جمال (۱۳۸۸ش)، مقایسه ملاک‌های گزینش روایات صحیح بخاری و الکافی، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال دوم، شماره دوم، صص ۵-۴۰.

Bibliography:

The Holy Quran.

- ‘Aynī, B. (1418 H). *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic).
- Bayhaqī, A. (1424 H). *al-Sunan al-Kubrā* (M. ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic).
- Bazzār, A. (1430 H). *Musnad al-Bazzār*. Medina: Maktabat al-‘Ulūm wa-l-Ḥikam. (In Arabic).
- Bukhārī, M. (1396 H). *al-Ḍu‘afā’ al-Ṣaḥīḥ* (M. Ibrāhīm Zāyid, Ed.). Aleppo: Dār al-Wa’y. (In Arabic).
- Bukhārī, M. (1407 H). *al-Tārīkh al-Kabīr* (M. Azhar, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Bukhārī, M. (1422 H). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. Zuhayr b. Nāṣir al-Nāṣir, Ed.). Damascus: Dār Ṭawq al-Najāh. (In Arabic).
- Bukhārī, M. (n.d.). *al-Tārīkh al-Ṣaḥīḥ* (M. Ibrāhīm Zāyid, Ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic).
- Dārimī, ‘A. (1421 H). *Sunan al-Dārimī*. Riyadh: Markaz al-Turāth al-Thaqāfī al-Maghribī. (In Arabic).
- Dhahabī, Sh. (1382 H). *Mīzān al-Itidāl* (‘A. M. al-Bijāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic).
- Faqīhī Muqaddas, Nafisah., & Rūstā’ī, Akbar. (1400 SH). "Evaluation of Bukhari's historical narrations regarding the Prophet's (PBUH) religious and jurisprudential life before and after his mission", *historical research*, 13(3), 21–38. (In Persian).
- Ghā’ī, Ahmadreza. (1387 SH). "A Comparative-Analytical Approach to al-Kafi al-Kulaini and Sahih al-Bukhari", *Quranic Studies and Hadith al-Safina*, 5(19), 37–77. (In Persian).
- Ḥākim al-Naysābūrī, A. (1411 H). *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic).

- Ibn Abī al-Ḥadīd. (n.d.). *Sharḥ Nahj al-Balāgha Ibn Abī al-Ḥadīd*. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-ʿUẓmā al-Marʿashī al-Najafī. (In Arabic).
- Ibn ʿAsākir, A. (1995). *Tārīkh Madīnat Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. (1406 H). *Fath al-Bārī*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (In Arabic).
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. (1415 H). *al-Iṣāba fī Tamyiz al-Ṣaḥāba*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic).
- Ibn Hishām al-Ḥimyarī. (n.d.). *al-Sīra al-Nabawiyya*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. (In Arabic).
- Ibn Māja, A. (n.d.). *Sunan Ibn Māja*. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya. (In Arabic).
- Maʿārif, Majid, Īzādī, Magdi, & Farzand-i Wahy, Jamal. (1388 SH), "Comparison of the selection criteria for the narrations of Sahih Bukhari and al-Kafi", *Quran and Hadith studies*, 2(2), pp. 5–40. (In Persian).
- Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī. (n.d.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (In Arabic).
- Pākatchī, Ahmad. (1392 SH). *A study on Sunni hadith communities*. Tehran: Imām Ṣādiq University Press. (In Persian).
- Sajjādī, Razie Sadat. (1382 SH). "Criticism of the news of Imam Ali (AS) remarriage during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH)". *Journal of Articles and Reviews*, 76, pp. 139–152. (In Persian).
- Suyūṭī, J. (1424 H). *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Abū Qutayba al-Fāriyābī, Ed.). Beirut: Dār Ṭayyiba. (In Arabic).



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶
بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۴۳-۶۸

doi 10.30497/qhs.2025.246024.3932

مقاله پژوهشی

تاریخ گذاری روایت دال بر مجازات مرتد به دستور امیرالمؤمنین علیه السلام در مصادر فریقین با روش تعیین حلقه مشترک

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۱ روز نزد نویسندگان بوده است.

فاطمه دست رنج*

فاطمه احمدی**

چکیده

از جمله موضوعات چالش برانگیز در فقه اسلامی، بحث از احکام ارتداد است. در بسیاری از متون تاریخی - روایی فریقین، گزاره‌های متعددی موجود می‌باشد که در آن‌ها امام علی (ع) در موقعیت‌های گوناگون و به هنگام اجرای پاره‌ای از احکام فقهی درباره مرتدان، به پایمال کردن، کشتن و گردن زدن آنان دستور نموده است؛ لذا پژوهش حاضر، با نظر به حساسیت موضوع و با هدف تحلیل شبهات موجود در این باب، سند و متن گزاره «قَالَ طُتُّوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ» و تحریرات مشابه با آن را تاریخ گذاری نموده و به دنبال بررسی این پرسش است که تعیین حلقه مشترک، کدامین دوره را نخستین مبدأ زمانی پدیداری روایات، معرفی می‌دارد. این نوشتار در راستای رفع خلأ مطالعاتی پیرامون تاریخ گذاری روایات در مجامع فریقین، گزاره‌های موجود را با تکیه بر ضوابط تحلیل سند و متن از نگاه غریبان، بررسی نموده و با کاربست روش توصیفی - تحلیلی بدین نتایج رسید، که روایات دال بر لگدمال کردن، قتل و ضرب مرتد، به لحاظ اسنادی از اتقان کافی برخوردار نیست و در تحلیل دلالتی نیز به سبب تعارض روایات با آیات، سیره نبوی و علوی، علم و عصمت امام (ع) و توافق مفهومی گزاره‌ها با آموزه‌های ادیان غیراسلامی و سنت حکام اموی، به وضوح می‌توان وضعی بودن این دسته از روایات را فهم نمود.

واژگان کلیدی: تاریخ گذاری حدیث، تحلیل اسناد - متن، حلقه مشترک، امام علی (ع)، مرتدین، مصادر روایی - تاریخی، حدیث «قَالَ طُتُّوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ».

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. (f-dastranj@araku.ac.ir)

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

(ahmadi.fatemeh2030@gmail.com)

طرح مسئله

از جمله موضوعات مسئله‌ساز در احکام ارتداد، بحث از آثار و پیامدهای ناشی از آن نظیر قتل، لگدمال کردن و گردن زدن شخص مرتد است. بر طبق آموزه‌های فقه اسلامی، شخصی که در حلقه اسلام ورود یابد و سپس از آن خارج شود، مرتد شناخته شده و محکوم بر قتل خواهد بود. میان امامیه، احناف و اسلاف از اهل تسنن در جزئیات اجرای احکام فقهی ارتداد، تفاوت‌های بسیاری به چشم می‌خورد. برای نمونه، حکم ارتداد زنان در فقه امامیه، هیچ‌گاه دایره مدار بر قتل، ضرب و یا لگدمال شدن آنان نبوده است. در باب احکام ارتداد مردان نیز، با انقسام حکم مذکور بر مرتد ملّی و فطری، تنها قتل مرد مرتد فطری، آن هم در صورت اثبات انکار عامدانه وی بر خروج از اسلام، قابل اجرا خواهد بود، با این قیود که اِعمال حکم وی به مثابه امری تعزیری بر عهده حاکم اسلامی قرار گرفته و غالباً نیز به صلاح دید مجری احکام و مقتضیات زمانه، حکم ارتداد (قتل) اجرا نمی‌شود (بهرامی؛ هاشمی، ۱۴۰۲ش، ص ۱۶۰).

این در حالی است که در اِعمال مجازات شخص مرتد از نگاه سلفیون ابداً تمایزی میان زنان و مردان و اقسام ارتداد به ملّی و فطری قابل تصور نخواهد بود. صاحب کتاب *ارتداد در ترازوی نقد*، معتقد است که از خلال آیات قرآن کریم به هیچ روی، نمی‌توان صراحتی در قتل، وطی و یا ضرب مرتد به مثابه مجازات حکم مرتدین را بازجست؛ لذا اساسی‌ترین مستمسک در جواز این احکام از میان گزاره‌های روایی - تاریخی قابل دریافت می‌باشد (ترکمان، ۱۳۹۷ش، ص ۸۵-۱۷). در تأیید این گفتمان می‌توان روایات متعددی را در شمار بسیاری از منابع روایی - تاریخی فریقین جست‌وجو نمود که در آن، علی (ع) در مواضع گوناگون و به هنگام اجرای پاره‌ای از احکام فقهی درباره مرتدان و زناذقه، به پایمال کردن، قتل و یا گردن زدن آنان دستور نموده است («حکم وطی»: شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۲؛ «حکم قتل»: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۷۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ «حکم ضرب أعناق»: صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۰۴ و ج ۱۰، ص ۱۶۹ و ۳۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳).

بر این اساس پژوهش حاضر، با نظر به حساسیت موضوع و با هدف تحلیل شبهات مطروحه از سوی بسیاری از اسلاف و اسلام‌پژوهان غربی مبنی بر جواز لگدمال، قتل و گردن زدن مرتد، در سیره علوی به بررسی سیر تطورات عارض بر متن احادیث در حوزه‌های وطی، قتل و ضرب عنق، تعیین تاریخ‌گذاری ترکیبی روایات موجود در منابع فریقین و ارزیابی عوامل مؤثر بر گسترش آن در متون شیعی پرداخته و در تلاش است تا بدین پرسش اساسی پاسخ دهد که بازشناخت حلقات مشترک در تعیین حدّ زمانی نشر، کدامین دوره را نخستین خاستگاه



پدیداری روایات معرفی داشته و عرضه آن بر قرآن کریم، سنت نبوی، سیره علوی، علم و عصمت امام(ع)... چه معنایی از آن را تأیید می‌دارد؟

در این نوشتار که بر مبنای شیوه تحلیلی - اسنادی صورت پذیرفته است، تمامی تحریرها و طرق روایات در مصادر حدیثی - تاریخی فریقین تجمیع شده و به تاریخ‌گذاری درونی آن پرداخته خواهد شد. با گذر از مراحل فوق، یافتن راوی مشترک نیز در تعیین حدّ زمانی نشر روایات، می‌توان شخصی را در طبقات پس از راوی مشترک که مسبب اصلی در ایجاد تحولات عارض در فرآیند نقل می‌باشد شناسایی نمود.

پیشینه پژوهش

پیرامون ارزیابی و بررسی روایات مبین بر احکام ارتداد و مجازات مرتدین در سیره علوی، تاکنون آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است که از این میان می‌توان به مقاله «تحلیل احراق انسان توسط امام علی(ع) در روایات» از شعبانعلی خان صنمی و فرمانیان اشاره نمود که با تمرکز بر چالش مذکور مبنی بر امکان وقوع فعل احراق توسط امیرالمؤمنین علی(ع)، روایات موجود در منابع فریقین را (با تغلیب تحلیل دلالتی بر تحلیل سندی) مورد ارزیابی قرار داده و بر این باورند که موضوع انسان‌سوزی از پشتوانه شرعی و احکام کافی برخوردار نمی‌باشد. همچنین از تلاقی روایات و ترسیم خانواده حدیثی می‌توان فعل احراق را پس از ضرب اعناق نتیجه گرفت (خان‌صنمی؛ فرمانیان، ۱۳۹۸ش، صص ۵۷-۳۳).

«سنجش روایت «سوزاندن زنداقه توسط امام علی(ع)» در میراث روایی اهل سنت» نوشته زهرا خراسانی و محسن دیمه کارگراب اثر دیگری است که هدف اصلی نویسندگان در این پژوهش، بررسی اهمّ مصادر حدیثی اهل تسنن، تعیین تعدد طرق نقل وارده در منابع، اعتبارسنجی اسناد و نیز تحلیل دلالتی روایات بر طبق معاییر موجود نظیر تخالف گزاره با محکّمات قرآنی، مسلمات از سنت نبوی، حکم فقهی مجازات مرتدان و... می‌باشد (خراسانی؛ دیمه کارگراب، ۱۴۰۰ش، صص ۱۲۶-۱۰۹).

منبع دیگر در این زمینه مقاله «نقد سندی روایات انسان‌سوزی در سیره امام علی(ع)» نوشته محمد امرایی و همکاران است. مؤلفان این اثر نیز با اصل قرار دادن این پرسش مبنی بر بررسی میزان اعتبار و یا ضعف اسنادی روایات مرتبط با انسان‌سوزی در سیره علوی، تمامی طرق روایات موجود در مصادر حدیثی - تاریخی فریقین را (البته مشروط بر مسند بودن اسناد)، به شیوه نقد رجال الحدیث مورد ارزیابی قرار داده و ضعف در اسناد و یا اضطراب در متن را از آن نتیجه گرفته‌اند (امرایی؛ نظری و گراوند، ۱۴۰۱ش، صص ۳۳-۳).

نمونه دیگر مقاله «تحلیل و ارزیابی حدیث «من بدل دینه فاقتلوه» در موضوع قتل مرتد با تمرکز بر دیدگاه اهل حدیث گرایش سلفیان و ابن تیمیه» تألیف حمزه علی بهرامی و مریم السادات هاشمی می باشد. پژوهش نام برده با تحلیل روایت «من بدل دینه فاقتلوه» به مثابه اصلی ترین مستمسک سلفیان در کشتن مرتدین، در پی ارزیابی صحیح و نیز پاسخ به شبهاتی است که بر طبق آن امام علی (ع) در مقابله ای شدید و درست بر خلاف فرامین نبوی، تعدادی از مرتدان را به قتل رسانده است. نویسندگان با بررسی روایت و علم به ارسال و ضعف اسناد و تعارض آن با ملاک های نقد الحدیثی، گزاره را فاقد شرایط احتجاج جهت قتل مرتدان دانسته اند (بهرامی؛ هاشمی، ۱۴۰۲، صص ۱۵۹-۱۸۳).

در یک برآیند کلی از بیان آثار مرتبط با پژوهش حاضر می توان گفت، که تحقیقات نام برده جملگی تألیفات است که با تمرکز بر روایات دال بر احراق مرتدین، به مثابه یکی از مجازات ارتداد، بدون نظر داشت بر سایر روایات مبین بر حوزه های وطی، قتل و ضرب أعناق به شیوه نقد سنتی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته اند. بر این اساس، تذکر این نکته ضروری است که پژوهش حاضر با کاربرست شیوه توصیفی - تحلیلی، و با هدف پاسخ به شبهات موجود پیرامون نحوه مجازات مرتدین در سیره علوی، روایات دال بر پایمال کردن مرتد، قتل و کشتن او به شیوه ضرب عنق را با تمرکز بر روش تاریخ گذاری ترکیبی اسناد - متن از نگاه غربیان، (درست بر خلاف تألیفات نام برده)، مستقلاً ارزیابی نموده است.

۱. تبیین مفاهیم محوری پژوهش

۱-۱. ارتداد

این مفهوم، از ریشه ماده «رد» اخذ شده و در اصل لغوی به «الصَّوْتُ يَرْجِعُ إِلَيْكَ مِنَ الْجَبَلِ» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۵۷)؛ صوتی که از کوه به سوی فرد بازگردد، معنا شده است؛ لذا در فرهنگ دینی رجوع از دین حق به سوی کفر را «ارتداد» می خوانند. صاحب المفردات فی غریب القرآن در ذیل ماده ردّه، می نویسد: «الإرتداد و الردّه الرجوع فی طریق الذی جاء منه لكن الردّه تختصّ بالكفر و الإرتداد يستعمل فیه و فی غیره...» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، صص ۱۹۳-۱۹۲). نکته قابل تأمل که در مفهوم شناسی مصطلح مزبور باید مورد توجه قرار گیرد، شرایط کاربرد و استخدام لفظ ارتداد در حوزه معنایی مرتبط با تاریخ اسلام است. توضیح آن که ارتداد در تاریخ اسلام و در عصر پیامبر اکرم (ص) ملازمات تاریخی داشته و در معنای بازگشت از مدینه به مکه (نک: نسفی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۳۹؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۸۰) و ملحق به کفار و مشرکین مستعمل بوده بر این اساس، افزون بر جنبه اعتقادی، از سویه نظامی و امنیتی نیز برخوردار بوده است (نک: آل عمران:



(۷۲). چنان‌که آیه شریفه «وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاتَّكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (آل عمران: ۷۲) تصریح در تلقی ارتداد به مثابه یک توطئه داشته و تعبیر «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» از تلاش یهودیان به منظور بازگشت مؤمنان از دین و ایجاد شکاف در جامعه اسلامی حکایت می‌کند. در عهد خلفای راشدین نیز اقدام ابوبکر و عمر در برابر افرادی بود که به واسطه نامشروع دانستن دستگاه خلافت و سازمان سیاسی جدید، از پرداخت زکات به حکومت به مثابه تکلیفی شرعی خودداری نمودند، از این رو، خلفا در یک اقدام سیاسی جدید، از ارتداد و بازگشت از دین بر پیشانی چنین افرادی زده و جنگ با آنان را جنگ‌های «رده» نامیدند (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۱۱۷؛ بغوی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۴۸۸). چنان‌که نمودی از این مفهوم را می‌توان در روایت بنی‌ناجیه (موجود در دومین دسته از روایات، به استثناء روایات عهد نبوی) رؤیت نمود.

ناگفته پیداست که اندیشوران این مفهوم را در کاربرد فقهی و کلامی آن تجرید نموده و به صرف مخالفت با اسلام و انکار دین معنا کرده‌اند. چنان‌که صاحب الکافی فی الفقه و مهذب الأحكام ارتداد را به معنای بازگشت در همان مسیری که ابتداءً آن راه را پیموده، دانسته‌اند (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۱۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۱۳۴). همچنین تفاوت ارتداد با رده در این نکته خلاصه می‌شود که «رده» اختصاص به رجوع به کفر دارد حال آن‌که «ارتداد» هم در رجوع از حق به باطل مستعمل است و هم در غیر از آن (نظیر: رجوع به سنت‌های اولیه). همچنین، هر مسلمانی که از دین حنیف به فرهنگ باطل (خواه مسیحیت، یهودیت و یا سایر عقاید دیگر باشد) بازگردد، محکوم بر ارتداد خواهد بود و احکام جزائی ارتداد تنها بر اسلام اختصاص نداشته و در سایر ادیان و مذاهب توحیدی همچون مسیحیت و یهودیت نیز، می‌توان نمودی از آن را با شدیدترین شکل ممکن آن، بازجست (مظفری، ۱۳۷۶ش، ص ۷۶). مطلب دیگر آن‌که، استقراء فقهاء از اصطلاح مذکور نکته‌ای است که اثربخشی آن در تفکیک ارتداد به ملّی و فطری نیز قابل مشاهده است. به بیان دیگر، مرتد ملّی و فطری، از اصطلاحات پسینی و جدید الاستخدام در متون فقهی متأخر بوده و این مفهوم در روایات حوزه ارتداد، قابل بحث نمی‌باشد. در تبیین این مطلب می‌توان افزون که تعمیم مفهوم امروزی یک اصطلاح به گذشته آن، پدیده‌ای رایج است که در مطالعات حدیثی از آن با عنوان «مغالطه استصحاب تاریخی» یاد کرده‌اند. سبب مغالطه بودن این استصحاب از آن رو است که اولاً، معانی مصطلح، ذاتاً مفاهیمی متأخرند و حمل معانی متأخر پسینی، بر واژگان مستعمل در گذشته جایز نیست. ثانیاً، تبیین کاربردهای پیشینی بر پایه معانی متأخر زمینه تفاسیر ناصواب را موجب می‌شود (احمدی، ۱۳۹۷ش، ص ۲۱۶-۲۱۵)؛ لذا مطابق با مطالب پیش گفته، ارتداد در فقه اسلامی بر پایه مفهوم پسینی آن، به دو نوع ملّی و فطری منقسم می‌گردد که بر هر یک از آنان، احکام جداگانه‌ای مترتب است:

الف: مرتد ملی: شخصی است که والدین او به هنگام ولادتش کافر باشند. در این نوع از ارتداد، شخص مولود ۳ دوره را طی خواهد کرد؛ نخست اظهار کفر او پس از بلوغ، ورود در حلقه اسلام و سپس بازگشت از حق به باطل (خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۹۹).

ب: مرتد فطری: شخصی است که والدین او - و یا یکی از آنان - به هنگام ولادتش مسلمان باشند. در این گونه از ارتداد شخص مولود پس از بلوغ، حق را پذیرفته و سپس به باطل روی می‌آورد (خمینی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۹۹؛ در باب مجازات و ماهیت حقوقی جرم ارتداد و اقسام آن نیز، نک: حسینی، ۱۳۸۲ش، صص ۵۰).

۱-۲. حلقه مشترک

روای مشترک از جمله مصطلحاتی است که خوتیر ینبل با بومی‌سازی آن در مطالعات حدیث پژوهانه خود توانست مسیرهای نوینی را بر پژوهندگان به فضای تحقیقات شرقی بالأخص احادیث بگشاید. او می‌گوید: حلقه مشترک دیرترین راوی از شبکه اسناد بوده که همچون چتری گشوده و طرق مختلفی از او منشعب شده است. ینبل حلقه مشترک را ابزاری مفید می‌داند که با استفاده از آن می‌توان به تاریخ تقریبی و خاستگاه احتمالی احادیث دست یافت (موتسکی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۱۶). ساخت نیز پیرامون ارزش حلقه مشترک در مقاصد تاریخ‌گذاری می‌نویسد: حضور حلقات مشترک ما را قادر می‌سازد تا برای پیدایش گزاره‌ها، تاریخی قطعی تعیین نماییم (Schacht, 1950, p. 171-172).

در نگاه او راوی مشترک رابط بخش جعلی و واقعی اسناد است و می‌توان از آن برای تاریخ‌گذاری مآثورات استفاده نمود (Schacht, 1950, p. 171-172). وی معتقد است حلقه مشترک همان شخصی است که نخستین بار حدیث را منتشر نموده است او در عین حال، پدیده حلقه مشترک را تا حدودی غامض تبیین می‌کند؛ زیرا معتقد است که حلقه مشترک خودش ناشر حدیث نیست بلکه سایرین با استمداد از نام وی بر این کار اقدام می‌نمایند (Schacht, 1950, p. 175). در مقابل این رویکرد، می‌توان به نگاه اعتدال‌گرای موتسکی مبنی بر پذیرش حلقه مشترک و رشد وارونه اسناد از مجامع روایی اشاره نمود. وارونگی رشد اسناد نیز به طرق روایاتی اطلاق می‌گردد که احادیثی از تابعان به احادیث اصحاب و از آنان به روایات نبوی وضع شده باشد. حال آن‌که او با طرد تعمیم نظریه، رشد وارونگی را در طیف گسترده‌ای از روایات موجود در جوامع پذیرا نیست (Motzki, 1998, p. 32).



۳-۱. ساختار اسناد عنکبوتی

شبکه عنکبوتی، نموداری است که از یک حلقه مشترک ظاهری و تعدادی اسناد متفرد و فاقد ارزش تاریخی، تشکیل شده است به نحوی که راوی مشترک از طریق اسناد منفرد به مولفان جوامع حدیثی - تاریخی پیوست می‌شود. بر این اساس وجه تسمیه این شبکه بر ساختار عنکبوتی از آن رو است، که به هنگام تلاقی یک حلقه مشترک با چندین شبکه تک‌زنجیره‌ای، ساختاری از اسناد پدید می‌آید که ظاهری مشابه با شاخه‌های درخت و یا تارهای عنکبوت خواهد داشت به نحوی که در یک نگاه جمیع اسناد آن روایت، قابلیت بازخواهی می‌یابد. این ساختار از اسناد، ابزاری بصری است که با ابداع مصطلحاتی حسی، کارکرد شیوه‌های تحلیل در علوم حدیث سنتی را آشکار می‌سازد (موتسکی، ۱۳۹۰ش، صص ۴۱۹-۴۱۸).

در بحث پیش‌روی، تلاش شده است با اتخاذ قواعد نقد صوری (عرضه شده توسط مارستن اسپیت در تحلیل احادیث)، نص گزاره‌های گوناگون به عناصر متنی مجزا تقسیم شوند تا تصویری کلی از سیر تطورات عارض بر متن در فرآیند نقل ترسیم گردد. لازم به ذکر است که قلت تغییرات ساختاری، می‌تواند به فرآیند نقل مرتبط باشد، حال آن‌که فزونی این قبیل تغییرات به خاستگاه‌های متعدد بازمی‌گردد (آقایی، ۱۳۹۰ش، صص ۱۲۳-۱۲۲). در قسم تحلیل اسنادی و تعیین حلقات مشترک در طیف وسیعی از جوامع فریقین، اصالت حدیث و به موجب آن، تعیین صحیح حد زمانی نشر روایات مورد ارزیابی واقع می‌گردد. همچنین در تحلیل دلالتی روایت نیز با رجوع به کتاب، سنت نبوی، سیره علوی، علم و عصمت امام(ع)، اثبات معنایی متفاوت از فهم رایج گزاره‌ها و نهایتاً عدم اعتبار آن‌ها به لحاظ محتوایی دنبال خواهد شد.

۲. بسامد روایت دال بر وطی مرتد در مصادر روایی - تاریخی فریقین

در بخش حاضر، روایاتی ارزیابی خواهد شد که در متن آن عباراتی با مضمون «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَنَصَّرَ فَأُتِيَ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ فَقَبَضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ طُئُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوْطِي حَتَّى مَاتَ» را بتوان مشاهده نمود (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲). گزاره فوق ساده‌ترین قالب نقل روایت است که نمودی از آن را تقریباً می‌توان در طیف وسیعی از متون حدیثی فریقین؛ آن هم با اختلافات متنی اندک شاهد بود. افزون بر این تحریر، گزارش‌های دیگری نیز از روایت مورد بحث همچون «...عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كُلُّ مُرْتَدٍّ عَنِ الْإِسْلَامِ مَقْتُولٌ إِذَا لَمْ يَرْجِعْ ذِكْرًا أَوْ أَثَنًا» (دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۳۱) و «أُتِيَ عَلَى بَشِيرٍ كَانَ نَصْرَانِيًّا ثُمَّ أَسْلَمَ، ثُمَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، ... فَأَمَرَ بِهِ عَلَى فُضْرَتِ عُنُقِهِ...» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۰۴) موجود می‌باشد که با تمایزهای ساختاری بسیار در ملفوظاتشان، به ترتیب، دیگر گونه‌های پرتکرار نقل روایت به شمار می‌رود، که افزون بر تکلف در فهم

روایت، گاهی از تحریر اولیه آن نیز فاصله گرفته است. لازم به ذکر است که از تحریر نخست - با تعبیر «طُئُوا» - افزون بر مصادر شیعی، تنها می‌توان در چهار منبع متقدم روایی اهل سنت، نمودی از آن را بازجست، حال آن‌که سایر تحریرها - با تعبیر «مَقْتُولٌ» و «فَضْرِبْتُ عُنُقَهُ» - در مصادر متأخر حدیثی فریقین نیز قابل رؤیت می‌باشد. از این روی، ضروری می‌نماید به منظور تبیین دقیق‌تر از فضای سیر تطور روایت، به ارائه آن در سه دسته اصلی، منفک از یک‌دیگر اقدام گردد.

۲-۱. دسته اول:

این دسته از روایات، ساده‌ترین صورت نقل عبارت را در متون روایی فریقین دربرگرفته است که عنوان می‌دارد: «أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ تَصَرَّ فَأَتَى بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَاسْتَتَابَهُ فَأَبَى عَلَيْهِ فَقَبَضَ عَلَى شَعْرِهِ ثُمَّ قَالَ طُئُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ»؛ حضرت صادق (ع) فرمودند: مردی مسلمان، نصرانی شد، بدین سبب وی را نزد امیرالمؤمنین (ع) آوردند. حضرت (ع) او را توبه داد و او سرپیچی نمود. ایشان نیز موی سرش را گرفت و به زمینش زد و فرمود: ای بندگان خدا او را لگدمال کنید. لگدمال شد تا مُرد (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲؛ دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۱۵؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۳۵۸؛ متقی‌هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵۶ و ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۵۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۳؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۹۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۴؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۷۲؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۳۹۷). گفتنی است، گزاره مزبور تنها با ۱ تحریر و ۴ طریق مشابه، مرتباً در مصادر روایی شیعه و اهل سنت منعکس شده است و به ظاهر مفاد عبارت «قَالَ طُئُوا يَا عِبَادَ اللَّهِ فَوُطِئَ حَتَّى مَاتَ» کنایه از عدم جواز بر قتل مرتد - به شیوه لگدمال - مشروط به تقبل اسلام دارد. از سوی دیگر، استعمال تعبیر «فَوُتِبَ إِلَيْهِ عَلَى» (نک: شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲) در محل «فَقَبَضَ عَلَى شَعْرِهِ»، تنوع تحریرها و نهایتاً اختلافات ساختاری روایت را نمایان می‌سازد (Motzki, 1996, p. 73).

۲-۲. دسته دوم:

این گروه، روایاتی را شامل می‌شود که به نحوی از داستان قتل بنی‌ناجیه، به سبب ارتداد دسته‌ای از آنان، سخن می‌گوید. هنگامی که اهل بصره پس از شکست، با حضرت علی (ع) بیعت کردند بنی‌ناجیه از بیعت اعراض نموده و در محلی اجتماع کردند. حضرت (ع) فردی از اصحابش را با گروهی اسب‌سوار به سوی آنان گسیل داشت تا با آنان بجنگد. او به سوی آنان آمد و پرسید علت اجتماع چیست؟ آنان سه گروه شدند. گروهی گفتند: ما نصرانی بوده‌ایم و مسلمان شده‌ایم و مانند سایر مردم داخل فتنه شده‌ایم و اکنون با مردم بیعت می‌کنیم. فرمانده دستور داد



آنان به کنار بروند، و گروهی گفتند: ما نصرانی بوده‌ایم و مسلمان نشده‌ایم و همراه با آنان که خروج کردند، بالاجبار خارج شدیم و اکنون که شکست خوردند همچون دیگران داخل بیعت می‌شویم و همانند سابق جزیه می‌دهیم. فرمانده گفت: کنار بروید. گروه سوم گفتند: نصرانی بودیم مسلمان شدیم، از اسلام خوشمان نیامد به مسیحیت برگشتیم و همچون مسیحیان جزیه می‌دهیم. فرمانده گفت: توبه کنید و به اسلام بازگردید ولی از این کار اعراض نمودند و نهایتاً رزمندگان‌شان را کشت «فَقَتَلَ مُقَاتِلَهُمْ» و ذریه ایشان را اسیر نمود «وَسَبَى ذُرَارِيَهُمْ» و نزد حضرت علی(ع) آورد (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۷۱؛ ابن‌عساکر، بی‌تا، ج ۵۸، ص ۲۷۰؛ متقی‌هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۱۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۹؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۴۸۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۹؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۷۶).

گفتنی است، در این داستان، فرمانده «مَعْقِلَ بْنَ قَيْسِ التَّمِيمِيِّ» - نه حضرت علی(ع) - یک مرتد را بیشتر نکشت و جرم او علاوه بر نقض بیعت، جنگ‌ها و جرائم متعدد - که هر یک به نحوی سزاوار اعدام بود - عداوتی است که در تقبل اسلام داشت. پس این داستان نیز وجوب قتل مرتد بما هو مرتد را نمی‌رساند. از سوی دیگر، افزون بر گزاره مذکور، تحریرهای دیگری نظیر «أَنَّ الْمُسْتَوْدَعَ الْعَجَلِيَّ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ فَاسْتَتَابَهُ عَلِيٌّ، فَأَبَى أَنْ يَتُوبَ، فَقَتَلَهُ» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۰۴؛ طحاوی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۶۶؛ ح ۵۲۹۹؛ دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۳۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۵۴؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۹۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۸؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۴۰۱) و «أَنَّ عَلِيًّا حَرَقَ قَوْمًا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَقَتَلْتُهُمْ ... لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تُعَذِّبُوا بَعْدَ ابِ اللَّهِ»، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَلِيًّا، فَقَالَ: صَدَقَ ابْنُ عَبَّاسٍ» (ابی‌داود، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۴۰۷؛ ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۵۹؛ نسایی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۴۱؛ بغوی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸؛ ح ۲۵۶۱) موجود می‌باشد که تعدد طرق و به نسبت آن، تطور الفاظ روایت در قیاس با گزاره دسته نخست، به نحوی ساختار ثانویه آن را که از تحریر اولیه روایت نیز فاصله گرفته است نمایان می‌سازد.

۲-۳. دسته سوم:

در این دسته، تحریرهایی از نظر گذرانده خواهد شد که به نحوی از قتل مرتد به شیوه ضرب أعناق، سخن می‌رانند. هرچند، بار معنایی روایات موجود در دسته حاضر، از تحریرهای پیشین فاصله گرفته‌اند؛ لکن با تعمق بر تعبیر آن و تشابه حکم جاری (گردن زدن) با گزاره‌های سابق‌الذکر (لگدمال و قتل) می‌تواند در حل این تنوع روایی مؤثر واقع افتد. در یک برآیند کلی، این حدیث - با وجود اختلافات و اشتراکات متنی بسیار در منابع فریقین - گفت‌وگویی است میان مردی نصرانی و حضرت علی(ع) که مذاقه در نص روایت این مناظره را هویدا می‌سازد:

«أَتَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ بَرَجُلٍ مِنْ بَنِي ثَعْلَبَةَ قَدْ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَشَهِدُوا عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الشُّهُودُ قَالَ صَدَقُوا وَ أَنَا أَرْجِعُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَالَ أَمَّا إِنَّكَ لَوْ كَذَبْتَ الشُّهُودَ لَضَرَبْتُ عُنُقَكَ وَ قَدْ قَبِلْتُ مِنْكَ وَ لَا تَعُدْ فَإِنَّكَ إِنْ رَجَعْتَ لَمْ أَقْبَلْ مِنْكَ رُجُوعاً بَعْدَهُ» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۰۴ و ج ۱۰، ص ۱۶۹ و ۳۳۹؛ ذهبی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۴۸۵؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۸؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۷۳؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۳۹۹)؛ مردی از بنی ثعلبه که بعد از مسلمان شدنش نصرانی شده بود، نزد حضرت علی(ع) آورده شد و علیه وی شهادت داده شد. حضرت پرسید: این شاهدان چه می‌گویند؟ گفت: راست می‌گویند و من [مسیحی] شده بودم ولی [به اسلام برمی‌گردم. فرمود: آگاه باش اگر شهود را تکذیب می‌کردی گردنت را می‌زدم] ولی اکنون مسلمان شدنت را [از تو قبول کردم و دیگر [به مسیحیت] برنگرد، زیرا اگر برگشتی، دیگر برگشتن به اسلام را از تو قبول نمی‌کنم. از جمله تحریرهای متمایز با گزاره مزبور - در سومین دسته - عبارتی است که بیان می‌دارد: «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَى بِزُنْدِيقٍ، فَضَرَبَ عِلَاوَتَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۲۳۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۵، ص ۴۸۶؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۷۸؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۲۳، ص ۴۰۱)؛ گفتنی است وجود تغییرات ساختاری - اختلافات و اشتراکات متنی - در نص روایات؛ فاصله و جدایی این قبیل از گزاره‌ها را با تحریر اولیه آن هویدا می‌سازد (Motzki, 1996, p. 73).

با نظر به مطالب مطروحه، اولین ورود این دسته از روایات به لحاظ تقدم و تأخر زمانی، در میان سنی‌مذهبان می‌توان به الأم للشافعی (م. ۲۰۴ ق) (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲) و پس از آن به المصنف تألیف ابوبکر عبدالرزاق صنعانی (م. ۲۱۱ ق) (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۱۰۴) اشاره نمود. در خلال مصادر روایی شیعیان نیز، الکافی ثقة الإسلام کلینی (م. ۳۲۹ ق) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۵۶)؛ من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق (م. ۳۸۱ ق) (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۵۲) و التهذیب شیخ الطائفه (م. ۴۶۰ ق) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۳۹)، هر یک منابعی است که مؤلفان آن، روایات را در اثر تألیفی خود منعکس نموده‌اند. از سوی دیگر، تلمذ شیخ صدوق نزد مشایخ اهل تسنن، (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، مقدمه اثر، صص ۶۸-۳۷) را می‌توان عاملی مهم در انتقال روایات از منابع اهل سنت به متون شیعی دانست، به گونه‌ای که انعکاس روایات مذکور در آثار مرحوم صدوق، زمینه اعتماد و سپس نقل آن توسط شیخ طوسی را، فراهم آورده است. به نظر می‌رسد ورود گزاره‌های مذکور در منابع متقدم و در قالب هسته اولیه روایت، از یک سطر تجاوز نکرده و با انعکاس آن در منابع متأخرتر به تدریج بر عبارات آن افزون شده باشد.



۳. تحلیل اسنادی روایت بر مبنای تعیین حلقات مشترک

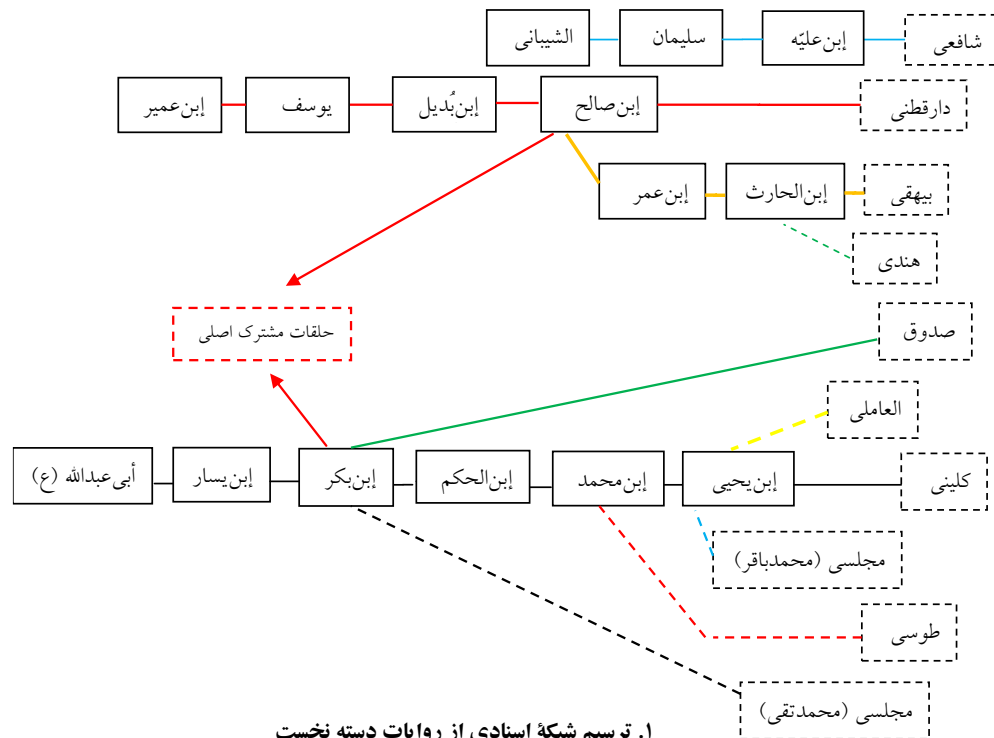
سند به عنوان نخستین بخش روایت، به گروهی از سلسله ناقلان متن آن، اطلاق می‌گردد که مستمراً در معیت حدیث، به عنوان ملاک اعتبار آن پیوست می‌شود (مامقانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۸). پیرامون جایگاه بنیادین آن در اسلام نیز، ابن‌المبارک مرقوم داشته است: سند بخشی از دین بوده و اگر نباشد هر کسی می‌تواند آن‌چه که می‌خواهد را، نقل بدارد (نیسابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲). این در حالی است، که ساخت به عنوان یکی از سرآمدان صاحب سبک در حوزه تحلیل روایات، در باب نخستین بخش خبر، می‌نویسد: «سندها دل‌بخواهی‌ترین بخش روایات‌اند» (شاخت، ۱۳۹۳ش، ص ۱۰۷) و از این تعبیر می‌توان، تمایزات موجود میان انگاره‌های حدیث‌پژوهی غربیان و دانشیان مسلمان را فهم نمود.

گفتنی است که اساسی‌ترین فاکتور در تاریخ‌گذاری اسنادی، فحص از «حلقات مشترک» می‌باشد. به بیان دیگر، نخستین اقدام مستشرقان در این‌گونه از روش تاریخ‌گذاری، یافتن راوی است که پس از او، اسناد نقل منشعب شده و جمیع طرق متأخر نیز، به او منتهی می‌گردد. شاخت، «حلقه مشترک» را، راوی می‌داند که عامل اتصال بخش جعلی و واقعی اسناد به یک‌دیگر بوده (Schacht, 1950, p. 171-172) و برای نخستین بار به انتشار روایت اقدام نموده است (پارسا، ۱۳۸۸ش، صص ۱۷۳-۱۷۲) «حلقه مشترک (اصلی)» نیز به مثابه اصطلاحی کلیدی در فرآیند حدیث پژوهی ینبل، ابزاری می‌باشد که محقق با کاربست آن، قادر است تا خاستگاه تقریبی حدیث را تخمین زند (موتسکی، ۱۳۹۰ش، ص ۳۱۶). او با ابداع و بومی‌سازی اصطلاح «حلقه مشترک (فرعی)» نشان می‌دهد، که هر گزاره‌ای می‌تواند از شماری روات مشترک فرعی برخوردار باشد، و آنان با اخذ روایت از حلقه مشترک اصلی، به انتقال آن در میان نسل‌های بعدی راویان، اقدام نمایند (Juynboll, 1989, p. 352). در تقابل این رویکرد می‌توان به نگاه اعتدال‌گرای موتسکی، مبنی بر پذیرش حلقه مشترک و رشد وارونه اسناد از مصادر روایی اشاره نمود (Motzki, 1998, p. 32). با نظر بر مطالب پیش‌گفته، اسناد موجود در دسته‌های سه‌گانه، با استمداد از روش‌های حدیث‌پژوهی «خوتیر ینبل»، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت و لذا رویکرد افراط‌گونه او نیز هویدا می‌شود. گفتنی است ضمن روش تعیین حلقه مشترک، روایت بر معیارهای نقد سستی (رجال‌شناسی) نیز ارزیابی خواهد شد.

۳-۱. روایات دسته اول

این دسته از روایات در ۱۰ منبع از منابع حدیثی فریقین ورود یافته که غالب اسناد نیز بر «موسی بن بکر» - با ۶ طریق - و «أحمد بن صالح» - با ۳ طریق - مختوم گشته است. کنز العمال، من لا یحضر الفقیه و روضه المتقین نیز

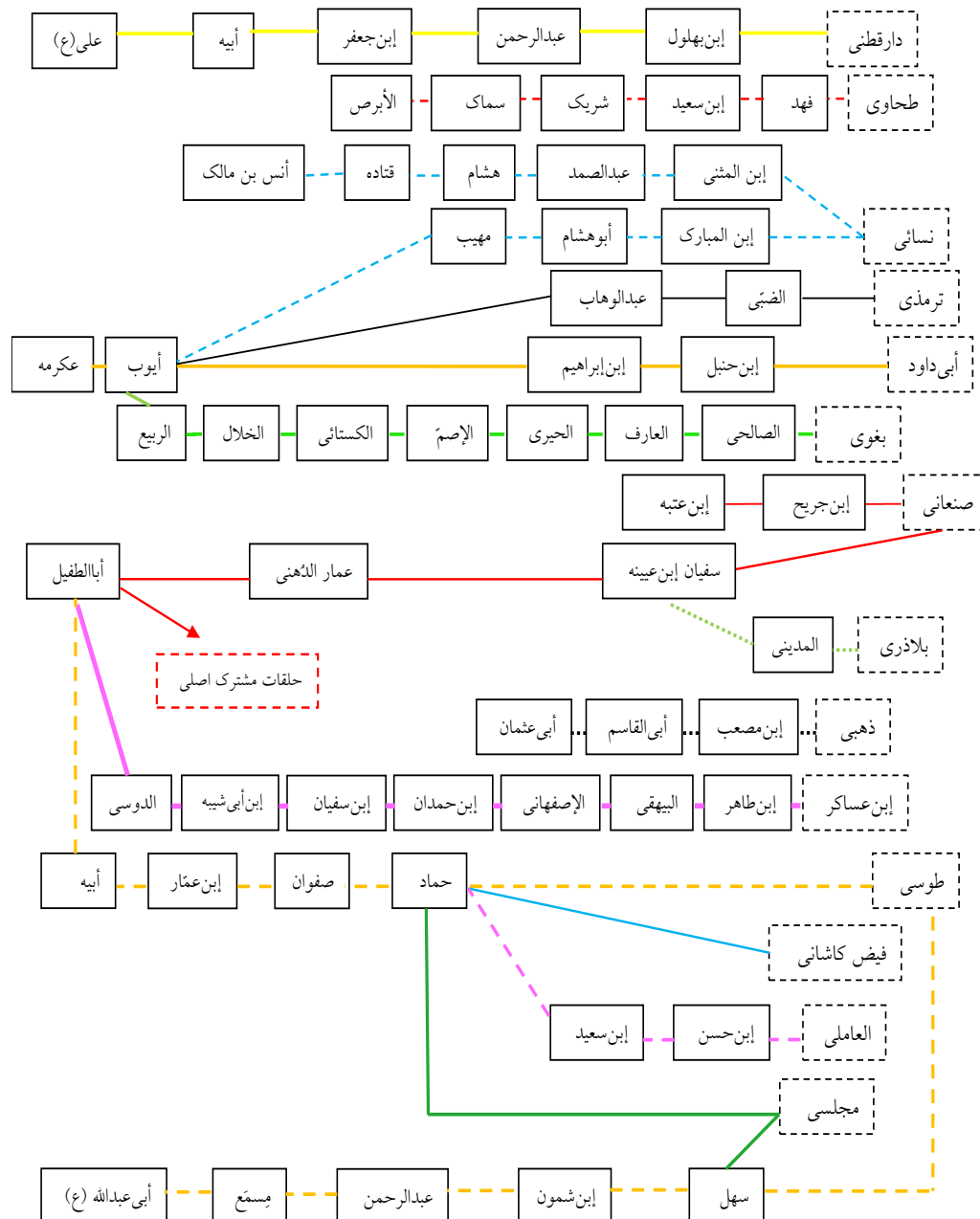
در دسته حاضر به سبب فقدان سند و یا ارسال آن، قابلیت تحلیل اسنادی را نخواهند داشت. رأی غالب دانشیان رجال پیرامون حلقات مشترک این گروه، مرتباً بر وثاقت «ابن صالح» و ضعف «ابن بکر» (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۳۲) متمرکز است. حال آنکه، روش ابداعی یوزف شاخت و به تبع او خوتیر ینبل، «ابن صالح» (حلقه مشترک) را «جاعل حدیث» می‌خوانند. اینجاست که اتکای صرف بر شیوه غربیان، رهاوردی متقن در اثبات اصالت تاریخی احادیث - به لحاظ زمانی - را به دست نمی‌دهد و بر فرض اصالت سند، - آن‌چنان که خواهد آمد - متن نیز باید در محک سنجش قرار گیرد. از سوی دیگر، تضعیف، تدلیس و تخطئه أحمد بن بدیل (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۸۴)، یوسف بن یعقوب الحَضْرَمی (ذهبی، ۱۳۸۲ش، ج ۴، ص ۴۷۵)، ابوبکر بن الحارث الفقیه (مجهول) و موسی بن بکر الواسطی (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۳۲) در میان روات این دسته، صحت روایات را با چالش جدی مواجه نموده است.





۳-۲. روایات دومین دسته

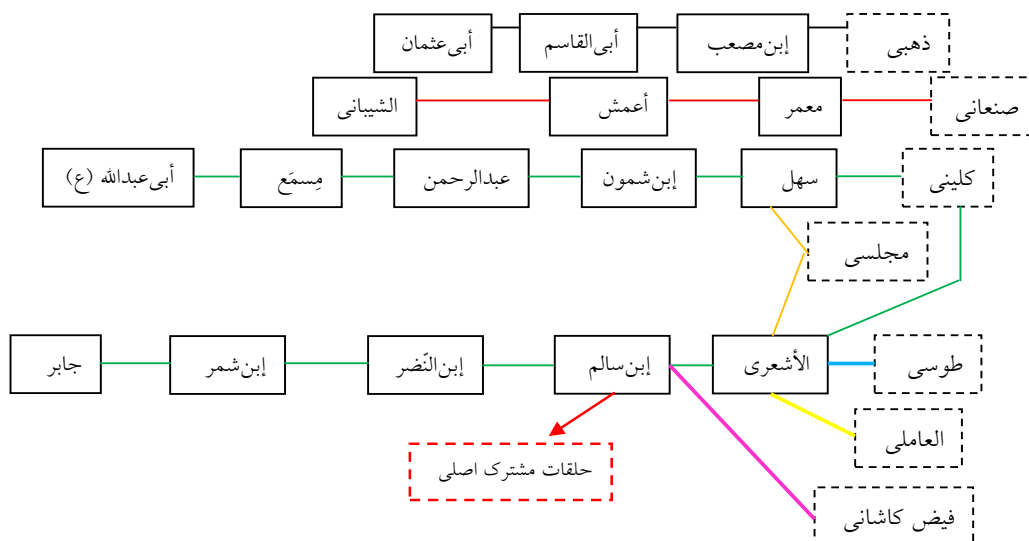
گزاره‌های موجود در این دسته نیز با استقرار در ۱۰ منبع روایی - تاریخی اهل سنت و ۷ مصدر حدیثی شیعه، بیشترین فراوانی از روایت مذکور را نمایان می‌سازد. در این طیف از روایات، با لحاظ نمودن فراوانی اسناد مرتباً «أبا الطفیل»، با ۸ طریق مختوم بر وی، «عکرمه»، «حماد»، «ایوب» و «سفیان بن عیینه» هر یک با طریقی متفاوت، در زمره حلقات مشترک اصلی (أبا الطفیل) و فرعی (عکرمه، حماد، ...) موجود در روایات حاضر احصاء می‌شوند. راویان مذکور، در غالب منابع رجالی توثیق شده‌اند. حال آنکه، وفاق رجالیون پیرامون تدلیس «ابن جریج» (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۹۲) و «قتاده بن دعامه» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۳۸۵) و تضعیف «حکم بن عتیبه» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۵۷۷)، «شریک اللیثی» (ابن حجر العسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۶۶)، «سماک» (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۴، ص ۳۳۹)، «زاهر بن طاهر» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۶۴)، «ابو عمرو بن حمدان» (ابن حجر العسقلانی، ۱۳۲۶ق، ج ۱، ص ۷۶)، «سهل بن زیاد» (نجاشی، بی‌تا، ص ۱۸۲)، «حسن بن شَمون» (نجاشی، بی‌تا، ص ۳۲۰) و «عبدالله بن عبدالرحمن» (نجاشی، بی‌تا، ص ۲۰۹) مبرهن است. از سوی دیگر، «حسین بن علوان» (نجاشی، بی‌تا، ص ۵۲) نیز با وصف «کوفی عامی» در طریق «عمرو بن خالد» از «زید بن علی»، در الوافی فیض کاشانی توثیق شده است؛ اما راوی نام‌برده خاستگاه روایت را به حوزه حدیثی اهل سنت باز می‌گرداند؛ لذا وجود عامل فوق (غیرامامی بودن روات) و نیز سکوت منابع رجالی، پیرامون برخی از راویان، گزاره را محکوم بر ضعف نموده و از دایره روایات صحیح، موثق و حسن خارج می‌گرداند. افزون بر ضعف برخی راویان در تقاطع‌گیری طرق روایات، می‌توان تغایر مهم‌ترین معیارهای برخی از مؤلفان (نک: مبارکفوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، صص ۳۵۱-۳۵۰) مبنی بر «وثاقت فرد فرد راویان» و به تبع آن تنزل اعتبار این دست از منابع را اثبات نمود. سایر اسامی یاد شده نیز در شبکهٔ اسنادی، تماماً از نگاه رجالیون محکوم بر وثاقت‌اند.



۲. ترسیم شبکه اسنادی از روایات دسته دوم

۳-۳. روایات دسته سوم

در این دسته از روایات نیز می‌توان ورود و انعکاس گزاره‌های مزبور را مجموعاً در ۸ مصدر حدیثی فریقین پی‌جویی نمود. نتایج حاصل آمده از تقاطع‌گیری طرق در شبکه اسنادی این دسته از روایات، به وضوح نشان از وجود راویانی همچون «ابن سالم» با ۵ طریق و «الأشعری» و «سهل» نیز مجموعاً با ۶ طریق مختوم بر آنان، در مقام حلقات مشترک اصلی و فرعی دارد. از سوی دیگر، «خارجة بن مصعب» (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۶۲۵)، «سهل بن زیاد» (نجاشی، بی‌تا، ص ۱۸۲)، «محمد بن حسن بن شَمون» (نجاشی، بی‌تا، ص ۳۲۰)، «عبدالله بن عبدالرحمن الأَصم» (نجاشی، بی‌تا، ص ۲۰۹)، «عمرو بن شمر» (نجاشی، بی‌تا، ص ۲۸۷) و «جابر بن یزید الجعفی» (نجاشی، بی‌تا، ص ۱۲۷)، نیز تماماً در زمره راویانی احصاء شده‌اند که صحت اسناد را با چالش جدی مواجه نموده‌اند.



۳. ترسیم شبکه اسنادی از روایات دسته سوم

۴. تحلیل دلالتی روایت

با فرض صحت حدیث در بخش تحلیل اسنادی، حتمیت صدور گزاره از سوی معصوم (ع) اثبات می‌شود؛ لکن با نظر به روایات معصومین (ع) در باب صعب و مستصعب بودن منقولات آن حضرات (ع) (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱)، ضروری می‌نماید جهت دستیابی به مراد حقیقی امام (ع) از بیان آن، روایت در حوزه تحلیل دلالتی نیز - هر چند مختصر - ورود یابد. در این راستا، عرضه روایت بر قرآن، سنت و سیره پیامبر اکرم (ص) و حضرت

علی(ع) و نیز توافق آن‌ها با سیره عملی خلفاء، به درستی می‌تواند معنایی متفاوت از فهم رایج گزاره‌ها را اثبات نماید.

در ابتدا باید گفت، نخستین پرسشی که در مواجهه با این قبیل از گزارش‌ها - نظیر روایات مورد بحث در پژوهش حاضر - مطرح می‌شود، این نکته است که آیا حکم به کشتن مرتد - به هر سه شیوه لگدمال، قتل و ضرب أعتاق - بر هر شخصی که دین خود را تغییر دهد، مترتب است یا آن‌که در شرایط خاص و بر افراد خاصی حکم شده است؟

یکم: با تدقیق در پاره‌ای از آیات قرآن کریم همچون (محمد: ۲۵؛ انعام: ۷۱؛ آل عمران: ۸۶ و ۱۴۴؛ بقره: ۱۰۹) به دست می‌آید که در بحث از ارتداد، - آن هم برای احکامی چون عذاب اخروی - شخصی را مرتد گویند که احکام اسلامی بر وی تبیین گشته و او با علم به حقانیت اسلام، از آن منصرف گردد؛ لذا افراد ناآگاه، اعم از ساکن در بلاد مسلمان‌نشین و غیر آن، عملاً خارج از مصادیق این حکم خواهند بود.

دوم: از سوی دیگر، در هیچ یک از آیات مذکور، نمی‌توان نمودی از عذاب‌های دنیوی نظیر حد، تعزیر، قتل، ضرب عنق، لگدمال، احراق یا حبس مرتد را بازجست و فرض اثبات این حکم، تنها از مجرای روایات امکان‌پذیر خواهد بود؛ لذا از جمله مهم‌ترین ادله اسلاف در جواز اعمال حکم مرتدین به شیوه وطی و قتل از طریق ضرب عنق، استناد بر روایاتی است (شافعی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۱۹۲) که به موجب مشروعیت بخشی بر اقدامات ایشان، همانندسازی شده است. روایاتی که از نگاه گزینشی اسلام‌پژوهان غربی بر مصادر روایی اهل سنت نیز دور نمانده و غالباً به مستمسکی جهت تخریب سیره ناب علوی بدل گشته است.

سوم: در امتداد واکاوی آیات قرآن، به دست می‌آید که مرتد با منافق در صفات مشترک‌اند - بدین معنا که هر دو پس از ایمان، کافر می‌شوند - و خداوند نیز در سوره احزاب، با لحنی عتاب‌انگیز، تهدید نموده و می‌فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب: ۶۰)، حال چگونه ممکن است که منافقان در مناصب حکومتی خود ابقا مانند؛ اما مرتدان پیوسته محکوم به اعدام شوند؟

چهارم: توجه بدین نکته نیز ضروری است، که کشتن به شیوه لگدمال، از مصادیق «اسراف در قتل» تلقی شده و طبق آیهی (اسراء: ۳۳) محکوم بر حرمت خواهد بود؛ زیرا اسلام در قبال قتل اشخاصی که مستحق مرگ نیز هستند، احکام و اسلوب خاصی را ارائه می‌دهد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۹، ص ۱۲۸).



پنجم: برخی با تتبع ناقص در سیره پیامبر اکرم(ص)، مفاد روایات مورد بحث را با پاره‌ای از گزارش‌های تاریخی سازگار دانسته و به اشتباه حکم به قتل مرتدان در زمان پیامبر(ص) داده‌اند. برای نمونه مؤلف در کتاب *احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر* (نک: صرّامی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۲) اسامی ۱۴ نفر را ذکر کرده و اعلام می‌دارد که رویکرد تاریخ‌نگاران بر ارتداد جمیع آنان ثابت نیست به استثنای عبدالله بن سعد، عبدالله بن خطل، مقیس بن صبابه «صبابه، حبابه» و ساره «از کنیزان بنی عبدالمطلب» که پیامبر(ص) در رخداد فتح مکه، به علت ارتدادشان حکم قتل آنان را صادر نموده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۶۱۶؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۸۶؛ طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۹). این در حالی است که، تدقیق در شرح حال اشخاص نام‌برده و بررسی متون تاریخی، شواهدی مبنی بر قتل آنان توسط پیامبر(ص) صرفاً به سبب ارتدادشان را به دست نمی‌دهد. برای نمونه، وجه قتل عبدالله بن خطل از سوی پیامبر(ص)، آن است که وی مسلمان شده بود و پیامبر(ص) او را برای دریافت زکات مأمور ساخت. عبدالله غلامی داشت که به او کمک می‌رساند. او در منزلی فرود آمد و به غلام خویش امر کرد تا طعامی برای وی آماده سازد و سپس خوابید. پس از بیدار شدن از خواب، متوجه شد غلامش کاری انجام نداده است، پس او را کشت و مرتد شد (طبری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۹) و این چنین است قتل مقیس بن صبابه به دستور پیامبر(ص). توضیح آن‌که فردی انصاری، برادر او را سهواً کشت و او در پاسخ بدین اقدام، او را به قتل رسانده و از اسلام خروج کرد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۸۶) طبعاً روشن است که عبدالله و مقیس می‌توانند به حکم قصاص - نه ارتداد صرف - کشته شوند. افزون بر آن‌که دستور عفو عمومی و قرائت آیه «لَا تُثْرِبُ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (یوسف: ۹۲) از سوی حضرت(ص) در رخداد فتح مکه، می‌تواند به مثابه دلیلی متقن بر طرد نظریه «قتل مرتدان در عصر نبوی» اقامه گردد.

ششم: گزارش‌های موثق از سیره حضرت علی(ع) نیز که به واقع اعمال و پیاده‌سازی سنت نبوی است، در تخالف کامل با روایات لگدمال، قتل و گردن زدن مرتد است. در حقیقت تکفیر امام علی(ع) از سوی خوارج پس از رخداد صفین، عفو و گذشت حضرت(ع) و دست به شمشیر نشدن ایشان، نمونه مصرحی است که تعارض روایات با سیره علوی را تأیید می‌کند (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۳۳، ص ۴۳۵؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۶۸۵).

هفتم: از سوی دیگر، شخصی که مشرکان را مستحق برخورداری از ملاطفت حکمرانان می‌داند (سیدرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۶) و خود نیز بر دشمنانش رحم نموده و هیچ‌گاه آغازگر جنگ‌ها نبوده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۳۳، ص ۴۵۸) چگونه می‌تواند چنین اقدامات خشونت‌آمیزی را مرتکب شود؟! لذا با وجود گزارش‌های قطعی از عفو کریمانه‌ی آن حضرت(ع)، می‌توان برخوردهای شدید با مرتدان نظیر لگدمال و ضرب عنق را، ناهمگون با

سیره علوی دانست. از طرفی، ضرب أعناق مخالف با سنت اسلامی و در توافق کامل با ادیان غیراسلامی نظیر بودا و هندو است. بدین معنا که در سنت نبوی و به تبع آن سیره علوی، سر بریدن - حتی از کشته شدگان نیز - مصداقی از مُثله به حساب آمده و در سخنان پیامبر اسلام (ص) به شدت تقبیح شده است (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۲۴۶).

هشتم: به نظر می‌رسد مبدع این‌گونه مجازات - سر بریدن - را بتوان در عصر سردمداران سقیفه و بنی‌امیه بازجست؛ چنانکه بسیاری از متون اهل سنت نیز گزارش‌هایی دال بر گردن زدن «عمرو بن حمق خزاعی» - از اصحاب پیامبر (ص) - را در زمان حکومت معاویه بیان می‌دارند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۱۷۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۷۴). در پاره‌ای از مصادر روایی - تاریخی اهل سنت گزاره و اسنادی قابل رؤیت است که مجازات مرتد به سه شیوه قتل، مُثله و ضرب عنق توسط برخی از اصحاب و عمالان حکومتی نظیر ابوبکر، عمر و خالد بن ولید را گزارش می‌کند (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۱۷۱؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۸؛ نسایی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۴۶؛ دارقطنی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۱۹). بر این اساس گمان می‌رود وقوع چنین اقداماتی از سوی صحابه پیامبر (ص)، نیازمند به اقامه توجیهات دینی از سوی نسل‌های پس از صحابه بوده است. به بیان دیگر، روایات مورد بحث در پژوهش حاضر، در زمره احادیث توجیه‌گر استقرار یافته و به موجب تلاش نسل‌های پس از صحابه در ممانعت از مخدوش گشتن چهره خلفا، جعل و همانندسازی شده است.

نهم: همچنین، وجود تعارضات ظاهری در نص روایات و بعضاً ناسازگاری‌های موجود در صدر و ذیل آن‌ها، اطمینان به صدور روایت از معصوم (ع) را با تشکیک جدی مواجه می‌سازد؛ زیرا علم امام (ع) در حکم مانعی است که از صدور سخنان متعارض با سایر اقوال ایشان، جلوگیری می‌کند. برای نمونه، در پاره‌ای از روایات - به ویژه روایات موجود در دسته نخست - از یک سو، چون بحث توبه دادن در آن مطرح می‌شود، لاجرم می‌بایست آن را در باب احکام مرتد ملی بدانیم (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۳۴۶). از سوی دیگر، به سبب وجود تعبیر «رجلاً تنصّر» در نص روایت، ظهور در مرتد فطری دارد؛ زیرا این‌گونه به ذهن متبادر می‌شود که مسلمان بوده و سپس نصرانی شده است (گلپایگانی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۵۴). افزون بر آن، جای بسی تأمل است که ابن‌عباس (ذیل دومین گزاره از روایات مورد بحث)، با وجود آن‌که خود را قطره‌ای هم در دریای بیکران علم امام (ع) نمی‌داند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲) حکمی را بیان می‌دارد که حضرت (ع) از آن بی‌اطلاع بوده و حتی امام (ع) سخنان وی را تصدیق نیز می‌کند (ابی‌داود، ۱۴۳۰ق، ج ۶، ص ۴۰۷)؛ لذا برآیند مطالب پیش گفته، آن است که روایات موجود در هر دسته،



افزون بر تعارض با آیات قرآن، سنت نبوی، سیره علوی و جایگاه علمی امام(ع)، در توافق کامل با سیره خلفاء بوده و هیچ‌یک از معاییر مذکور نیز، مؤید بر مدلول گزاره‌های مورد بحث نمی‌باشد.

بر طبق مطالب پیش‌گفته، می‌توان چنین بیان نمود، که تجميع تحریرهای گوناگون از روایات، افزون بر ترسیم شبکه اسنادی، ارزیابی متن آن و نیز قیاس میان نتایج حاصل از تحلیل مشترک اسناد و متن است که می‌تواند حد زمانی نشر روایات را به صورت دقیق مشخص و با جستار پیرامون انگیزه روات، کاهش و افزایش متنی را آشکار نماید. نتایج حاصل از تحلیل ترکیبی روایات نیز با رعایت اختصار، بدین شرح است:

۱. تاریخ‌گذاری اسنادی و دلالتی آن دسته از تحریرهای موجود در مصادر روایی فریقین، نظیر من لا یحضر الفقیه (م. ۳۸۱)، کنز العمال (م. ۹۷۵)، و روضه المتقین (م. ۱۰۷۰)، که غالباً نیز حامل تعبیر «فَقَالَ عَلِيٌّ: طَوَّوْهُ فَوُطِّئَ حَتَّى مَاتَ» می‌باشند به جهت فقدان و یا ارسال سند، پذیرش آن‌ها با تأمل جدی روبه‌رو است.

۲. با جستارهای به عمل آمده، غیر از روایات فاقد اسناد در پاره‌ای از منابع مذکور، که به موجب آن غالباً مؤلفان هر یک از مصادر، خود حد نهایی آغازین آن در جعل روایات مورد بحث احصاء می‌شوند، طیف وسیعی از گزاره‌های مسند نیز، مرتباً به «ابن صالح» و «ابن بکر» (در دسته نخست)، «أبا الطفیل» (در دسته دوم) و «ابن سالم» (در سومین دسته) مختوم گشته است. پس از ایشان، ابن الحارث، ابن یحیی، عکرمه، حماد، ایوب، سفیان بن عیینه، الأشعری و سهل در نقش راویان فرعی با بیشترین اثربخشی در نشر روایات و نیز پراکندگی روات در قسم فوقانی نمودارها، امری محرز می‌باشد.

۳. تحریرهایی که به نحوی از ساختار اولیه روایت فاصله گرفته‌اند و دربردارنده عباراتی نظیر، «...عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: كُلُّ مُرْتَدٍّ عَنِ الْإِسْلَامِ، مَقْتُولٌ إِذَا لَمْ يَرْجِعْ ذِكْرًا أَوْ أَتَى» و «أَتَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِزَّ بْنَ جُلٍّ مِنْ ثَعْلَبَةٍ قَدْ تَنَصَّرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ ... فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِزَّ مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ الشُّهُودُ قَالَ صَدَقُوا وَ أَنَا أَرْجِعُ إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَالَ أَمَّا إِنَّكَ لَوْ كَذَبْتَ الشُّهُودَ لَضَرَبْتُ عَنْقَكَ...» هستند، غالباً دارای نقلی متفرد بوده و «الأشعری» به مثابه نمونه‌ای از حلقات مشترک (فرعی) در دسته سوم از روایات، بیشترین قرابت زمانی را به مؤلفان جوامع حدیثی داشته و از عصر صحابیان نیز فاصله گرفته است و لذا، شبکه اسناد در این دسته از روایات، ساختاری عنکبوتی خواهد داشت.

نتایج تحقیق

۱. پژوهش حاضر نشان داد که با وجود اشتراکات بسیار، میان دو دانش نقدالحديث و تاریخ‌گذاری روایات - همچون تحلیل طرق مختلف، توجه به حلقه مشترک، خاستگاه زمانی نشر روایت و تحریرهای مختلف آن -

بهره‌گیری از شیوه ارزیابی مآثورات در نگاه صاحبان هر دو رویکرد، از نقاط افتراقی بسیاری برخوردار می‌باشد. به بیان دیگر، هر چند ارزیابی روایات، هماره در معیت تصدیق حجیت سنت، در مقام منبعی اصیل، به منظور استخراج احکام شرعیه بوده است؛ اما این دیدگاه را می‌توان در تضارب کامل با مبانی نظری شرق‌پژوهان دانست، که با نگاهی ابزارگونه بر روایات، آن را صرفاً به منظور شناخت تاریخ اسلام، حائز اهمیت می‌دانند.

۲. هیچ یک از اسناد موجود از روایات بررسی شده، شایستگی استناد و استدلال را ندارد. به بیان دیگر، غالب طرق روایات از فقدان سند، ارسال، انقطاع، اضطراب و یا تفرد در نقل رنج می‌برد.

۳. فارغ از ضعف روایات در قسم تحلیل اسنادی، متن گزاره‌های موجود در ۳ حوزه وطی، قتل و ضرب أعناق، به سبب تخالف کامل با محکمت قرآنی، قطعیات از سنت نبوی و سیره علوی، علم و عصمت امام(ع) و توافق مفهومی گزاره‌ها با آموزه‌های ادیان غیراسلامی (بودا و هندو) و سنت حکام اموی، به وضوح می‌توان وضعی بودن این دسته از روایات را نتیجه گرفت.

۴. در بحث تحلیل روایاتی با فحوای «قتل مرتد» و «کشتن او به شیوه ضرب عنق» مشخص شد تحریرهایی که در آن «ایوب» و «سهل» حلقه مشترک فرعی بوده و طرق را مرتباً از «عکرمه» و «محمد بن الحسن بن شمون» نقل نموده‌اند، دارای واژه‌پردازی‌های گوناگونی است که این ویژگی را در روایات دسته نخست که غالباً بر «موسی بن بکر» و «أحمد بن صالح» مختوم گشته است، نمی‌توان بازجست. از سوی دیگر، وضعیت توثیق و یا تضعیف روات، تنها از سوی معدلان سنی مذهب مطرح بوده و در هیچ یک از متون رجالی امامیه نصی بر توصیف آنان وارد نشده است. همچنین فقدان روایات (به ویژه دسته دوم و سوم) در منابع متقدم شیعی، ارسال، نقل واحد از آن در متون روایی متأخر و نیز برخوردار بودن برخی از صاحبان جوامع روایی از اساتید عامه، جملگی عناصری است، که می‌تواند انتقال روایات را توسط شیخ صدوق و شیخ الطائفه به میراث روایی شیعه اثبات نماید.

۵. در نوشتار حاضر، نگاه افراط‌گونه خوتیر ینبلی در تحلیل اسناد، به شیوه تعیین حلقات مشترک و ترسیم شبکه اسنادی، اعمال گردید. این روش، که عدم کفایت آن، در شناخت گزاره‌های مجعول محرز شد، از طریق ترسیم زنجیره اسناد، تا جوامع حدیثی پدید آمده در طرق متفرد، می‌تواند حلقه مشترک در نسل سوم یا چهارم را مشخص نماید. بر طبق نظرگاه ساخت و ینبلی، چنین گزاره‌ای مجعول و به تبع آن، از راوی مشترک نیز، با عنوان جاعل حدیث یاد می‌شود. حال آن‌که، موتسکی روش مذکور را فاقد جامعیت دانسته و در تقابل آن، تحلیل رجالی راوی مشترک و افراد حاضر در زنجیره اسناد را، متقن‌ترین شیوه معرفی می‌نماید.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

آقای، سید علی (۱۳۹۰ش)، «تاریخ‌گذاری احادیث بر مبنای روش تحلیل ترکیبی اسناد- متن: امکانات و محدودیت‌ها»، *صحیفه مبین*، شماره ۵۰، صص ۱۴۰-۱۰۱.

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حبان، محمد بن حبان (۱۳۹۳ق)، *الثقات*، حیدرآباد هند: دائره المعارف العثمانیه.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۶ق/۴۰۴ق)، *تهذیب التهذیب*، هند: مطبعه دائره المعارف النظامیه.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *تقریب التهذیب*، سوریه: دار الرشید.
- ابن عبد البر، أبو عمر (۱۴۱۲ق)، *الاستیعاب فی معرفه الأصحاب*، بیروت: دار الجیل.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (بی‌تا)، *تاریخ مدینه دمشق*، بی‌جا: دار الفکر.
- ابی داود، سلیمان بن الأشعث (۱۴۳۰ق)، *سنن أبی داود*، بی‌جا: دارالرساله.
- احمدی، محمد حسن (۱۳۹۷ش)، *مطالعات حدیثی و زیاتشناسی تاریخی*، قم: دانشگاه قم.
- امرای، محمد، نظری، داریوش؛ گراوند، مجتبی (۱۴۰۱ش)، «نقد سندی روایات انسان سوزی در سیره امام علی (ع)»، *پژوهش‌نامه علوی*، سال ۱۳، شماره ۲، صص ۳۳-۳.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۰۳ق)، *شرح السنه*، بیروت: المکتبه الإسلامی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *جمل من أنساب الأشراف*، بیروت: دار الفکر.
- بهرامی، حمزه علی؛ هاشمی، مریم السادات (۱۴۰۲ش)، «تحلیل و ارزیابی حدیث "من بدل دینه فاقتلوه" در موضوع قتل مرتد با تمرکز بر دیدگاه اهل حدیث گرایش سلفیان و ابن تیمیه»، *مطالعات فهم حدیث*، سال ۹، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، صص ۱۸۳-۱۵۹.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۲۴ق)، *سنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پارسا، فروغ (۱۳۸۸ش)، *حدیث در نگاه خاورشناسان - بررسی و تحلیل مطالعات حدیث‌شناختی هارالد موتسکی*، تهران: دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها).

ترکمان، محمد (۱۳۹۷ش)، *ارتداد در ترازوی نقد احکام و آثار دنیوی*، تهران: انتشارات کویر.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، *سنن الترمذی*، بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت (علیهم السلام).

حسینی، سید ابراهیم (۱۳۸۲ش)، «ارتداد در آیین فلسفه حقوق اسلامی»، *نشریه معرفت*، شماره ۶۹، صص ۵۸-۴۷.

حلبی، تقی‌الدین (۱۴۰۳ق)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین (ع).

خان‌صنمی، شعبانعلی؛ خان‌صنمی، فاطمه و فرمانیان، مهدی (۱۳۹۸ش)، «تحلیل احراق انسان توسط امام علی(ع) در روایات»، *پژوهش‌نامه علوی*، سال ۱۰، شماره ۱، صص ۵۷-۳۳.

خراسانی، زهرا؛ دیمه کارگراب، محسن (۱۴۰۰ش)، «سنجش روایت «سوزاندن زناده توسط امام علی(ع)» در میراث روایی اهل سنت»، *حدیث و اندیشه*، شماره ۳۲، صص ۱۳۱-۱۰۹.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۰ق)، *تحریر الوسیله*، نجف اشرف، دار الکتب العلمیه.

خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، *معجم رجال الحدیث*، بی‌جا: بی‌نا.

دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۲۴ق)، *سنن الدار قطنی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، بیروت: دار المعرفه للطباعه و النشر.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۲۷ق)، *سیر أعلام النبلاء*، قاهره: دار الحدیث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: دفتر نشر کتاب.

سبزواری، سید عبد الاعلی (۱۴۱۳ق)، *مهذب الاحکام*، قم: مؤسسه المنار.

شاخت، یوزف (۱۳۹۳ش)، *ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث*، (سید علی آقایی، مترجم)، تهران: حکمت.

شافعی، محمد بن ادريس (۴۱۰ق)، *الأم*، بیروت: دار المعرفه.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه للصبحی صالح*، قم: هجرت.

صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم کتاب.

صرّامی، سیف الله (۱۳۷۶ش)، *احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.

صفوی، محمد رضا (۱۳۸۸ش)، *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*، قم: نشر معارف.

صنعانی، عبد الرزاق (۴۰۳ق)، *المصنف*، بی‌جا: منشورات المجلس العلمی.

طبری، محمد بن جریر (۴۰۷ق)، *تاریخ الأمم والملوک*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

طحاوی، أحمد بن محمد (۴۱۴ق)، *شرح معانی الآثار*، بی‌جا: دار الکتب العلمیه.

طوسی، محمد بن الحسن (۳۹۰ق)، *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن الحسن (۴۰۷ق)، *التهذیب الأحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

طوسی، محمد بن الحسن (۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دارالثقافه للطباعه و النشر و التوزیع.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوائی*، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام

قرشی، علی اکبر (۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گلپایگانی، سید محمد رضا (۴۰۷ق)، *کتاب الطهاره*، قم: دار القرآن الکریم.

گلپایگانی، سید محمد رضا (۴۱۲ق)، *الدر المنضود فی أحكام الحدود*، قم: دار القرآن الکریم.

- مامقانی، عبد الله (۱۴۲۸ق)، *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*، قم: منشورات دلیل ما.
- مبارکفوری، عبد السلام (۱۴۲۲ق)، *سیره البخاری*، مکه: دار العلم الفوائد.
- متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال*، بی‌جا: مؤسسه الرساله.
- مجلسی دوم، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مجلسی دوم، محمد باقر (۱۴۰۶ق)، *ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مجلسی اول، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضر الفقیه*، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی.
- مظفری، محمد حسین (۱۳۷۶ش)، *نابردباری مذهبی*، تهران: اندیشه معاصر.
- موتسکی، هارالد (۱۳۹۰ش)، *حدیث اسلامی، خاستگاه‌ها و سیر تطور*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، قم: دار الحدیث.
- نجاشی، احمد بن علی (بی‌تا)، *رجال النجاشی*، بی‌جا: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نسایی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱ق)، *سنن الکبری*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- نسفی، عبدالله بن احمد (بی‌تا)، *مدارک التنزیل و حقائق التأویل*، بیروت: دار الکتب الطیب.
- نیسابوری، مسلم بن حجاج القشیری (بی‌تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

- Abū Dāwūd, Sulaymān Ibn al-Ash'ath (1430 H), *Sunan Abī Dāwūd*, n.p.: Dār al-Risāla. (In Arabic).
- Aghayi, Seyed Ali (1390 SH), "The history of Hadith based on the mixed-analysis of document-text: possibilities and limitations", *Ṣaḥīfa-yi Mubīn*, No. 50, pp. 101–140. (In Persian).
- Ahmadi, Mohammad Hasan (1397 SH), *Study of Hadith and historical linguistics*, Qom: University of Qom. (In Persian).
- Baghawī, Ḥusayn Ibn Mas'ūd (1403 H), *Sharḥ al-sunna*, Beirut: al-Maktaba al-Islāmiyya. (In Arabic).
- Bahrami, Hamzeh Ali; Hashemi, Maryam al-Sadat (1402 SH), "Analysis of Hadith on the killing of apostate considering the Salafi and Ibn Teymīeh", *Studies on Understanding Hadith*, Year 9, No. 2 (Serial No. 18), pp. 159–183. (In Persian).
- Balādhurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā (1417 H), *Jumal min ansāb al-ashrāf*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn (1424 H), *al-Sunan al-kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- Dāraquṭnī, 'Alī Ibn 'Umar (1424 H), *Sunan al-Dāraquṭnī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).

- Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1382 H), *Mizān al-i-tidāl*, Beirut: Dār al-Maʿrifa li-l-Ṭibāʿa wa-l-Nashr. (In Arabic).
- Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1427 H), *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*, Cairo: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic).
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin Ibn Shāh Murtaḍā (1406 H), *al-Wāfi*, Isfahan: Kitābkhāna-yi Imām Amīr al-Muʿminīn ʿAlī Pbuḥ. (In Arabic).
- Gulpāyigānī, Sayyid Muḥammad Riḍā (1407 H), *Kitāb al-tahāra*, Qom: Dār al-Qurʾān al-Karīm. (In Arabic).
- Gulpāyigānī, Sayyid Muḥammad Riḍā (1412 H), *al-Durr al-maṇḍūd fī aḥkām al-ḥudūd*, Qom: Dār al-Qurʾān al-Karīm. (In Arabic).
- Ḥalabī, Taqī al-Dīn (1403 H), *al-Kāfi fī al-fiqh*, Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Muʿminīn(PBUH). (In Arabic).
- Hosseini, Seyed Ibrahim (1382 SH), "Apostasy from the perspective of Islamic law philosophy", *Marefat Journal*, No. 69, pp. 47–58. (In Persian).
- Ḥurr Āmilī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1409 H), *Tafṣīl wasāʾil al-shīʿa ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿa*, Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt. (In Arabic).
- Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar (1412 H), *al-Istīʿāb fī maʿrifat al-aṣḥāb*, Beirut: Dār al-Jīl. (In Arabic).
- Ibn al-Athīr, ʿAlī Ibn Muḥammad (1385 H), *al-Kāmil fī al-tārīkh*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic).
- Ibn al-Athīr, ʿAlī Ibn Muḥammad (1415 H), *Usd al-ghāba fī maʿrifat al-ṣaḥāba*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic).
- Ibn ʿAsākir, ʿAlī Ibn al-Ḥasan (n.d.), *Tārīkh madīnat Dimashq*, n.p.: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Ibn Bābawayh, Muḥammad Ibn ʿAlī (1413 H), *Man lā yaḥḍuruh al-faqīh*, Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic).
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad Ibn ʿAlī (1404 H), *Tahdhīb al-tahdhīb*, India: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Nizāmiyya. (In Arabic).
- Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad Ibn ʿAlī (1406 H), *Taqrīb al-tahdhīb*, Syria: Dār al-Rashīd. (In Arabic).
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad Ibn Ḥibbān (1393 H), *al-Thiqāt*, Hyderabad, India: Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya. (In Arabic).
- Juynboll, G. H. A (1989), Some Isnad – Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Women Demeaning Sayings From Hadith Literature.
- Khomeinī, Sayyid Rūḥ Allāh (1390 H), *Tahrīr al-wasīla*, Najaf: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. (In Arabic).
- Khūʾī, Abū al-Qāsim (1413 H), *Muʿjam rijāl al-ḥadīth*, n.p.: n.p. (In Arabic).
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Yaʿqūb (1407 H), *al-Kāfi*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic).
- Majlisī al-Awwal, Muḥammad Taqī Ibn Maqṣūd ʿAlī (1406 H), *Rawḍat al-muttaqīn fī sharḥ man lā yaḥḍuruh al-faqīh*, Qom: Muʿassasa-yi Farhangī-yi Islāmī Kūshānbur. (In Arabic).
- Majlisī Thānī, Muḥammad Bāqir (1404 H), *Mirʾāt al-ʿuqūl fī sharḥ akhbār āl al-Rasūl*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic).
- Majlisī Thānī, Muḥammad Bāqir (1406 H), *Malādh al-akhyār fī fahm tahdhīb al-akhbār*, Qom: Kitābkhāna-yi Āyat Allāh Marʿashī Najafī. (In Arabic).
- Māmaqānī, ʿAbd Allāh (1428 H), *Miqbās al-hidāya fī ʿilm al-dirāya*, Qom: Manshūrāt Dalīl Mā. (In Arabic).



- Motzki, Harald (1996), *Quevadis, Hadith- Forschung EineKritischeUntersuchung von G.H.A. Juynboll: "Nafi' mawla of Ibn 'Umar, his position in Muslim Hadith Literature"*. Der Islam.
- Motzki, Harald (1998), *The Prophet and the Cat: on Dating Malik s Muwatta and Legal Traditions*. Jerusalem Studies and Islam.
- Mozafari, Mohammad Hossein (1376 SH), *Religious intolerance*, Tehran: Contemporary Thought. (In Persian).
- Mubārakfūrī, 'Abd al-Salām (1422 H), *Sīrat al-Bukhārī*, Mecca: Dār al- 'Ilm al-Fawā'id. (In Arabic).
- Muttaqī al-Hindī, 'Alī Ibn Ḥisām (1401 H), *Kanz al- 'ummāl*, n.p.: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic).
- Najāshī, Aḥmad Ibn 'Alī (n.d.), *Rijāl al-Najāshī*, n.p.: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic).
- Nasafi, 'Abd Allāh Ibn Aḥmad (n.d.), *Madārik al-tanzīl wa ḥaqā'iq al-ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kalim al-Ṭayyib (In Arabic).
- Nasā'ī, Aḥmad Ibn Shu'ayb (1421 H), *Sunan al-kubrā*, Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic).
- Nīsābūrī, Muslim Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī (n.d.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Parsa, Furugh (1388 SH), *Hadith from the perspective of orientalists: analysis of Harold Motzki Hadith studies*, Tehran: al-Zahra University Press. (In Persian).
- Qurashī, 'Alī Akbar (1412 H), *Qāmūs al-Qur'ān*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic).
- Rāghib al-Isfahānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad (1404 H), *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, Tehran: Daftar Nashr al-Kitāb (In Arabic).
- Sabzawārī, Sayyid 'Abd al-A'lā (1413 H), *Muhadhdhab al-aḥkām*, Qom: Mu'assasat al-Manār. (In Arabic).
- Safavi, Mohammadreza (1388 SH), *Translation of Quran based on al-Mīzān*, Qom: Maaref Publication. (In Persian).
- Ṣāḥib Ibn 'Abbād, Ismā'īl Ibn 'Abbād (1414 H), *al-Muḥīṭ fī al-lugha*, Beirut: 'Ālam al-Kutub (In Arabic).
- Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (1403 H), *al-Muṣannaḥ*, n.p.: Manshūrāt al-Majlis al-'Ilmī. (In Arabic).
- Sarrami, Sayf Allāh (1376 SH), *Laws of apostasy from the perspective of Islam and human rights*, Tehran: Center of Strategic Research of Presidency. (In Persian).
- Schacht, Joseph (1950), *the Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford Univerdity Press.
- Schacht, Joseph, (1393 SH), *Analyzing the history of Hadith* (Translated into Farsi by Ali Aghayi), Tehran: Hekmat.
- Shāfi'ī, Muḥammad Ibn Idrīs (1410 H), *al-Umm*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic).
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad Ibn al-Ḥusayn (1414 H), *Nahj al-balāgha li-l-Ṣubḥī Ṣāliḥ*, Qom: Hijrat. (In Arabic).
- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr (1407 H), *Tārīkh al-umam wa-l-mulūk*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- Ṭaḥāwī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1414 H), *Sharḥ ma 'ānī al-āthār*, n.p.: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- Tirmidhī, Muḥammad Ibn 'Isā (1395 H), *Sunan al-Tirmidhī*, Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī'. (In Arabic).
- Torkaman, Mohammad (1397 SH), *Apostasy under critical analysis: a criticism of regulations and worldly works*, Tehran: Kavir Publication. (In Persian).
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1390 H), *al-Istibṣār*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic).

Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1407 H), *Tahdhīb al-aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic).

Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1414 H), *al-Amālī*, Qom: Dār al-Thaqāfa li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘. (In Arabic).



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۹۲-۶۹

doi 10.30497/qhs.2025.239703.3965

مقاله پژوهشی

شناسایی مؤلف تنویر المعباس از رهگذر منطقه جغرافیایی پیدایش اثر و مقایسه منقولات

مهدیه دهقانی قناتگستانی*

حسن اصغریپور**

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵

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

چکیده

تفسیری یک جلدی، قریب به سه قرن پیش، به واسطه حضور نام ابن عباس در آغاز هر سوره، اثر گم‌شده فیروزآبادی، تنویر المعباس عن تفسیر ابن عباس قلمداد شد. انتشار کتاب با این نام و نشان مجموعه‌ای از پژوهشی‌ها را در میان پژوهشگران غربی رقم زد. در نهایت، به جای فیروزآبادی، برخی کلبی، برخی ابن وهب دینوری و برخی عبدالله بن مبارک دینوری را مؤلف کتاب خواندند. پژوهش حاضر از نظر هدف بنیادین و از نظر روش، توصیفی - تحلیلی است و برآن است با شناسایی زیست‌بوم شکل‌گیری این اثر و مقایسه متن آن با منقولات موجود در آن پهنه جغرافیایی، نگارنده اصلی را شناسایی کند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد اولاً راویان موجود در اسناد کتاب، همگی متعلق به شرق جهان اسلام‌اند. ثانیاً مقایسه مطالب کتاب با منقولات کلبی در دیگر نگاشته‌های متعلق به شرق جهان اسلام نشان می‌دهد که محتوای کتاب از جهت «مضمون»، «الفاظ» و «سبک تفسیری» با منقولات کلبی در نگاشته‌های پس از سده سوم هجری مطابقت دارد. ثالثاً جستجوی گزارش‌های رسیده از وجود خارجی تفسیر کلبی نشان می‌دهد از قرن سوم به بعد «تفسیر کلبی» در شرق جهان اسلام وجود فیزیکی داشته است. رابعاً راوی، نکاتی را بر اصل کتاب با تعبیر «قیل» و «یُقال» افزوده است. بنابراین تفسیر موجود، متنی لایه‌ای و اثر چند نویسنده است.

واژگان کلیدی: تنویر المعباس، الواضح فی تفسیر القرآن، تفسیر ابن عباس، تفسیر الکلبی، لایه‌شناسی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m.dehghani@khu.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (h.asgharpour@shahed.ac.ir)

طرح مسئله

پژوهشگران غربی در راستای شناسایی نویسنده کتابی تفسیری موسوم به تنویر المعباس یا الواضح پژوهش‌های مختلفی را رقم زده‌اند و افراد مختلفی را به عنوان نویسنده آن معرفی کرده‌اند. در این میان همچنان جا دارد محتوای این کتاب با منقولات هر یک از نویسندگان احتمالی مقایسه شود و از این طریق درباره نویسنده این اثر داوری شود. چه اینکه یکی از شیوه‌های شناسایی نویسنده کتابها، مقایسه محتوای کتاب با منقولات موجود از هر یک از نویسندگان احتمالی است. بنابراین پرسش اصلی این پژوهش آن است که مقایسه محتوای کتاب تنویر المعباس با منقولات موجود، نام چه کسی را به عنوان نویسنده اصلی این اثر نمایان می‌سازد؟ البته باید این احتمال را نیز از نظر دور نداشت که امکان دارد متن فعلی کتاب متنی چند لایه و چند نویسنده در شکل‌گیری آن اثر گذاشته باشد. (درباره متون چند لایه بنگرید: پاکتچی، ۱۳۹۱ش، ص ۷۴-۷۸) بدین منظور پس از بیان پیشینه، بحث در چهار محور اصلی، با رویکرد «شناسایی منطقه جغرافیایی شکل‌گیری تفسیر» و سپس «مقایسه منقولات موجود در آن منطقه جغرافیایی از هر یک نویسندگان احتمالی با محتوای کتاب موجود» پیش می‌رود.

پیشینه پژوهش

حاجی خلیفه (۱۹۶۷ق) در کشف الظنون برای نخستین بار، نگارش تفسیری با نام تنویر المعباس عن تفسیر ابن عباس را به مجدالدین فیروزآبادی (۸۱۷ق) نسبت داد. (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۲) و دیگر تراجم‌نگاران در این زمینه از وی پیروی کردند. (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۹۶) در سال ۱۲۸۰ قمری، در بمبئی، تفسیری بدین نام نشر یافت؛ البته در هیچ نسخه خطی از تفسیرِ نشریافته، انتساب اثر به فیروزآبادی یا نام تنویر المعباس دیده نشده بود و تا کنون نیز یافت نشده است. (مهدوی‌راد و نیل‌ساز، ۱۳۸۵ش، ص ۴۵؛ به نقل از ریپین، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲) گویا کسی که نخستین بار نسخه خطی‌های موجود را تنویر المعباس عن تفسیر ابن عباس دانسته، بر پایه تکرار «وباسناد عن ابن عباس» در آغاز تفسیر هر سوره، میان تفسیر موجود و ابن عباس رابطه‌ای قطعی فرض نموده است و از آنجا که در عنوان تفسیر فیروزآبادی تعبیر «عن تفسیر ابن عباس» دیده می‌شود، بر آن شده که تفسیر موجود، همان تفسیر فیروزآبادی؛ یعنی، تنویر المعباس عن تفسیر ابن عباس است. از سوی دیگر، گروهی در انتساب این منقولات به ابن عباس و یا انتساب اصل کتاب به فیروزآبادی تردید نمودند. بیشترین بررسی‌ها در این باره را خاورشناسان انجام داده‌اند. ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی خویش کوشید با عدم اعتماد بر اسانید و تکیه صرف بر تحلیل ادبی اثبات کند این تفسیر پس از سال ۲۰۰ هجری نوشته شده است؛ (مهدوی‌راد و نیل‌ساز، ۱۳۸۵ش، ص ۲۹) شاگرد ونزبرو یعنی ریپین، نیز بر همین پایه، یعنی تحلیل ادبی، ابتدا تاریخ تقریبی نگارش این کتاب را

اواخر قرن سوم یا اوائل قرن چهارم تخمین زد و سپس آن را بر تفسیر مفقوده‌ای که پیشتر بروکلیمان و سزگین در آثار خود بدان اشاره کرده‌اند یعنی الواضح نوشته عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (۳۰۸ق) تطبیق داد. (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱-۳۳) به گفته موتسکی، ریپین دلیلی بر این انتخاب نداشت، جز آنکه نام یکی از روایان موجود در اسناد این کتاب یعنی «عبد الله بن مبارک» با نام نویسنده کتاب الواضح یعنی «عبد الله بن محمد بن وهب» شباهت داشت و او نیز در سده‌ای که به وسیله تحلیل ادبی متن، به عنوان زمان نگارش کتاب تعیین شده بود می‌زیست. به هر حال این تفسیر، در سال ۱۴۲۴ق با عنوان جدید تفسیر ابن وهب المسمى الواضح فی تفسیر القرآن الکریم چاپ گردید (مهدوی‌راد و نیل‌ساز، ۱۳۸۵ش، ص ۵۵)، نهایتاً فان اس و به دنبال او موتسکی پیشنهاد دادند که نویسنده کتاب الواضح نه عبد الله بن وهب دینوری بلکه عبد الله بن مبارک دینوری باشد. (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱-۴۸)

درباره این تفسیر مقالات زیر به زبان فارسی نشر یافته است:

۱. اعتبارسنجی اصالت انتساب «تنویر المقباس» به ابن عباس، نوشته عبدالهادی فقهی‌زاده و سید جعفر صادقی
۲. تاریخگذاری تفسیر منسوب به ابن عباس نقد روش تحلیل ادبی و نزبر و ریپین، نوشته مهدوی‌راد و نیل‌ساز
۳. تاریخ‌گذاری تفسیر موسوم به ابن عباس چند نکته تکمیلی، نوشته هارالد موتسکی، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا

۱. بررسی جغرافیای زندگی راویان

در این کتاب، برای بیان تفسیر هر آیه یا هر نکته تفسیری، سندی جداگانه بیان نشده، بلکه تنها در آغاز تفسیر بسمله سوره حمد و آغاز تفسیر سوره بقره، در هر دو چاپ آن (با عنوان تنویر المقباس و الواضح)، اسنادی آمده است و پس از آن به گونه‌ای ثابت و یکسان در آغاز تفسیر هر سوره، سند معلق «و یاسنده عن ابن عباس» دیده می‌شود. اسناد آغازین این کتاب در دو چاپ آن متفاوت است و با وجود تفاوت، همه آنها بخشی ثابت و یکسان دارند؛ چه، همگی آنها به «سُدی از کلبی از ابوصالح از ابن عباس» ختم می‌گردند و تفاوت اسناد، تنها در بخش آغازین آنهاست. در اینجا برای شناخت مؤلف این کتاب، بخش غیرمشترک این اسناد (یعنی راویان قبل از سُدی)، به تفکیک اسناد بازشناسی خواهند شد:

۱-۱. سند اول

سند زیر در آغاز تفسیر «بَسْمَلَه» در چاپ این کتاب با عنوان تنویر المقباس دیده می‌شود:

أخبرنا عبدالله الثقة بن المأمون الهروي قال أخبرنا أبي قال أخبرنا أبو عبدالله قال أخبرنا أبو عبيد الله محمود بن محمد الرازي قال أخبرنا عمار بن عبد المجيد الهروي قال أخبرنا علي بن إسحاق السمرقندي عن محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس (فيروزآبادی، بی‌تا، ص ۲)

در ادامه، شش راوی پیش از سُدّی، از آخر به اول بررسی خواهد شد:

۱-۱-۱. علی بن إسحاق السمرقندی

علی بن اسحاق بن ابراهیم الحنظلی السمرقندی، با وصف رجالی صدوق، متوفی سال ۲۳۷ ق است. (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ ق، ج ۶، ص ۱۷۵؛ مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۰، ص ۳۲۰) درباره او دو نکته کلیدی وجود دارد:

نخست اینکه حوزه فعالیت او شرق جهان اسلام است. چه اینکه او خود سمرقندی است و حاکم نیشابوری در تاریخ نیشابور او را با وصف «من کبار شیوخهم» از بزرگان نیشابور معرفی می‌کند. (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ ق، ص ۹۱) همچنین اکثر قریب به اتفاق راویان او - که نوعاً تنها نام آنها باقی مانده است و روایتی از آنها ثبت نشده است و وصف رجالی آنها نیز معلوم نیست - منسوب به شهرهای مختلف خراسان قدیم و شرق جهان اسلام هستند. برای مثال از میان آنان می‌توان به حفص بن معارک السرخسی (مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۰، ص ۳۲۰؛ سهمی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۳۸؛ سمعانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۲۴۴) و عبدالله بن محمد بن صالح السمرقندی (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۰۱؛ مزی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۰، ص ۳۲۰) اشاره کرد.

دومین نکته مهم درباره او مربوط به اثر تفسیری اوست. سمعانی از قول یکی از ناقلان علی بن اسحاق گوید:

سمع مع أخيه، محمد، كتاب التفسير لأبي الحسين علي بن إسحاق بن إبراهيم الحنظلي السمرقندي (سمعانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۳۴۷)

همچنین سمعانی از قول محمد نامبرده نقل می‌کند:

سمعت الكتاب - يعني التفسير - والمشافهات مع أخى أحمد بن حامد عن علي بن إسحاق سنة مائتين وثلاث وثلاثين، وأربع وثلاثين، وخمس وثلاثين، فارتفع لنا في ثلاث سنين. (پیشین)

از این جملات فهمیده می‌شود علی بن اسحاق صاحب کتابی تفسیری بوده است که البته این کتاب نام خاصی نداشته و با عنوان کتاب یا التفسیر شناخته می‌شده است. از منابع دیگر به دست می‌آید که این کتاب تفسیر در واقع تفسیر کلبی بوده که او به واسطه سُدّی از کلبی نقل می‌کرده است. ابن عساکر درباره محمد بن کرام از شاگردان

علی بن اسحاق گوید: «... وسمع التفسیر من علی بن إسحاق الحنظلی السمرقندی عن محمد بن مروان عن الكلبي وسمع ببلخ من إبراهيم بن يوسف الماکياني وبمرو من ... وبهراة من ... و بنيسابور من ... (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۵۵، ص ۱۲۸)

براساس این گزارش، محمد بن کرام در حالی که در بلخ و مرو و هرات و نیشابور از افراد متعددی تنها سماع داشته است، از علی بن اسحاق کتاب خاصی تحت عنوان التفسیر را سماع کرده است. این تفسیر به لحاظ ماهیت، کتابی بوده که از سُدّی از کلبی نقل می‌شده است. همچنین حاکم نیشابوری علی بن اسحاق را تنها ناقل دست‌نوشتی از محمد بن مروان سُدّی معرفی می‌کند: «نسخة لمحمد بن مروان السُدّي ينفرد بها علي بن إسحاق السمرقندی عنه». (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۲)

نام علی بن اسحاق در تعداد انگشت شماری از اسناد دیده می‌شود و گرچه سند این روایات مشابه سند موجود در این کتاب نیست و محتوای آنها نیز شبیه محتوای این کتاب نیست، اما نکته شایان توجه این است که نویسندگان کتابهایی که روایات او را نقل کرده‌اند، همگی اهل خراسانند. (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۶؛ امینی، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۳۲ به نقل از نسخه خطی زین الفتی نوشته احمد بن محمد العاصی از علمای کرامیه خراسان) و این نکته نیز دال بر حضور علمی علی بن اسحاق در منطقه شرق جهان اسلام است.

۱-۲. عمار بن عبد المجید الهروی

نسبت هروی در سند نشان می‌دهد که عمار بن عبد المجید، اهل هرات است؛ یعنی، بسان دیگر ناقلان علی بن اسحاق متعلق به شرق جهان اسلام است. ابن حبان (۳۵۴ق) هنگام سخن درباره راوی به نام داود بن عفان گوید: او در «خراسان» می‌گشت و سخنان دروغی را از انس بن مالک نقل می‌کرد و تنها اصحاب رأی و کرامیه احادیث او را می‌نگاشتند ... او از انس نسخه موضوعه‌ای را روایت می‌کرد، ما این نسخه موضوعه را از «عمار بن عبد المجید» از او از انس بن مالک نوشته‌ایم. (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۲۹۳) بدین ترتیب، روشن می‌شود عمار بن عبد المجید هروی، جز نقل از علی بن اسحاق، ناقل نسخه‌ای موضوعه از داود بن عفان از انس بن مالک نیز بوده است. در الموضوعات ابن جوزی حدیثی درباره عقوبت قوم لوط با همین سند دیده می‌شود. (ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۱۱۲) افزون بر این، حاکم حسکانی نیشابوری نام «ابویاسر عمار بن عبدالمجید» را در سند تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی یاد می‌کند. (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۴۱)

بدین ترتیب نام او در سند نقل سه کتاب - یعنی تفسیر مورد بررسی، کتابی از انس و تفسیر مقاتل - در شرق جهان اسلام دیده می‌شود. این نکته می‌تواند بر این حقیقت دلالت داشته باشد که او از مشایخ اجازه و طریق انتقال کتابها از طبقه‌ای به طبقه دیگر در آن منطقه بوده است.

۱-۳. ابو عبید الله محمود بن محمد الرازی

نسبت رازی در سند نشان می‌دهد این راوی اهل ری بوده است. او را نمی‌توان براساس کتابهای رجال و اسناد و ... شناسایی کرد. تنها در سند روایتی در فضیلت امیرالمومنین (ع)، در کتاب زین الفتی العاصمی خراسانی دلیلی بر روایت محمود بن محمد بن رجاء از عمار بن عبد المجید از محمد بن کرام دیده می‌شود. هر دو راوی اخیر یعنی عمار بن عبد المجید و محمد بن کرام از راویان علی بن اسحاق هستند. (حسینی میلانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۳۰ و ج ۱۱، ص ۱۴۰ به نقل از نسخه خطی)

۱-۴. أبو عبد الله

راوی چهارم در این سند تنها با عنوان «ابو عبد الله» معرفی شده است و بیش از این چیزی درباره او گفته نشده است. احتمال دارد مراد از این کنیه «حاکم نیشابوری» باشد؛ چه در میان محدثانی که در این طبقه قرار دارند، «حاکم نیشابوری» با عنوان ابو عبد الله شهرت دارد. او زاده سال ۳۲۱ق و متوفای سال ۴۰۵ هجری است. همچنین همو در برخی اسناد، با یک واسطه ناقل اخبار از علی بن اسحاق است. (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۶) همچنین هموست که از نسخه منحصر به فرد علی بن اسحاق از محمد بن مروان سُدی در کتاب معرفة علوم الحديث خبر داده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۲) و هموست که بنا به گزارش ذهبی به خراسان و ماوراء النهر سفر کرده و از داشته‌های حدیثی آن مناطق مطلع بوده است. (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۳۹)

۱-۵. عبد الله الثقة بن المأمون الهروی از پدرش

پنجمین راوی مأمون است و براساس سند، هروی. دو راوی با نام مأمون منتسب به هرات قابل شناسایی است: نخست مأمون بن أحمد السلمی الهروی که در کتابهای رجال با اوصاف «دجال»، «یضع الحديث»، «أتی بطامات وفضائح» معرفی شده است. او به سال ۲۵۰ قمری وارد شام شده است. (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۴۲۹) بر این اساس، او نمی‌تواند راوی حاکم نیشابوری باشد که حدود ۷۰ سال پس از این تاریخ متولد شده است. دیگر، مأمون بن الحسن / الحصین أبو عبد الله الهروی، الداودی. او متوفی سال ۴۰۴ هجری است. (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۱۰۵) درباره او تنها می‌دانیم که وثیر بن المنذر النسفی از او نقل روایت می‌کند. (ابن ماکولا، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۶۷ و ج ۴، ص ۹۸ و ج ۷، ص ۳۸۹)

راوی ششم فرزند مأمون یعنی «عبدالله» است که در سند با وصف وثاقت معرفی شده است و به هرات منسوب گشته است. نام این راوی تنها در سند مورد بررسی دیده می‌شود و در هیچ کتاب دیگری اعماً از رجال و حدیثی و ... اثری از او نیست.

نتیجه آنکه، همه راویان موجود در این سند، یا متعلق به شرق جهان اسلام هستند یا به نوعی با راویان آن منطقه در ارتباط بوده‌اند.

۱-۲. سند دوم

دومین و آخرین سندی که در نسخه چاپی این کتاب به عنوان تنویر المقباس در آغاز تفسیر سوره بقره دیده می‌شود، سند زیر است:

و یاسنده عن عبدالله بن المبارك قال حدثنا علی بن إسحاق السمرقندی عن محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس ... (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۲)

این سند، به سند نخست معلق است که در اینجا با توجه به سند نخست، با تکمیل بخش پایانی، سند به طور کامل نوشته شده است. تفاوت اصلی این دو سند در عبدالله بن مبارک است و البته روشن نیست آغاز سند دقیقاً به چه کسی بازمی‌گردد و چه کسی با سند خودش از عبدالله بن مبارک نقل می‌کند. تنها بر اساس سند می‌توان گفت عبدالله بن مبارک ناقل از علی بن اسحاق است. درباره عبدالله بن مبارک دو احتمال وجود دارد:

نخست اینکه او «الدینوری» باشد؛ شخصی که تفسیری با نام الواضح نوشته است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۳؛ داودی، ۱/۲۵۰) و موتسکی او را نامزد نگارندگی تفسیر موجود معرفی کرده است. (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۱) نام او یعنی «عبدالله بن مبارک دینوری» تنها در یک سند دیده می‌شود (ابن‌شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۰) که از قضا این سند با سندی که در برخی از نسخ تفسیر موجود آمده - یعنی سندی که اکنون در حال بررسی آن هستیم - مشابهت دارد و به نظر می‌رسد همین مشابهت سبب شده که موتسکی بر آن شود که عبدالله بن مبارک موجود در این سند همان عبدالله بن مبارک دینوری است و از آنجا که او صاحب تفسیر بوده، موتسکی، بر آن شده اوست که نویسنده تفسیر مورد بررسی است.

الواضح	مئه منقبه
	حدثنا الحسين بن محمد بن مهران الدامغاني من كتابه
	محمد بن عبدالله بن نصر
	عبدالله بن المبارك الدينوري
	الحسن بن علي
عبدالله بن المبارك	محمد بن عبدالله بن عروه
علي بن اسحاق	يوسف بن بلال
محمد بن مروان ...	محمد بن مروان

جدول ۱: مقایسه سند ابن‌شاذان و دو سند در الواضح: نقل دینوری با سه واسطه و نقل ابن‌مبارک با یک واسطه از ابن‌مروان (سدی)

بخش پایانی دو سند فوق (از ابن‌مروان تا ابن‌عباس) یکسان است. در سند موجود در کتاب *مئه منقبه*، عبدالله بن مبارک «دینوری» با سه واسطه از ابن‌مروان نقل می‌کند در حالی که در سند مورد بررسی، عبدالله بن مبارک با یک واسطه از ابن‌مروان نقل حدیث می‌کند.

نتیجه آنکه گرچه عبدالله بن المبارک الدینوری در سندی مشابه با یکی از اسناد کتاب مورد بررسی دیده می‌شود، اما به دلیل تفاوت در طبقه نمی‌توان به طور قطع گفت ابن‌مبارک در سند مورد بررسی همان عبدالله بن المبارک الدینوری است مگر آنکه احتمال ارسال در سند را مطرح نمود و معتقد شد سند مورد بررسی دارای افتادگی است و میان ابن‌مبارک و ابن‌مروان راویانی جز علی بن اسحاق وجود داشته‌اند.

راوی دیگری که با عنوان عبدالله بن المبارک شناخته می‌شود، از بزرگان و مشایخ مرو و خراسان است، اما او قریب سال ۱۸۰ از دنیا رفته است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۲۴) و از آنجا که علی بن اسحاق متوفی سال ۲۳۵ هجری است امکان ندارد او نیز راوی از علی بن اسحاق بوده باشد.

همچنین در سند شمار اندکی از روایات شیعه، نام عبدالله بن المبارک دیده می‌شود (رک: خوئی، ۱۱/۳۱۰-۳۱۱)، اما باز دلیلی بر اتحاد راوی مورد بررسی با یکی از آن راویان وجود ندارد.

نتیجه آنکه نمی‌توان به روشنی درباره هویت عبدالله بن مبارک موجود در این سند داوری کرد و به طور قطع او را عبدالله بن مبارک دینوری یا دیگری قلمداد کرد.

۱-۳-۳. سند سوم و چهارم

در آغاز کتاب چاپ شده با عنوان تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم متن زیر دیده می‌شود: قال حدثنا ابو علی بن شمر الهروی، قال حدثنا منصور بن المنذر، حدثنا عمار بن عبد المجید، قالوا حدثنا علی بن اسحاق بن مسلم السمرقندی / و حدثنا ایضا الحسن بن علی بن شمر، قال حدثنا ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عروه قال حدثنا یوسف بن بلال قال حدثنا محمد بن مروان الکوفی عن الکلبی محمد بن السائب عن ابی صالح بادن مولی ام هانی عن ابن عباس ... (ابن وهب، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴)

متن فوق خود ترکیبی از دو سند اصلی است. (مرز جدایی این دو سند در متن فوق با / مشخص شده است.) در سند نخست همچون دو سند پیشین، علی بن اسحاق ناقل اخبار از سُدّی است، اما در سند دوم یوسف بن بلال ناقل از سُدّی است. این نکته به خوبی از عبارت «قالا حدثنا» که قبل از نام سُدّی آمده است، فهمیده می‌شود. اکنون بررسی این دو سند:

۱-۳-۱. سند سوم:

در این سند، همچون سند اول، عمار بن عبد المجید، راوی علی بن اسحاق است. پیش از این درباره این دو، سخن گفته شد. نام ابوعلی بن شمر الهروی و منصور بن المنذر در هیچ کتاب دیگری دیده نمی‌شود و در نتیجه هیچ اطلاعاتی درباره این دو موجود نیست و تنها براساس این سند می‌توان دریافت که ابوعلی بن شمر، هروی یعنی اهل هرات است. یعنی او نیز بسان دیگر شاگردان علی بن اسحاق به شرق جهان اسلام تعلق دارد.

۱-۳-۲. سند چهارم:

در این سند، متفاوت با اسناد پیشین، نام علی بن اسحاق دیده نمی‌شود. رپین معتقد است در همه اسناد کتاب نام علی بن اسحاق دیده می‌شود. (مهدوی‌راد و نیل‌ساز، ۱۳۸۵ش، ص ۴۷)، حال آنکه در این سند، نام او نیامده است. براساس این سند حسن بن علی بن شمر از ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عروه از یوسف بن بلال از سُدّی آراء تفسیری را نقل می‌کند. اکنون بازشناخت راویان این سند:

۱-۲-۳-۱. یوسف بن بلال

در این سند به جای علی بن اسحاق، نام یوسف بن بلال دیده می‌شود. او از دو جنبه شبیه علی بن اسحاق است: اولاً مانند علی بن اسحاق متعلق به شرق جهان اسلام است و ثانیاً درباره او نیز مانند علی بن اسحاق گفته شده که راوی «تفسیر کلبی» است و «تفسیر کلبی» را از سُدّی می‌کند. (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۳۴؛ ابن ماکولا، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۷۸؛ ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۵، ص ۸۵) یعنی در اینجا نیز اساساً تفسیر از آن کلبی تلقی می‌شود.

نام یوسف بن بلال در سند بیست روایت دیده می‌شود. (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۴، ۱۶۷، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۷۷، ۳۱۵ و ج ۴، ص ۳۰۴-۳۰۵؛ همو، ۲۰۱۰م، ج ۲، ص ۴۴۱ و ج ۴، ص ۸۵، ۴۶۰ و ج ۷، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۸ و ج ۶، ص ۲۷۵ و ۲۷۷؛ ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۰؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۴۱؛ ابن طاووس، ۱۳۶۳ق، ص ۲۱۱؛ زیلعی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۹؛ ابن سیرین، ۱۳۵۹ق، ج ۱، ص ۴۱) درباره منقولات او نکات زیر شایان توجه است:

۱. در ۱۹ روایت، یوسف بن بلال از سُدی از کلبی از ابوصالح از ابن عباس به نقل روایت پرداخته است و در یک روایت او از سُدی به نقل روایت پرداخته و بقیه سند بیان نشده است. بنابراین سند ثابتی که او بدان طریق نقل می‌کند همان سندی است که در آغاز این کتاب نیز بدان اشاره شده است.
۲. جز شباهت سند، مضمون روایات رسیده از او در دیگر منابع با متن تفسیر موجود شباهت‌هایی دارد. به عنوان نمونه بنگرید:

معرفة السنن و الآثار بیهقی: رأیتم منهم صلاحاً فی دینهم وحفظاً لأمر مالهم. (بیهقی، ۲۰۲۰م، ج ۴، ص ۴۶۰) تفسیر موجود: (فإن أنستم منهم) فإن رأیتم منهم (رشد) صلاحاً فی الدین وحفظاً فی المال (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۶۵)

برای نمونه‌ای دیگر مقایسه کنید: (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۶۳ و فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۲۷۲) همچنین در مواردی سبک تفسیری در روایات منقول از یوسف بن بلال از سُدی از کلبی از ابوصالح از ابن عباس با سبک تفسیری کتاب موجود مشابه است و بسان تفسیر موجود، متن روایات آمیخته‌ای از متن قرآن و تفسیر کوتاه است؛ به عنوان نمونه بنگرید:

دلائل النبوه، بیهقی: ... کفار قریش (سدا) غطاء (فأغشیناهم) يقول ألبسنا أبصارهم وغشیناهم (فهم لا يبصرون) النبی صلی الله علیه وسلم فیؤذونه (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۹۸) تفسیر موجود: (سدا) غطاء (فأغشیناهم) أغشینا أبصار قلوبهم (فهم لا يبصرون) الحق والهدی ویقال وجعلنا من بین أیدیهم سدا سترًا حیث أرادوا أن یرجموا النبی صلی الله علیه وسلم بالحجارة وهو فی الصلاة فلم يبصروا النبی صلی الله علیه وسلم ومن خلفهم سدا سترًا حتی لا يبصروا أصحابه فأغشیناهم أغشینا أبصارهم فهم لا يبصرون النبی فیؤذوه (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۳۶۹). برای نمونه‌ای دیگر مقایسه کنید: (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۵ و فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۳۷۲).

۳. در ۱۸ روایت احمد بن محمد بن نصر اللباد، راوی از یوسف بن بلال است. او از بزرگان نیشابور است. (ذهبی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۲۷۵) و در یک روایت مانند سند مورد بررسی محمد بن عبدالله «هروی» ناقل سخن از یوسف بن بلال است و در یک سند ناقل سخن از یوسف بن بلال معرفی نشده است.

۴. از بیست روایت، پانزده روایت در آثار بیهقی نقل شده و پنج روایت دیگر در پنج کتاب دیگر آمده است. بیهقی اهل بیهق از نواحی خراسان بزرگ قدیم است. حاکم حسکانی دیگر ناقل سخنان او، از بزرگان نیشابور است و نیز ابن شاذان ناقل دیگر سخنان او، به خراسان سفر داشته و از بزرگان آن سامان حدیث شنیده است. (ابن شاذان، ۱۴۰۷ق، ص ۱۴۳)

این نکات به خوبی نشان می‌دهد که روایات او نیز مانند علی بن اسحاق در منطقه خراسان بزرگ نقل می‌شده است.

۵. نکته دیگر این است که شواهدی در دست است که نشان می‌دهد محتوای نقل شده از یوسف بن بلال به عنوان مکتوبی تفسیری شناخته می‌شده است و این مکتوب تفسیری، به «کلبی» منسوب می‌شده است. برای مثال: شاهد اول: سعد السعود ابن طاووس: فصل فیما نذکره من الجزء الثالث عشر من تفسیر الکلبی من الوجهة الأولى من القائمة الثانية منه بلفظه حدثنا یوسف بن بلال عن محمد عن الکلبی عن ابي صالح عن ابن عباس فی قوله تعالی ... (ابن طاووس، ۱۳۶۳ق، ص ۲۱۱)

شاهد دوم: معرفة السنن و الآثار بیهقی: وفی تفسیر الکلبی عن ابي صالح عن ابن عباس فی هذه الآية معنی ما رویناه عن مجاهد ... أخبرنا أبو عبد الرحمن بن محبوب الدهان أخبرنا الحسين بن محمد بن هارون حدثنا أحمد بن محمد بن نصر حدثنا یوسف بن بلال حدثنا محمد بن مروان عن الکلبی فذكره (بیهقی، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۴۴۱) در اینجا بیهقی ابتدا مطالبی را که از مجاهد نقل شده با آنچه که در «تفسیر کلبی» از ابوصالح از ابن عباس آمده است مشابه ارزیابی می‌کند و پس از آن به تکمیل سند تا کلبی پرداخته و سند خود تا تفسیر کلبی را بازگو می‌کند. برای نمونه‌های دیگر بنگرید: بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۶، ۲۶۳ و ج ۴، ص ۳۰۴؛ بیهقی، ۲۰۲۰م، ج ۴، ص ۸۵، ۴۶۰ و ج ۷، ص ۱۵۰. همه این نمونه‌ها نشان می‌دهند که بیهقی محتوای نقل شده را متعلق به ابن عباس یا ابوصالح یا سُدّی یا حتّی یوسف بن بلال یا دیگر راویان حاضر در سند نمی‌داند، بلکه او محتوای نقل شده را برگرفته از مکتوبی تفسیری متعلق به «کلبی» معرفی می‌کند.

۱-۲-۳. ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عروه

ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عروه «هروی» است و از شماری از راویان مروزی به نقل روایت می‌پرداخته که در میان آنان سويد بن نصر دیده می‌شود. سويد بن نصر هموست که ابووهب احمد بن رافع وراق از شاگردان علی بن اسحاق نیز از او روایت می‌کند. (مزّی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۷۲؛ ج ۱۸، ص ۴۸۶؛ ج ۲۶، ص ۳۰۷ و ج ۲۶، ص ۵۵۷) بدین ترتیب ناقل اخبار از یوسف بن بلال، بسانِ ناقلان اخبار از علی بن اسحاق، متعلّق به شرق جهان اسلام است و با آنان در برخی مشایخ، مشترک است.

۱-۴. سند پنجم و ششم

در آغاز تفسیر سوره بقره در چاپ این کتاب با عنوان الواضح آمده است: حدّثنا عمار بن عبد المجید و حدّثنا الحسن بن علی بن شمر، قال: حدّثنا منصور بن المنذر، قالوا: حدّثنا احمد بن اسحاق و حدّثنا الحسن بن علی، قال حدّثنا ابوجعفر محمد بن عبدالله بن عروه عن یوسف بن بلال قال حدّثنا محمد بن مروان عن الکلبی، عن ابی صالح، عن ابن عباس... (ابن وهب، ۱۴۲۴ق، ص ۱۶)

این متن نیز بازگو کننده دو سند است. این دو سند بسیار شبیه سند سوم و چهارم نقل شده در آغاز تفسیر بسمله در همین چاپ از این کتاب است؛ منتها دو اسم در این دو سند، نسبت به دو سند پیشین متفاوت است: نخست آنکه «ابوعلی بن شمر الهروی» به «الحسن بن علی بن شمر» تبدیل شده است. در ارتباط با این تبدیل باید گفت که در سند ششم (یعنی الحسن بن علی از یوسف بن بلال از سُدی) نام «الحسن بن علی» دیده می‌شود. او هموست که در سند چهارم با نام «الحسن بن علی بن شمر» معرفی شده است. به هر حال این راویان یعنی «الحسن بن علی بن شمر» و «ابوعلی بن شمر» هر دو ناشناخته و مهمل هستند و نمی‌توان به صراحت داوری کرد که کدام نام برای قرار گرفتن در این سند درست‌تر است.

دوم آنکه نام «علی بن اسحاق» در این سند به «احمد بن اسحاق» تبدیل شده است. با توجه به اسناد پیشین به نظر می‌رسد در سند اخیر تصحیف رخ داده و شکل درست نام این راوی «علی بن اسحاق» است.

با توجه به یکسانی راویان این سند با سند پیشین و نیز بررسی راویان سند پیشین، در اینجا دیگر درباره این سند نکته قابل ذکر باقی نیست.

۲. مقایسه محتوای تفسیر موجود با دیگر کتابها

بررسی راویان موجود در اسناد مختلف این کتاب دو نکته را روشن ساخت: نخست اینکه راویان این کتاب متعلّق به شرق جهان اسلام هستند و به تعبیر دیگر، این تفسیر، اثری متعلّق به شرق جهان اسلام است و در آن منطقه

جغرافیایی نقل می‌شده است. نکته دیگر آنکه این تفسیر در منطقه شرق جهان اسلام، به عنوان «تفسیر کلبی» شناخته می‌شده و از طریق سُدّی نقل می‌گشته است. اکنون برای اثبات این مدعا یعنی تلقی این تفسیر به عنوان تفسیر کلبی در جغرافیای شرق جهان اسلام لازم است منقولات کلبی در نگاشته‌های متعلق به شرق جهان اسلام با محتوای این کتاب مقایسه شود. به بیان دیگر با توجه به اینکه این تفسیر در سمرقند و نیشابور و دیگر سرزمین‌های شرقی جهان اسلام نقل می‌شده است و رواج داشته است، لازم است منقولات کلبی در تفاسیر و کتابهایی که در شرق جهان اسلام نوشته شده است با تفسیر موجود مورد مقایسه قرار گیرد. از این رو اکنون منقولات تفسیری منسوب به کلبی در چندین نگاشته متعلق به شرق جهان اسلام با تفسیر موجود مقایسه می‌شود:

۱-۲. منقولات کلبی در تفسیر بحر العلوم

تفسیر بحر العلوم از تفاسیر نوشته شده در حوزه جغرافیایی سمرقند در قرن چهارم است. نویسنده این تفسیر نصر بن محمد سمرقندی متوفی ۳۷۳ یا ۳۷۵ هجری است. جستجوی کلید واژه «الکلبی» در تفسیر بحر العلوم نشان می‌دهد سمرقندی در ۵۳۲ مورد از کلبی نقل قول دارد. در برخی از این موارد سندی کامل یا بخشی از سند تا به کلبی آمده است و گاه بدون هیچ گونه سندی از او نقل قول صورت گرفته است. در اولین موردی که از کلبی نقل قول صورت گرفته، سندی به مانند سند کتاب مورد بررسی دیده می‌شود:

و قال: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ، مُحَمَّدُ بْنُ حَامِدٍ الْخُرَعُونِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَرْوَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ السَّائِبِ الْكَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، مَوْلَى أُمِّ هَانِئٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: الْحَمْدُ لِلَّهِ قَالَ: الشُّكْرُ لِلَّهِ. (سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵-۱۶)

این سند به مانند سند اول مورد بررسی است و تنها به جای دو راوی یعنی «أبو عبید الله محمود بن محمد الرازی قال أخبرنا عمار بن عبد المجید الهروی» نام محمد بن حامد الخرعونی آمده است. محمد بن حامد خرعونی و بردارش احمد، هر دو، از جمله کسانی هستند که «تفسیر کلبی» را از علی بن اسحاق در طول مدت سه سال سماع کرده‌اند و خرعون نیز از روستاهای سمرقند است. (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۷ و ج ۵، ص ۵۸۲) نکته مهم اینجاست که محتوای این روایت با تطبیق کامل لفظ در تفسیر موجود آمده است: «باسناد عن ابن عباس فی قوله تعالى (الحمد لله) يقول الشکر لله». (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۱۶)

بررسی بقیه منقولات کلبی در تفسیر سمرقند مشابهت بسیار زیاد این منقولات با تفسیر موجود را اثبات می‌کند. نمونه‌های این مشابهت فراوان است. از میان آنها، نمونه زیر انتخاب شده است. نکته مهمی که در بررسی الفاظ و

مضمون اقوال تفسیری وجود دارد این است که این الفاظ و مضامین عموماً در دیگر تفاسیر به شخص دیگری منسوب نیست. بنگرید:

- قال فی روایه الکلبی، عن أبی صالح، عن ابن عباس: ... کما آمنَ السُّفَهَاءُ یعنی الجَہال الخرقی. قال اللّٰه تعالی: أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ یعنی الجَہال الخرقی ... (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸)
- (کما آمن السفهاء) الجَہال الخرقی (ألا إثم) بلی أنهم (هم السفهاء) الجَہال الخرقی ... (فیروزآبادی، بی تا، ص ۴)

تعبیر «الجَہال الخرقی» در هیچ تفسیر دیگری دیده نمی شود.

- وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ قال الکلبی: یعنی يمنع الزکاة (سمرقندی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۹)
- (و یأمرکم بالفحشاء) بمنع الزکاة (فیروزآبادی، بی تا، ص ۳۹)
- قال الکلبی: معناه و سارعوا إلى التوبة من الربا (سمرقندی، ج ۱، ص ۲۴۶)
- (وسارعوا إلى مغفرة من ربکم) بادروا بالتوبة من الربا (فیروزآبادی، بی تا، ص ۵۶)

۲-۲. منقولات کلبی در تفسیر سورآبادی

تفسیر سورآبادی از تفاسیر نوشته شده در قرن پنجم هجری در منطقه جغرافیایی شرق جهان اسلام است. نویسندۀ این تفسیر ابوبکر عتیق بن محمد هروی نیشابور است. در مجموع پنج جلد این کتاب تنها حدود چهل مورد نقل از کلبی دیده می شود و با وجود اینکه این تفسیر به زبان فارسی نوشته شده است، اما برخی از منقولات کلبی در این تفسیر به زبان عربی است! بررسی نشان می دهد که در مجموع نقل قول های فارسی و عربی از کلبی در این کتاب یکسانی و شباهت قابل توجهی با کتاب موجود دارد. از جمله این موارد می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

- کلبی گوید: و استعینوا بالصبر علی اداء فرائض اللّٰه و بالصلاة علی تمحیص الذنوب ... (سورآبادی، ج ۱، ص ۶۴) (به نقل قول عربی در متن فارسی توجه نمایید.)
- (واستعینوا بالصبر) علی اداء فرائض الله وترك المعاصی (والصلاة) وبکثرة الصلاة علی تمحیص الذنوب (فیروزآبادی، بی تا، ص ۸)
- کلبی گوید هر جا که در قرآن عملوا الصالحات است مراد از آن اخلاص است (سورآبادی، ج ۱، ص ۴۶ و ۵۳۷، ج ۳، ص ۱۶۱۴ و ۲۰۳۹)

- (وعملوا الصالحات) الطاعات فیما بینهم و بین ربهم (خالصاً/ بالاخلاص) (ص ۶، ۱۲، ۴۰، ۴۸، ۷۲، ۸۱، ۸۷، ۸۹، ۱۰۱، ۱۲۸، ۱۷۰، ۱۸۲ و ...)
- کلبی گوید نور السّمَاوات و الارض، ای: هادی اهل السماوات و الارض. (سورآبادی، ج ۳، ص ۱۶۸۱)
- (الله نور السماوات والأرض) هادی أهل السماوات والأرض ... (ص ۲۹۵)

۳-۲. منقولات کلبی در تفسیر الکشف و البیان

تفسیر الکشف و البیان تفسیر دیگری است که در منطقه نیشابور نوشته شده است. این تفسیر نوشته احمد بن ابراهیم ثعلبی نیشابوری از عالمان قرن پنجم (متوفای ۴۲۷ق) است. بنا بر سخن ثعلبی در مقدمه این کتاب، ثعلبی تفسیر کلبی را به طرق متعدد در اختیار داشته است. در همه طرق، کلبی ناقل از ابوصالح از ابن عباس است، اما در برخی از آنها راوی دیگری جز سُدی تفسیر را از کلبی نقل می کند و همچنین برخی از نسخ در اختیار وی نسبت به دیگر نسخ افزوده های محتوایی چشم گیری داشته اند. (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۳۶ق، ج ۲، ص ۳۶-۴۴) با توجه به این نکته مشابهت منقولات وی در الکشف و البیان از کلبی با تفسیر موجود، به مانند دو تفسیر پیشین، فراوان نیست، اما در مواردی می توان گفت منبع سخنان کلبی، تفسیر مورد بررسی بوده است. نمونه های زیر از میان ده ها نمونه این چنینی انتخاب شده است:

- وقال الکلبی: لا یحسنون قراءة الكتاب و لا کتابته (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۲۳)
- (ومنهم أمیون لا یعلمون الكتاب) لا یحسنون قراءة الكتاب و لا کتابته (فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۲)
- (کَذَلِکَ) فسرھا الکلبی «هكذا» فی جمیع القرآن (ثعلبی، ۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۳۱)
- در ۵۵ مورد در تفسیر تنویر (کَذَلِکَ) به «هكذا» تفسیر شده است. (فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۶، ۱۷، ۲۳ و ...)

۴-۲. منقولات کلبی در کتب بیهقی

احمد بن حسین بیهقی (۴۵۸ق) از دیگر علمای شرق جهان اسلام است. در منقولات او از کلبی نیز مشابهت هایی با تفسیر موجود یافت می شود. از جمله این موارد می توان به نمونه های زیر اشاره کرد:

- وفي رواية الکلبی عن أبي صالح عن ابن عباس فی هذه الآية قال: رأيتم منهم صلاحاً فی دینهم وحفظاً لأموالهم. (بیهقی، ۲۰۲۰م، ج ۴، ص ۴۵۹)
- (فإن أنستم منهم) فإن رأيتم منهم (رشداً) صلاحاً فی الدین و حفظاً فی المال (فیروزآبادی، بی تا، ص ۶۵)
- موارد مشابهت از مقایسه مورد ذیل به دست می آید: بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۵ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۴۵۲ و فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۲۸؛ بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۶۴ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۴۸۷ و ...

۵-۲. نقل ابن قتیبہ دینوری از کلبی

ابن قتیبہ از عالمان قرن سوم هجری است. پدر او در مرو بوده و خود او را نیز مروزی خوانده‌اند. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ۱۰/۱۶۷) وی در دو کتاب تأویل مشکل القرآن و غریب القرآن، در شش جایگاه ناقل اقوال کلبی است که در پنج مورد مشابهت معناداری با کتاب مورد بررسی دارند. نمونه زیر از جمله این موارد است:

- وَ إِنِّي لَأُظَنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا أَيْ مُهْلِكًا. وَ الثَّبُورُ: الْهَلَكَةُ. وَ فِي رِوَايَةِ الْكَلْبِيِّ: إِنِّي لَأَعْلَمُكَ يَا فِرْعَوْنَ مَلْعُونًا (ابن قتیبہ، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۲)

- (وَ إِنِّي لَأُظَنُّكَ) أَعْلَمُ وَاسْتَيْقِنَ (یا فرعون مَثْبُورًا) مَلْعُونًا كَافِرًا (فیروزآبادی، بی تا، ص ۲۴۲)

از مقایسه سخن ابن قتیبہ، ۴۲۳ق، ص ۱۳۱ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۵۹ و ۱۶۳ نیز می‌توان نمونه‌ای مشابه را ملاحظه نمود جز آنکه در مورد اخیر، به روایت کلبی از ابن عباس نیز اشاره شده است.

۶-۲. نقل سخاوی از کلبی

در تفسیر موجود در آغاز هر سوره، درباره مکی یا مدنی بودن سوره و آیات استثناء از سوره در موضوع مکی و مدنی اطلاعاتی ارائه می‌شود. مقایسه این اطلاعات با آنچه سخاوی (۶۴۳ق) در کتاب جمال القراء آورده نشان می‌دهد اطلاعات ارائه شده در کتاب مورد بررسی در باب مکی یا مدنی و استثناء کردن برخی از آیات در مکی یا مدنی بودن از کل سوره با آنچه در کتاب سخاوی به کلبی نسبت داده می‌شود همسانی دارد. شباهت چشم‌گیر این منقولات از کلبی در کتاب سخاوی با تفسیر موجود، می‌توان قرینه بر تعلق کتاب مورد بررسی به کلبی باشد. در این باره برای مثال مقایسه کنید: سخاوی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۲ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۱۶۹؛ سخاوی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۵ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۲۲۱؛ سخاوی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۵-۱۲۶ با فیروزآبادی، بی تا، ص ۲۳۳.

در مجموع مقایسه تفسیر موجود با منقولات کلبی در آثار نگاشته شده در شرق جهان اسلام و نیز موضوعات خاصی مانند مکی یا مدنی بودن آیات و سور نشان می‌دهد که از قرن سوم به بعد مشخصاً در شرق جهان اسلام مکتوبی تفسیری منسوب به کلبی وجود داشته است و این مکتوب تفسیری بسیار شبیه تفسیر موجود بوده است. بدیهی است که این مقایسه نگارش چنین کتابی را توسط کلبی یا تک مؤلف بودن اثر موجود را اثبات نمی‌کند بلکه تنها نشان می‌دهد که مکتوب تفسیری که با تفسیر موجود در الفاظ و سبک تألیفی مشابه بوده است، از قرن سوم به بعد مشخصاً در شرق جهان اسلام به عنوان «تفسیر کلبی» شناخته می‌شده است.

۳. بررسی تاریخی وجود تفسیر کلبی و نقل از آن

اکنون که روشن شد که آنچه در تفسیر موجود آمده، در سده چهارم و پنجم، در شرق جهان اسلام، به کلبی منسوب می‌گشته است و به عنوان آرا تفسیری کلبی نقل می‌شده است، لازم است نکات زیر را در تایید همتایی تفسیر موجود با تفسیر کلبی در نظر آوریم:

نخست آنکه گزارش‌های دال بر وجود فیزیکی و خارجی تفسیر کلبی همگی به نوعی به شرق جهان اسلام مربوط می‌شود. ثانیاً در گزارش‌ها تاریخی از وجود این کتاب، این تفسیر به لحاظ نقل و سلسله سند همواره پیوند غیر قابل انفکاک با ابوصالح و ابن عباس و تا حدی با سُدی داشته است. به تعبیر دیگر آنچه با سند سُدی از کلبی از ابوصالح از ابن عباس - یعنی سند موجود در تفسیر مورد بررسی - نقل می‌شده است به عنوان تفسیر کلبی قلمداد می‌شده است؛ شواهد مختلفی این دو نکته را اثبات می‌کند. از آن جمله:

شاهد اول: ابن عدی جرجانی (قرن سوم و چهارم) رجالی گرگانی الاصلی که درباره او گفته شده «رحل فی طلب الحدیث ما بین الإسکندریه و سمرقند» (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۰) درباره کلبی گوید: «وهو رجل معروف بالتفسیر ولیس لأحد تفسیر أطول ولا أشبع منه ...» (ابن عدی، ۱۲۰/۶) این سخن ابن عدی می‌تواند دلالت بر این نکته داشته باشد که او کتابی به عنوان تفسیر کلبی در اختیار داشته و به شکل فیزیکی مشاهده نموده است.

شاهد دوم: کشی (قرن سوم و چهارم) از رجالیان سمرقند، درباره محمد بن مروان البصری گوید: ولیس هو الذی روی تفسیر الکلبی، ذلک یسمی محمد بن مروان السُدی. (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۷۴) خطیب بغدادی (۴۶۳ق)، تاریخ‌نگاری که در رحلات او سفر به نیشابور نیز ثبت شده (صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۲۶)، نیز درباره سُدی گوید: ... یُعَرَف بالسُدی: من أهل الکوفه. روی عن: محمد بن السائب الکلبی کتاب «التفسیر» ... (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۸) و نیز می‌آورد: «سألت أبا علی صالح بن محمد عن محمد بن مروان - الذی روی «التفسیر» عن الکلبی - فقال: ...» (پیشین، ج ۴، ص ۶۰) در همه این اقوال سُدی را به عنوان راوی تفسیر کلبی معرفی می‌شود. شایان ذکر است که جز سُدی، هیچ راوی دیگری این چنین نیست یعنی در معرفی او به نقل تفسیر کلبی توسط او اشاره نمی‌شود.

افزون بر موارد فوق، شواهد دیگری بر وجود فیزیکی کتابی به نام تفسیر کلبی از قرن سوم به بعد در شرق جهان اسلام در دست است که در اینجا به جهت رعایت اختصار بدان پرداخته نخواهد شد. (ر.ک: ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ سماعی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۲۷؛ ابن ماکولا، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۷۸؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۱؛ ابن حجر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۴۲۳)

۴. نقش آفرینی مفسری غیر از کلبی در محتوای تفسیر موجود

تاکنون با توجه به شباهت‌های منقولات موجود از کلبی در منطقه شرق جهان اسلام، با تفسیر موجود روشن شد که پایه اصلی کتاب موجود، مکتوب تفسیری است که از قرن سوم به بعد در شرق جهان اسلام به عنوان تفسیر کلبی شناخته می‌شده است. بر این نکته باید افزود که ظاهراً راوی این تفسیر، در شکل‌گیری نهایی متن موجود نقش آفرین بوده است.

۴-۱. شاهد اول: نقل اقوال با ذکر نام

با توجه به اسناد آغاز کتاب، نقل قول از برخی افراد مانند ابن مسعود، سُدّی و فرّاء (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۳۱۶، ۳۳۸ و ۴۰۸) که به اسناد مذکور در آغاز کتاب ارتباطی ندارند، این احتمال را به وجود می‌آورد که فردی، مطالبی بر کتاب اصلی که به عنوان تفسیر کلبی در منطقه شرق جهان اسلام مشهور بوده، افزوده است و متن حاضر متنی چند لایه است و چندین نفر در شکل‌گیری نهایی متن نقش آفرین بوده‌اند.

۴-۲. شاهد دوم: نقل اقوال بدون ذکر نام

راوی این کتاب در موارد متعدد و بسیار فراوان با تعبیر «قیل» و «یقال» آراء تفسیری دیگران را بر متن اصلی کتاب مشهور به کتاب کلبی افزوده است. شاهد آنکه در تفسیر موجود در تفسیر تعبیر «وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي» (زخروف: ۵۱) آمده است: ... و یقال عنی بها الأفراس تجری من تحتی. (فیروزآبادی، بی‌تا، ص ۴۱۴) چنین قول تفسیری در هیچ تفسیر دیگری دیده نمی‌شود، جز آنکه در تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نوشته نظام الأعرج (۷۲۸ق) که از مفسران نیشابوری است از قول عبدالله بن مبارک دینوری آمده: «أنه أراد بالأنهار الجياد من الخيل» (نظام الأعرج، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۹۴) این عبارت گرچه به لحاظ الفاظ متفاوت است اما همان مضمون را بازگو می‌کند. بدین ترتیب آنچه که با تعبیر «یقال» در تفسیر مورد بررسی، نقل شده است، به عبدالله بن مبارک دینوری منسوب گشته است. این نکته اثبات می‌کند که راوی تفسیر موجود ضمن آنکه ناقل تفسیری مشهور به تفسیر کلبی است، خود نیز با استفاده از تعبیر «قیل» و «یقال» نکات تفسیری را بدان افزوده است.

شایان ذکر است غیر از تفسیر فوق، رای تفسیری دیگری از عبد الله بن مبارک دینوری یافت نشد.

۴-۳. شاهد سوم:

جستجوهای انجام شده نقل هیچ یک از نکاتی که پس از «قیل» یا «یقال» در این تفسیر آمده است را از کلبی نشان نداد. به عبارت دیگر نکات تفسیری که در قالب «قیل» و «یقال» در این تفسیر نقل شده است، در منابع دیگر از

کلبی نقل نشده است. این نکته خود نشان می‌دهد که راوی این نکات را بر اصل تفسیر مشهور به تفسیر کلبی افزوده است.

نتایج تحقیق

در این پژوهش بررسی برای شناسایی نویسنده کتاب در چهار جنبه انجام پذیرفت؛

۱- در سندهای موجود در کتاب. بررسی در این ساحت نشان داد که راویان موجود در این اسناد، متعلق به شرق جهان اسلام هستند؛ به گونه‌ای که می‌توان دریافت که نقل این کتاب در شرق جهان اسلام رایج بوده و از طبقه‌ای به طبقه دیگر منتقل می‌شده است و ثانیاً در همه اسناد، اوّلین راوی غیر مشترک (یعنی راوی بعد از سُدّی) در کتب رجال، با وصف «ناقل تفسیر کلبی» و حتی ناقل تفسیر کلبی با سند مذکور در این کتاب معرفی شده است.

۲- در مقایسه این تفسیر با تفاسیر موجود. این بررسی نشان داد که محتوای این کتاب - یعنی مضمون، عین الفاظ و ساختار ویژه مزجی آن - به وضوح در قرن‌های سوم تا پنجم در نگاشته‌های شرق جهان اسلام به کلبی منسوب می‌شده است و در این منقولات سخن از نقل کلبی از ابن عباس بوده است.

۳- نشانه‌های تاریخی وجود تفسیر کلبی. این بررسی نیز نشان داد اوّل تفسیر کلبی برای کسانی که متعلق به شرق جهان اسلام بوده‌اند یا بدانجا سفر داشته‌اند شناخته شده بوده است و ثانیاً سند تفسیری که به عنوان تفسیر کلبی شناخته می‌شده است با سند موجود در این کتاب از جهت نقل آن توسط سُدّی و نقل کلبی از ابوصالح از ابن عباس مطابقت داشته است.

۴- نقش راوی در شکل نهایی کتاب. بررسی در این ساحت نشان داد راوی کتاب موجود در هنگام نقل کتاب مشهور به تفسیر کلبی، نکات تفسیری بر آن افزوده است. غالب این افزوده‌های تفسیری با استفاده از تعبیر «قیل» و «یقال» در تفسیر موجود منعکس شده است و از متن اصلی کتاب منسوب به کلبی قابل تفکیک و بازشناسی است.

حاصل سخن آنکه تفسیر موجود، متنی لایه‌ای و دارای چند نویسنده است. اصل آن، تفسیری است که در قرن سوم در شرق جهان اسلام به عنوان تفسیر کلبی مشهور بوده است و راوی آن، بر آن، نکات تفسیری را با ذکر نام صاحب رای تفسیری یا با استفاده از تعبیر «قیل» و «یقال» افزوده است و در نتیجه بخش عمده اضافات تفسیری

او، اکنون از متن اصلی تفسیر منسوب به کلبی قابل بازشناسی و تفکیک است و بیش از این انتساب اثر به نویسنده دیگری مانند عبد الله بن وهب دینوری یا عبد الله بن مبارک دینوری یا فیروزآبادی قابل اثبات نیست.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۱ق)، *الجرح و التعديل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی (۱۳۸۶ق)، *الموضوعات*، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه: المكتبة السلفية.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۶ق)، *المجروحین*، تحقیق: محمود إبراهيم زاید، حلب: دار الوعي.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *تهذيب التهذيب*، بیروت: دار الفكر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۸ق)، *العُجَاب فی بیان الأسباب*، تحقیق: عبدالحکیم محمد الأنیس، دمّام: دار ابن الجوزی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ابن سیرین، محمد (۱۳۵۹ق)، *منتخب الکلام فی تفسیر الأحلام*، قاهره: مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- ابن شاذان قمی، محمد بن أحمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *مئة منقبة*، قم: مدرسه الإمام المهدي (ع).
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۳ق)، *سعد السعود*، قم: منشورات الرضی.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفكر.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *تأویل مشکل القرآن*، تحقیق: ابراهیم شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق)، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ابن ماکولا، علی بن هبة الله (۱۴۱۵ق)، *إكمال الکمال*، قاهره: دار الكتاب الإسلامی.
- ابن وهب دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، *الغدير*، بیروت: دار الکتب العربی، چهارم.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق: عبد الرزاق المهدي، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق)، *دلائل النبوة*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۱۰ق)، *شُعَب الإيمان*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ب.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۱۰ق)، *فضائل الأوقات*، تحقیق: عدنان عبدالرحمان مجید القیسی، مکه: مكتبة المنارة، ج.
- بیهقی، احمد بن الحسین (۲۰۱۰م)، *معرفة السنن والآثار*، تحقیق: حسن کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۱ش)، *نقد متن*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: علی بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی، احمد بن محمد بن ابراهیم (۱۴۳۶ق)، *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، تحقیق: صلاح باعثمان، حسن الغزالی، زید مهارش و أمين باشه، جده: دار التفسیر.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی تا)، *كشف الظنون عن أسامی الكتب و الفنون*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
حاکم حسکانی، عیبدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *معرفة علوم الحديث*، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، *تاریخ نیشابور*، ترجمه: محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تحقیق: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه.

حسینی میلانی، علی (۱۴۱۴ق)، *نفحات الأزهار*، بی جا.
خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقاهر عطا، بیروت: دار الكتب العلمية.
ذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۰۹ق)، *تاریخ الإسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
ذهبی، محمد بن أحمد (بی تا)، *تذکره الحفاظ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
ذهبی، محمد بن أحمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دار المعرفة.
ریبین، اندرو (۱۳۸۳ش)، «نکاتی روش شناختی درباره فصل چهارم کتاب مطالعات قرآنی»، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره اول، ص ۱۵۷ - ۱۴۶.

زعیلی، عبدالله بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *تخریج الأحادیث و الآثار*، تحقیق: عبدالله بن عبد الرحمن السعد، ریاض: دار ابن خزيمة.
سخاوی، علی بن محمد بن عبد الصمد (۱۴۱۰ق)، *جمال القراء و کمال الإقراء*، تحقیق: عبد الحق عبد الدائم سیف القاضي، بیروت، مؤسسة الكتب الثقافية.

سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، *بحر العلوم*، بی جا.
سمعانی، عبد الکریم بن محمد بن منصور (۱۴۰۸ق)، *الأنساب*، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان.
سهمی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷ق)، *تاریخ جرجان*، بیروت: عالم الكتب.
سیوطی، جلال الدین بن عبد الرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
صفدی، خلیل بن أبیک (۱۴۲۰ق)، *الوافی بالوفیات*، تحقیق: أحمد الأرناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس*، بیروت: دار الكتب العلمية.
مزی، یوسف (۱۴۰۶ق)، *تهذیب الکمال فی أسماء الرجال*، چاپ چهارم، بیروت: مؤسسه الرسالة.
معرفت، محمد هادی (۱۴۲۷ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم الإسلامية.

مهدوی‌راد، محمد علی و نصرت نیل‌ساز، (۱۳۸۵ش) «تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن‌عباس: نقد روش تحلیل ادبی ونزبر و ریپین»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ششم، صص ۶۰ - ۲۷.

موتسکی، هارالد (۱۳۸۵ش)، *تاریخ‌گذاری تفسیر موسوم به ابن‌عباس*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، علوم حدیث، شماره چهارم، صص ۴۸ - ۳۱.

نظام الأعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، تحقیق: زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.

Bibliography:

The Holy Quran.

- Amīnī, ‘Abd al-Ḥusayn (1397H), *al-Ghadīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 4th ed. (In Arabic)
- Baghawī, Ḥusayn Ibn Mas‘ūd (1420H), *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn (1405H), *Dalā’il al-Nubuwwa*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn (1410H), *Faḍā’il al-Awqāt*, ed. ‘Adnān ‘Abd al-Raḥmān Majīd al-Qaysī, Mecca: Maktabat al-Manāra. (In Arabic)
- Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn (1410H), *Shu‘ab al-Īmān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn (2010), *Ma‘rifat al-Sunan wa al-Āthār*, ed. Ḥasan Kasrawī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1382H), *Mīzān al-Itidāl*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bijāwī, Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)
- Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1409H), *Tārīkh al-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmūrī, 2nd ed., Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (In Arabic)
- Dhahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad (n.d.), *Tadhkirat al-Ḥuffāz*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Fīrūzābādī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (n.d.), *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn ‘Abbās*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ḥājī Khalīfa, Muṣṭafā Ibn ‘Abd Allāh (n.d.), *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ḥākim al-Ḥaskānī, ‘Ubayd Allāh Ibn ‘Abd Allāh (1411H), *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā’id al-Tafḍīl*, ed. Muḥammad Kāzīm Maḥmūdī, Tehran: Wizārat al-Farhang wa al-Irshād al-Islāmī. (In Arabic)
- Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh (1400H), *Ma‘rifat ‘Ulūm al-Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. (In Arabic)
- Ḥusaynī Mīlānī, ‘Alī (1414H), *Nafaḥāt al-Azhār*, n.p. (In Arabic)
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad (1371H), *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Alī (1386H), *al-Mawḍū‘āt*, ed. ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ‘Uthmān, Medina: al-Maktaba al-Salafiyya. (In Arabic)
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī Ibn al-Ḥasan (1415H), *Tārīkh Madīnat Dimashq*, ed. ‘Alī Shīrī, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)

- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī (1390H), *Lisān al-Mīzān*, Beirut: Mu’assasat al-A‘lamī. (In Arabic)
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī (1404H), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Hajar al-‘Asqalānī, Aḥmad Ibn ‘Alī (1418H), *al-‘Ujāb fī Bayān al-Asbāb*, ed. ‘Abd al-Ḥakīm Muḥammad al-Anīs, Dammam: Dār Ibn al-Jawzī. (In Arabic)
- Ibn Hibbān, Muḥammad (1396H), *al-Majrūhīn*, ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, Aleppo: Dār al-Wa‘y. (In Arabic)
- Ibn Mākūlā, ‘Alī Ibn Hibat Allāh (1415H), *Ikmāl al-Kamāl*, Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Qutayba al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh Ibn Muslim (1411H), *Tafsīr Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl. (In Arabic)
- Ibn Qutayba al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh Ibn Muslim (1423H), *Ta’wīl Mushkil al-Qur’ān*, ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Shādhān al-Qummī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Alī (1407H), *Mi’at Manqaba*, Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī. (In Arabic)
- Ibn Sīrīn, Muḥammad (1359H), *Muntakhab al-Kalām fī Tafsīr al-Aḥlām*, Cairo: Maktabat wa Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh. (In Arabic)
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī Ibn Mūsā (1363H), *Sa’d al-Su’ūd*, Qom: Manshūrāt al-Riḍā. (In Arabic)
- Ibn Wahb al-Dīnawārī, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad (1424H), *Tafsīr Ibn Wahb al-Musammā al-Wāḍiḥ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad Ibn ‘Alī (1417H), *Tārīkh Baghdād*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Mahdavidrad, MuhammadAli and Nusrat Nilsaz, (1385 SH) "Historizing the Tafsir attributed to Ibn Abbas: Criticism of Wansbrough and Ripin's Literary Analysis Method", *Qur'an and Hadith Science Research*, No. 6, pp. 27-60. (In Persian)
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī (1427H), *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn fī Thawbihi al-Qashīb*, Mashhad: al-Jāmi‘a al-Raḍawīyya li’l-‘Ulūm al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Mizzī, Yūsuf (1406H), *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, 4th ed., Beirut: Mu’assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Motzki, Harald (1385 SH), the Dating of the so-called commentary of Ibn Abbas, translated by: Morteza Kariminia, *Hadith Sciences*, No. 4, pp. 31-48. (In Persian)
- Nizām al-A‘raj, Ḥasan Ibn Muḥammad (1416H), *Tafsīr Gharā’ib al-Qur’ān wa Raghā’ib al-Furqān*, ed. Zakariyyā ‘Umayrāt, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Paktachi, Ahmad (2013), *Criticism of the Text*, Tehran: Imam Sadiq(AS) University. (In Persian)
- Ripin, Andrew (1383 SH), "Methodological points about the fourth chapter of the Qur'anic studies book", translation: Morteza Kariminia, *Qur'an and Hadith Research*, No. 1, pp. 146-157.
- Ṣafadī, Khalīl Ibn Aybak (1420H), *al-Wāfi bi’l-Wafayāt*, ed. Aḥmad al-Arnā’ūt and Turkī Muṣṭafā, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth. (In Arabic)
- Sahmī, Ḥamza Ibn Yūsuf (1407H), *Tārīkh Jurjān*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub. (In Arabic)
- Sakhāwī, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Ṣamad (1410H), *Jamāl al-Qurrā’ wa Kamāl al-Iqrā’*, ed. ‘Abd al-Ḥaqq ‘Abd al-Dā’im Sayf al-Qāḍī, Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya. (In Arabic)

- Sam'ānī, 'Abd al-Karīm Ibn Muḥammad Ibn Manṣūr (1408H), *al-Ansāb*, ed. 'Abd Allāh 'Umar al-Bārūdī, Beirut: Dār al-Jinān. (In Arabic)
- Samarqandī, Naṣr Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad (n.d.), *Baḥr al-'Ulūm*, n.p. (In Arabic)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr (1404H), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi'l-Ma'thūr*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm (1422H), *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, ed. 'Alī Ibn 'Āshūr, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm (1436H), *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ṣalāḥ Bā'uthmān, Ḥasan al-Ghazālī, Zayd Mahārish, and Amīn Bāsha, Jeddah: Dār al-Tafsīr. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1404H), *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl (Rijāl al-Kashshī)*, ed. Sayyid Mahdī Rajā'ī, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
- Zayla'ī, 'Abd Allāh Ibn Yūsuf (1414H), *Takhrij al-Aḥādīth wa al-Āthār*, ed. 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sa'd, Riyadh: Dār Ibn Khuzayma. (In Arabic)



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶
بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۹۳-۱۱۸

doi 10.30497/qhs.2024.246231.3953

مقاله پژوهشی

تحلیل گفتمان عبارت توحیدی خطبه فدکیه حضرت زهرا سلام الله علیها با روش تحلیل گفتمان پدام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

مقاله برای اصلاح به مدت ۳۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

مرضیه تالی طوسی*

حسن بشیر**

محمدعلی حیدری مزرحه آخوند***

بمانعلی دهقان منگابادی****

چکیده

از آن جایی که توحید، بنیادی‌ترین اصل دین اسلام و پایه و مبنای شناخت آن است و با شناخت صحیح از توحید به یک جهان‌شناسی دقیق نائل می‌گردیم و شناخت خدا از زبان اولیای خاصش، ما را به شناخت هرچه بیش‌تر او مدد می‌رساند، لذا بررسی و فهم فراز توحیدی خطبه فدکیه که در برهه حساس تاریخی ایراد شده، حائز اهمیت است. در این پژوهش، روش تحلیل گفتمان به روش عملیاتی پدام که بر مبنای بینش اسلامی طراحی شده است به عنوان روش تحلیل انتخاب شده و هدف از به کارگیری این روش دستیابی به معناهای آشکار و معناهای ضمنی و پنهانی متن و همچنین ناگفته‌های فراتر از متن است. در تحلیل گفتمان فراز توحیدی خطبه به روش عملیاتی پدام، فراز توحیدی در پنج فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است که در این پنج فضا، اکثر مؤلفه‌ها و جوانب مؤثر در یک تحلیل، در نظر گرفته شده است و در تحلیل نهایی، این نتیجه حاصل گردید که شخصیت حضرت زهرا(س) شخصیتی دارای عصمت و فراتاریخی است و فراز توحیدی خطبه، جزئی از تحلیل حضرت از واقعه در خطبه فدکیه است؛ لذا حضرت در این فراز، علاوه بر معارف عمیق توحیدی، موضوعات دیگری مانند: فضای گفتمان رقیب، موضوع درگیری دو جریان و وسعت گفتمان را تبیین می‌کند و تحقق توحید را در تحقق جریان امامت ترسیم می‌نماید.

واژگان کلیدی: حضرت زهرا(س)، خطبه فدکیه، توحید، تحلیل گفتمان، روش عملیاتی پدام.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (talitabasi@iran.ir)

** استاد دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (bashir@isu.ac.ir)

*** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول) (heydari@yazd.ac.ir)

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (badehghan@yazd.ac.ir)

طرح مسئله

خطبه فدکیه، خطبه‌ای عظیم و از مهم‌ترین اسناد معرفتی اسلام است که در مصادر قدیمی شیعه و سنی نقل شده است (ابن طیفور، ۱۳۷۶ق، ص ۱۲؛ ابن اثیر، بی تا، ص ۵۰۱؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۶۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۹۷). این خطبه در برهه حساس تاریخی، یعنی بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) و چند روز پس از ماجرای غصب خلافت و مصادره فدک به دستور خلیفه وقت و ناکام ماندن حضرت صدیقه کبری برای بازپس‌گیری آن، در مسجد النبی و در جمع مهاجرین و انصار ایراد شد؛ حضرت در این خطبه اسرار و حقایق زیادی را درباره اعتقادات اسلامی، مسائل تاریخی قبل و بعد بعثت و نقشه‌ها و فتنه‌های جریان کفر و نفاق و مسئله غصب خلافت مطرح کردند، یکی از محورهای مهم معرفتی که ایشان به عنوان مطلع سخن بیان کردند فراز توحیدی خطبه است و از آن جایی که توحید از مهمترین مباحث دینی و نخستین شعار پیامبران الهی در دعوتشان به سوی خداپرستی بوده یک موضوع مهم به شمار می‌آید. در این جا این سؤال پیش می‌آید که چرا بحث توحید که معمولاً در تقابل با شرک یا کفر مطرح می‌گردد در جمع مسلمانان انصار و مهاجر مطرح می‌شود؟ این بحث توحیدی در ابتدای خطبه چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا هدف از مطرح کردن بحث توحید صرفاً تقویت باورهای اعتقادی است؟ یا عادت‌ی در ابتدای خطبه خوانی آن دوران بوده است؟ حضرت با بیان این فراز توحیدی درصدد بیان چه حقایق و اسراری هستند؟

اگرچه شناخت کامل سخنان والای حضرت و دستیابی به حقایق نهفته ایشان در این مجال امکان‌پذیر نیست اما می‌توان با به‌کارگیری روش‌های تحلیل متن در شناخت بیش‌ازپیش این حقایق کوشید، لذا تحلیل‌گفتمان به روش عملیاتی پدام روشی است که با پیاده‌سازی متن در پنج فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی، گفتمانی و فراگفتمانی به کشف معنای ظاهری و مستتر جریان‌های گفتمانی می‌پردازد و معنای فراتر از متن را آشکار می‌سازد.

پیشینه تحقیق

در زمینه خطبه فدکیه مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده که اشاره به آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. نویسندگان این تألیفات عمدتاً از جنبه‌های مختلف حدیثی، فقهی، تاریخی و ادبی، قرآنی و.. مورد بررسی قرار داده‌اند؛ همچنین مقالاتی در مورد خطبه فدکیه با رویکرد تحلیلی نوشته شده است، برای نمونه: فراهانی در مقاله خود با عنوان تحلیل خطبه فدکیه بر اساس نظریه کنش گفتاری میزان فراوانی انواع کنش‌های گفتاری را از جمله کنش اعلامی، بیانی، احساسی و انشایی و تعهدی را در خطبه فدکیه بررسی کرده است (ر.ک: فراهانی، ۱۳۹۵ش)؛ همچنین سجادی و بهارزاده و عترت دوست در مقاله آسیب‌شناسی جامعه‌اسلامی مبتنی بر تحلیل محتوای خطبه فدکیه حضرت

زهر(س) با استفاده از روش تحلیل محتوا و تکنیک تحلیل مضمونی به کشف جهت گیری‌ها و مقوله‌های کلی حاکم بر متن خطبه حضرت زهر(س) پرداخته‌است (ر.ک: سجادی، بهارزاده و عترت دوست، ۱۴۰۲ش) و صبادی نژاد و حسینی باصری در مقاله تحلیل گزاره‌های پرسشی خطبه فدکیه براساس نظریه سرل به تحلیل گزاره‌های پرسشی خطبه فدکیه براساس نظریه «سرل» پرداخته‌است و نتایج این پژوهش نشان دهنده این مطلب است که بیش تر کنش‌های پرسشی در این خطبه کنش عاطفی و تعدادی نیز کنش ترغیبی بوده‌است (ر.ک: صیادی نژاد و حسینی باصری، ۱۳۹۷ش) و مواردی از این قبیل تحلیل‌ها که بیان آن خارج از ظرفیت و گنجایش مقاله است.

با رویکرد تحلیل گفتمان نیز پژوهش‌هایی انجام شده و به نتایجی دست یافتند برای نمونه: آویشی در پایان نامه با عنوان تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدکیه حضرت زهر(س) بر اساس الگوی فرکلاف و چارچوب نظری لاکلاو موفه به این نتیجه دست یافت که گفتمان حاوی قدرت، دو نوع است: گفتمان قدرت مدار و حقیقت مدار و گفتمان قدرت مدار هدفش رسیدن به قدرت مادی است و گفتمان حقیقت مدار هدفش رسیدن به قدرت معنوی است و گفتمان حکومتی را قدرت مدار و گفتمان فاطمی را حقیقت مدار دانسته‌است (ر.ک: آویشی، سمیه ۱۳۹۶ش)؛ روشنفکر و اکبری زاده در مقاله تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدک حضرت زهر(س) به این نتیجه دست یافتند که حضرت زهر(س) در طول گفتمان انتقادی خویش با استفاده از دلالت‌های کلامی و عوامل ساختاری، دلالت‌های ژرفی را مورد نظر قرار می‌دهد از آن جمله اسلام و ایمان است که به عنوان بزرگترین دستاوردی که در معرض انحراف است در طول گفتمان مورد بحث است (ر.ک: روشنفکر، کبری و اکبری زاده، فاطمه، ۱۳۹۰ش) و مهرآیین و قبادی در مقاله با عنوان تحلیل گفتمان خطبه فدکیه حضرت زهر(س) که بر اساس ترکیبی از روش تحلیل گفتمان روٹ و داک و جیمز پل جی است و به این نتیجه دست یافتند که خطبه فدکیه بیانگر شکاف گفتمانی در حوزه‌های متنوعی است و بیش ترین تعارض و منازعه، حول محور ارث و حاکمیت بعد از رسول خدا می‌باشد و گفتمان خلیفه اول را تداوم دوران جاهلیت می‌داند (ر.ک: مهرآیین، مصطفی و قبادی، علیرضا، ۱۳۹۹).

روش تحلیل گفتمان در پژوهش‌های انجام گرفته که ذکر آن‌ها گذشت، با روش برگزیده تحلیل گفتمان این پژوهش که روش عملیاتی پدام است متفاوت می‌باشد، مرور پژوهش‌های مرتبط نشان می‌دهد هرچند این خطبه از جنبه‌های مختلف مورد تحلیل قرار گرفته‌است اما فراز توحیدی به طور مستقل و از دریچه تحلیل گفتمان به روش عملیاتی مورد تحلیل واقع نشده‌است، لذا پژوهش حاضر از جهت شیوه تحلیلی و مؤلفه‌های مؤثر و دخیل در تحلیل و نتایج حاصل شده دارای نوآوری است.

۱. گفتمان

در معنای لغوی مفاهیمی مانند گفتگو، محاوره و گفتار آمده است، اما معنای اصطلاحی آن با معنای لغوی متفاوت است. در اینجا به دو تعریف بسنده می شود: «گفتمان، پدیده، مقوله یا جریانی است که دارای زمینه و بستری اجتماعی است. معانی اظهارات و مطالب بیان شده، گزاره ها و قضایای مطرح شده، کلمات و عبارات مورد استفاده بستگی به این نکته دارند که مطالب و گزاره ها کی و چگونه، توسط چه کسی یا علیه چه چیزی و یا چه کسی صورت گرفته است» (دودانگه، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۲)؛ به عبارتی «گفتمان، کنش متقابل نمادین بین انسان هاست که در شکل های متفاوتش به کار می رود چه از طریق زبان گفتاری یا نوشتاری باشد و چه از طریق حرکات سر و دست و تصاویر، نمودارها، فیلم و موسیقی» (بلور، توماس و بریل بلور، ۱۳۹۰ ش، ص ۷).

۲. تحلیل گفتمان

در دهه ی ۱۹۵۰ گرایشی در علم زبان شناسی به نام «تحلیل گفتمان» ظهور کرد که در کمتر از دو دهه اکثر رشته های علوم اجتماعی و ارتباطی را درنوردید. در تحلیل گفتمان «چگونگی تبلور و شکل گیری معنا و پیام های واحدهای زبانی در ارتباط با عوامل درون زبانی (زمینه متن، واحدهای زبانی، محیط بلا فصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی)، و عوامل برون زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی می گردد» (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۲، ص ۱۰)؛ در حقیقت تحلیل گفتمان، «کشف معانی ظاهری و مستتر جریان های گفتمانی است که در شکل های گوناگون زبان و فرا زبان آشکار می شوند» (بشیر، ۱۳۹۵، ص ۱۶۱).

۲-۱. روش های تحلیل گفتمان

درباره تحلیل گفتمان روش های گوناگونی تاکنون، ارائه شده است. روش ون دایک، روش فرکلاف، لاکلا و موفه و جی از مهم ترین این روش ها هستند. «هر یک از این روش ها عمدتاً ناظر به تحلیل متون رسانه ای و غیردینی است که دارای پیام خاصی بوده و توسط افراد مختلف به صورت های متفاوتی قرائت می شوند، تحلیل گفتمان با شیوه معمول برای متون دینی با مشکلاتی روبروست؛ اصول حاکم بر آن، حقیقت را سیال، نسبی و امکان کشف آن را تقریباً امکان پذیر نمی داند و اساساً با حقایق ثابت دینی و عدم سیالیت معنایی آنها متناقض است؛ لذا روشی که در این جا برای تحلیل به کار گرفته شده است روش عملیاتی تحلیل گفتمان تحلیل به شیوه پدام (PDAM) می باشد» (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۵۴).

۲-۱-۱. روش عملیاتی تحلیل گفتمان پدام (PDAM)

بشیر (۱۳۹۵) می‌گوید: تحلیل گفتمان «متون دینی» در پنج «فضا» نام‌گذاری شده‌است که منعکس‌کننده «فضای متنی و بینامتنی» مؤثر در خلق گفتمان روایی است. این پنج فضا عبارت‌اند از: ۱. فضای ساختاری، ۲. فضای معنایی، ۳. فضای ارتباطی، ۴. فضای گفتمانی، و ۵. فضای فراگفتمانی.

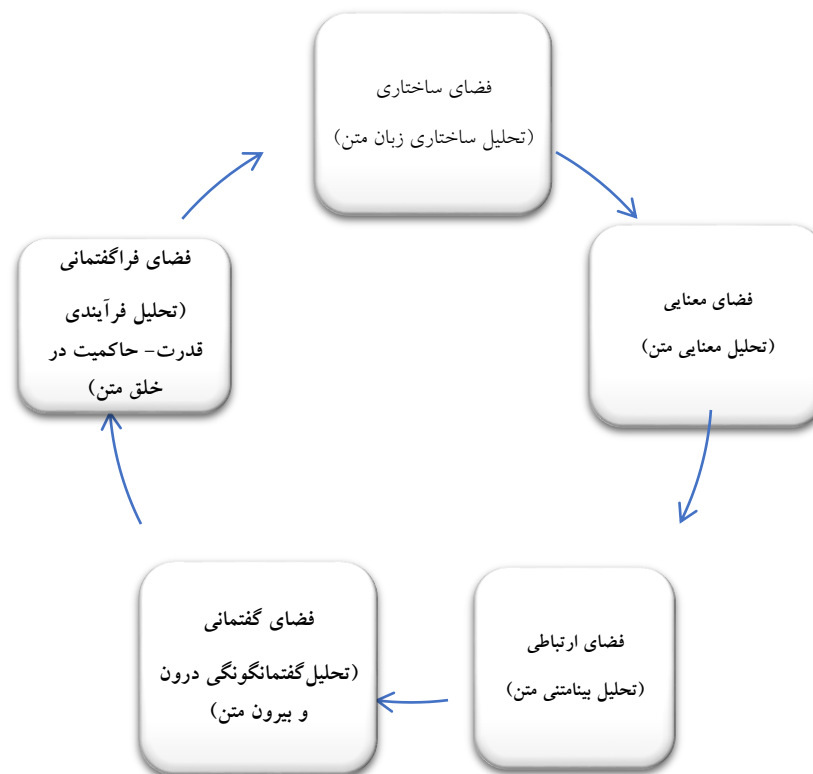
در «فضای ساختاری» زبان، ساختارهای زبانی، روابط دستوری، و عوامل مؤثر بلاغی موردتوجه قرار می‌گیرد. در این رابطه، متن روایی، به‌مثابه یک متن تولید شده در یک فضای خاص زبانی، از منظر ساختاری موردتوجه قرار می‌گیرد.

در «فضای معنایی»، معنای زبرین و زیرین موردتوجه است. این معنا، نه‌تنها در ظاهر و باطن الفاظ و جملات نهفته است، بلکه در اجزاء و نیز معنای کلی متن مستتر می‌باشد. فضای معنایی، منعکس‌کننده‌ی جهت‌گیری‌های متن برای تحقق اهداف گفتمان موردنظر است. این فضا، نوعی از «زمینه» را تبیین می‌کند که اگرچه از نظر تاریخی زوایای آن منعکس نشده، یا به‌صورت کامل منعکس نشده‌است، اما می‌توان آن را به دلیل خلق معنای خاص در دوره خاصی از تاریخ که بیش از هر چیز با قدرت - حاکمیت، مرتبط است، به‌مثابه «زمینه خلق روایت» تلقی نمود. معنا در این فضا، به‌نوعی شکل‌دهنده جهت‌گیری‌های مربوط به اهداف آنی و غایی است که تکمیل‌کننده گفتمان در مراحل هم‌زمانی و در زمانی است.

در «فضای ارتباطی» روابط بینامتنی میان ساختار و معنای موجود در متن با ساختارها و معناهای بیرونی متن مورد بررسی قرار می‌گیرند. کشف این روابط، شاید مهم‌ترین مرحله‌ای است که در تحلیل گفتمان روایی موردتوجه باشد. به عبارت دیگر، بینامتنیت‌های درون و بیرون متن، تبیین‌کننده، زمینه‌هایی گوناگون برای چرایی، چگونگی و چیستی خلق گفتمان روایی است. اگر «فضای ساختاری»، زبان گفتمانی را تبیین می‌کند، و «فضای معنایی» جهت‌گیری گفتمانی را ترسیم می‌کند، «فضای ارتباطی» «روح گفتمانی» را مشخص می‌کند که تبیین‌کننده، موقعیت کلی و شرایط حاکم در خلق آن گفتمان است.

در «فضای گفتمانی» شرایط قدرت - حاکمیت که مهم‌ترین عنصر مؤثر در خلق گفتمان روایی است، مورد مطالعه و بحث قرار می‌گیرند. این شرایط، تعیین‌کننده، رویکرد گفتمانی متون روایی است. فضای گفتمانی، فراتر از گفتمان خاص روایی، خود یک گفتمانی است که تابعی از قدرت - حاکمیت در وجوه مختلف، عملی، فکری، تعاملی و تعارضی می‌باشد. فضای گفتمانی، با چنین رویکردی، زمینه‌ای برای ضرورت طرح روایات مختلفی است که در چنین فضایی می‌توانند مطرح شوند. طرح این روایات از طرف دیگر، تبیین‌کننده همین فضای

گفتمانی است. به عبارت دیگر در اینجا نوعی از «مکاشفه دوسویه» وجود دارد که از یک سو با فهم «فضای گفتمانی»، به گفتمان روایی می‌توان پی برد و از طرف دیگر با «تحلیل گفتمان روایی» می‌توان به «فضای گفتمانی» حاکم بر دوره مربوط به روایات مورد تحلیل، دست‌یافت. در «فضای فراگفتمانی» می‌توان با رابطه میان «فضای گفتمانی» و «گفتمان روایی» در سطوح هم زمانی و در زمانی آشنا گردید. این فضا، بیش از آن که به سطح هم زمانی گفتمان توجه داشته باشد، به سطح در زمانی و به عبارت دیگر با فرایند تحول گفتمانی در دوره‌های مختلف توجه دارد. فضای فراگفتمانی، فضای ترسیم‌کننده شرایط قدرت - حاکمیت برای بروز گفتمان‌های مختلف روایی در دوره‌های مختلف است که با کشف این فضای فراگفتمانی می‌توان نسبت به فهم روایات مختلف و تعیین معانی، جهت‌گیری‌ها و اهداف آن‌ها اقدام نمود. این پنج گام در تحلیل متون روایی به روش «پدام» فرایندی را ترسیم می‌کند که در سایه آن می‌توان نسبت به تحلیل گفتمانی روایی اقدام کرد. نمودار شماره (۱) نشان‌دهنده این مراحل و معنای هر مرحله برای تحقق این فرایند است. (صص ۲۷۱-۲۷۸).



نمودار شماره (۱): مراحل تحلیل گفتمان پدام برای متون دینی

۳. تحلیل گفتمان فراز توحیدی خطبه فدکیه حضرت زهرا(س) به شیوه عملیاتی پدام

۳-۱. بررسی شخصیت و جایگاه حضرت زهرا(س)

توجه به بافت موقعیتی در بررسی معنای جمله، اغلب در شکل‌دهی به معنا نقش تعیین‌کننده‌ای دارد؛ از نظر ریچاردز، بافت، آنچه را که در قبل و بعد یک عبارت یا حتی گفته‌های طولانی‌تر مانند یک متن واقع می‌شود در بر می‌گیرد، و در ادامه بیان می‌کند این بافت می‌تواند بسیار گسترده‌تر از بستری باشد که بیان و عمل در آن اتفاق افتاده است: فهم دقیق کلام ممکن است به تاریخ زندگی فردی و جمعی، آرزوها و امیال فرد، جهان‌بینی طرف‌های گفت‌وگو، نهاد یا سازمانی که افراد به آن تعلق دارند و ساخت و پرداخت جامعه‌ای که افراد در آن زندگی می‌کنند بستگی داشته باشد (Richardz, 1985, p122)؛ لذا برای تحلیل این خطبه لازم دیده شد تا علاوه بر آنچه از بافت در فضای گفتمانی مطرح می‌گردد به شخصیت حضرت زهرا (س) به عنوان کسی که سازنده گفتمان است پردازیم و نیز بررسی کنیم حضرت در بین مخاطبانش چگونه شخصیتی شناخته شده بوده است؛ این‌ها عواملی است که در تحلیل و فهم کلام بسیار مهم و تأثیرگذار است تا حدی که خود حضرت حتی در خطبه سعی می‌کند با بیان‌های متفاوت نَسَب و جایگاه خویش را یادآور شود تا در فهم کلامش به مخاطبان کمک کند.

۳-۱-۱. شخصیت حضرت زهرا(س) در قرآن

آیات بسیاری از قرآن به جایگاه و شأن حضرت فاطمه دلالت می‌کند. بخشی از آیات مثل آیه ۶۱ سوره آل عمران واژه «نساءنا» (سیوطی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۸؛ طبری، ۱۹۷۴م، ص ۲۵؛ ثمالی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۳) و آیه تطهیر، آیه ۳۳ احزاب (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۹۹؛ طبری، ۱۹۷۴م، ص ۲۱؛ ابن اثیر جذری، بی تا، ج ۵، ص ۵۲۲؛ طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۳۴۰) و آیات اطعام در سوره انسان (مقاتل بن سلیمان، بی تا، ج ۴، ص ۵۲۵؛ ابن عطیه آندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۶، ص ۱۸۲؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ امینی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۰۷) از نظر فریقین در رابطه با حضرت زهرا (س) می‌باشد.

۳-۱-۲. شخصیت حضرت زهرا(س) در بین مردم آن دوران

در اجتماع آن روز یعنی اوایل اسلام و حیات رسول گرامی، مهم‌ترین راه شناخت شخصیت حضرت زهرا (س) دیدگاه رسول خدا (ص) می‌باشد؛ زیرا گفتار و سیره آن حضرت معیار حق و باطل و درستی و نادرستی افراد و اندیشه‌هاست.

برخی تعابیر و رفتارهای رسول اکرم (ص) در خصوص حضرت فاطمه (س)، در مورد هیچ شخص دیگری به کار نرفته است، این رفتار خاص از عاطفه و رابطه پدرانه و نسبی و فطری فراتر است و حاکی از شخصیت والای

حضرت زهراست که مسلمانان به‌خوبی درک می‌کردند و صحابه بارها آن‌ها را روایت کرده‌اند. عمر بن خطاب گفته‌است که هرگز کسی را نزد رسول خدا (ص) محبوب‌تر از فاطمه ندیدم (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۵). گزارش‌های دیگر حاکی از چنان موقعیت و جایگاه والایی نزد پیامبر اکرم است که کسی را یارای وصول به آن مقام نیست این مهم در گفتار و رفتار رسول خدا (ص) انعکاس یافته، بنا بر منابع معتبر شیعه و اهل سنت، پیامبر حضرت فاطمه (س) را با کنیه «ام‌ابیه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۶؛ اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۹؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۳۹۷؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۴۱، ج ۵، ص ۵۲۰) و «بضعه منی» (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۲۱۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۱۰۴؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۹) می‌خواند و یا روایات غضب حضرت فاطمه (س) به منزله غضب پیامبر (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۲۱؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۳۹۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۴۰۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ص ۱۰۴) و غضب خداوند متعال (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۶؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۷؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۳ق، ج ۸، ص ۱۸۶) است که مورد اتفاق شیعه و سنی است؛ همه این روایات حاکی از شخصیت عظیم حضرت فاطمه (س) را دارد شخصیتی که پیامبر کرم (ص) در موقعیت‌های گوناگون به دنبال فرصتی برای معرفی به مسلمانان می‌گشت تا عذری برای کوچکترین هتک حرمت نسبت به حضرتش، باقی نماند.

شناخت شخصیت حضرت زهرا (س) نشان می‌دهد ایشان شخصی عادی و معمولی با علم محدود و مأموریت محدود نبوده‌است ایشان کسی است که علمش به علم الهی متصل است و مأموریتی بزرگ در عالم دارد و طبق آیات قرآن (احزاب/۳۳) معصوم است لذا با این پیش فرض باید وارد تحلیل خطبه شد و گستره کلام را در حد ظرفیت وجودی شخص گوینده گسترش داد.

۲-۳. فضای ساختاری

اولین مرحله از تحلیل، بررسی ساختار متن است مرحله‌ای که تقریباً در همه روش‌های تحلیل گفتمان مشترک است. «درباره اینکه اصولاً در گفتمان باید به چه عناصری توجه شود، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ اما همه این دیدگاه‌ها در اینکه متن، اعم از کلمات، جملات و پاراگراف‌ها می‌توانند منعکس‌کننده بخشی از مفهوم گفتمان باشند، اختلاف کمتری وجود دارد» (بشیر، ۱۳۹۹، ص ۵۳). در تحلیل فراز توحیدی خطبه فدکیه، ستون اول به یافته‌های بررسی ساختاری اختصاص دارد. در بررسی جملات، به واژگان و دستور زبان می‌پردازیم؛ «بررسی می‌شود که واژگانی که دلالت بر ارزش‌های تجربی دارند، کدامند؟ چه واژگانی محل منازعه ایدئولوژیک هستند؟ آیا واژگان تعریف شونده در متن وجود دارند؟ جملات مثبت هستند یا منفی؟ آیا ویژگی‌های مهم بیانی وجود

دارد؟ جملات ساده چگونه به یکدیگر متصل شده‌اند؟» (فرکلاف، ۱۳۹۷: ص ۱۷۰ و ۱۷۱). برای مثال در جمله اول الحمدلله علی ما انعم؛ دو کلمه حمد و انعم در ساختار جمله برای مخاطب ایجاد سوال می‌کند که حضرت در جمله ابتدایی چرا حمد را به کار برده؟ حمد چه معنایی دارد؟ انعم چیست؟ که در ستون‌های بعدی، به مراتب معنای آن تبیین می‌گردد. (جدول شماره ۱)

۳-۳. فضای معنایی

در تحلیل گفتمان، کشف معانی، بدون درک واقعی معناهای تحت‌اللفظی امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، همان‌گونه که برای انجام هر تحلیل، به روش‌های کمی تحلیل نیاز است و بدون توجه به آن‌ها نمی‌توان به تحلیل‌های کیفی دست یافت، دستیابی به معناهای ضمنی و پنهان متن، بدون شناخت کافی از معناهای تحت‌اللفظی نیز امکان‌پذیر نیست (بشیر، ۱۳۹۹، ص ۱۹۹). در همین راستا ستون دوم ناظر به معنای زبرین و زیرین متن است، ورود به معناهای زبرین روایت نیازمند «فهم دینی» علاوه بر «علم دینی»، و هم «فهم گفتمانی» است (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۴۸). لذا در این ستون با توجه به کتب لغت و بلاغت و... به بررسی لغات در فضای معنایی پرداخته شده است.

۳-۴. فضای ارتباطی (تحلیل بینامتنی متن)

این فضا تبیین‌کننده روابط بینامتنی درون متن است؛ به عبارت دیگر، متن انتخاب شده از داخل متن در ستون اول قرار دارد؛ در ستون دوم جایگاه آن در فضای معنایی تعیین می‌شود، در ستون سوم روابط بینامتنی آن در داخل متن مشخص می‌شود (بشیر، ۱۳۹۷، ص ۱۵۰). در تعریف بینامتنیت باید گفت که بینامتنیت اشاره به رابطه‌های گوناگون متون از لحاظ صورت و معنا دارد؛ به طریق اولی متون، بافت‌ها و سیاق‌هایی را فراهم می‌کنند که می‌تواند دیگر متون را درون آنها خلق و تفسیر کرد (قائم‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۴۳۶). به عنوان نمونه حمد در قرآن حدود ۲۳ بار به کار رفته است که معمولاً برای نعمت‌های اخروی است و با توجه به روایات متعدد از ولایت امام به عنوان یک نعمت یاد شده است و با توجه به آیه ۳ سوره مائده این همان نعمتی است که خدا بر بندگان تمام کرده است. (جدول شماره ۱).

۳-۵. تحلیل سه فضای ساختاری و معنایی و ارتباطی

باتوجه به جدول شماره (۱) در بررسی فضای ساختاری و معنایی تبیین می‌گردد که انتخاب واژگان، چینش واژگان در جمله و انتخاب عبارات همه از روی قاعده و مناسبات ادبی و متناسب با معنا و هدف کلام بوده است و در فضای ارتباطی، رابطه بینامتنی اکثر جملات با قرآن بیانگر این مهم است که حضرت زهرا (س) همان طور که عمر شریفشان پای مکتب قرآن بزرگ شده بودند، با معارف قرآن عجین بوده و تسلط کامل داشتند لذا ارتباط عمیق با

معارف قرآن را می‌توان در گفتمان ایشان یافت همچنین این ارتباط بینامتنی اشتراک محورهای این گفتمان با معارف قرآن را نشان می‌دهد. حضرت، خطبه فدکیه را با فراز توحیدی، حمد و شکر و ثنای نعمت، شروع می‌کند با توجه به فضای ارتباطی این نعمتی که حضرت توجه مخاطبان را از ابتدا به آن جلب می‌کند در لایه‌های عمیق تر معنایی اشاره به نعمت بزرگ نبوت و ولایت امام دارد که در میان نعمت‌ها از بالاترین نعمت‌هاست در ادامه مسئولیت انسان‌ها را در برابر این نعمت بیان می‌کند، و بعد از آن توحید را معنا می‌کند که تحقق آن پیروی از خداوند در تمام شئون است لذا پیروی از امام منصوب الهی از جمله این شئون می‌باشد و با بیان اوصاف خداوند در واقع بین منتخب خدا و منتخب بشر تمایز قائل می‌شود و تحقق توحید را در تحقق جریان امامت رقم می‌زند.

۳-۶. فضای گفتمانی

فضای چهارم بیانگر فضای گفتمانی متن است که فراتر از معناهای زیرین و زیرین و روابط بینامتنی است که به هر حال نوعی از معنا را تداعی می‌کند. فهم و کشف این فضا، اولین گام برای درک گفتمانی متن است؛ آیا این متن، در شرایط و موقعیتی خلق شده، گفتمانی را ایجاد کرده است و به «جریان گفتمانی» تبدیل شده است؟ همچنین ستون چهارم بیانگر رابطه دیگری است که تلاش می‌کند گفتمان درون متن را با گفتمان‌های مشابه بیرون متن پیوند دهد، یا به عبارت دیگر این رابطه را کشف نماید (بشیر، ۱۳۹۷ش، ص ۱۵۰). لذا در این سطح، فضای گفتمانی که فراز توحیدی در آن مطرح شده و فضای گفتمانی که خطبه مطرح شده تبیین می‌گردد.

۳-۶-۱. فضای گفتمانی فراز توحیدی

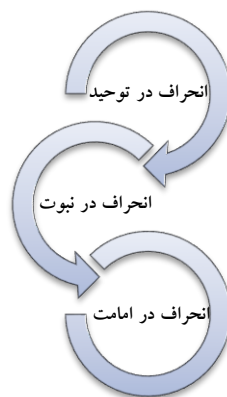
حضرت فاطمه (س) بعد از رحلت نبی اکرم (ص) و چند روز پس از ماجرای خلافت و مصادره فدک به دستور خلیفه وقت و ناکام ماندن ایشان برای بازپس‌گیری به مسجد پیامبر رفت و در جمع انصار و مهاجر و مسلمانان مدینه و در حضور ابوبکر (خلیفه وقت) به ایراد خطبه فدکیه پرداخت؛ حضرت در این خطبه بعد از حمد و ثنای الهی و شهادت به وحدانیت، به اوضاع عمومی زمان قبل از بعثت اشاره کرده سپس با شهادت به رسالت پدرشان و معرفی ایشان، اهداف رسالت را بیان می‌فرماید و در ادامه به ثمرات بعثت پیامبر اکرم اشاره می‌کنند. حضرت در این خطبه به تکالیف و وظایف شرعی امت در قبال ثقلین (قرآن کریم و عترت) اشاره کرده و اطاعت از اهل بیت را ملازم تبعیت از قرآن دانسته است. سپس خود را دگربار به عنوان دختر پیامبر معرفی می‌کند و سپس به معرفی شخصیت امیرالمؤمنین و سابقه جهاد او می‌پردازد، حضرت از سویی عظمت، بزرگی، شجاعت و شهامت حضرت در میدان جنگ و از سویی اوج مظلومیت ایشان را بیان می‌کند و اولویت در تبعیت و طاعت از امام علی (ع) را از ویژگی‌های حضرت برمی‌شمارد و مقام اخوت ایشان را با پیامبر یادآور می‌شود. در نهایت هم ویژگی مردمان زمان

خود و منافقان و کسانی که این فتنه را طراحی کردند و عاقبت‌هایشان را بیان می‌کند و بعد از بیان مباحث قیامت خطاب به قبر پیامبر از غاصبان و مردمی که مؤید آنان بودند شکایت بردند.

۳-۶-۲. تحلیل در فضای گفتمانی

فضای گفتمان خطبه نشان می‌دهد که حضرت زهرا (س) با مخاطبانی روبرو بود که عمر شریف پیامبر را درک کرده بودند، با سنت‌های پیامبر آشنا بودند، سخنان ایشان را شنیده بودند، در جنگ‌ها در رکاب او با دشمن جنگیده بودند، محاصره اقتصادی، هجرت، جانبازی در جنگ و... در کنار پیامبر متحمل شده بودند، احترام و سفارش پیامبر را نسبت به حضرت زهرا (س) و مقام و جایگاه در پیشگاه خدا و نسبت به زنان عالم دیده بودند بعضی از آن‌ها در غدیر حضور داشته و انتصاب حضرت علی توسط ایشان را در غدیر شاهد بودند؛ حضرت در این شرایط به گفتمان توحیدی به‌عنوان آغازگر سخن می‌پردازند؛ لذا گفتمان توحیدی در کنار گفتمان نبوت، امامت، معاد و... به‌عنوان اصول مهم حوزه اعتقادی دین می‌تواند بیانگر مفهوم دقیق‌تری از توحید باشد و نشان می‌دهد خوانش مسلمانان از دین اسلام در فاصله کوتاهی بعد از رحلت پیامبر دچار انحرافات شده است. گفتمان توحید در کلام حضرت در کنار گفتمان‌های نبوت و امامت و معاد اجزای اسلام واحد را تشکیل می‌دهد اسلامی که تمام ابعاد آن در کنار هم شاکله آن را می‌سازد. برجسته‌سازی مفهوم ارث و فدک از جانب گفتمان رقیب برای به حاشیه راندن این گفتمان بوده است. همچنین در این گفتمان خلیفه اول با تفسیر دوگانه و انحرافی از آیه ارث و مورد سرزنش قراردادن دختر رسول خدا (ص)، در صدد جهت‌دهی گفتمان حضرت به سمت یک درگیری و تعارض اقتصادی بوده و شخصیت حضرت را در حد یک فرد معمولی تقلیل می‌دهد، درحالی‌که حضرت با معرفی خود در این گفتمان و فراز توحیدی نشان داده که این تعارض در اصلی‌ترین مباحث اعتقادی مسلمانان ریشه دارد و این جریان توحید است که به انحراف کشانده شده و به انحراف در حوزه نبوت و امامت منجر می‌شود و موجب می‌شود

کسانی حاکمیت اسلام را به عهده بگیرند که حتی درک صحیحی از آیات قرآن ندارند این مضمون در قالب دعا در روایات ائمه بعد می‌توان یافت (نمودار شماره ۲).



نمودار شماره ۲

۳-۷. فضای فرا گفتمانی

در جریانات تاریخی گفتمان‌هایی شکل گرفته که هر کدام به نحوی نشان می‌دهد تقابل و نزاع این دو گفتمان صرفاً یک نزاع اقتصادی و احقاق حق اقتصادی نیست؛ بلکه با تبیین ابعادی از این گفتمان وسعت این گفتمان و موضوع درگیری در این گفتمان را تبیین می‌کند.

۳-۷-۱. جریان مباهله

مباهله پیامبر خدا با نصاری نجران یکی از حوادثی است که در راستای حقانیت امام علی (ع) در قرآن منعکس گردیده‌است، پیغمبر اکرم (ص) برای این امر مهم از میان مردها تنها حضرت علی بن ابی‌طالب، از میان زنان فقط حضرت فاطمه زهرا و از میان فرزندان، فقط امام حسن (ع) و امام حسین (ع) را انتخاب کرد و پا در میدان مباهله گذاشت. سیوطی و فخر رازی در تفاسیرشان می‌گویند که در آیه مباهله مراد از انفسنا، رسول‌الله و علی (ع) می‌باشد و مراد از ابنائنا حسن (ع) و حسین (ع) و مراد از نساائنا فاطمه (ع) است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۸).

۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۳۲۰ و ۳۲۱). که این روایت نشان می‌دهد مسئله فدک و تلاش برای بازگرداندن آن به‌عنوان حق مسلم ائمه، صرفاً امری مادی نبوده؛ بلکه این تاریخ پر فراز و نشیب و ردّ و بدل‌های آن در تاریخ حاکی از این است که بعد سیاسی فدک همواره بسیار مهم‌تر از بعد اقتصادی آن در تاریخ بوده و نمادی از غضب حکومت از اهل‌بیت پیامبر (ع) و وصی بر حق ایشان بوده‌است.

۳-۲-۵. شبهه خلقت جهان

«تعبیر «لَا مِنْ شَيْءٍ» را نخستین‌بار حضرت زهرا (س) در خطبه فدکیه به کار برد، بعد از ایشان شش نفر از امامان معصوم در چهارده روایت درباره خلقت الهی از تعبیر «لَا مِنْ شَيْءٍ» استفاده کرده‌اند. پیش‌تر اندیشمندان درباره آفرینش دو گونه می‌اندیشیدند: برخی آفرینش را همواره از ماده‌ای پیشین (من شیء) می‌پنداشتند و نتیجه این پندار قدیم دانستن عالم و ماده بود و خداپاوران که تنها خداوند را ازلی و بی‌سراغاز باور داشتند آفرینش را از عدم (من لاشیء) می‌دانستند. آفریدن هستی از نیستی آموزه‌ای تناقض‌آلود بود که همواره مورد نقد اندیشمندان قرار می‌گرفت. پیشوایان اسلامی و در صدر آنان حضرت فاطمه زهرا (س) با استفاده از تعبیر «لَا مِنْ شَيْءٍ» و طرح گونه «فعل ابداعی» گره این مسئله را گشودند» (سلطانی رنانی، ۱۳۹۷، ص ۱۸۷). فراز توحیدی خطبه حامل معارف عمیق و آموزه‌های اعتقادی است طوری که حتی ظرفیت این را دارد که پاسخگوی شبهه‌های آیندگان باشد و این نشان از شخصیت فراتاریخی حضرت و مأموریت وسیع ایشان در هدایت تمام عالمیان را می‌رساند.

۳-۲-۶. تحلیل در فضای فراگفتمانی خطبه

جریاناتی مثل مباحله و نزول آیه تطهیر به‌عنوان یک واقعه تاریخی و شواهد قرآنی عصمت حضرت زهرا(س) را ثابت می‌کند؛ لذا کسی که عصمت او علاوه بر احادیث و سنت پیامبر، در قرآن تأیید شده محال است که خلاف واقع، ملکی را که صاحبش نیست مالک بداند و یا به رسول خدا(ص) نعوذ بالله دروغ ببندد و یا آیه قرآن را به غلط تفسیر کند؛ لذا این آیات به‌عنوان فراگفتمان، موضوع تقابل دو گفتمان را از یک نزاع اقتصادی فراتر می‌برد و گفتمان توحیدی خطبه موضوع و مقیاس درگیری را با جبهه مقابل تعریف می‌کند.

کیفیت ورود حضرت زهرا(س) به مسجد همانند رسانه‌ای عمل می‌کند و یادآور احترام و سفارش پیامبر نسبت به حضرت زهراست این نشان می‌دهد اگرچه فاصله‌ای از رحلت پیامبر نشده؛ اما فضای رسانه‌ای مسموم آن دوران، مردم را به فراموشی ارزش‌ها و سنت پیامبر مبتلا کرده‌است ابزاری که امام حسین(ع) در اوج تقابل با لشکر ظلم استفاده کرد تا یادآور شود چه کسی تابع رسول خداست و چه کسی با خدا و رسولش دشمنی می‌کند. رسول خدا(ص) از همه فرصت‌ها استفاده می‌کرد تا جایگاه اهل‌بیت را نشان دهد حتی به نزول آیه اکتفا نمی‌کرد، سلام

هر روز بعد نزول آیه تطهیر و... از فراگفتمان‌هایی است که نشان می‌دهد شخصیت حضرت، و رای شخصیت‌های عادی و موضوع درگیری، گسترده‌تر از ملک یا حتی خلافت ظاهری است و همین گستردگی وسعت این گفتمان بود که تا سال‌ها بعد هم توسط ائمه به عنوان سند حقانیت مورد مناظره قرار می‌گرفت؛ لذا گفتمان توحید به عنوان یک گفتمان پایدار علاوه بر اینکه بیانگر آموزه‌های عمیق اعتقادی و پاسخگوی شبهه‌های به وجود آمده در سال‌های بعد بود؛ بلکه تبیین‌گر جهت و مقیاس و وسعت یک درگیری تاریخی و محورهای گفتمان رقیب، برای همیشه تاریخ است.

فضای گفتمانی	فضای فراگفتمانی
۱. آغاز با گفتمان توحیدی	۱. تأکید بر عصمت حضرت زهرا (س)
۲. بیان مهم‌ترین اصول دین در گفتمان خطبه	۲. تأکید بر جایگاه والا و ارزشمند حضرت زهرا (س) در قران و سنت
۳. برجسته‌کردن مفهوم ارث و فدک توسط خلیفه اول	۳. خلاف قران و سنت عمل کردن خلیفه اول
۴. تفسیر دوگانه و انحرافی از آیه قرآن توسط خلیفه اول	۴. به حاشیه راندن مفاهیم توحید، نبوت و امامت و.. توسط گفتمان خلیفه اول با اتهام و سرزنش کردن و برجسته نمودن قضیه فدک
۵. به حاشیه راندن محورهای گفتمان حضرت توسط گفتمان رقیب	۵. گفتمان توحیدی تبیین‌گر مقیاس درگیری دو گفتمان خلیفه اول و حضرت زهرا (س)
۶. استفاده از ابزار سرزنش، اتهام و... در فضای رسانه‌ای خلیفه اول	۶. گفتمان حضرت زهرا (س) یک گفتمان پایدار است.
۷. جهت‌دهی گفتمان به سمت یک نزاع صرفاً اقتصادی	
۸. تقلیل شخصیت حضرت زهرا (س) به یک شخص عادی در گفتمان رقیب	

جدول شماره ۲: تحلیل فراز توحیدی خطبه فدکیه به شیوه پدام در فضای‌های گفتمانی و فراگفتمانی

نتایج تحقیق

با تحلیل گفتمان توحیدی در خطبه فدکیه به روش عملیاتی پدام (PDAM) در ۵ فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی؛ گفتمانی و فراگفتمانی مشخص شد:

۱- حضرت زهرا(س) در قالب گفتمان توحیدی، ساختاری نظام‌مند را متناسب با هدف و معنای کلام، در ارتباطی عمیق با قرآن بیان می‌کند.

- ۲- علاوه بر آموزه‌ها و معارف عمیق توحید، حضرت در فراز توحیدی، مخاطبان را متوجه نعمت ولایت و امامت می‌کند که آغازگر آن بعثت پیامبر(ص) است و با جریان امامت ادامه دارد؛ اما گفتمان رقیب برای به حاشیه راندن این گفتمان از برجسته‌سازی مفاهیمی همچون ارث و ابزارهایی همچون اتهام و سرزنش و.. استفاده می‌کند و سعی در جهت‌دهی گفتمان به سمت یک نزاع اقتصادی دارد.
- ۳- حضرت زهرا(س) تحقق جریان توحید را در تحقق جریان امامت و پیروی از آن ترسیم می‌کند.
- ۴- آغاز گفتمان فدکیه با فراز توحیدی نوعی رسوایی جریان انحرافی و جریان رقیب است که ریشه نزاع را در پایه‌ای‌ترین مباحث دین یعنی توحید بیان می‌کند که منجر به انحراف در حوزه اعتقادی نبوت و امامت و در نهایت عملکرد باطل و انحرافی می‌شود.
- ۵- آغاز خطبه با فراز توحیدی نقش بسیار کلیدی را در شناخت جریان انحرافی ایفا کرده و مقیاس درگیری را از حوزه اقتصادی فراتر برده و به‌عنوان یک گفتمان پایدار بیانگر درگیری دو جبهه حق و باطل در مقیاس وسیع تاریخ است و علاوه بر حقایق خداشناسی، ریشه انحرافات مخالفان ولایت را برای همیشه تاریخ تبیین می‌کند.

پیوست شماره (۱): جدول تحلیل فراز توحیدی خطبه فدکیه به شیوه پدام در سه فضای ساختاری، معنایی، ارتباطی			
فضای ارتباطی	فضای معنایی	فضای ساختاری	
الحمد لله ۲۳ بار در قرآن تکرار شده که در بیش تر آن‌ها بعد از الحمد لله اشاره به نعمت‌های معنوی مثل هدایت کرده‌است. در روایات متعدد از ولایت امام به عنوان نعمت یاد شده‌است.	توجه مخاطبان به نعمت‌ها و دعوت به حمد	شروع خطبه با حمد خداوند بر نعمت‌ها	الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَنْعَمَ
اشاره به مسئله مهم در آفرینش که الهام فجور و تقواست	توجه مخاطبان به وجود نعمت الهام از جانب خدا و شکر در برابر آن	استفاده از ضمیر بر زیبایی و تمرکز افزوده‌است. شکر خداوند بر الهامات.	وَلَهُ الشُّكْرُ عَلَى مَا أَلْهَمَ
اشاره به همه نعمت‌های الهی (رحمن/۱۳؛ لقمان ۲۰) و اعطای آن قبل از استحقاق فرد (ولایت امام از جمله نعمت‌هایی است که پیش از به دنیا آمدن و بدون استحقاق می‌دهند و مستدام است).	ثنا بر نعمت‌هایی است که استمرار دارد. خداوند نعمت‌هایی به انسان پیش از به دنیا آمدنش بخشیده و هنوز هم ادامه دارد.	ثنا بر آنچه پیش از به دنیا آمدن انسان به او رسید.	وَالنَّاءُ بِمَا قَدَّمَ
	نعمتی که بدون استحقاق به انسان تعلق می‌گیرد بیش از بقیه، مورد ثنا است	ثنا از بین تمام نعمت‌ها، به آن نعمتی که خدا آغازگر آن‌ها بوده اختصاص یافته‌است.	مِنْ عُمُومِ نِعَمٍ ابْتَدَأَهَا
خداوند در قرآن می‌خواهد مردم آلاء را به یاد بیاورند (اعراف/۶۹ و ۷۴). نعمت ولایت و نبوت جزء آلاء است.	این وسعت نعمت‌های بی حساب ادامه‌دار است.	و ثنا به وسعت احسانی که خداوند، بی حساب می‌دهد تعلق گرفته‌است.	وَسُبُوحِ آلاءِ أَسَدَأَهَا
بعثت رسول متنی است که خدا بر مردم نهاد (آل عمران/۱۶۴) و با فرستادن امام به عنوان جانشین این رسالت را تمام کرد (مائده/۳). و زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نیست. (والاها)	این منت: اولاً تام و تمام است؛ یعنی بی نیازکننده است دوم اینکه، بی در پی در پی	منت‌هایی که تمام و پی‌درپی است. والا و تمام دو ویژگی نعمت است. اهمیت صفت «تمام» در این جمله به دلیل تقدم	وَتَمَامِ مَنِ وَالْأَهَا
اشاره به غیرقابل شمارش بودن نعمت‌های خداوند و ناتوانی در شمارش آن (نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴)	ویژگی نعمت‌ها به موارد پیشین محدود نمی‌شود.	نعمت‌های الهی از حیث کثرت قابل شمارش نیستند.	جَمَّ عَنْ الْإِحْصَاءِ عَدَدَهَا

وَنَأَىٰ عَنِ الْجَزَاءِ أَمْدُهَا وَتَفَاوَتْ عَنِ الْإِدْرَاكِ أَمْدُهَا	ابتدا و انتهای نعمت‌های محدود چنان گسترده است که اصلاً امکان جزا دادن برای آن وجود ندارد و نعمت‌های ابدی هم از درک بشر خارج است.	حتی حد نعمت‌های محدود برای بندگان نامشخص است (نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴). نعمت‌هایی با ویژگی ابدی بودن وجود دارد (امامت یک نعمت ابدی است که درک نمی‌شود).
وَنَدَبَهُمْ لِاسْتِزَادَتِهَا بِالشُّكْرِ لِاتِّصَالِهَا	«هم» ضمیری است که دارای مرجع معنوی است و موجب جلب توجه و تمرکز مخاطب است. «تقدیم ما حقه تأخیر» : جایگاه لاستزادتها بعد از بالشکر بوده است. خدا برای زیادی نعمت و اتصال آن بندگان را به شکر فرامی‌خواند.	خداوند شکر را راه ازدیاد نعمت بیان می‌کند (ابراهیم/۷)؛ پیمودن راه صحیح مصدق شکر است (انسان/۳).
وَأَسْتَحْمِدُ إِلَى الْخَلَائِقِ بِإِجْزَالِهَا	استحمد در باب استفعال است (ایجاد زمینه حمد). کاربرد الی امثالها به جای لامثالها الی امثالها بیان نتیجه و ثنی بالتدب است. خدا بار دیگر ندبه و دعوت خود را به شکر تکرار کرد تا امثال این نعمت‌ها را به انسان بدهد.	خداوند شایسته حمد است (اسراء/۱۱۱). آوردن الی امثالها نشان می‌دهد که هدف از این تکرار تأکید نیست؛ بلکه مشابه و مثل این نعمت بعد از مرگ دوباره به انسان می‌دهد.
وَأُشْهِدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ	شهادت به وحدانیت حق بعد از حمد و ثنای الهی. شروع با نفی در جمله‌ای که شاخصه توحید در اسلام است (نفی، مقدم بر اثبات)	این جمله علاوه بر سطح ظاهری معنا، عمق و مراتبی دارد (پذیرفتن ولایتی غیر از ولایت امام، شرک است).
كَلِمَةً جُعِلَ الْإِخْلَاصُ تَأْوِيلُهَا	توحید کلمه‌ای است که اخلاص تأویل آن است.	پیروی از دستورات هر کسی غیر خداوند عدم «اخلاص و توحید» یعنی «شرک» است.

وَضُمِّنَ الْقُلُوبُ مَوْصُولَهَا	کلمه قلوب جمع است؛ لذا این جمع تجمیعی است؛ یعنی فرد فرد افراد جمع محکوم به حکم هستند.	دل ها ظرف توحید است	اشاره به توحید فطری دارد؛ توحید برای همه قلوب دست یافتنی است (علم حضوری).
وَأَثَارَ فِي الْفِكْرِ مَعْقُولَهَا	تناسب مفعولی سه فعل (جعل، ضمن، انار) هر سه فعل ماضی با یک مرجع ضمیر الله آمده است (پیوستگی کلام) تعقل در این کلمه (توحید) در فکر، روشنی پدید می آورد.	خداوند در عالم فکر و ذهن، معقولیت توحید را واضح و روشن قرار داده است.	رسیدن به حقیقت توحید به وسیله عقل و فکر (علم حصولی) (ابراهیم/۱۱).
الْمُمْتَنِعُ مِنَ الْبَصَارِ رُؤْيَتُهُ وَمِنَ اللَّسَنِ صِفَتُهُ وَمِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ	سه موضوع ذیل یک حکم چینش از مدرک قریب به بعید موجب تثبیت معناست و نوعی تصویرسازی را می رساند. (راهکارهای اقناع مخاطب). کار بست واژه ممتنع منع ذاتی را می رساند. حرف اضافه من به جای عن چشم ها نمی تواند خدا را درک کند و زبان نمی تواند وصف کند و اوهام حقیقت خدا را نمی تواند دریافت کند.	«عن» معنای مجاوزت را می رساند (ابن انباری، بی تا، ص ۱۹۶). مجاوزه در درون خود امکان و احتمال دارد آن امکان و احتمال را با حرف من منع می کند. درک خدا و وصف او و تصور او امکان پذیر نیست.	محدودیت بشر در خداشناسی (انعام/۱۰۳؛ اعراف/۱۲۳). وصف تام خداوند غیر ممکن است (صافات/۱۵۹). خداوند وجودی است که مانند ندارد.
أَبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا	اشیاء را بدون اینکه قبلیش چیزی باشد ایجاد کرد.	نفی ماده قبلی در خلقت	
وَأَنْشَأَهَا بَلَا أَحْتَدَاءٍ أُمْتَلَأَتْ	اوج گیری معنا با ارتقای لفظی رجوع ضمیر در جملات مسجع و حفظ پیوستگی جملات و بدون تقلید از نمونه پیشین به وجود آورد.	نفی صورت قبلی در خلقت.	ابداع (بقره/۱۱۷) و انشاء (یس/۷۹) بدون الگو و ماده قبلی فعل خداست. (فاعلیت تام خداوند متعال و کمال الهی زمانی در مرحله ذات)

کوَنَهَا بِقُدْرَتِهِ	اشیاء را به قدرت خودش آفرید (اشاره به خلقت به نحو تکوین)	تکوین ایجاد به امر است (بیانگر صفت ذات خدا).	به مجرد اعمال قدرت بدون مقدمه خارجی، فعل در خارج محقق خواهد شد (نحل/۴۳).
و ذَرَأَهَا بِمَشِيَّتِهِ	و به مشیت خود آشکار کرد. (اشاره به خلقت به نحو تذریعی)	بیانگر صفت فعل خدا در خلقت	ایجاد همه چیز به مشیت او وابسته است) مومنون/۷۹، انسان/ ۳۰؛ تکویر/ ۲۹.
مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا	نفی بعد اثبات «غیر» دلالت بر نکره بودن دارد (بابتی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴). نفی آفرینش به قصد نیاز و احتیاج خداوند	نفی هر گونه احتیاج در اصل (ذات) تکوین	بی نیازی مطلق ذات احدیت (عنکبوت/۶).
وَلَا فَايِدَهُ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا	رجوع ضمیر در جملات مسجع حفظ پیوستگی کلام را موجب می شود. (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰)	نفی هر گونه احتیاج در صورت و ظاهر (عَرَضِ) تکوین	
إِلَّا تَثْبِيثًا لِحُكْمِهِ	تثبیت حکمت اولین علت آفرینش است.	با اصل خلقت پی به حکمت خلقت می بریم	یکی از اهداف آفرینش اثبات حکمت خداست.
و تَنْبِيْهَا عَلَى طَاعَتِهِ	(تنبيه به طاعت نه امر به طاعت) آگاه کردن بندگان به طاعت خدا هدف دیگر آفرینش است.	تفکر در آفرینش انسان را به طاعت خدا می رساند.	اطاعت امری فطری است که با آگاهی از حکمت خدا بروز می کند.
وَ إِظْهَاراً لِقُدْرَتِهِ	اظهار قدرت از اهداف آفرینش است.	خداوند قدرت خودش را با خلقت آشکار کرد.	تمام آفرینش نشان قدرت الهی است.
و تَعْبُدًا لِبَرِيَّتِهِ	تعبد همه موجودات یکی دیگر از اهداف آفرینش است.	تعبد نهایت خضوع است که در برابر نهایت قدرت انجام می یابد.	یکی از اهداف خلقت عبودیت است) ذاریات/۵۶.
وَ إِعْزَازاً لِدَعْوَتِهِ	و هدف نهایی، اعزاز دعوت کنندگان	خداوند پشتوانه دعوت انبیا را نظام آفرینش قرار داده است	رابطه زیبای نبوت و توحید (ابراهیم/۱۳ و ۱۴).

در قرآن این نوع به کارگیری ثم در آیه اول سوره انعام می باشد (نشان دادن فاصله بین دو تفکر) اشاره به حکمت معاد بعد حکمت آفرینش	فاصله دو نوع اطاعت یکی اطاعت با شناخت حکمت و دیگری اطاعت از روی ثواب و عقاب را می رساند.	ثم فضای کلام را تغییر میدهد از سیاق خلق به جعل و برای عطف با تراخی ثواب را بر طاعتش قرار داد و عقاب را بر معصیتش	ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَ وَضَعَ الْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ
خداوند آن قدر نعمت ها و ثواب هایی که برای بندگان آماده کرده بیان می کند (توصیف بهشت) که این نفس دارای اکراه طبع به اقبال و گرایش به طاعت برگرداند (سجده ۱۷ و نساء/۵۶).	خدا می خواهد انسان دچار نعمت گناهان نشود. انسان با طبع عادی بدون باور به معاد به سوی بهشت نمی رود.	برای دور کردن بندگان از نعمت معصیت و کشاندن به سوی بهشت	ذِيَادَةً لِّعِبَادِهِ عَنْ نِقْمَتِهِ وَ حَيَاشُهُ مِنْهُ إِلَى جَنَّتِهِ

کتاب نامه:

قرآن کریم.

- آقا گل زاده، فردوس (۱۳۸۵ش)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آویشی، سمیه (۱۳۹۶ش)، *تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدکیه حضرت زهرا (س)* بر اساس الگوی فرکلاف و چارچوب نظری لاکلاو موفه (پایان نامه ارشد)، قابل بازیابی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران.
- ابن اثیر جزری، علی بن محمد (۱۳۴۱ق)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، تهران: اسماعیلیان.
- ابن انباری، عبد الرحمن بن محمد (بی تا)، *أسرار العربیه*، دار الارقم: بیروت.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، *مناقب آل أبی طالب (ع)*، قم: علامه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸ش)، *التهوف علی قتلی الطفوف*، ترجمه فهری، تهران: جهان.
- ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر (بی تا)، *بلاغات النساء*، قم: مکتبه بصیرتی.
- ابن عساکر (بی تا)، *تاریخ مدینه دمشق* (محقق عمرو بن غرامه العمروی)، بیروت: دارالفکر.
- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، *عده الداعی و نجاح الساعی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابوحمره ثمالی، ثابت بن دینار (۱۴۲۰ق)، *تفسیر القرآن الکریم (ثمالی)*، بیروت: دار المفید.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اصفهانى، على بن حسين ابوالفرج (۱۳۸۵ش)، *مقاتل الطالبین*، (ویراستار کاظم مظفر)، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ش)، *الغدير*، بیروت: دارالکتب العربی.
- بابتی، عزیزه فوال (بی تا)، *المعجم المفصل فی النحو العربی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بحرینی، سید مجتبی (۱۴۰۱ش)، *استیضاح هیئت حاکمه*، قم: دلیل ما.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح بخاری*، بیروت: دارالفکر.
- بشیر، حسن (۱۳۹۵ش)، *کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بشیر، حسن (۱۳۹۷ش)، *تحلیل گفتمان دینی*، مبانی نظری، قم: نشر لوگوس.
- بشیر، حسن (۱۳۹۹ش)، *روش عملیاتی تحلیل گفتمان*، تهران: انتشارات سروش.
- بلور، توماس و بریل بلور (۱۳۹۰ش)، *مقدمه‌ای بر روند تحلیل گفتمان انتقادی* (علی رحیمی و امیر حسین شاه بالا مترجمان)، تهران: انتشارات جنگل.
- بیهقی، ابوبکر أحمد بن حسین بن علی (۱۴۲۴ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره (بی تا)، *الجامع الصحیح*، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا)، *کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میرشریف*، قم: مکتبه الداوری.
- جلالی، سید محمد فردین و بهادری، بهنام (۱۳۹۸ش)، *تفسیر آیه تطهیر در منابع روایی فریقین*، تفسیرپژوهی؛ سال ۸، شماره ۱۱، صص ۱۳-۸۸.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (بی تا)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفه.
- حسکانی، عیبدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تهران: مجمع احیاء الثقافه الإسلامیه.
- حیدری، محمد (۱۳۸۱ش)، *معجم الأفعال المتداوله و مواطن استعمالها*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- داودآبادی فراهانی، مهدی (۱۳۹۵ش)، *تحلیل خطبه فدکیه بر اساس نظریه کنش گفتاری*، *فصلنامه تاریخ اسلام*، دوره ۱۷، شماره دوم، صص ۳۹-۷۰.
- دودانگه، محرمعلی (۱۳۹۴ش)، *جستاری پیرامون گفتگو و مصادیق آن*، کرج: رهام اندیشه.
- راغب اصفهانى، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- روشنفکر، کبری؛ اکبری زاده، فاطمه (۱۳۹۰ش)، *تحلیل گفتمان انتقادی خطبه فدک حضرت زهرا (س)*، *منهاج*، دوره ۷، شماره ۱۲، صص ۱۲۵-۱۴۵.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دارالكتاب العربی.

زورق، محمدحسن (۱۳۶۸ش)، *مبانی تبلیغ*، تهران: انتشارات سروش.

سلطانی رنانی، محمد (۱۳۹۷ش)، تحلیل مفهومی و منطقی احادیث «لا من شیء» در باب خلقت الهی، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۱، شماره ۲۲، صص ۱۶۹-۱۹۰.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۳ق)، *جامع الاحادیث*، بیروت: دارالفکر.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت‌آیت‌الله‌العظمی مرعشی نجفی (ره).
 صیادی نژاد، روح‌اله؛ حسینی باصری، سیدکاظم (۱۳۹۷ش)، تحلیل گزاره‌های پرسشی خطبه فدکیه بر اساس نظریه «سرل»، *شیعه شناسی*، دوره ۱۶، شماره ۱، صص ۱۳۷-۱۶۶.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۴ق)، *المعجم الکبیر*، (حمیدی سلفی ویراستار)، بیروت: دارالاحیاء تراث العربی.

طبری، محب‌الدین احمد (۱۹۷۴م)، *ذخائرالعقبی فی مناقب ذوی القربی*، بیروت: دارالمعرفه.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الافاق الجدیدة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ش)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، (فاطمه شایسته پیران و دیگران مترجمان)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش)، *بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۲ش)، *درآمدی به سخن‌کاوی، مجله زبان شناسی*؛ سال ۹، شماره ۱، صص ۱۰۹-۱۲۲.

لطفی پور ساعدی، کاظم (۱۳۷۱ش)، *درآمدی به اصول و روش ترجمه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مهرآیین، مصطفی؛ قبادی، علیرضا (۱۳۹۹ش)، تحلیل گفتمان خطبه فدکیه حضرت زهرا (س)، *دوفصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۹-۲۲.

Bibliography:

The Holy Quran.

- Abū Ḥamza al-Thumālī, Thābit Ibn Dīnār (1420H), *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm (al-Thumālī)*, Beirut: Dār al-Mufīd. (In Arabic)
- Agha Golzadeh, Ferdows (1385), *Critical Discourse Analysis*, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (In Persian)
- Amīnī, 'Abd al-Ḥusayn (1397H), *al-Ghadīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)
- 'Askarī, al-Ḥasan Ibn 'Abd Allāh (1400H), *al-Furūq fī al-Lugha*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. (In Arabic)
- Avishi, Somayeh (1396SH), *Critical Discourse Analysis of the Fadakia Sermon of Hazrat Zahra (PBUH) Based on the Fairclough Model and Laclau-Moufet's Theoretical Framework* (Master's Thesis), Retrieval from Ganj, Iranian Scientific Information Database. (In Persian)
- Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1421H), *Tahdhīb al-Lugha*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Bābatī, 'Azīza Fawwāl (n.d.), *al-Mu'jam al-Mufaṣṣal fī al-Nahw al-'Arabī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Bashir, Hassan. (1395SH), *Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Sources*. Tehran: Islamic Culture Publishing House. (In Persian)
- Bashir, Hassan. (1397SH), *Religious Discourse Analysis, Theoretical Foundations*. Qom: Logos Publishing. (In Persian)
- Bashir, Hassan. (1399SH), *Operational Method of Discourse Analysis*. Tehran: Soroush Publications. (In Persian)
- Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn 'Alī (1424H), *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Bloor, Thomas and Brill Bloor. (1390), *An Introduction to the Process of Critical Discourse Analysis* (translators: Ali Rahimi and Amir Hossein Shah-Bala), Tehran: Jangal Publications. (In Persian)
- Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'īl (1401H), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Davoodabadi Farahani, Mehdi. (1395SH), Analysis of the Fadakiyah sermon based on the theory of speech act. *Quarterly Journal of Islamic History*, Volume 17, Issue 2, pp. 39-70. (In Persian)
- Dodangeh, Moharram Ali, (1394SH), *An Essay on Dialogue and Its Examples*, Karaj: Raham Andisheh. (In Persian)
- Fairclough, Norman. (1379SH), *Critical Discourse Analysis*. (Fatemeh Shayesteh Piran and others, translators), Tehran: Ministry of Culture and Guidance, Office of Media Studies and Development. (In Persian)
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar (1420H), *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Farāhīdī, al-Khalīl Ibn Aḥmad (1409H), *Kitāb al-'Ayn*, Qom: Nashr al-Hijra. (In Arabic)
- Ghaemini, Alireza. (1393SH), *Biology of Text: Semiotics and Interpretation of the Quran*. Tehran: Publication Organization of the Research Institute of Islamic Culture and Thought. (In Persian)
- Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh (n.d.), *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ḥaskānī, 'Ubayd Allāh Ibn 'Abd Allāh (1411H), *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā'id al-Tafḍīl*, Tehran: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfa al-Islāmiyya. (In Arabic)



- Ibn al-Anbārī, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad (n.d.), *Asrār al-'Arabiyya*, Beirut: Dār al-Arqam. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr al-Jazarī, 'Alī Ibn Muḥammad (1341H), *Osd al-Ghāba fī Ma'rifat al-Ṣaḥāba*, Tehran: Ismā'īliyyān. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr, Mubārak Ibn Muḥammad (1367H), *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*, Tehran: Mu'assasat al-Maṭbū'āt al-Islāmīyyan. (In Arabic)
- Ibn 'Asākir (n.d.), *Tārīkh Madīnat Dimashq*, ed. 'Amr Ibn Gharāma al-'Amrī, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn 'Aṭīyya, 'Abd al-Ḥaqq Ibn Ghālīb (1422H), *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad Ibn 'Alī (1376H), *al-Amālī*, Tehran: Kitābchī. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad Ibn 'Alī (1398H), *al-Tawḥīd*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Durayd, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1988), *Jamharat al-Lugha*, Beirut: Dār al-'Ilm li'l-Malāyīn. (In Arabic)
- Ibn Fahd al-Hillī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1407H), *Uddat al-Dā'ī wa Najāḥ al-Sā'ī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad Ibn Fāris (1404H), *Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (1414H), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Shahrāshūb al-Māzandarānī, Muḥammad Ibn 'Alī (1379H), *Manāqib Āl Abī Ṭālib (PBUH)*, Qom: 'Allāma. (In Arabic)
- Ibn Ṭayfūr, Aḥmad Ibn Abī Ṭāhīr (n.d.), *Balāghāt al-Nisā'*, Qom: Maktabat Baṣīratī. (In Arabic)
- Iṣfahānī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn Abū al-Faraj (1385H), *Maqātil al-Ṭālibīn*, ed. Kāzīm Muẓaffar, Qom: Mu'assasat Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Jalali, Seyyed Mohammad Fardin and Bahadori, Behnam (1398SH), Interpretation of the Verse of Purification in the Narrative Sources of the Frigids. *Journal of Interpretation Studies*; Year 8, Issue 11, pp. 13-88. (In Persian)
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (1407H), *al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Lotfipour Saedi, Kazem (1371SH), *Introduction to Principles and Methods of Translation*. Tehran: University Publishing Center. (In Persian)
- Lotfipour Saedi, Kazem. (1372SH), Introduction to Discourse Analysis, *Journal of Linguistics*; Year 9, Issue 1, pp. 109-122. (In Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir Ibn Muḥammad Taqī (1403H), *Biḥār al-Anwār*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Mehrayin, Mustafa, Ghobadi, Alireza. (1399SH), Discourse Analysis of the Fadakia Sermon of Hazrat Zahra (PBUH). *Bi-Quarterly Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, Volume 10, Issue 2, pp. 9-22. (In Persian)
- Mufīd, Muḥammad Ibn Muḥammad (1413H), *al-Irshād fī Ma'rifat Hujaj Allāh 'alā al-'Ibād*, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (PBUH). (In Arabic)
- Muqātil Ibn Sulaymān (1423H), *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān*, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)

- Muṣṭafawī, Ḥasan (1360H), *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, Tehran: Book publishing and translation agency. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn Ibn Muḥammad (1412H), *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Richards, Jack et al. (1985) Dictionary of Applied Linguistics. Essex: Longman.
- Roshanfekar, Kobari, and Akbarizadeh, Fatemeh. (1390SH), Critical discourse analysis of the Fadak sermon of Hazrat Zahra (PBUH), *Minhaj*, Volume 7, Issue 12, pp. 125-145. (In Persian)
- Sayadi Nejad, Ruhollah, and Hosseini Basri, Seyed Kazem. (1397SH), Analysis of the interrogative propositions of the Fadakiyah sermon based on the theory of "Serrell". *Shia Studies*, Volume 16, Issue 1, pp. 137-166. (In Persian)
- Soltani Ranani, Mohammad (1397SH), Conceptual and logical analysis of the hadiths "La min shi'" about divine creation. *Quran and Hadith Studies*, Year 11, Issue 22, pp. 169-190. (In Persian)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1404H), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi'l-Ma'thūr*, Qom: Library of al-Mar'ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1423H), *Jāmi' al-Aḥādīth*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ṭabarānī, Sulaymān Ibn Aḥmad (1404H), *al-Mu'jam al-Kabīr*, ed. Ḥamdī al-Salafī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn Aḥmad (1974), *Dhakhā'ir al-'Uqbā fī Manāqib Dhawī al-Qurbā*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1390H), *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li'l-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Taftāzānī, Mas'ūd Ibn 'Umar (n.d.), *Kitāb al-Muṭawwal*, Qom: Maktabat al-Dāwarī. (In Arabic)
- Tirmidhī, Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Sūra (n.d.), *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Umar (1407H), *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Zouragh, Mohammad Hassan, (1368SH), *Fundamentals of Propagation*. Tehran: Soroush Publications. (In Persian)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶
بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۱۱۹-۱۳۹

doi 10.30497/qhs.2025.246312.3959

مقاله پژوهشی

حدیث «دگرگونی قلب مؤمن میان انگشتان خداوند» در رهیافت‌های حل مشکل از منظر محدثان

پوران میرزائی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۶ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

میان روایات اعتقادی، احادیثی به چشم می‌خورند که از یک سو، اخذ معنای ظاهری آنها با باورهای شیعی و عقلی در تعارض است و از دیگر سو، اعتبارشان مانع می‌شود که آنها را به راحتی کنار گذارد. قرار داشتن قلب مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند متعال، از این دست روایات است که علاوه بر ظاهری تجسیم‌گونه، با صراحت بر عدد و ترکیب دلالت می‌کند. از آنجا که خداوند سبحان، از چنین تعبیری منزّه است، چگونگی انطباق این اخبار با باورهای توحیدی، مسئله‌ای است که همت اندیشوران را به خود معطوف داشته است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی سعی دارد با تحلیل گونه‌های نقل، رهیافت‌های خروج از مشکل در این روایت را به تصویر بکشد. ثمره این تلاش، تبیین رویکردهای حلی در پنج گونه نقل و نیز نمایان‌سازی رخداد خطا در قلم عالمان، از انتساب حدیث گرفته تا زیادت، نقصان و غیره است. بر خلاف تصور رایج، اصل این روایت در امامیه، از مفردات صدوق است و کثرت نقل آن صرفاً به منقولات اهل سنت بازمی‌گردد و آنچه متفق فریقین است دلالت اجمالی معناست که از دعای غریق برداشت می‌شود. قوت اسناد که مکشوف از ترسیم شبکه اسانید روایات و بررسی درایه‌ای طرق نقل است، مانع از پذیرش نقد سندی و رویکرد انکاری است. همچنین به رغم تصور رایج موافقان حدیث که تأویل به «تسلط و قدرت خداوند بر قلوب» را معنای اصلی حدیث می‌دانند، تحلیل بیش از هفت وجه معنایی مختلف در رویکرد تأویلی، معنایی فراتر از «تسلط و قدرت» را در ذهن تداعی می‌کند.

واژگان کلیدی: انگشتان خداوند، تصریف قلوب، مشکل الحدیث، راهکار حل احادیث مشکل.

* دانشیار گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران: ایران. (mirzaee785@gmail.com)

طرح مسئله

میان روایات اعتقادی، احادیثی به چشم می‌خورند که از یک سو، صراحت در جسمانیت و یا تشبیه به حدی در ظاهر آنها مشهود است که نمی‌توان با نگاهی تسامح‌گرایانه از عبارات آنها چشم پوشید و اخذ معنای ظاهری آنها نیز با باورهای شیعی در تعارض است و غیر عقلی به نظر می‌رسد. از سویی دیگر، کثرت نقل، اعتبار منابع و یا ناقلان آنها و... سبب شده تا نتوان آنها را به راحتی کنار گزارد؛ زیرا صرف وجود تعبیری که بعضاً مشابه آن در قرآن نیز به کار رفته، نمی‌تواند دلیل محکمی بر مردودیت یک محتوای روایی باشد. قرار داشتن قلب مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند متعال، از جمله این روایات بحث‌برانگیز در حوزه صفات ذات است که کانون توجه عالمانی با طیف فکری گسترده اعم از فلاسفه، مفسران، عرفا، محدثان، متکلمان و ... قرار گرفته است. روایت مذکور در عین اینکه ظاهری تجسیم‌گونه دارد با تصریح بر وجود دو انگشت از انگشتان خداوند متعال علاوه بر تجسیم، بر تعداد و ترکیب نیز دلالت می‌کند و از آنجا که خداوند سبحان از چنین تعبیری منزّه است، تأویل این اخبار مطابق با باورهای توحیدی، همت اندیشوران فریقین را به خود جلب کرده است. (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲ - ۶). اینکه مراد از «تقلیب قلوب توسط انگشت خدا چیست؟» و «چگونه می‌توان بحث عدد و ترکیب یاد شده در متن روایت را متناسب با باورهای مذهبی معنادر؟» از مسائلی است که پژوهش حاضر در پی تبیین و تصویرگری آن در قلم فریقین است.

پیشینه و روش تحقیق

عالمان علوم اسلامی گاه در آثار خود به صورت عام به مضمون روایی تصریف قلب مومنان در میان انگشتان خداوند پرداخته‌اند، اما تنها یک مقاله پژوهشی تحت عنوان «بررسی سندی و دلالتی حدیث قلب مومن بین اصبعین...» (گلمکانی و دلبری، ۱۴۰۱) به صورت متمرکز به حدیث مذکور پرداخته است. در این مقاله همت مولفان بر نقد سندی و نیز اثبات معنای رایج تأویل بر تسلط و قدرت خداوند از قِبَل مفهوم‌شناسی واژگانی است؛ حال آنکه مقاله حاضر با ترسیم شبکه اسانید طرق فریقین نشان می‌دهد، نقد سندی روایت، پیش از اینکه نیازمند بررسی اعتبار احوال تک تک روایات باشد از قِبَل تحلیل‌های دانش درایه، رد می‌شود. همچنین با روش توصیفی - تحلیلی، پس از تشکیل خانواده احادیث هم‌مضمون، گونه‌شناسی نقل و تکیه بر قرائن متصل و منفصل، به تشریح رویکردها و وجوه معناهایی فراتر از معنای «تسلط و قدرت» دست‌یافته است. روشی که در مقاله گلمکانی و دلبری به کار نرفته و منجر به نگرشی صرفاً تأویل محور در دفاع از حدیث شده است.

۱. تحلیل گونه‌های نقل روایت

در منابع اهل سنت از پیامبر اکرم (ص) منقول است که می‌فرمایند: قلب مومن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند قرار دارد به گونه‌ای که هرگاه و به هر نحو که بخواهد آن را دگرگون می‌سازد: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ، يُقَلِّبُهُ كَيْفَ شَاءَ» (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳، ص ۹۹). این عبارت که می‌توان آن را در پنج گونه نقل گنجاند، برخاسته از دعایی معروف به دعای «تثبیت قلب» است که گفته شده پیامبر اکرم (ص) بسیار آن را زمزمه می‌کردند: «قَلْبُ ابْنِ آدَمَ عَلَى إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الْجَبَّارِ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا شَاءَ أَنْ يُقَلِّبَهُ قَلْبُهُ فَكَانَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ يَا مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۸ و ۱۷۳؛ نيسابوری، بی‌تا، ج ۸، ص ۵۱).

گونه‌های مختلف نقل این روایت، در عین اینکه هم‌مضمون هستند اما تفاوت‌های اندکی با هم دارند. در برخی علاوه بر محتوای فوق، به این نکته نیز اشاره شده که خواست خداوند موجب انحراف و یا هدایت قلب می‌شود و نیز «میزان» و اختیار دگرگونی قلب (بالا و پایین بردنش) در دست اوست. در این نقل که با دعای مشهور «يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا» آمیخته است آمده: «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَنْ شَاءَ أَنْ يُقِيمَهُ أَقَامَهُ وَأَنْ يُزَيِّعَهُ أَزَاعَهُ وَكَانَ يَقُولُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قُلُوبَنَا عَلَى دِينِكَ وَالْمِيزَانَ بِيَدِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ يَخْفِضُهُ وَ يَرْفَعُهُ» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۲؛ ابن ماجه، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۲؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۴۷۵؛ نيسابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۵).

برخی گونه‌های نقل، با تکیه بر سبب صدور حدیث بیان می‌دارند، به دلیل اینکه پیامبر (ص) بسیار دعای یا مقلب القلوب را بر زبان جاری می‌کردند، اصحاب در پی آن برآمدند که دلیل این تکرار را جویا شوند و حضرت دلیل را، تصریف قلب انسان در میان دو انگشت از انگشتان خداوند متعال بیان داشتند: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ قَالَ: فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ آمَنَّا بِكَ وَبِمَا جِئْتَ بِهِ فَهَلْ تَخَافُ عَلَيْنَا؟ قَالَ: فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقْلِبُهَا» (ابن راهویه، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۵۵ - ۷۵۶). برخی محدثان اهل سنت، همین سبب صدور را یکبار در قالب، پرسش ابن حوشب از ام سلمه درباره بیشترین دعایی که پیامبر (ص) می‌خواندند نقل می‌کنند: «يَا أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ! مَا كَانَ أَكْثَرَ دَعَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا كَانَ عِنْدَكَ، قَالَتْ: أَكْثَرَ دَعَائِهِ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ، ثُمَّ قَالَ: يَا أُمُّ سَلْمَةَ! إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ آدَمِي إِلَّا وَقَلْبُهُ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ، مَا شَاءَ أَقَامَ وَمَا شَاءَ أَزَاعَ» (ابن ابی شيبه، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۸)؛ و باری دیگر، آن را سوال عایشه از پیامبر (ص) برشمرده‌اند: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ! ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّكَ تَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ، قَالَ: يَا عَائِشَةُ! أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقُلُوبَ أَوْ قَالَ: قَلْبُ

بَنِي آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعِي اللَّهِ، إِذَا شَاءَ أَنْ يُقَلِّبَهُ إِلَى هَدْيِ قَلْبِهِ، وَإِذَا شَاءَ أَنْ يُقَلِّبَهُ إِلَى ضَلَالَةٍ قَلْبِهِ» (ابن راهویه، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۵۵ - ۷۵۶؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۲ و ج ۶، ص ۹۱ و ص ۳۰۱ - ۳۰۲؛ ابن ابی شیبۀ، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۲۸؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۶۰؛ ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۰۴ و ج ۵، ص ۱۹۹؛ طبرانی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۲۵ - ۲۲۶).

در برخی نقل‌ها این روایت با زیادت، نقصان و یا نقل معنا گزارش شده است. برای مثال گاه راوی، کسی که از پیامبر (ص) درباره چرایی کثرت دعا سوال می‌کند را نمی‌شناسد یا در خاطر ندارد. از این رو با «فقیل له» صرفاً سوالش را گزارش می‌کند (ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۰ - ۲۵۱). البته راویان طبقات بعدی همچون «عفان» (۴) طبقه بعدتر)، فاعل فعل مجهول را، «عایشه» معرفی می‌کنند: «... فقیل له یا رسول الله قال عفان فقلت له عائشه ...» که به قرینه چهار طریق دیگر این حدیث در اهل سنت که همه به سوال «عایشه» اشاره دارند، حدس و تصحیح «عفان»، مقرون به قرینه می‌نماید. (ر.ک: پیوست جدول)

عمده گزارش‌های این محتوای روایی در منابع اهل سنت ذکر شده و نقل شیعی تنها یک طریق و یک منبع دارد که به نقل از امام باقر (ع) می‌گوید: اگر فردی، انسانی را روزی له و روزی علیه خود (دوست و دشمن خود) دید، بجز خیر چیزی نگوید و از او برائت نجوید؛ چرا که قلب انسان میان دو انگشت از انگشتان خداوند متعال است و در هر زمان آنگونه که بخواهد آن را دگرگون خواهد کرد و چه بسا بنده بر انجام خیر موفق گردد: «إِذَا كَانَ الرَّجُلُ عَلَى يَمِينِكَ عَلَى رَأْيٍ ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى يَسَارِكَ فَلَا تَقُلْ إِلَّا خَيْرًا وَلَا تَبَرَّأْ مِنْهُ حَتَّى تَسْمَعَ مِنْهُ مَا سَمِعْتَ وَهُوَ عَلَى يَمِينِكَ فَإِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يَقْلِبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ سَاعَةً كَذَا وَ سَاعَةً كَذَا وَإِنَّ الْعَبْدَ رَبِّمَا وَفَقَّ لِلْخَيْرِ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۴ - ۶۰۵).

پس از صدوق، سید مرتضی به نقل از اهل سنت روایت را گزارش کرده و در مقام تأویل و تحلیل محتوای آن برآمده است. از این رو، نمی‌توان آن را نقلی شیعی محسوب کرد (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص: ۳۱۸). نکته قابل تأمل آنکه، اگرچه حدیثی که به دگرگونی قلب انسان در میان انگشتان خدا دلالت دارد در امامیه، از نقل‌های مفرد صدوق است اما «دعای تثبت قلب» که در ضمن روایت در منابع اهل سنت بدان اشاره شد، از متون پرتکرار در منابع شیعی با نقل‌های مختلف است و به «دعای غریق» یا «دعای افتقار» معروف است.

عبد الله بن سنان به نقل از امام صادق (ع) بیان می‌دارد: بزودی در شبهه‌ای خواهید افتاد و بدون نشانه‌ای نمایان و امامی رهنما خواهید ماند. از این شبهه‌هایی نمی‌یابد مگر آن کس که دعای غریق را بخواند. عرض کردم: دعای غریق چگونه است؟ فرمود: می‌گویی: «یا الله، یا رحمن، یا رحیم، یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک». من گفتم:

«یا مقلب القلوب و الأبصار، ثبت قلبی علی دینک» و امام فرمود: البته خداوند عزّ و جلّ دگرگون کننده دل‌ها و اندیشه‌هاست اما تو همان بگو که من می‌گویم: «یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک» (صدوق، بی‌تا، ج ۲، ص: ۳۵۲).

حاصل آنکه این روایت هم طریق شیعی و هم طریق سنی دارد اما تشابه و هم‌مضمونی در نقل‌های سنی بیشتر به چشم می‌خورد و نقل شیعی گزارش دومی از این روایت محسوب می‌شود که تنها در همان عبارت «فان القلوب بین إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء» با گزارش سنی، مشترک است. منابع سنی، حدیث را بیشتر به شکل سیره دعایی و عملکرد پیامبر (ص) نقل کرده‌اند و اضطراب و گوناگونی در گزارش آنها به چشم نمی‌خورد و تنها تفاوت میان آنها پس و پیش شدن برخی عبارات (حدیث مقلوب)، زیادت و نقصان برخی واژگان (حدیث مزید) و یا نقل معناست که هیچ‌یک از این تفاوت‌ها در اصل معنای واحد روایات، خلل ایجاد نکرده است. این احتمال پررنگ جلوه می‌کند که منشأ اصلی این تفاوت‌ها به صدور چندباره حدیث مذکور، در مواضع گوناگون بازگردد که با گزارش‌های مختلف از هر متن همراه شده و امروزه در منابع به گونه‌های متفاوت از هم در دسترس است.

۲. تحلیل منابع و اسناد حدیث

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در علل الشرایع (ج ۲، ص ۶۰۴ - ۶۰۵)، تنها نقل شیعی این حدیث را به خود اختصاص داده است؛ اما در اهل سنت تا قرن ۵، عمده منابع معتبر با طرق متعدد از این حدیث یاد کرده‌اند. کهن‌ترین نقل به قرن ۳ و کتاب المسند ابن راهویه (م ۲۳۸ق) بازمی‌گردد (ج ۳، ص ۷۵۵ - ۷۵۶). همچنین کتب المسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق) (ج ۲، ص ۱۶۸ و ۱۷۳، ج ۳، ص ۱۱۲، ج ۴، ص ۱۸۲، ج ۶، ص ۹۱ و ۲۵۰ - ۲۵۱ و ۳۰۱ - ۳۰۲)، المصنف ابن ابی شیبّه (م ۲۵۳ق) (ج ۷، ص ۲۸)، الصحيح مسلم بن حجاج (م ۲۶۱ هـ) (ج ۸، ص ۵۱)، السنن ابن ماجه (م ۲۷۳ هـ) (ج ۱، ص ۷۲ و ج ۲، ص ۱۲۶۰)، السنن ترمذی (م ۲۷۹ق) (ج ۳، ص ۳۰۴ و ج ۵، ص ۱۹۹)، الآحاد و المثانی و کتاب السنه ابن ابی عاصم ضحاک (م ۲۷۸ق) (۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۸۳ و ۴۷۵؛ ۱۴۱۳، ص ۹۹)، مسند الشاميين طبرانی (م ۳۶۰ق) (ج ۲، ص ۲۲۵ - ۲۲۶) و المستدرک حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ق) (ج ۱، ص ۵۲۵ - ۵۲۶، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۸۹، ج ۴، ص ۳۲۱)، از دیگر منابع ناقل این حدیث‌اند. از این رو قرن ۳ در اهل سنت و قرن ۴ در شیعه، انتهای حد زمانی و خاستگاه مکتوب روایت خواهد بود.

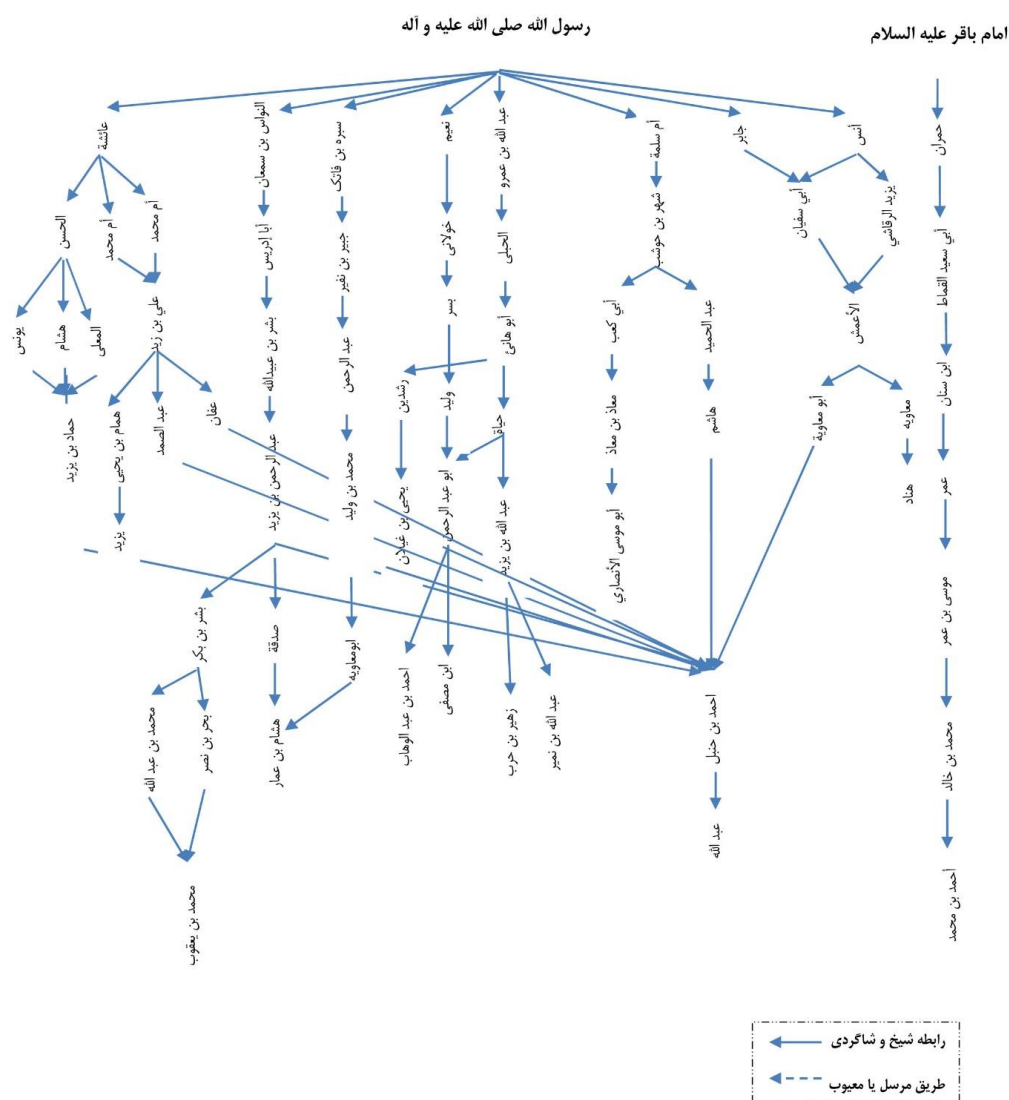
نگاه جمعی به متون و بررسی طرق مختلف، در نقل‌های پرتکرار با طرق کثیر، نگرشی است که تا حدودی پژوهشگر را از بررسی وضعیت رجالی تک‌تک راویان بی‌نیاز می‌سازد؛ زیرا وجود ضعف در یک سند با سند دیگر قابل ترمیم است و تعاضد اسانید موجب تقویت اسناد ضعیف می‌گردد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: پسندیده، ۱۳۸۹).

۹۸-۸۷). از این رو در بررسی‌های فقه‌الحديثی مبتنی بر مشابه‌یابی، ترسیم شبکه اسانید موجب کشف ارزیابی درایه‌ای حدیث می‌شود و آن را در یکی از مراتب مفرد، عزیز، مستفیض و مشهور ارزش‌گذاری می‌کند. با توجه به داده‌های شبکه اسانید (نمودار ۱) این روایت با نقل هشت تن از صحابه (ام‌سلمه، جابر، انس، نواس بن سمعان، عبدالله بن عمرو بن عاص، نعیم بن هماز، سمره بن فاتک و عایشه)، از جمله روایات مشهور مطلق در میان اهل سنت است. اما در شیعه از مفردات «حمران» به شمار می‌رود. البته متن دعای تثبیت قلب منسوب به پیامبر (ص)، در شیعه نیز مشهور است.

سید مرتضی این روایت را به نقل از سند اهل سنت از «عبد الله بن عمر» گزارش کرده (۱۳۲۵، ج ۱، ص ۳۱۸) و علامه طباطبایی نیز بیان داشته که این روایت از طرق بسیاری از صحابه اعم از عبد الله بن عمر و ابوهریره روایت شده است (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۱)؛ متقی هندی نیز روایت مذکور را به نقل از عبد الله بن عمر در مسند احمد بن حنبل با نقل «إن قلوب بنی آدم كلها بین إصبعین من أصابع الرحمن كقلب واحد یصرفه کیف شاء» می‌داند (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۴۲)؛ اما بر خلاف نقل این عالمان، روایت مذکور، در هیچ یک از مصادر موجود اهل سنت به نقل از عبد الله بن عمر و ابوهریره گزارش نشده است. در واقع نقلی که سید مرتضی و متقی هندی بدان اشاره دارند، روایت «عبد الله بن عمرو بن عاص» است که به اشتباه آن را نقل «عبد الله بن عمر» انگاشته‌اند. به نظر می‌رسد واژگان «عمر» و «عمرو» در این متون به تصحیف مبتلا هستند. موبد دیگر این نظر، عدم نقل طریق پرتکرار «عبد الله بن عمرو بن عاص» در کتاب کنز العمال است. علی‌رغم اینکه متقی هندی در کنز العمال در پی نقل همه طرق یک روایت است، اما طریقی که برای این حدیث، به کرات در منابع روایی همچون مسند احمد، بخاری، مسلم و ... ذکر شده، در قلم صاحب کنز العمال نگنجیده است و به جای آن، از عبد الله بن عمر یاد می‌کند که در کتب موجود، اثری از طریق او در نقل این روایت، به چشم نمی‌خورد. نقل کنز العمال این است: «إن قلوب بنی آدم كلها بین إصبعین من أصابع الرحمن كقلب واحد یصرفه کیف شاء (حم م عن ابن عمر)». این تنها نقلی است که در آن کلمه «كلها» وجود دارد حال آنکه در سایر نقل‌ها، این عبارت ذکر نشده است. با جستجوی روایت مذکور در منابع معتبر اهل سنت تا قرن ۵، مشاهده می‌شود که سند به «عبد الله بن عمرو بن عاص» می‌رسد. برای مثال: «حدثنا عبد الله حدثنی ابی ثنا أبو عبد الرحمن ثنا حیاء أخبرنی أبو هانی انه سمع أبا عبد الرحمن الحبلی انه سمع عبد الله بن عمرو انه سمع ...» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۸) و یا «(حدثنی) زهیر بن حرب وابن نمیر كلاهما عن المقرئ قال زهیر حدثنا عبد الله بن یزید المقرئ قال حدثنا حیاء أخبرنی أبو هانی انه سمع أبا عبد الرحمن الحبلی انه سمع

عبد الله بن عمرو بن العاص يقول إنه سمع ...» (نیسابوری، بی تا، ج ۸، ص ۵۱؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۱۳، ص ۱۰۰) که خود از خطای نقل کنز العمال نشان دارد.

انتساب این روایت به «ابوهریره» از سوی علامه طباطبائی نیز دچار اشکال است و احتمالاً خلط و خطایی در نگارش نام صحابی رخ داده؛ زیرا در هیچ یک از طرق کهن و معتبر اهل سنت، این روایت به «ابوهریره» منسوب نیست.



۳. تحلیل رهیافت‌های خروج از مشکل عالمان

تصریح بر قرار گرفتن قلب مومن میان دو انگشت از انگشتان خداوند متعال علاوه بر تجسیم، بر تعداد و ترکیب نیز دلالت می‌کند. از آن رو که خداوند سبحان، از چنین تعبیری منزّه است، تأویل این اخبار مطابق با باورهای توحیدی و نافی تشبیه، محل بحث عالمان است که می‌توان محصول تلاش ایشان را در قالب سه رویکرد «پذیرشی»، «تأویلی» و «انکاری» تحلیل کرد.

۳-۱. رویکرد پذیرشی

فرقه مشبیه، اشاعره و مجسمه، از فرق اهل سنت، تنها کسانی هستند که مطابق با هندسه باورمندی خود، مفهوم ظاهری این روایات را بلاشکال می‌دانند و تنها اختلافی که میان اقوال ایشان به چشم می‌خورد به بحث از کیفیت این انگشتان ختم می‌شود (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۱۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۶، ص ۲۱۷؛ آلوسی، ۱۴۰۱، ص ۲۵۳ و ۴۶۳). ناگفته خود پیداست که این برداشت، نه تنها در نگاه امامیه جایگاهی ندارد و مردود شمرده می‌شود بلکه در نگاه سایر فرق اهل سنت که به عدم تشبیه باورمندند نیز، به نقد کشیده شده است (ابن جوزی، ۱۴۱۳، ص ۲۰۷).

۳-۲. رویکرد تأویلی

مفهوم انگشتان (اصابع) و دوتا بودن آنها (اصبعین) و نیز کیفیت دگونی قلب از سوی خداوند سبحان (تصرف) از دیگر مباحثی است که در نگاه دانشوران نیازمند تأویل است. ماحصل تلاش ایشان، بیان هفت وجه تأویلی در زدایش ابهام از چهره حدیث است:

۳-۲-۱. تأویل معنای انگشتان (اصابع)

۳-۲-۱-۱. مجاز از اثر حسن و نعمت

سید مرتضی به نقل از ابن حوشب می‌گوید: جایز نیست اخباری از این دست صرفاً بدان جهت که با توحید مطابق نیستند و بوی تشبیه می‌دهند، رد شوند یا به کذب راوی متهم گردند؛ مگر اینکه در لغت، مخرجی برای آن یافت نشود یا قابل تأویل نباشند. ایشان با اظهار دلایل لغوی و استناد به اشعار و متون عرب، اصابع را به معنای «اثر حُسن و نعمت» گرفته است. دلیل این اطلاق آن است که به اثر حسن، از باب اعجاب و تنبه، با انگشت اشاره می‌شود (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲ - ۶). در میان عالمان شیعه، نام سید رضی، قاضی سعید قمی و سید عبد الله شبر نیز در زمره دانشوران هم‌رأی با سید مرتضی به چشم می‌خورد. ایشان این واژه را از باب استعاره و با توجه به کاربرد عرب، مراد از آن را، «حُسن» می‌شمارند (سید رضی، بی‌تا، ص ۳۴۹؛ قمی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۶؛ شبر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۳۹). این نگرش مفهومی به حدیث مختص شیعه نیست بلکه از اهل سنت، ابن قتیبه دینوری و

ثعلبی نیز بر همین باورند که عرب از نعمت و یا ظهور اثر حسن، با «اصبع» یاد می‌کند. برای مثال برای توجه‌دهی به ظهور حسن رشد در شتر و یا ظهور حسن تدبیر در اموال یک فرد، عباراتی همچون «و استحملتین اصبع» و «ما احسن اصبع فلان علی ماله» استفاده می‌شود. از این رو می‌توان گفت روایت در مقام تأکید بر این مطلب است که قلب انسان میان دو نعمت از نعمت‌های خداوند متعال محفوظ است (ر.ک: کاتب دینوری، ۱۴۰۵، ص ۳۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۴۳). ابن حزم نیز تصریح می‌کند که در لغت «اصبع» به معنای «نعمت» به کار رفته است (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۵).

۳-۲-۱-۲. مجاز از آسانی در تصرف قلوب

از دیگر وجوه محتمل از نگاه سید مرتضی، اشاره به تیسیر خداوند متعال در تصرف قلوب است؛ یعنی روایت کنایه از بدون مشقت، آسان بودن و تحت قدرت خداوند متعال بودن تصرف قلوب است. از نگاه او این وجه، بر سایر وجوه معنایی ترجیح دارد (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲ - ۶؛ شبر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۳۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۴۳).

۳-۲-۱-۳. عضو نگهدارنده قلب

سید مرتضی در وجه دیگری «اصبعین» را دو جسم شبیه به انگشت که قلب را دربرگرفته‌اند و آن را حرکت می‌دهند معنا می‌کند و متذکر می‌شود که اضافه افعال به خداوند به معنی ملک و قدرت است و در نهایت دیدگاه مشبیه که قائل به جوارح برای خداوند متعال‌اند را رد می‌کند (سید مرتضی، همان؛ همو، ۱۴۰۹، ص ۱۷۴ - ۱۷۶؛ شبر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۳۹). البته ایشان به صورت کامل به سایر وجوهی که سایر عالمان اهل سنت بدانها پرداخته‌اند اعم از اینکه اصبع، خلقی از مخلوقات خداوند متعال و دارای گوشت و ... باشد نیز اشاره کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۹، همان).

۳-۲-۱-۴. مجاز از سرعت تقلیب و قدرت بر تغییر

یکی از وجوه محتمل از نظر علامه مجلسی در تأویل این روایت، اشاره به سرعت تقلیب و قدرت بر تحریک و تغییر است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۸۳ - ۳۸۴). طریحی و فیض کاشانی نیز پیشتر این نظر را طرح کرده‌اند و مراد را سرعت تقلیب برمی‌شمارند (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۴؛ طریحی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۸).

از عالمان سنی، زمخشری، ابن عربی و ابن اثیر بر همین باورند. از نگاه ایشان روایت تمثیلی از سرعت تقلب و معقود مشیت خداوند متعال و از باب مجاز است و از سرعت تقلیب، از ایمان به کفر، نشان دارد. چرا که انگشت از صفات اجسام است و خداوند منزّه و برتر است که صفات جسم برایش متصور شود. از این رو، استعمال انگشت

برای پروردگار، مجاز خواهد بود؛ مانند اطلاق دست، چشم و گوش برای خداوند که به منزله تمثیل و کنایه است. در اینجا نیز میان انگشتان خدا بودن قلب، کنایه از سرعت دگرگونی است که به مشیت خداوند وابسته است. بنابراین بیان انگشتان، کنایه از اجزای قدرت و گرفتن با شدت است؛ زیرا گرفتن دست، با اجزای آن (انگشتان)، محقق می‌شود». (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۹).

۳-۲-۱-۵. مجاز از دگرگونی حال مومن

می‌توان روایت را ناظر بر دگرگونی حال مومن و فسخ عزائم و مبدل شدن خوف به امن و امن به خوف و نیز فرض کرد، که همان تصویرگری تملک خداوند متعال بر قلب است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۶۱ - ۶۳). پس تعلق مشیت خداوند متعال بر توفیق و سلب توفیق قلب انسان، از دیگر مفاهیم تأویلی این روایت خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۳۷۳).

۳-۲-۱-۶. مجاز از وسائط تحریک و تقلیب

از نگاه ملا صدرا، می‌توان «اصبع» را واسطه تحریک، تقلیب و قدرت بر تغییر دانست. اعم از اینکه آن واسطه جسمانی باشد و یا غیر آن. یعنی روایت، به همان مخلوقاتی اشاره دارد که مسخر خداوند متعال اند اعم از «ملک و شیطان» و کار ایشان تصریف در قلوب است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۶ - ۲۴۷؛ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۰۳). از میان عالمان بعدی، ملا صالح را نیز می‌توان با نظر ملاصدرا موافق دانست. از نگاه او مراد «ملک موکل قلب» است که واسطه «فیض و جود» به‌شمار می‌رود (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۰۲ - ۳۰۳). قطعاً این به معنای جبر بر معاصی نیست چون قبیح و ضد عدل خواهد بود که جبر باشد و سپس عذاب شود (همان، ج ۵، ص ۱۶ - ۱۷). علامه مجلسی نیز به کیفیت این تصریف اشاره می‌کند. به این معنا که چون «ملک و شیطان» مسخر قدرت خداوند متعال اند پس فعل ایشان همان فعل خداوند متعال به شمار خواهد آمد. همچنین برای رفع شبهه جبر و رفع تکلیف، بحث پیروی از هوا و هوس و چگونگی ارتباط آن با تصریف خداوند متعال را تشریح کرده است (۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۸۳ - ۳۸۴). در حقیقت روایت همسان با آیه «و ما رمیت اذ رمیت» در مقام بیان این است که کل قدرت، وجود و کمال از خداوند متعال صادر است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، پاورقی، ص ۳۵۳).

از عالمان اهل سنت، ابن جوزی، ابوحیان اندلسی، ابن حجر و راغب اصفهانی نیز بر همین باورند. از این رو منظور روایت بیان دلیل و راهنما بودن خداوند متعال در تقلب و مقهور بودن قلب و نیز توجه‌دهی به این است که انسان جز به مشیت خداوند متعال نمی‌تواند کاری انجام دهد. (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۲۹ - ۱۳۰؛ ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۴۷۷؛ ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۲۳ - ۳۲۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۳۹۱).

۳-۲-۱-۷. مجاز از مخلوقی خاص

برخی از اهل سنت این امکان را طرح کرده‌اند که شاید «اصابع»، خلقی از مخلوقات خداوند متعال باشد (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۳۶)، که به این نام خوانده شده است (عینی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۴۴). این نظر به نظر پیشین کمی نزدیک است از این حیث که آنان وسائط را فرشته یا شیطان می‌دانستند اما این گروه واسطه را مخلوقی خاص برشمرده‌اند که می‌تواند مجزا از فرشته و شیطان باشد.

۳-۲-۲. تأویل معنای دو انگشت

تلاش دیگر عالمان، بیشتر ناظر به حل مشکل ترکیب و عدد است. آنان سعی کرده‌اند به چرایی دوتا بودن انگشتان، پاسخ دهند. شیخ صدوق «اصابع» را، «طریق» فرض کرده و منظور از دو انگشت را، «دو طریق خیر و شر» تأویل کرده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۵). سید مرتضی در راستای وجه تأویلی خود که معنای انگشت را نعمت گرفته بود، دوتا بودن آن را نیز به دو نعمت دنیا و آخرت ناظر می‌داند (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲ - ۶). سید حیدر آملی در قرن هشتم نیز با تبیین دو جهتی بودن قلب (جهتی به سوی روح و عقل و جهتی به سوی جسم و جسد)، دو انگشت را ناظر به همین دو جهت می‌داند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸). ملاهادی سبزواری در تعبیری متفاوت، مراد را «صفت جمال و جلال»، یا به دیگر عبارت، «لطف و قهر خداوند» دانسته است (۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۵۱). او همچنین محتمل می‌داند که مراد از دو اصبع، «عقل کل» و «نفس کل»، یا «عقلین» (نظری و عملی)، یا «عقل و نفس جزئی» باشد (۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴۹). از عالمان متأخر شیعی، شبر مراد از دو انگشت را اشاره به دو نقطه سیاه و سفید در قلب می‌داند. بنابر روایات با انجام گناهان بر حجم نقطه سیاه کم افزوده می‌شود به گونه‌ای که تمام قلب را دربرمی‌گیرد و برعکس (شبر، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۵۳۹).

در میان عالمان اهل سنت ابن حزم با اشاره به معنای نعمت، بر این باور است که مراد از دو انگشت، دو نعمت و دو تدبیر از جانب خداوند متعال است اعم از نعمتی که به انسان اعطاء می‌شود و موجب خشنودی او می‌گردد و یا بلائی که انسان از آن در امان می‌ماند. قلب هر فردی میان توفیق و جلال خداوند متعال قرار داد که هر دو حکمت است (۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵). فخر رازی نیز در مقام تبیین همین چرایی است. او به قرینه اینکه قلب مدام بین دو «منادی به فعل» و «منادی به ترک» است و هر دو داعی، به ایجاد خداوند متعال حاصل شده‌اند، مراد از «اصبعین» را این دو داعی گرفته است (۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۴۷). پس از او طنطاوی مراد را استعدادی که انسان‌ها برای هدایت و ضلالت دارند دانسته (بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۲۳) که نظر وی در میان عالمان معاصر اهل سنت پذیرفته‌تر است (دویش، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۴).

۳-۳. رویکرد انکاری

علیرغم اینکه پذیرش مراد ظاهری روایت قابل نقد محتوایی عقلی و نقلی است اما رویکرد انکاری عالمان بیشتر در قالب تضعیف سندی نمایان گشته است. عده‌ای از عالمان، همسان با سایر روایات مشتبّه بر تجسیم به انکار این روایت روی آورده و آن را از ابطال و برگرفته از یهود محسوب کرده‌اند (ابن شاذان، ۱۳۵۱، پاورقی، ص ۱۶-۱۸؛ النجمی، ۱۴۱۹، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ سبحانی، ۱۴۱۹، ص ۳۸۱-۳۸۷) ایشان برای اثبات نظر خود، ادله عقلی و یا نقلی ارائه نکرده‌اند، شاید به این دلیل که از نگاه ایشان، مردود بودن تجسیم و تشبیه با توجه به ظاهر بسیاری از آیات و روایات، بدیهی است. در مقابل برخی عالمان تضعیف سندی را در انکار روایت ترجیح داده‌اند و این احادیث را روایت پیامبر (ص) نمی‌دانند بلکه آن را از موقوفات و نقل‌های اجتهادی ابن عباس و مردود می‌شمارند (دویش، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۴-۱۷۶). البته این نگاه با توجه به یافته‌های تحلیل اسناد (نمودار ۱) که حدیث را در زمره احادیث مشهور مطلق و به روایت از هشت نفر از صحابه (عایشه، انس، نواس، نعیم بن هماز، سبره بن فاک، عبد الله بن عمرو، ام سلمه، جابر) منسوب می‌داند، قابل رد است. همانگونه که علامه طباطبایی نیز بدان تصریح دارد این محتوای روایی از طرق متعدد از صحابه نقل شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۱) و نمی‌توان نقد سندی را دلیل محکمی بر انکار آن دانست.

نتایج تحقیق

حاصل آنکه، مضمون روایی «دگرگونی قلب مومن میان انگشتان خداوند» در قلم دانشوران، مسیری از پذیرش تا انکار را به تمامی پیموده است. بر خلاف تصور رایج که به متفق فریقین بودن روایت دلالت دارد، اصل این روایت در امامیه، از مفردات صدوق است و کثرت نقل آن صرفاً به منقولات اهل سنت بازمی‌گردد. آنچه متفق فریقین است دلالت اجمالی معناست که از دعای غریق برداشت می‌شود.

اگرچه از نگاه عمده دانشوران، تأویل تنها چاره حل مشکل است، اما باید گفت عالمان در مواجهه با این متن روایی سه رویکرد «پذیرشی»، «تأویلی» و «انکاری» را اتخاذ کرده‌اند.

رویکرد پذیرش ظاهری و مطلق تنها از آن فرق مشبّهه، اشاعره و مجسمه (فرق اهل سنت) است. این فهم از حدیث، نه تنها به اعتقاد امامیه مردود شمرده می‌شود بلکه در نگاه سایر فرق اهل سنت که به عدم تشبیه باورمندند نیز، به نقد کشیده شده است.

در رویکرد تأویلی علیرغم تصور رایج که «تسلط و قدرت خداوند بر قلوب» را معنای اصلی حدیث می‌دانند، بیان هفت وجه معنایی مختلف در قلم عالمان، معنایی فراتر را در ذهن تداعی می‌کند. معانی همچون اثر حسن و نعمت، عضو نگهدارنده قلب، آسانی در تصرف قلوب، سرعت تقلیب و قدرت بر تغییر، وسائط تغییر و تقلیب و ...؛ این معانی گاه زاده تأویل «تقلیب» است و گاه از توجه به معنای «انگشت» و یا «رفع اشکال عددی و یا کیفیت دگرگونی» برمی‌خیزد.

علیرغم اینکه پذیرش مراد ظاهری روایت قابل نقد محتوایی عقلی و نقلی است اما رویکرد انکاری عالمان بیشتر در قالب تضعیف سندی نمایان گشته است. از نگاه برخی عالمان، این محتوایی روایی از منقولات اجتهادی و منفردات برخی صحابه همچون ابن عباس است. از این رو نمی‌توان آن را در زمره احادیث جای داد. حال آنکه قوت اسناد که مکشوف از ترسیم شبکه اسانید و تحلیل درایه‌ای طرق نقل است، نشان می‌دهد، تنها در طبقه اصحاب، بیش از هشت نفر از صحابه راوی این محتوا از پیامبر (ص) هستند. از این رو نمی‌توان نقد سندی را مبنای صحیحی در انکار و رد آن دانست. بنابراین رویکرد تأویلی، مسیری منطقی‌تر در مواجهه با این دسته از احادیث به شمار می‌رود.

پیوست شماره یک			
منبع	اسناد روایت	مصدر	متن روایت
فردوس العزیز	حدثنا أحمد بن محمد عن أبيه عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن ابن سنان عن أبي سعيد القمط عن حمران	امام باقر علیه السلام	إذا كان الرجل على يمينك على رأى ثم تحول إلى يسارك فلا تقل إلا خيراً ولا تبرأ منه حتى تسمع منه ما سمعت وهو على يمينك فان القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء ساعة كذا وساعة كذا وإن العبد ربما وفق للخير.
مسند ابن راهويه (۳۲۸ م)	خبرنا النضر بن شميل، نا المبارك بن فضالة، عن علي بن زيد بن جدعان عن سمع عائشة تقول	رسول الله صلى الله عليه و آله	كان النبي ۹ يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت: أو تخشى ذلك يا رسول الله؟ فقال: إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن فإذا شاء أن يصرفه إلى هدى صرفه وإن صرفه إلى ضلال فعل.
مسند أحمد (۴۶۱ م)	حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو عبد الرحمن ثنا حياة أخبرني أبوهاني انه سمع أبا عبد الرحمن الجبلي انه سمع عبد الله بن عمرو		إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل تقلب واحد يصرف كيف يشاء ثم قال رسول الله ۹ اللهم مصرف القلوب اصرف قلوبنا إلى طاعتك.

قلب ابن آدم على إصبعين من أصابع الجبار عز وجل إذا شاء أن يقلبه قلبه فكان يكثر أن يقول يا مصرف القلوب.		حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يحيى بن غيلان ثنا رشدين حدثني أبوهاني الخولاني عن أبي عبد الرحمن الحيلي عن عبد الله بن عمرو بن العاصي	
كان النبي ﷺ يكثر أن يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قال فقلنا يا رسول الله آمنا بك وبما جئت به فهل تخاف علينا قال فقال نعم ان القلوب بين إصبعين من أصابع الله عز وجل يقلبها.		حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس	
ما من قلب الا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين ان شاء ان يقيمه أقامه وان شاء ان يزيغه أزاعه وكان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه.		عبد الله حدثني أبي ثنا الوليد بن مسلم قال سمعت يعني ابن جابر يقول حدثني بسر بن عبد الله الحضرمي انه سمع أبا إدريس الخولاني يقول سمعت النواس بن سمعان الكلابي	
كان رسول الله ﷺ يكثر يدعو بها يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالت فقلت يا رسول الله انك تكثر تدعو بهذا الدعاء فقال إن قلب الآدمي بين إصبعين من أصابع الله عز وجل فإذا شاء أزاعه وإذا شاء أقامه.		حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا يونس قال ثنا حماد يعني ابن يزيد عن المعلى بن زياد وهشام ويونس عن الحسن ان عائشة	
كان يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وطاعتك فقليل له يا رسول الله قال عفان فقالت له عائشة انك تكثر ان تقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك وطاعتك قال وما يؤمنني وإنما قلوب العباد بين أصبعي الرحمن انه إذا أراد ان يقلب قلب عبد قلبه.		حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الصمد وعفان قال ثنا حماد بن سلمة قال ثنا علي بن زيد عن أم محمد عن عائشة	
كان يكثر في دعائه أن يقول اللهم مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالت قلت يا رسول الله أو ان القلوب لتتقلب قال نعم ما من خلق الله من بني آدم من بشر الا ان قلبه بين إصبعين من أصابع الله فان شاء الله عز وجل أقامه وان شاء الله أزاعه.		حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا هاشم ثنا عبد الحميد قال حدثني شهر بن حوشب قال سمعت أم سلمة	
كان النبي ﷺ يكثر أن يقول: يا مثبت القلوب! ثبت قلبي على دينك، قالوا: يا رسول الله! آمنا بك وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال: نعم، إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها.		حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس	المعتمد بن أبي شبة (٢٥٣)
يا أم المؤمنين! ما كان أكثر دعاء رسول الله ﷺ إذا كان عندك، قالت: أكثر دعائه: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، ثم قال: يا أم سلمة! إنه ليس من آدمي إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله، ما شاء أقام وما شاء أزاع.		حدثنا معاذ أخبرنا أبو كعب صاحب الحرير حدثنا شهر بن حوشب قال: قلت لام سلمة:	

كان رسول الله ^۹ يقول يا مقلب القلوب! ثبت قلبي على دينك، قلت: يا رسول الله! إنك تدعو بهذا الدعاء، قال: يا عائشة! أو ما علمت أن القلوب - أو قال: قلب بني آدم بين إصبعي الله، إذا شاء أن يقلبه إلى هدى قلبه، وإذا شاء أن يقلبه إلى ضلالة قلبه.		حدثنا يزيد أخبرنا همام بن يحيى عن علي بن زيد عن أم محمد عن عائشة	
إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء ثم قال رسول الله ^۹ اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك.		زهير بن حرب وابن نمير كلاهما عن المقرئ قال زهير حدثنا عبد الله بن يزيد المقرئ قال حدثنا حياة أخبرني أبوهاني انه سمع أبا عبد الرحمن الحبلي انه سمع عبد الله بن عمرو بن العاص	صحیح مسلم (م ۱۶۱)
ما من قلب إلا بين إصبعين من أصابع الرحمن. إن شاء أقامه وإن شاء أزاعه وكان رسول الله ^۹ يقول يا مثبت القلوب ثبت قلوبنا على دينك قال والميزان بيد الرحمن يرفع أقواما ويخفض آخرين إلى يوم القيامة.		حدثنا هشام بن عمار. ثنا صدقة بن خالد. ثنا ابن جابر، قال سمعت بسر ابن عبيد الله يقول: سمعت أبا إدريس الخولاني يقول: حدثني النواس بن سمعان الكلابي	سنن ابن ماجه (م ۲۷۳)
كان رسول الله ^۹ يكثر أن يقول اللهم! ثبت قلبي على دينك فقال رجل: يا رسول الله! تخاف علينا؟ وقد آمنا بك وصدقناك بما جئت به. فقال إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن، عز وجل، يقلبها.		حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا أبي ثنا الأعمش عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك	
كان رسول الله ^۹ يكثر أن يقول: يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، فقلت: يا نبي الله آمنا بك وبما جئت بهل تخاف علينا؟ قال نعم إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف شاء.		حدثنا هناد أخبرنا معاوية عن الأعمش عن أبي سفيان عن أنس	
يا أم المؤمنين ما كان أكثر دعاء رسول الله ^۹ كان عندك؟ قالت كان أكثر دعائه يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، قالت فقلت يا رسول الله ما لأكثر دعائك يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك؟ قال يا أم سلمة إنه ليس آدمي إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام ومن أشاء أزاع.		حدثنا أبو موسى الأنصاري أخبرنا معاذ بن معاذ عن أبي كعب صاحب التحرير قال حدثني شهر بن حوشب قال قلت لام سلمة	سنن ترمذی (م ۲۷۹)
سمعت رسول الله ^۹ يقول ما من امرئ إلا قلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يرفعه أزاعه وإن شاء أن يقيمه أقامه قال والميزان بيد الرحمن تبارك وتعالى يرفع قوما ويضع آخرين إلى يوم القيامة.		حدثنا محمد بن مصفى نا أبو المغيرة عبد القدوس نا الوليد بن سليمان بن أبي السائب أخبرني بسر بن عبيد الله عن أبي إدريس الخولاني عن نعيم بن همار ^۱	م (۲۸۷) الآحاد ضحاك

۱. همین متن در کتاب دیگر ابن ابی عاصم (السنه)، با کمی تغییر اینگونه نقل شده است: نا ابن مصفا، ثنا أبو المغيرة، ثنا الوليد بن سلمان بن ابی السائب، ثنا بسر بن عبيد الله، عن ابی إدريس الخولاني، عن نعيم بن همار قال: سمعت رسول الله^۹ يقول: ما من امرئ الا قلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أن يزيغه أزاعه، وإن شاء أن يقيمه أقامه.

حدثنا هشام بن عمار أبو الوليد السلمی ثنا أبو مطیع معاویة بن یحیی نا محمد بن الولید الزبیدی عن عبد الرحمن بن جبیر بن نغیر عن أبیه عن سبرة بن فاکهة الأسدی		المیزان بید الرحمن جل جلاله یرفع قوما ویضع قوما وقلب بن آدم بین إصبعین من أصابع الرحمن عز وجل إذا شاء أزاغه وإذا شاء أقامه.
حدثنا هشام بن عمار، ثنا أبو مطیع معاویة بن یحیی الأضرابلسی، حدثنا محمد بن الولید الزبیدی، عن عبد الرحمن بن جبیر بن نغیر، عن أبیه، عن سبرة بن فاکهة (سبرة بن فاتک) ^۱	السنة ضحاک (م ۲۷۸)	قلب ابن آدم بین إصبعین من أصابع الرحمن، إن شاء أن یقیمه أقامه، وإن شاء أن یزیغه أزاغه.
ثنا ابن مصفا، ثنا أبو عبد الرحمن المقری، ثنا حیاة بن شریح، حدثنا أبوهانی أنه سمع أبا عبد الرحمن الحبلی یقول: إنه سمع عبد الله بن عمرو		إن قلوب بنی آدم کلها بین إصبعین من أصابع الرحمن یقلب ویصرف کیف شاء.
حدثنا أبو العباس محمد بن یعقوب الأصم ثنا بحر بن نصر ^۲ ثنا بشر بن بکر ثنا عبد الرحمن بن یزید بن جابر قال ثنا بسر ابن عبید الله قال سمعت أبا إدريس الخولانی قال سمعت النواس بن سمعان الکلابی	مستدرک حاکم (م ۲۶۱)	سمعت رسول الله ^۹ یقول ما من قلب الا بین إصبعین من أصابع الرحمن ان شاء أقامه وان شاء أزاغه وكان رسول الله ^۹ یقول اللهم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک والمیزان بید الرحمن یرفع أقواما ویخفض آخرین إلى يوم القيامة.
الأعمش عن أبي سفيان عن جابر رضي الله عنه		كان رسول الله ^۹ یكثر أن یقول یا مقلب القلوب ثبت قلوبنا علی دینک قلنا یا رسول الله تخاف علينا وقد أمانا بک فقال إن قلوب بنی آدم بین إصبعین من أصابع الرحمن کقلب واحد.
حدثنا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة ثنا أبو المغيرة ثنا الولید بن سلیمان بن أبی السائب حدثنی بسر بن عبید الله عن أبی إدريس الخولانی عن نعيم بن همار الغطفانی	مسند الشاهین طبرانی (م ۲۶۰)	ما من امرئ إلا وقلبه معلق بین إصبعین من أصابع الرحمن عز وجل إن شاء الله أن یقیمه أقامه وإن شاء أن یزیغه أزاغه والمیزان بید الرحمن یرفع أقواما ویضع آخرین إلى يوم القيامة.

۱. به نظر می‌رسد همانگونه که در سایر منابع مشهود است راوی این حدیث سبره بن فاتک الاسدی برادر خریم بن فاتک باشد که ابن ابی عاصم به اشتباه از او به سبره بن فاکهه یاد کرده است. ر.ک: طبرانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۱۷
۲. همین متن در مستدرک حاکم با سند دیگری نیز آمده که تنها تفاوت آن جایگزینی محمد بن عبد الله بن عبد الحکم به جای بحر بن نصر در سند است.

کتاب‌نامه:

- آلوسی، نعمان بن محمود (۱۴۰۱ق)، *جلاء العینین فی محاکمه الأحمدین*، بی‌جا، مطبعة المدنی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، *جامع الاسرار ومنبع الانوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، تحقیق و تعلیق: سعید اللحام، بیروت: دار الفکر.
- ابن ابی عاصم، عمرو (۱۴۱۱ق)، *الآحاد والمثانی*، بیروت: دار الدرایه.
- ابن ابی عاصم، عمرو (۱۴۱۳ق)، *کتاب السنه*، بیروت: المکتب الاسلامی.
- ابن اثیر، مجد الدین مبارک بن محمد (۱۳۶۴ش)، *النهاية فی غریب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه إسماعیلیان.
- ابن راهویه، إسحاق (۱۴۱۲ق)، *المسند*، الدكتور عبد الغفور عبد الحق حسین برد البلوسی، المدینه: مکتبه الإیمان.
- ابن جوزی، عبد الرحمن (۱۴۱۳ق)، *دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه*، تحقیق و تقدیم: حسن السقاف، الأردن: دار الإمام النووی.
- ابن جوزی، عبد الرحمن (۱۴۱۳ق)، *كشف المشکل من حدیث الصحیحین*، الرياض: دار الوطن للنشر.
- ابن حجر، احمد بن علی (بی‌تا)، *فتح الباری*، بیروت: دار المعرفة.
- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۴۱۶ق)، *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، بیروت: بی‌نا.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دار صادر.
- ابن شاذان، فضل (۱۳۵۱ش)، *الإيضاح*، السيد جلال الدین الحسینی الأرموی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۱۴ق)، *التوحید و العقیده*، محمود غراب، دمشق: بی‌نا.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی‌تا)، *السنن*، تحقیق و ترقیم و تعلیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، محقق و مصحح: میر دامادی، جمال الدین، بیروت: دار الفکر.
- ابو حیان الاندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۲ق)، *تفسیر البحر المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- پسندیده، عباس (۱۳۹۸ش)، *فقه الحديث ۲*، قم: دارالحدیث.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق)، *سنن الترمذی*، تحقیق و تصحیح: عبد الرحمن محمد عثمان، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن (تفسیر الثعلبی)*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- دویش، احمد بن عبد الرزاق (بی‌تا)، *فتاوی اللجنة الدائمة للبحوث العلمیه والإفتاء*، الرياض: بی‌نا.
- ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳ق)، *سیر أعلام النبلاء*، إشراف و تخریج: شعيب الأرناؤوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، قم: مکتبه ذوی القربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق)، *الحديث النبوی بین الروایه والدرايه*، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳ش)، *أسرار الحكم*، قم: بی‌نا.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۷ش)، *شرح مثنوی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سید رضی، محمد بن الحسین (بی‌تا)، *المجازات النبویه*، تحقیق و شرح: طه محمد الزيتی، قم: منشورات مکتبه بصیرتی.
سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۲۵ش)، *الأمالی*، تصحیح و تعلیق: السید محمد بدر الدین النعسانی الحلبي، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۴۰۹ق)، *تنزیه الأنبياء (ع)*، بیروت: دار الأضواء.
شبر، سید عبد الله (۱۴۳۲ق)، *مصابیح الانوار*، قم: مؤسسه دارالحديث العلمیه والثقافیه.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، *شرح أصول الکافی*، تهران: بی‌نا.
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *المبدأ والمعاد*، قدمه و صححه: الأستاذ السید جلال الدین الآشتیانی، مکتب الإعلام الإسلامی.
صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، *الأمالی*، قم: قسم الدراسات الإسلامیه، مؤسسه البعثه.
صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، *التوحید*، تصحیح و تعلیق: السیدهاشم الحسینی الطهرانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵)، *علل الشرائع*، محمد صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المکتبه الحیدریه.
صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح: علی أكبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵ق)، *مسند الشامیین*، حمدي بن عبدالمجید السلفی، بیروت: مؤسسه الرساله.
طبرانی، سلیمان بن احمد (بی‌تا)، *المعجم الکبیر*، حمدي بن عبدالمجید السلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
طریحی، فخر الدین (۱۳۶۲ش)، *مجمع البحرین*، تهران: طراوت.
طنطاوی، سید محمد (بی‌تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، بی‌جا.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الغیبه*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *مصباح المتجهد و سلاح المتعبّد*، بیروت: بی‌نا.
عینی، بدر الدین (بی‌تا)، *عمده القاری*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، دار إحياء التراث العربی.
فیض کاشانی، فیض کاشانی، ملامحسن (بی‌تا)، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، صححه و علق علیه: علی أكبر الغفاری، قم: حیدری.
قمی، قاضی سعید (بی‌تا)، *شرح توحید الصدوق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کاتب دینوری، ابو محمد (۱۴۰۵ق)، *الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه و المشبهه*، بیروت: بی‌نا.
کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، طهران، دار الکتب الإسلامیه.
گلمکانی، رامین و دلبری علی (۱۴۰۱ش)، بررسی سندی و دلالتی حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین ...»، *حدیث پژوهی*، شماره ۲۷،

مازندرانی، مولی محمد صالح (۱۴۲۱ق)، *شرح أصول الکافی*، تعلیقات: المیرزا أبو الحسن الشعرانی، ضبط و تصحیح: السید علی عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

متقی هندی، علاء الدین علی (۱۴۰۹ق)، *کنز العمال*، تصحیح وفهرسة: الشيخ صفوة السقا، بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)*، تصحیح السید هاشم الرسولی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱ق)، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: بی‌نا.

نجفی، محمد صادق (۱۴۱۹ق)، *أضواء علی الصحیحین*، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة.

نیسابوری، حاکم (بی‌تا)، *المستدرک*، إشراف: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بی‌جا، بی‌نا.

نیسابوری، مسلم (بی‌تا)، *صحیح مسلم*، بیروت: دار الفکر.

Bibliography

- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad Ibn Yūsuf (1422 H), *Tafsir al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad Ibn Yūsuf (1422H), *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ālūsī, Nu'mān Ibn Maḥmūd (1401H), *Jalā' al-'aynayn fī muḥākamat al-aḥmadayn*, al-Maṭba'a al-Madani. (In Arabic)
- Amoli, Sayyid Haydar (1368 SH), *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, N.p.: Scientific and cultural Publications. (In Persian)
- 'Aynī, Badr al-Dīn (n.d.), *Umdat al-qārī*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Dhahabī, Shams al-Dīn (1413H), *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt, Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Dwaysh, Aḥmad Ibn 'Abd al-Razzāq (n.d.), *Fatāwā al-Lajna al-Dā'ima li-l-Buḥūth al-'Ilmiyya wa al-Ifṭā'*, Riyadh: (n.d). (In Arabic)
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad Ibn 'Umar (1420H), *al-Tafsīr al-kabīr*, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin (n.d.), *al-Maḥajja al-bayḍā' fī tahdhīb al-Iḥyā'*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī, Qom: Ḥaydarī. (In Arabic)
- Gulmakani, Ramin, and Delbari Ali (1401 SH), "A Documentary and Semantic Study of the Hadith "The Heart of a Believer is Between Two Fingers...", *Hadith Pajoohi*, No. 27, pp. 53-70. (In Persian)
- Ibn Abī 'Āṣim, 'Amr (1411H), *al-Āḥād wa al-mathānī*, Beirut: Dār al-Dirāya. (In Arabic)
- Ibn Abī 'Āṣim, 'Amr (1413H), *Kitāb al-Sunna*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī. (In Arabic)

- Ibn Abī Shayba, ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad (1409H), *al-Muṣannaf*, ed. Sa‘īd al-Laḥḥām, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Mubārak Ibn Muḥammad (1364H), *al-Nihāya fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar*, Qom: Mu‘assasat Ismā‘īliyyān. (In Arabic)
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān (1413H), *Daf‘ shubah al-tashbīh bi-akuff al-tanzīh*, ed. Ḥasan al-Saqqāf, Jordan: Dār al-Imām al-Nawawī. (In Arabic)
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān (1413H), *Kashf al-mushkil min ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, Riyadh: Dār al-Waṭan. (In Arabic)
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn (1414H), *al-Tawḥīd wa al-‘aqīda*, ed. Maḥmūd Gharāb, Damascus: (n.d). (In Arabic)
- Ibn Ḥajar, Aḥmad Ibn ‘Alī (n.d.), *Fath al-Bārī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad (n.d.), *al-Musnad*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, ‘Alī Ibn Aḥmad (1416H), *al-Fiṣal fī al-milal wa al-ahwā’ wa al-niḥal*, Beirut: (n.d). (In Arabic)
- Ibn Mājah, Muḥammad Ibn Yazīd (n.d.), *al-Sunan*, ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (1414H), *Lisān al-‘Arab*, ed. Mīr Dāmād, Jamāl al-Dīn, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Rāhwayh, Ishāq (1412H), *al-Musnad*, ed. ‘Abd al-Ghafūr ‘Abd al-Ḥaqq Ḥusayn Bard al-Balūsī, Medina: Maktabat al-Īmān. (In Arabic)
- Ibn Shādhān, Faḍl (1351H), *al-Īdāḥ*, ed. Jalāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Arma‘ī, Tehran: University of Tehran Press. (In Arabic)
- Kātib al-Dīnawarī, Abū Muḥammad (1405H), *al-Ikhtilāf fī al-lafẓ wa al-radd ‘alā al-Jahmiyya wa al-Mushabbiha*, Beirut: (n.p). (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (1363H), *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404H), *Mir‘āt al-‘uqūl fī sharḥ akhbār Āl al-Rasūl (s)*, ed. Hāshim al-Rasūlī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Makārīm al-Shīrāzī, Nāṣir (1421H), *al-Amthal fī tafsīr kitāb Allāh al-munzal*, Qom: (n.p). (In Arabic)
- Māzandarānī, Mullā Muḥammad Ṣāliḥ (1421H), *Sharḥ uṣūl al-Kāfī*, ed. Abū al-Ḥasan al-Shi‘rānī & ‘Alī ‘Āshūr, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Muttaqī al-Hindī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī (1409H), *Kanz al-‘ummāl*, ed. Ṣafwat al-Saqqā, Beirut: Mu‘assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Najmī, Muḥammad Ṣādiq (1419H), *Aḍwā’ ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, Qom: Mu‘assasat al-Ma‘ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Nisābūrī, al-Ḥākim (n.d.), *al-Mustadrak*, ed. Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān al-Mar‘ashlī, (n.d): (n.p). (In Arabic)
- Nisābūrī, Muslim (n.d.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Pasandideh, Abbas (1398 SH), *Fiqh al-Hadith 2*, Qom: Dar al-Hadith. (In Persian)
- Qummī, Qāḍī Sa‘īd (n.d.), *Sharḥ tawḥīd al-Ṣadūq*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn Ibn Muḥammad (1427H), *Mufradāt al-fāẓ al-Qur‘ān*, Qom: Maktabat Dhawī al-Qurbā. (In Arabic)



- Sabzawārī, Mullā Hādī (1377H), *Sharḥ Mathnawī*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Pub. (In Arabic)
- Sabzawārī, Mullā Hādī (1383H), *Asrār al-ḥikam*, Qom: (n.d). (In Arabic)
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (1366H), *Sharḥ uṣūl al-Kāfī*, Tehran: (n.d). (In Arabic)
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad Ibn Ibrāhīm (1422H), *al-Mabda' wa al-ma'ād*, ed. Jalāl al-Dīn al-Āshṭiyānī, Markaz al-I'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad Ibn 'Alī (1385H), *Ilal al-sharā'i*, ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm, Najaf: Manshūrāt al-Maktaba al-Ḥaydariyya. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad Ibn 'Alī (1417H), *al-Amālī*, Qom: Mu'assasat al-Ba'tha. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad Ibn 'Alī (n.d.), *al-Tawḥīd*, ed. Hāshim al-Ḥusaynī al-Ṭīhrānī, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad Ibn 'Alī (n.d.), *Kamāl al-dīn wa tamām al-ni'ma*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (1325H), *al-Amālī*, ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Na'sānī al-Ḥalabī, Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (1409H), *Tanzīh al-anbiyā'*, Beirut: Dār al-Aḍwā'. (In Arabic)
- Sayyid al-Raḍī, Muḥammad Ibn al-Ḥusayn (n.d.), *al-Majāzāt al-nabawiyya*, ed. Ṭāhā Muḥammad al-Zaytī, Qom: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī. (In Arabic)
- Shobbar, Sayyid 'Abd Allāh (1432H), *Maṣābīḥ al-anwār*, Qom: Mu'assasat Dār al-Ḥadīth al-'Ilmiyya wa al-Thaqāfiyya. (In Arabic)
- Subḥānī, Ja'far (1419H), *al-Ḥadīth al-nabawī bayn al-riwāya wa al-dirāya*, Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq (PBUH). (In Arabic)
- Ṭabarānī, Sulaymān Ibn Aḥmad (1405H), *Musnad al-Shāmiyyīn*, ed. Ḥamdī Ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī, Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Ṭabarānī, Sulaymān Ibn Aḥmad (n.d.), *al-Mu'jam al-kabīr*, ed. Ḥamdī 'Abd al-Majīd al-Salafī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr (1412H), *Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'i, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1417H), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭanṭāwī, Sayyid Muḥammad (n.d.), *al-Tafsīr al-wasīṭ li-l-Qur'ān al-karīm*, [place not identified]. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1422H), *al-Kashf wa al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān (Tafsīr al-Tha'labī)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Tirmidhī, Muḥammad Ibn 'Isā (1403H), *Sunan al-Tirmidhī*, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (1362H), *Majma' al-baḥrayn*, Tehran: Ṭarāwat. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1411H), *al-Ghayba*, Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan (1411H), *Miṣbāḥ al-mutahajjid wa silāḥ al-muta'abbid*, Beirut: (n.d). (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶
بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۱۶۴-۱۴۱

doi 10.30497/qhs.2025.246690.3994

مقاله پژوهشی

تفسیر روانشناسانه گزاره قرآنی «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۳

مقاله برای اصلاح به مدت ۳۵ روز نزد نویسندگان بوده است.

معصومه مروی *

عباس مصالایی پور یزدی **

چکیده

فهم روانشناختی متن دینی، گونه‌ای از فهم است که براساس رویکرد روانشناسی به تبیین مفاهیم آن می‌پردازد. این نوع فهم می‌تواند با تفسیر روانشناختی مورد نظر امین الخولی، به عنوان یکی از مؤلفه‌های مکتب ادبی تفسیر قرآن کریم، ارتباط داشته باشد. عدم فهم ملموس و عینی و اکتفاء به نکات انتزاعی در تفسیر آیه «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ»، موجب شده تا مفاهیم آن از حوزه کاربرد در زندگی انسان، خارج شود. به منظور کاربردی نمودن گزاره قرآنی مذکور و ارائه تفسیری روانشناسانه از آن، پژوهش پیش رو با استفاده از روش فهم روانشناختی تک متن و روش پژوهش در مفاهیم یک آیه در پرتو سوره شکل گرفته است. توجه در گزاره «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» در سیاق آیات سوره ذاریات، مسئله «نوع مواجهه با حقایق عالم» را برای انسان بازنمایی می‌کند. براساس یافته‌های به‌دست آمده، انسان می‌تواند دو نوع مواجهه با حقایق موجود در عالم داشته باشد؛ مواجهه اصیل و الهی با الگویی خاص از بینش، گرایش و کنش؛ و مواجهه غیر اصیل و غیر الهی که الگوی بینشی، گرایشی و کنشی متفاوتی را شامل می‌شود. مواجهه اصیل و الهی براساس توصیه موجود در آیه، نوید بخش «نجات و رهایی» برای انسان است و مبتنی بر آن الگوی نظری نجات و رهایی تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: سوره ذاریات، فرار به سوی خدا، نجات و رهایی در قرآن، فهم روانشناختی قرآن، تفسیر ادبی.

* دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m.marvi@isu.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (amusallai@gmail.com)

طرح مسئله

هدف از تفسیر، بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آنها است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴)، به نحوی که بتوان منظور خداوند متعال را واضح نمود (خوئی، ۱۳۸۲ش، ص ۵۲۶). تفسیر قرآن در ابتدا از شاخه‌های علم حدیث به شمار می‌آمد، پس از آن دانشمندان علوم قرآنی، در میان مباحث علوم قرآن یا مقدمه کتاب‌های تفسیری به شکل بسیار جزئی، آن را مورد بحث قرار داده‌اند (علوی مهر، ۱۳۸۱ش، ص ۵۷). پس از گسترش علوم در میان مسلمانان و ابداع شاخه‌های مختلف علوم اسلامی، مسائل اختلافی و کلامی موجب بروز تفرقه و احتجاجات علمی گردید و با روند سریع رشد علمی، تفسیر عقلی و سایر شیوه‌های تفسیری به وجود آمد و مفسران به فراخور دانش و بینش خاص خود، هر یک در تفسیر قرآن شیوه‌ای را در پیش گرفتند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹ش، ص ۶۹). به همین دلیل مفسران در تفاسیری که برای قرآن نوشته‌اند، روش واحدی نداشته‌اند؛ روش آنان در بیان معنی آیات و استفاده از منابعی که در تفسیر قرآن می‌توان از آنها کمک گرفت مختلف بوده است؛ بنابراین، مکاتب تفسیری می‌تواند به معنای نظریه‌های مختلفی باشد که درباره چگونه تفسیر کردن قرآن ابراز شده و شیوع یافته است و ممکن است در مورد روش‌های مختلف مفسران در بیان معنای آیات قرآن نیز به کار رود (بابایی، ۱۳۸۱ش، ج ۱، صص ۱۳-۱۴). در این میان مکتب تفسیری اجتهادی که شامل رویکردهای مختلفی است، به تلاش علمی و اجتهاد مفسر در تبیین معانی آیات وابسته است. یکی از رویکردهای موجود در مکتب اجتهادی، تفسیر ادبی است. در مکتب ادبی امین الخولی، تفسیر از بُعد کمّی و کیفی، گستره‌ای فراتر از برداشت‌های رایج از تفسیر ادبی دارد. مکتب تفسیری روشمندی که او پی‌افکند، مبتنی بر مبانی و مؤلفه‌های چندی است که زمینه را برای تحلیل‌های نو فراهم می‌کند و راه پیوند آن را با نقد ادبی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی هموار می‌سازد (طیب حسینی و دیگران، ۱۴۰۰ش، ش ۲۸، صص ۵۳-۷۳ و طیب حسینی، ۱۳۸۷ش، ش ۹۹، صص ۲۴-۴۵). تفسیر روان شناختی که خولی آن را یکی از مؤلفه‌های مکتب ادبی می‌داند با بیان خود او بدین گونه توصیف شده است:

«تفسیری مبتنی بر آگاهی نسبی از یافته‌های علمی بشر در زمینه رموز رفتار انسان در عرصه‌هایی که دستمایه تبلیغات دینی و مباحثات عقیدتی قرآن، پرورش قلوب و ضمائر انسانی، بیرون کشیدن باورهای موروثی آبا و اجدادی، ودور ریختن این باورها به واسطه ایمانی است که اعتقاد راسخ به این افکار قدیمی را در هم شکسته و پایه‌هایش را ویران می‌کند. تفسیری که نشان دهد قرآن چگونه با همه ظرافت به همه این موارد پرداخته است، برای تحقق این اهداف روحی- روانی و اثرگذاری بر قلب انسان کدام حقایق روان‌شناختی را به کار گرفته است؟



توجه به همه این موارد چه تأثیری در توفیق دعوت به اسلام و اعتلای دین داشته است» (خولی، ۱۹۶۱م، صص ۲۱۱ و ۳۱۵).

خاستگاه دیدگاه تفسیر روان‌شناختی از نگاه خولی، عمق معنایی و مقصودی آیات قرآن است و او این‌گونه تفسیر را پیشنهاد می‌دهد تا از برداشت‌های ساده‌ای در امان بمانیم که از برخی آیات در نگاه اول به دست می‌آید و برای روح آرامشی به ارمغان نمی‌آورد (طیب حسینی و دیگران، ۱۴۰۰ش، ش ۲۸، صص ۵۳-۷۳). بدین‌وسیله انسان در مواجهه با آیات، خود را مخاطب واقعی درمی‌یابد و با طراحی الگویی برای عملکرد خود، آیات قرآن کریم را در سبک زندگی ذهنی و رفتاری وارد می‌نماید. با گسترش قلمرو روان‌شناسی در زندگی‌های امروزی، معنای تفسیر روان‌شناختی نیز بسیار تعمیم یافته است؛ بین «تفسیر روان‌شناختی» و «تفسیر ادبی» نسبت عام و خاص مطلق وجود دارد؛ هیچ تفسیر ادبی نمی‌تواند خالی از رویکرد روان‌شناسی باشد، چون فصاحت و بلاغت که از ارکان ادبیات به شمار می‌رود، رویکردی کاملاً روان‌شناختی نیز هست؛ اما هر تفسیر روان‌شناختی، الزاماً ادبی نیست (طیب حسینی و دیگران، ۱۴۰۰ش، ش ۲۸، صص ۵۳-۷۳). از این رو با استفاده از روش‌های فهم روان‌شناختی متن، می‌توان به روشی از فهم دست یافت که با رویکردی روان‌شناسانه به آیات وحی می‌نگرد و الگوهای مختلف بینشی، گرایشی و کنشی موجود در متن را برای انسان استخراج می‌نماید. هدف روان‌شناسی این است که انگیزه‌ها، رفتارها، فرایندهای روانی انسان را فهم و تبیین کند و دستیابی به این هدف با استفاده از منابع دینی، نیازمند روش خود است (پسندیده، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴).

گزاره‌های قرآنی که در الگوهای توصیه‌ای و امری بیان شده‌اند به طور خاص، انسان و کنش و بینش او را به مطلوبی رهنمایی می‌کنند. این دسته گزاره‌ها، می‌توانند الگوهای مناسبی برای تفسیر روان‌شناختی از آیات قرآن کریم ارائه دهند و تبیین دقیق آن به طراحی مدلی ذهنی-روانی برای انسان می‌انجامد که در پرتو آن می‌توان به انسان‌سازی مبتنی بر آیات نائل شد. گزاره قرآنی «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» (ذاریات: ۵۰) نیز از این قاعده مستثنی نیست. انواع تفاسیر ذیل گزاره مذکور نمایانگر تبیین‌هایی کلی است که به‌رغم دربرداشتن نکات روان‌شناختی، صراحت و تفکیکی در طبقه‌بندی نسبت به امور سه‌گانه روان‌شناسی انسان یعنی بینش، گرایش و کنش نداشته‌اند. برخی تفاسیر نیز با محور قرار دادن «الی الله»، به مقصد فرار تمرکز نموده‌اند و موضوع کیفیت فرار برای انسان بخوبی روشن نیست (برای نمونه نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۱۸). کیفیت و چگونگی فرار الی الله، به تبیین انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه نیاز دارد تا آیه را کاربردی نماید. عدم فهم ملموس و عینی و اکتفاء به نکات انتزاعی در فهم و تبیین آیه در تفاسیر متعدد، و تأکید بر هدف، بدون توجه به بیان چگونگی نیل به

آن، گزاره قرآنی را از حوزه کاربرد در زندگی ساقط نموده است. از طرف دیگر مراجعه به قرآن کریم و واکاوی راهکاری برای نجات از هر مسئله و ابتلاء، ما را با گزاره «ففرّوا الی الله» مواجه می‌نماید که در معنای خود «تخلّص، نجات ورهایی» را وعده می‌دهد.

مطالعات روان‌شناختی قرآن در سطوح مختلفی انجام می‌گیرد (ر.ک: طیب حسینی و دیگران، ۱۴۰۰، ش ۲۸، صص ۵۳-۷۳)؛ پژوهش حاضر تمرکز خود را بر دو سطح قرار داده است: سطح اول، با تمرکز بر یک آیه که خود به صورت «تک آیه» است؛ تبیین روان‌شناختی آن را دنبال می‌کند. سطح دوم، تمرکز بر طرح مسائل نو در فرایندهای روان‌شناختی انسان براساس آموزه قرآنی «فَفَرِّوْا اِلٰی اللّٰهِ» در بستر و پرتو کل سوره دارد؛ و اهداف زیر را دنبال می‌کند: ۱- ایجاد نگرش و بینشی قرآنی در مخاطب با بررسی و تبیین ماهیت، موضوع و علل «فرار الی الله» براساس مؤلفه‌های روانشناسی و تربیتی، ۲- یاری رسانی مخاطب در عملیاتی نمودن و پیروی انشاء آیه در متن زندگی با تمرکز بر سه گانه بینش، گرایش و کنش، ۳- و درنهایت ارائه راهکاری بر مبنای وحی الهی به بشر در مسیر «نجات و رهایی» با ترسیم الگوی نظری و عملیاتی مبتنی بر آیه مذکور.

پیشینه تحقیق

بررسی پیشینه، از دو منظر قابل انجام است: منظر اول، اختصاص به پژوهش‌های مستقلی دارد که گزاره قرآنی «فَفَرِّوْا اِلٰی اللّٰهِ» را محور بحث خود قرار داده باشند، که از این جهت تا جایی که نویسنده تتبع نموده است پژوهش مستقلی یافت نشد.

منظر دوم، از جهت توجه به روش فهم روان‌شناسانه متون دینی و به طور خاص قرآن کریم است که بررسی‌ها نشان می‌دهد این مطالعات در چند سطح متمرکزاند: سطح اول، اختصاص دارد به واژگانی قرآنی مانند توکل، صبر که هویتی روان‌شناختی دارند؛ و پژوهش‌هایی در این سطح قابل شناسایی هستند؛ مانند: کارکردهای روانشناسی اخلاص براساس منابع اسلامی (عباسی و همکاران، ۱۴۰۰)؛ تحلیل روان‌شناختی ایثار در منابع اسلامی (خبازان قراملکی و شجاعی، ۱۳۹۷).

سطح دوم، انتخاب مفاهیم گرایش‌های مختلف روان‌شناسی که در ادبیات روان‌شناسی معاصر شناخته شده هستند و عرضه آنها بر قرآن کریم به منظور دریافت دیدگاه تفصیلی قرآن بوده است؛ مانند هوش معنوی از دیدگاه قرآن و روایات (سهرابی، ۱۳۹۶)؛ عقل دینی و هوش روان‌شناختی (میردریگوندی، ۱۳۹۰)، خیال مهار نایافته: تبیین مدل نظری عملکرد «آمل» براساس منابع اسلامی (رفیعی هنر، ۱۳۹۳)، تبیین مدل مرکزیت بخشی نابهنجار به خود



در منابع اسلامی (حافظی و دیگران، ۱۴۰۱)؛ تدوین مدل مفهومی نشانگان خوددزون دهی مرضی؛ سازه‌ای در روان‌شناسی دینی (حافظی و دیگران، ۱۴۰۱)؛ روان‌شناسی مهار خویشتن با نگرش اسلامی (رفیعی هنر، ۱۳۹۵).
سطح سوم، تمرکز بر یک آیه یا عبارت قرآنی و استخراج نظریه‌ای مبتنی بر آن که می‌توان به الگوی نظری تنظیم رغبت براساس مفهوم زهد اسلامی (عبدی و دیگران، ۱۳۹۳) اشاره نمود.

تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های یاد شده این است که محور بحث و تحقیق، گزاره قرآنی «فَرِّتُوا إِلَى اللَّهِ» است و با روش و رویکردی روان‌شناسانه به تفسیر آن براساس سیاق آیات سوره ذاریات پرداخته است؛ بنابراین از جهت اجرای روش و نیز از جهت تمرکز بر یک عبارت قرآنی پژوهشی نو به شمار می‌رود.

روش تحقیق

پژوهش پیش رو به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای بوده و در سه مرحله صورت گرفته است: مرحله اول به فهم مفردات آیه و دریافت مؤلفه‌های روان‌شناسی آن در چند مسیر می‌پردازد؛ پی جویی و تتبع در لغت‌نامه‌های عربی اصیل؛ بررسی اصطلاح‌نامه‌های تخصصی قرآن کریم و در انتها طبقه‌بندی نظرات تفسیری مفسران ذیل آیه.

در مرحله دوم با استفاده از روش «فهم روان‌شناختی متون دینی؛ پسندیده»، به فهم تک گزاره «فَرِّتُوا إِلَى اللَّهِ» پرداخته است.

در مرحله سوم با استفاده از روش «تحقیق و پژوهش موضوعی در قرآن کریم، لسانی فشارکی» با تمرکز بر روش فهم یک آیه، در پرتو کل سوره با رویکرد روان‌شناختی به تبیین آیه اهتمام ورزیده شده است.

۱. فهم مفردات آیه

فهم مفردات آیه براساس لغت‌نامه‌های عربی اصیل و سپس اصطلاح‌نامه‌های تخصصی قرآن کریم پی‌جویی شده است:

۱-۱. تعریف لنوی

خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۰د) معتقد است «مفرّ» به معنای مهرب و مکانی است که به سوی آن حرکت سریع می‌شود (۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۵۵). ابن درید (۳۲۱د) نیز «ولد بقر وحشی» را فریر می‌داند و زمانی که فرّ مضموم الفا استفاده شود به معنای بازگشت به مبدأ است (بی تا، ج ۱، ص ۱۲۴). ابن فارس (۳۹۵د) سه مفهوم اصلی برای واژه فرار بیان می‌کند که از این میان مفهوم انکشاف را مرتبط با واژه فرار دانسته است، منتها با بیان بعید بودن ارتباط معنایی میان گریز و کشف، دور از ذهن بودن مفهوم ذکر شده برای واژه «فرّ» را طبیعی و بدیهی ذکر نموده است

(۱۴۰۴ق، ج ۴، صص ۴۳۸-۴۳۹). به نظر می‌رسد وی به نتیجه فرار در این معنا توجه داشته است. این تعریف در حالی صورت می‌گیرد که ازهری (۳۷۰د) برای فرار معنای «هرب» و گریز را مانند آنچه مؤلف العین مطرح نموده ذکر می‌کند و کشف و رفع را در هنگام همراهی با حرف جرّ «عن» برای این واژه در نظر می‌گیرد (بی تا، ج ۱۵، صص ۱۲۵-۱۲۶). جوهری (۳۹۳د) نیز همچون ازهری و فراهیدی مفهوم گریز و هرب را برای این واژه ذکر کرده است (۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۸۰). ابن منظور مفهوم خدعه و مکر را با واژه الروغان در کنار واژه هرب و گریز ذکر کرده است تا فرار علاوه بر گریز و حرکت سریع، بر خدعه و مکر نیز دلالت نماید (۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۰). فیومی نیز هرب و گریز را به عنوان هسته معنا آورده است و اولین بار در کتاب اوست که با عبارت (فَرَّ إِلَى الشَّيْءِ) مواجه می‌شویم که معنای ذَهَبَ إِلَيْهِ را ذکر کرده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۷). زبیدی (۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۴) و فیروزآبادی (بی تا، ج ۲، ص ۱۹۱) از دیگر لغت‌شناسانی هستند که در کنار مفهوم هرب، مفهوم الروغان و خدعه را نیز ذکر کرده‌اند.

نکته دیگری که برخی لغت‌شناسان به آن اشاره داشته‌اند، فرار از خوف و دشمن است که فیومی (۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۶۷) و زبیدی (۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۴) از آن جمله‌اند.

با توجه به مطالب کتب لغوی، مفهوم فرار، دارای عنصر اصلی حرکت سریع و عنصر فرایندی خدعه و مکر است که دو عامل، زمینه ساز موجب بروز آن می‌شود یکی خوف و دیگری دشمن؛ نتیجه و هدفی که این حرکت سریع و فرار پی جویی می‌نماید «کشف و رفع خوف» است.

۱-۲. تعریف اصطلاح نامه تخصصی قرآن کریم

واژه «فَرَّ» در منابع تخصصی و اصطلاح‌نامه‌های قرآنی با آنچه در منابع لغوی به دست آمده است تفاوت‌هایی دارد. راغب اصفهانی آن را به معنای گریز و فرار دانسته است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲۷)، طریحی نیز معنای هرب و گریز را ذکر نموده است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۶) و مصطفوی آن را حرکت سریعی که پشت به خطر است برای تخلص و کشف ابتلاء، معرفی کرده که عوامل اصلی آن را بلا، خوف و وحشت ذکر می‌نماید (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۹، صص ۵۳-۵۴) و قرشی همراهی با حرف جرّ الی را به معنای شدت میل و تلاش برای فرار در نظر گرفته است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، صص ۱۵۹-۱۶۰). بنابر آنچه مطرح شد، هسته اصلی معنایی در واژه فَرَّ، حرکت سریع است و مفهوم خدعه و مکر، مورد اشاره قرآن پژوهان نیست؛ البته این حرکت سریع در همراهی با حرف جرّ «الی»، شدت میل و تلاش را می‌رساند. نکته قابل توجه دیگر آن است که در کتب تخصصی اصطلاحات قرآنی عوامل بیشتری نسبت به آنچه در کتب لغوی مطرح شده بود آمده است که زمینه ساز حرکت سریع به شمار می‌



روند و عبارتند از: بلا، وحشت، خوف و رعب. اما نتیجه و پیامد مورد انتظار از این حرکت سریع رفع، کشف، تخلص و رهایی است.



پیامد «فرار»:
کشف، رهایی، تخلص



هسته معنایی ماده «فر»:
حرکت سریع با شدت میل



عوامل و زمینه های بروز ماده «فر»:
بلا، خوف، وحشت، رعب

نمودار ۱: ماهیت معنایی ماده «فرار»

۱-۳. ماده فرار در قرآن کریم

ماده فرار در قرآن کریم ۱۱ مرتبه به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۱۴). از این میان فقط در یک مورد به مقصد فرار اشاره دارد و در باقی موارد به مبدأ و علت فرار اشاره می کند. مقصد فرار تنها در گزاره قرآنی «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» ذکر شده است. براساس آیات دارای واژه فرار، موضوعات عامل فرار عبارتند از: جهاد در راه خدا؛ تسلیم دعوت حق حضرت نوح(ع)؛ عظمت عذاب قیامت؛ مرگ به عنوان یک مرحله از زندگی؛ ترس و رعب از برخی مسائل دنیا مثل شیوه خواب اصحاب کهف.

۱-۴. گزاره «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» در آئینه تفاسیر

در تفاسیر مأثور، مقصود از «فرار الی الله» قصد الهی نمودن و انجام حج است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، صص ۱۳۰-۱۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۷۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۷۰)، که درحقیقت یکی از مصادیق بارز «فرار الی الله» به شمار می رود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۳۷۸). تبیین تفاسیر غیرمأثور در چند دسته قابل طبقه بندی است:

أ) عوامل ایجاد گریز: برخی مفسران «کفر و عقاب ناشی از آن» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲)؛ «خطرات پایدار ناشی از عقاب گناه شرک» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۶۸)؛ «طاعت شیطان، معصیت و جهل» (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۲۴)؛ «رجوع به غیر او، کفر، غفلت و انجام مکروهات» (سعدی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۷۹) را عوامل گریز معرفی کرده اند و برخی دیگر از مفسران با تذکر به وجود عامل گریز با اشاراتی کلی ویژگی های عمومی این عوامل را ذکر نموده اند: «هر چیزی که انسان را سنگین و ثقیل کرده و قید زده و مانع اتصال به الله است» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۱۸)؛ «هر محدودیت و غل و زنجیری که روح انسان را به زمین می کشاند»

(قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۳۸۶)؛ «هر نقطه خطر و وحشتی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۳۷۸)؛ «انسان محدود و هزاران مسئله مادی و معنوی و تمایلات حق و باطل او» (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۶۴).

ب) بزرگترین عامل و موضوع: مراغی در تفسیر خود با اشاره به آیه بعد و گزاره «لَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ»، شرک را بزرگترین عامل ضروری برای فرار می‌داند (بی تا، ج ۲۷، ص ۱۰).

ج) مقصود از گریز: از نظر مفسران، مقصود از فرار و گریز، گریز مکانی نیست (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۱۹)، بلکه مقصود «انقطاع به سوی خدا و متوسل شدن به ایمان و توحید در عبودیت» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۴۸۰) و «شکستن غل و زنجیرها و محدودیت‌ها است که حرکت به سوی خدا را در شکلی موحدانه» (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۳۸۶؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۶۶) و با اعتماد به او (مراغی، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۰) رقم می‌زند. به عبارت دیگر «از آنچه او اکراه دارد به آنچه او دوست دارد» (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۷۹؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، صص ۶۶-۶۷) با «اجرای احکام عملی، اجتماعی و اعتقادی» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۵۸) و «ترک همه مشغله‌های غیر الهی» (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۴۸۰)؛ نائل شده و در پرتو «توبه از گناهان و اطاعت رحمان» (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، صص ۴۲۴-۴۲۵)؛ «به ثواب الهی» (نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۴) دست می‌یابیم. لازمه این دستیابی «مطالعه در هستی در کنار حرکت به سوی خدا» (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۶۴) است. به لحاظ هیجان و گرایش نیز گزاره قرآنی «فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ» امید ایجاد می‌کند؛ زیرا به وجود نقطه امنی هشدار می‌دهد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۳۷۸).

د) علل انتخاب مقصد الله: مطالب تفسیری مفسران ذیل آیه، بخش دیگری را بیان می‌کند و آن تبیین علت معرفی «الله» به عنوان مقصدی برای گریز است و غالباً با اشاره به شئون ربوبیتی او (نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۴) و ویژگی‌های کمالیه ذات حضرت حق (خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۹۸)، وعدم وجود نظیر برای او (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۴۲۴؛ نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۴) آن را تنها پناهگاه امن و محکمی (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۶۴) می‌دانند که منبع سرور و علم (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۷۹) است.

ه) مقایسه دو نوع فرار و دو نوع عامل: بحث دیگری که در تفاسیر، قابل ردیابی است، توجه به دو نوع فرار و دو نوع عامل زمینه ای برای آن است. مدرسی در «من هدی القرآن» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۶۸) و سعدی در «تیسیرالکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان» (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۷۹) معتقدند انسان با دو خطر مواجه است، خطری که آسان و سریع الانقضا است و خطری بزرگ و دائم. با انتخاب شرک به خدا، خطر آسان را دور کرده اما درگیر خطر بزرگ شده است. در فرار و رجوع به غیر ذات باری تعالی انواع ترس‌ها و مکروهات وجود دارد و در



فرار به سمت «الله تعالی» انواع فوز و سعادت و سرور حاصل می‌شود. بدین وسیله علاوه بر تبیینی از علت مقصد بودن الله، دو نوع فرار و اثرات آن را بیان می‌نماید و انتخاب انسان را مورد نظر قرار می‌دهند.

۲. واکاوی مفاهیم روانشناسانه تک گزاره «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ»

متون موضوع محور، از انواع متون دینی است که در تحلیل‌های روانشناختی در مقابل متون مسأله محور، طبقه بندی می‌شود. گاهی این متون فقط بر یک موضوع تکیه دارند و هدف آنها صرفاً اعلام یک موضوع و واداشتن مردم به سمت آن است. ممکن است از آن جهت بدون هیچ مطلب اضافه‌ای بیان شوند که مقید به هیچ چیز نباشند و محدوده وسیعی را شامل شوند. این متون معمولاً ادبیات توصیه‌ای دارند. در الگوی توصیه‌ای، موضوع مورد نظر به شکل دستور در قالب امر یا نهی مطرح می‌شود تا مخاطب نسبت به آن برانگیخته یا بازداشته شود (پسندیده، ۱۴۰۰، ص ۱۳۷). گزاره قرآنی «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» از این دست است.

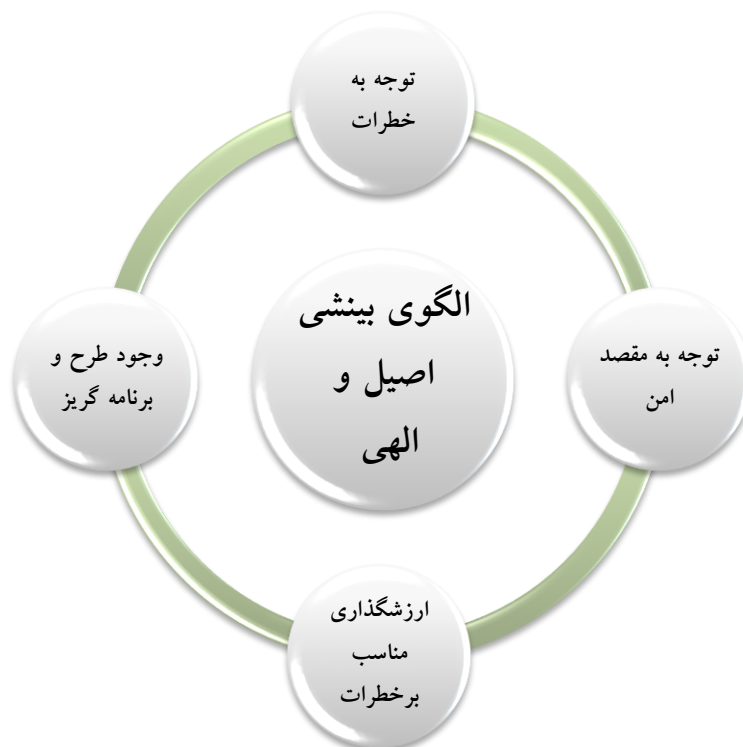
۲-۱. قواعد موجود ذیل گزاره قرآنی «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ»

الگوی توصیه‌ای و امر موجود در «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» بیانگر ترهیب نسبت به خطر است. الگوهای مرتبط با ترهیب و توصیه آیه، عبارتند از تعلیل و تأکید که در عبارات قبل و بعد گزاره قابل شناسایی است. بررسی تک‌گزاره جهت فهم روان-شناختی متن با استفاده از مراحل ساختارشناسی متن و تحلیل داده‌های آن (ر.ک: پسندیده، ۱۴۰۰، صص ۷۶-۸۶) بیانگر قواعد و نکات زیر است:

- ۱- از اطلاق عبارت و توجه در مؤلفه‌های مفهومی واژه «فَرِّوْا» روشن می‌شود انسان به صورت قطعی (تأکید) در زندگی مواجهه با خطراتی خواهد داشت که نیازمند کنشی سریع همراه گریز است؛
- ۲- انسان احتمال خطر را نسبت به موقعیت‌ها نمی‌دهد و آن‌ها را واقعی نمی‌داند؛ زیرا امر ترهیبی آیه، نشانگر عدم توجه مخاطب به خطر و نوعی هشدار است نسبت به عوامل زمینه‌ساز خطر یعنی «خوف و رعب و دشمن» که در معنای مفردات واژه «فَرِّ» اشاره شد؛ و در اینجا نیز اشاره به حادثه وحشتناکی دارد که انسان را نسبت به آن متوجه می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۳۷۷)؛
- ۳- نسبت به خطرات واکنش پویا و فعالی ندارد؛ به همین منظور واژه «فَرِّوْا» که بیانگر حرکت سریع (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، صص ۵۳-۵۴) است ذکر شده تا انفعال را به چالش ببرد؛
- ۴- نسبت به مقصد امن ناآگاه است یا به دلیل فقدان طرح و برنامه مناسب، انتخاب‌های اشتباه دارد؛ به همین منظور واژه «إِلَى اللَّهِ» به عنوان مقصدی برای فرار ذکر شده است تا علاوه بر معرفی مقصد و توجه دادن به آن، ضرورت برنامه‌ریزی و تلاش برای حرکت به سمت آن دانسته شود (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۵، صص ۱۵۹-۱۶۰)؛

۵- با توجه به وجود شدت میل و تلاش ناشی از وجود حرف جر «إلی» (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، صص ۱۵۹-۱۶۰) به نظر می‌رسد انسان تعلقات و دلبستگی خود را در مسیر مقصد ذکر شده معطوف نکرده است؛ و انتظار می‌رود انسان مؤمن در این مسیر «حرکت سریع و گریز همراه میل» داشته باشد.

بنابراینچه مطرح شد با توجه به سه‌گانه بینش، گرایش و کنش، دو الگوی متفاوت «اصیل و الهی» و الگوی «غیر اصیل و غیر الهی» برای هر یک وجود دارد. الگوی بینشی اصیل و الهی الگویی است که به دو موضوع توجه دارد: اولاً وجود خطرات و ثانیاً وجود مقصدی امن برای خود. همچنین در این الگو، فرد علاوه بر ارزش‌گذاری صحیح و مناسب برای خطرات، نسبت به رفع آن‌ها طرح و برنامه‌ریزی گریز دارد. اما در مقابل، الگوی بینشی غیر اصیل و غیر الهی است که فرد نه تنها به وجود خطرات توجهی ندارد، بلکه مأمن امنی نمی‌شناسد و یا مقاصد متعدد و پراکنده‌ای که غیر حقیقی هستند را برای خود در نظر گرفته است؛ زیرا ارزش‌گذاری نامتناسبی برای خطرات دارد و طرحی برای گریز در نظر نگرفته است.



نمودار ۲: الگوی بینشی اصیل و الهی بر مبنای «گزاره فرّوا الی الله»



الگوی گرایش اصیل و الهی در این موضع، بیانگر تعلق و میل شدید به مقصد امن و سرمایه گذاری عاطفی مناسب با توجه به حرف جر «الی» است. در حالی که در الگوی گرایش غیر اصیل و غیر الهی فرد به مقاصد غیر امن میل شدید دارد و از جهت عاطفی سرمایه گذاری نامناسبی انجام داده است.



نمودار ۳: الگوی گرایش مبتنی بر «فروا الی الله»

الگوی کنشی اصیل و الهی ذیل آیه، بیانگر عملکردی پویا و فعال در زندگی انسان است که او را در یک طراحی و برنامه ریزی صحیح براساس الگوی بینشی به دست آمده، قرار می دهد و بر حرکتی سریع به سمت «الله» هدایت می نماید. در مقابل الگوی کنشی غیر اصیل و غیر الهی، انسان را غیر پویا و منفعل کرده و نه تنها حرکت سریع و فعالانه ای از او شاهد نیستیم، بلکه سکون و فقدان حرکت را به دلیل فقدان طرح و برنامه ناظر خواهیم بود.



نمودار ۴: الگوی کنشی مبتنی بر گزاره «فروا الی الله»

۲-۲. نتایج و پیامدهای روانشناختی

بررسی الگوهای سه گانه فوق بر مبنای اصالت و عدم اصالت، بیانگر پیامدهای روانشناختی است که در پرتو آن انسان می تواند ذهن و روان خود را انسجام بخشیده و تنظیم نماید.

مواجهه با خطرات در زندگی و داشتن دید واقع گرایانه نسبت به آنها ضرورتی انکارناپذیر است. در این حالت انسان نیازمند پناهگاه و مقصد امنی برای رفع خطرات و رهایی است. مطابق آیات قرآن کریم، این پناهگاه امن و یگانه، ذات حضرت حق است که نیاز هست تا انسان با توجه به آن خود را از خطرات نجات دهد. توجه به وجود یک مقصد امن در مقابل مقاصد متعدد از سویی، و در کنار وجود خطرات قطعی و جدی از سوی دیگر، انسان را در آرامش و طمأنینه ای قرار می دهد؛ «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ (رعد: ۲۸) و از کثرت افکار مزاحم حول مقاصد متعدد و عملکردهای پراکنده که می تواند انسجام روانی او را خدشه دار کند نجات می دهد: «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف: ۳۹). احساس انسجام روانی یک جهت گیری شخصی به زندگی است که به عنوان منبعی درونی، سلامت جسمی و روانی را تقویت می کند. آنتونوسکی (۱۹۹۳) احساس انسجام روانی را این گونه توصیف کرده است: «یک جهت گیری کلی، یک احساس نافذ، پایدار و پویا از اطمینان به این که رویدادهای زندگی که شخص با آن مواجه می شود، (۱) قابل درک، (۲) ساختار یافته و (۳) قابل توضیح اند، منابعی برای رویارویی با آنها وجود دارد و این رویدادها معنادار و سزاوار درگیر شدن هستند». آنتونوسکی (۱۹۹۶) معتقد است که این گرایش کلی به ادراک و احساسات فرد، زندگی را برای او قابل درک، کنترل پذیر و پرمعنی می سازد. این سه مؤلفه یک ادراک منسجم شخصی از جهان را تشکیل می دهند (قائدی فر و همکاران، ۱۳۹۲). آنتونوسکی (۱۹۹۶)؛ اریکسون و لیندستروم (۲۰۰۶) اظهار کرده اند احساس انسجام قوی و نمو یافته، سلامت جسمانی را ارتقا می بخشد و سطوح بالای روان درستی روان شناختی را تسهیل می کند و این تأثیرات از طریق رسیدن به یک نیمرخ روان شناختی قوی که شرایط تنش آور آسیب رسان جسمی را مهار می کند محقق می شود (ر.ک: مرتضایی و رحیمی نژاد، ۱۳۹۴).

الگوهای به دست آمده نشان می دهند که خداوند متعال با به چالش کشیدن اختیار و انتخاب انسان، در هنگام مواجهه با خطرات و انتظار ارزش گذاری مناسب نسبت به آنها، بر لزوم «تنظیم خود» در مواقف مختلف زندگی تأکید می نماید. خودتنظیمی، یک اصطلاح کلی است که فرآیندهای عصبی - زیستی متعددی را دربرمی گیرد که به افراد اجازه می دهد احساسات، شناخت و رفتار خود را کنترل کنند (ویلیامز و دیگران، ۲۰۲۳). تنظیم خود و سبک زندگی، موجب فعال - سازی مهمترین مکانیزم درمان روان شناختی یعنی تعادل جویی می شود (جانبرزگی و



جانبرزگی، ۱۳۹۹). پژوهش‌ها نشان می‌دهد که خودتنظیمی، پیامدهای مهمی برای مسیرهای فردی سلامت و رفاه در طول زندگی دارد (مکلاند، ۲۰۱۷). برخی مدل‌های پیشنهادی «خودتنظیمی معنوی» در روان‌شناسی با اصول اخلاقی بالاتر و بر اساس عالی‌ترین ارزش‌ها و معانی هستی مرتبط است. ظرفیت‌های خودتنظیمی بالاتر به آزادسازی پتانسیل انرژی برای خدمت بی‌غرض از خود به جامعه کمک می‌کند. ظرفیت‌های خودتنظیمی بالاتر، به افراد این امکان را می‌دهد که منابع انرژی را برای خودتنظیمی افزایش دهند و به بهره‌وری و کیفیت زندگی کمک کنند (اژیگانوا، ۲۰۱۸). خودتنظیمی بر اساس گزاره «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» در بخش کنشی دو بعد دارد؛ بُعد اول، حرکت سریع را می‌طلبد و بُعد دوم، داشتن دورنمایی عملی نسبت به مأمّن و مقصد امن است. احساس امید به وجود مقصد امن و پناهگاه مطمئن که دارای قدرت و ویژگی‌های کمالی است، هر لحظه انسان را از بن‌بست‌ها خارج می‌نماید. این شناخت امیدزا، کنش و حرکتی پویا و فعال را در انسان ایجاد می‌کند و او را از سکون و انفعال نجات می‌دهد.

۳. واکاوی مفاهیم روانشناسانه آیه در بستر سوره ذاریات

در این بخش با طرح چند سؤال، مفاهیم روان‌شناسانه مرتبط با «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» را در پرتو «سوره ذاریات» دنبال می‌کنیم. پاسخ هر سؤال، در حقیقت بخشی از طرح کلی الگوی نظری «نجات و رهایی» را ترسیم می‌نماید.

۳-۱. عوامل زمینه ساز خطر

در پاسخ به این سؤال، که چرا باید فرار کرد و به عبارت دیگر چه عواملی می‌توانند زمینه‌ساز خطر و موجب امر به فرار شوند، آیات کل سوره ذاریات مورد تدقیق قرار گرفتند.

۳-۱-۱. مواجهه غیر الهی با حقایق عالم

در ابتدا به نظر می‌رسد عذاب الهی، عامل زمینه ساز «فرار» برای انسان به شمار می‌رود؛ زیرا عبارت «فَرِّوْا إِلَى اللَّهِ» با فاء تفریع بر آیات قبل از خود که شامل انواع عذاب است عطف شده است؛ در حالی که با دقت در آیات ابتدایی و انتهایی سوره روشن می‌شود که عملکرد انسان‌ها در مواجهه با حقایق و نشانه‌های ربوبیت والوهیت موجب بروز و ظهور عذاب الهی می‌شود و اگر «فرار» مورد امر الهی قرار گرفته، بعد از نزول عذاب اثرگذار نیست؛ زیرا «وَأَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (زمر: ۵۴). بنابراین با فرار در مواجهه با حقایق عالم، می‌توان یک گام جلوتر از خطرات حرکت کرد. حقایقی که آیات سوره ذاریات به آنها متذکر می‌شود عبارتند از:

أ) قرآن کریم: براساس آیات ۸ و ۹ سوره ذاریات: «إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ، يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ»؛ علامه طباطبائی می‌فرماید: «قول مختلف»، سخن متناقضی را گویند که ابعاضش با یکدیگر نسازد، و یکدیگر را تکذیب کنند. و از آنجایی که زمینه کلام، اثبات صدق قرآن و یا دعوت و یا صدق گفتار آن جناب در وعده‌هایی است که از مسأله بعث و جزاء می‌دهد، ناگزیر مراد از «قول مختلف» - البته این که می‌گوییم قطعی نیست لیکن از احتمالات دیگر به ذهن نزدیک تر است - سخنان مختلفی است که کفار به منظور انکار آنچه قرآن اثبات می‌کند می‌زدند ... «يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ» کلمه «افک» به معنای صرف و منحرف کردن است. و ضمیر «عنه» به کتاب برمی‌گردد، اما از این جهت که مشتمل بر وعده به آمدن قیامت، و اثبات جزاء است. و معنایش این است که: منحرف می‌شود از قرآن هر کس که منحرف می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۶۶).

ب) قیامت: براساس توجه به آیات ۵ و ۶ سوره مبارکه ذاریات: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ وَإِنَّ الَّذِينَ لَوَاقِعُ»؛ و آیات ۱۰ تا ۱۲ آن سوره: «فُتِلَ الْخَرَّاصُونَ؛ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ»؛ که تأکید بر صدق و وقوع معاد و جزا دارند و جمله «فُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» نفرینی است بر آنان که کشته شوند. و این کنایه‌ای است از نوعی طرد و محروم کردن کسی از رستگاری (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۶۷). همچنین آیات انتهایی سوره نیز بر این مطلب دلالت دارند: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ يَوْمِهِمُ الَّذِي يُوعَدُونَ».

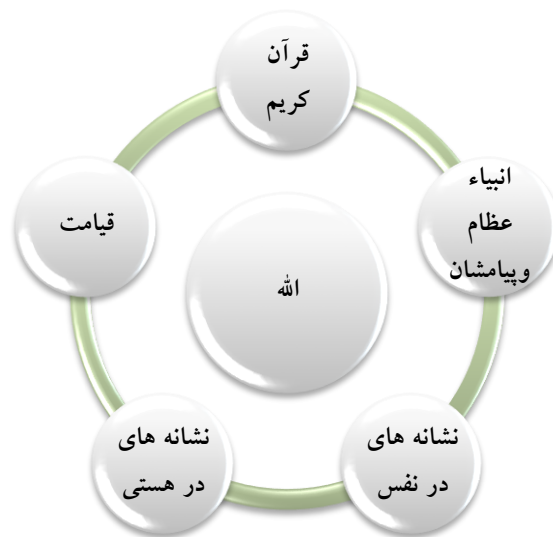
ج) نشانه‌های توحید ربوبی در عالم: چند دسته از آیات سوره ذاریات بر توحید ربوبیت دلالت دارند: دسته اول آیات ابتدایی سوره ذاریات مانند آیه ۷: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ»؛ و آیات ۲۰ تا ۲۲ سوره: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ؛ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ».

دسته دوم آیات بعد از آیات عذاب اقوام، مانند «وَالسَّمَاءِ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» به تعدادی از نشانه‌های دلالت کننده بر وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت، و نیز برگشت امر تدبیر در آسمان و زمین و مردم و ارزاق آنان به خدای سبحان، اشاره می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، صص ۳۷۴-۳۷۵).

دسته سوم با توجه به «وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» فهمیده می‌شود که اصلاً سیاق این آیات و دلالتی که در آنها برای اثبات وحدانیت خدای تعالی آمده، همه برای اثبات یکتایی او در ربوبیت است، نه این که بخواهد با آن ادله اصل وجود خدای تعالی را اثبات نموده و یا خلقت عالم را منتهی به او بداند، و یا چیزی نظیر این از مسائل توحید را اثبات کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲).



د) انبیاء عظام و پیام آنها: آیات ارسال عذاب بر اقوام مختلف در سوره ذاریات در آیات ۲۴، ۳۸، ۴۳، ۴۶ آمده است: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ؛ وَ فِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ؛ وَ فِي نُوحٍ إِذْ قِيلَ لَهُم تَمَتَّعُوا حَتَّىٰ حِينٍ؛ وَ قَوْمِ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» نشان دهنده اعراض از انبیاء و عدم پذیرش دعوت آنان است که موجب نزول عذاب شده است و این دسته آیات، بخش معظمی از سوره را در بردارد.



نمودار ۵: حقایق عالم براساس سوره ذاریات

۳-۱-۲. ذکر انواع کنش غیرالهی زمینه ساز عذاب

انواع انسان‌ها براساس مواجهه غیر اصیل با حقایق عالم که در آیات سوره ذاریات ذکر شده است عبارتند از: «الْحَرَّاصُونَ»؛ «الَّذِينَ هُمْ فِي عَمْرَةٍ سَاهُونَ»؛ «الْمُتَسْرِفِينَ»؛ «قَوْمٌ مُّجْرِمِينَ»؛ «فَتَوَلَّىٰ بَرْكَنَهُ وَ قَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ»؛ «فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ»؛ «قَوْمًا فَاسِقِينَ»؛ «قَوْمٌ طَآغُوتٌ»؛ «الَّذِينَ ظَلَمُوا»؛ «الَّذِينَ كَفَرُوا». این دسته آیات با تبیین نوع کنش و بینش انسان در مواجهه با حقایق عالم از زاویه دیگری زمینه خطر را روشن می‌نماید. ویژگی‌های شخصیتی و کنشی مطرح شده به برخی رذائل اخلاقی اشاره دارد که هم علت خطرند و هم نتیجه آن.

۳-۲. علل خطر ساز بودن مواجهه غیر الهی با حقایق عالم

ذکر انواع عذاب اقوام مختلف در طول تاریخ براساس آیات سوره مبارکه ذاریات، تبیین کننده اثر عملکرد اختیاری انسان در مواجهه با حقایق عالم هستند. زیرا در صورت انتخاب مواجهه غیر اصیل با حقایق عالم، و تکذیب و ظلم به آنها، انسان مستوجب عذاب می‌شود. آیات بیانگر عذاب در سوره ذاریات در مورد اقوام لوط، ثمود، فرعونیان و قوم نوح ذکر شده است: «يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُقْتَلُونَ. دُوفُوا فَنَنْتِكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ» (ذاریات: ۱۳-۱۴)؛ «قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ» (ذاریات: ۳۲-۴۶).

۳-۳. میزان شدت اهمیت خطرات

در پاسخ به این سؤال که خطرات ذکر شده، چقدر واقعی هستند و یا چقدر جدی هستند؟ آیات، نکات قابل توجهی را دربردارند:

۳-۳-۱. تأکید به صورت قسم

«وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا، فَالْحَامِلَاتِ وُجْرًا، فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا»؛ شروع سوره با سوگندهای مکرر، علاوه بر آگاهی بخشی و بیدار کنندگی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۲، ص ۳۰۶) خاطر نشان می‌کند که وعده داده شده حق است وانکار و لجبازی آن‌ها منبعی حقیقی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۵۴۶) و با درگیر کردن احساسات و حواس خارجی انسان، قلب او را به امری دارای شأن متوجه می‌نماید (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۳۷۴).

۳-۳-۲. تأکید بخش دوم آیه ۵۰ سوره ذاریات

«إِنِّي لَكُمْ لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» نشان می‌دهد که به همین دلیل خداوند نذیر مبینی را مبعوث کرده تا شما را از عاقبت تمرد بر حذر دارد (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۶۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۶۵). و به این شکل حجت را بر انسان تمام می‌کند (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۳۸۶).

۳-۳-۳. تکرار بخش تأکیدی در آیه ۵۱ سوره ذاریات

بیانگر تأکید بر انداز است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲؛ ر.ک: مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۶۸) و طبق نظر برخی مفسران ازدیاد در تأکید را می‌رساند (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۳۸۶).

۳-۳-۴. قطعی بودن

به دلیل وقوع در میان اقوام گذشته و ذکر عذاب‌های آنها براساس آیات ۳۳ تا ۴۶ سوره ذاریات؛ «مُسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ».



۳-۴. مقصد و پناهگاه

مطلب دیگری که در ادامه، مورد سؤال قرار می‌گیرد مقصد و محل فرار است؛ پاسخ این سؤال در آیه تبیین شده است: «إِلَى اللَّهِ». صراحت آیه در بیان نام «الله» بدون ذکر صفاتی از او، توجه ما را به ذاتی که دارای صفات کمالیه و جمالیه است جلب می‌کند. علامه طباطبایی می‌فرماید: «و ظاهرًا کلمه (الله) در اثر غلبه استعمال علم (اسم خاص) خدا شد... از جمله ادله‌ای که دلالت می‌کند بر اینکه کلمه (الله) علم و اسم خاص خدا است، این است که خدای تعالی به تمامی اسماء حسنائش و همه افعالی که از این اسماء انتزاع و گرفته شده، توصیف می‌شود، ولی با کلمه (الله) توصیف نمی‌شود... و صحیح است بگوئیم لفظ جلاله (الله) اسم است برای ذات واجب الوجودی که دارنده تمامی صفات کمال است» (۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۸) او که ربّ حقیقی است و لازم است انسان‌ها به جای ارباب اعتباری او را برگزینند تا به مقصد امن دست یابند. ذاتی است که برای او نظیری وجود ندارد (نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۵۴) در واقع، آیه اشاره دارد به این‌که انسان، چاره‌ای جز حرکت و گریز به سوی خدا ندارد (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۲۶۴).

براساس آیات سوره ذاریات، دو نوع دلیل را در جهت تعلیل ذکر نام «الله» به عنوان مأمن و پناهگاه یگانه می‌توان استنباط نمود؛ دسته اول آیاتی است که اشاره به ویژگی‌های ربوبیت و قدرت و اولوهِیت حضرت حق تعالی دارد. این آیات عبارتند از: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ»؛ «قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ»؛ «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»؛ «وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ»؛ «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». در حقیقت معرفی خداوند متعال در این آیه «فَفَرَّوْا إِلَى اللَّهِ» به عنوان مقصد امن فرار، متفرع است بر حجت‌هایی که در این دسته آیات بر وحدانیت خدا بر ربوبیت و الوهیت اقامه شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲).

دسته دوم آیاتی است که بر صداقت وعده‌های حق تعالی متمرکز است. منطق این دسته آیات مبتنی بر این مسئله است که اگر امر به فرار شده و تنها مقصد امن خدای یکتا معرفی شده است، به دلیل صدق وعده‌های الهی روشن می‌شود مقصد امن دیگری وجود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت حتماً ذکر می‌شد: «إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ إِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» (ذاریات: ۵-۶)؛ «فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ خُبْرٍ» (ذاریات: ۲۳)؛ همچنان که در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) به انحصار آن اشاره شده است.

۳-۵. کیفیت و چگونگی «فرار الی الله»

همان‌گونه که بیان شد، «فرار» دارای سه الگوی بینشی، گرایشی و کنشی خاصی است که در مواجهه با حقایق عالم لازم است در انسان به وجود آید. ذکر مصادیقی از انسان‌ها که با اجرای الگوی سه گانه یاد شده، مورد توجه آیات سوره ذاریات قرار گرفتند، بیانگر انواع کیفیت «فرار الی الله» در مواجهه با حقایق عالم هستند:

أ) الگوی تقوا براساس آیه: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ»؛

ب) الگوی احسان براساس آیه: «إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ»؛

ج) الگوی شب زنده داری براساس آیه: «كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ»؛

د) الگوی استغفار در سحر براساس آیه: «بِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»؛

ه) الگوی انفاق و رعایت حقوق مالی «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»؛

و) الگوی توجه به نشانه‌های ربوبی براساس آیات: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ» ؛ «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»؛

«وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ»؛

ز) الگوی رعایت توحید در ربوبیت با توجه به آیه: «وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ»؛

ح) الگوی ذکر با توجه در آیه: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ»؛

ط) الگوی عبودیت براساس آیه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

۳-۶. رابطه بین عوامل و کیفیت «فرار الی الله»

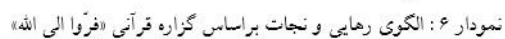
با توجه به تنوع حقایق عالم، عوامل مختلفی برای فرار قابل شناسایی است و برهمین اساس می‌توان مراتب و درجاتی از فرار را نیز تصویر کرد. همان‌گونه که در الگوهای بیان شده در آیات بخش قبل، این مطلب به خوبی تبیین شده است. هر شخص با خودشناسی و خودکاوی در لحظات مواجهه با حقیقت‌های الهی می‌تواند با شناخت عامل خطر ساز و انتخاب مواجهه اصیل و الهی، به رتبه‌ای دیگر دست یازد. به عنوان نمونه در صورتی که انسان در مواجهه با اجرای خواسته‌های نفسانی قرار بگیرد با الگوی تقوا خود را در محضر خدا و طبق برنامه او تنظیم می‌نماید «آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ» و مواجهه الهی و اصیل را می‌تواند رقم بزند. در زمانی که حقیقت‌هایی را نادیده گرفته و مواجهه غیر اصیل داشته، با اجرای الگوی استغفار و پذیرش عملکرد غیر صحیح خود، مواجهه الهی انجام دهد. طریحی نیز برخی از این مراتب را ذکر نموده است و غایی‌ترین مرحله فرار را پس از درک صفات و افعال الهی به مشاهده ذات او اختصاص داده است (۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۶). با این توضیح روشن می‌شود که فرار یک



فرار مکانی نیست، بلکه فرار در حقیقت، حرکتی است از موقف معصیت و کفر به ایمان و عمل صالح (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۱۹)؛ که با انطباق سه الگوی بینشی، گرایشی و کنشی روان فرد بر توحید، پذیرش ربوبیت و الوهیت خداوند باری تعالی همراه است.

نتایج تحقیق

گزاره قرآنی «فَرُّوا إِلَى اللَّهِ» از جمله عبارتهای سهل و ممتنع قرآنی است که نیازمند تبیینی کاربردی و روانشناسانه است تا بتوان علاوه بر ارائه مفهومی عملیاتی، آن را از مهوریت خارج نمود. یافته‌ها نشان می‌دهد که خطری مستمر، انسان را در زندگی دنبال می‌کند که انسان‌ها نسبت به آن هوشیاری و توجه لازم را ندارند و عملکرد منفعلانه در مقابل آن، عذاب الهی را به دنبال دارد. امر موجود در فرّوا الی الله، سه الگوی بینشی، کنشی و گرایشی برای انسان تصویر می‌نماید که در پرتو آن، فرار الی الله محقق می‌شود. هرچند گزاره «فَرُّوا إِلَى اللَّهِ» پس از آیات مرتبط با عذاب اقوام ذکر شده است، لکن از آنجا که بعد از نزول عذاب گریزی از آن نیست «وَأَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (زمر: ۵۴)، به نظر می‌رسد متعلق فرار، عذاب الهی نیست؛ بلکه حقایق موجود در عالم از جمله توحید ربوبیت و الوهیت، انبیاء الهی، قرآن کریم و معاد، است که دو نوع مواجهه را تبیین می‌کند. انتخاب نوع مواجهه انسان‌ها با حقایق عالم از حیث کنش، بینش و گرایش، تعیین کننده و زمینه ساز خطر و یا رهایی از خطر است. مواجهه خطر ساز با مؤلفه‌های فقدان توجه به حقایق روشن عالم، انکار و تکذیب آنها، سرمایه‌گذاری عاطفی نامناسب، تعلق و وابستگی به غیر آنها، وفقدان کنش و حرکت شناخته می‌شوند که سه‌گانه غیر اصیل انسانی را می‌سازند. مواجهه نجات بخش همراه بینش‌ها و کنش‌ها و گرایش‌های اصیل والهی است که شامل توجه به حقایق عالم و خطرات ناشی از عدم تصدیق شده و میل شدید به انتخاب مواجهه اصیل را در انسان‌ها برمی‌انگیزد و به کنشی فعالانه و پویا در مسیر اصالت والوهیت می‌انجامد. انتخاب کنش‌های اصیل و استفاده از قدرت تصمیم‌گیری در مواجهه با حقایق به جهت ایجاد انسجام روانی و خود تنظیمی، نجات دهنده انسان و رهایی بخش او از محدودیت‌ها است. در آیات قرآنی متعدد این مطلب مورد تأیید قرار گرفته است: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (شوری: ۳۰)؛ «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَوَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا» (نساء: ۷۹). لذا نجات و رهایی در پرتو مواجهه اصیل والهی با حقایق رخ می‌دهد؛ آنچنان که در آیات دیگر بدان اشاره شده است: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق: ۲)؛ «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸).



کتاب نامہ:

قرآن کریم۔

ابن درید (بی تا)، **جمهره اللغه**، بی جا.

ابن فارس، أحمد بن فارس (١٤٠٤ق)، **معجم مقاييس اللغة**، مصحح: هارون، عبد السلام محمد چاپ اول، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

ابن منظور، محمد بن مكرم (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بيروت.

الأزهري، أبي منصور محمد بن أحمد (بي تا)، **تهذيب اللغة**، بيروت-لبنان: دار احياء التراث العربي.

بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ش)، **مکاتب تفسیری**، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.

بحراني، هاشم بن سليمان (١٤١٥ق)، *البرهان في تفسير القرآن*، چاپ اول، قم: موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية.

پسندیده، عباس (۱۴۰۲ش)، *روشن‌فهم روانشناختی متون دینی*، چاپ چهارم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

جانبرزگی، مسعود، جانبرزگی، امین (۱۴۰۱ش)، تنظیم درمان گرانه سبک زندگی: یک مداخله کوتاه مدت برای پیشگیری و درمان اضطراب

براساس درمان چند بعدی معنوی خداسو، پژوهش نامه سبک زندگی، سال ۶، ش ۱۱، ص ۱۲۵-۱۴۱.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *صحاح: تاج اللغة و صحاح العربیہ، تصحیح و تنظیم: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت: دار العلم*

للملايين.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، چاپ چهارم، قم: نشر اسماعیلیان.



- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق)، *تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر*، چاپ اول، بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- خوئی، ابولقاسم (۱۳۸۲ش)، *البیان فی تفسیر القرآن*، مترجم هاشم هاشم زاده هریسی و محمد صادق نجمی، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الخولی، امین (۱۹۱۶ م)، *مناهج تجدید فی النحو والبلاغه والتفسیر والادب (مجموعه مقالات)*، بیروت، دارالمعرفه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، چاپ اول، بیروت-دمشق: دار القلم-الدار الشامیه.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت.
- سعدی، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چاپ دوم، بیروت-لبنان: مکتبه النهضه العربیه.
- صدیق حسن خان، محمدصدیق (۱۴۲۰ق)، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، چاپ اول، بیروت-لبنان: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان: موسسه الاعلامی للمطبوعات.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران.
- طیب حسینی، سید محمود، کاویانی، محمد؛ سید ابراهیم مرتضوی (۱۴۰۰ش)، «تحلیل روان شناختی آیات قرآن به مثابه یکی از مؤلفه های مکتب ادبی (معاصر)»، *فصلنامه مطالعات اسلام و روانشناسی*، س ۱۵، ش ۲۸، صص ۵۳-۷۳.
- طیب حسینی، سید محمود، کاویانی، محمد؛ سید ابراهیم مرتضوی (۱۳۸۷)، امین الخولی و مؤلفه های تفسیر ادبی، *نشریه مشکوه*، ش ۹۹، صص ۲۴-۴۵.
- عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۴۰۷ق)، *معجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، بیروت: دارلفکر للطباعه والنشر و التوزیع.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱ش)، *روشها و گرایش های تفسیری*، چاپ اول، قم: اسوه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹ش)، *مبانی و روشهای تفسیر قرآن*، چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۹ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، چاپ اول، لبنان-بیروت: دار الملائک.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *القاموس المحيط*، بی جا.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
- فیومی، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چاپ دوم، قم: دارالهجره.
- قائدی فر، حمیده؛ سعید عبدخدایی، آقامحمدیان شعریاف، حمیدرضا (۱۳۹۲ش)، نقش میانجی گری احساس انسجام روانی در رابطه سبک های دلبستگی با خودتنظیمی، *پژوهش در سلامت روانشناختی*، دوره هفتم، ش ۱، صص ۱۹ تا ۱۹.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۸ش)، *تفسیر نور*، چاپ اول، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق)، *زبدۀ التفاسیر*، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق)، *من هدی القرآن*، چاپ اول، تهران: دار مجبی الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
- مرتضایی، نسترن؛ رحیمی نژاد، عباس (۱۳۹۵ش)، نقش سبک‌های هویت و انسجام روانی در پیش بینی اعتیاد به اینترنت، *رویش روانشناسی*، سال ۵، ش ۴، ص ۷۱-۷۴.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، چاپ اول، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، چاپ دهم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نووی، محمد (۱۴۱۷ق)، *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād (1407 H), *Mu'jam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- 'Alawī Mihr, Ḥusayn (1381 SH), *Methods and Trends in Quranic Interpretation*, First Edition, Qom: Osveh. (In Persian)
- 'Amīd Zanjānī, 'Abbās'alī (1379 SH), *Foundations and Methods of Quranic Interpretation*, 4th edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Antonovsky, A. (1993). "The structure and properties of the sense of coherence scale". *Sot. Sri. Med*, 36 (6): 125-733.
- Antonovsky, A. (1996). The salutogenic model as a theory to guide health promotion. *Health Promotion International*, 11(1): 11-18.
- Azhārī, Abī Maṣṣūr Muḥammad Ibn Aḥmad (n.d.), *Tahdhīb al-lughā*, Beirut-Lebanon: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Bābā'ī, 'Alī Akbar (1381 SH), *Schools of Interpretation*, First Edition, Tehran: Samt Publications. (In Persian)
- Beck, A. T., & Clark, D. A. (1997). An information processing model of anxiety: Automatic and strategic processes. *Behaviour Research and Therapy*, 35(1), 49-58.
- Eriksson, M., & Lindstrom, Ibn (2006). Antonovskys sense of coherence scale and the relation with health: a systematic review. *Journal Epidemiology Community Health*, 60: 376-381.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn (1419 H), *Min waḥy al-Qur'ān*, 1st ed., Lebanon-Beirut: Dār al-Malāk. (In Arabic)
- Farāhīdī, Khalīl Ibn Aḥmad (1419 H), *Kitāb al-'ayn*, 2nd ed., Qom: Nashr al-Hijra. (In Arabic)

- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Ibn Shāh Murtaḍā (1415 H), *Tafsīr al-Ṣāfi*, 2nd ed., Tehran: Maktabat al-Ṣadr. (In Arabic)
- Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1414 H), *al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr*, 2nd ed., Qom: Dār al-Hijra. (In Arabic)
- Fīrūzābādī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (n.d.), *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, (n.p). (In Arabic)
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī Ibn Jum'a (1415 H), *Tafsīr nūr al-thaqalayn*, 4th ed., Qom: Nashr Ismā'īliyān. (In Arabic)
- Ibn Durayd (n.d.), *Jamharat al-lughā*, (n.p). (In Arabic)
- Ibn Fāris, Aḥmad Ibn Fāris (1404 H), *Mu'jam maqāyīs al-lughā*, ed. Hārūn 'Abd al-Salām Muḥammad, 1st ed., Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram (1414 H), *Lisān al-'Arab*, 3rd ed., Beirut: (n.p). (In Arabic)
- Jānbuzurgī, Mas'ūd; Jānbuzurgī, Amīn (1400 SH), Therapeutic Lifestyle Adjustment: A Short-Term Intervention for the Prevention and Treatment of Anxiety Based on Multi-Dimensional Spiritual God-oriented Therapy, *Journal of Lifestyle Research*, Year 6, Issue 11, pp. 125-141. (In Persian)
- Jawharī, Ismā'īl Ibn Ḥammād (1404 H), *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-lughā wa ṣiḥāḥ al-'arabiyya*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr al-'Aṭṭār, Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. (In Arabic)
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh Ibn Shukr Allāh (1423 H), *Zubdat al-tafsīr*, 1st ed., Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Khaṭīb Shirbīnī, Muḥammad Ibn Aḥmad (1425 H), *Tafsīr al-Khaṭīb al-Shirbīnī al-musammā al-Sirāj al-munīr*, 1st ed., Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Khulī, Amīn (1916), *Manāḥij tajdīd fī al-naḥw wa al-balāgha wa al-tafsīr wa al-adab*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Locke, E. A., & Latham, G. P. (2006). New directions in goal-setting theory. *Current Directions in Psychological Science*, 15(5), 265-268.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā (n.d.), *Tafsīr al-Marāghī*, 1st ed., Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- McClelland, M. M., et al. (2017). Self-regulation across the lifespan: Implications for health and well-being. *Annual Review of Psychology*, 68(1), 213-239.
- Megan M McClelland.(2017). Self-Regulation. In book: *Handbook of Life Course Health Development* (pp.275-298).
- Mennella, R., Beareaut, M., Dezechache, G., & Grèzes, J. (2023). Cognitive avoidance is associated with decreased brain activation during threat processing. *Brain Sciences*, 13(4), Article 618. (<https://doi.org/10.3390/brainsci13040618>)
- Michalak, J., & Grosse Holtforth, M. (2006). Where do we go from here? The goal perspective in psychotherapy research. *Clinical Psychology Review*, 26(6), 668-675.
- Mudarrisī, Muḥammad Taqī (1419 H), *Min hudā al-Qur'ān*, 1st ed., Tehran: Dār Muḥibbī al-Husayn. (In Arabic)
- Mughniya, Muḥammad Jawād (1424 H), *al-Tafsīr al-kāshif*, 1st ed., Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. (In Arabic)
- Murtazā'ī, Nastaran; Raḥīmī Nijād, 'Abbās (1395 SH), "The Role of Identity Styles and Psychological Resilience in Predicting Internet Addiction," *Rooyesh Psychology*, Year 5, Issue 4, pp. 71-74. (In Persian)

- Muṣṭafawī, Ḥasan (1368 SH), *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*, 1st ed., Tehran: Ministry of Culture & Guidance. (In Arabic)
- Nawawī, Muḥammad (1417 H), *Marāḥ labīd li-kashf ma'nā al-Qur'ān al-majīd*, 1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ozhiganova, Galina V. (2018). Self-regulation and Self-regulatory Capacities: Components, levels, models. *rudn Journal of Psychology and Pedagogics*, 15(3):255-270
- Pasandīdah, 'Abbās (1402 SH), *The Psychological Understanding Method of Religious Texts*, 4th edition, Mashhad: Islamic Research Foundation. (In Persian)
- Qā'idī Far, Hamīda; Sa'id 'Abdkhudā'i, Āqāmuḥammadiyān Sharbāf, Hamīd Riḍā (1392 SH), The mediating role of psychological coherence in the relationship between attachment styles and self-regulation, *Research in Psychological Health*, Vol. 7, No. 1, pp. 11-19. (In Persian)
- Qurashī al-Banā'i, 'Alī Akbar (1412 H), *Qāmūs al-Qur'ān*, 6th ed., Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Qutb, Sayyid (1425 H), *Fī ṣilāl al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Shurūq. (In Arabic)
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad (1412H), *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān*, 1st ed., Beirut-Damascus: Dār al-Qalam/al-Dār al-Shāmiyya. (In Arabic)
- Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān (1408 H), *Taysīr al-karīm al-raḥmān fī tafsīr kalām al-mannān*, 2nd ed., Beirut-Lebanon: Maktabat al-Nahḍa al-'Arabiyya. (In Arabic)
- Ṣiddīq Ḥasan Khān, Muḥammad Ṣiddīq (1420 H), *Fath al-bayān fī maqāṣid al-Qur'ān*, 1st ed., Beirut-Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'i, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1390 SH), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Lebanon: Mu'assasat al-'Ilmi li-l-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd; Kāwiyānī, Muḥammad; Sayyid Ibrāhīm Murtaẓawī (1400 SH), "Psychological Analysis of Quranic Verses as One of the Components of the Contemporary Literary School," *Journal of Islamic Studies and Psychology*, Vol. 15, No. 28, pp. 53-73. (In Persian)
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn Ibn Muḥammad (1375 SH), *Majma' al-baḥrayn*, 3rd ed., Tehran: (n.p). (In Arabic)
- Wells, A., & Matthews, G. (1994). *Attention and emotion: A clinical perspective*. Psychology Press.
- Williams Kate E., Nicole Hayes b, Donna Berthelsen a, Jon Quach. (2023). A longitudinal model of sleep problems and classroom self-regulation across elementary school. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 89 (2023) 101596.
- Williams, J., Alexander, M. E., & Burkitt, A. N. (2023). Neural mechanisms of self-regulation: Insights from recent research. *Journal of Neuroscience*, 43(2), 123-135. (<https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.1234-23.2023>)
- Wilson, K., & Murrell, A. R. (2004). Values work in Acceptance and Commitment Therapy: Setting a course for behavioral treatment. *Cognitive and Behavioral Practice*, 11(3), 253-259.
- Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā (1414 H), *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs*, Beirut: (n.p). (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶
بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۱۹۰-۱۶۵

10.30497/qhs.2025.247161.4044

مقاله پژوهشی

گونه‌شناسی کج‌فهمی‌ها در روایات طبّی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۵ روز نزد نویسندگان بوده است.

مرتضی سلمان نژاد*

امیرحسین فراستی**

چکیده

روایات طبّی به مثابه سخنانی منسوب به اهل بیت علیهم السلام که با بهداشت، پیشگیری و درمان بشر سروکار دارد، از دیرباز تا کنون توجه عالمان حدیث و پژوهشگران علوم اسلامی را به خود معطوف داشته و ایشان را به سوی تألیف آثارى درباره فهم و استفاده از این آموزه‌های دینی سوق داده است. در این میان، گروهی از باورمندان به طب اسلامی با تکیه بر این آثار، رو به تجویزهای پزشکی آورده و توصیه‌های درمانی فراوانی را به دست داده‌اند. این در حالی است که مطالعه برخی از این کتب، از آسیب‌های بسیاری در فرایند فهم این روایات پرده برمی‌دارد. فارغ از اعتبارسنجی روایات و نقد سندی یا متنی آن‌ها، در جستار پیشرو با تمرکز بر آسیب‌های شایع به گونه‌شناسی مهمترین لغزشگاه‌های فهم از جمله «غفلت از تفاوت زبان روایات با زبان دانش پزشکی»، «عدول از ظاهر روایات»، «تعمیم نابه‌جای آن احادیث»، «جمود بر الفاظ آن‌ها»، «بی‌توجهی به شرایط محیطی و فردی مخاطبان»، «تأثیرپذیری بیشینه از گفتمان‌های عصری» و «فقدان منطق علمی روشمند» پرداخته شده و ضمن آن نمونه‌هایی شایع طبّی مرتبط با هریک مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: طب اسلامی، کج‌فهمی احادیث، روایات طبّی، علل الحدیث پزشکی، فقه الحدیث.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران. (salmannejad@isu.ac.ir)

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (a.farasati@ut.ac.ir)

مقاله مستخرج از طرح پژوهشی است.

طرح مسئله

بخشی از میراث روایی شیعه و اهل سنت به احادیثی اختصاص دارد که با سلامت انسان ارتباط می‌یابد و توصیه‌هایی را در راستای پیشگیری از بیماری‌ها یا درمان آن‌ها ارائه می‌دهد. عالمان مسلمان از گذشته تا به امروز همواره به این روایات توجه داشته و مجموعه‌های متفاوتی را با نام عمومی «طب اسلامی» در مسیر فهم و استفاده آن‌ها به رشته تحریر درآورده‌اند. در پاره‌ای از این آثار، مفهوم طب به قدری توسعه یافته که حتی روایات اخلاقی (مانند کنترل خشم، پرهیز از دروغ، اجتناب از تکبر و حسد) را دربرمی‌گیرد و با نام بیماری‌های روانی ارائه می‌گردد؛ در سوی دیگر اما برخی مؤلفان تمرکز خود را بر خواص خوراکی‌ها نهاده و از دریچه دانش تغذیه به پیشگیری یا درمان نگریسته‌اند.

در میان اصحاب جریان‌های طب اسلامی معاصر می‌توان به تألیفات پرشماری برخورد که با تمرکز بر این روایات، در صدد ارائه راهکارهایی برای درمان انواع بیماری‌های شناخته و ناشناخته هستند و به چیزی همچون یک نظام طبی مستقل باور دارند که مبتنی بر احادیث وارده (منسوب به) ائمه اطهار (ع) تشکیل می‌شود. از مشهورترین این کتاب‌ها، «دانشنامه احادیث پزشکی» از محمدمهدی ری‌شهری و دیگران، «دانشنامه طب اهل بیت (ع) بر اساس طب الأئمه (ع) سید عبدالله شبر» به قلم محمدرسول دریایی، «دایرةالمعارف بزرگ طب اسلامی» از مصطفی نورانی، «دایرةالمعارف طب جامع اهل بیت (ع) اثر لطیف راشدی، «موسوعة الطب الإسلامي» از حسن نعمه، «موسوعة طب الأئمة (ع)» از باسم الانصاری، «دراسة فی طب الرسول المصطفی» نوشته عباس تبریزیان، مجموعه بزرگ «طب القرآن والمعصومین (ع)» به همت پژوهشگران مرکز تحقیقات علوم قرآن، حدیث و طب دانشگاه علوم پزشکی تهران و «کتاب چهل منزل تا بازگشتی آگاهانه به امرطب و طبابت» و «طب نجات بخش: ناگفته‌هایی از طب اسلامی» از محمدعلی محمدی‌یکتا است.

ناگفته پیداست که تلاش برای فهم احادیث و درک صحیح آن‌ها اختصاصی به عصر حاضر ندارد. نگاهی به تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، حاکی از کوشش‌های فراوان عالمان مسلمان در راستای دستیابی به برداشت‌های روشمند و محققانه از احادیث -موسوم به فقه‌الحديث- و شناسایی اشکالات و ایرادات رخ داده در فرایند فهم آن‌ها -موسوم به علل‌الحديث- است. به ویژه اعتبارسنجی روایات طبی، ارتباط وثیقی با آسیب شناسی آن روایات دارد. از جمله نخستین بحث‌های مرتبط با این مهم که نزد حاکم نیشابوری دیده می‌شود، معرفه علل‌الحديث است که درباره صورت‌های صحیح و سقیم احادیث صحبت می‌کند (حاکم نیشابوری، ۱۳۵۶ق، ص ۱۱۲). آسیب‌های یادشده هم در سند و هم در متن قابل پیجویی است. سنت یادشده با اثر جامع و تحقیقی دارقطنی با عنوان علل‌الحديث



در سده پنجم هجری به اوج خود رسید. در آثاری همچون معرفه علل الحدیث اثر محمدباقر بهبودی و کتاب آسیب‌شناسی حدیث اثر عبدالهادی مسعودی نیز شاهد ادامه سنت یادشده در دوره معاصر هستیم. این تلاش‌های متمادی عالمان در راستای آسیب‌شناسی احادیث، نشانگر اهمیت ویژه فهم صحیح و دریافت درست روایات اهل بیت (ع) -خصوصاً آنجا که با جان انسان‌ها سروکار دارد و سهل‌انگاری در آن به زیان‌هایی جبران‌ناپذیر می‌انجامد- است. از این رو، واکاوی انتقادی فهم‌هایی نیز که از روایات طبّی صورت گرفته و به توصیه‌هایی درمانی منجر شده، ضرورت خاصی می‌یابد تا خطاهای مؤلفان این آثار را برای خوانندگان آشکار سازد و هم نیاز جدی به ایجاد یک دستگاه فهم روشمند را برای این دسته از آموزه‌های دینی گوشزد کند. با این نگاه، جستار پیشرو می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که برخی مؤلفان مشهور جریان‌های طب اسلامی معاصر در ایران، دچار چه کج‌فهمی‌هایی در مواجهه با احادیث پزشکی شده‌اند؟ این امر به گونه‌شناسی شایع‌ترین آسیب‌های حوزه فهم روایات طبّی می‌انجامد که نمونه‌های آن را در آثار دیگر باورمندان به طب اسلامی نیز می‌توان دنبال کرد.

پیشینه تحقیق

با چشم‌پوشی از حجم معتنا به روایات کم‌اعتبار یا بی‌ارزش در بین مستندات مؤلفان جریان‌های موسوم به طب اسلامی و پرهیز از بررسی دقیق سندی و متنی احادیث مورد استناد ایشان، نمونه‌های فراوانی در آثار این نویسندگان به چشم می‌خورد که نشان از آسیب «کج‌فهمی روایات طبّی» است؛ یعنی برخی مؤلفان با رویکردی نادرست به این احادیث نگریسته و تجویزهای اخیانا بی‌منطقی را برای خوانندگان ارائه کرده‌اند. همین امر سبب شده برخی پژوهشگران به مطالعه انتقادی روایات طبّی اهتمام بورزند که از این میان می‌توان به رساله دکتری «ناهمسانی برخی روایت‌ها با دانش امروز درباره خواص خوراکی‌ها» از محمد قربان‌زاده (۱۳۹۱)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد «جعل حدیث در روایات طبّی: انگیزه‌ها و معیارهای تشخیص» از سید مجید حسینی (۱۴۰۰)، مقاله «روش شناسی فهم و نقد محتوایی روایات پزشکی از منظر دین پژوهان شیعه» از سید عبدالله اصفهانی و رحمان عشریه (۱۳۹۹) و کتاب «جستارهایی در اعتبار سنجی و فهم روایات طبّی» به اهتمام احمد پاکتچی و یحیی میرحسینی (۱۳۹۶) اشاره داشت.

۱. رایج‌ترین کج‌فهمی‌ها در روایات طبّی

پیشتر اشاره شد عالمان مسلمان تلاش‌های پیوسته‌ای در مسیر فهم احادیث -به خصوص با مضامین طبّی- و نقد و آسیب‌شناسی آن‌ها داشته‌اند که این نشان از اهمیت فراوان ادامه چنین تلاش‌هایی در عصر حاضر دارد تا مانع کج‌فهمی‌ها در روایات طبّی و تجویز نسخه‌های بی‌اثر و اخیانا مضر به سلامت شود. با وجود این، نگاهی به آثار

مؤلفان جریان‌های طب اسلامی در این دوران، گویای اشکالات و خطاهای بسیاری است که به علل مختلف در فهم روایات طبی پدید آمده و نتایج زیان‌باری به دنبال داشته است. از این رو، در ادامه به شماری از رایج‌ترین کج‌فهمی‌هایی می‌پردازیم که در احادیث پزشکی مشهود است و برای هریک نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم. در این نوشتار، فارغ از صحت‌سنجی روایات و بررسی قرائن صدور یا جعل آن‌ها، مواجهه برخی مؤلفان کتب موسوم به طب اسلامی به ویژه مؤلف «دراسة فی طب الرسول المصطفی (ص)» با این احادیث مورد نظر خواهد بود.

در واقع، امروزه در میان اصحاب جریان طب اسلامی، عمده فعالیت‌های آموزشی و ترویجی - اعم از بیان اصول، روش‌های درمانی و نسخه‌های تجویزی- در قالب جلسات تدریس حضوری یا در کانال‌های بی‌شمار شبکه‌های اجتماعی صورت می‌گیرد. طبیعتاً پرداختن به این حجم انبوه از داده‌ها در یک مقاله نمی‌گنجد و می‌باید به یکی از پراستنادترین آثار اکتفاء گردد. چه کتاب نام‌برده، به قلم شیخ عباس تبریزیان، به تبیین و تأسیس نظامی موسوم به «طب اسلامی» در مقابل «پزشکی نوین» می‌پردازد. این کتاب در چهار بخش سامان یافته است: (۱) علل بیماری‌ها، (۲) درمان‌های عمومی، (۳) درمان‌های اختصاصی و پیشگیری، (۴) سلامت و افزایش عمر. مؤلف با استناد به روایات اهل بیت (ع) سعی در پایه‌گذاری نظامی تازه دارد که پیش از او تنها در قالب روایات پراکنده به چشم می‌خورد؛ اما اینک او آن‌ها را به صورت یک دستگاه فکری به ظاهر منسجم ارائه می‌نماید.

پیش از آغاز باید گفت: فرض بر این گرفته می‌شود که روایات طبی مورد استناد در اثر یادشده، صادره از معصوم (ع) باشد. مبنای مؤلفان در انتخاب گونه‌ها، بهره‌گیری از شاخص‌های ذکر شده در منابع علل الحدیث (آسیب‌شناسی حدیث) به علاوه پیجویی نمونه‌های کاربردی است که با مطالعه آثار متداول در حوزه طب اسلامی - با تأکید خاص بر کتاب فوق‌الذکر- به دست آمده است.

۱-۱. آسیب‌های فهم در نسبت با زبان حدیث و زبان طب

زبان متون دینی، نه آن‌چنان پیش‌پاافتاده و نزدیک به زبان گفتار تعاملات روزانه است که مخاطب، آن را غیر آسمانی بیانگارد، و نه به قدری از آن دور است که مخاطب نتواند متوجه شود (پاکتچی، ۱۳۹۶ش، ص ۵۸). احادیث به مثابه بخشی از متون دینی، نه در پایین‌ترین سطح جامعه بوده و نه به حدی پیچیده است که برای همگان نامفهوم باشد. همین مسئله در مورد روایات طبی نیز صادق است و غفلت از آن سبب کج‌فهمی می‌گردد. فارغ از سهل ممتنع بودن زبان حدیث (در میانه چالش روزمرگی زبان حدیث تا تقدس آن) باید به لایه پیچیده‌تری از ساحت زبانی اشاره کرد.



هنگامی که یک فرد عادی به پزشک مراجعه می‌کند و درد خود را به او باز می‌گوید تا درمان متناسبی بگیرد، وی با زبان عرفی با او سخن می‌گوید و آنچه را در بدن احساس می‌کند، به زبان می‌آورد، این در حالی است که پزشکان از یک زبان تخصصی ویژه صنف خود برخوردار بوده و با اصطلاحات مشخصی سروکار دارند. بنابراین، سازوکاری همچون ترجمه در این میان نیاز است تا پزشک درد بیمار را دریابد و آن را با آنچه پیشتر آموخته مطابقت دهد و سپس دوباره آن را به زبان عرفی بازگرداند و به نحوی که بیمار درک کند، توضیح دهد. این دوگانگی زبان گاهی خود را در روایات طبّی نیز نشان می‌دهد و همان ایرادی را می‌آفریند که پیشتر در خصوص شناخت شرایط مخاطب اشاره گشت؛ یعنی مخاطب با زبان عرفی به امام (ع) -به مثابه طبیب- از درد خود شکایت می‌برد، اما ترجمه این گفتار به زبان پزشکی نیازمند آگاهی از شرایطی است که در روایت نیامده است.

در میان روایات طبّی می‌توان هر دو زبان یادشده را -یعنی زبان عرفی و زبان تخصصی طب قدیم- مشاهده کرد؛ چه راوی بسیاری از اوقات آنچه را شنیده با تغییراتی در الفاظ -به نحوی که معنای مورد نظرش حفظ شود- باز گفته و گاهی نیز همان اصطلاحات تخصصی طبّی را که از امام (ص) صادر شده، عیناً نقل کرده است. بنابراین، در مواجهه با احادیث طبّی باید دقت داشت که آیا با زبان عرفی به ما رسیده یا حاوی اصطلاحات تخصصی علم طب است یا اینکه در میانه‌ای از این دو زبان قرار دارد. بر این اساس، سه گونه رایج کج‌فهمی در روایات طبّی نسبت به زبان آن‌ها رخ می‌دهد: واژگان غریب، ترکیب‌های دشوار و خلط لغت با اصطلاح، که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

چنانکه گفته آمد، اگر تمام روایات طبّی را فارغ از اعتبار داشتن یا نداشتن آن‌ها در نظر بگیریم، در پاره‌ای از آن‌ها با انبوهی از واژگان غریب روبه‌رو می‌شویم که در زبان اطباء قدیم کاربرد داشته و برای مخاطبان امروزی ناشناخته است. برای مثال می‌توان به روایاتی اشاره داشت که طبایع (اخلاط) اربعه شامل بلغم، دم، ریح و مره را نام می‌برد و رابطه میان آن‌ها را مشخص می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۲۵۹). یا روایاتی را نمونه آورد که ترکیبات یک داروی مشخص را ذکر می‌کند و آن را برای درمان بیماری خاصی تجویز می‌نماید؛ چنانکه در روایتی منسوب به امام رضا (ع) توصیه به نوشیدن شربت مخلوط از سکباج، هلام، مصوص و حامض (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۸۹) شده است. با این حال، زمانی که پژوهشگر بدون مراجعه به کتب طبّی و بدون استناد به آن‌ها، توضیح این واژگان تخصصی را ارائه دهد و حتی برخی را اهمال نماید (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۵۶۳)، دچار کج‌فهمی گشته است.

در برخی از روایات طبی نیز به علت فاصله زمانی بسیار با عصر صدور آن‌ها و تغییرات بسیاری که در زبان عربی و خصوصاً اصطلاحات اطباء عرب پیدا شده، فهم یک واژه تخصصی دشوار و حتی ناممکن است. برای مثال، به روایتی با لفظ: «التفاح نضوح المعدة» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۵۵۳) می‌توان اشاره داشت که به تصریح برخی مؤلفان کتب طب اسلامی، واژه‌ای تیره است و معنای روشنی ندارد (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۴۶۷). اما جای شگفتی است که وقتی واژه‌ای نامفهوم در روایت بوده و خاصیتش معلوم نباشد، برای درمان کدام بیماری باید تجویز شود؟ اگرچه این واژه به طور کلی نشانگر یکی از خواص سیب است؛ اما تا زمانی که معنای دقیق آن برای مؤلف آشکار نشود، نایستی آن را داروی یک بیماری مشخص بدانند.

کج‌فهمی مرتبط با زبان گاهی هم در ترکیب‌های دشوار رخ می‌دهد که محقق به حدس رو می‌آورد و احیاناً برخی احتمالات را نادیده می‌انگارد. برای مثال، در خصوص ترکیب «أم الصبیان» با رجوع به کتب طبی می‌توان دریافت که نوعی تشنج همراه با تب شدید است که اغلب کودکان به آن دچار می‌شوند (رازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۹۹)؛ نه بیماری‌های شایع در کودکان مانند دل‌درد و سردرد (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۶۱۶).

دسته‌ای از ترکیبات و عبارات را نیز می‌توان دارای دو معنای مثبت و منفی تلقی کرد که می‌باید دقت بیشتری برای درک مقصود آن‌ها به خرج داد. به عنوان نمونه در برخی روایات آمده است: «السمک الطری یذیب الجسد» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۷۶). ممکن است از ظاهر روایت برداشت شود که ماهی تازه می‌تواند برای درمان چاقی مفید باشد (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۱۶۴). اما روایاتی که با نهی از خوردن ماهی به علت ذوب کردن بدن وارد شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۳)، احتمال مخالف را تقویت می‌کند که ذوب کردن بدن نه به معنی آب کردن چربی‌های زائد، بلکه پوساندن و پژمرده کردن آن باشد که در روایتی دیگر تأکید شده و نسبت به مصرف آن هشدار داده است (ابن بسطام، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۷).

سومین دسته از کج‌فهمی‌های مرتبط با زبان روایات طبی، خلط لغت با اصطلاح است. مقصود آن است که گاهی محقق یک اصطلاح تخصصی در طب یا حتی در متون دینی را به معنای متداول آن در زمان خود می‌انگارد و روایت را با این درک ناروا می‌فهمد. یک نمونه از این کج‌فهمی را در خصوص واژه «قلب» و بیماری‌های آن می‌توان نشان داد. برخی با استناد به روایاتی که «میوه‌ی به» را موجب پاک‌سازی (تذکیه) قلب (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۴۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۵۷) دانسته، سرکه را باعث احیای قلب (مغربی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۹) برشمرده، گلابی را برای جلای قلب (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۳۲) توصیه نموده یا خوراکی‌های دیگری را برای بهبود آن نام برده است (مثلاً: مستغفری، ۱۳۶۲ش، ص ۲۸)، با برابرنگاری قلب در روایات با آنچه امروزه به



عنوان عضو دمنده خون با این نام می‌شناسیم، این میوه‌جات را در درمان بیماری‌های قلبی مؤثر دانسته‌اند (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۴۱۴-۴۱۸).

این درحالی‌است که قلب با توجه به کاربردهای فروان آن در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) به یک اصطلاح شرعی تبدیل شده و در این بافتار می‌باید فهم شود. در حقیقت، قلب یکی از واژگان پربسامد در کلام الله مجید است که آن را می‌توان مجموعه قوایی دانست که نسبت به حوادث درونی و بیرونی حساس بوده و از آن‌ها اثر می‌پذیرد و بسیاری از جوانب انسانی چون اراده، اختیار، هیجانات، عواطف، آرزوها، وجدان، اخلاق و... بدان وابسته است. بر این اساس، «مرض قلب» برابر با آسیب‌های روان است (ابراهیمی و دیگران، ۱۳۹۴ش، ص ۱۷). این البته نافی استعمال قلب در معنی یکی از اعضای بدن نیست که به شاهرگ‌های انسان اتصال دارد (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، صص ۱۷۰-۱۷۱؛ اصمعی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۹). با وجود این، باید در نظر داشت قلب در معنای عقل نیز به کار می‌رود (ازهری، ۲۰۰۱م، ج ۹، ص ۱۴۳) و در معنای روح (جان) و شجاعت هم وارد شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۶۸۱-۶۸۲). از این رو، برخی لغت‌شناسان قلب را در دو معنی مادی و و باطنی (روح انسان) گفته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۹، ص ۳۳۸). با مروری بر آیات مرتبط با قلب در قرآن کریم و احصاء بیماری‌های آن به تعبیری چون «أَكْنَهُ، طبع، غلف، قساوة، زیغ، رعب، لهو، عمی، ...» برمی‌خوریم (رئیس‌الساداتی و دیگران، ۱۴۰۱ش، صص ۵۴-۵۵) که با قلب هم‌نشین شده است. این تعبیر به طور آشکار بر اموری معنوی دلالت دارد و بیماری جسمی را ثابت نمی‌کند. به همین جهت، برخی پژوهشگران بر این باورند که قلب در آیات و روایات اساساً به معنی جسمی آن به کار نرفته است (حسن‌زاده خیاط، ۱۴۰۰ش، صص ۳۸-۳۹)؛ چه تا پیش از اسلام، کارکردهای عاطفی آن مورد توجه دانشمندان عصر باستان بوده است (عقبه و مهرش، ۱۳۹۸ش، ص ۹۱). اما این دسته نیز نمی‌توانند گستردگی کاربرد قلب در آیات و روایات را در معنایی غیر از آنچه امروزه به عنوان عضو دمنده خون در بدن می‌شناسیم، انکار نمایند. بنابراین، اگر حتی نپذیریم تمامی روایات مرتبط با قلب به همان مفهوم غیرمادی اشاره دارد، احتمال این موضوع را باید بیش از آن بدانیم که قلب را با فهم پزشکی عصر حاضر معنا کنیم و توصیه‌های مرتبط با آن را به نام داروی بیماری‌های قلبی بپنداریم.

۱-۲. برداشت‌های ناسازگار با ظاهر روایات طبی

«حجیت ظاهر» به مثابه اصطلاحی فقهی، یکی از اصول اولیه در مواجهه با روایات است، بدین معنا که ظاهر الفاظ حجت بوده و مراد، گوینده سخن است مگر آنکه با قرینه‌ای خلاف آن ثابت شود (مظفر، ۱۳۸۷ش، ص ۴۹۴). بی‌توجهی به این اصل که مبتنی بر عرف عقلاء است و برای تمام آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) جاری

می‌شود، سبب یکی از کج‌فهمی‌های رایج شده است. از این رو اگر محققى خلاف آنچه را ظاهر الفاظ افاده می‌کند، از آن روایت استنتاج کند و بدون قرینه‌ای یا دلیل، برداشت خود را به آن تحمیل نماید، دچار کج‌فهمی در روایت شده است. در ادامه، نمونه‌هایی از این کج‌فهمی در روایات طبى ذکر می‌شود و معنای محتمل‌تر و موافق با ظاهر روایت در پی می‌آید.

در حدیثی که علامت‌های بیماری غلبه دم -یکی از اخلاط اربعه- را برمی‌شمارد، چنین آمده است: «علامات الدم أربعة: الحكة والبثر والنعاس والدوران» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۱۰). در حدیثی دیگر اما به جای دو علامت آخر، «دیبب الدواب» ذکر شده است (طبرسی، ۱۳۷۰ش، ص ۷۳). برخی بر اساس این دو روایت، پدیدار شدن یکی از چند نشانه یادشده را هم کافی دانسته (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، صص ۴۶۰-۴۶۱) و راه تشخیص را بسیار باز گذاشته‌اند؛ چه یک علامت می‌تواند در بیماری‌های گوناگون پیدا شود و الزاما دلیل بر بیماری مزبور نیست. این برداشت، خلاف ظاهر الفاظ است؛ چرا که اصل در حرف واو، عطف است (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ص ۴۰۸) و خلاف این قاعده دلیل می‌طلبد.

همچنین، بی‌توجهی به سیاق کلام و شرایط حاکم بر گفت‌وگو باعث می‌شود محقق در برداشت از روایت به خطا رود و معنایی نامقصود را بفهمد. به عنوان نمونه در گفت‌وگویی طولانی میان ابن‌ابی‌العوجاء با امام صادق (ع) آمده که آن حضرت (ع) در پاسخ به او که با استدلال به وجود جانورانی چون مارهای سمی، عقرب‌های کشنده و کرم‌ها و حشرات، منکر نظم در آفرینش هستی بوده است، می‌فرمایند: «ألست تزعم أن العقارب تنفع من وجع المثانة والحصاة ولمن يبول في الفراش ...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۲). برخی این عبارت را همانند دیگر کلمات ائمه (ع) در نظر گرفته و نافع بودن موارد مذکور -از جمله: عقرب‌ها- را به نام طب اسلامی زده‌اند (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۸۹). اما مشخصا امام صادق (ع) در صدد پاسخ به ادعای طرف مقابل در یک گفت‌وگوی جدالی هستند و به همین جهت، تعبیر «تزعم» را به کار می‌برند که بر تردید در سخن دلالت دارد (فراهیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۴). از آنجا که وقتی متکلم بدین گونه به مسلمات خصم استناد می‌جوید، الزما حقیقت را در نظر ندارد (مظفر، ۱۳۶۶ش، ج ۳، ص ۳۷۴)، سخن او را به قرینه شرایط حاکم بر آن، نمی‌توان حمل بر ظاهر کرد. به عبارتی، حجیت ظاهر تا زمانی است که قرینه‌ای این حجیت را باطل نکند و کلام مقصود واقعی گوینده آن باشد.



۳-۱. تعمیم‌های ناروا در فهم روایات طبّی

مشابه آنچه در خصوص برداشت‌های خلاف ظاهر روایات گذشت، گاهی پژوهشگر به تعمیم‌هایی در احادیث طبّی روی می‌آورد که مستند به قول معصوم (ع) نیست و از ظاهر سخن برداشت نمی‌شود؛ بلکه تحمیل باور خود بر روایت است و نمی‌تواند حجت باشد. حتی ممکن است این تعمیم خلاف مقصود گوینده کلام باشد و معتبر تلقی نشود. برای مثال، در روایتی آمده است فردی که «...مرارا حاجت به...» (طبع مرار او غلبه کرده بود) نزد امام باقر (ع) رفته و حضرت (ع) او را به خوردن گلابی برای تسکین آن بیماری توصیه می‌فرمایند (ابن بسطام، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۶). شاید تصور شود از آنجا که نوع «مره» از حیث صفراء یا سوداء ذکر نشده، می‌تواند به هر دو مورد تعمیم یابد (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۴۳۴)؛ اما در حقیقت این ایراد بر راوی وارد است که روایت را نادقیق و به زبان عرفی خود نقل کرده و سبب شده نتوان دریافت مقصود امام (ع) تسکین چه دردی (غلبه صفراء یا سوداء) با خوردن گلابی است. با این حال، تعمیم روایت به هر دو نوع مره صفراء و سوداء، کج‌فهمی محسوب می‌شود.

این تعمیم ناروا گاهی بر پایه یک قیاس نادرست رخ می‌دهد. برای مثال، اگر بر اساس روایت: «نعم الإدام الخل، یکسر المرار ویحیی القلب» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۸۶)، ادعاء شود از آنجا که احیای قلب، فرع بر کسر مرار (درمان مره) آمده، نشان می‌دهد بیماری‌های قلبی در اثر غلبه مره سوداء یا صفراء پدید می‌آید. بنابراین، آنچه می‌تواند مره را درمان کند -مانند استمشاء، فصد و نوره- برای درمان قلب می‌تواند به کار آید (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۳، ص ۴۱۶). در حقیقت، مؤلف دچار دو کج‌فهمی مهم درباره این روایت شده است. نخست آنکه نافع بودن سرکه (خل) را برای درمان مرار (مره) -که اینجا نیز صفراوی یا سودائی آن مشخص نیست- به معنی سببیت مره در بیماری‌های قلبی گرفته و سپس درمان امراض قلبی را هم با هرآنچه مره را درمان کند، پنداشته است. اما مره علت تامه امراض قلبی نیست (حداقل چنین مسئله‌ای از ظاهر روایت به دست نمی‌آید) تا بتوان درمان مره را برابر با درمان بیماری‌های قلبی در نظر گرفت. لذا چنین قیاسی باطل است. ضمن آنکه روایت فوق هم دو خاصیت سرکه را بیان کرده و عطف در آنجا هم الزاما به تفرع دومی بر اولی دلالت نمی‌کند.

افزون بر این تعمیم ناروا در خصوص درمان بیماری‌های قلبی با هرآنچه مره را فروکاهد، گفتنی است اساسا -چنانکه پیشتر نیز اشاره رفت- قلب در روایات به معنی عضو دمنده خون نیست و نباید با شناخت امروزی از آن فهم شود. اگر گفته شود که مرار در آن روایت به بیماری جسمی دلالت دارد و از این رو می‌باید قلب را هم در همان معنای جسمانی آن در نظر گرفت، پاسخ آن است که قرائن بیرونی این ساده‌انگاری را کنار می‌نهد و معنای سابق‌الذکر را تأیید می‌نماید. با مراجعه به دیگر روایات کتاب المحاسن که پیش و پس از آن روایت، روایات

متعددی را در «باب الخل» می‌یابیم که خاصیت سرکه را در تقویت عقل (با لفظ: «یشد العقل») بیان می‌کند (نک. برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، صص ۴۸۵-۴۸۷)؛ به عبارت دیگر، از هجده روایت این باب، شش روایت به خاصیت آن در تقویت عقل می‌پردازد و دو روایت به احیاء یا تسبیر (در برخی نسخ: تنویر) قلب اشاره دارد. بدین جهت، از آنجا که قلب در لسان قرآن و روایات به معنی عقل به کار رفته است، در اینجا نیز می‌باید قائل به نقل به معنی در روایات از عقل به قلب بود و خاصیت سرکه را در تقویت عقل دانست نه احیای قلب. بنابراین، روایت مورد بحث نه ارتباطی با امراض قلبی - با معنای امروزی آن‌ها- دارد و نه دلیل بر درمان آن‌ها با هر آن چیزی است که مرار را درمان کند.

۴-۱. برداشت‌های افراطی از روایات و جمود بر الفاظ

نقل به معنا یکی از پدیده‌های شایع و شناخته‌شده در علوم حدیث است یعنی راوی محتوای روایت را بدون جمود بر واژگان و صورت دستوری صادره از امام معصوم نقل کند (پاکتچی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۰). از این رو زمانی که با روایاتی هم‌موضوع مواجه می‌شویم، اگر بتوانیم به صدور همه آن‌ها در یک مجلس از امام معصوم (ع) اطمینان پیدا کنیم، قائل به نقل به معنا در این دسته از احادیث می‌شویم (شریفی و کریمی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۷۷). در حقیقت، مسئله نقل به معنا یکی از امور متعارف در زندگی اجتماعی می‌باشد که در نقل احادیث نیز اتفاق افتاده است (معارف، ۱۳۸۵ش، ص ۹). عواملی همچون: طولانی بودن برخی از احادیث، فراموشی الفاظ شنیده‌شده از معصوم (ع)، ضعف حافظه و بی‌دقتی، کثرت روایات و... باعث شده پدیده نقل به معنی رخ دهد (دلبری، ۱۳۸۹ش، ص ۷۴). پدیده نقل به معنا در احادیث به گونه‌های مختلفی ممکن است اثر گذاشته باشد؛ مانند تغییر حروف در حدیث، تبدیل الفاظ و عبارات، تقطیع عبارت‌ها و... در این میان، اگر اصل معنای کلام معصوم (ع) حفظ نشود، نوعی تحریف لفظی به حساب می‌آید (کریمی محلی و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۱۵۲).

طبیعتاً روایات طبی نیز همچون دیگر احادیث صادره از معصومین (ع) گرفتار آسیب نقل به معنا گشته و الفاظ بسیاری از آن‌ها در اختیار متأخران قرار نگرفته است. از آنجا که روایات برخوردار از تواتر لفظی بسیار محدود و نادر است، در خصوص دیگر روایات نمی‌توان ادعای قطعیت متن آن‌ها را داشت و پدیده نقل به معنا را نادیده انگاشت. بنابراین، به علت شایع بودن پدیده نقل به معنا، اگر حتی اصل در حدیث را معنای منقول از امام (ع) ندانیم، در الفاظ آن‌ها نمی‌توانیم به طور قطع سخن گوئیم و مذاقه‌های بیش از اندازه به خرج دهیم. در غیر این صورت، دچار کج‌فهمی در روایت شده و برداشت‌های نادرستی به معصوم (ع) منسوب می‌گردد که در حقیقت،



کلام راوی است نه خود امام معصوم (ع). نمونه این موضوع را در خصوص الفاظ هم‌معنی یا متقارب در روایات می‌توان مشاهده کرد (نک. تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۵۳۳).

برای مثال، برخی با استناد به روایت «من أكل الطين فإنه تقع الحكمة في جسده وتورثه البواسير» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۴، ص ۲۲۴)، گفته‌اند: اثر فوری خوردن گل، خارش است و بواسیر در پی آن ایجاد می‌شود؛ چراکه روایت گوید: «تورثه»، و ارث در پایان کار می‌آید. همچنین، بواسیر در اثر خارش ایجاد می‌گردد؛ چون روایت می‌گوید: «تورثه»، یعنی خارش (حکۀ) سبب آن است نه گل (چون نگفته است: «یورثه»). بنابراین، خارش در محل بواسیر، به مرور زمان موجب ایجاد آن می‌گردد (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۵۴۰). در پاسخ گفتنی است که روایت به الفاظ دیگری چون «یورثه البواسیر» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۶۵) و «يقع الحكمة في جسده والبواسير» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۴۵) هم وارد شده است که نشان می‌دهد «تورثه» ممکن است تصحیف یا نقل به معنا باشد. بنابراین، نتیجه‌گیری بر مبنای امری که قطعیت ندارد، کج‌فهمی در روایت است.

مسئله نقل به معنا را در خصوص اعداد نیز می‌توان دنبال کرد. این امر در جایی رخ می‌دهد که شارع عددی را به عنوان عدد کثرت فرموده باشد و مقصود ایشان دقیقاً آن رقم نباشد (خلف و بلاوی، ۱۴۳۸ق، ص ۲۳). به عنوان نمونه در شماری از روایات به آثار بی‌نظیر ذکر شریف «لاحول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم» اشاره شده است که می‌تواند باعث دفع هفتاد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲۱)، هفتادوسه (ابن بسطام، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹)، نودونه (حمیری، ۱۳۷۱ش، ص ۷۶)، صد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۸۰۶) یا هر گونه بیماری و گرفتاری گردد (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳). با وجود این، تلاش برای ایجاد ارتباط میان تعداد دفعات تکرار این ذکر و زمان آن با شمار بلایی که دفع می‌کند (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۲، ص ۱۰۶)، حاصل از بی‌توجهی به احتمال نقل به معنا و مقصود نبودن عدد دقیق در آن روایات است که در صدد بیان کثرت فواید آن ذکر می‌باشد نه ارائه آمار از کاربری آن.

۵-۱. دخالت دادن پیش‌داوری‌ها در فهم روایات

خطای قابل ذکر دیگر، اثر پیش‌فرض‌های ذهنی محقق بر وی است که منجر به پیش‌داوری‌هایی شتاب‌زده در فهم می‌گردد. این پیش‌داوری‌ها گاهی به این خاطر رخ می‌دهد که پژوهشگر برخی از باورهای تاریخی را بدون بررسی پذیرفته و آن‌ها را از بدیهیات و مسلمات انگاشته است. حال آنکه با مطالعه‌ای تاریخی می‌توان دریافت که شماری از آن‌ها پیشینه‌چندانی ندارد و تنها ممکن است به چند سده اخیر -یا کمتر از آن- بازگردد. نمونه بارزی که می‌توان در اینجا مثال زد، روایاتی است که برخی آن را دلیل بر شفابخشی قرآن کریم برای بیماری‌های جسمی گرفته‌اند.

در یکی از این روایات آمده است: «علیکم بالشفاءین من العسل والقرآن» (ابن ابی شیبہ، ۱۴۳۶ق، ج ۱۳، ص ۲۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۶۵). یا در برخی دیگر به قرآن، کندر (لَبَن) و عسل برای از بین بردن بلغم اشاره رفته (ابن اُشعث، بی تا، ص ۲۴۱؛ دارمی، ۱۴۳۱ق، ص ۴) و در برخی به اصرار بر قرآن برای شفاء گرفتن توصیه شده است (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۷۹). چنین برداشتی از روایات یادشده درست نمی‌نماید؛ چه اولاً تمامی این احادیث را به سادگی می‌توان تأویل کرد و بهره‌گیری از قرآن کریم را برای تبرک و استمداد جستن از خدای متعال در رفع گرفتاری‌ها و به ویژه بیماری‌های روحی -همچون شرک، کفر و نفاق- دانست. در تأیید این نگاه، به سخنی از امیرالمؤمنین (ع) می‌توان اشاره داشت که می‌فرمایند: در قرآن شفای از بزرگ‌ترین بیماری -یعنی کفر و نفاق و گمراهی- است (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۲). این فرمایش روایت اول از سه روایت بالا را تفسیر می‌کند و تصور شفابخشی قرآن مجید برای امراض جسمی را تصدیق نمی‌نماید. ثانیاً، در روایت دوم نیز به دو ماده خوراکی اشاره شده و نمی‌توان نقش آن‌ها را در درمان بلغم انکار کرده و شفای بیماری را به تنهایی به قرآن ارتباط داد. چه اینکه در برخی نسخه‌های این حدیث نیز نامی از قرآن کریم به چشم نمی‌خورد (الفقه المنسوب للإمام الرضا (ع)، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴۶؛ البیری، بی تا، ص ۴۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۱۲). حتی در روایت سوم هم تصریحی بر درمان به وسیله قرآن کریم یافت نمی‌شود و توصیه به آن در هر زمان امری شایع و مستحب است. اما مهم‌تر از این دو، دلیل سوم است. نگارندگان در پژوهی دیگر نشان داده‌اند که انگاره شفابخشی قرآن کریم برای بیماری‌های جسمی دست‌کم در پنج سده نخست هجری میان مفسران مسلمان رواج نداشته و ایشان شفاء بودن کلام خداوند در آیات مرتبط با آن (یونس: ۵۷؛ اسراء: ۸۲؛ فصلت: ۴۴) را به معنی درمانگری کفر، شرک، نفاق، جهل و دیگر امراض قلب (روحی) به شمار می‌آورده‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد طبرسی از نخستین کسانی است که مفهوم شفابخشی قرآن را به بیماری‌های مادی توسعه داده و آن را در جریان تفسیری آورده است (فراستی، ۱۴۰۲ش، ص ۱۳۰). گفتنی است همو در دیگر کتاب خود با نام «مکارم الأخلاق» فصلی به عنوان «الاستشفاء بالقرآن» گشوده و مبتنی بر شماری از احادیث بی‌سند، هر دسته از آیات وحی را برای درمان یکی از بیماری‌های بدن انسان تجویز نموده است؛ هرچند که بسیاری از این اقوال اساساً به هیچ‌یک از معصومان (ع) منسوب نیست و ممکن است نظر مؤلف یا نظری شایع در عصر او باشد.

افزون بر این، کتاب «طب الأئمة (ع)» هم از دیگر منابعی است که در بین اصحاب جریان‌های طب اسلامی معاصر از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و فراوان به آن ارجاع می‌دهند. در این کتاب نیز می‌توان انبوهی از روایات منسوب به اهل بیت (ع) را مشاهده کرد که بخش‌هایی از قرآن کریم را برای درمان بیماری‌های گوناگون توصیه



می‌نماید و باور به شفابخشی قرآن کریم برای امراض جسمی را قویا تأکید می‌کند. با وجود این، اگرچه راقمان این سطور هرگز در صدد نفی اثرات بی‌حد و حصر قرآن کریم و قابلیت‌های نایاب آن برای اموری بس بالاتر از درمان بیماری‌های جسمی نیستند؛ اما باید دقت داشت که انگاره شفابخشی قرآن کریم برای امراض جسمی در زمانی متأخر شکل گرفته و مطالعه‌ای تاریخی نمی‌تواند اصالت آن را در آغازین روزهای اسلام اثبات نماید. به عبارت دیگر، اینکه برخی مؤلفان شفابخشی قرآن برای بیماری‌های بدن را امری واضح و بدیهی بیان‌کنند و با این پیش‌فرض به توضیح روایات و تجویز مفاد آن‌ها روی آورند، نوعی کج‌فهمی است که در اثر پیش‌داوری شتاب‌زده رخ می‌دهد.

۱-۶. بی‌توجهی به بوم و جغرافیای صدور روایات

«فاصله‌های تاریخی با گفتمان‌های مرتبط با حوزه سلامت در عصر حضور اهل بیت (ع)» و همچنین «غلبه نظام فقهی در استنباط از روایات اسلامی» دو دلیل اصلی در نوع مواجهه متداول امروزی با روایات طبی و فهم از آن است. ناظر به دلیل نخست، توجه به گستره وسیع سرزمین‌های اسلامی (مکه، مدینه، عراق، خراسان و ...) و ظرفیت‌های گیاهی مختص به هریک از این بوم‌ها در کنار تلقی‌های فرهنگی عامیانه از مسئله درمان - به‌ویژه سهمی که هریک از بوم‌ها به خوراکی‌ها داده است - می‌تواند شاهد محکمی بر تنوع بوم‌ها از جهت خوراکی‌ها در نسبت با درمان بیماری‌ها باشد. طبیعی است که در روایات مرتبط با خوراکی‌ها و درمان بیماری‌ها باید به بوم و جغرافیای آن روایات توجه داشت.

ناظر به دلیل دوم نیز باید اشاره کرد که حجم انبوهی از روایات اسلامی، مرتبط با موضوعات و مسائل فقهی است و به بیان وظایف شرعی مسلمانان می‌پردازد. فقهاء با استناد به قرآن کریم (برای نمونه، نک: احزاب: ۲۱) و دیگر دلایل روایی و عقلی، معتقد به تعمیم احکام شرعی به همه مسلمانان، فارغ از هر بوم و نژادی هستند. چه احکام صادره از قرآن کریم و چه آنچه از طریق رسول الله (ص) یا جانشینان ایشان به مردم ابلاغ گشته، الزام‌آور است و اختصاص به افراد یا گروهی خاص ندارد. این در حالی است که هنگام بحث درباره روایات طبی، تعمیم یادشده الزاما مورد پذیرش قرار نگرفته است (ابن بابویه، ۱۳۷۱ش، ص ۱۱۵)؛ چرا که آموزه‌های یادشده نوعا در پاسخ به پرسش‌های مخاطبان مشخص ناظر به مسائل پزشکی ایراد شده است. این موضوع را می‌توان از دو جنبه مورد بررسی قرار داد. جنبه اول، شرایط مکانی و جغرافیایی است که روایات در آن بستر صادر شده و جنبه دوم، شرایط فردی است که روایات خطاب به او آمده است. این دو جنبه - و بلکه بسیاری از جوانب جزئی‌تر دیگر - در تجویز نسخه درمانی بسیار مؤثر است؛ چه نسخه‌ای که یک طبیب برای فردی در یک شرایط محلی مشخص با

ویژگی‌های فردی معین می‌نویسد، الزاما برای دیگران کارگشا نخواهد بود؛ بلکه گاه به دیگران می‌تواند آسیب برساند (برای نمونه، نک طباطبایی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۱۳). این مهم به قدری برای برخی محدثان سده‌های نخستین روشن بوده است که تصریح به مکان‌مندی روایات طبی کرده و احتمال اختصاص پاره‌ای از این روایات را به آب‌وهوای گرم عربستان را داده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۱ش، ص ۱۱۵).

بنابراین، اگر بوم و جغرافیایی که روایت طبی در آن صادر شده، مورد توجه قرار نگیرد، می‌تواند اثر معکوس در پی آورد. این در حالی است که بخش قابل‌توجهی از روایات طبی تنها حکایتی از گفت‌وگویی است که میان اصحاب امام با آن حضرت (به مثابه بیمار و درمانگر) اتفاق افتاده و اطلاعات کاملی در دست نمی‌دهد تا بتوان برای نمونه‌های مشابه به کار برد. از این رو، تجویز هر دارویی برای دیگر بیماران منطقی نیست. بی‌توجهی به این مهم، یکی از کج‌فهمی‌هایی است که در مواجهه با روایات طبی صورت می‌گیرد. تألیفات جریان طب اسلامی نیز مشحون از روایات تقطیع‌شده‌ای است که مشخص نیست برای چه شرایطی مناسب بوده و در چه شرایطی باید از آن مواد دارویی پرهیز کرد.

مسئله تفاوت شرایط بومی را در خود روایات نیز می‌توان سراغ گرفت. برای مثال، روایتی که به نقل از امیرالمؤمنین (ع) به خوردن هفت خرماى عجوّه در شب برای از بین بردن کرم‌های معده توصیه می‌کند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۳۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۴۹؛ ابن بسطام، ۱۴۱۶ق، ص ۶۵)، مشخصا متناسب با محل رویش این گیاه و امکان دسترسی ساده اهل مدینه به آن صادر شده است؛ چه در بسیاری از نقاط دیگر جهان نه چنین خرمایی می‌روید و نه یافتنش میسر است. نمونه دیگر را در روایاتی می‌توان دید که به مسئله فرزندآوری مرتبط است. این روایات هرچند همگی بر خوردن تخم مرغ به عنوان ماده‌ای که سبب افزایش زاد ولد می‌شود، اتفاق دارد؛ لیکن در کنار تخم مرغ نیز گاه ماده دومی را می‌افزاید (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، صص ۳۲۴-۳۲۵) که به نظر می‌رسد حسب شرایط مکانی متفاوت بیماران صادر شده باشد.

۷-۱. بی‌توجهی به شرایط مخاطب روایات طبی

علاوه بر توجه به شرایط محیطی صدور روایات طبی، باید شرایط فردی مخاطب امام به عنوان بیمار مورد توجه قرار گیرد. ناظر به شرایط مخاطب روایات طبی نیز تفاوت آشکاری میان این دسته از روایات با بسیاری از روایات عقایدی و فقهی وجود دارد. این تفاوت مهم از آن حیث است که در روایات طبی، آثار خارجی و دنیوی آن سخنان برای مخاطبان ارزش دارد نه صرفا کسب حجت شرعی و پرهیز از عقوبت اخروی (شهریاری‌نسب و دیگران، ۲۰۲۳م، ص ۱۷۰). به عبارت دیگر، علمای مسلمان برای فهم روایات فقهی و استنباط احکام شرعی از آن‌ها،



قواعدی موسوم به اصول فقه را به کار می‌بندند؛ چه می‌کوشند به حجت در فقه برسند (بروجردی، ۱۴۲۱ق، صص ۱۷-۱۸) که آن را با دو بُعد منجزیت و معذرت در مقام ارتباط عبد و مولی تعریف می‌کنند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷). اما در روایات طبی نمی‌توان این دستگاه فکری را پیاده ساخت و توصیه‌هایی را تجویز کرد که جنبه عمومی ندارد و برای مخاطبی خاص صادر شده است.

در همین راستا، حدیث‌شناس بزرگ شیعه، شیخ صدوق، موضوع روایات طبی را از دیگر روایات جدا ساخته و بابتی را در بخش پایانی کتاب الاعتقادات خود به آن اختصاص داده است. وی در این باره تأکید دارد که برخی احادیث پزشکی با شناختی که امام معصوم (ع) از ویژگی‌های فردی بیمار داشته، صادر شده و نمی‌تواند به دیگران تسری یابد (ابن بابویه، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵). به همین ترتیب، دانش پزشکی نیز اهمیت ویژه‌ای به تشخیص بیماری می‌دهد و آگاهی از شرایط بیمار را پیش از تجویز دارو ضروری می‌شمارد (Loscalzo et al., 2022, p.2). حتی امروزه از عنوان پزشکی دقیق یا پزشکی شخصی یاد می‌کنند و آن را روشی نوآورانه می‌دانند که از داده‌های ژنومیک و اطلاعاتی درباره محیط و سبک زندگی افراد (بیماران) بهره می‌گیرد تا رویکرد دقیق‌تری را برای پیشگیری، تشخیص و درمان بیماری ارائه نماید (Delpierre & Lefèvre, 2023, p.1).

بنابراین، بی‌توجهی به شرایط مخاطبان روایات طبی سبب می‌شود توصیه‌ای که برای فردی مشخص صادر شده، عمومی تلقی گردد و فهمی نادرست از کلام معصومین (ع) به دست دهد. این در حالی است که بسیاری از روایات طبی -چنانکه از شرایط محیطی مخاطبین امام (بیماران) سخن نمی‌گوید- در خصوص وضعیت فردی او نیز ساکت است؛ بلکه تنها به دردی اشاره می‌کند که وی با زبان عرفی خود -نه به عنوان یک طبیب آشنا با درد و اصطلاحات طب قدیم- گفته و دارویی برای خود شنیده است. از این رو، بی‌راهه نیست که در کارآمدی بخش عمده‌ای از روایات طبی تردید کنیم و تجویز آن را برای درمان هرآنچه در ظاهر به بیماری مذکور در روایت اندک شباهتی دارد، کنار بگذاریم. در غیر این صورت، به نوعی دچار کج‌فهم روایت طبی گشته‌ایم.

برای مثال، در برخی موارد، آنچه در روایت به عنوان بیماری ذکر شده، تشخیص راوی است؛ حال آنکه این فرد یک پزشک نبوده و تنها یک حدس به ظاهر زده است. برای مثال، در روایتی به نقل از عبدالرحمن بن عمر بن اسلم که گوید امام کاظم (ع) را روز چهارشنبه در حالی که دچار تب بوده و حجامت می‌کرده، دیده است؛ اما حضرت (ع) بار دیگر روز جمعه حجامت کرده و به عافیت بازگشته‌اند (حمیری، ۱۳۷۱ش، ص ۳۰۲)؛ آنچه به عنوان بیماری و درمان آمده، تشخیص راوی ماجراست و الزاما درست نیست. لذا توصیه به حجامت برای درمان تب، حاصل کج‌فهمی این روایت است. حتی اگر فرض بگیریم که امام کاظم (ع) دچار بیماری تب بوده و از

حجامت برای درمان آن استفاده کرده‌اند، باز هم امکان بهره‌گیری مطلق از روایت وجود ندارد؛ چراکه تب انواع مختلفی دارد و به علت‌های متفاوتی پدید می‌آید (Surana, Dinarello, & Porat, 2022, p.131). به طور مشابه، روایتی را که خبر از استفاده رسول خدا (ص) از روغن کنجد برای سردرد می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۲۴)، نمی‌توان برای هرگونه بیماری با عارضه سردرد تجویز کرد و آن را کارآمد پنداشت؛ چه علل گوناگون برای سردرد وجود دارد که هریک درمان ویژه خود را می‌طلبد (Goadsby, 2022, p.113).

۸-۱. تأثیرپذیری بیشینه و بی‌ضابطه از گفتمان‌های عصری

در حدود دو سده اخیر به سبب گسترش ارتباطات مسلمانان با جهان غرب که پیشرفت‌های علمی فراوانی را رقم زده و بر بسیاری از کشورهای اسلامی سیطره پیدا کرده بود، جامعه اسلامی، خود را در وضعیتی عقب‌افتاده از جهان غرب دید و در دو رویکرد نوین در اندیشه اسلامی به تغییر گروید: رویکردی موسوم به تجدیدطلبی که مماشات با استعمار غربی را به صورت نزدیک کردن اسلام به مسیحیت و آنچه خوشایند مستعمران باشد، پیش گرفت؛ و رویکرد دیگری موسوم به اصلاح‌طلبی دینی که با آن نزدیک کردن و ذوب در مسیحیت مخالف بود و بر حفظ اسلام چنانچه قرآن و سنت فرموده، تأکید می‌ورزید (بهی، بی‌تا، ص ۱۸). در این میان، تلاش‌های بسیاری صورت گرفت تا آموزه‌های اسلامی به نحوی که با یافته‌های نوین دانشمندان غربی مطابق نماید، برای جامعه مسلمان و غیرمسلمان ارائه گردد و پندارِ عقب‌ماندگی اسلام از مسیحیت را بزدايد.

در حقیقت، پس از جنگ جهانی اول بود که گروهی از دانشمندان یهودی و مسیحی به بازخوانی کتاب مقدس خویش روی آوردند و خوانش‌هایی علمی از آن به دست دادند که امروزه با نام تفسیر علمی از آن‌ها یاد می‌شود. همین جریان سپس به جهان اسلام نیز سرایت کرد و تلاش‌های بسیاری از سوی عالمان مسلمان شکل گرفت تا موافقت قرآن با علم را نشان دهند و بدین گونه حقانیت آن را برای دیگران اثبات نمایند (Daneshgar, 2023, pp.1006-1008). از آثار این جریان می‌توان به کتب فراوانی اشاره داشت که نام «اعجاز علمی» بر خود نهاده و کوشیده سازگاری کلام خدا را با آنچه بشر در عصر حاضر کشف کرده، به خوانندگان القاء سازد. همین موضوع در خصوص روایات هم مشهود است و می‌توان با جست‌وجویی ساده به حجم بالای آثاری دست یافت که ادعای برابری آموزه‌های دینی رسیده از طریق احادیث با علم تجربی غربی دارد و برخی تخصصاً به طب می‌پردازد.

فارغ از درستی یا نادرستی این رویکرد و با چشم‌پوشی از دلایل هر یک از هواداران یا مخالفان این جریان، یکی از نکات مهمی که در برخی از این گونه آثار پیدا می‌شود و نوعی کج‌فهمی به حساب می‌آید، تأثیرپذیری بیشینه مؤلف از گفتمان‌های عصری -به ویژه اعجاز علمی در حدیث- و سعی نامقبول برای معادل‌سازی مفاهیم



دینی با یافته‌های تجربی بشری است. این امر نه تنها اغلب بر پایه حدس و گمان بنا شده و اطمینان‌آور نیست؛ بلکه گاه با بخشی از سنت اسلامی سازگار و با بخشی دیگر در تضاد است. نمونه این امر که با بحث پزشکی مرتبط می‌شود، برابرانگاری شیطان با میکروب یا ویروس است که در تألیفات شماری از صاحبان جریان‌های طب اسلامی معاصر به چشم می‌خورد. در ادامه، یکی از این گفتارها به طور خلاصه می‌آید:

ابلیس، پدر شیاطین، از آتش است که پس از اغوای آدم و حوا در بهشت، به همراه آن دو به زمین هبوط کرد. شیطان که فاقد همسر بود، با خود لواط کرده، تخم می‌گذارد، به شیوه تقسیم شدن فرزند می‌آورد و تنها پسر می‌زاید. او موجودی ریز و ظریف است که در هوا می‌پرد و به آسمان می‌رود و استراق سمع می‌کند. به خاطر همین ریز بودن، همانند خون در انسان جاری می‌گردد و به تمام اعضای او می‌رسد. هرچند با چشم غیرمسلح دیده نمی‌شود ولی می‌توان آن را با میکروسکپ دید. برخی از انبیاء نیز آن را دیده و بعضی حیوانات هم قادر به دیدنش هستند. روایات متعددی هم بر جسمانی بودن او دلالت می‌کند؛ چنانکه آمده است: اگر فردی پیش از غذا بسم‌الله بگوید، شیطان همراه او نمی‌خورد ولی اگر داغ باشد، در آن بهره‌ای دارد. البته اگر میان خوردنش بسم‌الله بگوید، شیطان استغراق می‌کند! همچنین، اگر ظرفی در باز باشد، شیطان در آن تف می‌اندازد و هرچه بخواهد برمی‌دارد! او با دست چپش و با یک انگشت می‌خورد؛ لباس‌های اتوشده (ثوبا مطویا) نمی‌پوشد؛ زیر ناخن‌ها و لای موهای زیربغل پناه می‌گیرد؛ دستمال چرب را بو می‌کشد و کودکان ناشسته را می‌آزارد؛ در زباله و خاکروبه پشت در می‌نشیند؛ از گوشه شکسته کوزه می‌نوشد؛ با آهن و سرخی خود را می‌آراید؛ عمامه‌اش را زیر ریشش نمی‌بندد؛ درپوش ظرف‌ها را بر نمی‌دارد؛ در گوش فرد خوابیده ادرار می‌کند؛ و بسیاری روایات دیگر که به جسمانی بودن شیطان اشاره دارد. با این حال، نه می‌توان جسمانی بودنش را حتمی دانست و نه توجیهات خلاف را پذیرفت. اما از آنجا که می‌دانیم میکروب و ویروس، دشمنان دیرینه انسان هستند و پیامبران (ع) نیز از آن غفلت نورزیده، بلکه به زبانی عامه‌فهم از موجودی نهی کرده‌اند که سبب بیماری و تخریب بدن می‌گردد؛ رسول خدا (ص) هم تعبیر شیطان را برای میکروب و ویروس به کار برده است؛ اگرچه نپذیریم شیطان همان ویروس یا میکروب است (تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۹۱).

گوینده این گفتار پس از طول و تفسیر فراوان و استشهاد به آیات و روایات بسیار، به هیچ نتیجه واضح و قاطعی دست نیافته است. وی تنها خواننده را با ذهن خود همراه ساخته و آخرسر با اشاره به احتمالات خلاف و توجیهات دیگر به بی‌اساس بودن دعاوی قبلی خود اشاره کرده است؛ اما نکته حائز اهمیت در این نوشتار، نوعی کج‌فهمی پنهان در این تفکرات است که می‌کوشد با پیش‌فرض گرفتن آنچه در علم تجربی به اثبات رسیده، آیات

و احادیث را به روش جدیدی بخواند و آن‌ها را تعبیری دیگر از یافته‌هایی بداند که بشر پیشتر قادر به درک آن‌ها نبوده است. این نگاه دست‌کم به سبب اعتماد بر پاره‌ای از روایات نامعتبر و وجود تعارضات درونی آشکارش پذیرفتنی نیست و نمی‌تواند بسیاری از آیات و روایات دیگر را توجیه کند که از شیطان به عنوان موجودی اغواگر یاد می‌کند و اثر او را در گمراهی انسان می‌شمارد نه گرفتار شدن به بیماری و مشکلات جسمی. بنابراین، اثرپذیری بیشینه از گفتمان علم‌گرایی و تلاش بیهوده برای تطبیق روایات طبی با کشفیات تجربی، جز به سبب کج‌فهمی آن‌ها نیست.

۹-۱. فقدان منطق علمی روشمند در تبیین روایات طبی

به عنوان آخرین گونه و جمع بندی مطالب گذشته باید به پیروی نکردن از منطق روشمند علمی در فهم روایات طبی اشاره کرد. این موضوع را در دو دسته می‌توان بررسی کرد. دسته نخست، مواردی است که محقق در بخشی از آثار خود به یک روش علمی برای فهم احادیث طبی تأکید داشته، لیکن این روش را همه‌جا به کار نگرفته، بلکه استفاده او از این روش به شکل دل‌خواهی و بی‌ضابطه بوده است. برای مثال، مروری بر کتاب «دراسة فی طب الرسول المصطفی (ص)» نشان می‌دهد مؤلف بارها آزمایش را راه تحقیق درباره صحت روایات، درک نحوه اثربخشی داروها و حتی فهم واژگان چندمعنا در آن‌ها دانسته است (نک. تبریزیان، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۲۱۸؛ ج ۱، ص ۳۲۰؛ ج ۳، ص ۲۴۰؛ ج ۳، ص ۶۲۸؛ ج ۳، ص ۵۳۱؛ و...). اما همین روش آزمایش - که مبنای دانش پزشکی بوده و به کارآزمایی بالینی وابسته است - همواره اعتماد مؤلف مزبور نیست و عمده کتاب او صرفاً پذیرش اخبار و تجویز شتاب‌زده از روی روایات می‌باشد.

اما دسته دوم در مواردی مشهود است که محقق می‌کوشد روایات طبی را برای مخاطبان خود تبیین نماید و آنچه را در ظاهر با عقل سازگار نمی‌نماید، توجیه کند. البته اهتمام به شرح احادیث و رفع اختلافات ظاهری آن‌ها از پیشینه درازی برخوردار است که می‌تواند در دانش فقه الحدیث یا علل الحدیث دنبال شود. گاهی نیز با عنوان «مقاصد الشریعة»، «تنقیح المناط» یا «علل الأحکام» از آن یاد می‌شود که در صدد یافتن غایت‌ها و حکمت‌های مصلحت‌گونه است که برای تشریع احکام در نظر بوده است (نواب و رضایی، ۱۴۰۰ش، ص ۱۱۸۳). اما اگر این تبیین‌ها آمیخته با خیال و وهم گردد و به قصد علت‌تراشی برای هر امر معنوی با اسباب مادی باشد - همان‌گونه که می‌کوشد آن‌ها را با دانش روز تطبیق دهد و به سطح پایین ادراکی گذشتگان از فهم این حقایق نهان در پسِ الفاظ روایات متوسل شود - جز کلامی غیرمنطقی پدید نمی‌آورد.



برای مثال، در توجیه روایت متعددی که از ایستاده نوشیدن آب نهی می‌کند (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۲۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۳)، برخی علت آن را به حضور شیاطین در سقف ربط می‌دهند و معتقدند: شیاطین در هوا زندگی می‌کنند و ایستاده نوشیدن سبب نزدیکی بیشتر به آن‌ها می‌گردد. لذا از بالا بردن سقف خانه بیش از هفت ذراع نیز نهی شده که محل سکونت شیطان است (تبریزیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۰-۲۲۱). این توجیه آن‌جا شگفت‌آورتر می‌شود که مؤلف در جمع بین روایاتی که ایستاده نوشیدن در شب را سبب بیماری دانسته (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۵۳) و برخی دیگر به فواید ایستاده نوشیدن در روز اشاره دارد (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷۲)، علت را گسترده‌ی فعالیت شیاطین در شب و محدودیت فعالیت آن‌ها در روز می‌انگارد (تبریزیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۵)! هرچند روشن نیست چرا باید شیطان (به معنی ویروس یا میکروب در دیدگاه ایشان) در شب فعال‌تر از روز باشد یا به سقف خانه بچسبد! چه اگر محل سکونت شیطان در سقف باشد، ایستاده نوشیدن در فضای باز بی‌اشکال خواهد بود و ارتباطی با روز یا شب بودن آن ندارد. اگر هم شیطان در روز و شب فعالیت می‌کند و انسان را بیمار می‌سازد، مسقف بودن یا نبودن نمی‌تواند اثری در ساعات‌کاری او بگذارد.

نتایج تحقیق

آنچه گذشت نشان داد روایات طبی نیز همچون بسیاری از دیگر احادیث دستخوش آسیب‌های فراوانی در حوزه فهم شده است. از شایع‌ترین کج‌فهمی‌هایی که میان آثار باورمندان به طب اسلامی در عصر حاضر به چشم می‌خورد، اشتباه در فرایند فهم در نسبت با زبان روایات و زبان طب، برداشت‌های خلاف ظاهر، تعمیم‌های نابه‌جا، جمود بر الفاظ و افراط در مذاقه بر واژگان آن‌ها می‌باشد. افزون بر اینکه دخالت دادن پیش‌داوری‌ها و بی‌توجهی به شرایط فردی و محیطی مخاطبان روایات نیز منجر به کج‌فهمی در این دسته از احادیث شده است. همچنین، گاه پژوهشگران با تأثیرپذیری بیشینه از گفتمان‌های عصری و عدول از منطق روشمند در فهم روایات به تبیین‌هایی ناروا و تجویزهایی ناشایست در امر طب گرفتار شده‌اند. با وجود این حجم بالای از روایات آسیب‌پذیر و گونه‌های متعدد کج‌فهمی در احادیث پزشکی، ضرورت ساخت یک دستگاه انتقادی برای فهم درست روایات طبی دوچندان می‌شود؛ امری که از یک سو الزامات علوم حدیث و از سوی دیگر اقتضائات دانش پزشکی را لحاظ نماید و از رهیافت آن، نتایج قابل‌قبولی حاصل شود.

در پایان، گفتنی است عموم مقالاتی که به نقد روش فهم روایات طبی می‌پردازد، به خطاهای مؤلفان آثار موسوم به طب اسلامی در اموری چون برداشت‌های ناسازگار با ظاهر الفاظ، تعمیم‌های حدسی در احادیث و بی‌توجهی

به شرایط زمانی و مکانی صدور آن‌ها اشاره دارد؛ با این حال، نوشتار پیشرو ضمن تأکید بر نمونه‌های تازه‌ای از هریک از موارد یادشده، کج‌فهمی‌هایی چون عدم دقت به نسبت میان زبان روایات با زبان طب، تأثیرپذیری بیشینه از گفتمان‌های عصری و عدول از منطق روشمند را متذکر شد که پیشتر مغفول مانده یا بحث مستوفایی در این باره ارائه نشده بود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

ابراهیمی، اسماء؛ نظری، علی‌محمد؛ و حسنی، جعفر (۱۳۹۴ش)، آسیب‌شناسی روانی از منظر قرآن کریم: تحلیل مضمون، *اسلام و سلامت*، سال ۲، شماره ۳، صص ۱۵-۲۴.

ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد (۱۴۳۶ق)، *المصنف*، تحقیق: سعد بن ناصر الشثری، ریاض: دار کنوز إشبیلیا للنشر والتوزیع.
ابن أشعث، محمد بن محمد (بی‌تا)، *الجغریات (الأشعثیات)*، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۱ش)، *الإعتقادات*، تحقیق: عصام عبدالسید، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داورى.
ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال وعقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
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 بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *الخصال*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.

ابن بسطام، عبد الله (۱۴۱۶ق)، *طب الأئمة علیهم السلام*، تحقیق: محمد مهدی خراسان، نجف اشرف: المطبعة الحیدریه.
ابن حنبل، أحمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقیق: شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسه الرساله.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، *مناقب آل أبی طالب علیهم السلام*، قم: علامه.
ابن هشام، عبدالله (۱۴۱۱ق)، *مغنی اللیب عن کتب الأعاریب*، تحقیق: محیی الدین عبدالحمید، صیدا-بیروت: المکتبه العصریه.
ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، *الأمان من أخطار الأسفار والأزمان*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.
ازهری، محمد بن أحمد (۲۰۰۱م)، *تهذیب اللغة*، تحقیق: محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
اصمعی، عبدالملک بن قریب (۱۴۳۱ق)، *خلق الإنسان*، المکتبه الشامله.
البیری، عبدالملک بن حبیب (بی‌تا)، *العلاج بالأغذیه والأعشاب فی بلاد المغرب*.



- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامية.
- بروجردی، حسین (۱۴۲۱ق)، *لمحات الأصول*، تقریر: سید روح‌الله خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بهی، محمد (بی‌تا)، *الفکر الإسلامی الحديث وصلته بالاستعمار الغربی*، مکتبه وهبه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۶ش)، *فقه الحديث: با تکیه بر مسائل لفظ*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام والمشتهر بفقه الرضا* (۱۴۰۶ق)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۴ش)، *فقه الحديث: مباحث نقل به معنا*، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- تبریزیان، عباس (۱۳۹۵ش)، *دراسة فی طب الرسول المصطفی صلی الله علیه وآله*، مشهد: سنبله.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۳۵۶ش)، *معرفة علوم الحديث*، تحقیق: السید معظم حسین، الهند: جمعیة دائرة المعارف العثمانیة بحیدر آباد الدکن.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسن‌زاده خیاط، طاهره (۱۴۰۰ش)، بازخوانی مفهوم «قلب» از منظر قرآن و روایات و کاربست آن در زندگی انسان، *مطالعات قرآنی نامه جامعه*، سال ۱۸، شماره ۱۳۷، صص ۳۱-۵۱.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۳۷۱ش)، *قرب الإسناد*، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- خلف، حسن؛ و بلاوی، رسول (۱۴۳۸ق)، الدلالة المجازیة للأعداد الأصلیة فی القرآن الکریم، *دراسات فی العلوم الانسانیة*، سال ۲، شماره ۲۳، صص ۱۵-۲۶.
- دارمی، محمد بن احمد (۱۴۳۱ق)، *التحف والظرف*، المکتبه الشاملة.
- دلبری، محمد (۱۳۸۹ش)، آسیب نقل به معنا در احادیث: عوامل و پیامدها، *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*، سال ۳، شماره ۸۴، صص ۵۹-۹۲.
- ذهبی، شمس‌الدین أبو عبد الله (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال فی نقد الرجال*، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- رئیس‌الساداتی، بی‌بی نرجس؛ فلاح، محمدحسین؛ وزیر، سعید؛ و عاصی، ابوالقاسم (۱۴۰۱ش). تحلیل مفاهیم مرتبط با آسیب قلب از دیدگاه قرآن کریم، *قرآن و طب*، سال ۷، شماره ۲، صص ۴۶-۵۷.
- رازی، محمد بن زکریا (۱۴۲۲ق)، *الحاوی فی الطب*، تحقیق: هیثم خلیفه طعیمی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، بیروت: دار القلم.
- رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغة*، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت.
- شریفی، محمد؛ و کریمی، طاهره (۱۴۰۰ش)، نقل به معنا در روایات؛ ملاک‌ها و شاخص‌های تشخیص، *حدیث و اندیشه*، سال ۱۶، شماره ۳۲، صص ۱۷۷-۲۰۴.
- شهریاری‌نسب، محمد مهدی؛ اعرابی، محسن؛ شامحمدی بنی، مهدی؛ و خوش‌نیت، غلامرضا (۲۰۲۳م)، نقد روش فهم احادیث طبی در کتاب درسه فی طب الرسول المصطفی، *پژوهش در دین و سلامت*، سال ۹، شماره ۴، صص ۱۶۴-۱۷۸.

- صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الأصول*، تحقیق: سید محمود هاشمی، قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.
- طب الإمام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبية) (۱۴۰۲ق)، تحقیق: محمد مهدی نجف، قم: مطبعة الخيام.
- طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۹۳ش)، فهم روایات خوردن نمک بر اساس روایت رضوی، *همایش ملی حدیث رضوی*، سال ۲، شماره ۲، صص ۲۱۳-۲۲۲.
- طبرسی، أحمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق: محمد باقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰ش)، *مکارم الأخلاق*، قم: الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تصحیح: حسن خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: مؤسسه البعثة.
- عقبه، بگم؛ و مهرش، فرهنگ (۱۳۹۸ش)، تبارشناسی انگاره قرآنی قلب، *تفسیر و زبان قرآن*، سال ۷، شماره ۲، صص ۷۷-۹۴.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین*، قم: الشریف الرضی.
- فراستی، امیرحسین (۱۴۰۲ش)، *انگاره «شفاء» در الهیات سلامت: واکاوی تاریخی و زبان‌شناختی در بستر سنت تفسیری* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران.
- فراهدی، خلیل بن أحمد (بی‌تا)، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی و إبراهيم السامرائی، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی (علیه السلام) العامة.
- کریمی محلی، طاهره؛ شریفی، محمد؛ و ربیع‌نجاج، سیدعلی اکبر (۱۳۹۸ش)، روایی‌ها و ناروایی‌های نقل به معنا: کاوشی در چند و چون نقل به معنا و نسبتش با تحریف و تغییر کلام، *علوم حدیث*، سال ۹۳، شماره ۲۴، صص ۱۳۱-۱۵۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مستغفری، جعفر بن محمد (۱۳۶۲ش)، *طب النبی صلی الله علیه وآله وسلم*، تحقیق: محمد مهدی خراسان، قم: المطبعة الحیدریه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۶۶ش)، *المنطق*، قم: اسماعیلیان.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷ش)، *أصول الفقه*، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: بوستان کتاب.
- معارف، مجید (۱۳۸۵ش)، نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، سال ۱، شماره ۱، صص ۷-۲۴.
- مغربی، نعمان بن محمد (۱۳۸۵ش)، *دعائم الإسلام*، تحقیق: آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- نواب، سیدابوالحسن؛ و رضایی، اسدالله (۱۴۰۰ش)، خاستگاه، تهافت و توافق امامیه و اهل سنت در انواع مقاصد شرع، *پژوهش‌های فقهی*، سال ۴۷، شماره ۱۷، صص ۱۱۸۳-۱۲۱۰.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

Bibliography

The Holy Qur'an.

- Al-Bīrī, 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (n.d.), *al- 'Ilāj bi-al-aghdhiyah wa al-a 'shāb fī bilād al-Maghrib*, (n.p.). (In Arabic)
- Al-Bīrī, 'Abd al-Malik ibn Ḥabīb (n.d.), *al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth wa ṣilatuhu bi-al-isti 'mār al-gharbī*, Maktabat Wahbah. (In Arabic)
- Al-Fiqh al-mansūb li-al-Imām al-Riḍā (PBUH) al-mushtahar bi-Fiqh al-Riḍā* (1406 H), Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (PBUH) li-Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
- 'Aqbah, Bagam; and Mehrvash, Farhang (2019), Genealogy of the Quranic concept of the heart, *Interpretation and Language of the Quran*, Vol. 7, No. 2, pp. 77–94. (In Persian)
- Aṣma'ī, 'Abd al-Malik ibn Qurayb (1431 H), *Khalq al-insān*, al-Maktabah al-Shāmilah. (In Arabic)
- Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (2001), *Tahdhīb al-lughah*, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mura'ib, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Daneshgar, Majid (2023), The Qur'an and science, part III: Makers of the scientific miraculousness. *Journal of Religion and Science*, 58(4), 1005-1028.
- Dārimī, Muḥammad ibn Aḥmad (1431 H), *al-Tuḥaf wa al-ḥuraf*, al-Maktabah al-Shāmilah. (In Arabic)
- Delbarī, Muḥammad (1389 SH), The damage of narration by meaning in hadiths: factors and consequences, *Islamic Studies: Quran and Hadith Sciences*, Vol. 3, No. 84, pp. 59–92. (In Persian)
- Delpierre, Cyrille; Lefèvre, Thomas (2023), Precision and personalized medicine: What their current definition says and silences about the model of health they promote. Implication for the development of personalized health, *Frontiers in Sociology*, 8, 1-5.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh (1382 H), *Mīzān al-i 'tidāl fī naqd al-rijāl*, Beirut: Dār al-Ma'rifah lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr. (In Arabic)
- Ebrahimi, Asma'; Nazari, Ali Mohammad; Hasani, Jafar (1394 SH), Psychological Pathology from the Perspective of the Holy Quran: A Thematic Analysis, *Islam and Health*, Vol. 2, No. 3, pp. 15–24. (In Persian)
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (n.d.), *Kitāb al- 'ayn*, ed. Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī, Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl. (In Arabic)
- Farāsati, Amirḥusayn (1402 SH), The Idea of "Shifa'" in the Theology of Health: A Historical and Linguistic Investigation in the Exegetic Tradition (Master's Thesis). Imam Ṣādiq University, Tehran. (In Persian)
- Fatāl Nīsābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad (1375 H), *Rawḍat al-wā 'izīn*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā (1406 H), *al-Wāfī*, Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī (PBUH). (In Arabic)
- Goadsby, Peter J, (2022), Headache. In J. Loscalzo, A. Fauci, D. Kasper, S. Hauser, D. Longo, & J. L. Jameson (Eds.), (J. Loscalzo, A. Fauci, D. Kasper, S. Hauser, D. Longo, & J. L. Jameson, Eds.), *Harrison's Principles of Internal Medicine* (21st ed.). New York: McGraw-Hill Education.
- Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh (1356 H), *Ma'rifat 'ulūm al-ḥadīth*, ed. al-Sayyid Mu'azzam Ḥusayn, India: Jam'iyyat Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah Ḥaydarābād al-Dakan. (In Arabic)

- Hāsanzādeh Khayyāt, Tāhereh (1400 SH), Rereading the Concept of "Heart" from the Perspective of the Quran and Hadiths and Its Application in Human Life, *Quranic Studies, Nameh-e-Jami'ah*, Vol. 18, No. 137, pp. 31–51. (In Persian)
- Himyarī, ‘Abd Allāh ibn Ja‘far (1371 H), *Qurb al-isnād*, Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt (PBUH) li-Iḥyā’ al-Turāth. (In Arabic)
- Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1409 H), *Wasā’il al-Shī‘ah*, Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt(PBUH). (In Arabic)
- Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad (1436 H), *al-Muṣannaf*, ed. Sa‘d ibn Nāṣir al-Shathrī, Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyyā lil-Nashr wa-al-Tawzī‘. (In Arabic).
- Ibn Ash‘ath, Muḥammad ibn Muḥammad (n.d.), *al-Ja‘fariyyāt (al-Ash‘athiyyāt)*, Tehran: Maktabat al-Nīnawā al-Hadīthah. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1371 H), *al-I‘tiqādāt*, ed. ‘Iṣām ‘Abd al-Sayyid, Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiyyat al-Shaykh Mufīd. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1378 H), *‘Uyūn akhbār al-Riḍā ‘alayhi al-salām*, ed. Mahdī Lājawrdī, Tehran: Nashr-i Jahān. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1385 H), *‘Ilal al-sharā‘i’*, Qom: Dāwarī. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1406 H), *Thawāb al-a‘māl wa ‘iqāb al-a‘māl*, Qom: Dār al-Sharīf al-Raḍī lil-Nashr. (In Arabic).
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1413 H), *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1416 H), *al-Khiṣāl*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Jamā‘at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-‘Ilmiyyah Qom, Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Bastām, ‘Abd Allāh (1416 H), *Ṭibb al-a‘imma ‘alayhim al-salām*, ed. Muḥammad Mahdī Khersān, Najaf al-Ashraf: al-Maṭba‘ah al-Ḥaydariyyah. (In Arabic)
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (1416 H), *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Beirut: Mu’assasat al-Risālah. (In Arabic).
- Ibn Hishām, ‘Abd Allāh (1411 H), *Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārīb*, ed. Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah. (In Arabic)
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī (1379 H), *Manāqib Āl Abī Ṭālib ‘alayhim al-salām*, Qom: ‘Allāmah. (In Arabic)
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī ibn Mūsā (1409 H), *al-Amān min akhṭār al-asfār wa al-azmān*, Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt (PBUH) li-Iḥyā’ al-Turāth. (In Arabic)
- Karīmī-Maḥallī, Tāhereh; Sharifī, Muhammad; Rabī‘-Intaj, Sayyid ‘Alī-Akbar (1398 SH), Authenticity and inauthenticity of narration by meaning: An exploration into the extent of narration by meaning and its relation to distortion and alteration of words, *Hadith Sciences*, Vol. 93, No. 24, pp. 131–157. (In Persian)
- Khalaf, Ḥasan; Balāwī, Rasūl (1438 H), al-Dalālah al-majāziyyah li-al-a‘dād al-aṣliyyah fī al-Qur’ān al-karīm, *Dirāsāt fī al-‘ulūm al-insāniyyah*, Vol. 2, No. 23, pp. 15–26. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb (1407 H), *al-Kāfī*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Loscalzo, Joseph; Fauci, Anthony; Kasper, Dennis; Hauser, Stephen; Longo, Dan; & Jameson, J. Larry, (2022), *The Practice of Medicine, Harrison’s Principles of Internal Medicine* (21st ed., pp. 1-8). New York: McGraw-Hill Education.

- Ma'ārif, Majīd (1385 SH), Narration by meaning in hadith, its causes and consequences, *Quran and Hadith Research Journal*, Vol. 1, No. 1, pp. 7–24. (In Persian)
- Maghrebi, Nu'mān ibn Muḥammad (1385 H), *Da'ā'im al-Islām*, ed. Āṣif Fayḍī, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt ('alayhim al-salām). (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī (1403 H), *Biḥār al-anwār al-jāmi'ah li-durar akhbār al-a'imma al-aṭhār* ('alayhim al-salām), Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Mostafavī, Hasan (1385 SH), *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Markaz Nashr Asār 'Alāmah Mostafavī. (In Arabic)
- Mustaghfirī, Ja'far ibn Muḥammad (1362 H), *Ṭibb al-Nabī (PBUH)*, ed. Muḥammad Mahdī Khersān, Qom: al-Maṭba'ah al-Ḥaydariyyah. (In Arabic)
- Nawāb, Sayyid Abū al-Ḥasan; and Reẓā'ī, Asadallāh (1400 SH), Origin, Confusion and Agreement of Imamiyyah and Sunnis in Various Purposes of Sharia, *Jurisprudential Research*, Vol. 47, No. 17, pp. 1183–1210. (In Persian)
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī (1408 H), *Mustadrak al-wasā'il*, Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt(PBUH) li-Ihya' al-Turāth. (In Arabic)
- Pakatchi, Ahmad (1394 SH), *Fiqh al-Hadith: Discussions on Narration by Meaning*, Tehran: Imam Ṣādiq University. (In Persian)
- Pakatchi, Ahmad (1396 SH), *Fiqh al-Hadith: Based on Issues of Wording*, Tehran: Imam Ṣādiq University. (In Persian)
- Ra'īs al-Sādātī, Bībī Narjes; Fallāh, Muḥammad Ḥusayn; Vazīrī, Sa'id; and 'Āṣī, Abū al-Qāsim (1401 SH), Analysis of heart damage concepts from the perspective of the Holy Quran, *Quran and Medicine*, Vol. 7, No. 2, pp. 46–57. (In Persian)
- Rāḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn (1414 H), *Nahj al-balāghah*, ed. Ṣubḥī Ṣāliḥ, Qom: Hijrat. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 H), *Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dāwūdī, Beirut: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Rāzī, Muḥammad ibn Zakariyyā (1422 H), *al-Ḥāwī fī al-ṭibb*, ed. Haytham Khalīfah Ṭu'aymī, Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Sackett, D.L.; Rosenberg, W.M.; Gray, J.A.; Haynes, R.B.; & Richardson, W.S. (1996). Evidence based medicine: what it is and what it isn't. *BMJ*, 312(7023), 71-72.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir (1417 H), *Baḥūth fī 'ilm al-uṣūl*, ed. Sayyid Maḥmūd Hāshimī, Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Shahriyārī-Nasab, Muḥammad Mahdī; A'rābī, Muḥsin; Shāmhamadī Banī, Mahdī; and Khosh-Niyat, Ghulāmrezā (2023), Critique of the method of understanding medical hadiths in the book 'Dirāsah fī Ṭibb al-Rasūl al-Muṣṭafā', *Research in Religion and Health*, Vol. 9, No. 4, pp. 164–178. (In Persian)
- Sharifī, Muḥammad; Karīmī, Tāhereh (1400 SH), Narration by meaning in hadiths: criteria and indicators for identification, *Hadith and Thought*, Vol. 16, No. 32, pp. 177–204. (In Persian)
- Surana, Neeraj K.; Dinarello, Charles A.; & Porat, Reuven. (2022). Fever. In J. Loscalzo, A. Fauci, D. Kasper, S. Hauser, D. Longo, & J. L. Jameson (Eds.), (J. Loscalzo, A. Fauci, D. Kasper, S. Hauser, D. Longo, & J. L. Jameson, Eds.), *Harrison's Principles of Internal Medicine* (21st ed.). New York: McGraw-Hill Education. (In Persian)

- Ṭabarsī, Ḥasan ibn Faḍl (1370 H), *Makārim al-akhlāq*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Kāẓim (1393 SH), Understanding the traditions of eating salt based on Razavi narrations. *National conference on Razavi hadith*, Vol. 2, No. 2, pp. 213–222. (In Persian)
- Ṭabresī, Aḥmad ibn 'Alī (1403 H), *al-Iḥtijāj 'alā ahl al-lijāj*, ed. Muḥammad Bāqir Khurāsān, Mashhad: Nashr Murtaḍā. (In Arabic)
- Tabrizian, Abbas (1395 SH), Study in Medicine of the Prophet Muhammad (PBUH), Mashhad: Sunbale. (In Persian)
- Ṭibb al-Imām al-Riḍā 'alayhi al-salām (al-Risālah al-dhahabiyyah)* (1402 H), ed. Muḥammad Mahdī Najaf, Qom: Maṭba'at al-Khayyām. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1407 H), *Tahdhīb al-aḥkām*, ed. Ḥasan Khersān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (1414 H), *al-Amālī*, Qom: Mu'assasat al-Bi'thah. (In Arabic).



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۱۹۱-۲۲۴



10.30497/qhs.2025.246407.3966

مقاله پژوهشی

چگونگی مدیریت بحران سیاسی پدیده خوارج در دوران حکومت امیرالمؤمنین (علیه السلام) مبتنی بر روش تحلیل محتوا

مهدی تقوی رفسنجانی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۷

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۵ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

اگرچه تاکنون درباره اقدامات و دیدگاه‌های امام علی (ع) پیرامون خوارج، تحقیقات متعددی صورت گرفته؛ ولیکن به نظر می‌رسد یکی از نیازهای امروزه جامعه اسلامی، تحلیل و ترسیم این مطلب باشد که الگوی مدیریت و روش هدایتگری آن حضرت (ع) در مواجهه با خوارج، چه بوده و آن حضرت چه اقداماتی را جهت جلوگیری از بروز این فتنه و شکل‌گیری یک فرقه جدید در جامعه اسلامی داشته‌اند. در این پژوهش تلاش شده با استفاده از روش تحقیق میان رشته‌ای تحلیل محتوا با رویکرد تحلیل مضمونی، مجموعه کامل بیانات امام علی (ع) در طول جنگ صفین تا بعد از اتمام جنگ نهروان در رابطه با جریان فکری خوارج را مورد تحلیل و بررسی قرار داده و روش هدایتگری حضرت جهت ترسیم الگوی مدیریت بحران این پدیده سیاسی را کشف و تبیین نماییم. یافته‌های تحقیق نشان دهنده آن است که امام علی (ع) به منظور مدیریت این جریان فکری، اقدامات متعددی مانند: معرفی رهبران اصلی جبهه حق و باطل، تبیین اصل حکمیت و اتمام حجت با مخالفان را در دستور کار قرار داده‌اند ولیکن مهمترین مقوله‌ای که از جداول تحلیل مضمونی استخراج گردیده، مقوله «معرفی جریان فکری خوارج» می‌باشد که به دو صورت تبیین ویژگی‌های منفی و مثبت در کلام حضرت تجلی پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: امام علی (ع)، خوارج، حکمیت، تحلیل محتوا، روش هدایت مخالفان.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران. (taghavi74@yahoo.com)

طرح مسئله

اقوال ائمه (ع) از محتوای بسیار غنی برخوردار است و هرکس با این اقوال مانوس شود؛ به معارف بس عظیمی دست می‌یابد که شاهچراغ هدایت او در کوره راه‌های زندگی خواهند شد. از جمله اقوال ارزشمند ائمه (ع)، اقوال امام علی (ع) در باب فرقه خوارج است. ظهور این فرقه به جنگ صفین برمی‌گردد که با مطرح شدن بحث حکمیت از سوی معاویه، اتحاد سپاه امام علی (ع) شکسته شد. عده‌ای از سپاه، موافق پذیرش حکمیت بودند و عده‌ای دیگر، مخالف. از بطن این اختلاف، فرقه منحرف خوارج ایجاد شد (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۰۷).

اگرچه بسیاری از محققان و پژوهشگران حوزه مطالعات تاریخ اسلام کوشیده‌اند به بازشناسی وقایع تاریخی و سرنوشت‌ساز دوران حکومت امام علی (ع) و استخراج الگوهای مدیریتی ایشان در مواجهه با جریان‌های مختلف پردازند، لیکن آنچه تاکنون مطرح شده، بیشتر تبیین تاریخی حوادث همراه با غلبه نگاه تاریخ‌نگاری و شرح‌حالی بوده است. لذا به نظر می‌رسد یکی از روش‌های تحقیق در این زمینه، تبیین دیدگاه‌ها و مبانی نظری و اعتقادی هر شخص بر اساس تحلیل محتوای گفتارها و کردارهای او باشد چراکه به واسطه فهم گفتمان هر شخص و چینش منطقی کلمات او در کنار همدیگر و تحلیل محتوای آنهاست که می‌توان به درکی جامع از دیدگاه‌های آن فرد در رابطه با موضوع مورد مطالعه دست یافت چنانکه خود امیرالمؤمنین (ع) نیز در این رابطه می‌فرمایند: «تَكَلَّمُوا تُعَرَّفُوا فَإِنَّ الْمَرْءَ مَجْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ»؛ سخن بگوئید تا شناخته شوید، چراکه انسان در زیر زبان خود پنهان است (سید رضی، ۱۳۶۰، حکمت ۳۹۲).

روش تحقیق

در این تحقیق که به دنبال استخراج یک الگوی مدیریتی می‌باشد، از روش «تحلیل محتوا» با تکنیک «تحلیل مضمونی» استفاده شده که روشی پژوهشی و علمی برای تفسیر «متن» است و به واسطه تبیین مفاهیم موجود در آن، به تشریح ساختار مبانی فکری و عقیدتی و سیاسی مؤلف پرداخته و برخی مسائل در این موضوع را توضیح می‌دهد. روش تحلیل محتوا در رابطه با متونی معنی پیدا می‌کند که برای انتقال پیام و مفاهیمی خاص نوشته شده و دارای ماهیتی مشخص باشند. این روش کمک می‌کند تا به صورت نظام مند این مفاهیم استخراج و بازایی شوند.

لورنس باردن در کتاب خود با عنوان تحلیل محتوا اشاره میکند که «تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتواست و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف ها و امثالهم بر حسب واحدهایی که انتخاب می شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده اند» (باردن، ۱۳۷۵، ص ۲۹).

در تعریفی دقیق تر هولستی (م ۲۰۲۰م) می گوید: «تحلیل محتوا هر نوع فن استنباط توسط شناخت منظم و عینی ویژگی های پیام است» (هولستی، ۱۹۶۸، ص ۶۰۸). برلسون (م ۱۹۷۹م) نیز می گوید: «تحلیل محتوا یک نوع فن تحقیق برای وصف عینی، منظم و کمی محتواهای آشکار است» (برلسون، ۱۹۵۴، ص ۴۸۹).

در تحلیل محتوای مضمونی معیار تحلیل، به جای کلمه، «مضمون» است. «مهم ترین مصرف تحلیل محتوای مضمونی که در لایه های عمیق تری به تحلیل می پردازد، تحلیل نگرش ها، ارزش ها و تبلیغات است» (هولستی، ۱۹۶۹، ص ۱۱۶).

پس از مطالعه انواع فنون روش تحلیل محتوا که در منابع مختلف پیرامون آن بحث شده است، در این تحقیق، فن تحلیل محتوای مضمونی بر مبنای واحد تقطیع جملات به صورت کمی و کیفی و با تأکید بر کلید واژگان اصلی و فرعی اتخاذ شده است. در مرحله اول جداول تحلیل محتوا تنظیم شده و سپس مقولات و مفاهیم، نقاط تمرکز و جهت گیری های هر کدام از نامه ها استخراج شده است.

در مرحله دوم با درج نامه ها در جداول تحلیل محتوا به استخراج جهت گیری ها و نقاط تمرکز هر کدام از جملات تقطیع شده پرداخته ایم که از ره آورد آن بالغ بر ۶۰۰ مضمون استخراج شده است. فرایند تبدیل جملات به گزاره ها و مضامین و استخراج جهت گیری ها و نقاط تمرکز هر متن و چگونگی یافتن مقولات و نتایج حاصل که همان روش تحلیل محتوای این مقاله است.

پیشینه تحقیق

اگرچه در باب اقوال امام علی (ع) در مورد خوارج، آثار مختلفی نوشته شده است؛ اما آثار یاد شده اولاً: تنها مبتنی بر نهج البلاغه بوده، ثانیاً: فقط به جمع آوری روایات پرداخته اند و نه تحلیل آنها، و یا از روش هایی غیر از روش تحلیل محتوای مضمونی - که رویکرد مقاله حاضر است - استفاده کرده اند و در نتیجه کاربرد مقاله حاضر را ندارند. اهم آثار یاد شده عبارتند از:

۱. علی لطیفی و محمد حسین ظریفیان یگانه در مقاله‌ای با عنوان «اصول و روش های تربیتی مواجهه با مخالفان در اخلاق ارتباطی با امام علی (ع)» (۱۳۹۱ش)، با مطالعه اقوال امام فقط در کتاب نهج البلاغه و استفاده از دو روش «تحلیل گفتار» و «رفتارشناسی» تلاش نموده‌اند تا برخی روش‌های تربیتی امام علی (ع) را شناسایی نمایند.

۲. سید سعید روحانی (۱۳۸۲ش)، در مقاله‌ای با عنوان «خوارج و حکومت علوی در آثار استاد مرتضی مطهری» با استفاده از کتب مختلف استاد مطهری، عملکردهای خوارج را استخراج و دسته‌بندی کرده است.

۳. حسن جوادی نیا (۱۳۹۴ش) در مقاله «خوارج از منظر نهج البلاغه»، با استفاده از دو کتاب نهج البلاغه و احتجاج شیخ طبرسی و گهگاه استناد به آیات قرآن، به معرفی خوارج و سیر تحولشان در دوره خلافت امام علی (ع) می‌پردازد.

۴. نازی قبری پریخانی و علی‌باقر طاهری نیا (۱۳۹۷ش)، در مقاله «تحلیل انسجام و پیوستگی خطبه‌های امام علی (ع) با موضوع حکمت براساس تحلیل محتوای کیفی» تلاش کرده‌اند تا با استفاده از روش «تحلیل محتوای کیفی» میزان «انسجام معنایی» خطبه‌های امام در جنگ صفین، در «قبل و بعد از پیشنهاد حکمت» را بررسی کنند.

۵. آزاده عباسی (۱۳۹۹ش) در مقاله «تحلیل نشانه‌شناختی کنش‌های خوارج براساس نظریه «خود و دیگر» یوری لوتمان» با استفاده از اقوال امام در کتاب نهج البلاغه و با روش «نشانه‌شناسی» سعی کرده است، میزان خودی یا غیرخودی (دیگری) بودن خوارج را نسبت به امام و معاویه در برهه‌های مختلف مشخص کند.

ادبیات نظری تحقیق

موضوع اصلی و اساسی دانش جامعه‌شناسی، مدیریت بحران‌های اجتماعی است. به نظر گاستون بوتول، «برجسته‌ترین پیشرفت‌ها در تفکرات مربوط به پدیده‌های اجتماعی، در دوران‌های بحرانی یا هنگام بروز بحرانی ویژه به وجود آمده‌اند» (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶، ص ۶۹).

یکی از تحولات مهم سیاسی - فکری در تاریخ اسلام، ظهور جریان‌هایی است که سمبل گرایش‌های افراطی در عرصه سیاست و اندیشه بوده‌اند. جریان‌هایی که به عنوان بازیگران فعال غیردولتی در صحنه معادلات جهان اسلام نقش مؤثری ایفا کرده‌اند و ظهور آنها تنها معلول جریان‌ات عصر خویش نبوده است، بلکه جنبه‌های اجتماعی و روانی خاص خود را نیز داشته است. این جریان‌ها با بکارگیری دیدگاه‌های افراط‌گرایانه خود کوشیده‌اند تا در حوزه سیاست جایی به دست آورند، اما درست به دلیل همین دیدگاه‌ها و قرائت خارجی‌گری که از دین اسلام

ارائه کرده‌اند، تاکنون نتوانسته‌اند به موفقیت برسند. نحوه عملکرد این جریان‌های فکری در تحمیل و تلقین عقایدشان به گونه‌ای بوده است که توده‌های مردم در طول تاریخ نتوانسته‌اند با آنان سر سازگاری داشته باشند و عقایدشان را پذیرا شوند.

در جریان فکری خوارج، یک برداشت منحرفانه از عملی مقدس (جهاد) در خدمت یک جریان نظری منحرف (تکفیر) قرار گرفته است و مسلمانان و غیرمسلمانان به صرف «غیر بودن» برخلاف معیارهای شناخته شده شرعی، متهم به کفر و خروج از اسلام شده و وجوب قتل آنها تحت عنوان جهاد صادر شده است. این جریان فکری از میانه جنگ صفین شروع شده و متأسفانه تاکنون نیز ادامه دارد.

در دوران حکومت امیرالمؤمنین علی (ع) سه جنگ داخلی برای آن حضرت پیش آمد: جمل، صفین و نهروان. این سه جنگ ناخواسته که توسط ناکثین، قاسطین و مارقین بر امام (ع) تحمیل شد، تحولات و بحران‌های بسیاری را در جامعه اسلامی ایجاد نمود و مانع از اجرای برنامه‌های انقلابی و اصلاحی حضرت که برای دوران حکومت خود در نظر گرفته بود، شد.

جنگ صفین اگرچه به داعیه خون خواهی عثمان از طرف معاویه شکل گرفت اما به نظر می‌رسد عدم تحمل مقبولیت و مشروعیت حضرت علی (ع) و حسادت نسبت به ایشان، مهمترین عامل در شکل گیری این جنگ بوده باشد. جنگ نهروان نیز به علت سرکشی و شورش خوارج نسبت به سیاست حضرت (ع) در برخورد با موضوعات مختلف شروع شد و گرچه امام کوشیدند تا با راهکارهای مختلف شعله جنگ را خاموش کنند، اما در نهایت این جنگ بر ایشان تحمیل شد و حضرت ناخواسته مجبور به دفع این فتنه شدند.

به نظر می‌رسد نقطه محوری که این سه جنگ را به همدیگر ارتباط می‌دهد، عداوت و دشمنی بنی‌امیه با حضرت علی باشد که در کلام حضرت (ع) از آنان به قاسطین تعبیر شده است. بنی‌امیه از جمله مهمترین و تأثیرگذارترین مخالفان حکومت حق در طول تاریخ اسلام بوده‌اند که اقدامات آنان، پیامدها و نتایج تأثیرگذاری در تاریخ داشته است و همان‌طور که حضرت علی (ع) نیز می‌فرمایند خطر آنان، بیشتر از دیگر جریان‌های مخالف حکومت می‌باشد: «أَلَا وَ إِنَّ أَخْوَفَ الْفِتَنِ عِنْدِي عَلَيْكُمْ فِتْنَةُ بَنِي أُمَيَّةَ فَإِنَّهَا فِتْنَةُ عَمِيَاءٍ مُّظْلِمَةٍ عَمَتْ خُطُهَا» (آگاه باشید ترسناکترین فتنه‌ها برای شما از نظر من فتنه بنی‌امیه است، فتنه‌ای است کور، و ظلمانی که حکومتش همه جا فرا گیر شده) (سید رضی، ۱۳۶۰، خطبه ۹۳).

بر این اساس در در این مقاله تلاش شده است با محوریت قرار دادن مجموعه خطبه‌ها و مکاتباتی که امام علی(ع) در رابطه با خوارج از میانه جنگ صفین تا اتمام جنگ نهروان داشته‌اند، الگوی مدیریت بحران سیاسی اجتماعی این پدیده را استخراج نماییم و تبیین کنیم که آن حضرت از چه شیوه‌هایی برای مقابله با این جریان فکری منحط داخلی استفاده کرده‌اند.

۱. یافته‌های تحقیق

محقق برای انجام این پژوهش، ابتدا با تتبع در منابع معتبر تاریخی و روایی، به استخراج تمام سخنان امام علی(ع) که به نحوی به خوارج مرتبط بوده پرداخته است. بطور ویژه مجموعه مکاتبات و خطبه‌های حضرت از میانه جنگ صفین تا اتمام جنگ نهروان که ماحصل آن، مورد بررسی قرار گرفته و در جداول تحلیل محتوا، تقطیع و کدگذاری شدند. در گردآوری این روایات، دقت کافی مبذول شد تا مجموعه نسبتاً کاملی از سخنان امام با توجه به متن و تاریخ مندرج در منابع تاریخی و حدیثی در رابطه با خوارج گزارش شود. کتب مورد استفاده در این تحقیق عبارت هستند از: وقعه صفین، الامامه و السیاسة، الاخبار الطوال، تاریخ الامم و الملوک، مروج الذهب، نهج البلاغه و کتاب تمام نهج البلاغه.

در این خطبه‌ها امام علی(ع) تلاش نموده‌اند تا حقیقت ماجرای قرآن به نیزه زدن و طرح مسئله حکمیت قرآن را برای سپاهیان حاضر در معرکه صفین که بعداً بخشی از آنها از لشکر امام خارج می شوند (خوارج) بیان کنند. اکثر این خطبه‌ها در زمانی ایراد شده‌اند که هنوز دو سپاه، منطقه صفین را ترک نکرده بودند (رک: ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۷۵ و ۵۱۱؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۷ و ۵۷).

مهمترین تلاشی که در جداول تحلیل محتوا با رویکرد مضمونی در این خصوص توسط محقق صورت گرفته، استخراج مضامین اصلی کلمات امام علی(ع) می باشد که در واقع مهمترین یافته تحقیق حاضر است. مضامین اصلی، عناوین کلی هستند که مقصود اصلی گوینده را بیان می کنند. مضامین اصلی، چارچوب اصلی متن را تشکیل می دهند و با نگاهی گذرا به فهرست آنها و بررسی میزان فراوانی هر کدام، می توان تشخیص داد، حیطه بحث مورد نظر و آراء گوینده آن چیست.

از آنجا که سنجش فراوانی‌های کمی راه را برای ورود به تحلیل کیفی باز می‌کند و نشان می‌دهد که در ابتدا از کجا باید تحلیل و بررسی‌های خود را شروع کنیم لذا با نگاهی دقیقتر به جدول تحلیل محتوای مضمونی و مضامین اصلی و فرعی مشخص می‌شود که همه مضامین اصلی، ذیل ۴ مقوله کلی و عام قابل بیان هستند که عبارتند از:

معرفی رهبران اصلی جبهه حق و باطل

معرفی جریان فکری خوارج

تبیین ماجرای حکمیت

اتمام حجت با مخالفان

در این میان باید گفت یکی از مهمترین مطالب مطرح شده در مجموعه خطبه‌ها و مکاتبات امام علی (ع) در رابطه با خوارج چه قبل از ماجرای حکمیت و جنگ نهروان و چه بعد از آن و اتمام سرانجام خوارج، معرفی دقیق این جریان فکری به صورت بیان ویژگی‌های منفی و مثبت همراه با ذکر مثال‌های دقیق بوده است. امام در حقیقت با این اقدام و ذکر ویژگی‌های دقیق خوارج، درصدد تبیین نقاط ضعف و قدرت این جریان فکری و افراد عصیانگر در جامعه اسلامی بوده اند تا بدین وسیله آنها خود را بهتر بشناسند و راحت‌تر مسیر اصلاح را طی کنند.

از آنجا که در این مقاله به دنبال ترسیم بخشی از یک الگوی جامع هستیم، لذا به جهت محدودیت کلمات فقط به مقوله «معرفی جریان فکری خوارج» پرداخته و جزئیات آن را به صورت دقیق بیان خواهیم کرد.

۱-۱. ویژگیهای منفی جریان فکری خوارج

بر اساس آنچه از نتایج جداول تحلیل محتوای مضمونی مجموعه مکاتبات و خطبه‌های امام علی در رابطه با خوارج به دست آمده است، مهمترین ویژگیهای منفی خوارج که در بیانات امام (ع) بیان شده، به ترتیب فراوانی عبارت است از:

۱-۱-۱. نافرمانی از امام

باید گفت که مهمترین ویژگی بارز خوارج، خروج و جداییشان از امام بوده است. آنها اتحاد سپاه امام را منهدم و متفرق کردند: «قَالَ عَلِيٌّ: أَنَا هَدَمْتُ أُمَّ هُم هَدَمُوا! أَنَا فَرَّقْتُ أُمَّ هُم فَرَّقُوا!» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲۹؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۶۱؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۲).

این نافرمانی خوارج از امام نیز دارای سه جنبه بود:

الف) انتخاب حَکَم (داور): امام با انتخاب ابوموسی به عنوان حَکَم سپاهش مخالف بود. او ابتدا ابن عباس و سپس مالک اشتر را به عنوان حَکَم سپاهش انتخاب کرد؛ اما خوارج با هر دو آنها مخالفت کردند و چنان در انتخاب ابوموسی پافشاری کردند که امام لاجرم به آنها فرمود: «فَقَدْ أَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ تَجْعَلُوا أَبَا مُوسَى؛ پس نمی خواهید جز اینکه ابوموسی را [حَکَم خود] قرار دهید» (احمد بن دینوری، ۱۳۶۸ش، ص ۱۹۲؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۱).
 ب) رهاسازی جنگ صفین: امام از این نافرمانی خوارج بسیار ناخرسند بود و حتی پس از رضایتش به رهاسازی جنگ صفین هم، به این نافرمانی خوارج خرده می گرفت و می فرمود: «لَمْ كَانَتْ إِجَابَتُكُمْ إِيَّاهُمْ إِلَى وَضْعِ الْحَرْبِ عَنَّا؛ چرا وقتی شامیان گفتند دست از جنگ بکشید؛ پذیرفتید؟!».

ج) پذیرفتن انعقاد صلحنامه: امام به انعقاد صلحنامه هم، رضایت قلبی نداشت تا جاییکه پس از انعقاد آن - بسان پس از رهاسازی جنگ صفین - به خوارج گله کرد و فرمود: «قَدْ نَهَيْتُكُمْ عَمَّا أَتَيْتُمْ فَعَصَيْتُمُونِي؛ من شما را از آنچه در پیش گرفتید، نهی کردم؛ اما شما نافرمانی کردید» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۴۷).

از میان نافرمانی‌های فوق، نافرمانی خوارج در انتخاب حَکَم، از همه مهمتر بود؛ زیرا اگر آنها تحت فرمان امام، حَکَم شایسته‌ای انتخاب می کردند؛ آن حَکَم می‌توانست نتایج نامطلوب دو نافرمانی دیگرشان را تا حد زیادی خنثی کند، نه آنکه مانند ابوموسی به راحتی فریب بخورد و خلافت را دو دستی تقدیم معاویه کند.
 هنگام پشیمانی خوارج از پذیرش حکمیت، و اصرارشان به جنگ مجدد علیه معاویه؛ امام به آنها فرمود: من [در صفین] همین قصد ادامه دادن به جنگ علیه معاویه را داشتم؛ اما شما از من نافرمانی کردید: «قَدْ أَرَدْتُكُمْ عَلَى ذَلِكَ، فَعَصَيْتُمُونِي» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۷۲؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۳۰) و گفتید دعوت معاویه و عمالش به قرآن را می پذیریم: «قُلْتُ: نُجِيبُهُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ» و بر این پذیرشتان هم چنان مُصمم بودید که هیچ راهکاری جز آن را نپذیرفتید: «أَبَيْتُمْ إِلَّا الْكِتَابَ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۳۵).

۱-۲. ترس از جهاد و قتال

با توجه به اقوال امام در رابطه با خوارج می‌توان اینگونه برداشت کرد که ریشه همه نافرمانی‌های خوارج به سبب ترس از جهاد و قتال بوده است: «كُلُّ هَذَا، جُبْنَ عَنِ الْبَأْسِ، وَ حُبًّا لِلْحَيَاةِ» (ثقفی، ۱۳۵۳ش، ج ۲، ص ۳۹۷؛ موسوی،

۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۷؛ البته علت ترس و حب مذکورِ خوارج، در اقوال امام بیان نشده و معلوم نیست ترس خوارج از جهاد، به علت ترس از عواقب اخروی گناهانشان بود یا به علت ترس از بی‌سرپرست شدن خانواده‌هایشان. همچنین معلوم نیست حب خوارج به زندگی، به علت عدم اعتقاد عمیقشان به آخرت بود یا موارد دیگر. به عبارت دیگر، امام فقط به صورت مطلق، چندین بار به خوارج متذکر می‌شود که آنها خطر جانی در راه خدا نمی‌کنند: «لَا أَنْفُسَ خَاطَرْتُمْ بِهَا لِلَّذِي خَلَقَهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۷؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۹) و میل به بقاء دارند: «قَدْ أَحْبَبْتُمُ الْبَقَاءَ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مسعودی؛ ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۰). این اطلاق کلام امام، می‌تواند به این معنا باشد که خوارج به هر دلیلی ترس از جهاد و حب به زندگی دارند و این مطلب یک ویژگی منفی برای آنها محسوب می‌شود.

۱-۳. جنگجویی ناکارآمد

جنگجویی ناکارآمد خوارج نیز از دو بُعد در کلام امام مطرح شده است:

الف) نحوه نبرد: نحوه نبرد خوارج در جنگ صفین به حدی ضعیف بود که امام با قسم خوردن به جان خویش، به آنها می‌فرمود اگر زمانی که خودش همراه با سایر صحابه، در رکاب پیامبر (ص) در شتاد میدان جنگ بودند، اینگونه که خوارج در جنگ صفین به میدان آمدند، به میدان می‌رفتند؛ اسلام عزت و استیلا نمی‌یافت: «لَعُمْرِي لَوْ كُنَّا، حِينَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَتُصَيِّبُنَا الشَّدَائِدُ وَالْأَذَى وَالْبَأْسُ، نَأْتِي مِثْلَ مَا أَتَيْتُمُ الْيَوْمَ مَا قَامَ لِلَّذِينَ عَمَدُوا، وَ لَا أَخْضَرَ لِلْإِيْمَانِ عَوْدٌ، وَ لَا عِزَّ لِلْإِسْلَامِ» (نهج البلاغه، خطبه ۵۶، موسوی ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۸).

ب) نحوه دشمن ورزی: امام به خوارج می‌فرمود هیچ طایفه‌ای نیست که شما به خاطر خدا با آنها دشمنی کنید: «لَا عَشِيرَةٌ عَادِيَتُمُوهَا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۹). یعنی خوارج در دشمنی‌هایشان، انگیزه الهی نداشتند و از روی تعصب یا عرق قومی و قبیله‌ای و... دشمنی می‌کردند. پس نحوه دشمن ورزی آنها غلط بوده و خدایی و الهی نبوده است.

۱-۴. عدم فهم روش صحیح مبارزه

روش مبارزه خوارج در جنگ صفین، روشی ناکارآمد بود تا جایی که امام به مدد تبیین ویژگی‌های یاران سابقش، به تعلیم روش صحیح مبارزه به آنها پرداخته و فرمود: «أَيُّ الْقَوْمِ الَّذِينَ دَعُوا إِلَى الْإِسْلَامِ فَقَبِلُوهُ، وَ قَرَأُوا الْقُرْآنَ

فَأَحْكُمُوهُ، وَ هِجُوا إِلَى الْجِهَادِ فَوَلَّهُوا وَلَهُ اللَّقَاحُ إِلَى أَوْلَادِهَا، وَ سَلَبُوا السُّيُوفَ أَعْمَادَهَا، وَ أَخَذُوا بِأَطْرَافِ الْأَرْضِ زَحْفًا زَحْفًا وَ صَفًّا صَفًّا؛ بَعْضٌ هَلَكَ وَ بَعْضٌ نَجَّى، لَا يَشْرُونَ بِالْأَحْيَاءِ وَ لَا يُعَزَّوْنَ عَنِ الْمَوْتِ؛ کجا هستند مردمی که به اسلام، دعوت می‌شدند و می‌پذیرفتند؛ قرآن می‌خواندند و استوارش می‌کردند؛ به جهاد، خوانده می‌شدند و مشتاقانه سویش می‌رفتند؛ مانند ماده شتری که مشتاقانه سوی فرزندانش می‌رود. شمشیرها را از غلاف بیرون میکشیدند و فوج فوج و صف به صف به اطراف زمین نبرد حمله می‌کردند؛ برخی جان میدادند و برخی زنده میماندند. نه از زنده ماندن زندگان شاد بودند و نه درمرگ مردگان، محتاج تسلیت؛ [زیرا همگی مشتاق شهادت بودند]» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۶۸۰). پس خوارج هم باید می‌کوشیدند و اینگونه می‌جنگیدند.

۱-۱-۵. عدم یقین

براساس جدول تحلیل محتوای مضمونی، یکی دیگر از مشخصه‌های خوارج، عدم یقین بوده است. گاهی وقتی خوارج با شعار «لا حکم الا لله» امام را به دلیل پذیرش داور انسانی تکفیر می‌کردند؛ امام از آنها با لفظ «الذین لا یُوقِنُونَ» (طبری، ۳۸۷ق، ج ۵، ص ۷۳) یاد می‌کرد. با توجه به شرایط صدور این روایت، محتمل است، منظور از عدم یقین مذکور، عدم یقین خوارج به حقانیت امام علی(ع)، و به طور عام عدم یقین خوارج به حقانیت اهل بیت(ع) بوده باشد. این احتمال به وسیله سیاق روایت دیگری تقویت می‌شود. روایتی که بر طبق آن، امام شعیب یکی از خوارج را غرق در نماز و شب‌زنده‌داری دید؛ اما به جای تحسین او فرمود: «نَوْمٌ عَلَى یَقِینٍ، خَيْرٌ مِنْ صَلَاهٍ فِی شَکٍّ؛ خواب با یقین بهتر از نماز با شک است». سپس بلافاصله فرمود: «إِنَّا آلَ مُحَمَّدٍ نَجَاهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ؛ قطعاً ما اهل بیت، مایه نجات هر مومنی هستیم» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۸۹). این فرمایش امام یعنی ما اهل بیت چنان برحق هستیم که مایه نجات هر مومنی هستیم. با این وجود، شما خوارج که ادعای مؤمن بودن هم دارید، به حقانیت ما یقین ندارید و نمازتان همراه است با عدم یقین به ما و تکفیر ما.

امیرالمومنین(ع) می‌فرمود: «نَوْمٌ عَلَى یَقِینٍ خَيْرٌ مِنْ الصَّلَاةِ عَلَى شَکٍّ؛ زیرا خواب افراد بامعرفت و یقین، چه بسا رویای صادق و معراج آنها باشد؛ اما افراد بی‌معرفت و یقین (خوارج)، حتی تهجدشان نیز سودی به آنها نمی‌رساند؛ زیرا روح و ارزش هر عبادتی از جمله نماز، قصد قربت است که بدون معرفت و یقین حاصل نمی‌شود (رک: صالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۰). به همین دلیل امام می‌فرمود که آنها در حق جویی و عبادتشان بدون یقین عمل کرده و جاهل هستند: «أَنْتَ عَنْهُ الْآنَ جَاهِلٌ» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۱۴). مثلاً قرآن می‌خواندند؛ اما خواندنی،

سطحی و بدون توجه به بطن: «يَتَكَلَّمُونَ بِكَلَامٍ الْحَقِّ لَا يُجَاوِزُ حُلُوقَهُمْ» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۶)، یا اهل تهجد و نماز شب بودند؛ اما نمازی فاقد معرفت و یقین: «صَلَاةٌ عَلَى شَكٍّ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۸۹).

۱-۱-۶. هدایت ناپذیری

بارزترین ویژگی منفی خوارج هدایت ناپذیری بود؛ زیرا برخی از آنها با وجود تلاش های فراوان امام، به هیچ وجه حاضر به متارکه اتهامات تکفیری خود به دیگر مسلمانان نشدند، تا جایی که امام آنها را بدترین مردم: «أَنْتُمْ شِرَارُ النَّاسِ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۷۰) و در بدترین مسیر دانستند: «فَأَوْبُوا شَرَّ مَا بَ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۵۳) و فرمودند: «در این مسیر شر، آنان همانند گوسفندانی در علفزار مدام می چرند و فربه می شوند: «فَرَعَتْ وَ سَمَنْتَ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۷۰) و در اثر این فربگی و حق گریزی نیز مبتلا به خسروانی آشکار خواهند شد: «هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۵۳)؛ مثلاً، چنان [در جنگ نهروان] سرکوب می شوند که کمتر از ده تن آنها زنده خواهند ماند: «إِلَّا أَقَلٌّ مِنْ عَشْرَةٍ» (ابن اعمش، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۷۱).

امام دائمی بودن ویژگی هدایت ناپذیری در خوارج را، در همان جنگ صفین به آنها یادآور شد و فرمود: «وَأَيْمُ اللَّهِ مَا أَظَنُّكُمْ بَعْدَهَا مُوَافِقِي رُشْدٍ، وَلَا مُصِيبِي حَزْمٍ؛ به خدا قسم، گمان نمی کنم که بعد از این هدایت شوید و دوراندیشی کنید» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۱۶).

امام برای هدایت خوارج، سختیهای بعضاً بی ثمر زیادی کشید تا جاییکه می فرمود [درد بی یآوری اش را] میخواست است با آنها درمان کند؛ اما آنها خودشان، مسبب دردش شدند: «أُرِيدُ أَنْ أَدَاوِيَ بِكُمْ وَ أَنْتُمْ دَائِي» و می فرمود امیدش به یاری آنها مانند امید کسی است که می خواهد با نوک خاری، خار دیگری را از بدنش بیرون کند، حال آنکه میداند آن نوک خار سبب آزار بیشترش میشود: «إِنِّي، وَ اللَّهُ، بِكُمْ كَنَاقِشِ الشَّوْكَهِ بِالشَّوْكَهِ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّ ضَلْعَهَا مَعَهَا». حضرت ملالتش از هدایت بی ثمر خوارج را به ملالت یک پزشک از درمان «درد بی درمان» تشبیه میکند: «قَدْ مَلْتُ أَطْبَاءَ هَذَا الدَّاءِ الدَّوِيِّ» و به ملالت کسی که می خواهد از چاه ژرفی با طناب کوتاهی آب بکشد: «كَلَّتِ [النَّزْعَةُ] النَّزْعَةُ بِأَشْطَانِ الرَّكِيِّ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱؛ موسوی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۶۸۰).

با توجه به اینکه خوارج؛ مثل شامیان، دین گریز و اهل عناد نبودند، پس این حجم عظیم هدایت ناپذیریشان می تواند بیانگر تعصب و جمود فکریشان باشد. امام درباره خوارج می فرمود: «كَأَنِّي صُمًّا بِكُمْ، لَا يَفْقَهُونَ حَوَارًا، وَ لَا

يَجِيُونَ نَدَاءً؛ گویا با کران و کوران صحبت می‌کنم که سخنی نمی‌فهمند و به ندایی پاسخ نمی‌دهند» (تفقی، ۱۳۵۳ش، ج ۲، ص ۳۹۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۷).

حضرت گاه در قالب انداز، گاه پیشگویی و گاه اخبار، زیان جمع خوارج را به آنها متذکر می‌شد: «قَدْ ضَرَكُم» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸۸) و آنها که قاتلان مسلمانان غیرخوارج بودند را نه تنها مستحق آتش: «فَاقْتَحَمَتْ بِهِمُ النَّارُ» و نفرین پس از مرگ می‌دانست: «بُؤْسًا لَّكُمْ»؛ بلکه قاتلان‌شان را از سوی رسول الله (ص) مَبْشَره می‌نامید: «قَضَى اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيٍّ [بشاره]».

البته نه تنها در منابع شیعی؛ بلکه در منابع اهل سنت نیز جمعیت خوارج تقبیح می‌شوند. مثلاً: در الفتاوی الکبری ابن تیمه آمده است: علمای اهل سنت، در جنگ جمل و صفین کُشتگان هر دو سپاه را ستوده‌اند؛ اما در جنگ نهروان، تنها کُشتگان سپاه علوی را ستوده، و کُشتگان سپاه خوارج را مغبون و مذموم نامیده‌اند (رک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۴۵).

۱-۱-۲. خودپرستی

خوارج به فرمایش امام، غرق در غرور و خودپسندی بودند: «اجْتَمَعَ بِهِ أَقْوَامٌ أَعْجَبَتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ»؛ البته امام به دلیل غرور خوارج اشاره نمی‌کند و نمی‌فرماید آیا غرورشان به دلیل موقعیت اجتماعی‌شان بود؟ یا به دلیل عباداتشان؟ یا غیره؛ اما فارق از دلیل غرورشان، آنها احتمالاً به دلیل همین غرورشان بود که مدام به خود جرات می‌دادند و از امام «نافرمانی» می‌کردند یا «خرده گیریهای قرآنی» بر ایشان داشتند.

علاوه بر غرور، امام از سخنان هواپرستانه خوارج نیز سخن می‌گوید: «نَطَقُوا بِالْهَوَى» (نهج البلاغه، نامه ۷۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۲۶). یعنی سخنانی که به هر دلیل از روی قواعد دینی (قرآن و سنت) بیان نمی‌شوند.

۱-۱-۸. فریب خوردگی

ویژگی دیگر خوارج، فریب‌خوردگی است: «عَرَّكُم» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸۸). پذیرش حکمیت از سوی خوارج، بیانگر فریب خوردگی‌شان بود. امام به آنها می‌فرمود: «مَا أَنْتُمْ إِنْ جَامَعْتُمُوهُمْ عَلَى مَا أَحَبُّوا، وَأَعْطَيْتُمُوهُمْ أَلَدَى سَأَلُوا إِلَّا مَغْرُورُونَ»؛ هنگامیکه بر آنچه آنها (معاویه و پیروانش) دوست داشتند، همدست شدید و آنها را به خواسته شان رساندید، جز فریب خوردگانی بیش نبودید» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۱۶).

عامل بعدی فریبنده خوارج، نفس اماره بود: «الْأَنْفُسُ الْأَمَّارَةُ بِالسُّوءِ» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸۸). نفسی که به استناد سخن امام، جهت فریب خوارج از سه طریق مدد جست: (۱) ایجاد آرزوهای دور و دراز: «غَرَّتْهُمْ بِالْأَمَانِيِّ». (۲) گشودن باب معاصی: «فَسَحَّتْ لَهُمُ بِالْمَعَاصِي». (۳) وعده غلبه بر امام: «وَعَدَتْهُمْ بِالْإِظْهَارِ». عامل فریبنده دیگر خوارج با توجه به گفتگوی امام با خریث بن راشد، افراد جاهل بودند: «لَا يَسْتَخَفُّكَ الْجُهَالُ». همان افرادی که دوستی و مشورت با آنها، نشانه عدم تعقل است (یعقوبی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۱). هرچند امام، «مصادیق» افراد جاهل فریبنده خوارج را بیان نفرمودند؛ اما با توجه به گزارشات تاریخی؛ از جمله آنها منافقان بودند؛ مثلاً: اشعث بن قیس؛ زیرا «وی در انتهای جنگ صفین، خود را طرفدار خوارج جا زد تا بتواند آنها را هم به پذیرش حکمیت، هم به انتخاب ابوموسی اشعری مصمم تر کند و به دلیل نفوذ قبیله‌ای خود، متأسفانه در هر دو مورد نیز موفق شد» (رک: فضل‌علی، ۱۳۸۰، صص ۶۱ و ۶۲؛ ثواب، ۱۳۹۵، صص ۱۱۳-۱۰۹).

۱-۹. تحت تسلط شیطان

خوارج فریب خورده شیطان بوده و به شدت تحت تسلط او هستند: «إِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ اسْتَهْوَاكُمْ» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۷۲؛ مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۳۰). امام، آنها را از این اغواشدگی و دلیل بودن بر حذر می‌داشت و می‌فرمود: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يُسْنِي لَكُمْ طُرُقَهُ، وَ يَرِيدُ أَنْ يَحْلُلَ دِينَكُمْ عُقْدَةً عُقْدَةً، وَ يُعْطِيكُمْ بِالْجَمَاعَةِ الْفُرْقَةَ وَ بِالْفُرْقَةِ الْفِتْنَةَ، فَاصْدِفُوا عَنْ نَزْعَاتِهِ وَ نَفَثَاتِهِ؛ قَطْعاً شَيْطَانِ رَاهِائِشَ رَا بِلَى شِمَا هُمَوَارِ مِیْکَنْد و مِیْخَوَاهِد پِیوسته، گره در دینتان ایجاد کند. او می‌خواهد کار شما را به جای اتحاد به تفرقه بکشد و از این تفرقه شما، فتنه به پا کند. پس، از وسوسه‌ها و افسونهایش دوری کنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱؛ موسوی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۶۸۰).

امام صراحتاً شیطان را فریبنده و همراه‌کننده خوارج می‌دانست: «الشَّيْطَانُ الْمُضِلُّ» و هرچند با تأکید به آنها متذکر می‌شد، مبدا فریفته و تابع او شوند: «لَا يَسْتَهْوِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ»؛ اما آنها سرانجام فریفته و تابع او شدند: «إِنَّ الشَّيْطَانَ الْيَوْمَ قَدْ اسْتَفَلَّهُمْ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۵۸۹) و شیطان هم فردای قیامت از این عمل آنها تشکر نخواهد کرد؛ بلکه به فرمایش امام، نفرت و بی‌زاری خواهد جست: «غَدًا مُتَبَرِّئُ مِنْهُمْ».

۱-۱۰-۱. دنیاگرایی

با توجه به روایات امام، خوارج دنیاگرا بودند؛ زیرا پیش از ارسال ابوموسی برای داوری، امام نامه ای به ابوموسی نوشت و در آن نامه از خوارج تحت عنوان افرادی که به دنیا میل کرده اند، یاد کرد: «مَالُوا مَعَ الدُّنْيَا» (نهج البلاغه، نامه ۷۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۲۶). همچنین وقتی خوارج، حضرت را به جنگ تهدید میکردند؛ حضرت ویژگی دنیاگراییشان را به آنها یادآور میشد و می فرمود: «أَنَّهُ لَا خَيْرَ لَكُمْ فِي دُنْيَا تُقَاتِلُونَ عَلَيْهَا؛ قَطْعًا فِي دُنْيَا خَيْرِي لِشِمَا نِيَسْتُ كَه [بخواهید] بَرَايَ آن بَجَنَگِيد».

البته شاید نیت و خواست حقیقی خوارج، دنیاگرایی نبوده باشد. چون آنها بر طبق اقوالشان، مشتاق شهادت و رضای الهی بودند: «وَدِدْتُ أَنْ قَدْ كَانَ ذَلِكَ». همچنین شعار آنها، شعار معنوی «لَا الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ» بود. صرف نظر از نیت و خواست حقیقی خوارج، چون مسیر خوارج، مسیر برحق نبود - بلکه مسیر جنگ و درگیری با اهل بیت بود - پس آنها با طی آن مسیر، به مرگ برحق که سبب شهادت و راحتی از رنج دنیا است، نمی رسیدند: «لَوْ كُنْتُ مُحَقَّقًا كَانَ فِي الْمَوْتِ عَلَى الْحَقِّ تَعْزِيهِ عَنِ الدُّنْيَا» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۷۲؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۳۰)؛ بلکه به دنیا و پستیهایش نزدیک میشدند و به تعبیر امام از اکثر بهره معنویشان دور میشدند: «عَنْ كَثِيرٍ مِنْ حَظْمِهِمْ يَبْعُدُونَ» (نهج البلاغه، نامه ۷۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۲۶).

۱-۱۱-۱. دوری از معنویات

دوری خوارج از بهره معنوی شان به حدی زیاد بود که امام به آنها می فرمود منتظر حکم [عبرت انگیز] الهی در موردشان است: «حُكْمُ اللَّهِ أَنْتَظِرُ فَيْكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۴۸) و گاه نیز از عظمت تیره بختی آنها تعجب می کرد و شکستشان را به آنها یادآور میشد: «مَا أَشْقَاكَ! كَأَنِّي أَرَى بِكَ قَتِيلًا» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۷۲؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۳۰). امام معتقد بود برترین جهاد، جهاد با خوارج است: «أَنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ جِهَادُكُمْ» و از پیامبر نقل میکرد تا قیامت قومی از خوارج - کم یا زیاد - علیه شیعیان نمی جنگند؛ مگر اینکه خداوند آنها را به دست شیعیان نابود میکند: «أَنَّهُ لَا يَخْرُجُ عَلَيْنَا مِنْكُمْ فِرْقَةٌ قَلْتُ أَوْ كَثُرَتْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ حَتْفَهَا عَلَى أَيْدِينَا».

علاوه بر این خسران دنیوی، به فرمایش امام، خوارج در قیامت هم جزو اهل باطل و خاسران بودند: «فَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَخْسِرُ الْمُبْطِلُونَ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۴۸)؛ مگر اینکه به مسیر حق

برمیگشتند. به همین سبب، امام هنگام دعوت آنها به اتحاد - در مقرشان حروراء - به اهمیت پذیرش دعوتش، در «سعدت و شقاوت اخرویشان» تاکید داشت: «إِنَّ هَذَا مَقَامٌ مَنْ أَفْلَحَ فِيهِ كَانَ أَوْلَى بِالْفُلْجِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ نَطَقَ فِيهِ وَأَوْعَثَ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۲۸؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۳۵).

۱-۱۲. عدم انفاق

انفاق، جهاد مالی به شمار می آید، چه برای تامین هزینه های جنگی باشد، چه برای غیر آن، و مانند جهاد جانی واجب است. چون مانند جهاد جانی، سبب سربلندی اسلام می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۲۵)؛ اما خوارج از این جهاد هم مانند جهاد جانی گریزان بودند. امام، این گریز خوارج را به آنها متذکر می شد و می فرمود: «فَلَا أَمْوَالَ بَدَلْتُمُوهَا لِلَّذِي رَزَقَهَا؛ شَمَا أَمْوَالٍ رَا بَرَا كَسِيكَه أَن رَا رُوزِي (خلائق) كَرْدَه اسْت، بَذَل و بَخْشِش نَمِي كَنِيد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۷؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۹).

۱-۱۳. شتابزدگی و افراط

امام علی (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) در باب خوارج می فرمود: «يُخْرِجُونَ مِنَ الْحَقِّ ... مُرُوقَ السَّهْمِ؛ أَنَّهَُا از حَقِّ خَارِجٍ مِي شُونَد... مانند مروق تیر» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۶). این حدیث در جای دیگری به این نحو آمده است: «هُمْ قَوْمٌ مَرَقُوا مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ كَمَا مَرَقَ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ؛ أَنَّهَُا از دین [حق] خَارِجٍ مِي شُونَد؛ مانند مروق تیر از شکار» (ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۴، ص ۲۷۱). «مروق تیر از شکار» یعنی ورود تیر به درون شکار و خروجش از طرف دیگر شکار (رک: قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۷۳). به عبارت دیگر؛ یعنی عدم توقف تیر در درون شکار، و ادامه حرکتش تا خروجش از سوی دیگر شکار. چون چنین عدم توقف و خروجی، تنها زمانی رخ خواهد داد که تیر با شتابی بسیار افراطی وارد شکار شده باشد؛ بنابراین شتابزدگی و افراط یا همان عدم تعادل، از دیگر خصوصیات خوارج است.

از آنجاکه هرگونه عدم تعادلی - اعم از شتابزدگی و افراط یا کندروی و تفریط - سبب سقوط و هلاکت است؛ خوارج نیز به تدریج همگی از هستی ساقط و هلاک شده اند. «به نحویکه امروزه به جز یک فرقه اباضیه - که مُقیم عمان، و بخش کوچکی از آفریقا است - فرقه دیگری از خوارج، در جهان باقی نمانده است، و جالب اینکه همین تک فرقه باقیمانده نیز، خود را از خوارج نمی داند؛ بلکه به شدت از مواضع افراطی آنها (مثلا حلیت قتل مسلمان

غیرخوارج) انتقاد کرده، و مدعی موضعی بسیار متعادلتر از مواضع آنهاست» (رک: جلالی، ۱۳۹۹، ج ۱۱، صص ۸-۱۶).

۱-۱۴. ناسپاسی به خدا

یاری الهی و تعالیمش، رشد دهنده فضائل فردی و اجتماعی، و در نتیجه ایجاد کننده کرامت و عزت، برای هر مسلمانی از جمله خوارج است. اما خوارج، شکر این نعمت را به جا نمی آوردند. امام به آنها می فرمود: «تُكْرِمُونَ بِاللَّهِ عَلَى عِبَادٍ وَلَا تُكْرِمُونَ اللَّهَ فِي عِبَادِهِ؛ شما به سبب [نعمت] خدا در میان بندگان خدا، اکرام می شوید [با این وجود] خدا را در میان بندگانش اکرام نمی کنید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۷؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰).

۱-۱۵. سهل انگاری به عهد و پیمان

ویژگی دیگر خوارج، سهل انگاری نسبت به اجرای عهد و پیمان های الهی بود. این در حالی است که آنها نسبت به اجرای عهود آباء و اجدادیشان سهل انگار نبودند. امام این ویژگی خوارج را به آنها متذکر می شد و می فرمود: «قَدْ تَرَوْنَ عَهْدَ اللَّهِ مَنْقُوضَهُ فَلَا تَغْضَبُونَ وَأَنْتُمْ لِنَقْضِ ذِمِّمِ آبَائِكُمْ تَأْنِفُونَ؛ شما می بینید عهد الهی شکسته شده است، ولی به خشم نمی آید. حال آنکه به شکستن عهود آباء و اجدادیتان راضی نمی شوید و آن را ننگ می دانید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰).

۱-۱۶. همراهی با منافقان

در فرآیند تحلیل محتوا، مشاهده می شود امام به توصیف فردی مُخْدَجِ الْيَدِ (ناقص الید) پرداخته و فرموده است: همراهی با این فرد - طبق پیشگویی نبوی (ص)- از نشانه های قوم خوارج است: «سَيَمَاهُمُ انْ فِيهِمْ رَجُلًا مُخْدَجُ الْيَدِ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۷۶). امام در کلام دیگری، به فردی به نام شیطان الردهه نیز اشاره کرده و فرموده است: وی توسط صاعقه ای، در جنگ نهروان نابود شده است: «شَيْطَانُ الرِّدَّةِ فَقَدْ كُفِّيَتْهُ بِصَعْقَةٍ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۷۲).

برخی شارحان نهج البلاغه معتقدند: «شیطان الردهه همان فرد مُخْدَجِ الْيَدِ بود و صاعقه هلاک کننده وی نیز یا رعد و برق آسمانی بود یا فریاد خشمناک امام. شارحان می افزایند: صاعقه مذکور سبب فرار مخدج الید، و سقوطش در یک ردهه (گودال آب) شد. ردهه ای که سپاه علوی پس از اتمام جنگ نهروان، جسدش را در همانجا یافتند و به همین جهت، به او شیطان «الردهه» نیز گفته می شود» (فیض الاسلام، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۸۱۳).

همچنین او نه تنها توسط امام و سپاهش؛ بلکه توسط پیامبر (ص) نیز به «شیطان» تشبیه شده است (ابویعلی المصلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۷۱) و اگرچه علت این تشبیه صراحتاً در سخنان علوی و نبوی ذکر نشده؛ اما احتمالاً به سبب عمل شیطانی «نفاق» او بوده است؛ زیرا گفته می‌شود آیه ۵۸ سوره توبه که در باب خصوصیتی از «منافقان» است، در شان او نازل شده است (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۲)؛ البته مسئله «نفاق» او علاوه بر تبیین وجه تسمیه‌اش، تبیین گر دو نکته دیگر نیز هست:

الف) آن سخنان علوی که دال بر عدم نفاق و عابد بودن خوارج هستند (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۷۱) و در کتب تاریخی نیز مویدات فراوانی دارند، اکثریت و توده خوارج را شامل می‌شوند، نه همه خوارج را؛ زیرا در میان خوارج، افراد منافقی هم بوده‌اند؛ مثلاً همین شیطان‌الرده.

ب) اکثریت و توده خوارج که عابد و غیرمنافق بودند؛ متأسفانه تحت رهبری افراد منافقی قرار گرفته بودند؛ مثلاً تحت رهبری همین شیطان‌الرده؛ زیرا وی نه تنها از منافقان؛ بلکه به استناد منابع معتبر، از نخستین رهبران فرقه خوارج بود (رک: بخاری، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۹۱). شهید مطهری در باب علت این رهبری منافقانه می‌گوید: «هرکجا توده مردم جاهل باشند، بازار نفاق داغ شده، و منافقان از نیروی خود اسلام جهت ضربه به پیکره اسلام استفاده می‌کنند. چون به سهولت قادرند آن توده جاهل را فریب داده، و به رایگان یا بهایی اندک، از نیروی کلان آنها، جهت رسیدن به اهداف کلان خود بهره‌کشی کنند» (رک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۳۳۸).

۱-۱-۱۷. عهدشکنی

اولین عهدشکنی خوارج با شخص امام بود. هنگامیکه در جنگ صفین، عهد و پیمان اطاعت از او را نادیده گرفتند. امام سرگردانیهای خوارج را کيفر همین عهدشکنی شان میدانست: «هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْعُقْدَةَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۱؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۶۸۰).

دومین عهدشکنی خوارج، با شامیان بود. هنگامیکه خوارج حکمیت و داوری انسانها را شرک تصور کردند و به همین دلیل تصمیم گرفتند، بازه زمانی صلح با شامیان را نقض کنند. آنها حتی می‌خواستند، امام را هم در این نقض پیمان با خود همراه کنند. امام برای آنها تأسف می‌خورد: «وَيَحْكُمُ أَبْعَدَ الرُّضَا وَالْمِيثَاقِ وَالْعَهْدِ نَرْجِعُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۸).

وقتی خوارج از پذیرش حکمیت توسط امیرالمؤمنین گله می کردند، امام به ویژگی عهدشکنی و نافرمانی آنها اشاره می کردند و می فرمودند: شما [خودتان در جنگ صفین] عهد [اطاعت و بیعت]تان را شکستید: «نَفَضْتُمْ عَهْدَكُمْ» (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۶۳)؛ یعنی از من نافرمانی کردید و گفتید: نه، ما نظر شامیان (حکمیت) را می پذیریم (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰ و ۵۵۳).

۱-۱-۱۸. ایجاد کننده فتنه

به فرمایش امام، هر جنگ و فتنه؛ از جمله فتنه خوارج، از طریق هوا و هوس، بدعت نادرست، و تبعیت افراد از یکدیگر در امور غیر الهی، آغاز می شود: «أَمَّا بَدْءُ وَقُوعِ الْفِتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبَعُ وَ أَحْكَامُ تُبْتَدَعُ يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ وَ يَتَوَلَّى عَلَيْهَا رِجَالٌ رِجَالًا وَ يَبْرَأُ رِجَالٌ مِنْ رِجَالٍ عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ». سپس حق و باطل با هم می آمیزند و بر توده مردم مشتبه می شوند: «لَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مَزَاجِ الْحَقِّ وَ عَمِلَ بِهِ؛ لَمْ يَخَفَ عَلَى الْمُرْتَدِينَ». در این هنگام، شیطان بر دوستانش مستولی می شود: «هُنَالِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ»؛ زیرا براحتی می تواند حق را برای آنها باطل، و باطل را حق جلوه دهد. تنها کسانی از این استیلا شیطانی رهایی می یابند که احسان الهی بر آنها سبقت گرفته باشد: «يَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى» (خطیب بغدادی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۱؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۲۲).

۱-۱-۱۹. حسرت و پشیمانی

آخرین ویژگی منفی خوارج، داشتن حسرت و پشیمانی است، آن هم به دلیل نافرمانی از امام در جنگ صفین. امام در همان جنگ صفین، وقوع این حالات را برای خوارج پیش بینی کرد و به آنها فرمود: «أَيُّمُ اللَّهُ لَتَحْتَلِبْنَهَا دَمًا، وَ لَتَبْعَنَهَا حَسْرَةً وَ نَدَمًا؛ به خدا قسم، شما از این رفتار (رها سازی جنگ صفین، و نوشتن صلحنامه با معاویه) خون خواهید خورد و حسرت و پشیمانی خواهید کشید» (نهج البلاغه، خطبه ۵۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰). پس از قرآن برافراشتن معاویه، آثار سستی و شکست در سپاه امام آشکار شد. این عامل نیز در کنار عوامل سابق، از جمله دلایل رها سازی جنگ صفین، و پذیرش صلحنامه حکمیت از سوی امام بود: «أَنَّمَا فَعَلْتُ مَا فَعَلْتُ لِمَا بَدَأَ فَيْكُمُ الْخَوَرُ وَ الْفَسَلُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۶).

مطابق پیش بینی امام، در انتهای جنگ صفین، ناپایداری جنگی خوارج - که به سبب تمایل آنها به پذیرش حکمیت ایجاد شده بود - موجب پشیمانی خود خوارج می شد: «آخِرُهُ نَدَامَةٌ» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰) و در عمل

هم چنین شد؛ زیرا مدتی پس از پذیرش حکمیت، پشیمانی چنان به سراغ خوارج آمد که به امام اعتراض می کردند؛ چرا در صفین با شمشیر مانع آنها نشد تا به فرمان خدا و ادامه جنگ برگردند (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۲).

۱-۲۰. خروج از سپاه اسلام

ویژگی بارز دیگر خوارج، خروج و جداییشان از امام است. آنها اتحاد سپاه امام را منهدم و متفرق کردند چنانکه حضرت در مواجهه با آنان میفرمود: «أَنَا هَدَمْتُ أُمَّ هُمْ هَدَمُوا! أَنَا فَرَقْتُ أُمَّ هُمْ فَرَّقُوا!» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲۹؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۶۱؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۲). وقتی امام از خوارج پرسید چه چیزی سبب خروجشان شد؟ یا آغاز اختلافات فکری و عقیدتیشان با او چیست؟ گفتند: حکمیت (داوری) شما در جنگ صفین: «قَالَ عَلِيٌّ: فَمَا أَخْرَجَكُمْ عَلَيْنَا؟ قَالُوا: حُكْمُكُمْ يَوْمَ صَفِين» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۳۲۸؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۳۵). البته اندکی بعد، آنها بر سر وجود و عدم امارت (حکومت) هم با امام اختلاف پیدا کردند: «يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۴۸).

۱-۲۱. جهالت به معارف قرآن کریم

حضرت علی (ع) معتقدند که خوارج جاهل بودند: «أَرَاكَ جَاهِلًا» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۰۶). یعنی دین را نفهمیده بودند: «لَمْ يَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۷۱، ۲۶۳) و از قرآن هم فقط به تلاوت ظاهری آن اکتفا کرده بودند: «يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يَتَجَاوَزُ تَرَاقِيَهُمْ». یعنی از نواسخ، متشابهات و تخصیصات قرآنی هیچ نمی دانستند و به عبارت دیگر، در تفسیر قرآن از حیث «معناشناسی» ظاهرگرا و سطحی بودند: «هَلْ تَعْلَمُونَ نَاسِخَ الْقُرْآنِ وَ مَنْسُوخَهُ...؟ قَالُوا: لَا» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰). بنابراین تفاسیر نادرست و سخت گیری های مذکورشان چیز عجیبی نیست.

خوارج به مفاهیم عمیق قرآن جاهل بودند و حمایتشان از قرآن، عمدتاً به معانی ظاهری اش محدود بود. شاهد مصداق این سخن، خرده گیری های قرآنی آنها بر امام است؛ مثلاً آنها هرچند خودشان به پذیرش حکمیت اصرار کرده بودند؛ اما هنوز از صفین خارج نشده، به استناد آیاتی؛ مانند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»، گفتند حکمیت (داوری)، منحصر به خداوند است؛ پس استقرار هر انسانی - از جمله عمروعاص و ابوموسی - در منصب داوری، دخالت در کار انحصاری خداوند و گناه شرک است. بنابراین از این گناهشان توبه کردند و به امام گفتند اگر او هم مانند آنها از این گناهش توبه نکند از او براءت میجویند: «قَالُوا: لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَا عَلِيُّ، لَا لَكَ وَ لَا نَرْضَى بِأَنْ يَحْكُمَ الرَّجَالُ»

فی دین الله. قَدْ كَانَتْ مِنَّا زَلَّةٌ حِينَ رَضِينَا بِالْحَكَمَيْنِ فَرَجَعْنَا وَتُبْنَا. فَارْجِعْ أَنْتَ يَا عَلِيُّ كَمَا رَجَعْنَا وَتُبْ إِلَى اللَّهِ كَمَا تُبْنَا وَإِلَّا بَرِئْنَا مِنْكَ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱۲). این در حالی بود که امام داوری انسانها را گناه نمی دانست: «مَا هُوَ ذَنْبٌ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۷۲؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۵۶؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۳۰). پس تکلیفی برای توبه کردن نیز نداشت.

مدتی بعد، خوارج واژه «حُکْم» در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» را به معنای حکومت هم گرفتند؛ یعنی به عقیده آنها علاوه بر نظامهای قضایی و قضاة انسانی، نظامهای حکومتی و حاکمان بشری هم، مداخله در کار انحصاری خداوند (شرک) محسوب میشدند؛ حال آنکه امام نظر دیگری داشت و می فرمود: «إِنَّ السُّلْطَانَ وَزَعَهُ اللَّهُ فِي أَرْضِهِ؛ حَاكِمٌ بَشَرِي رَا خُودَ خُودِ خُودِ رُومِ زَمِينِ نِهَادِهْ اسْت»؛ یعنی حاکمیت بشر زیرمجموعه حاکمیت خداوند است، نه همترازش. پس شرک نیست و نظر خوارج در اینباره هم باطل است: «يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۰؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۴۸).

۱-۲۲. عدم بصیرت دینی

چون حيله گری معاويه در ماجرای حکمیت، به زودی بر همگان آشکار می شد؛ امام ناپایداری جنگی و پندناپذیری خوارج را افشاگر دوری آنها از نیک اندیشی و بصیرت می دانستند: «جَانِبُتُمُ الْخَيْرَ وَ الْحَزْمَ» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰) و نیز از آنجاکه نیت معاویه در دعوت قرآنی اش، خیر و الهی نبود؛ امیرالمؤمنین رضایت خوارج به دعوت قرآنی مذکور را، مسبب گمراهی و سقوط دینی خوارج در آینده بیان کردند: «إِنْ أُجِيبُ أَضَلُّ» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰).

همچنین چون در جنگ صفین، خواسته خوارج (پذیرش دعوت قرآنی معاویه) با خواسته سایر یاران امام مغایر بود، امام این خواسته خوارج را بدفرجام و مسبب تفرقه آجل آنها از سایر یارانش می دید: «تَفَرَّقَتْ بِكُمْ السَّبِيلُ» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰).

۱-۲۳. عدم تعهد به صلحنامه

هرچند در جنگ صفین، حضرت با پذیرش صلح و غفلت از جنگ علیه معاویه، بسیار مخالف بود؛ ولی پس از نوشته شدن صلحنامه، به تعهد محکمی که خوارج - و سایر افراد سپاهش - به جنگ نکردن با معاویه داشتند، تاکید می کرد: «الْقَضِيَّةُ فَقَدْ اسْتَوْتَقْنَا لَكُمْ فِيهَا» و می فرمود تغییر نظر پس از رضایت و اقرار، کار شایسته ای نیست؛



البته چون اساس صلحنامه حکمیت، بر داوری قرآن بنا شده بود؛ پس مسلماً روگردانی هر یک از دو طرف منازعه از قرآن، روگردانی او از صلحنامه محسوب می شد. به همین سبب، امام به خوارج فرمود فقط زمانی می توانیم به جنگ مجدد علیه معاویه رجوع کنیم که معاویه و سپاهش از حکم قرآن رو بگردانند: «لَا يَصْلُحُ الرُّجُوعُ بَعْدَ الرِّضَا لَا التَّبْدِيلُ بَعْدَ الْإِقْرَارِ أَنْ يُعْصَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَيُتَعَدَّى كِتَابُهُ. فَقَاتِلُوا مَنْ تَرَكَ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۴۷).

۱-۲۴. عدم فهم اصل حکمیت

ویژگی دیگر خوارج از منظر امام آن است که آنها اصل حکمیت را متوجه نشده اند و نفهمیده اند که اصل عمل به حکمیت، چه حکمیت قرآن باشد و چه حکمیت انسانها در دین اسلام صحیح است. آن حضرت (ع) در تبیین صحت اصل حکمیت، ضمن تفکیک آن به دو حالت ذیل می فرماید:

الف) صحت اصل «حکمیت قرآن»: امام به خوارج می فرمود: حکم قرار دادن قرآن سخنی حق است: «إِنَّهَا كَلِمَةٌ حَقٌّ» و نیز می فرمود از او و دینداری اش نمی سزد که به داوری قرآن دعوت شود؛ اما آنرا رد کند: «لَيْسَ يَحِلُّ لِي وَلَا لِمَنْ يَسْعَى فِي دِينِي أَنْ أُدْعَى إِلَى كِتَابِ اللَّهِ فَلَا أَقْبَلُهُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹۰؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۱). این اقوال امام حاکی از این است که امام؛ همانند خوارج - که مصر به پذیرش حکمیت قرآن بودند - می دانست عمل حکمیت قرآن، عملی صحیح و منطبق بر دین است و با پذیرش آن مرتکب گناهی نخواهد شد. پس جنگ صفین را موقتاً رها کرد و حکمیت قرآن را پذیرفت.

ب) صحت اصل «حکمیت انسانها»: پس از تعیین دو حکم انسانی (عمرو عاص و ابوموسی)، امام به خوارج فرمود: «إِنِّي وَاللَّهِ مَا حَكَمْتُ مَخْلُوقًا. إِنَّمَا حَكَمْتُ كِتَابَ اللَّهِ؛ به خدا قسم، من مخلوقی را حکم نکردم. فقط قرآن را حکم کردم» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۵؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۱). این سخن امام یعنی داوری آن دو حکم انسانی در طول داوری قرآن قرار می گیرد، و نه در عرض آن. به عبارت دیگر آن دو حکم انسانی فقط مُجاز به استخراج حکم قرآن در مورد اختلافات دو سپاه، و اعلام آن به دو سپاه هستند، نه مُجاز به اعلام ذره ای از حکم و نظر شخصی خود. پس داوری آنها همان داوری قرآن است و قابل قبول.

۱-۱-۲۵. تنزل جایگاه دینی خود

با پذیرش حکمیت، خوارج عملاً دنباله رو حکم استخراجی معاویه و پیروانش از قرآن می‌شدند و به همین سبب، حضرت برای آنها افسوس می‌خورد و می‌فرمود: «فَمَكَتُمُ الظَّالِمَةَ مِنْ مَنَزَلِكُمْ، وَالْقِيَتُمْ إِلَيْهِمْ أَرْزَاقَكُمْ، وَأَسْلَمْتُمْ أُمُورَ اللَّهِ فِي أَيْدِيهِمْ؛ شما [با پذیرش حکمیت] مقام و منزلت خود را به ستمگران (معاویه و پیروانش) واگذار کردید، زمام کارهایتان را به دست آنها سپردید، و در احکام الهی به آنها تسلیم شدید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰). به عبارت دیگر به «مقلدان دینی معاویه و پیروانش» تبدیل شدید و از جایگاه دینی خود تنزل کردید.

۱-۱-۲۶. ایجاد کننده تفرقه و درگیری‌های داخلی

یکی دیگر از ویژگی‌های خوارج، ایجاد تفرقه و درگیری‌های داخلی در میان سپاه اسلام بود. خوارج پس از مخالفت اولیه امام با صلح و قطع جنگ، شمشیر به دوش نزد امام رفتند و گفتند اگر به مخالفتش ادامه دهد؛ او را به قتل می‌رسانند، همانگونه که عثمان بن عفان را قبلاً به قتل رساندند. امام از این همه غفلت خوارج ابراز تاسف می‌کرد که چرا باید کار جامعه اسلامی بدانجا بکشد که امام و رهبر خود را تهدید به قتل کرده و بخواهند جنگ داخلی ایجاد کنند: «يَا عَلِيُّ أَجِبِ الْقَوْمَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ إِذْ دُعِيَ إِلَيْهِ إِلَّا قَتَلْنَاكَ كَمَا قَتَلْنَا ابْنَ عَفَّانَ فَوَ اللَّهِ لَنَفْعَلَنَّهَا إِنْ لَمْ تُجِبْهُمْ. قَالَ عَلِيٌّ: وَيَحْكُمُ» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹۰؛ ابن اعمش، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۱).

لازم به ذکر است که مهمترین دلیل امام در پذیرش حکمیت نیز، جلوگیری از ایجاد تفرقه میان خوارج و مابقی یارانش بود آنچنانکه فرمود: «خِفْتُ وَهْنَكُمْ وَتَفَرُّقَكُمْ» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۵۷۱). چون تفرقه سبب ضعف و اضمحلال است. پس از بازگشت از صفین، امام این موضوع را به ابوموسی هم تذکر داد و فرمود: «أَنْتَ أَدَاوِي مِنْهُمْ قَرَحًا أَخَافُ أَنْ يَعُودَ عَلَقًا فَأَعْلَمُ لَيْسَ رَجُلٌ أَحْرَصَ عَلَى جَمَاعَةٍ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلَتِهَا مِنِّي؛ من [با پذیرش حکمیت] می‌خواستم از آنها (سپاهم) زخم [تفرقه] ای را مداوا کنم که می‌ترسیدم به زخمی لاعلاج تبدیل شود. بدان هیچکس به وحدت و الفت امت محمد (ص) دلسوزتر از من نیست» (نهج البلاغه، نامه ۷۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۲۶).

۱-۱-۲۷. ایجاد گروه فشار و استفاده از اجبار

همانگونه که اشاره شد خوارج زمینه ساز ایجاد تفرقه و درگیری در سپاه اسلام بودند، و این مطلب بدین خاطر است که اساساً آنها گروهی نظامی و پرفشار بوده که قصد داشتند با استفاده از زور و اجبار، درخواست‌های شخصی خود را پیش ببرند.

به عبارت دیگر خوارج علاوه بر اینکه از دستورات امام و فرمانده خود، نافرمانی می‌کردند و در اکثریت هم بودند، گروهی خشن و جسور هم بودند که با تهدید جانی علیه فرمانده‌شان، درصدد بودند، خواسته خود را حتماً محقق کنند. لازم به ذکر است که تهدید خوارج، فقط امام را نشانه نگرفته بود؛ بلکه یاران امام؛ یعنی سایر همسپاهیان خوارج را هم نشانه گرفته بود. به همین دلیل، امام به یارانش می‌فرمود فکر ادامه جنگ صفین را از سر بیرون کنید؛ چون «وَلَيْنَ عُدْتُمْ إِلَى الْحَرْبِ لَيَكُونَنَّ هَؤُلَاءِ أَشَدَّ عَلَيْكُمْ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ إِذَا اجْتَمَعُوا وَ أَهْلُ الشَّامِ عَلَيْكُمْ أَفْئُوكُمْ؛ اگر بخواهید دوباره به جنگ با شامیان رو کنید، این مخالفان (خوارج) از شامیان نسب به شما سختگیرتر خواهند بود. هنگامی که آنها و شامیان بر ضد شما اجتماع کنند، [عده اندک] شما را نابود خواهند کرد» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳۹؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۱).

پرواضح است که خوف امام و یارانش از خوارج، نمی‌تواند خوف از شهید شدن باشد؛ زیرا شهادت برترین عمل است و امام و یاران حقیقی‌اش مشتاق به آن هستند، نه خوفناک از آن. بلکه خوف آنها بخاطر امکان ایجاد تفرقه و درگیری‌های داخلی میان سپاه مسلمانان بود که نه تنها باعث تضعیف یاران امام و خوارج میگشت، بلکه موجب تقویت و جسور شدن سپاه شام گشته و امکان داشت با یورش ناگهانی آنها، همه سپاهیان امام کشته شوند که در این صورت، خسارت بسیار هولناکی برای جامعه اسلامی ایجاد میشد. بنابراین اینکه امام در موارد دیگر هم علت پذیرش صلح و قطع جنگ را خوف بر اعمال خوارج معرفی کرده و می‌فرمودند «خَوْفًا عَلَيْكُمْ» به خاطر ترس از جان خویش نبوده است، بلکه نگرانی از ایجاد تفرقه و درگیریهای داخلی بوده است.

شاید بتوان گفت که یکی از عوامل پذیرش حکمیت توسط امام، عدم تمایل امام به استفاده از اجبار بود. امام برخلاف بسیاری از صاحبان قدرت، برای کم کردن تعداد مخالفان کثیرش (خوارج) - و در نتیجه ضعیف و مطیع شدن آنها - از اعمال اجبار استفاده نمی‌کرد؛ بلکه پس از ارشاد و بیان فلسفه اوامر، آنها را مخیر می‌کرد و می‌فرمود: «فَاصْنَعُوا مَا أَحَبَبْتُمْ؛ هر چه دوست دارید؛ انجام دهید» (احمد بن دینوری، ۱۳۶۸ش، ص ۱۹۲؛ طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۱) یا می‌فرمود: «لَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ؛ من نمی‌توانم شما را به چیزی اجبار

کنم که نمی پسندید» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مسعودی؛ ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۰). چون اعمال نیکی که تحت اجبار انجام شوند، نه با شوق و اراده، از دایره اعمال دینی خارج می شوند. پس امام گزینه دیگری را برگزید و تا حدی با خوارج مدارا کرد.

۱-۲. ویژگی‌های مثبت جریان فکری خوارج

یکی از نکات بسیار زیبا و قابل توجه در بیانات امام علی (ع) خطاب به خوارج تا پیش از مخالفت با اصل ماجرای حکمیت آن است که امام تلاش می کنند با ذکر برخی ویژگیهای مثبت آنها، مسیر بازگشت و جبران خطاهای صورت گرفته در رهاسازی جنگ صفین و نوشتن صلحنامه با معاویه را برای آنها باز گذاشته و آنها را تحریک کنند که مراقب موقعیت و جایگاه خود در جامعه اسلامی باشند. در ادامه به برخی از مهمترین ویژگی‌های مثبت ذکر شده برای خوارج در کلام امام خواهیم پرداخت:

۱-۲-۱. بهره‌مندی از جایگاه مرجعیت دینی

امام در صفین، به جایگاه دینی خوارج، در پیش از حکمیت اشاره کرده و فرمودند: «كَانَتْ أُمُورُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ تَرَدُّ، وَ عَنْكُمْ تَصْدُرُ، وَإِلَيْكُمْ تَرْجِعُ؛ شما کسانی بودید که احکام خدا، از شما پرسیده می شد و شما پاسخ می دادید و [امور مختلف] به شما رجوع داده می شد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰). این مطلب نشان می دهد که خوارج از جمله افرادی بودند که همانند یک عالم و مرجع دینی، عامل به احکام الهی بودند، پس الزامی نداشتند که مسئله حکمیت قرآن را بپذیرند و بخواهند به گونه ای رفتار کنند که گویا تاکنون تابع حکم قرآن نبوده اند.

باید توجه داشت که خوارج به طبقه قُرّاء قرآن که طبقه خاصی در جامعه اسلامی آن روز بودند، (ابن مزاحم، ۱۴۰۴، ص ۴۹۰) تعلق داشتند. افراد این طبقه در جامعه قرآن‌مدار صدر اسلام، از جایگاه اجتماعی والا و گهگاه از مناصب سیاسی برخوردار بودند (رک: زنجانی، بی‌تا، ص ۸۴؛ ثنایی و مجتهدی، ۱۳۹۷، ص ۵۱). بنابراین به یکباره شمشیرکشی علیه آنها اِدا کار آسانی نبود تا حدیکه عایشه با تعجب می‌پرسید: «مَا بَالُ أَبِي الْحَسَنِ يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ الْقُرَّاءَ؟! ابوالحسن را چه می‌شود که یاران قُرّاء خود را می‌کشد» (طبرانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱۰).

۱-۲-۲. بهره‌مندی از کرامت و منزلت اجتماعی

خوارج تا پیش از پذیرش حکمیت، از کرامت و منزلت اجتماعی والایی برخوردار بودند. امام در صفین به آنها فرمود: «وَقَدْ بَلَّغْتُمْ مِنْ كِرَامَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَكُمْ مَنَزَلَهُ تَكْرُمُ بِهَا إِمَاؤُكُمْ، وَ تَوْصِلُ بِهَا جِرَانُكُمْ... وَ يُعْظَمُكُمْ مَنْ لَا فَضْلَ

لَكُمْ عَلَيْهِ، وَ لَا يَدَ لَكُمْ عِنْدَهُ، وَ يَهَابُكُمْ مَنْ لَا يُخَافُ لَكُمْ سَطْوَةً، وَ لَا لَكُمْ عَلَيْهِ إِمْرَةٌ؛ شما به سبب کرامت [تعالیم دین] خدا، منزلت و بزرگواری یافتید [تا حدی که حتی] کنیزان شما را [هم] گرامی می دارند، [و حتی] همسایگان شما (کفّاری که با شما پیمان بسته اند) هم [به این کرامت دینی] وصل می شوند [و در امنیت قرار میگیرند ...]. و به شما سر [احترام] فرود می آورد کسیکه شما هیچگونه برتری [مادی] بر او ندارید، و احسانی هم به او نکرده اید، و از شما می ترسد کسی که از [قدرت شمشیر و] غلبه شما نمی ترسد و شما سلطه ای [هم] بر او ندارید [که او به سبب آن سلطه از شما بترسد] «نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۰۹». بنابراین عزت حقیقی مسلمانان، و اینجا به طور خاص خوارج، از تعالیم اسلام نشأت می گیرد. پس آنها همیشه وابسته و وامدار اسلام هستند و باید در حفظ آن بکوشند، نه آنکه با ساده لوحی آن را بازیچه افراد دین گریزی؛ مثل معاویه و پیروانش کنند.

۱-۲-۳. بهره مندی از قوای نظامی مناسب

بر اساس آنچه امام در خطابه‌های خود بیان نموده‌اند، گروه خوارج در سپاه حضرت از اکثریت برخوردار بوده و از قوای نظامی مناسب جهت مقابله با دشمن برخوردار بودند به گونه‌ای که با حضور آنها امکان مقابله با لشگر شامیان وجود داشت اما از آنجا که این گروه در اثر ماجرای قرآن به نیزه زدن و حکمیت مخالف ادامه جنگ شدند، لذا امام مجبور به رهاسازی جنگ صفین و پذیرش حکمیت شد و اگرچه این مطلب نظر شخص امام نبود؛ بلکه نظر مخالفان سپاهش (خوارج) بود که در گروه اکثریت بوده و جز به پذیرش حکمیت رضایت نمی دادند: «أَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ تَرْضَوْا فَقَدْ رَضِيتُمْ» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۴۷).

امام علی (ع) بیان می کنند که این افراد با مخالفت‌های خود، در جنگ صفین، موقعیت امام را از حالت فرماندهی و نهی کنندگی خارج، و به حالت فرمانبری و نهی شدگی تبدیل کردند: «إِنِّي كُنْتُ أَمْسُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَأْمُورٌ وَ كُنْتُ نَاهِيًا وَ الْيَوْمَ مُنْهِيًا» (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ۳۹۰). این اکثریت و قدرت به گونه ای بوده است که امام (ع) می فرمود اگر خوارج چنین مخالفتی با او نمی کردند؛ او راضی به رها کردن جنگ صفین نمی شد: «وَلَوْ لَا أَنِّي غُلِبْتُ عَلَى أَمْرِي، وَ خُولِفْتُ فِي رَأْيِي،

لما رضیتُ أَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۵؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۲، ۵۱۱).

این در حالی است که قلت یاران امام و به عبارت دیگر، اکثریت بودن خوارج در سپاه امام، عامل بسیار مهمی برای پذیرش صلح و ترک جنگ صفین بود؛ زیرا امام پس از پذیرش صلح، به سپاهش فرمود: «وَاللَّهِ مَا رَضِيتُ مَا كَانَ وَلَا هَوِيَّتُهُ، وَلَا أَحْبَبْتُ أَنْ تَرْضُوا وَلَكِنِّي مَلْتُ إِلَى الْجُمْهُورِ مِنْكُمْ؛ به خدا قسم، من به صلح راضی نبودم و آنرا نمی پسندیدم و دوست نداشتم شما هم به آن راضی شوید؛ اما من به نظر اکثریت شما رو کردم». همچنین به آن دسته از سپاهش که مایل به صلح با معاویه نبودند نیز فرمود: «يَا قَوْمُ؛ قَدْ تَرَوْنَ خِلَافَ أَصْحَابِكُمْ؛ وَأَنْتُمْ قَلِيلٌ فِي كَثِيرٍ؛ ای قوم من! شما نظری برخلاف دیگر افراد سپاه (خوارج) دارید [اما بدانید که] تعداد شما در مقابل آنها اندک است» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۱۰).

این مطالب بدین معناست که امام به دلیل اینکه خوارج در سپاهش اکثریت بودند؛ نظر خوارج را پذیرفت؛ چون یک فرد، هرچقدر هم شجاع و جنگجو باشد، عاقلانه نیست بدون جماعت یا با جماعت ناچیز به جنگ برود؛ چون مسلماً شکست می خورد و رفتنش به جنگ نه تنها سودآفرین نیست؛ بلکه زیان آفرین است. به عبارت دیگر، چون انسان یک موجود اجتماعی است و به تنهایی یا با جماعت ناچیز نمی تواند اهداف اجتماعی اش را محقق کند؛ پس قهراً نظر اکثریت افراد همراهش، نظر او را نیز تحت تاثیر قرار خواهد داد. به همین سبب بود که امام به خوارج می فرمود: «مَا أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنْ غَوَتْ غَوَيْتُ وَإِنْ تَرَشَّدَتْ غَزِيَّةٌ أَرَشُدُ؛ [همانطور که شاعر می گوید:] من نیستم جز فردی از [طایفه] غزیه که اگر [طایفه ام] گمراه شود، من نیز گمراه می شوم و اگر [طایفه ام] راه یابد، من نیز راه می یابم» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۸؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۵۴۷).
نگفته نماند که پیامبر (ص) در مدینه، و امام حسن (ع) در کوفه نیز به دلیل قلت یارانشان اقدام به جهاد علیه دشمنان خدا (مشرکان و معاویه) نکردند (رک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۶۰) و اگر امام حسین (ع) با وجود قلت یارانش علیه یزید اقدام به جهاد کرد به این دلیل بود که او به همراه یاران اندکش، ناخواسته مورد محاصره سپاه یزید و در موقعیت جنگی قرار گرفت (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ص ۱۷۸). در نتیجه دو راه بیشتر برای او وجود نداشت: تسلیم شدن با ذلت، یا ادامه دادن به جنگ با وجود قلت یارانش؛ اما برای امام

علی(ع) در جنگ صفین، راه سومی نیز وجود داشت؛ یعنی «پذیرش مقتدرانه درخواست صلح معاویه، و دفاع مقتدرانه از اسلام در صورت عدم پابندی او به صلحنامه».

۱-۲-۴. پذیرش قرآن و سنت

به فرمایش امام، خوارج نه تنها قرآن کریم را قبول داشتند و به حکم آن راضی بودند: «راضینَ بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۲)، بلکه مانند خود امام از شایسته‌ترین‌ها برای «پذیرش دعوت قرآنی» بودند: «إِنِّي أُحَرِّى مَنْ أَجَابَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَكَذَلِكَ أَنْتُمْ» (موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰). به همین سبب هم عجلانه دعوت قرآنی شامیان را پذیرفتند: «قَالُوا: اسْتَرَأْخُوا [اهل الشام] إِلَى كِتَابِ اللَّهِ. فَالرَّأى الْقُبُولَ مِنْهُمْ» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۲).

علاوه بر قرآن، به استناد سخن امام، خوارج به سنت نبی گرامی هم رضایت داشتند: «رَاضِينَ بِمَا فِيهِ مِنْ أَسْوَةٍ رَسُولِ اللَّهِ» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۹۲) و این رضایتشان اگرچه نشان می‌دهد آنها از احادیث روی گردان نبودند، اما چون این افراد، هر غیرخودی (هر غیرخوارج) را کافر می‌دانستند و به راویان و احادیث اندکی اعتماد داشتند، بنابراین منبع دینی آنها عمدتاً قرآن بود؛ یعنی قرآن‌بسندگی به نوعی در میان آنها نیز رواج داشت.

۱-۲-۵. سابقه نیک در پیروی از امام

ویژگی دیگر خوارج سابقه پیروی آنها از امام(ع) بود؛ زیرا به فرمایش امام، آنها در گذشته مختارانه با آن حضرت بیعت کرده بودند: «بَايَعْتُمُونِي طَائِعِينَ» (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۶۳) و حتی همراه ایشان، علیه مخالفانسان جهاد هم کرده بودند: «خَرَجْتُمْ عَلَى مُخَالِفِينَ» (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۶۳). پس از طغیانشان علیه امام، امام از آنها می‌خواست به نظر و رأی سابقشان برگردند: «ارْجِعُوا عَلَى أَثَرِ الْأَعْقَابِ» (سید رضی، ۱۳۷۴، خ ۵۸؛ موسوی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۷۰) که البته بخشی از آنها هرگز برنگشتند.

۱-۲-۶. گریزان از کفر و الحاد

لحظاتی پیش از آغاز جنگ نهروان، حبیب بن عاصم آزادی نزد امام آمد و از منافق بودن خوارج سؤال کرد. امام این سخن را رد کردند و فرمودند: منافقان فقط اندکی خدا را یاد می‌کنند: «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا» (ابن اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۷۱). یعنی خوارج چون ذاکر و عابد بودند، پس منافق نبودند. البته صحت عدم نفاق و عابد بودن خوارج در گزارش‌های تاریخی هم بیان شده است؛ مثلاً، ابن عباس می‌گفت: به خدا قسم، در آنها

نشانه منافقان را ندیدم. میان پیشانی‌هاشان اثر سجده است و قرآن تلاوت می‌کنند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۰).

اگرچه عدم نفاق و عابد بودن خوارج نیکوست، اما کافی نیست؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، آنها به مفاهیم قرآن و سنت جاهل داشتند؛ یعنی «عابد جاهل» بودند. عابدان جاهل نه تنها به فرمایش پیامبر (ص) عبادت همگی‌شان به عبادت یک تن عاقل هم نمی‌رسد: «لَا بَلَّغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَّغَ الْعَاقِلُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۹۳)، بلکه به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) مانند عابدان ریایی (فاسقان عالم)، فتنه‌آفرین و حذرکردنی هستند: «فَاتَّقُوا الْفَاسِقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ الْجَاهِلَ مِنَ الْمُتَعَبِّدِينَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۹؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۶). چون هر دوی این عابدان به دین ضربه می‌زنند؛ اولی با جهل و ناآگاهانه، دومی با نفاق و آگاهانه.

قابل ذکر آنکه هرچند توده خوارج عابد جاهل بودند و نه منافق، اما برخی از رهبران آنها در زمره منافقان بودند؛ زیرا پس از اتمام جنگ نهروان، امام به وجود شخصی مخدج الید (ناقص الید) در جمع خوارج اشاره کردند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۷۶) که وی به استناد منابع معتبر، نه تنها از رهبران خوارج، بلکه از منافقان بود (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۲). بنابراین توده خوارج عابد بودند؛ اما جاهلانی متعصب و بی‌توجه به نصایح امام (جاهل مقصر) نیز بودند که نه تنها با جهل و تفاسیر نادرست خود به دین ضربه می‌زدند، بلکه منافقان هم به برخی مناصب کلیدی آنها رخنه کرده و آنها را تحت فرماندهی و اطاعت خود درآورده بودند.

صرف‌نظر از بحث نفاق، امام در پاسخ حبیب بن عاصم ازادی، خوارج را از کفر هم گریزان معرفی کردند؛ اما در عین حال فرمودند: آنها به کفر گرفتار شده‌اند: «مِنَ الْكُفْرِ هَرَبُوا وَ فِيهِ وَقَعُوا» (ابن‌اعثم، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۷۱). از آنجاکه خوارج هیچ‌گاه نه منکر نبوت پیامبر اکرم (ص) شدند و نه منکر توحید؛ بنابراین گرفتار شدن آنها به کفر، نمی‌تواند بر خروجشان از شهادتین دلالت کند، بلکه احتمالاً به عمل تکفیرشان دلالت دارد؛ زیرا مطابق حدیث نبوی: «مَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ عَدُوَّ اللَّهِ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ أَلَّا جَارَ عَلَيْهِ»؛ هرکس فردی را تکفیر کند یا به او بگوید: «دشمن خدا»، و آن فرد این‌گونه نباشد [این نسبت‌های کفر و دشمنی] به خود گوینده برمی‌گردد (مسلم بن نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹).

۱-۲-۷. کثرت عبادت

خوارج کثیرالعباده و به عبارت دیگر، عابد بودند. بنابراین مسلماً هیچ مسلمان معتقدی، حاضر به شمشیرکشی علیه آنها نبود؛ مثلاً روزی ابوبکر به فرمان نبوی (ص)، جهت قتل یکی از آنها بپا خاست؛ اما وقتی او را غرق نماز و عبادت دید؛ دستش لرزید و نتوانست (رک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳، ص ۱۸۷) یا اندکی پیش از جنگ نهروان، یکی از یاران امام به نام جندب بن زهیر، با دیدن «مناجات و قرآن خوانی» شدید خوارج، در حقانیت شمشیرکشی علیه آنها به تردید افتاد (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۷۵۵).

جهت رفع شک و تردیدهای مذکور، بهترین کلام قطعاً همان کلام امام است در جنگ جمل، خطاب به فردی که در حقانیت شمشیرکشی علیه عایشه و صحابه برجسته به تردید افتاده بود. امام به او فرمود: حق و باطل را نمی توان از میزان وجاهت و والامقامی مدعیان آنها شناخت؛ بلکه «خود حق و باطل» را بشناس تا قادر شوی پیروان آنها را [در هر لباس و منصبی که در آیند] شناسایی کنی: قال علی (ع): «إِنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يَعْرِفَانِ بِاَقْدَارِ الرِّجَالِ. اِعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ اَهْلَهُ وَ اِعْرِفِ الْبَاطِلَ تَعْرِفِ اَهْلَهُ» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۹).

به بیان امام، خوارج چنان جذبه ای داشتند که اگر ایشان (ع) نبود؛ آنها بی حریف جنگی می ماندند: «لَوْ لَمْ أَكُنْ فَيَكُم لَمَا قُوتِلَ أَهْلُ النَّهْرَوَانِ» (موسوی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۲). یعنی تا قبل از ایشان (ع) احدی جرات شمشیرکشی علیه خوارج را نداشت: «لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِئَ عَلَيْهَا أَحَدٌ». این سخن امام، مُشعر به مضمون «حدیث نبوی» مقابل است: «يَا عَلِيُّ، لَوْ لَأَنْتَ لَمَا قُوتِلَ أَهْلُ النَّهْرِ؛ اَي عَلِي اِذَا تَوَنَّبَدِي بَا اَهْل نَهْرَوَانِ پیکار نمی شد» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۰۰). هرچند در احادیث نبوی و علوی فوق، «علت» عدم جرات مذکور بیان نشده است.

نتایج تحقیق

در بازه زمانی میانه جنگ صفین و قرآن به نیزه زدن معاویه تا اتمام جنگ نهروان، مطالب مهمی توسط امام علی (ع) به منظور مدیریت بحران این پدیده سیاسی و جریان فکری در جامعه اسلامی بیان شده است که در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل محتوای مضمونی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته و نتایج ذیل به دست آمده است:

۱. از تعداد ۶۷۲ جمله منقول از امام علی(ع) در منابع تاریخی و روایی، تعداد ۱۳۷ کد یا مضمون پایه استخراج گردید که پس از دسته‌بندی مضمونی و طبقه‌بندی مقوله‌ای در نهایت ۴ مقوله کلی به دست آمده است که نشان دهنده مهمترین اقدامات امام در مواجهه با جریان خوارج می‌باشد.

۲. مهمترین مقوله‌های مستخرج از تحلیل محتوای مضمونی جملات امام علی(ع) در رابطه با خوارج عبارتند از: معرفی رهبران اصلی جبهه حق و باطل، معرفی جریان فکری خوارج، تبیین ماجرای حکمیت، اتمام حجت با مخالفان.

۳. در این میان یکی از بالاترین فراوانی مطالب، مقوله معرفی جریان فکری خوارج به صورت بیان ویژگی‌های منفی و مثبت همراه با ذکر مثال‌های دقیق بوده است که نشان دهنده اهمیت این مسئله برای امام علی(ع) و فواید سازنده آن برای تاریخ بشریت می‌باشد.

۴. به نظر می‌رسد هدف امام علی(ع) از بیان ویژگی‌های دقیق خوارج، تبیین نقاط ضعف و قدرت این جریان فکری و افراد عصبانگر در جامعه اسلامی بوده تا بدین وسیله اولاً خودشان را بهتر بشناسند و راحتر مسیر اصلاح را طی کنند و ثانیاً دیگران در طول تاریخ بتوانند ملاک و معیاری جهت تشخیص پیروان این جریان فکری داشته باشند.

۵. مجموعه ویژگی‌های منفی و نقاط ضعف جریان فکری خوارج عبارت است از: نافرمانی از امام، ترس از جهاد و قتال، جنگجویی ناکارآمد، عدم فهم روش صحیح مبارزه، عدم یقین، هدایت ناپذیری، خودپرستی، فریب خوردگی، تحت تسلط شیطان، دنیاگرایی، دوری از معنویات، عدم انفاق، شتابزدگی و افراط، ناسپاسی به خدا، سهل انگاری به عهد و پیمان، همراهی با منافقان، عهدشکنی، ایجاد کننده فتنه، حسرت و پشیمانی، خروج از سپاه اسلام، جهالت به معارف قرآن کریم، عدم بصیرت دینی، عدم تعهد به صلحنامه، عدم فهم اصل حکمیت، تنزل جایگاه دینی خود، ایجاد کننده تفرقه و درگیری‌های داخلی، ایجاد گروه فشار و استفاده از اجبار.

۵. مجموعه ویژگی‌های مثبت و نقاط مثبت جریان فکری خوارج عبارت است از: بهره‌مندی از جایگاه مرجعیت دینی، بهره‌مندی از کرامت و منزلت اجتماعی، بهره‌مندی از قوای نظامی مناسب، پذیرش قرآن و سنت، سابقه نیک در پیروی از امام، گریزان از کفر و الحاد، کثرت عباد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آذری، غلامرضا (۱۳۷۷ش)، کاربرد تحلیل محتوا در سینما، *رسانه*، شماره ۹.
- ابن ابی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة*، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ابن اثیر، علی بن ابی الكرم (۱۳۸۵ق)، *الكامل فی التاريخ*، بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم، أبو محمد أحمد (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، تحقیق علی شیر، بیروت: دارالأضواء.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحيد*، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- ابن حنبل، احمد (بی تا)، *المسند*، قاهره: مؤسسة قرطبة.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: علامه.
- ابن قتیبة دینوری، عبد الله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، *الإمامة و السياسة*، تحقیق علی شیر، بیروت: دارالأضواء.
- ابن مزاحم، نصر (۱۴۰۴ق)، *وقعة صفین*، قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي.
- باردن، لورنس (۱۳۷۴ش)، *تحلیل محتوا*، مترجم: محمد سرخابی؛ ملیحه آشتیانی، تهران: شهید بهشتی
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، *الجامع المسند الصحيح*، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی جا: دار طوق النجاة.
- بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق)، *جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفكر.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۳ش)، *الفارسات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- جوادی نیا، حسن (۱۳۹۴ش)، «خوارج از منظر نهج البلاغة»، *تاریخ پژوهی*، شماره ۶۴.
- دینوری، احمد بن داود (۱۳۶۸ش)، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی.

روحانی، سید سعید (۱۳۸۲ش)، «خوارج و حکومت علوی در آثار استاد مرتضی مطهری»، فرهنگ کوثر، شماره ۵۴.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰ش)، *شیعه در اسلام*، قم: بوستان کتاب.
طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
عباسی، آزاده (۱۳۹۹ش)، «تحلیل نشانه‌شناختی کنش‌های خوارج براساس نظریه «خود و دیگر» یوری لوتمان»، پژوهش دینی، شماره ۴۰.

قنبری پریخانی، نازی؛ طاهری نیا، علی باقر (۱۳۹۷ش)، «تحلیل انسجام و پیوستگی خطبه‌های امام علی (ع) با موضوع حکمیت براساس تحلیل محتوای کیفی»، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۲۲.
کرپیندورف، کلوسف (۱۳۷۳ش)، تجزیه و تحلیل محتوا، مترجم: محمدسعید ذکائی، رسانه، شماره ۴.
لطیفی، علی؛ ظریفیان یگانه، محمد حسین، (۱۳۹۱ش)، «اصول و روش‌های تربیتی مواجهه با مخالفان در اخلاق ارتباطی با امام علی (ع)»، پژوهش نامه اخلاق، شماره ۱۵، صص ۲۶-۴۱.
مسعودی، علی بن الحسین بن علی (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجرة.
مسکویه، ابو علی (۱۳۷۹ش)، *تجارب الأمم*، تحقیق ابو القاسم امامی، تهران: سروش.
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم: کنگره شیخ مفید.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
موسوی، صادق (بی تا)، *تمام نهج البلاغه*، مشهد: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

Bibliography:

The Holy Quran.

Abbasi, Azadeh (2010), "Semiotic Analysis of Khawarij Actions Based on Yuri Lotman's Theory of "Self and Other", Religious Research, No. 40.

- Azari, Gholamreza (1377), the application of content analysis in cinema, Rasane, number 9.
- Balazri, Ahmed bin Yahya bin Jaber (1417 AH), Jamal Man Ansab al-Ashraf, research by Sohail Zakkar and Riyad Zarkali, Beirut: Dar al-Fakr.
- Barden, Lawrence (1374), content analysis, translator: Mohammad Sorkhabi; Maleeha Ashtiani, Tehran: Shahid Beheshti
- Bukhari, Muhammad bin Ismail (1422 AH), al-Jama'i Al-Musnad al-Sahih, research by Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasser, bibhi: Dar Tawq al-Najah.
- Dinwari, Ahmad bin Dawood (1989), Al-Akhbar al-Tawwal, researched by Abdul Moneim Amer, referenced by Jamal al-Din Shiyal, Qom: Al-Radi Manshurat.
- Ibn Aatham, Abu Muhammad Ahmed (1411 AH), Al-Futuh, Research on Ali Shiri, Beirut: Dar al-Awtah.
- Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibatullah (1404 AH), Commentary on Nahj al-Balaghah, Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library.
- Ibn Athir, Ali bin Abi al-Karam (1385), Al-Kamil fi al-Tarikh, Beirut: Dar Sadhir.
- Ibn Baboyeh, Muhammad bin Ali (1398 AH), al-Tawheed, researched by Hashim Hosseini, Qom: Jamia Modaresin.
- Ibn Hanbal, Ahmad (Beita), Al-Musnad, Cairo: Qortobah Foundation
- Ibn Mozahem, Nasr, (1404 AH), Waqqa Safin, Qom: Manuscripts of Al-Marashi Al-Najafi Library.
- Ibn Qutaiba Dinuri, Abdullah bin Muslim (1410 A.H.), Imamate and Al-Sisiyah, Research by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Awtah.
- Ibn Shahreashub, Muhammad bin Ali (1379 AH), Manaqib Al Abi Talib, Qom: Allameh.
- Ibn Shuba Harrani, Hasan bin Ali (1404 AH), Tohf al-Aqool, researched by Ali Akbar Ghafari, Qom: Jamia Madrasin.
- Javadi Nia, Hassan (2015), "Kharijites from the Perspective of Nahjul al-Balagha", History Research, No. 64.
- Krippendorff, Klossoff (1994), Content Analysis, Translated by: Mohammad Saeed Zakai, Resaneh, No. 4.
- Latifi, Ali; Zarifian Yeganeh, Mohammad Hossein, (2012), "Principles and Educational Methods of Facing Opponents in the Ethics of Communication with Imam Ali (AS)", Ethics Research Journal, No. 15, pp. 26-41.
- Makarem Shirazi, Nasser (1371), Tafsir al-Nashon, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.

- Masoudi, Ali bin Al-Hussein bin Ali (1409 AH), Moruj al-Dahab and Al-Jawhar mines, research by Asad Dagher, Qom: Dar al-Hijrah.
- Moskaweh, Abu Ali (1379), The Experiences of the Nations, Research by Abu al-Qasim Emami, Tehran: Soroush.
- Mousavi, Sadeh (B.T.A.), Tammam Nahj al-Balagheh, Mashhad: Al-Alami Press Institute.
- Mufid, Muhammad bin Muhammad (1413 AH), Al-Irshad fi Marafah Hajjaj Allah Ali al-Abad, research by Al-Bayt Foundation, peace be upon him, Qom: Congress of Sheikh Mufid.
- Qanbari Parikhani, Nazi; Taherinia, Ali Baqir (2018), "Analysis of the Coherence and Continuity of Imam Ali's (AS) Sermons on the Subject of Arbitration Based on Qualitative Content Analysis", Nahjul-Balagha Research Journal, No. 22.
- Rouhani, Seyyed Saeed (2003), "Kharijites and the Alawi Government in the Works of Ustad Murtaza Motahari", Farhang al-Kawthar, No. 54.
- Sayyid Radi, Muhammad bin Hussein (1974), Nahjul al-Balagha, researched by Sobhi Saleh, Qom: Hijrat.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1987), History of Nations and Kings, researched by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar al-Turaht.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein (1981), Shia in Islam, Qom: Bostan Kitab.
- Thaqafi, Ibrahim bin Muhammad (1974), Al-Gharat, researched by Jalal al-Din Hosseini Ormavi, Tehran: National Works Association.
- Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (1414 AH), Al-Amali, Qom: Dar al-Thaqafa.



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۲۵۴-۲۲۵

10.30497/qhs.2025.246813.4009

مقاله پژوهشی

تأثیر ایمان در تحقق امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰

مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

حسین متفکر *

مهدی اسمعیلی حسین آباد **

اله بخش روشن روان ***

چکیده

خداوند متعال، قرآن کریم را به عنوان کتابی راهنما نازل نموده که در صورت تأسی افراد به آن، نیازهای ضروری آنها محقق خواهد شد. از مهم‌ترین نیازهای یک جامعه، امنیت اجتماعی است که شایسته است برای تبیین راهکارهای تحقق آن به قرآن، مراجعه نمود؛ با بررسی آیات قرآن درخواستیم یافت، مفهومی که با امنیت در ارتباط بوده و از لحاظ لغوی مأخوذ از یک ریشه است، ایمان می‌باشد و از آنجا که استعمال الفاظ در قرآن، حکیمانه است، ارتباط دو مفهوم ایمان و امنیت می‌تواند سرنخی از جانب خداوند در خصوص تأثیر ایمان در تحقق امنیت باشد. هدف پژوهش حاضر آنست که با روش توصیفی تحلیلی، از طریق بررسی آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) به عنوان مبین قرآن، ارتباط بین ایمان و امنیت را بررسی و راهکارهای تقلین را در راستای تأمین امنیت اجتماعی، تبیین نماید. یافته‌های پژوهش مبین آنست که ایمان در تحقق امنیت اجتماعی تأثیری بسزایی داشته و در صورتی که موارد رسیدگی به اقشار نیازمند جامعه، صلح محور بودن افراد جامعه، انجام وظیفه نهادهای حکومتی در خصوص تأمین امنیت اجتماعی، افزایش ایمان و دینمداری و اخلاق‌مداری که خود دربردارنده‌ی راهبردهای متعددی است، توسط مومنین در جامعه اجرا شود، تأثیر قابل توجهی در تحقق امنیت اجتماعی خواهد داشت.

واژگان کلیدی: ایمان، امنیت اجتماعی، اجتماع، قرآن کریم، اهل بیت (ع).

* دکترای مدیریت استراتژیک، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (motafaker@pnu.ac.ir)

** کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشگر پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mahdi.s.7795@gmail.com)

*** استادیار دانشکده فرهنگ و ارتباطات، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، قم، ایران. (roshan135910@yahoo.com)

مقاله مستخرج از طرح پژوهشی است.

طرح مسئله

انسان موجودیست که برای رفع نیازهای خود، ناچار به تعامل با دیگران است و این امر، دلیل تشکیل اجتماعات بشری است. در این میان، گاهی تعارض منافع، مانع رسیدن افراد به اهداف و نیازهایشان بوده که ثمره‌ی آن دشمنی و ناامنی خواهد بود؛ از منظر قرآن کریم، این دشمنی و ناامنی از بدو حیات بشر و هبوط انسان به زمین شروع شده و خداوند در خصوص آن می‌فرماید: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ»؛ پس شیطان موجب لغزش آنها از بهشت شد؛ و آنان را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد. و به آنها گفتیم: «همگی (به زمین) فرود آید در حالی که بعضی دشمن دیگری خواهید بود (البقرة: ۳۶)». تحلیل‌گرانی از قبیل مرحوم آیت‌الله عمید زنجانی در مقام تفسیر امنیتی آیه‌ی شریفه‌ی مذکور بر این نکته تأکید داشته‌اند که «دشمنی و تعارض از جمله ویژگی‌های حیات دنیویست که همزاد جوامع بشری می‌باشد، بنابراین امنیت و ناامنی از موضوعات دیرینه‌ای است که همزمان با داستان آفرینش و پس از آن، با هبوط انسان به زمین مطرح بوده و از این حیث دغدغه‌ای مهم ارزیابی می‌شود» (افتخاری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۹-۲۰).

از طرفی، یکی از مفاهیمی که با امنیت از یک ریشه بوده و از منظر قرآن با امنیت در ارتباط است، ایمان می‌باشد؛ خداوند می‌فرماید: الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ؛ آنها که ایمان آوردند و ایمان خود را با شرک و ستم نیالودند، امنیت تنها از آن آنهاست و آنها هدایت یافتگانند (انعام: ۸۲) و همچنین فرموده: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ... لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا...» (نور: ۵۵)؛ خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده وعده می‌دهد... که قطعاً ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند.

با توجه به آنکه قرآن کریم از سوی مصدری معصوم و حکیم صادر شده و استعمال هر لفظی در قرآن بدون حکمت نیست، استعمال مشتقات ایمان و امنیت در قرآن کریم از یک ریشه‌ی واحد، اتفاقی نبوده و بدون شک مقوله‌ی ایمان بر امنیت تاثیرگذار خواهد بود. موید این ادعا بیانات رهبری در خصوص ارتباط ایمان و امنیت و متوجه نمودن اهل علم به این ارتباط است که: «آقایان اهل علم و فضلا، اگر در این خصوص به قرآن مراجعه فرمایند، خواهند دید که در آیات کلام الله، مسأله‌ی امنیت، تکرار و تأکید شده و به ایمان ربط پیدا کرده است. «فای الفرقین احق بالامن» کسانی که به خدا اعتقاد دارند و در راه او هستند، می‌توانند برای خودشان امنیت به وجود آورند» (خامنه‌ای؛ ۱۳۷۳/۴/۲۹). با توجه به موارد مذکور، سوال اصلی پژوهش این است که آیا از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع)، ایمان در تحقق امنیت اجتماعی تاثیر دارد و عوامل موثر بر آن کدامند؟

هدف تحقیق کاربردی، روش آن تحلیلی و استنباطی و روش جمع آوری داده‌ها اسنادی و کتابخانه‌ای و جامعه آماری آن، همه آیات و روایات مربوط به ایمان و مرتبط به امنیت می‌باشد.

پیشینه پژوهش

تحقیقات متعددی در خصوص امنیت اجتماعی از منظر دین، مورد نگارش قرار گرفته که به معرفی آن می‌پردازیم: ۱. عدالت اجتماعی و نقش آن در امنیت اجتماعی از نگاه قرآن و روایات اسلامی از محسن غفوری‌پور و همکاران؛ محوریت در این تحقیق عدالت اجتماعی بوده و محقق، عدالت را یکی از اهداف متعالی بشر دانسته که با تحقق آن، شاهد رشد و شکوفایی استعدادها، بهره‌وری صحیح از امکانات و نعمتهای الهی، وحدت کلمه، تفاهم و همگرایی در میان افراد جامعه خواهیم بود و از انحصارگرایی و بروز بیکاری و فقر در جامعه جلوگیری شده و امنیت اجتماعی محقق خواهد شد.

۲. حق بر امنیت اجتماعی با تأکید بر آیات و روایات از سمیه صرامی و همکاران؛ در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای انواع امنیت اجتماعی از منظر آیات و روایات و قوانین داخلی و بین المللی مورد بررسی قرار گرفته و به این نتیجه رسیده که از دیدگاه قرآن، نخستین نیاز اجتماعی انسان، دارا بودن امنیت است و تا در اجتماع امنیت برقرار نباشد سایر تلاش‌ها و فعالیت‌ها ثمره‌ای نخواهد داشت و هدف از برقراری امنیت اجتماعی، فراهم نمودن محیطی سالم و آرام برای پرداختن به امر عبادت و بندگی خداست.

۳. شاخص‌های امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم از هادی رجبی و خداکرم عبدی؛ در این پژوهش به تشریح واژه‌ی امنیت از نظر لغوی و مفهومی و تبیین جایگاه امنیت از دیدگاه اسلام پرداخته شده و شاخص‌های ایجاد امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم را توجه به عبادت و یاد خدا، اجرای حدود اسلامی، رعایت حجاب اسلامی، رعایت عدالت اجتماعی، رعایت اخلاق اسلامی و اجرای امر به معروف و نهی از منکر بیان کرده است.

۴. منشأ امنیت اجتماعی از منظر قرآن کریم از علی اصغر تجری و معصومه انصاری؛ محقق در این پژوهش، با تبیین و تفسیر آیات ۲۳ حشر، ۱۲۵ بقره، ۶۷ عنکبوت، ۲۷ فتح، ۵۷ قصص، ۳۵ ابراهیم، ۱۱۲ نحل و ۵۵ نور، منشأ امنیت اجتماعی را خداوند معرفی نموده است.

در خصوص وجه‌نواوری تحقیق باید گفت در این پژوهش ضمن تبیین تأثیر ایمان بر امنیت، عامل اصلی تحقق امنیت اجتماعی، ایمان معرفی شده و محور تحقیق، مطلقاً ایمان و مشتقات آن بوده و با بررسی آیات و روایاتی که ناظر بر مومنان می‌باشد به صورت جامع، راهبردهای تأمین امنیت اجتماعی بیان خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. ایمان

۱-۱-۱. تبیین مفهوم ایمان از حیث لغوی

ایمان از ریشه‌ی «امن» می‌باشد. مصادر امن در ثلاثی مجرد عبارتند از: أمن به معنای طمأنینه و آرامش نفس و امان که اسمی است برای حالتی که انسان در امنیت باشد و امانه که اسمی است، برای آنچه که انسان بر آن ایمن می‌شود. اما در ثلاثی مزید مصدر ایمان گاهی به صورت متعدی و به معنای اعطای امنیت و ایمن گردانیدن و گاهی به صورت لازم و به معنای امنیت یافتن، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۰-۹۱). بنابراین امن در ثلاثی مجرد به معنای امنیت و آرامش و در ثلاثی مزید به معنای اعطای امنیت و آرامش می‌باشد.

۱-۱-۲. تبیین مفهوم ایمان از حیث اصطلاح

ایمان از مفاهیم پرکاربرد در قرآن کریم می‌باشد که در تبیین آن نظریات متعددی مطرح شده و به نظر می‌رسد عنصر محوری این نظریات، تصدیق و باور قلبی است و در کنار آن، موارد دیگری نیز مورد توجه قرار گرفته که در ذیل به آن اشاره خواهیم نمود:

۱-۲-۱. معرفت و تصدیق قلبی

سیدمرتضی: «ایمان تصدیق قلبی است، یعنی اگر کسی به خدا و به آنچه خداوند معرفت آن را لازم کرده تصدیق کند، مومن است» (جوادی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۲۳).

۱-۲-۲. تصدیق قلبی و اقرار لسانی

علامه حلی به نقل از خواجه نصیر الدین طوسی با استناد به آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی نمل، ایمان را تصدیق قلبی همراه با اقرار لسانی دانسته و فرموده: آیه‌ی «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» می‌رساند که تصدیق قلبی کفایت نمی‌کند؛ زیرا اینها یقین داشتند اما انکار زبانی و فقدان اقرار، باعث کفرشان شد. از طرفی اقرار زبانی به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ زیرا آیه ۱۴ سوره‌ی حجرات می‌گوید: اعراب علی‌رغم اقرار زبانی، ایمان ندارند: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءِأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲۶-۴۲۷).

۱-۲-۳. اعتقاد قلبی، اقرار زبانی، عمل

راغب اصفهانی: «مراد از ایمان، پذیرفتن حق و تصدیق آن است و این امر با اجتماع سه چیز تحقق می‌یابد: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل بر طبق آن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۱). روایتی از امیرالمومنین (ع) نیز این نظر را

تأیید می‌نماید: «الْإِيمَانُ تَصَدِيقٌ بِالْجَنَانِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ»؛ ایمان تصدیق به قلب، اعتراف به زبان و عمل با جوارح و اعضاست (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۴۴).

۱-۲-۴. معرفت، اعتقاد قلبی و عمل

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۴ سوره ی فتح در خصوص ایمان فرموده: «ایمان، صرفاً علم نیست بلکه باید ملتزم به مقتضای علم خود نیز باشد و بر طبق مؤدای علم، اعتقاد قلبی داشته‌باشد، به طوری که آثار عملی علم هر چند فی‌الجمله از وی بروز کند. پس کسی که علم دارد به اینکه خداوند، الهی است که جز او الهی نیست و التزام به مقتضای علمش نیز دارد، یعنی در مقام انجام مراسم عبودیت خود و الوهیت خدا برمی‌آید، چنین کسی مؤمن است و از اینجا بطلان گفتار بعضی که ایمان را صرف علم دانسته‌اند، روشن می‌شود به همان دلیلی که گذشت. و نیز بطلان گفتار بعضی که گفته‌اند: ایمان همان عمل است، چون عمل با نفاق هم جمع می‌شود، و ما می‌بینیم منافقین که حق برایشان ظهوری علمی یافته، عمل هم می‌کنند، اما در عین حال ایمان ندارند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۲۵۹).

با توجه به موارد مذکور و در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت: ایمان تصدیق و باور قلبی است که با علم و معرفت حاصل می‌شود و با اقرار لسانی و عمل با اعضا و جوارح کامل می‌شود. بنابراین عناصر ایمان عبارتند از: علم و معرفت، تصدیق و باور قلبی، اقرار زبانی و عمل.

۱-۲-۲. امنیت

۱-۲-۱. تبیین مفهوم امنیت از حیث لغوی

ریشه ثلاثی مجرد «امن» در عربی که مشتقاتی نظیر امنیت، ایمان، مومن، امین و... نیز از آن ساخته می‌شود، دارای معنای پایه‌ای آرامش می‌باشد که در کتاب اهل لغت به این موضوع پرداخته‌اند. در قرآن مستقلاً به واژه‌ی امنیت اشاره نشده است؛ اما با در نظر گرفتن ریشه و مشتقات آن، در مجموع ۸۷۹ بار بکار رفته‌است (عباس‌پور؛ مصلائی‌پور، ۱۴۰۰ش، ص ۲۷). صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم می‌نویسد: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ: هُوَ الْأَمْنُ، السَّكُونُ، رَفْعُ الْخَوْفِ وَالْوَحْشَةِ وَالْاضْطِرَابِ» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۵۰). امن یعنی ایمنی، آرامش قلب و خاطر جمع بودن (قرشی‌بنابی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۲۳) و امنیت به معنای عدم‌خوف است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۶، ص ۲۰۷). امنیت در زبان فارسی نیز به معنای ایمن شدن و بی‌بیم بودن معنا گشته است؛ از مجموعه توضیحاتی که اهل لغت داده‌اند می‌توان به این نتیجه رسید که روح معنایی ریشه «امن»، طمانینه و آرامش خاطر و

نداشتن خوف از وقایع است و بلد امن سرزمینی است که در آن عنصر آرامش وجود دارد و خوف زائل گشته است (عباس‌پور، مصلائی‌پور، ۱۴۰۰ش، ص ۲۷).

۱-۲-۲. تبیین مفهوم امنیت از حیث اصطلاح، بر اساس سلبی و ایجابی بودن آن

الف) گفتمان سلبی: در این گفتمان معناکاوی امنیت تحت تاثیر چالش‌های پیشرو نظام‌های سیاسی و در سنجش میزان عدم وجود تهدید نسبت به ارزش‌های قابل حفاظت و حیاتی جامعه قابل فهم است. بر این اساس امنیت عبارت است از: وضعیتی که در آن منافع بازیگر یا از سوی دیگر بازیگران مورد تهدید واقع نشده و یا در صورت وجود تهدید احتمالی، امکان مدیریت آن برای بازیگر(هدف) وجود داشته باشد.

ب) گفتمان ایجابی: در گفتمان ایجابی به جای تمرکز بر میزان تهدید، میزان رضایت، معیار فهم امنیت قرار می‌گیرد. بنابراین در رویکرد ایجابی، امنیت به وضعیتی اطلاق می‌شود که در بین خواسته‌ها (یعنی مجموع نیازهای بازیگر) و داشته‌ها (پاسخ‌های حاکمیت به خواسته‌ها) در یک واحد سیاسی معین، متناسب با ضریب ایدئولوژیک آن واحد (ارزش‌هایی پذیرفته شده پیشینی فرد یا جامعه برای چشم‌پوشی از خواسته‌ها)، تعادلی وجود دارد که نزد بازیگران آن واحد تولید رضایت می‌نماید (مزینانی؛ خسروپناه، ۱۳۹۴ش، ص ۴).

۱-۳. امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی به معنای امنیت جان، مال، آبرو و موقعیت اجتماعی شخص از جانب عوامل اجتماعی می‌باشد (محمداف و همکاران، ۱۴۰۰ش، ص ۶۴).

رهبر انقلاب در خصوص امنیت اجتماعی فرمودند: «امنیت اجتماعی این است که مردم در محیط کار و زندگی خود، احساس خوف، تهدید و ناامنی نکنند» (خامنه‌ای؛ ۱۳۷۳/۴/۲۹).

به طور کلی می‌توان عوامل موثر بر احساس امنیت اجتماعی را ۱. نظم اجتماعی و عدم وقوع جنایت و بزهکاری ۲. حمایت‌های اجتماعی افراد جامعه از یکدیگر ۳. افزایش سطح اعتماد مردم به یکدیگر و مردم و دولت ۴. افزایش مشارکت مردم در امور مربوط به اجتماع دانست (صالحی امیری، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰۲-۱۰۳).

۲. تاثیر ایمان در امنیت اجتماعی

با توجه به تبیین لغوی و اصطلاحی ایمان، می‌توان ایمان را اعطای امنیت به خود و غیر، از طریق بینش و گرایش صحیح ماخوذ از قرآن و روایات که منجر به کنش مناسب خواهد شد، معرفی نمود؛ در این بیان علاوه بر لحاظ معنای لغوی، (معرفت، باور قلبی و عمل) که در تعاریف اصطلاحی ذکر شده نیز مورد توجه قرار گرفته و مویذات روایی فراوانی این امر را تایید می‌کند، از جمله: پیامبر(ص) فرمودند: «المؤمنُ مَنْ أَمَنَهُ النَّاسُ؛ مومن، کسی است

که مردم از او در امان باشند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۴). و نیز فرمودند: «أَلَا أُنبِئُكُمْ لِمَ سُمِّيَ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا لَا يُثِمَّنِ النَّاسُ إِلَّا هُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ؟ آیا شما را خبر ندهم از اینکه چرا مومن، مومن نامیده شده است؟ برای آنکه مردم او را بر جان و مال خود امین می‌شمارند» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ص ۳۱). با توجه به موارد مذکور، مومنین افرادی هستند که در تامین امنیت اجتماع تاثیر بسزایی داشته و تمام آیات و روایاتی که ناظر بر مومنین وارد شده می‌تواند راهبردهایی از جانب خداوند و اهل بیت (ع) در خصوص تامین امنیت اجتماع باشد. بنابراین با بررسی آیات قرآن و روایات در خصوص مومنین، می‌توان مواردی که در تامین امنیت اجتماعی موثر خواهد بود را تبیین نمود.

۳. عوامل موثر در تحقق امنیت اجتماعی

۳-۱. رسیدگی به اقشار ضعیف و نیازمند جامعه

خداوند در آیات متعددی از قرآن مومنان را به رسیدگی به اقشار نیازمند جامعه چه از طریق مالی، چه از طریق تهیه‌ی ضروریات زندگی امر نموده از جمله: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُؤُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَا كِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ... وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ» نیکو، این نیست که روی خود را به سوی مشرق و مغرب کنید؛ بلکه نیکوکار کسی است که به خدا ایمان آورد... و مال را، با همه علاقه‌ای که به آن دارد، به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه و سائلان و بردگان، عطا کند (البقرة: ۱۷۷). همچنین در روایتی از امام صادق (ع) آمده: «مَا مِنْ عَبْدٍ تَظَاهَرَتْ عَلَيْهِ مِنَ اللَّهِ نِعْمَةٌ إِلَّا اشْتَدَّتْ مَوْنَةُ النَّاسِ عَلَيْهِ فَمَنْ لَمْ يَقُمْ لِلنَّاسِ بِحَوَائِجِهِمْ فَقَدْ عَرَضَ النِّعْمَةُ لِلزَّوَالِ؛ هیچ بنده‌ای نیست که نعمتی از خدا در نزد وی فراوان شود، مگر اینکه نیاز مردمان به او بیشتر شود. پس هر کس نیازمندیهای مردم را برآورده نسازد، نعمت خداوند را در معرض زوال قرار داده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۷). بنابراین مومنان برای تحقق امنیت اجتماعی باید در برآورده‌ساختن حوائج نیازمندان نهایت تلاش خود را به کار بندند. مواردی که از تقلیل در خصوص این امر می‌توان بدان اشاره نمود، عبارتند از:

۳-۱-۱. کمک‌های مالی

خداوند متعال و اهل بیت (ع) راهبردهایی را در خصوص کمک مالی به اقشار ضعیف و نیازمند تبیین نمودند که به ذکر آن می‌پردازیم:

۳-۱-۱-۱. انفاق

یکی از راهبردهای خداوند برای بهبود وضعیت مادی اجتماع و تحقق امنیت اجتماعی، انفاق می‌باشد که در آیات متعددی مومنان را به آن امر نموده از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید از آنچه به شما روزی داده‌ایم، انفاق کنید (البقرة: ۲۵۴). فلسفه‌ی انفاق آنست که بخشی از مال ثروتمندان به نیازمندان برسد که امیرالمومنین (ع) در روایتی به آن اشاره نمودند: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَىٰ أَغْنِيَاءِ النَّاسِ فِي أَمْوَالِهِمْ قَدْرَ الَّذِي يَسَعُ فُقَرَاءَهُمْ فَإِنْ ضَاعَ الْفُقَرَاءُ أَوْ أَجْهِدُوا أَوْ أَعْرَوْا فَبِمَا يَمْنَعُ أَغْنِيَاؤُهُمْ؛ خداوند در اموال توانگران به اندازه‌ای که تهیدستانشان را تأمین نماید، حق واجب کرد؛ بنابراین اگر تهیدست نابود شود یا در راه تأمین معاش خود، جان بدهد یا برهنه بماند، علتش آن است که توانگر از پرداخت حق او دریغ نموده است» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۴۵). انفاق مال، هم شامل کمک‌های مالی واجب از قبیل زکات و خمس می‌باشد و هم کمک‌های مالی مستحب مثل صدقه.

۳-۱-۱-۲. قرض الحسنه

از جمله راهبردهای خداوند در راستای رفع نیاز افراد جامعه، قرض الحسنه می‌باشد که خداوند در آیاتی از قرآن و اهل بیت (ع) در روایاتی که از ایشان صادر شده مومنان را به انجام این امر سفارش نمودند از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... إِنْ تَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعِفْهُ لَكُمْ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ» ای کسانی که ایمان آوردید... اگر به خدا قرض الحسنه دهید، آن را برای شما مضاعف می‌سازد و شما را می‌بخشد (التغابن: ۱۴ و ۱۷). همچنین در روایتی از امام صادق (ع) آمده: «إِنَّمَا مُؤْمِنٌ يَقْرِضُ مُؤْمِنًا قَرْضًا يَلْتَمِسُ وَجْهَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ أَجْرَهُ بِحِسَابِ الصَّدَقَةِ»؛ هر مؤمنی به مؤمنی برای رضای خدا قرض الحسنه‌ای دهد، خداوند پاداش آن را همچون صدقه محسوب می‌نماید» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۴). بنابراین شایسته است مومنان به افرادی که نیاز به کمک دارند، قرض داده و همچنین حکومت نیز بانک‌های قرض الحسنه را ایجاد نموده تا بستر برای تحقق امنیت اجتماعی مهیا شود.

۳-۱-۱-۳. مهلت به بدهکار و مدارای با او

یکی از راهبردهای خداوند و اهل بیت (ع) ناظر به مومنین که سبب تالیف قلوب و محبت در جامعه خواهد شد، مهلت و مدارای با بدهکار می‌باشد. خداوند در این خصوص خطاب مومنین در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» ای مومنان... اگر (بدهکار)، قدرت پرداخت نداشته باشد، او را تا هنگام توانایی، مهلت دهید! (و در صورتی که قدرت پرداخت ندارد)، برای خدا به او ببخشید که آن برای شما بهتر است اگر می‌دانستید (البقرة: ۲۷۸ و ۲۸۰).

۳-۱-۲. رصد برادران دینی و حساسیت نسبت به مشکلاتشان

وقتی ایمان در جامعه گسترش یابد، مومنین نسبت به برادران دینی خود وظایفی پیدا خواهند نمود که در صورت انجام، گامی اساسی در برطرف شدن کمبودها و مشکلات جامعه برداشته شده و به تبع آن امنیت اجتماعی محقق خواهد شد. اهل بیت (ع) این مورد را مورد توجه قرار داده و در روایات متعددی آن را متذکر شدند؛ از جمله: امام صادق (ع) فرمودند: «لَا وَ اللَّهِ لَا يَكُونُ [الْمُؤْمِنُ] مُؤْمِنًا أَبَدًا حَتَّى يَكُونَ لِأَخِيهِ الْمُؤْمِنِ مِثْلُ الْجَسَدِ إِذَا ضَرَبَ عَلَيْهِ عَرَقٌ وَاحِدٌ تَدَاعَتْ لَهُ سَائِرُ عُزْوَيْهِ»؛ نه، سوگند به خدا هرگز مؤمن به مرحله ایمان نمی‌رسد مگر آن که نسبت به برادرش همچون جسمی باشد که چنانچه آسیبی بر یکی از رگ‌ها و اعضای او وارد آید، همه رگ‌ها و اعضا با آن هم‌نوا می‌گردد (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۴۲). و نیز فرمودند: «إِنَّمَا مُؤْمِنٌ مَنَعَ مُؤْمِنًا شَيْئًا مِمَّا يَخْتَاجُ إِلَيْهِ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِهِ أَقَامَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ مُزْرَقَةً عَيْنَاهُ مَغْلُولَةً يَدَاهُ إِلَى عُنُقِهِ فَيَقَالُ هَذَا الْخَائِنُ الَّذِي خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ ثُمَّ يُؤْمَرُ بِهِ إِلَى النَّارِ؛ هر مؤمنی چیزی را از مؤمنی دیگر دریغ دارد که بدان نیاز دارد و او هم بر آن تواناست که از خود یا دیگری برای او بدهد، خدا او را روز قیامت با روی سیاه و چشم کبود برپا دارد و دو دستش به گردنش بسته باشد پس گفته شود: اینست آن خیانتکاری که به خدا و رسولش خیانت کرده و سپس فرمان دهند که او را به دوزخ برند» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

۳-۱-۳. تشکیل و سازماندهی گروه‌های جهادی هجرت سازندگی

از جمله مواردی که می‌توان با تشکیل و سازماندهی آن بخشی از کمبودهای جامعه را جبران و بهبود داد، گروه‌های جهادی هجرت سازندگی می‌باشند که در ایام خاصی از سال به مناطق محروم رفته و به ساماندهی و رفع مشکلات و کمبودهای اجتماعی، علمی، پزشکی و ... آن مناطق پرداخته و به نوعی در تامین امنیت اجتماعی آنان موثر واقع خواهند شد. آیه‌ای که می‌توان در تایید این امر به آن استناد نمود عبارت است از: «إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ» (البقرة: ۲۱۸)؛ کسانی که ایمان آورده و کسانی که هجرت کرده و در راه خدا جهاد نموده‌اند، آنها امید به رحمت پروردگار دارند. بنابراین مومنان باید مناطق محروم و نیازمند خدمت‌رسانی را در استان خود و در کشور شناسایی نموده و با حضور در آن مناطق با فعالیت‌های سازندگی، فرهنگی و کمک‌های مالی، به محرومیت‌زدایی و خدمت‌رسانی به هموطنان خود بپردازند تا از این طریق گامی در راستای تحقق امنیت اجتماعی برداشته باشند.

رهبر انقلاب نیز در این خصوص فرمودند: این کار اردوهای هجرت و حرکت عظیم بسیج سازندگی یکی از برکاتش خدمت‌رسانی است که میلیون‌ها نفر از این خدمت شما به صورت مستقیم بهره‌مند می‌شوند. از لحاظ مادی،

از لحاظ امور روزمره‌ی زندگی، از لحاظ معنوی و هدایت، بهره‌مند می‌شوند (خامنه‌ای؛ ۸۹/۶/۳۱؛ در دیدار جهادگران بسیج سازندگی).

۳-۱-۴. انجام کار خیر و خیر بودن

اگر در جامعه، افراد خیر زیاد باشند و اصرار به کار خیر وجود داشته باشد، کمبودها و مشکلات در آن جامعه کم و در تحقق امنیت اجتماعی گام بلندی برداشته شده است و به همین دلیل است که خداوند مومنین را به آن امر کرده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... وَ أَفْعَلُوا الْحَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ای مومنان... کار نیک و خیر انجام دهید، شاید رستگار شوید (الحج: ۷۷). همچنین در خصوص انجام کار خیر دو نکته را متذکر شده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى» در انجام کار خیر معاونت داشته باشید (المائدة: ۲) و «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» در انجام کار خیر سبقت و عجله داشته باشید (المائدة: ۴۸).

۳-۲. صلح محور بودن افراد جامعه

از موارد تهدیدکننده‌ی امنیت اجتماعی که دستاویز اصلی شیطان برای دور نمودن جامعه از هدایت می‌باشد، ایجاد عداوت در میان افراد است؛ خداوند این امر را مورد توجه قرار داده و فرموده: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ» شیطان فقط می‌خواهد در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند (المائدة: ۹۱). در مقابل خداوند برای خنثی نمودن این امر، راهبردی را به مومنین توصیه می‌کند که در صورت اجرای آن توسط مومنین، بسیاری از درگیری‌ها مرتفع شده و امنیت اجتماعی محقق خواهد شد و آن صلح محور بودن جامعه است، خداوند در آیات متعددی، این امر را به مومنین گوشزد نموده از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» ای مومنان همگی در صلح و آشتی درآیید و از گامهای شیطان، پیروی نکنید (البقرة: ۲۰۸).

راهبردهای مستخرج از تقلین که در خصوص تحقق این امر می‌توان بدان اشاره نمود عبارتند از:

۳-۲-۱. اصلاح میان افراد

خداوند متعال در خصوص این امر می‌فرماید: «وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا... إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» و هر گاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع پردازند، آنها را آشتی دهید... مؤمنان برادر یکدیگرند؛ پس دو برادر خود را آشتی دهید (الحجرات: ۹-۱۰).



۳-۲-۲. فروبردن خشم، تقویت روحیه‌ی گذشت و چشم‌پوشی از خطاهای دیگران و برخورد پسندیده با خطاکار

بسیاری از درگیری‌ها در جامعه به دلیل فوران ناگهانی خشم و همچنین فقدان روحیه‌ی گذشت در افراد می‌باشد که در این صورت با وقوع کوچکترین خطا توسط یک شخص، او با برخوردهای قبیح‌تر توسط دیگران مواجه شده و به تبع آن آتش درگیری در میان افراد شعله‌ور خواهد شد و به همین دلیل است که امام صادق(ع) فرمودند: «الْغَضَبُ مِفْتَاحُ كُلِّ شَرٍّ؛ خشم و غضب کلید هر شر و بدی است» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۷). خداوند در بسیاری از آیات قرآن، مومنین را به فروبردن خشم، تقویت روحیه‌ی گذشت و چشم‌پوشی از خطاهای دیگران توصیه نموده از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ/ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» ای مومنان... شتاب کنید برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان؛ و بهشتی که وسعت آن، آسمانها و زمین است؛ و برای پرهیزگاران آماده شده است. همانها که در توانگری و تنگدستی، انفاق می‌کنند؛ و دشمنان را فرومی‌برند؛ و از خطای مردم می‌گذرند (آل عمران: ۱۳۰ و ۱۳۳-۱۳۴) یا در آیه‌ای دیگر خطاب به پیامبر(ص) که در راس مومنین می‌باشند، می‌فرماید: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» آنها را ببخش و عذرشان را بپذیر، و به نیکی‌ها دعوت نما، و از جاهلان روی بگردان (الاعراف: ۱۹۹) و فرموده: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ» بدی را به بهترین راه و روش دفع کن (المومنون: ۹۶). علاوه براین، امام صادق(ع) فرمودند: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ قَالُوا بَلَىٰ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ الصَّفْحُ عَنِ النَّاسِ؛ آیا شما را از مکارم اخلاق آگاه نکنم؟ گفتند بله ای پسر رسول الله، در این هنگام فرمود: گذشت از خطاهای مردم» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۹).

۳-۲-۳. اجتناب از خون‌ریزی و قتل

از مواردی که خداوند در راستای حفظ جان افراد اجتماع، مومنان را به رعایت آن دستور داده، پرهیز از خون‌ریزی و قتل است از جمله در آیاتی می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً» هیچ فرد باایمانی مجاز نیست که مؤمنی را به قتل برساند، مگر اینکه این کار از روی اشتباه از او سرزند (النساء: ۹۲). همچنین امام صادق(ع) فرمودند: «لَا يُزَالُ الْمُؤْمِنُ فِي فِسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يَصِبْ دَمًا حَرَامًا، وَ قَالَ لَا يُوَفَّقُ قَاتِلُ الْمُؤْمِنِ مَتَعَمِدًا لِلتَّوْبَةِ؛ تا هنگامی که مؤمن دستش به ریختن خون حرامی آلوده نشده در دینداریش در فراخی است، و فرمود: توفیق توبه نیابد آن کس که مؤمنی را از روی عمد بکشد» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۶۷).

۳-۳. انجام وظیفه نهادهای حکومتی در خصوص تحقق امنیت اجتماعی

نهادهایی حکومتی از قبیل قوه قضائیه، قوه مجریه، نیروی انتظامی و ... لازم است در راستای تحقق امنیت اجتماعی راهبردهای ذیل که مستخرج از آیات و روایات می‌باشد را اجرا نمایند:

۳-۳-۱. اجرای حکم قصاص

از جمله راهبردهایی که خداوند در راستای کم شدن جرم و جنایت در جامعه ناظر به مومنین مطرح نموده، اجرای حکم قصاص در جامعه می‌باشد؛ چرا که با وجود این حکم، افراد از ارتکاب قتل یا جرح یکدیگر خودداری خواهند نمود. خداوند در این خصوص می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ... وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ای مومنان حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن... و برای شما در قصاص، زندگی است، ای خردمندان (البقرة: ۱۷۸-۱۷۹).

۳-۳-۲. جاری کردن حد در مورد منکرات

یکی از مواردی که می‌تواند عوامل تهدید کننده امنیت اجتماعی را کاهش دهد و به مثابه‌ی یک ترمز برای مجرمین عمل کند، جاری کردن حدود بر مجرمین است. به عنوان نمونه خداوند در خصوص زنا و تهمت به زنان پاکدامن می‌فرماید: «الرَّائِيَةُ وَ الرَّائِي فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» هر یک از زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید؛ و نباید رأفت نسبت به آن دو شما را از اجرای حکم الهی مانع شود، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید (النور: ۲). «وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» و کسانی که آنان پاکدامن را متهم می‌کنند، سپس چهار شاهد نمی‌آورند، آن‌ها را هشتاد تازیانه بزنید (النور: ۴).

۳-۳-۳. جلوگیری از گسترش مواد روان گردان در جامعه

یکی از تهدیدهای امنیت اجتماعی، گسترش مواد روان گردان در جامعه می‌باشد؛ چرا که ممکن است شخص مصرف کننده دست به اقداماتی بزند که مشکلات جبران‌ناپذیری برای افراد جامعه به وجود آورد و به همین دلیل است که خداوند در آیاتی مومنان را از آن برحذر می‌دارد از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ... رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ای مومنان شراب... پلید و از عمل شیطان است، از آن دوری کنید تا رستگار شوید

(المائدة: ۹۰). همچنین امام صادق (ع) در این خصوص فرمودند: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ؛ هر کس شرب خمر بکند از ایمان خارج شده است» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

۳-۴. برخورد با برهم زنندگان امنیت جامعه

یکی از راهبردهای خداوند در راستای تامین امنیت اجتماعی، برخورد شدید با کسانی است که امنیت جامعه را به هم می‌زنند و در این خصوص می‌فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» کيفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، فقط این است که اعدام شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا دست و پای آنها، بعکس یکدیگر، بریده شود؛ و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست؛ و در آخرت، مجازات عظیمی دارند (المائدة: ۳۳). همچنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ... وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ» ای مومنان... دست مرد و زن دزد را، به کيفر عملی که انجام داده‌اند، بعنوان یک مجازات الهی، قطع کنید (المائدة: ۳۵ و ۳۸). وقتی خداوند با رحمت و اسعه‌ای که دارد اینچنین در برخورد با عوامل ضد امنیتی شدیداً عمل می‌کند، مسئولین قضایی و انتظامی نیز باید در برخورد با این افراد شدید و غلیظ عمل نمایند تا امنیت جامعه بازیچه‌ی دست این افراد قرارنگیرد.

۳-۵. کنترل رسانه‌ها و ارتقاء سطح سواد رسانه‌ای

از جمله مواردی که علی‌رغم مزیت‌های بسیار، ظرفیت عظیمی در تهدید امنیت اجتماعی دارد، رسانه می‌باشد. خداوند مواردی را در قرآن به مومنان توصیه‌نموده که در صورت رعایت آن توسط مسئولین و فراهم‌سازی بستر مناسب برای آموزش به مردم و ارتقاء سطح سواد رسانه‌ای آنان، می‌توان تهدیدات رسانه‌ای را خنثی یا کم‌اثر نمود از جمله:

۱. مومنین و همچنین مسئولین در حین سخنرانی و مصاحبه نباید چیزی را مطرح یا عملی را انجام دهند که رسانه‌های دشمن بتوانند از آن سوءاستفاده نمایند؛ موید این امر، کلام خداوند می‌باشد که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا» ای مومنان نگوئید: «راعنا»؛ بلکه بگوئید: «انظرنا» (البقرة: ۱۰۴)؛ زیرا کلمه اول، هم به معنی «ما را مهلت بده»، و هم به معنی «ما را تحمیق کن» می‌باشد؛ و دستاویزی برای دشمنان است.

۲. پرهیز از دامن‌زدن به شیطنتهای رسانه‌ای دشمن و عوامل آن، تا آن موج رسانه‌ای فروکش نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... قَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَ يُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَعْبُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي

حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مَثَلْتُمْ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید... خداوند در قرآن بر شما نازل کرده که هرگاه بشنوید افرادی آیات خدا را انکار و استهزا می‌کنند، با آنها ننشینید تا به سخن دیگری بپردازند و گرنه، شما هم مثل آنان خواهید بود (النساء: ۱۴۰).

۳. رصد رسانه‌ها توسط حکومت و کنترل آن در صورت انتشار اخبار و موارد کذب و باطل؛ چرا که موجب گمراهی بعضی از مردم خواهد شد: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَ مَا يَفْتَرُونَ- وَ لَتَصْعَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ لِيَرْضَوْهُ وَ لِيُتَرَفُّوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ» (الانعام: ۱۱۲-۱۱۳): اینچنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم؛ آنها بطور سری (و درگوشی) سخنان فریبنده و بی‌اساس (برای اغفال مردم) به یکدیگر می‌گفتند؛ و اگر پروردگارت می‌خواست، چنین نمی‌کردند؛ (و می‌توانست جلو آنها را بگیرد؛ ولی اجبار سودی ندارد). بنابراین، آنها و تهمت‌هایشان را به حال خود واگذار نتیجه (وسوسه‌های شیطان و تبلیغات شیطان‌صفتان) این خواهد شد که دل‌های منکران قیامت، به آنها متمایل گردد؛ و به آن راضی شوند؛ و هر گناهی که بخواهند، انجام دهند.

۴. عدم انتشار تمام اخبار؛ چرا که بعضی از اخبار ممکن است برای کشور هزینه داشته باشد و امنیت جامعه را به خطر اندازد؛ خداوند متعال در سرزنش افرادی که اخبار را افشا می‌کنند می‌فرماید: «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ» (النساء: ۸۳)؛ و هرگاه به آنها مطلبی پیرامون امنیت و ناامنی برسد آن را فاش می‌کنند. امام صادق (ع) در ذیل این آیه فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَيَّرَ قَوْمًا بِالْإِدَاعَةِ فَقَالَ - وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ فَإِيَّاكُمْ وَ الْإِدَاعَةَ؛ براستی خدای عز و جل مردمی را برای فاش کردن اسرار سرزنش کرده و فرموده است: و هرگاه به آنها مطلبی پیرامون امنیت و ناامنی برسد آن را فاش می‌کنند، پرهیزید از فاش کردن اسرار» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۰).

۵. بررسی صحت و سقم اخبار توسط مسئولین و افراد جامعه، مخصوصاً اگر منبع خبر دشمن و رسانه‌های غربی باشند؛ چرا که در صورت پذیرش اخبار کذب از سوی دشمن ممکن است هزینه‌های سنگینی برای کشور به بار آید: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید (الحجرات: ۶).

۶. پرهیز از دنبال نمودن رسانه‌هایی که دروغ‌گویی آن برای جامعه مومنین اثبات شده است: «فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ» از تکذیب‌کنندگان اطاعت نکن (القلم: ۸).

۷. پرهیز از پخش شایعه و اخبار بدون سند: یکی از اصحاب امام باقر(ع) گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ أَنْ يُقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَ يَقُولُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ؛ از ایشان پرسیدم، حق خداوند بر بندگان چیست؟ فرمود: این است که هر چه را بدانند، بگویند و درباره هر چه نمی‌دانند، توقف کنند و دم فرو بندند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳).

۳-۳-۶. تلاش برای تحقق عدل در جامعه

عدل در هر چیزی یعنی قرار دادن آن شیء در محل مناسبش؛ یعنی دادن حق به هر صاحب حقی، بر اساس استعداد و ظرفیتش (خوبی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۶، ص ۴۶). با توجه به تبیینی که از مفهوم عدالت صورت گرفت مسئولین باید در ارتباط با یکدیگر و همچنین در ارتباط با افراد جامعه تلاش نمایند تا عدالت رعایت شده و هر حقی به صاحب حقش عطا شود که در این صورت امنیت اجتماعی به معنای واقعی کلمه محقق خواهد شد و به همین دلیل است که خداوند مومنان را متعدداً به آن امر نموده از جمله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» ای مومنان کاملاً قیام به عدالت کنید (النساء: ۱۳۵). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» ای مومنان همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت گواهی دهید دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشانند عدالت را رعایت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌ترست (المائدة: ۸). همچنین امام صادق(ع) نیز در خصوص آیه یُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فرمودند: «لَيْسَ يُحْيِيهَا بِالْقَطْرِ وَ لَكِنْ يُبْعَثُ اللَّهُ رِجَالًا فَيُحْيُونَ بِالْعَدْلِ فَتُحْيَا الْأَرْضُ لِأَحْيَاءِ الْعَدْلِ؛ زمین را با باران زنده نمی‌کند، بلکه مردانی را بر می‌انگیزاند که عدل را احیا می‌کنند. پس به خاطر احیای عدل، زمین احیا می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۴۶).

۳-۳-۷. توسعه علم

امیرالمومنین(ع) در خصوص اهمیت علم فرمودند: «العلم سلطان من وجده صال به و من لم يجده صیل علیه؛ علم، سلطنت و قدرت است، هر که آن را بیابد با آن یورش برد و هر که آن را از دست بدهد بر او یورش برند» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹) و همچنین امام باقر(ع) در بیان اوصاف مومن فرمودند: «مِنْ آدَابِ الْمُؤْمِنِ... طَلَبُ الْعِلْمِ؛ از آداب و اوصاف مومن کسب علم می‌باشد» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۸). با توجه به موارد مذکور، مسئولین امر باید نهایت تلاش خود را در راستای توسعه‌ی علم و تمهید بستر مناسب برای افراد جامعه در خصوص

کسب و توسعه علم به کاربندند تا گام‌های اساسی در راستای تامین امنیت اجتماعی برداشته شود؛ چرا که با بروز شدن علوم و کسب آن توسط دانشمندان، به صورت مستمر شاهد اختراع و ابداع ابزار و روش‌هایی خواهیم بود که روز به روز به ساده‌تر شدن زندگی و رفاه بیشتر منجر شده و تحقق امنیت اجتماعی را به دنبال خواهد داشت.

۳-۳-۸. جلوگیری از گرانی

افزایش قیمت در جامعه یکی از موارد تهدید کننده‌ی امنیت اجتماعی از منظر اهل بیت (ع) می‌باشد؛ چرا که امام صادق (ع) فرمودند: «غَلَاءُ السَّعْرِ يُسِيءُ الْخُلُقَ وَ يُذْهِبُ الْأَمَانَةَ وَ يُضْجِرُ الْمَرْءَ الْمُسْلِمَ؛ گرانی قیمت‌ها، اخلاق را بد می‌کند، امانتداری را از بین می‌برد و انسان مسلمان را بی‌قرار می‌سازد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۴). بنابراین حکومت برای تامین امنیت اجتماعی باید اقدامات لازم را در راستای عدم افزایش قیمت و به تبع آن رضایت مردم، انجام دهد.

۳-۴. افزایش ایمان و دینمداری در جامعه

ایمان و دینمداری دو عاملی هستند که از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) در تحقق امنیت جامعه تاثیر بسزایی دارند که به تبیین آن خواهیم پرداخت:

۳-۴-۱. ایمان

خداوند، ایمان را یکی از عوامل تحقق امنیت اجتماعی معرفی نموده و می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ... وَ لَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» خداوند به مومنان... وعده می‌دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد... و ترسشان را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند (النور: ۵۵) و در مقابل ناسپاسی و کفر نعمت را یکی از عوامل ضد امنیتی معرفی نموده و می‌فرماید: «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً بِأَيْدِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» خداوند مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام بود؛ و همواره روزیش از هر جا می‌رسید؛ اما به نعمت‌های خدا ناسپاسی کردند؛ و خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس را بر اندامشان پوشانید (النحل: ۱۱۲). علاوه بر این، خداوند جمع بین ایمان و عمل صالح را سرمنشا اتفاقاتی معرفی می‌کند که در تحقق امنیت اجتماعی تاثیر بسزایی دارند از جمله:

۱. باعث برقراری محبت و مودت در جامعه خواهد شد: «إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» مسلماً کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، خداوند رحمان، محبتی برای آنان در دلها قرار می‌دهد (مریم: ۹۶).

۲. سبب اصلاح امور خواهد شد: «وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ» و کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند... خداوند گناهانشان را می‌بخشد و کارشان را اصلاح می‌کند (محمد: ۲).

۳. سبب آرامش در جامعه خواهد شد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزایند (الفتح: ۴).

۳-۴-۲. دینداری و جلوگیری از افزایش گناه در جامعه

از جمله مواردی که از منظر اهل بیت (ع) در جامعه موجبات امنیت را فراهم نموده و فقدان آن منجر به ناامنی خواهد شد، دین‌داری می‌باشد. امیرالمومنین (ع) در این خصوص فرمودند: «من استحکمت لي فيه خصلة من خصال الخير احتملته عليها و اغتفرت فقد ما سواها و لا أغتفر فقد... دین لأن مفارقة الدين مفارقة الأمن فلا يتنهأ بحياة مع مخافة؛ هرکس خصلتی خوب و پایدار به من بدهد، به خاطر آن، او را می‌پذیرم و از نداشتن صفات دیگرش می‌گذرم، ولی از نداشتن دین، چشم‌پوشی نمی‌کنم؛ زیرا در بی‌دینی، امنیت نیست و زندگی در ترس، لذت‌بخش نمی‌باشد» (فیض‌کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۲۱). بنابراین هرچه در جامعه دینداری افزایش یابد به تبع آن امنیت نیز بیشتر شده و در صورت بی‌دینی و افزایش گناه، در جامعه ناامنی پدید خواهد آمد.

۳-۴-۳. امر به معروف و نهی از منکر

از راهبردهای اساسی در برپایی دین در جامعه و به تبع آن، تحقق امنیت اجتماعی می‌توان به امر به معروف و نهی از منکر اشاره نمود؛ چرا که افراد دغدغه‌مند در جامعه به مواردی که موجب تقویت دین و تحقق امنیت اجتماعی خواهد شد، امر کرده و از مواردی که موجب تضعیف دین و از بین رفتن امنیت اجتماعی خواهد شد، نهی می‌کنند و به همین دلیل خداوند در وصف بهترین امت و جامعه می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید (آل عمران: ۱۱۰).

۳-۴-۴. وحدت جامعه با محوریت الله و دین الهی

از مواردی که می‌تواند بسیاری از مشکلات و اختلافات در جامعه را مرتفع نماید، وحدت میان افراد جامعه می‌باشد و به همین دلیل است که خداوند، مومنین را با تمام سلاقی و اختلافات، امر به وحدت نموده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ... وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» ای مومنان...همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام]، چنگ زنید، و پراکنده نشوید (آل عمران: ۱۰۲-۱۰۳). اگر بواسطه‌ی دین در جامعه وحدت پدید آمد و همه جامعه خود را برادر و خواهران دینی دانستند بسیاری از مشکلات اجتماعی حل و امنیت اجتماعی محقق خواهد شد.

۳-۵. اخلاق‌مداری

در تعریف اخلاق آمده: «صورت باطنی، یعنی خُلق انسان، مانند صورت ظاهریش یعنی خُلق، دارای هیأت یا ترکیبی زشت یا زیباست. بنابراین خُلق انسان، همان هیأت و قیافه‌ی ثابت نفسانی انسان است که به آسانی و بدون تفکر باعث صدور افعال انسان می‌شود؛ اگر افعالی که از این هیأت و قیافه‌ی ثابت نفسانی صادر می‌شود شرعا و عقلا پسندیده باشد، این هیأت را خُلق نیکو می‌گویند» (دیرباز؛ اصلانی، ۱۳۹۵ش، ص ۹۳).

با توجه به تعریف مذکور، در صورتی که ایمان در جامعه افزایش یابد، صدور افعالی که شرعا و عقلا پسندیده می‌باشد نیز در جامعه افزایش یافته و به تبع آن، امنیت اجتماعی محقق خواهد شد. خداوند متعال و اهل‌بیت(ع) توصیه‌ها و دستورات اخلاقی متعددی را مطرح نمودند که در صورت محور قرار گرفتن در جامعه، روابط بین افراد در بهترین حالت ممکن خواهد بود و این امر تاثیر بسزایی در تحقق امنیت اجتماعی خواهد داشت؛ این موارد عبارتند از:

۳-۵-۱. وفای به عهد و امانت

از جمله مواردی که در صورت رعایت آن هیچ حقی تضییع نشده و به تبع آن بسیاری از دلخوری‌ها و دعوای جامعه مرتفع خواهد شد و خداوند بارها در قرآن مومنان را متوجه آن ساخته، وفای به عهد و ادای امانت می‌باشد. از جمله: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... الَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ رَاعُونَ» حقیقتا مومنان رستگار شدند... کسانی که امانتها و عهد خود را رعایت می‌کنند (المومنون: ۸۱). همچنین امام‌صادق(ع) در این خصوص فرمودند: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ... لَا يَعِدُّهُ عِدَّةً فَيُخْلِفُهُ؛ مومن برادر مومن است ... وعده‌ای به او نمی‌دهد سپس خلف وعده کند» (ابن‌بابویه، ۱۴۰۲ق، ص ۴۸).

۳-۵-۲. عدم آزار به پیروان سایر ادیان و مذاهب

بخش کوچکی از افراد کشور را اقلیت‌های دینی و مذهبی تشکیل می‌دهند که در صورت عدم آسیب به منافع و امنیت کشور، به دلیل توصیه قرآن و همچنین در راستای حفظ امنیت اجتماعی باید حقوق آنان را رعایت نمود؛ چرا که در صورت تحریک آنان به وسیله آزار و توهین به مقدساتشان، ممکن است دست به اقداماتی بزنند که برای کشور هزینه‌های زیادی را در برداشته باشد. موید کلام ما آیاتی از قرآن کریم می‌باشد که در آن به مومنان امر نموده بین هیچ کدام از پیامبران الهی فرق و اختلاف قائل نشوید از جمله: «وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلٰئِكَتِهٖ وَ كُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ» (البقرة: ۲۸۵). و همه مؤمنان (نیز)، به خدا و فرشتگان او و کتابها و فرستادگانش، ایمان آورده‌اند؛ (و می‌گویند): ما در میان هیچ یک از پیامبران او، فرق نمی‌گذاریم (و به همه ایمان داریم). علاوه بر این، خداوند متعال در آیه ۱۰۸ سوره انعام می‌فرماید به مقدسات دیگران توهین نکنید تا به مقدسات شما توهین نکنند: «وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِیْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ»: (به معبود) کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبدا آنها (نیز) از روی (ظلم و) جهل، خدا را دشنام دهند.

۳-۵-۳. برخورد نیکو با همسر

از جمله مواردی که در صورت عدم رعایت آن، ممکن است، چند خانواده با هم درگیر و موجبات ناراحتی آنان فراهم شود و به نوعی امنیت اجتماعی مورد خدشه قرارگیرد، عدم برخورد نیکو با همسران است که خداوند آن را به مومنان گوشزد نموده و فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» ای مومنان... با همسرانتان با نیکی و شایستگی رفتار کنید (النساء: ۱۹).

۳-۵-۴. سفارش یکدیگر به امور خیر و پسندیده

یکی از راهبردهای خداوند در خصوص تامین امنیت اجتماعی آن است که مومنان را به سفارش به یکدیگر در خصوص انجام امور خیر و پسندیده امر نموده است؛ چرا که هم کار خیر در جامعه گسترش پیدا خواهد کرد و هم امور خیری که قرار بود به صورت فردی انجام گیرد، به صورت جمعی انجام خواهد شد؛ فلذا خداوند در آیاتی می‌فرماید: «كَانَ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْمِیْمَنَةِ» از مومنان بوده و یکدیگر را به صبر و مهربانی و رحمت توصیه می‌کنند آنها «اصحاب الیمین» اند (البلد: ۱۷). «إِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ حُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ ءَامَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» انسانها همه در زیانند؛ مگر مومنانی که اعمال صالح انجام داده‌اند و یکدیگر را به حق سفارش کرده و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده‌اند (العصر: ۲-۳).

۳-۵-۵. پرهیز از اتهام به دیگران، سوءظن و داشتن گمان خیر

از مواردی که در صورت رعایت آن بسیاری از دلخوری‌ها در جامعه ریشه‌کن شده و در تحقق امنیت اجتماعی موثر است، پرهیز از اتهام به دیگران می‌باشد. امام‌صادق(ع) در این خصوص فرمودند: «إِذَا أَتَمَّ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ أَمَّاكُ الْإِيمَانُ مِنْ قَلْبِهِ كَمَا يَنْمَاطُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ؛ هرگاه مؤمن به برادرش تهمت زند، ایمان از دلش همچون نمک در آب از بین می‌رود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۱). می‌توان ریشه‌ی اتهام را سوءظن به دیگران دانست که خداوند آن را مورد توجه قرار داده و خطاب به مومنین فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» ای مومنان از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چرا که بعضی از گمان‌ها گناه است (الحجرات: ۱۲). و در مقابل مومنان را به داشتن گمان خیر توصیه کرده و می‌فرماید: «لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَ قَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» چرا هنگامی که این (تهمت) را شنیدید، مردان و زنان مومن نسبت به خود گمان خیر نبردند و نگفتند این دروغی بزرگست (النور: ۱۲).

۳-۵-۶. پرهیز از خودپسندی و تکبر

از جمله اوصاف ناپسندی که در صورت اتصاف شخص به آن‌ها، موجبات سوء تفاهم و ناراحتی سایر افراد، فراهم می‌شود و این دلخوری ممکن است تا حدی پیش برود که موجب تهدید امنیت اجتماعی شود، خودپسندی و تکبر است؛ فلذا رعایت آن بر تمام افراد جامعه لازم است. امام‌صادق(ع) در این خصوص فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَلِمَ أَنَّ الذَّنْبَ خَيْرٌ لِلْمُؤْمِنِ مِنَ الْعُجْبِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا ابْتُلِيَ مُؤْمِنًا بِذَنْبٍ أَبَدًا؛ خدا می‌داند که گناه برای مؤمن بهتر از خودپسندی است که اگر این نبود، هیچ گاه مؤمن گرفتار گناه نمی‌شد» (جیلانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱). ایشان در وصف مومنین نیز فرمودند: الْمُؤْمِنُ... لَا يَتَكَبَّرُ؛ مومن... تکبر نمی‌ورزد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۱).

۳-۵-۷. اخلاق نیکو و استفاده از بهترین عبارات در ارتباطات اجتماعی

با اخلاق نیکو، قلوب افراد جامعه به یکدیگر نزدیک شده و محبت در جامعه گسترش پیدا خواهد کرد. موید این ادعا، کلام خداوند خطاب به پیامبر(ص) که در راس مومنان قرار دارد، می‌باشد که می‌فرماید: «وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ أَدْفَعُ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» هرگز نیکی و بدی یکسان نیست؛ بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است (الفصلت: ۳۴) و این بهترین عامل برای تحقق امنیت اجتماعی خواهد بود و به همین دلیل است که خداوند در این خصوص فرموده: «إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» هر گاه به شما تحیت گویند، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید؛ یا

به همانگونه پاسخ گویند (النساء: ۸۶). اهل بیت (ع) نیز با در نظر گرفتن برکات خوش اخلاقی در جامعه، در موارد متعدد آن را به مومنین گوشزد نمودند از جمله: پیامبر (ص) فرمودند: «مُدَاوَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ؛ مدارا و مهربانی با مردم نیمی از ایمان است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲). امام باقر (ع) نیز فرمودند: «إِنَّ أَكْمَلَ الْمُؤْمِنِينَ إِيْمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا؛ کامل ترین مومنین از لحاظ درجات ایمان، خوش اخلاق ترین آنها می باشد» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۲).

۳-۵-۸. عدم ظلم و تعدی به دیگران

یکی از مواردی که امنیت اجتماعی را تهدید نموده و از افراد جامعه سلب آرامش می نماید، ظلم و تجاوز به دیگران است تا جایی که خداوند که اظهار نظرسوء نسبت به دیگران را دوست ندارد به کسی که مورد ظلم واقع شده این اجازه را داده و می فرماید: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ» خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خود، بدی های دیگران را اظهار کند؛ مگر آن کس که مورد ستم واقع شده باشد (النساء: ۱۴۸). همچنین می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ... يَنْهَى عَنِ الْبَغْيِ» به راستی خداوند از ستم نهی می کند (النحل: ۹۰). در روایات نیز به عدم ظلم به دیگران امر شده از جمله امام صادق (ع) فرمودند: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ... لَا يَظْلِمُهُ؛ مومن برادر مومن است و به او ظلم نمی کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶). همچنین فرمودند: «الْمُؤْمِنُ مَنْ... كَفَى النَّاسَ شَرًّا؛ مومن کسی است که مردم از شرش در امان باشند» (دیلمی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۰).

۳-۵-۹. راستگویی و پرهیز از دروغ

یکی از موثرترین عوامل در تحکیم بنیان جامعه، اعتماد میان افراد است و موثرترین عامل در از بین بردن این اعتماد، دروغ می باشد؛ چرا که حق را از مسیر اصلی خود منحرف کرده و باعث تضییع حق افراد جامعه خواهد شد و به همین دلیل است که خداوند با آن همه مهربانی در خصوص دروغگویان می فرماید: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» مرگ بر دروغگویان (الذاریات: ۱۰). همچنین دو روایات از امام باقر (ع) وارد شده که فرمودند: «إِنَّ الْكَذِبَ هُوَ خَرَابُ الْإِيمَانِ؛ برآستی دروغ، باعث ویرانی ایمان است» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۷۷). همچنین فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَعَلَ لِلشَّرِّ أَفْقَالًا وَ جَعَلَ مَفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَفْقَالِ الشَّرَّابَ وَ الْكَذِبُ شَرٌّ مِنَ الشَّرَّابِ؛ همانا خداوند برای بدی قفل هایی قرار داده و کلید آن قفل ها را شراب قرار داد و دروغ از شراب بدترست» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۳۹).

۳-۵-۱۰. رعایت حریم شخصی افراد

از جمله مواردی که به افراد جامعه حس امنیت و آرامش می‌دهد، حفظ حریم شخصی آنهاست و به همین دلیل خداوند مومنان را از تجسس در زندگی افراد و ورود به حریم شخصی آنان بدون اجازه، نهی نموده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... لَا تَجَسَّسُوا» ای مومنان... در زندگی دیگران تجسس نکنید (الحجرات: ۱۲). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَازْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» ای مومنان در خانه‌هایی غیر از خانه خود وارد نشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن خانه سلام کنید؛ این برای شما بهتر است؛ شاید متذکر شوید و اگر کسی را در آن نیافتید، وارد نشوید تا به شما اجازه داده شود؛ و اگر گفته شد: «بازگردید» بازگردید؛ این برای شما پاکیزه‌تر است (النور: ۲۷-۲۸). همچنین امام صادق (ع) فرمودند: «لَا تُفْتِشِ النَّاسَ فَتَبْقَى بِلَا صَدِيقٍ» در زندگی مردم تفتیش و تجسس نکن که بدون دوست می‌مانی» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۸۶).

۳-۵-۱۱. کنترل زبان

علمای اخلاق گفته‌اند: زبان پر برکت‌ترین عضو بدن، و مؤثرترین وسیله طاعت و هدایت و اصلاح است و در عین حال خطرناک‌ترین و پر گناه‌ترین عضو بدن نیز محسوب می‌شود، تا آنجا که حدود سی گناه کبیره از همین عضو کوچک صادر می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۷، ص ۴۴۷-۴۴۸) و به همین دلیل اهل بیت (ع) اصرار فراوانی به کنترل آن داشتند؛ از جمله پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «أَمْسِكْ لِسَانَكَ فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ ثُمَّ قَالَ وَ لَا يَعْرِفُ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَخْزَنَ مِنْ لِسَانِهِ» زبانت را نگهدار که این کمکی است که به خود می‌کنی، سپس فرمود: هیچ بنده‌ای حقیقت ایمان را نشناسد تا زبان خود را نگه دارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴). با توجه به موارد مذکور، این عضو بدن پتانسیل بالایی در تهدید امنیت اجتماعی دارد و باید آن را کنترل نمود و به همین دلیل خداوند متعال مومنین را به کنترل آن فرمان داده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (الاحزاب: ۷۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید... سخن سدید بگویید. در تبیین قول سدید آمده: «قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد و یا اگر فایده دارد، فایده‌اش چون سخن چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد و نیز گفتار خود را بیازماید، که لغو و یا مایه افساد نباشد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۴۷).

مواردی که خداوند متعال و اهل بیت (ع) مومنان را متوجه آن ساخته و می‌توان در این بخش به آن اشاره نمود و در تحقق امنیت اجتماعی تاثیر بسزایی دارد عبارتند از:

۳-۵-۱۱-۱. پرهیز از تمسخر دیگران

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ» (الحجرات: ۱۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید نباید گروهی از مردان شما گروه دیگر را مسخره کنند، شاید آنها از اینها بهتر باشند؛ و نه زنانی زنان دیگر را، شاید آنان بهتر از اینان باشند.

۳-۵-۱۱-۲. پرهیز از طعن و عیب‌جویی

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ» (الحجرات: ۱۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید... یکدیگر را مورد طعن و عیب‌جویی قرار ندهید. پیامبر اکرم (ص) در این خصوص فرمودند: «يَا مَعْشَرَ مَنْ ءَامَنَ بَلِسَانِهِ وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ لَا تَطْلُبُوا عَوْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّ مَنِ اتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ اتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنِ اتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ فَضَحَّهُ وَ لَوْ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ؛ ای اشخاصی که به زبان ایمان آورده‌اید، نه در قلب و درون، در جستجوی اسرار و عیب‌های مؤمنان نباشید، لغزش و خطاهای ایشان را دنبال نکنید. پس کسی که در جستجوی عیب و لغزش دوست و برادر خود باشد، خداوند متعال نیز لغزش‌ها و خطاهای او را دنبال می‌نماید و کسی که خداوند دنبال لغزش‌هایش باشد در نهایت رسوا می‌گردد، اگرچه در جمع خانواده‌اش باشد» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۱).

۳-۵-۱۱-۳. پرهیز از استفاده از القاب زشت و ناپسند

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... وَ لَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ» (الحجرات: ۱۱)؛ با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید.

۳-۵-۱۱-۴. پرهیز از دشنام به دیگران

امام باقر(ع) در این خصوص فرمودند: «إِنَّ رَجُلًا مِّن بَنِي تَمِيمٍ أَتَى النَّبِيَّ (ص) فَقَالَ أَوْصِنِي فَكَانَ فِيْمَا أَوْصَاهُ أَنْ قَالَ لَا تَسُبُّوا النَّاسَ فَتَكْتَسِبُوا الْعَدَاوَةَ بَيْنَهُمْ؛ مردی از بنی تمیم خدمت پیامبر (ص) آمد و عرض کرد: به من سفارش کن و ایشان در ضمن سفارش فرمودند: به مردم دشنام ندهید تا میان آن‌ها دشمنی به وجود آورد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۰). همچنین ایشان در برشمردن اوصاف مومنین فرمودند: «الْمُؤْمِنُ... لَا سَبَابَ؛ مومن کسی است که ... دشنام دهنده نمی‌باشد» (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۴).

۳-۵-۱۱-۵. پرهیز از غیبت و آشکار نمودن عیوب دیگران

حفظ آبرو و موقعیت افراد، از جمله مواردی است که در تعریف امنیت اجتماعی به آن اشاره شد و موثرترین عامل برای از بین بردن آبرو، وجهه و موقعیت افراد، آشکار نمودن عیوب آن‌ها و به عبارتی دیگر غیبت است. در تعریف غیبت آمده: غیبت آن است که انسان در غیاب شخصی چیزی بگوید که مردم از آن خبر نداشته باشند و اگر آن شخص بشنود، ناراحت شود (قرائتی، ۱۳۸۸ش، ج ۹، ص ۱۹۰). خداوند متعال در این خصوص می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَا يَغْتَبِ بَّعْضُكُم بَعْضًا أ يَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (الحجرات: ۱۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید... هیچ یک از شما دیگری را غیبت نکند، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟! (به یقین) همه شما از این امر کراهت دارید.

در روایات نیز، به کرات از غیبت نهی شده از جمله: امام صادق (ع) فرمودند: «مَنْ رَوَى عَلَى مُؤْمِنٍ رَوَايَةً يُرِيدُ بِهَا شَيْنَهُ وَ هَذَمَ مُرُوءَتَهُ لِيَسْقُطَ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنْ وَلَايَتِهِ إِلَى وَلَايَةِ الشَّيْطَانِ؛ هر کس بر ضرر مؤمن داستانی بگوید و قصدش آشکار نمودن عیب او و ریختن آبرویش باشد که از چشم مردم بیفتد، خداوند او را از ولایت خود به ولایت شیطان براند» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۳).

۳-۵-۱۲. پرهیز از حسادت به دیگران

حسادت از جمله مواردی است که آرامش افراد جامعه را سلب نموده و در مواردی افراد را تحریک به آسیب زدن به اموال دیگران و حتی جانشان می‌کند؛ همانطور که حسادت برادران یوسف، آنها را وادار به آسیب زدن به ایشان نمود؛ فلذا حسادت، یکی از عوامل موثر در تهدید امنیت اجتماعی خواهد بود که بایستی کنترل شود و به همین دلیل امام باقر (ع) مومنین را از حسادت بر حذر داشته و فرمودند: «إِنَّ الْحَسَدَ لَيَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ؛ حسد ایمان را می‌خورد، چنان که آتش هیزم را می‌خورد» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۵). علاوه بر ایشان، امیرالمومنین (ع) فرمودند: «الْمُؤْمِنُ... لَا حَسَدَ؛ مومن حسادت نمی‌ورزد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۷).

۳-۵-۱۳. رعایت حقوق همسایگان

در تبیین حقوق همسایگان روایات متعددی از جانب اهل بیت (ع) وارد شده که در صورت رعایت آن توسط مومنین گامی اساسی در تحقق امنیت اجتماعی برداشته خواهد شد؛ از جمله: پیامبر (ص) فرمودند: «لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بَوَائِقُهُ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا بَوَائِقُهُ؟ قَالَ: ظُلْمُهُ وَ عَشْمُهُ وَ أَضْلُهُ وَ عَشْمُهُ؛ کسیکه همسایه‌اش از بوائق او در امان نباشد، مؤمن نیست. گفته شد: ای رسول خدا! مقصود از بوائق چیست؟ فرمود: ستم، گمراهی و بی عدالتی است» (کوفی‌اهوازی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۱).

۳-۵-۱۴. حفاظت از جان و مال مردم

یکی از ویژگی‌های مومنین که به شدت امنیت‌زا بوده حساسیت مومنین نسبت به جان و مال دیگران می‌باشد؛ پیامبر (ص) در خصوص این امر فرمودند: «أ لَا أُتَبِّحُكُمْ بِالْمُؤْمِنِ الْمُؤْمِنِ مَنِ اتَّيَمَّنَهُ النَّاسُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ؛ آیا به شما خبر ندهم که مومن کیست؟ مومن کسی است که مردم او را بر جان‌هایشان و اموالشان امین بدانند» (دیلمی،

۱۴۰۸ق، ص ۱۱۰). بنابراین با افزایش ایمان در جامعه، تعداد افرادی که نسبت به جان و مال دیگران حساس هستند در جامعه افزایش یافته و تأثیر بسزایی در تحقق امنیت اجتماعی خواهد داشت.

۳-۵-۱۵. عدم خیانت، مکر و نیرنگ به دیگران

خیانت و نیرنگ با هدف قرار دادن یکی از اصل‌های بنیان جامعه یعنی اعتماد، جامعه را متزلزل خواهد ساخت. اهل‌بیت(ع) این عامل تهدیدکننده را بارها مورد توجه قرار داده و از آن نهی فرمودند از جمله: امام‌صادق(ع) فرمودند: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ ... لَا يَخُونُهُ ... وَلَا يُعْشَى؛ مومن برادر مومن است و ... به او خیانت نمی‌کند و ... به او نیرنگ نمی‌زند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۳۰۵).

نتایج تحقیق

با توجه به مطالب مذکور، مشخص شد که ایمان بر امنیت اجتماعی تأثیرگذار بوده و علاوه بر ارتباط لغوی، از لحاظ اصطلاحی نیز با یکدیگر مرتبط می‌باشند و مومنین کسانی هستند که امنیت را در جامعه تزریق نموده و تمامی آیات و روایاتی که ناظر بر مومنین وارد شده، موارد موثر و راهبردهایی از جانب خداوند و اهل‌بیت(ع) در راستای تحقق امنیت در اجتماع بوده که در صورت تقید مومنین و اجرایی نمودن آن‌ها، امنیت اجتماعی محقق خواهد شد. این موارد موثر و راهبردها عبارتند از:

۱. رسیدگی به اقشار ضعیف و نیازمند جامعه: ۱-۱. کمک‌های مالی: انفاق، قرض الحسنه، مهلت به بدهکار و مدارای با او / ۱-۲. رصد برادران دینی و حساسیت نسبت به مشکلاتشان / ۱-۳. تشکیل و سازماندهی گروه‌های جهادی هجرت سازندگی / ۱-۴. انجام کار خیر و خیر بودن.
۲. صلح محور بودن افراد جامعه: ۲-۱. اصلاح میان افراد / ۲-۲. فروبردن خشم، تقویت روحیه‌ی گذشت و چشم‌پوشی از خطاهای دیگران و برخورد پسندیده با خطاکار / ۲-۳. اجتناب از خون‌ریزی و قتل.
۳. انجام وظیفه نهادهای حکومتی در خصوص تحقق امنیت اجتماعی: ۳-۱. اجرای حکم قصاص / ۳-۲. جاری کردن حد در مورد منکرات / ۳-۳. جلوگیری از گسترش مواد روان‌گردان در جامعه / ۳-۴. برخورد با برهم زندگان امنیت جامعه / ۳-۵. کنترل رسانه‌ها و ارتقاء سطح سواد رسانه‌ای / ۳-۶. تلاش برای تحقق عدل در جامعه / ۳-۷. توسعه علم / ۳-۸. جلوگیری از گرانی.
۴. افزایش ایمان و دینمداری در جامعه: ۴-۱. ایمان / ۴-۲. دینداری و جلوگیری از افزایش گناه در جامعه / ۴-۳. امر به معروف و نهی از منکر / ۴-۴. وحدت جامعه با محوریت الله و دین الهی.

۵. اخلاق‌مداری: ۱-۵. وفای به عهد و ادای امانت / ۲-۵. عدم آزار به پیروان سایر ادیان و مذاهب / ۳-۵. برخورد نیکو با همسر / ۴-۵. سفارش یکدیگر به امور خیر و پسندیده / ۵-۵. پرهیز از اتهام به دیگران، سوءظن و داشتن گمان خیر / ۶-۵. پرهیز از خودپسندی و تکبر / ۷-۵. اخلاق نیکو و استفاده از بهترین عبارات در ارتباطات اجتماعی / ۸-۵. عدم ظلم و تعدی به دیگران / ۹-۵. راستگویی و پرهیز از دروغ / ۱۰-۵. رعایت حریم شخصی افراد / ۱۱-۵. کنترل زبان / ۱۲-۵. پرهیز از حسادت به دیگران / ۱۳-۵. رعایت حقوق همسایگان / ۱۴-۵. حفاظت از جان و مال مردم / ۱۵-۵. عدم خیانت، مکر و نیرنگ به دیگران.

کتاب‌نامه:

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *صفات الشیعة*، تهران: اعلمی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۲ق)، *مصادقه الاخوان*، تحقیق سید علی الخراسانی الکاظمی، الکاظمیة: مکتبه الامام صاحب الزمان العامة.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق)، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل (۱۴۰۴ق)، *التمحیص*، تحقیق مدرسه امام مهدی، قم: مدرسه الإمام المهدی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۱ش)، *امنیت (مجموعه مفاهیم بنیادین علوم انسانی اسلامی)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- جوادی، محسن (۱۳۹۵ش)، *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم: دفتر نشر معارف.
- جیلانی، رفیع الدین محمد بن محمد مؤمن (۱۴۲۹ق)، *الذریعة الی حافظ الشریعة*، تحقیق محمد حسین درایتی، قم: دار الحدیث.
- حسینی خامنه‌ای، سید علی، بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم.
- خویی، میرزا حبیب الله بن محمد (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*، تهران: مکتبه الاسلامیة.

- دیرباز، عسگر؛ اصلانی، محمد (۱۳۹۵ش)، تحقیق انتقادی «تعریف اخلاق» از دیدگاه فلاسفه‌ی غربی معاصر، *مجله پژوهش‌های اخلاقی*، سال هفتم، شماره ۲۳، بهار ۱۳۹۵، ص ۸۳-۱۰۴.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *اعلام الدین فی صفات المومنین*، تحقیق مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت-دمشق، دار القلم-دار الشامیه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، *منیة المريد*، تحقیق رضا مختاری، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة*، تحقیق مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *هدایة الامة الى احکام الائمة*، تحقیق آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی گروه حدیث، مشهد: آستانه‌ی الرضویة المقدسة مجمع البحوث الاسلامیة.
- صالحی امیری، سید رضا (۱۳۹۱ش)، *امنیت اجتماعی*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرين*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، تحقیق مؤسسه‌ی البعثة، قم: دار الثقافة.
- عباس پور، امین؛ مصلائی پور، عباس (۱۴۰۰ش)، مفهوم «امنیت حرم» در پرتو معنای تاویلی آیات مرتبط، *مجله مطالعات تفسیری*، سال دوازدهم، شماره ۴۶، تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۵-۴۲.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع).
- قرائی، محسن (۱۳۸۸ش) تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، *الزهد*، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، قم: المطبعة العلمية.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ق)، *المؤمن*، قم: مؤسسه‌ی الامام المهدي.
- محمد اف، آج و همکاران (۱۴۰۰ش)، تأثیر جهانی‌شدن بر روی مظاهر و جنبه‌های نظری و مفهومی امنیت ملی حکومت‌ها در قرن ۲۱، *پژوهشنامه تاریخ، سیاست و رسانه*، سال چهارم، شماره ۱۶، زمستان ۱۴۰۰، ص ۵۷-۸۰.
- مزیانی، احمد؛ خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۹۴ش)، پدیدارشناسی تکفیرگرایی و ارزیابی امنیتی آن، *مجله پژوهش‌های حفاظتی و امنیتی*، سال چهارم، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۹۴، ص ۱-۲۸.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تصحیح مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

- Abbaspour, Amin; Mosallaeipour, Abbas (1400 SH), the concept of "sanctuary security" in the light of the meaning of interpretation of related verses, *Tafsiri Studies Journal*, year 12, number 46, summer 1400, pp. 25-42. (In Persian)
- ‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd (1380 H), *Tafsīr al- ‘Ayyāshī*, ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī, Tehran: al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyyah. (In Arabic)
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd (1371 H), *al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Daylamī, al-Ḥasan ibn Muḥammad (1408 H), *I‘lām al-dīn fī ṣifāt al-mu‘minīn*, ed. Mu‘assasat Āl al-Bayt, Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
- Daylamī, al-Ḥasan ibn Muḥammad (1412 H), *Irshād al-qulūb*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Dirbaz, Asgar; Aslani, Mohammad (1395 SH), A critical study of the "definition of ethics" from the perspective of contemporary Western philosophers, *Journal of ethical research*, year 12, number 23, spring 1395, pp. 83-104. (In Persian)
- Eftekhari, Asghar (1391 SH), *Security (a collection of fundamental concepts of Islamic humanities)*, Tehran: Imam Sadiq University. (In Persian)
- Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shāh Murtaḍā (1406 H), *al-Wāfi*, Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī (PBUH). (In Arabic)
- Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf (1413 H), *Kashf al-murād fī sharḥ Tajrīd al-i‘tiqād*, Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1409 H), *Wasā’il al-Shī‘ah*, ed. Mu‘assasat Āl al-Bayt, Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt(PBUH). (In Arabic)
- Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1414 H), *Hidāyat al-ummah ilā aḥkām al-‘immah*, ed. Āstān-i Quds-i Raḍawī, Mashhad: Āstānah al-Raḍawiyyah al-Muqaddasah Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh (1404 H), *Sharḥ Nahj al-balāghah li-Ibn Abī al-Ḥadīd*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1402 H), *Musādaqat al-ikhwān*, ed. Sayyid ‘Alī al-Khurasānī al-Kāzīmī, al-Kāzimiyyah: Maktabat al-Imām Šāhib al-Zamān al-‘Āmmah. (In Arabic)
- Ibn Hammām al-Iskāfī, Muḥammad ibn Hammām ibn Suhayl (1404 H), *al-Tamḥīṣ*, ed. Madrasat al-Imām al-Mahdī, Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī. (In Arabic)

- Ibn Ḥayyūn, Nu'mān ibn Muḥammad al-Maghribī (1385 H), *Da'ā'im al-Islām*, ed. Āṣif Fayḍī, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. (In Arabic).
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 H), *Lisān al-'Arab*, ed. Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī, Beirut: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' - Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Shu'bah al-Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Alī (1404 H), *Tuḥaf al-'uqūl*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Javadi, Mohsen (1395 SH), *Theory of Faith in the Word and Quran*, Qom: Ma'arif Publishing House. (In Persian)
- Jilānī, Rafī' al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad Mu'min (1429 H), *al-Dharī'ah ilā ḥāfiẓ al-sharī'ah*, ed. Muḥammad Husayn Dirāyatī, Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Khū'ī, Mīrzā Ḥabīb Allāh ibn Muḥammad (1400 H), *Minhāj al-barā'ah fī sharḥ Nahj al-balāghah*, Tehran: Maktabat al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Kūfī al-Ahwāzī, al-Ḥusayn ibn Sa'īd (1402 H), *al-Zuhd*, ed. Ghulām Riḍā 'Irfāniyān Yazdī, Qom: al-Maṭba'ah al-'Ilmiyyah. (In Arabic).
- Kūfī al-Ahwāzī, al-Ḥusayn ibn Sa'īd (1404 H), *al-Mu'min*, Qom: Mu'assasat al-Imām al-Mahdī. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407 H), *al-Kāfi*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Makarem Shirazi, Naser (1371SH), *Tafsir Nimuna*, Tehran: Dar Al Kutub Al Islamiyah. (In Persian)
- Mazinani, Ahmad; Khosrow Panah, Abdul Hossein (1394 SH), Phenomenology of Takfirism and its Security Evaluation, *Journal of Defense and Security Research*, Year 4, Number 14, Summer 1394, pp. 1-28. (In Persian)
- Mohammed, AH And and Assistants (1400 SH), The impact of globalization on the manifestations and theoretical and conceptual aspects of national security of governments in the 21st century, *Research journal of history, politics and media*, fourth year, number 16, winter 1400, pp. 57-80. (In Persian)
- Mustafavi, Hasan (1368 SH), *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Nūrī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī (1408 H), *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbat al-masā'il*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt, Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (PBUH). (In Arabic).
- Qaraati, Mohsen (1388 SH) *Tafsir Noor*, Tehran: Lessons from the Qur'an Cultural Center. (In Persian)
- Qorashī Bonābī, 'Alī Akbar (1412 H), *Qāmūs al-Qur'ān*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 H), *Mufradāt al-fāḥ al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī, Beirut-Damascus: Dār al-Qalam-Dār al-Shāmiyyah. (In Arabic)
- Salehi Amiri, Seyed Reza (1391 SH), *Social Security*, Tehran: Strategic Research Center. (In Persian)
- Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī (1409 H), *Munyat al-murīd*, ed. Riḍā Mukhtārī, Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1390 H), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. (In Arabic)

- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1375 H), *Majma' al-baḥrayn*, ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkūrī, Tehran: Murtaḍawī. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1407 H), *Tahdhīb al-aḥkām*, ed. al-Ḥasan al-Mūsawī Khursān, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1414 H), *al-Amālī*, ed. Mu'assasat al-Bi'thah, Qom: Dār al-Thaqāfah. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۲۸۱-۲۵۵

doi 10.30497/qhs.2025246828.4010

مقاله پژوهشی

تعلیم کتاب در قرآن و رابطه‌ی آن با کارکرد اخلاقی نظام آموزش

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰

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

غلامرضا بخشی‌زاده چنار* ^{id}

حامد خانی (فرهنگ مهرش) ** ^{id}

سیدرضا موسوی *** ^{id}

چکیده

در آیاتی از قرآن کریم، تعلیم کتاب و حکمت به عنوان یکی از خدمات بزرگ پیامبران به جوامع بشری معرفی، و این تعلیمات با اهداف اخلاقی مانند تزکیه نفوس مرتبط دانسته شده است. مفسران مسلمان معمولاً این آیات را به معنای آموزش محتوای کتاب آسمانی و تأثیر آن بر رشد اخلاقی افراد تفسیر کرده‌اند؛ زیرا تعالیم اخلاقی بسیاری در این محتوای آموزشی گنجانده شده است. این مطالعه به بازنگری در این تفسیر می‌پردازد و با بررسی شواهدی از جوامع باستانی و تطبیق آن‌ها با آیات قرآنی، فرضیه جدیدی را مطرح می‌کند: مهم‌ترین کارکرد تعلیم کتاب در جوامع قدیم تأسیس نهاد آموزش بوده، و این تأسیس ارتباط مستقیمی با رشد اخلاقی افراد داشته است. بنابراین، قرآن کریم برای توسعه بینش اخلاقی، تأسیس نهاد آموزش را ضروری می‌داند و این نهاد را نه فقط به خاطر آموزش‌های اخلاقی محتوای کتاب آسمانی، بلکه به دلیل تأثیرات بنیادینی که تحصیل نهادین بر بینش‌های اخلاقی فرد دارد، ارج می‌نهد. این مطالعه بررسی می‌کند که چگونه قرآن با تأکید بر تعلیم کتاب، از نظام آموزش نهادین و نیز غیرنهادین حمایت می‌کند و هر دو نظام را برای رشد اخلاقی ضروری می‌شناسد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اخلاق، نظام آموزشی، تعلیم کتاب و حکمت.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (q.bakhshizadeh@gmail.com)

** دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول) (hamed.khani@iau.ac.ir)

*** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (dr.r.mosavi@chmail.ir)

طرح مسئله

در هشت موضع مختلف از قرآن کریم و غالباً در سوره‌های مدنی دربارهٔ تعلیم کتاب هم‌چون شأنی از شئون پیامبران (مثلاً نک: آل عمران: ۴۸؛ انعام: ۸۶-۸۹) و در هم‌نشینی با تعلیم حکمت به مثابهٔ شأنی دیگر (نک: نساء: ۵۴؛ مائده: ۱۱۰) سخن رفته، میان تعلیم کتاب و حکمت با تزکیهٔ افراد پیوندی برقرار گشته (مثلاً نک: بقره: ۱۲۹، ۲۳۱)، و چنین تعلیمی سبب وارheidن از گم‌راهی آشکار (آل عمران: ۱۶۴)، دانستن نادانسته‌ها (بقره: ۱۵۱)، و هم‌چون فضل بزرگ خدا بر پیامبران (نک: نساء: ۱۱۳) و تفضیل قوم ایشان بر همگان (جاثیه: ۱۶) شناسانده، و حتی بابت آن بر مؤمنین منت نهاده (جمعه: ۲) شده است.

برپایهٔ فهم رایج از این آیه‌ها در فرهنگ اسلامی، مراد از تعلیم کتاب همان آموزش محتوای قرآن کریم در ضمن فعالیت‌های تبلیغی پیامبر اکرم (ص) است (برای تصریحی کهن به این معنا، نک: مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۹). از نگاه مفسران قرآن کریم، صرف‌نظر از این‌که در آیات یادشده حکمت به چه معناست (برای نمونه از احتمالات مفسران در این باره، نک: فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۰)، اشارات قرآن به تعلیم حکمت را باید بر بخشی از تعالیم کتاب آسمانی تطبیق داد؛ گویی تعلیم حکمت نیز کاری جدا از تعلیم کتاب نیست و یادکرد حکمت صرفاً برای تأکید بیش‌تر بر نوعی ویژه از محتواهای کتاب آسمانی است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۱۱). برپایهٔ درک یادشده می‌توان گفت که در هشت آیهٔ پیش‌گفته، بر دو رسالت محوری پیامبر اکرم (ص) تأکید رفته است؛ یکی تزکیه، یا به بیانی ساده‌تر تهذیب اخلاقی نفوس، و دیگری، آموزش کتاب آسمانی و تعالیم الهی به ایشان؛ آموزشی که البته متضمن فراگیری حکمت‌های مندرج در کتاب آسمانی نیز خواهد بود. کوشش واضحی در اقوال مفسران مسلمان برای پیوند میان این دو رسالت نمی‌توان یافت. به بیان ساده‌تر، مفسران مسلمان پاسخ واضحی به این پرسش نداده‌اند که تزکیه یا همان تهذیب اخلاقی چه پیوندی در قرآن با تعلیم کتاب دارد.

پیشینه پژوهش

در کوشش برای یافتن پاسخی به این سؤال، نخست باید بدانیم که در قرآن کریم بر فضیلت علم‌آموزی تأکید رفته، و برخورداری از خشیت الهی ویژهٔ عالمان دانسته شده است (فاطر: ۲۸). در این آیه و موارد مشابه آن آشکارا مشخص نمی‌شود که مراد از عالم کیست و آگاهان از چه دانشی را می‌شود به چنین وصفی خواند (برای نمونه از آراء مفسران در تعیین علم پسندیده برپایهٔ این آیه، نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، صص ۴۰۰ به بعد). بااین‌حال، اجمالاً می‌توان برپایهٔ آن دریافت که میان دست‌کم نوع خاصی از دانش با رشد اخلاقی پیوند برقرار شده است.

نه در بافتار هیچ‌یک از این آیات هشت‌گانه و نه در نوشته‌های مفسران درباره آن‌ها توضیح واضح‌تری در این‌باره نمی‌توان دید که چه پیوندهایی میان کسب علم و رشد اخلاقی برقرار است. به نظر می‌رسد مفسران قرآن با توجه به این‌که فراگیری مواظ و محتوای کتاب آسمانی می‌تواند به تزکیه و رشد اخلاقی بینجامد، پیوند تزکیه و تعلیم کتاب در این آیه‌ها را واضح دیده، و نیازمند بحث ندانسته‌اند. لازمه پذیرش این دیدگاه آن است که تعلیم کتاب آسمانی اساساً رسالتی جدا از تهذیب اخلاق عمومی، و فعالیتی موازی و البته مکمل آن باشد.

گویا مفسران برپایه همین باورشان به استقلال تزکیه از تعلیم کتاب است که گفته‌اند هرگاه در قرآن تزکیه به معنای اصلاح اخلاقی باشد مقدم بر تعلیم کتاب ذکر می‌شود (برای نمونه، نک: ابن‌زبیر غرناطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱). گاهی هم از این تقدیم چنین دریافت‌اند که باید اصلاح اخلاقی را مقدم بر هرگونه آموزش تلقی کرد؛ زیرا اگر آموزش هر علمی، حتی تعلیم کتاب الهی، با تزکیه همراه نباشد به فرجامی نیکو نخواهد انجامید (ابن‌عرفه، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۴۶۷؛ نیز برای نمونه از امتداد همین دیدگاه در دوران معاصر، نک: همت‌بناری، ۱۳۹۰ش، صص ۴۷-۴۹).

لازم به ذکر است که این مستقل‌انگاری آموزش معلومات و تهذیب اخلاقی البته بینشی خاص مفسران مسلمان نیست. گرچه تصور می‌شود یکی از اهداف اصلی آموزش در غالب نظام‌های آموزشی جهان دست‌یابی فراگیران به رشد اخلاقی است (نک: مصطفوی، هاشمی، و ایزدی، ۱۳۹۴ش، ص ۹۷)، معمولاً برآوردن چنین هدفی را نه نتیجه اصل تحصیل در نهاد آموزشی، بل که قابل حصول از طریق آموزش‌های اخلاقی ضمنی می‌شناسند.

برای نمونه، بازتاب همین مستقل‌انگاری را می‌توان در مطالعات ایرانیان معاصر نیز مشاهده کرد. آن‌ها درباره مسائلی از این قبیل بحث بسیار کرده‌اند که برآیند محتوای کتاب درسی و رفتارهای معلمان چه‌گونه باید به رشد اخلاقی دانش‌آموزان بینجامد (نک: مصطفوی، هاشمی، و ایزدی، ۱۳۹۴ش، صص ۹۷-۱۲۰)؛ یا مثلاً آراء نظریه‌پردازان تربیتی درباره ضرورت رشد اخلاقی علم‌آموزان چیست (امینی مشهدی و آهنگیان، ۱۳۹۳ش، صص ۶۵-۸۰)؛ یا مثلاً، برپایه ارزش‌های اسلامی چه مؤلفه‌هایی را می‌توان برای رفتار اخلاقی در محیط دانشگاه به مثابه دانش‌جو، معلم و پژوهشگر تعریف کرد (شمخی، ساکی، ۱۳۹۶ش، صص ۲۰۶-۲۱۵)؛ یا مثلاً بی‌توجهی به هنجارهای اخلاقی در محیط دانشگاه می‌تواند به چه آسیب‌های آموزشی‌ای منجر شود (آرین‌پور، محرابی، ۱۳۹۵ش، صص ۱۷-۲۳). بااین‌حال، هرگز درباره کارکرد اخلاقی خود نهاد آموزش بحثی نکرده‌اند (نیز، برای نمونه از استمرار همین روی‌کرد دوگانه‌انگارانه در آیین‌نامه‌های آموزش عالی در ایران، نک: معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۹۹ش: سراسر نظام‌نامه).

از نگاه مورخانه جا دارد پرسیده شود آیا گفتمان عصر نزول قرآن کریم هم این مستقل‌انگاری رشد اخلاقی و کسب دانش را اقتضاء می‌کرده، یا تحولات تاریخی متأخرتر از عصر نزول سبب شکل‌گیری درک مشهور مفسران مسلمان در ادوار بعد (یعنی همین مستقل‌انگاری) شده است. می‌دانیم دست‌کم هزار سال پیش از بعثت نبوی، سقراط بر این تأکید می‌کرد که برای دستیابی به زندگی اخلاقی کسب دانش ضروری است و فضیلت چیزی جز دانش نیست (ارسطو، ۱۳۷۷ش، ص ۲۳۶ 1144b)؛ بینشی که بر نفی هرگونه جدایی میان دانش‌اندوزی و اخلاق (و به بیان دیگر، نفی استقلال هریک از دیگری) و ناممکنی رشد اخلاقی بدون کسب دانش مبتنی است.

باید پرسید چه اندازه می‌توان محتمل دانست که در بستر نزول قرآن کریم نیز یک‌چنین درکی سقراطی هم‌چون پیش‌فرض فهم آیه‌ها رواج داشته، و بعدها از یاد رفته است. مطالعه کنونی کوششی برای پاسخ به همین پرسش است. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، تعلیم کتاب در قرآن کریم دقیقاً به چه معنایی اشاره دارد؛ ثانیاً، به‌جز پیوندهایی که مفسران میان تعلیم کتاب و رشد اخلاقی برشمرده‌اند آیا می‌توان کارکرد دیگری نیز در قرآن برای آن بازشناخت؛ و ثالثاً، کارکردهای اخلاقی تعلیم کتاب چه جایگاهی در منظومه اخلاق قرآنی و بینش‌های عالمان اسلامی متقدم دارند.

در کوشش برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست انواع نظام‌های آموزشی در فرهنگ‌های مختلف را مرور خواهیم کرد؛ سپس می‌کوشیم با مرور شواهد تاریخی مرتبط با عصر نزول قرآن کریم به این سؤال پاسخ دهیم که در قرآن به کدام‌یک از این نظام‌های آموزشی توجه، و احیاناً چه کارکرد اخلاقی برای هریک در نظر گرفته شده است.

۱. گونه‌شناسی نظام‌های آموزشی

برپایه تعریفی قدیم، آموزش به معنای انتقال ارزش‌ها و دانش و تجربه انباشته یا همان آگاهی‌های جمعی یا همان فرهنگ یک جامعه است (نک: Welton, 1911, p. 951). مردمان هر جامعه نظامی از روش‌های به‌هم‌پیوسته و منسجم را برای چنین انتقالی به‌کار می‌گیرند؛ نظامی که در آن مجموعه‌ای از عوامل مؤثر بر آموزش هم‌چون معلمان، فراگیران، هم‌درس‌ها و هم‌یاران آموزش، مواد درسی، مکان درس، مؤسسات آموزشی، نهادهای اجتماعی، و تجهیزات آموزشی به‌هم‌دیگر پیوند می‌خورند. به مجموع این عوامل و پیوندی که در هر فرهنگ برای تحقق هدف آموزش میان‌شان برقرار شده است نظام آموزشی حاکم بر آن فرهنگ می‌گوییم (نک: Wallace, 2009, pp. 1-2).



۱-۱. نظام آموزش انسان‌محور و سخن‌محور

هرگاه از نظام آموزشی حاکم بر یک فرهنگ سخن گفته می‌شود نباید صرفاً آن نظام‌های آموزشی به ذهن متبادر شود که در عصر مدرن یا حتی در جوامع دوره تاریخی زندگی بشر می‌توان برایش نمونه یافت. ساکنان یک جامعه کوچک گردآوری و شکار نیز که فرزندان خود را نه در پشت میزهای کلاس درس بل که در ضمن تلاش‌های روزمره، حضور در مناسک دینی و لمس اشیاء مقدس و نامقدس با تجربیات لازم برای زندگی آشنا می‌کنند نظامی آموزشی دارند؛ نظامی که البته با نهادی مستقل از خانواده پی گرفته نمی‌شود و در آن آشنایی غیرمستقیم از طریق کتاب‌خوانی جای‌گزین تجربه مستقیم نشده است. از حدود ۱۰۰ سال پیش متفکران مختلفی کوشیده‌اند نظام‌های آموزشی را از حیث نحوه انتقال آگاهی‌های جمعی در آن‌ها مطالعه کنند. این متفکران کوشیده‌اند به این پرسش پاسخ دهند که تولید آگاهی و آموزش آن در جوامع مختلف بشری بر مبنای چه نوع تعاملاتی با واقعیت اجتماعی توسعه پیدا می‌کند، و در نتیجه این تعاملات چه نظام‌های آموزشی پدید می‌آیند.

نخستین بار لودویگ کلاگس^۱ فیلسوف آلمانی (درگذشته ۱۹۵۶م) در دهه سوم سده ۲۰م/ دهه اول سده ۱۴ش میان دو نوع توسعه دانایی تمایز نهاد. او معتقد بود گسترش دانایی به دو نحو امکان‌پذیر است: این که اشخاص دانایی‌های خود را به واقعیات عینی مستند کنند، یا این که آن‌ها را برپایه دانسته‌های پیشین خود صحیح بینگارند. او شیوه اول توسعه دانش (یعنی وضعیتی که حقائق به دانسته‌های پیشین مستند شود) را سخن‌محوری^۲ نام نهاد. پذیرش این را نیز که می‌شود آگاهی‌ها را به چنین شیوه‌ای توسعه داد مستلزم باور به وجود یک حقیقت غائی در جهان دانست؛ حقیقتی که (از نظر اهالی آن فرهنگ و صاحبان این بینش) کشف آن با بسط ذهنیات برپایه روش استدلالی امکان‌پذیر است. کلاگس باور داشت اندیشه غالب در تمدن غرب چنین بوده است. از دید او در نقطه مقابل این بینش، انسان‌محوری^۳ جای دارد؛ یعنی آن که مفروض بدانند آن حقیقت غائی، اصیل و ارزشمند بر هر کسی تنها برحسب تجربه زیسته‌اش آشکار می‌شود، آن را از منبعی غیبی به او عطاء می‌کنند، و تعمق شخص در ذهنیاتش نسبتی با دست‌یابی به آن حقیقت ندارد (Klages, 1929, pp. 129–30).

با بهره‌جویی از همین چارچوب مفهومی و همین اصطلاحات، ژاک دریدا فیلسوف معاصر نیز گفت که به‌طور کلی فرهنگ‌های بشری به دو روش می‌توانند رشد یابند: گاه رشد فرهنگ بر اساس ارتباط دائمی بشر با

1. Ludwig Klages

2. Logocentrism

3. Anthropocentrism

زندگی و محیط و نیازهای آن و دیگر چیزهایی است که انسان‌ها از محیط برمی‌گیرند: آن‌ها دائم با مسئله‌ای جدید مواجه می‌شوند و (بعد از رویارویی) آگاهی خود را در آن‌باره رشد می‌دهند و دانشی را نیز که حاصل کرده‌اند به دیگران می‌آموزند (دریدا، ۱۳۹۰ش، صص ۱۱-۲۸). به باور دریدا، گاهی هم افراد وقتی دانایی خاصی را از محیط مادی پیرامون خود یا از دیگران گرفتند همان را با گسستن ارتباطشان با محیط، و بر مبنای تفکر درونی (و متکی بر تخیل خود) رشد می‌دهند و در ذهن‌شان مطلب را با تعقلات و تخیلات می‌آمیزند. در این شیوه دائم دانایی‌های جدیدی تولید می‌شود که ربطی به واقعیات خارجی ندارد و حاصل غرقه‌شدن اشخاص در ذهنیات خودشان است (دریدا، ۱۳۹۰ش، صص ۱۱-۲۸).

دریدا این دو نظام تولید و توسعه آگاهی را به ترتیب نظام دانایی انسان‌محور و سخن‌محور می‌نامید (دریدا، ۱۳۹۰ش، صص ۱۱-۲۸؛ نیز برای پی‌جویی این آراء دریدا در اندیشه تولستوی، نک: پاکتچی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۲۳). برخی از گفتار دریدا چنین تفسیری بازنموده‌اند که وی معتقد است جوامعی که در آن‌ها سخن‌محوری غلبه دارد (چون از مفاهیم پیچیده و انتزاعی بهره می‌گیرند) سلسله‌مراتب پیچیده‌تری از قدرت اجتماعی را پدید می‌آورند (نک: Fincher, 2007, pp. 2660-2661). به‌هرروی، سخن دریدا رویه‌ای انتقادی به سنت اندیشه غربی نیز داشت؛ اندیشه‌ای که به زعم او در چارچوب این سخن‌محوری محصور شده است و راه را بر فهم صحیح و تحلیل دقیق عینیات زندگی می‌بندد (Rorty, 1991, p. 108).

برپایه این تفکیک، توسعه سخن‌محور دانایی بر مبنای تفکر درونی و با تکیه بر تخیل روی می‌دهد. در فرهنگ‌هایی که به چنین شیوه‌ای برای کسب دانش می‌گیرند باور حاکم آن است که آگاهی ارزشمند و مفید از تعامل مستقیم با محیط زندگی حاصل نمی‌شود. اشخاص در این فرهنگ‌ها برای کسب دانش از محیط زندگی عادی جدا می‌شوند و بخشی از عمر خود را به حضور در نهادهای آموزشی صرف می‌کنند. نیز، میزان آگاهی افراد و ارزشمندی دانشی که دارند برپایه نظم ذهنی و توان پاسخ‌گویی به سؤالات انتزاعی و مستندسازی پاسخ‌ها برپایه آن نظم سنجیده می‌شود؛ نه برپایه این‌که در زندگی روزمره آن دانایی چه اندازه نافع است (کریمی، شیرزاد، ۱۳۹۵ش، ص ۳۸).

توسعه دانایی به شیوه سخن‌محور تنها با بهره‌جویی از فن‌آوری نگارش برای بشر امکان‌پذیر شده است؛ فناوری‌ای که امکان انباشته‌سازی سخنان، نظم‌بخشی به آن‌ها به شکلی کاملاً متفاوت با وضعیت نخستین، جداسازی دانایی از شخص دانا و انتقالش به افرادی در زمان‌ها و مکان‌های بس دورتر از او، و بالاخره، حمل سخنان بر



معانی‌ای غیر از آن‌چه در آغاز داشتند و ایجاد معانی جدید برپایه معانی پیشین را پدید می‌آورد (نک: Ong, 1986, pp. 24-36, 39-45).

برعکس، در فرهنگ‌هایی که نظام آموزش انسان‌محور حاکم است کتابت و ثبت آگاهی پدیده رایجی نیست. انسان‌ها با کوشش برای بازفهم و بازخوانی نوشته‌ها میان خود با عینیات زندگی فاصله نیفکنده، و با نظمی هم که در اثر نگارش پدید می‌آید به تدوین مفاهیم و تولید مفاهیم جدید از معانی انباشته دست نیافته‌اند. اینان دانایی را در تجربه مستقیم واقعیات می‌جویند و معتقد اند انسان تنها در تعامل با واقعیات‌های اجتماعی و زیست خود می‌تواند به دانش ارزشمند و مفید یا کشف همان حقیقت غائی برسد (نک: دهقان، ۱۳۹۱ش، صص ۳۵-۴۰).

عمده دانایی در چنین نظامی نتیجه کنش مستقیم اشخاص با محیط است. افراد برای کسب دانایی به مکان خاصی هم‌چون مدرسه برده نمی‌شوند و از کارهای زندگی روزمره دور نمی‌مانند؛ بل که همواره در زندگی روزمره و در ضمن مشاغل و حضور اجتماعی خود کسب تجربه می‌کنند و چنین تجربه‌ای را برای دیگران غالباً جز با زیستنی مشابه قابل‌دست‌یابی نمی‌دانند. کسب دانش برای ایشان همان تجربه زندگی است. آن‌ها امیدوار اند که در ضمن زندگی روزمره موفق به کشف حقائق والای جهان شوند. راهی نیز که در جوامع انسان‌محور برای انتقال چنین دانایی سراغ دارند چیزی از جنس اشعار یا گفته‌های پراکنده حکمت‌آمیز یا برخی آیین‌هاست که سینه‌به‌سینه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (دهقان، ۱۳۹۱ش، صص ۳۵-۴۰).

۲-۱. تنوع نظام‌های آموزشی در نتیجه برهم کنش دو نوع دانایی

برپایه تفکیک یادشده میان دو شیوه دست‌یابی به حقیقت غائی، فرهنگ‌ها از حیث روی‌کردشان به نحوه توسعه دانایی متفاوت اند: برخی اولویت را به تجربه زیسته می‌دهند و برخی هم ارزش بیش‌تری برای تجربه انتزاعی قائل اند. پس نظام آموزش در ملت‌های مختلف می‌تواند جایی در میانه طیفی باشد که در یک سر آن تجربه مستقیم واقعیات‌های عینی محور آموزش است و در سر دیگر نیز دانش با بسط ذهنیت‌ها و گسست ارتباط از واقعیات‌ها توسعه پیدا می‌کند.

هر جامعه‌ای بسته به وضعیت خودش تعادل و هم‌آهنگی خاصی میان این دو روی‌کرد برقرار می‌کند. مردم جوامع انسان‌محور و سخن‌محور هر دو باور دارند که باید چیزهایی به افراد آموزش بدهند؛ اما در انتخاب محتوا و روش آموزش متفاوت عمل می‌کنند. در نتیجه، علوم، فرهنگ و دانایی در هر جامعه ترکیبی از این دو گونه تعامل با حقیقت خواهد بود؛ زیرا چنان‌که کلاگس نیز می‌گفت بینش‌های فلسفی کلان بشر همه در مجادلات واقع‌گرایان

و آرمان‌گرایان پدید می‌آید؛ واقع‌گرایانی که می‌خواهند حقیقت امور را در تعامل با عینیت‌های جهان بشناسند، و آرمان‌گرایانی که حقائق را در بناهای ذهنی خود می‌جویند (Josephson-Storm, 2017, pp. 221-222). می‌توان انتظار داشت این تمایز خود را در دانش‌های متفاوتی نشان دهد که تمدن‌های متفاوت به آن‌ها می‌پردازند. هرچا نظام آموزش سخن‌محور غلبه داشته باشد رشد آگاهی با کتابت پیوند می‌خورد. در نتیجه بهره‌جویی از کتابت برای ثبت دانش‌ها و نظم‌بخشی به آن‌ها و تدوین‌شان دانش‌های انتزاعی مثل ریاضیات و فلسفه امکان رشد پیدا می‌کنند. هرچا نیز که آموزش انسان‌محور غلبه تام^۱ یابد (به جای توسعه دانش نظام‌مند و نهادین) برای تجربه فردی در زندگی ارزش قائل می‌شوند؛ یعنی برای آگاهی‌ای که اولاً، با زیستن حاصل می‌شود، ثانیاً، حقیقتی ملموس است، و ثالثاً، در قالب آیین‌ها^۱ یا حکمت‌هایی غیرمکتوب و از جنس گفتار انتقال می‌یابد (Kippenberg, 1992, p. 106).

مردمان برخی جوامع به فلسفه بیش‌تر گرایش دارند؛ اما برخی اقوام هرگز فیلسوفی پدید نیاورده‌اند. برپایه مطالعات معاصران، میان گرایش به دانش‌های انتزاعی با بهره‌جویی از کتابت و شکل‌گیری نظام آموزش سخن‌محور ارتباطی معنادار می‌توان دید (Kippenberg, 1992, p. 106). به‌هرحال، دانش‌هایی هم هستند که در میانه این دو سر طیف جا می‌گیرند و می‌شود آن‌ها را سخن‌محور یا انسان‌محور توسعه داد. پس حتی می‌توان انتظار داشت که توسعه یک دانش (در دو زیست‌بوم متفاوت از حیث غلبه انسان‌محوری و سخن‌محوری) با یکی از این دو روی‌کرد صورت پذیرد: یکی این‌که تأکید بر حل مسائل عینی داشته باشند؛ و دیگر، این‌که برای توسعه مسائل انتزاعی بکوشند.

به‌هرروی، نباید پنداشت گرایش یک ملت به تعلیم و تربیت انسان‌محور لزوماً نتیجه پایین بودن هوش انتزاعی و ناتوانی از بسط نظری مباحث است؛ گاه توسعه فرهنگ به این شیوه نتیجه یک انتخاب آگاهانه و کاملاً عمدی است؛ انتخاب کسانی که ارزش را به شناخت رویاروی واقعیات عینی می‌دهند و معتقد اند اشخاص می‌توانند با زیستن در جهان کوچک اطراف خود (و بدون توسعه تعاریف ذهنی از امور انتزاعی) به کشف حقائق بزرگ و ارزشمندی نائل شوند؛ حقایقی که چه‌بسا به دیگرانی دور و جدا از ایشان هم بدون ارتباط کلامی برای انتقال تجربه، و تنها از طریق زیستن در جهان‌های کوچک مشابهی اعطاءشدنی باشد.

^۱. Rituals



۱-۳) تقابل دو نوع دانایی در فرهنگ‌های کهن

برای غلبه هریک از دو شیوه آموزش فرهنگ می‌توان مثال‌هایی جست. گرایش به توسعه دانش انتزاعی را حتی در بابل باستان نیز می‌توان دید. قدیم‌ترین دائرةالمعارف جهان مربوط به چهار هزار سال پیش و در ۱,۵۰۰ لوح گلی درباره وظایف خدایان بابل است. این اثر مشخص می‌کند برای هر حاجتی باید پیش کدام خدا دعا و قربانی کرد. کاهنان بابل عموم را بر پایه این کتاب راه می‌نموده‌اند (نک: Piras, 2005, pp. 344-345).

نمونه دیگر از این قبیل جامعه ایران باستان است. مرور میراث دینی و اساطیر ایرانیان از این حکایت می‌کند که ایشان از گذشته‌های دور غور کردن در انتزاعیات را ارزش می‌دانسته، و برای توسعه مفاهیم ذهنی اهمیت بسیار قائل بوده‌اند. مثلاً ایرانیان در توضیح این معنا که عالم ماوراء چه گونه اداره می‌شود بحث‌های گسترده‌ای دارند، به قدر تشکیلات کشوری بزرگ برای ماوراء طبیعت کارگزار تعریف کرده‌اند، و میان وظائف و کارکردهای انواع مختلفی از کارگزاران خدا و موجودات نادیدنی هم‌چون ایزدان، امشاسپندان، فرورهاها، اهریمنان، دیوان و... فرق نهاده‌اند (نک: هینلز، ۱۳۶۸ش، ص ۲۵ به بعد). ایرانیان باستان حتی در توضیح نسبت رفتار هریک از این موجودات با اراده الهی و مسائلی دیگر از این دست به توسعه مباحث کلامی و فلسفی پرداخته‌اند (برای تنها یک نمونه از این بحث‌ها از میان موارد پرشمار، نک: مینوی خرد، ۱۳۵۴ش، صص ۲۴-۲۵).

در مقام مقایسه با چنین فرهنگ‌هایی می‌توان فرهنگ بوم عربستان در دوره پیشاسلامی و حتی پس از عصر اسلامی را مثال آورد. تاجایی که شواهد بازمانده اجازه داوری می‌دهند، عرب‌ها در عصر پیش از اسلام درعین‌آن‌که در معرض آشنایی با اسطوره‌های ایرانیان و یونانیان بودند از یادکرد داستان‌هایی پراکنده درباره خدایان و ملائکه و جنیان هرگز فراتر نرفتند؛ نظامی از اساطیر بنا نکردند و مفاهیم دینی مبسوطی برپایه آن نظام پدید نیاوردند (برای اشاراتی به فاقد نظامی از اساطیر بودن قوم عرب، نک: Peters, 2003, p. I/ 86; Wang, 2016, p. 14, 33). بعد از اسلام نیز توسعه علوم اسلامی همواره در محیط‌هایی خارج از عربستان پی گرفته شد و بومیان عربستان در قیاس با دیگر مناطق اسلامی کوشش بسیار کم‌تری برای نظریه‌پردازی در حوزه فلسفه، فقه، عرفان، یا هر دانش دیگری کردند.

وانگهی، هم‌چنان‌که در فرهنگ‌های مختلفی می‌توان غلبه هریک از این دو نوع دانایی را بازشناخت، می‌توان در فرهنگ‌هایی نیز دست‌کم برای دوره‌هایی از تاریخ جدال میان گروندگان به هریک از دو شیوه را بازدید. برای نمونه، در یونان باستان گروهی بودند که آگاهی از رازهای جهان را مستلزم دست‌یابی به موهبتی خداداد می‌انگاشتند

و آن رازها را سوفیا می‌نامیدند. سوفیا نوعی دانایی تلقی می‌شد که با تحصیل در مدارس و بسیاری‌دانی^۱ به دست نمی‌آید؛ بل که حاصل تجربه زیسته است، با الهام و کشف و خودکاوی حاصل می‌شود (گاتری، ۱۳۷۵ش، صص ۵۹-۷۲)، برپایه اساطیر یونان خدای هرمس (الهه الهام و وحی) تنها به برخی از انسان‌ها تعلیمش می‌دهد، و برای همگان دست‌یافتنی نیست (امیری، ۱۳۹۰ش، صص ۱۷۵-۱۷۷).

از آن سو، گروهی دیگر نیز گرچه خود را دوست‌دار چنین رازی (فیلسوفیا) می‌دانستند، حصول سوفیا را قاعده‌مند و محتاج غور در معانی با بسط سخن (لوگوس) می‌دانستند. گویی از منظر ایشان لوگوس نمودی از رازهای هستی است که از جنس سخنان است، با برآشوبیدن اذهان و تعمق در کلمات و تکثیر مباحث پدید می‌آید، و چون از جنس الفاظ است می‌تواند به اشتراک نهاده شود و از فردی به دیگران برسد (اهوانی، ۲۰۰۹م، صص ۱۱۶-۱۱۹). کهن‌ترین حکیمان یونان باستان هم‌چون تالس ملطی (زنده در سده ۶ پیش از میلاد) را در زمره گرایندگان به سوفیا برشمرده‌اند (Preus, 2007, pp. 234-244). عالمان یونانی متأخرتری مثل هراکلیت (۴۷۵-۵۳۵ پیش از میلاد) نیز برپایه برخی خوانش‌ها از آثار وی در زمره جویندگان سوفیا بوده، و درعین حال باور داشته سوفیا دست‌نیافتنی است، حداکثر می‌توان دوست‌دار آن بود (نک: Long, 1999, p. 13)، و البته تنها می‌توان با نظم‌بخشی به لوگوس (گفتارها) و با تکثیر آن از یک‌سوی و کشف وحدت گفتارهای متکثر از دیگر سو به آن دست یافت (Hussey, 1999, p. 91-97, 106).

از آن سو، شخصیت‌هایی چون سقراط و پیروان مکتب او را می‌توان در شمار طالبان لوگوس آورد (بورمان، ۱۳۷۵ش، صص ۴۸-۴۹). سوفسطائیان عصر سقراط نیز ادامه‌دهنده سنت جویندگان سوفیا بودند؛ باین حال می‌پنداشتند که حقیقتی با برآشوبیدن سخنان و جست‌وجوی لوگوس کشف نمی‌شود و حقیقت را باید جای دیگری جست. شکاکیت ایشان در اعتبار استدلال‌ها نیز بر همین پایه بود (گاتری، ۱۳۷۵ش، صص ۹۷-۱۰۰). شکست آن‌ها از مکتب شاگردان سقراط هم نه لزوماً نتیجه ضعف علمی، که احتمالاً حاصل چرخش روی‌کرد کلی معرفت در فرهنگ یونانی - هلنی متأخر، و غلبه نگرش سخن‌محور در فرهنگ یونان بر نگرش انسان‌محور بود.

شواهد بازمانده حکایت از آن دارند که تقابل میان دانایی سخن‌محور و انسان‌محور در ادواری از فرهنگ ایران باستان هم برقرار بوده است. ایرانیان باستان خرد را نیرویی می‌انگاشتند که اهورامزدا خود مالک آن است و جهان را با بهره‌جویی از آن آفریده است (نک: گات‌ها، یسنا ۳۱: ۷) و به هرکس بخواهد نیز بهره‌ای از آن عطا می‌کند



(گات‌ها، یسنا ۳۱: ۱۱) و ابزار رستگاری است؛ چه، گیتی (یعنی ساحت جسمانی، مادی و دنیوی) را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد و مینو (یعنی ساحت روحانی هستی) را هم به نیروی خرد می‌توان به دست آورد (تفضلی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۸-۱۹). این‌گونه، خرد نیز هم‌چون سوفیا معرفتی است که نه با درس و بحث بل که با زیستن و تجربه کردن و لطف خدا حاصل می‌شود، خدا آن را برای انسان خلق کرده است، کشف آن منحصر به زمان خاصی نیست، و اعتبار و ماندگاری‌اش نیز جاویدان است و به زمان و مکانی بخصوص مقید نمی‌شود (تفضلی، ۱۳۹۱ش، صص ۱۸-۱۹).

از آن‌سو، ظاهراً دانش نیز نوعی دیگر از آگاهی تلقی می‌شد که با پرسش و بحث و برآشوبیدن کلمات پدید می‌آید. در برخی متون باستانی ایران هم‌چون مینوی خرد می‌توان کوشش برای تبیین این معنا را دید که فرد دانا در برابر خرد که عنصری مینوی است خضوع می‌کند و متواضعانه پرسش‌های خود را با او در میان می‌گذارد و پاسخ می‌پذیرد (نک: مینوی خرد، ۱۳۵۴ش، ص. سراسر کتاب).

۲. نظام دانایی قوم عرب در عصر نزول قرآن

شواهدی حاکی از آن است که می‌توان در جامعه عربستان عصر نزول نیز تقابلی میان دو نظام دانایی مشاهده کرد. یک سوی این تقابل اکثریت قوم عرب قرار گرفته‌اند که انسی با نظام آموزش سخن‌محور ندارند و به گونه‌ای آگاهی انسان‌محور می‌گیرند؛ سوی دیگر اقلیت‌هایی هستند که با نام کلی اهل کتاب یاد می‌شوند و (به اقتضاء برخورداری از کتاب آسمانی) میراث‌بر نظام آموزشی سخن‌محور قوم بنی‌اسرائیل یا فرهنگ مسیحی متقدم اند.

۲-۱. آموزش سخن‌محور در حلقه‌های اهل کتاب

در بخش‌هایی از شبه‌جزیره عربستان اقلیت‌هایی یهودی و مسیحی می‌زیستند که از همان دوره پیش از اسلام یا دست‌کم با نزول قرآن کریم اهل کتاب نامیده شدند (برای نمونه از کاربردهای فراوان، نک: آل‌عمران: ۶۴-۱۱۱). کاربردهای گوناگون و صریح دو تعبیر اهل کتاب و امّیین در قرآن حاکی از وجود نوعی قشربندی اجتماعی در جامعه عرب عصر نزول قرآن کریم است. اساسی‌ترین فرق میان دو گروه اقلیت و اکثریت همان است که خود را در تعبیر واضح اهل کتاب و تعبیر نسبتاً مبهم امّی — که لابد قرار است معنایی متقابل را برساند — جلوه‌گر می‌کند: اهل کتاب در اثر آشنایی با کتاب آسمانی اقوامی فرهیخته‌اند، محافل درسی دارند و در آن محافل به درسه یعنی بازخوانی و فهم متن دینی و تفسیر و بسط احکام و مباحث مندرج در آن مشغول‌اند (نک: انعام: ۱۵۵-۱۵۷)؛ حال‌آن‌که امّیین از چنین فرصتی برخوردار نشده‌اند (برای دلالت تعبیر امّی بر فاقد توان کتابت، نک: بقره: ۷۸ «وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أُمَانِي»؛ نیز: مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۳۲۵).

برخورداری این اقوام از کتاب آسمانی سبب رشد فرهنگی شده بود. یهودیان از ۶۴م در حاشیه آموزش کتاب آسمانی حلقه‌های تعلیم شکل داده بودند (Compayre, 2003, p. 9). حلقه‌های این قوم در عربستان عصر نزول محلّ عرضه آموزش‌های مختلفی از قبیل احکام شرعی، کلام و عقائد، نجوم، طب، ریاضی، ادبیات، کتابت و تاریخ بود (جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، صص ۲۹۱-۲۹۷). اشخاص در این حلقه‌ها با عقائد و احکام دینی، شخصیت‌ها و مکان‌های اسطوره‌ای و تاریخی کتاب مقدس، مهارت‌های نگارش، و مباحث مرتبط با تحلیل و تفسیر متون دینی و استخراج معانی از آن‌ها آشنا می‌شدند (جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، صص ۲۹۸-۳۰۸).

این دانش‌ها از آن‌رو در این مدارس آموخته می‌شدند که هریک به نحوی با فهم کتاب دینی پیوند می‌خوردند. اگر کسی جوای هر علمی، گرچه با اغراض غیردینی و برای استفاده‌های عرفی و اقتصادی نیز بود، باز باید به همین حوزه‌ها مراجعه می‌کرد و نهاد دیگری برای فراگیری آن دانش‌ها وجود نداشت. این وضعیت که نهاد آموزش وابسته به نهاد دین باشد پدیده‌ای شناخته در بیش‌تر تمدن‌های بشری تا پیش از عصر مدرن و رواج آموزش‌های سکولار (و مستقل از نهاد دین) بود.

این حلقه‌ها مرکزی برای توسعه دانش سخن‌محور بودند. نباید پنداشت که در آن‌ها صرفاً فرایند انتقال تعالیم پیشینیان روی می‌داد. همواره ممکن بود اشخاص با مطالعه سخنان پیشینیان در آثاری هم‌چون کتاب‌های مختلف عهد عتیق و امثال آن‌ها از خود نیز گفتارهایی بر این گفتارها بیفزایند و با انباشت سخن بحث‌ها را فربه کنند و مفاهیم و معانی جدیدی پدید آورند. در آیاتی از قرآن کریم (آل عمران: ۷۹؛ مائده: ۴۴) به این اشاره شده است که در حالت ایده‌آل و مطلوب، افراد می‌توانسته‌اند با حضور در این حلقه‌های آموزشی و درس و بحث درباره کتب دینی خود نیز ربّانی یعنی عالم صاحب‌رأی و اندیشمند (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۳۶؛ مکی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۱۰۵۸) شوند.

پیروان اقلیت‌های دینی (با حضور در این مدارس و مطالعه کتاب‌هایی هم‌چون عهد عتیق و آشنایی با داستان پیامبران و انبیاء بزرگ و دیگر مفاخر قومی) حافظه مشترک و هویت جمعی پیدا می‌کردند و با فراگیری احکام شریعت نیز خود را از اکثریت امّی متمایز می‌شناختند (مهرش، ۱۳۸۲ش، ص ۶۲۹؛ نیز برای مطالعه امکان هویت‌سازی با بهره‌جویی از آموزش دینی در دوران معاصر، نک: Sarroub and Schroeder, 2023, pp. 5-9).

۲-۲. آموزش انسان‌محور در حلقه‌های اکثریت امّی

در برابر گروه‌های اقلیت اهل کتاب، اکثریت جامعه عربستان را امّیین شکل می‌دادند (پاکتچی، ۱۳۸۰ش، ص ۴۷۵؛ نیز، برای اشارات قرآنی به این قشربندی اجتماعی، نک: آل عمران: ۲۰، ۷۵)؛ قومی نانویسا که دین رایج میان آنان بت‌پرستی بود. اینان کتاب آسمانی و تعالیم و ادبیات مکتوب نداشتند و به طبع فرصت نمی‌کردند که در سایه تعلیم متون دینی خود نهاد علم در جامعه پدید آورند: نه مکتب‌خانه‌ای داشتند و نه کتابی دینی که با تعمّق در مفاهیم آن یا بسط نظریات تفسیری پیشینیان آگاهی جدیدی پدید آورند (نک: پاکتچی، ۱۳۸۰ش، صص ۴۷۵-۴۷۶؛ نک: جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، صص ۹۱-۹۲، ۱۰۶).

گاه در قرآن با اشاره به مشرکانی که قیامت را انکار می‌کنند به طعنه در مقام مجادله پرسیده می‌شود «مگر اینان کتابی آسمانی دارند که با درس و بحث در آن به چنین دیدگاه‌هایی برسند؟» (قلم: ۳۷)؛ گویی از نگاه مخاطبان پیامبر(ص) (یعنی همان امّیین ساکن در سرزمین عربستان) این امری مسلم است که توسعه دانش و آگاهی درباره مسائل انتزاعی هم‌چون قیامت جز با درس و بحث بر محور کتاب آسمانی امکان‌پذیر نیست و آن‌که کتابی آسمانی ندارد نمی‌باید از چنین اموری بحث کند؛ زیرا علمی به آن‌ها ندارد (برای نمونه‌های مشابه، نک: حج: ۸؛ فاطر: ۴۰؛ صافات: ۱۵۷؛ لقمان: ۲۰؛ زخرف: ۲۱؛ احقاف: ۴).

تفکیک مردمان عربستان به اقلیت اهل کتاب و اکثریت امّی با پذیرش استیلاء فرهنگی اقلیت از سوی اکثریت همراه شده بود؛ آن‌سان که امّیین خود را از نظر فرهنگی در موقعیت فروتر می‌دیدند (مهروش، ۱۳۹۵ش، صص ۱۴۲-۱۴۳). همین احساس فروتری فرهنگی سبب می‌شد فرزندان خود را به مدارس اهل کتاب روانه کنند. معمولاً این کودکان پس از بزرگسالی و فرهیختگی به دین آباء و اجداد خود بازمی‌گشتند و دوباره بت‌پرست نمی‌شدند. گفته‌اند آیه «لا إکراه فی الدّین...» (بقره: ۲۵۶) در توضیح وضعیت همین افراد نازل شد: این فرزندان که اکنون بالغ شده بودند می‌خواستند به مذهب یهودی وفادار بمانند؛ اما والدین مسلمان‌شان که پیش‌تر کافر بودند اکنون می‌خواستند این فرزندان را هم وادار به مسلمانی کنند (ابوعبید، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸۱). قرآن از فروفرستاده شدن پیامبری بر قوم عرب هم‌چون منت بزرگ خدا بر ایشان یاد می‌کند (آل عمران: ۱۶۴؛ جمعه: ۲). به نظر می‌رسد یک سبب این منت بزرگ همین باشد که ارسال پیامبر زمینه‌ساز شکل‌گیری نظام آموزش سخن‌محور و خروج این قوم از موقعیت فرهنگی فروتر است.

باری، برپایه آنچه درباره زندگی و فرهنگ اقوام نانویسا می‌دانیم، احتمالاً امّیین عرب نیز دانش لازم برای زندگی و سعادت خود را چیزی فراتر از تجربه‌هایی که با زندگی روزمره حاصل می‌شود نمی‌دانستند و از همین رو

برای‌شان معنا نداشت که برای تحصیل مفاهیمی ذهنی و خارج از حیطه تجربیات روزمره زندگی به مکانی خاص برده شوند و سال‌ها به توسعه مفاهیم انتزاعی در خلوت مدارس بکوشند. فراتر از آیین‌ها و اعمال دینی، شیوه آموزشی که در جامعه پیشااسلامی عرب می‌توانست رواج داشته باشد همین بود که آنچه را با مرور زمان و در تجربه زندگی فراگرفته‌اند هم‌چون تجربه‌هایی کاربردی، پراکنده و البته در قالب عباراتی کوتاه و بلیغ و جامع و در ضمن فعالیت‌های روزمره به دیگران بیاموزانند (نک: پاکتچی، ۱۳۷۷ش، صص ۲۱۶-۲۱۷).

برپایه آیاتی از قرآن و دیگر شواهد بازمانده از فرهنگ پیشا اسلامی قوم عرب می‌توانیم دریابیم که عرب‌ها محتوای این نظام آموزشی (و به عبارتی گویاتر، نوع دانشی که خود جویای آن بودند) را حکمت و صاحب آن را حکیم می‌نامیدند (جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، صص ۳۳۸-۳۴۰). نام شماری از حکیمان دوره پیشااسلامی و نمونه‌هایی از اقوال حکیمانه ایشان در متون عصر اسلامی دیده می‌شود (برای نمونه، نک: جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۱۶۳، ۱۹۲، ۲۹۲؛ میدانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۲۳، ۴۰۲؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۴۰۵، ۵۶۹). مجموعه‌ای از خطبه‌ها و وصیت‌ها و گفتارهای پندآموز اینان را شوقی عبدالامیر از معاصران در مقاله‌ای با عنوان «مجله لقمان: مختارات من النثر الجاهلی» گرد آورده است (کتاب فی جریده، شماره ۱۱۱، نوامبر ۲۰۰۷م). از میان این شخصیت‌ها قرآن به لقمان حکیم و برخی حکمت‌های او اشاره کرده، و در همان دو سده متقدم هجری سوره حاوی این یادکردها نام از او گرفته است (نک: لقمان: ۱۲-۱۹).

چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، البته توجه به حکمت‌ها و شکل‌دهی نظامی از آموزش بر مبنای آن‌ها اختصاص به قوم عرب ندارد. مطالعات معاصر نشان می‌دهد چنین نظامی از دانایی را در گذشته‌های دور قوم بنی‌اسرائیل نیز می‌توان دید؛ نظامی که مبنای آن بر حفظ سنت‌ها و تجربه‌ها استوار است، آموزه‌هایی که باید انتقال یابند را هم‌چون موهبتی ماورائی می‌شناساند، و بر شنیدن و فهمیدن هم‌چون اساسی‌ترین شیوه انتقال آموزه‌ها تأکید می‌ورزد (Schmid, 1966, pp. 17-31).

قرآن حکمت را هدیه‌ای الهی و بسیار ارزشمند شناساند (بقره: ۲۶۹). این را نیز یادآوری نمود که وحی خدا بر پیامبرش حاوی حکمت است (بقره: ۲۳۱؛ اسراء: ۳۹). نیز، مصادیقی از آن را در آیات مختلف برشمرد (برای نمونه، نک: اسراء: ۲۲-۳۹؛ لقمان: ۱۳-۱۹). این آموزه‌ها معمولاً توصیه‌هایی به مراعات حقوق خدا و دیگر انسان‌ها، توجه به بقاء جامعه و مصالح کلی زندگی جمعی، و تلاش برای آراستگی به منش‌های نیکو را دربر می‌گیرند. مقایسه حکمت‌های یادشده در این قبیل آیات با آنچه در قرآن درباره صفات مؤمنان گفته می‌شود آشکار می‌سازد که غایت حکمت رسیدن به ایمان است: آنچه در اوصاف مؤمنان گفته می‌شود شکل ایده‌آل و وضعیت مطلوب

فردی است که به آن حکمت‌ها عمل نموده باشد. اگر مثلاً در سوره اسراء پرستش خدا (اسراء: ۲۲) و در سوره لقمان اقامه نماز (لقمان: ۱۷) هم چون حکمت ذکر می‌شود، در سوره مؤمنون فرد مؤمن با این وصف شناسانده می‌شود که در نمازش خاشع است (مؤمنون: ۲)؛ یعنی موعظه حکمت‌آمیز ارتباط با خدا را به نحوی مطلوب درونی‌سازی کرده است. همین وضع را در مقام تحلیل همه دیگر حکمت‌های قرآنی و مقایسه آن‌ها با صفات مؤمنان در قرآن می‌توان باز یافت.

۳-۲. تأکید قرآن بر ضرورت تعلیم کتاب

قرآن کریم بر ضرورت تعلیم کتاب نیز به شکل‌های گوناگون تأکید نمود. از یک سو در قرآن بر این تأکید شد که دادن کتاب به موسی (ع) هم پس از هلاک اقوام پیشین روی داده است (قصص: ۴۳). از دیگر سو، این نیز گفته شد که مخاطبان موسی (ع) هم قومی بوده‌اند که پیش‌تر پیامبری برای‌شان نیامده بود (قصص: ۴۶)؛ یعنی بعید نیست قومی امی هم چون قوم پیامبر اکرم (ص) نیز که هرگز اهل کتاب نبوده‌اند و در زمانه‌ای بریده از رسولان زندگی می‌کنند (مائده: ۱۹) به خواست خدا صاحب کتابی آسمانی شوند و نباید چنین امری را غریب دانست و انکار کرد. چنین کتابی قرار است برای غیرمؤمنان مایه انداز و هشدار (اعراف: ۲)، و برای مؤمنان مایه تذکر و یادآوری (اعراف: ۲) و موعظه (بقره: ۲۳۱) باشد. دست‌یابی یک قوم به کتاب آسمانی فوائد بسیاری برای‌شان دارد؛ چنان‌که مثلاً قوم بنی اسرائیل با ارسال کتاب صاحب حکم (یعنی نهاد قضاء) و نبوت شدند و طبیات روزی‌شان گشت و بر همه برتری یافتند (جاثیه: ۱۶). باین‌همه در قرآن مهم‌ترین فایده برخورداری از کتاب آسمانی دست‌یابی به علم و هدایت است. اگر هم خدا به پیامبری هم چون موسی (ع) کتاب داده، برای همین بوده است که در نهایت قومش هدایت شوند (مؤمنون: ۴۹). کسی که علم کتاب داشته باشد می‌تواند کارهایی محیرالعقول و تصرفاتی بزرگ در عالم هستی بکند؛ چنان‌که یکی از ملازمان سلیمان (ع) که دانشی از کتاب داشت به امر او تخت ملکه بلقیس را در زمانی کوتاه بازآورد (نمل: ۴۰).

پیامبر (ص) خود با دریافت کتاب خدا توانست چیزهایی را بداند که پیش‌تر نمی‌دانست و این بخشش بزرگی بود که خدا به وی کرد (نساء: ۱۱۳). مسلمانان هم با کتاب خدا چیزهایی را دریافتند که خود و پدران‌شان درباره‌اش هیچ نمی‌دانستند (انعام: ۹۱). البته، در کنار خواندن کتاب خدا دریافت محتوای آن هم امر لازمی است (بقره: ۶۳) و دست‌یابی به چنین علم و هدایتی با تلاوت بی‌دریافت محقق نمی‌شود (بقره: ۴۴). برپایه قرآن دست‌یابی به چنین دریافت عمیقی با دراسته کتاب دینی ممکن است و تنها وقتی باید انتظار داشته باشیم کسی چیزی را درست و عمیق متوجه شده باشد که آن را از کتاب خدا با درس تعلیم یابد (نک: اعراف: ۱۶۹).

براین پایه، خدا با نازل کردن کتاب آسمانی خود بر مؤمنان منت نهاد (آل عمران: ۱۶۴)؛ زیرا مردمانی امی که در گمراهی آشکاری بودند اکنون می‌توانستند پیام خدا را بشنوند و به تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت برسند (جمعه: ۳-۲). در قرآن گفته می‌شود حالا دیگر نمی‌توانند پیش خدا بهانه بیاورند که اگر هم چون دیگر اقوام به ما نیز کتاب آسمانی نازل می‌شد از آن‌ها هدایت شده‌تر بودیم (انعام: ۱۵۷) یا گلاویه کنند که خدا بر دو طایفه قبل از ما (یعنی یهودیان و مسیحیان) کتاب فرستاد؛ ولی امکان دراسته کتاب را هرگز برای ما فراهم نکرد (انعام: ۱۵۶). دریافت کتاب آسمانی با زمینه‌ای که برای تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت پدید می‌آورد آن‌چنان مهم و ارزشمند بود که حتی مدت‌ها پیش ابراهیم (ع) هم آن را برای قوم خود (یعنی مردمان عربستان) آرزو می‌کرد (بقره: ۱۲۹).

حالا دیگر مؤمنان نیز می‌توانستند با تعلیم کتاب و دراسته آن ربانی شوند (آل عمران: ۱۷۹) و هم‌چون همه ربانیون حکم کنند؛ یعنی به قضاوت بپردازند (مائده/ ۴۴) و فتوای شرعی بدهند و مردمان را برپایه دین امر و نهی نمایند (مائده: ۶۳). اساساً هدف از ارسال کتاب آسمانی نیز همین بوده است که پیامبر (ص) برای مردم در موارد اختلاف‌شان حکم بکند (نحل: ۶۴)؛ حکمی که باید بر اساس آن بصیرت‌هایی صورت گیرد که خدا به پیامبرش بازنموده است (نساء: ۱۰۵)؛ خواه به وحی و خواه به رأی.

این‌گونه، برپایه قرآن پی‌آمدهای تعلیم کتاب سبب می‌شود یک قوم حقارت‌کشیده که در گمراهی آشکار بوده‌اند نور آشکاری بیابند و به راه نجات هدایت شوند (مائده: ۱۵) و از تاریکی‌های جهل بیرون آیند (ابراهیم: ۱). ضمناً، این کتاب الهی مثل همه دیگر کتب الهی پیشین (اعراف: ۱۶۹) علی‌رغم همه مخالفت‌هایی که با آورنده آن می‌شود با وراثت به قوم پیامبر می‌رسد (فاطر: ۳۲) و مایه تذکری برای همه خردمندان گرچه در نسل‌های بعد می‌تواند باشد (غافر: ۵۳-۵۴). این توارث کتاب سبب می‌شود علم کتاب نیز هم‌راه با آن به نسل‌های بعد انتقال یابد (شوری: ۱۴). به طبع با انتقال چنین علمی و در اثر گرایش به هواهای نفسانی اختلاف نیز میان امت‌ها درمی‌گیرد (آل عمران: ۱۹؛ بینه: ۴)؛ اما خدا بنا ندارد که تا پیش از قیامت میان‌شان داوری کند (هود: ۱۱۱؛ فصلت: ۴۵).

۳. اهمیت اخلاقی تعلیم کتاب

این‌گونه، در قرآن تعلیم کتاب در کنار تزکیه و تعلیم حکمت هم‌چون یکی از اهداف سه‌گانه رسالت پیامبر (ص) بیان شد و از یک‌سو با خارج کردن قومی نانویسا از موقعیت فروتر فرهنگی، و از دیگر سو با تأسیس نهاد تعلیم و تربیت و نهاد حکم یا تصمیم‌سازی در جامعه ایشان پیوند خورد. نیز، امری تلقی شد که فراهم شدن زمینه‌اش می‌تواند قومی را از گمراهی آشکار به هدایت و نجات‌یافتگی برساند. همین توصیفات نشان می‌دهد که در قرآن تعلیم کتاب چه اندازه در شکل‌دهی زمینه‌ای اجتماعی برای زندگی اخلاقی مؤثر شناسانده شده است. می‌توان با

مروری بر چارچوب کلی اندیشه اخلاقی قرآن دریافت که برپایه قرآن، فراتر از این زمینه‌سازی اجتماعی، تعلیم کتاب واجد تأثیرات مهمی بر بینش‌های اخلاقی افراد نیز دانسته می‌شود.

۱-۳. چارچوب کلی اندیشه اخلاقی قرآن کریم

در قرآن گفته می‌شود خداوند انسان را در زیباترین هیئت آفریده (تین: ۴)، اسماء مختلف را به او آموزش داده (بقره: ۳۱) و برایش امکان تصرف گسترده‌ای در هستی فراهم کرده (لقمان: ۲۰)، او را با بهره‌وری از مواهب گوناگون زمین و دریا گرامی داشته (اسراء: ۷۰)، بر بسیاری از مخلوقات دیگر خود برتری بخشیده (اسراء: ۷۰)، و برای کسب انواع آگاهی‌های توصیفی و تجویزی) به او قلب و چشم و گوش داده است (نحل: ۷۸؛ نیز نک: مطهری، ۱۳۶۷ش، صص ۴۳-۴۵).

برپایه قرآن افزون‌بر شناخت‌ها، شاکله یا طینت و طبیعت و روحیاتی که خدا به هر فردی داده است هم بر نحوه عمل کرد او تأثیر می‌گذارند (اسراء: ۸۴؛ نیز نک: ابن‌قتیبه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۰). این خلقیات هریک در انسان ظهور دارند: انسان بسیار نادان و بی‌شکیب (احزاب: ۷۲)، عجول (اسراء: ۱۱)، بیشتر از هر چیز اهل جدل (کهف: ۵۴)، و حریص و بخیل (اسراء: ۱۰۰) است. هر وقت احساس کند نیازمند نیست سر به طغیان بر می‌دارد (علق: ۷). هروقت خود گرفتار شود بسیار جزع می‌کند (معارج: ۲۰). هر وقت به اوج درماندگی رسد به دامن خدا باز می‌گردد و تا گرفتار است خدا را می‌خواند؛ ولی دوباره از یاد می‌برد (یونس: ۲۲-۲۳) و نعمتی را که به او رسیده است ناسپاسی می‌کند (زمر: ۸)، در آن بخل می‌ورزد و به دیگران یاری نمی‌رساند (توبه: ۷۶). گرچه در قرآن کریم چنین اوصافی برای نوع انسان ذکر می‌شود و سخن از این نمی‌رود که کسی بیش‌تر یا کم‌تر از دیگری از آن‌ها برخوردار باشد، می‌توان پذیرفتنی دانست که میزان و شدت ظهور آن‌ها در همه انسان‌ها به یک اندازه نباشد و همین شدت و ضعف ظهور این اوصاف چیزی باشد که شاکله فرد را شکل می‌دهد.

برپایه قرآن افزون‌بر شناخت‌ها و خلقیات فرد، محیط جامعه و ارتباطاتی نیز که او را دربر گرفته‌اند هم بر نحوه رفتارشان تأثیر می‌گذارند (نک: عسکرپور، نجفی، و نوروزی، ۱۳۹۹ش، صص ۵۷-۶۱). این‌گونه، انسان با چنان جایگاه والا و با همه تکریم‌هایی که خدا در حقش روا داشته و استعدادی که به او داده، مستعد این هم هست که به شدت سقوط کند و از این اوج به حضيض بیفتد (تین: ۴-۵). گاه در قرآن از چنین سقوطی به گم‌راهی (نساء: ۱۳۶)، و گاه نیز به زیان‌کاری در دنیا و آخرت (حج: ۱۱) یاد شده است. به طبع نقطه مقابل این خسران یعنی وضعیت بهینه انسان هم چون زندگی سعادتمندانه تصویر، و گاه از آن با تعبیر فلاح یعنی نجات‌یافتگی (اعلی: ۱۴؛ شمس: ۹)، و گاه با تعبیر حیات طیبه یا زندگی خوش (نحل: ۹۷) یاد می‌شود.

در قرآن از یک سو گفته می‌شود عموم انسان‌ها سقوط اخلاقی را تجربه می‌کنند و در زندگی دچار خسران می‌شوند؛ مگر کسانی که ایمان آورند و کارهای شایسته کنند (تین: ۶؛ عصر: ۳). از دیگر سو، گفته می‌شود خدا پیامبری برای امین فرستاد که ایشان را تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت بدهد؛ باشد که از وضعیت پیشین یعنی گمراهی آشکار نجات یابند (آل عمران: ۱۶۴). از مجموع این آیات می‌توان استنباط کرد که تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت سه هدف رسالت پیامبر (ص) است که اگر تحقق یابند انسان‌ها به ایمان و عمل صالح می‌رسند و این‌گونه، از خسران و سقوط اخلاقی نجات پیدا می‌کنند.

۳-۲. رابطه تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت با ایمان و عمل صالح

براین پایه جا دارد پرسیده شود کدام یک از این سه برنامه رشد معنوی به تحقق ایمان، و کدام‌ها به تحقق عمل صالح مدد می‌رسانند. نباید انتظار داشت پاسخ صریحی به این سؤال در قرآن کریم داده شده باشد؛ باین حال می‌توان امیدوار بود که با کوشش برای صورت‌بندی داده‌های موجود بتوان پاسخی محتمل به این پرسش داد. با چنین روی‌کردی می‌توان گفت که تزکیه یا پاک‌سازی همان ورزیدگی و کفّ نفس برای آمادگی رفتار اخلاقی است. فرد با تزکیه ملکه تقوا یا همان خویش‌داری را در خود رشد می‌دهد. وقتی فردی قوه کفّ نفس و خویش‌داری داشت می‌تواند به دور از هواهای گمراه‌کننده تصمیم بگیرد؛ چنان‌که در قرآن گفته می‌شود «إِنَّ تَقْوَا اللَّهَ يُجْعَلْ لَكُمْ فَرْقَانًا» (انفال: ۲۹)؛ یعنی اگر افراد خویش‌داری پیشه کنند خدا به ایشان فرقان یا همان قوه تشخیص حق از باطل عطاء خواهد کرد (درباره معنای فرقان، نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۱۶۸۶). گویی تزکیه از آن‌رو لازم است که با پالودن روح فرد از گرایش به هواها شناخت بهتر مسائل را برای او ممکن می‌کند.

وانگهی، برای شناخت امور، افزون‌بر پاک‌سازی روح، برخورداری از آگاهی‌ها و همچنین ورزیدگی فکری لازم است. تعلیم کتاب در این مقام نفع می‌رساند و سبب می‌شود اشخاصی که تزکیه شده‌اند با آگاهی‌های صحیح و ورزیدگی ذهنی به شناخت صحیح‌تری از واقعیات هستی (در حدّ وسع انسانی خود) برسند. از آن سو، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، تعلیم حکمت نیز موجب تقویت روحیه مؤمنانه در وجود فرد می‌شود. پس اولاً، با تزکیه و تعلیم کتاب فرد امکان پیدا می‌کند که شناخت صحیحی از مجموعه هستی پیدا کند و این‌گونه، و به توانایی لازم برای عمل صالح دست یابد؛ و ثانیاً، با حکمت نیز می‌تواند به ایمان برسد. به بیان دیگر، نتیجه تزکیه و تعلیم کتاب دست‌یابی به عمل صالح، و نتیجه حکمت نیز حصول ایمان است.

براین پایه، می‌توان پیوندی میان تأکید قرآن بر لزوم ایمان و عمل صالح برای سعادت بشر با یادکرد تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت هم‌چون هدف رسالت پیامبر (ص) بازدید. گویی همه اصلاحات گسترده سیاسی، اجتماعی

و فرهنگی پیامبر(ص) با هدف به کمال رساندن اخلاق، یا به عبارتی، نجات انسان از ورطه سقوط پی گرفته شده است؛ همان هدفی که در روایاتی نسبت شده به ایشان با تعبیر مختلفی هم چون محاسن یا مکارم اخلاق بر آن تأکید شده است (برجلانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳؛ بزار، ۱۹۸۸م، ج ۱۵، ص ۳۶۴).

۳-۳. پیوند اخلاق با تعلیم کتاب در کهن ترین مدارس اسلامی

کم تر می توان در روایات بزرگان دین اسلام تصریح یا حتی اشاره‌ای به این معنا دید که تأکید قرآن بر تعلیم کتاب و پایه گذاری نهاد آموزش به خاطر اهمیت آن برای تعلیم اخلاقی است. با این حال، مروری بر سیره نخستین معلمان در جهان اسلام آشکار می کند به راستی چنین بینشی دست کم در سده متقدم هجری وجود داشته است. شاید حتی بتوان گفت سبب غفلت از تصریح به این معنا بداهت و آشکاری آن در فضای فرهنگی سده های متقدم هجری است.

از جمله این معلمان ابن مسعود (درگذشته ۳۲ق)، صحابی پیامبر اکرم(ص) و از نخستین اندیشمندان اخلاقی جهان اسلام است (برای مروری بر اندیشه اخلاقی وی، نک: مهرش، ۱۳۹۳ش، صص ۱۴۳-۱۶۲). وی که از معلمان قرآن در عصر پیامبر(ص) بود پس از ایشان در جایگاه قاضی به کوفه ارسال شد. آن جا حلقه‌ای از شاگردان را گرد خود پدید آورد و عملاً زمینه را برای تبدیل کوفه به بزرگترین مرکز فرهنگی جهان اسلام در سده های متقدم پدید آورد (برای جایگاه علمی و آراء وی، نک: پاکتچی، ۱۳۷۰ش، صص ۶۱۴-۶۱۷؛ نیز مهرش، ۱۳۹۵ش، صص ۲۵۰-۲۵۲). او معنای ذکر خدا را که در قرآن بر آن تأکید شده است حضور در محفل درس و بحث علمی بر محور کتاب آسمانی می دانست (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۳، ص ۱۷۹). ابن مسعود معتقد بود هرکسی که خدا به او حکمت داده باشد و او بر مسند تعلیم آن و قضاوت برپایه آن نشسته باشد شایسته است که بر وی حسد برند (بخاری، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۴۷).

همین تأکید بر پیوند میان ذکر خدا و حلقه درس و بحث را می توان در گفتار دیگر عالمان اخلاق در عصر صحابه و تابعین هم بازشناخت. برای نمونه، ابن عباس (درگذشته ۶۸ق) نیز محفلی مشابه را در مکه تأسیس کرده بود. او نیز امر قرآنی به ذکر خدا را با حضور در چنین حلقه هایی تطبیق می داد (برای تفصیل شواهد بحث، نک: همتی پور، ۱۴۰۰ش، صص ۱۲۴-۱۳۲؛ نیز برای جایگاه و اندیشه های او به مثابه عالم اخلاق، نک: همان، سراسر اثر). مشابه همین گفته ها از بزرگان عصر تابعین هم چون ابراهیم نخعی (درگذشته ۹۵ق) و امام باقر(ع) (درگذشته ۱۱۸ق) نیز روایت شده است (نک: مهرش، ۱۳۹۲ش، صص ۸۲-۸۳؛ همو، ۱۳۹۴ش، صص ۶۰-۶۱).

از میان عالمان سده‌های اسلامی متقدم زجاج (درگذشته ۳۱۱ق) تعبیر ذکر در «خدا ما آتیناکم بقوة واذکروا ما فیه لعلکم تتقون» (بقره: ۶۳) را به معنای درس و بحث کتاب آسمانی گرفته است (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۴۸)؛ رأیی که شاید بیانی دیگر از همین دیدگاه تفسیری متقدم باشد که آورده‌اند ابن مسعود و ابی بن کعب «واذکروا ما فیه» در این آیه را «وتذکروا ما فیه» یا «واذکروا ما فیه» قرائت می‌کردند (فراء، ۱۹۵۵م، ج ۲، ص ۲۷۱). هرگاه آیه چنین فهمیده شود، با شناخت کنونی که از آراء شخصیتی هم‌چون ابن مسعود و برخی دیگر عالمان متقدم اسلامی داریم، بر پیوندی آشکار میان تمسک به کتاب خدا، تعلیم‌یابی آن و دست‌یابی به تقوا هم‌چون یکی از آرمان‌های اخلاق اسلامی دلالت خواهد کرد (برای دلالت ذکر و تذکر بر درسه و تعلیم کتاب در آراء عالمان متقدم، نک: طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۷، صص ۲۶۸-۲۶۹).

پیوندی که در عصر صحابه معدودی از عالمان هم‌چون ابن مسعود، ابی بن کعب و ابن عباس میان دو مفهوم قرآنی ذکر و تعلیم کتاب می‌جستند و در عصر تابعین هم شخصیت‌های کم‌شماری هم‌چون امام باقر(ع) آنرا ترویج می‌نمودند گرچه خود را در روایات اسلامی به نحو گسترده‌ای جلوه‌گر نکرد و به یک حافظه تاریخی کم‌رنگ مبدل شد، اثر خود را بر تحول فکری جامعه اسلامی گذاشت: حلقه‌های تعلیم کتاب که در عصر پیامبر اکرم(ص) پایه‌گذاری شده بودند و شخصیت‌های یادشده نیز مروج آن در اعصار بعد بودند، به مرور توسعه یافتند و زمینه‌ای برای شکل‌گیری دانش‌های سخن‌محور در جهان اسلام پدید آوردند.

این‌گونه، از حدود نیمه سده ۲ق به بعد هم‌زمان چند دانش در جهان اسلام شکل گرفت؛ دانش‌هایی که حتی نام‌شان هم پیوندی با سخن‌محوری داشت: کلام، حدیث، قرائت و فقه. کلام دانش بحث استدلالی درباره دگماها یا همان لوگوس‌های دینی است. حدیث نیز دانش بازشناسی علم الهی بازتابیده در سخنان یا همان لوگوس بزرگان دین است که سینه‌به‌سینه روایت می‌شود. قرائت هم دانش بازخواندن صحیح کلمات‌الله یا لوگوس خدا ست. فقه نیز، در معنای کهن تعبیر، دانش فهم عمیق احکام دینی یا همان لوگوس دین است (برای پیوند مفهوم لغوی فقه با فهم سخن، نک: پاکتچی، ۱۳۹۲ش، ص ۲۴؛ برای دلالت هم‌زمان لوگوس بر معانی فوق، نک: Stead, 2005, p. 608-609).

نتایج تحقیق

یک پرسش مهم از دوران‌های کهن تفکر فلسفی بشر این بوده که رابطه اخلاقی زیستن با آموزش چیست. معمولاً این دیدگاه پذیرفته شده است که ارائه آموزش‌هایی با محتوای مباحث اخلاقی می‌تواند به اشخاص در

زندگی اخلاقی کمک بکند. همین هم سبب شده است که از دیرباز درس‌هایی در نهادهای آموزشی مختلف برای توسعه بینش‌های اخلاقی افراد ارائه شود. با این حال، پرسش مهم دیگری باقی است که کم‌تر کوششی برای پاسخ‌گویی به آن می‌توان دید: این که صرف‌نظر از مواد و محتوایی که آموزش داده می‌شود، آیا خود تحصیل کردن در یک نظام آموزشی و فراگیری مجموعه‌ای از آگاهی‌ها و دست‌یابی به ملکه استنباط و نظر در یک زمینه بخصوص می‌تواند عاملی برای ارتقاء نگرش‌ها و کیفیت زندگی اخلاقی افراد باشد یا نه.

یک پاسخ محتمل می‌تواند این باشد که ارتباط با نهاد آموزش برای رشد اخلاقی ضروری، یا دست‌کم بسیار مهم است. به بیان دیگر، انسان بدون جدایی موقت از کاروبار روزمره و تجربه حضور در یک نهاد علمی نمی‌تواند رشد اخلاقی بکند یا دست‌کم در این زمینه با موانع پرشماری روبه‌رو ست. پاسخ دیگر می‌تواند این باشد که تحصیل علم هم‌چون همه رفتارهای دیگر انسان به‌خودی‌خود ربطی به اخلاق ندارد و مستقل از آن است؛ ولی البته باید کوشید از فرصت گردهم‌آیی در محیط دانشگاه نیز برای آموزش و رفتار اخلاقی بهره جست؛ هم‌چنان‌که اگر بشود از چنین فرصتی در محیط‌های دیگر هم بهره جویند مغتنم است. به بیان دیگر، تحصیل‌کردگی به معنای حضور در یک نهاد آموزشی و کسب دانش به‌خودی‌خود به تعالی اخلاقی نمی‌انجامد و از حیث تأثیر بر اخلاق انسان تفاوتی با دیگر فعالیت‌های روزمره ندارد.

در این مطالعه کوشش بر آن بود پاسخ قرآن را به پرسش یادشده بازجوییم. این کوشش به بازنمودن فرضیه‌ای جدید درباره جایگاه تعلیم کتاب در قرآن کریم انجامید. برپایه این مطالعه تأکید قرآن بر تعلیم کتاب ارتباط مستقیمی با کارکرد اخلاقی نظام آموزش از نگاه قرآن دارد. اولاً، در قرآن کریم هم از بینش سقراطی معروف که افراد را باید برای اخلاقی زیستن آموزش داد حمایت شده، و در نتیجه، تأسیس نهاد آموزش در جامعه اسلامی از اهداف مهم رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده، و در قرآن با تعبیری هم‌چون تعلیم کتاب از آن یاد شده است. ثانیاً، این تعلیم کتاب ارتباطی کاملاً مستقیم با اهداف اخلاقی رسالت پیامبر (ص) داشته، و در کنار تعلیم حکمت (که زمینه را برای دست‌یابی به ایمان فراهم می‌کند) از آن حیث مورد تأکید قرار گرفته که زمینه‌ساز دست‌یابی به عمل صالح است. با این همه، به نظر می‌رسد با مرور زمان این بینش گرچه تأثیر خود را بر شکل‌گیری نهاد علم در جامعه اسلامی نهاده، به فراموشی سپرده، و این بینش در ساحت خودآگاه فرهنگ اسلامی کم‌تر ظاهر شده است؛ آن‌سان‌که در سراسر دوران اسلامی کم‌تر به این سؤال پاسخ داده می‌شود که اصل نهاد آموزش بناست چه کارکرد اخلاقی‌ای داشته باشد و نفس حضور و تربیت‌یافتگی در یک نهاد آموزشی و فراگیری دانش نهادین را چه تمایزاتی از حیث تأثیر بر پرورش اخلاقی فرد با دیگر محیط‌ها و دیگر فراگیری‌ها ست.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن زبیر غرناطی، احمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *ملاک التأویل*، به کوشش عبدالغنی محمدعلی فاسی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عرفه، محمد بن محمد (۱۹۸۶م)، *التفسیر*، به کوشش حسن مناعی، تونس: مرکز البحوث بالکلیه الزيتونیه.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر.
- ابن قتیبه، محمد بن عبدالله (۱۳۹۸ق)، *غریب القرآن*، به کوشش احمد صقر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوعبید قاسم بن سلام (۱۴۱۸ق)، *الناسخ والمنسوخ*، به کوشش محمد بن صالح مدیفر، ریاض: مکتبه‌الرشد.
- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *جمهره الأمثال*، بیروت: دار الفکر.
- ارسطو (۱۳۷۷ش)، *اخلاق نیکوماخوسی*، (محمدحسن لطفی، مترجم)، تهران: طرح نو.
- امیری، رضا، «هرمس الهرامسه: طرحی برای تطبیق دین، اسطوره و فلسفه»، *تاریخ فلسفه*، بهار ۱۳۹۰ش، شماره ۴، ص ۱۶۳-۱۸۶.
- امینی مشهدی، سمانه؛ محمدرضا آهنگچیان (۱۳۹۳ش)، *تربیت اخلاقی و سعادت در نظام آموزشی ایران، نشریه اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، دوره ۶، ۱: ۶۵-۸۰.
- اهوانی، احمد فؤاد (۲۰۰۹م)، *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*، قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
- آرین‌پور، مهلا؛ ناهید محرابی (۱۳۹۵ش)، *الزامات و راهبردهای اخلاق حرفه‌ای در نظام آموزش عالی، اخلاق در علوم و فناوری*، سال یازدهم، ۴: ۱۷-۲۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۴۳۳ق)، *الجامع الصحیح*، قاهره: دارالتأصیل.
- برجلانی، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق)، *الکرم والجود*، به کوشش عامر حسن صبری، بیروت: دار ابن حزم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان*، بیروت: دارالفکر.
- بزار، احمد بن عمرو (۱۹۸۸م)، *المسند*، به کوشش محفوظ‌الرحمان زین‌الله و دیگران، مدینه: مکتبه العلوم والحکم.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵ش)، *افلاطون*، (محمدحسن لطفی، مترجم)، تهران: طرح نو.
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۰ش)، *ابن مسعود، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد چهارم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، *فقه الحديث با تکیه بر مسائل لفظ*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد (۱۳۷۷ش)، *اخلاق دینی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفتم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۶ش)، *ارزش معرفتی و سازی در اندیشه تولستوی، پژوهشنامه فرهنگستان هنر*، ۵: ۱۱۷-۱۳۴.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۰ش)، *اهل کتاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- تفضلی، احمد (۱۳۹۱ش)، *مقدمه بر مینوی خرد*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: انتشارات توس.
- جاحظ، عمرو بن بحر (۴۲۳ق)، *البیان والتبیین*، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- جواد علی، (۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دار الساقی.

- دریدا، ژاک (۱۳۹۰ش)، *درباره گراماتولوژی* (مهدی پارسا، مترجم)، تهران: رخداد نو.
- دهقان، علی (۱۳۹۱ش)، تفسیر موضوعی علم در قرآن با رویکرد انسان‌شناسی فرهنگی، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۰۸ق)، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت: عالم الکتب.
- شمخی، مینا؛ ناسی، ساکی (۱۳۹۶ش)، اخلاق در آموزش عالی با تکیه بر نگره‌های اسلامی، *فصلنامه علمی-پژوهشی توسعه آموزش جندی‌شاپور*، سال هشتم، ۲: ۲۰۶-۲۱۵.
- عسکری‌پور، زهرا؛ نجفی، محمد؛ و نوروزی، رضاعلی (تابستان ۱۳۹۹ش)، مفهوم‌شناسی محیط در قرآن کریم و نقش تربیتی آن، *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، سال ۲۸، شماره ۴۷، ۳۳-۶۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، *بصائر ذوی التمییز*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره: لجنة احیاء التراث الاسلامی.
- کریمی، محمود؛ شیرزاد، محمدحسن؛ و شیرزاد، محمدحسین (۱۳۹۵ش)، دوگان کلام‌محوری / انسان‌محوری؛ روی‌کردی نو در گونه‌شناسی تفاسیر قرآن، *پژوهش دینی*، ۳۳: ۳۱-۴۹.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز (۱۳۷۵ش)، *تاریخ فلسفه یونان*، (جلد دهم، سوفسطائیان، حسن فتحی، مترجم)، تهران: فکر روز.
- گات‌ها* (۱۳۷۸ش)، به کوشش ابراهیم پورداوود، تهران: اساطیر.
- مصطفوی، حمیده؛ هاشمی، سهیلا؛ و ایزدی، صمد (۱۳۹۴ش)، تحلیلی بر کارکرد نظام آموزشی در آموزش و رشد اخلاقی دانش‌آموزان با محوریت کتاب‌های درسی و شیوه تدریس معلمان، *فصلنامه مطالعات برنامه درسی ایران*، سال دهم، ۳۶: ۹۷-۱۲۰.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷ش)، *مسئله شناخت*، تهران: صدرا.
- مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث،
- مکی بن ابی‌طالب قیسی (۱۴۲۹ق)، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، شارجه: دانشگاه شارجه.
- مهروش، فرهنگ (۱۳۸۲ش)، *بنی اسرائیل، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوازدهم، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مهروش، فرهنگ (بهار و تابستان ۱۳۹۲ش)، آیین‌های ذکر در روایات اسلامی و جایگاه و کارکرد اجتماعی آن‌ها، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۳، ص ۶۹-۱۱۲.
- مهروش، فرهنگ (۱۳۹۳ش)، اندیشه اخلاقی ابن مسعود، *پژوهش‌نامه اخلاق*، سال هفتم، شماره ۲۴، ص ۱۴۳-۱۶۲.
- مهروش، فرهنگ (۱۳۹۴ش)، تاریخ‌نگاره ذکر در فرهنگ اسلامی، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال نهم، شماره اول، پیاپی ۱۷، ص ۴۳-۷۸.
- مهروش، فرهنگ (۱۳۹۵ش)، *تاریخ فقه اسلامی در سده‌های نخستین*، تهران: نشر نی.
- میدانی، ابوالفضل (بی‌تا)، *مجمع الأمثال*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بیروت: دار المعرفة.
- مینوی‌خرد، (۱۳۵۴ش)، به کوشش احمد تفضلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (۱۳۹۹ش)، *نظام‌نامه اخلاق آموزش*، تهران: اداره کل روابط عمومی وزارت علوم،

تحقیقات و فناوری.

همت‌بناری، علی (۱۳۹۰ش)، رابطه تعلیم و تربیت با تأکید بر دیدگاه اسلام، *اسلام و پژوهش‌های تربیتی*، شماره پیاپی ۶، سال سوم، شماره ۲، ص ۳۷-۵۶.

همتی‌پور، مرتضی (۱۴۰۰ش)، *بازشناسی اندیشه اخلاقی ابن عباس* (رسالة دکتری علوم قرآن و حدیث)، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان. هینلز، جان (۱۳۶۸ش)، *اساطیر ایران باستان* (احمد تفضلی و ژاله آموزگار، مترجمان)، تهران: نشر چشمه.

فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۵۵م)، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاتی و دیگران، قاهره: الدار المصریة للتألیف و الترجمة.

Bibliography:

The Holy *Qur'ān*.

Abū Hilāl al-‘Askarī, Ḥasan b. ‘Abd-Allāh (1408 H), *Jamhara al-Amthāl*, Beirut, Dār al-Fikr. (In Arabic)

Abū ‘Ubayd, Qāsim b. Salām (1418 H), *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, ed. Muḥammad b. Šālih Mudayfir, Riyadh, Maktaba al-Rushd. (In Arabic)

Ahwānī, Aḥmad Fu’ād (2009), *Fajr al-Falsafa al-Yūnāniyya Qabl Suqrāt*, Cairo: Al-Hay’a Al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kitāb. (In Arabic)

Amini Mashhadi, Samane, & Ahanchian, Muhammad Reza (2014), “Moral Education and Welfare in the Educational System of Iran with a Contrastive Analysis of the Views of Farabi, Locke, Rorty”, *Islam va Pazhouheshhaye Tarbiati*, 6 (1) 11: 65-80. (In Persian)

Amīrī, Rezā (1390 SH), “Hirmis Al-Harāmisa: a Plan to Reconcile Religion, Mythology, and Philosophy”, *Tarīk-e Falsafe*, vol. 4, p. 163-186.

ArianPūr, Mahlā and Mehrābī, Nahīd (2017), “Obligations & Strategies of Professional Ethic in Higher Education System”, *Ethics in Science and Technology*, 11(4): 17-23 [Paersian].

Aristotle (1377 SH), *Nicomachean Ethics*, tr. Moḥammad Ḥasan Lotfī, Tehrān: Tarh-e Now. (In Persian)

‘AskarPūr, Zahra, Najafī, Moḥammad and Nowrūzī, Rezā-‘Alī (2020), “Conceptualization of Environment in the *Qur’ān* and Its Educational Role”, *Research in Islamic Education Issues*, 28 (47): 33-62. (In Persian)

Barjalānī, Muḥammad b. Ḥusayn (1412 H), *Al-Karam wa al-Jūd*, ed. ‘Āmir Ḥasan Šabrī, Beirut: Dār b. Ḥazm. (In Arabic)

Bazzār, Aḥmad b. ‘Amr (1988), *Al-Musnad*, ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn-Allāh et al., Medina: Maktaba al-‘Ulūm wa al-Ḥikam. (In Arabic)

Bormann, Karl (1375 SH), *Plato*, tr. Moḥammad Ḥasan Lotfī, Tehrān: Tarh-e Now. (In Persian)

Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1433 H), *Al-Jāmi‘ al-Šāḥiḥ*, Cairo: Dār al-Ta’šīl. (In Arabic)

Compayre, Gabriel (2003). *History of Pedagogy*. tr. W. H. Payne, Boston: Kessinger Publishing.

Dehghān, ‘Alī (2012), *Thematic Interpretation of Science in the Qur’ān with a Cultural Anthropology Approach*, Master’s Thesis, Imām Šādiq University, Tehran. (In Persian)

Derrida, Jacques (2011), *Of Grammatology*, tr. Mahdī Parsa, Tehran: Rokhdād-e Now. (In Persian)

- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1999), *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Farrā', Yaḥyā b. Ziyād (1955), *Ma'āni al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Yūsuf Najātī et al., Cairo: Al-Dār al-Miṣriyya li-al-Ta'līf wa-al-Tarjama. (In Arabic)
- Fincher, Warren (2007). "Logocentrism", *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. ed. George Ritzer: Blackwell Publishing Ltd.
- Fīrūz-Ābādī, Muḥammad b. Ya'qūb (n.d.), *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz*, ed. Muḥammad 'Alī Najjār, Cairo: Lajna Iḥyā' al-Turāth al-Islāmi. (In Arabic)
- Gathas (1999), ed. Ebrāhīm Pūrdāvūd, Tehran: Asāṭir. (In Persian)
- Guthrie, William Keith Chambers (1996), *A History of Greek Philosophy* (Vol. 10: Sophists), tr. Hasan Fathī, Tehran: Fekr-e Rūz. (In Persian)
- Hemmat-Banārī, 'Alī (2011), "The Relationship between Teaching and Education with Emphasis on the Islamic View", *Islam and Educational Research*, 3 (2) 6: 37-56. (In Persian)
- Hemmatī-Pūr, Morteza (2021), *Re-examination of Ibn 'Abbas's Ethical Thought*, Ph.D. Dissertation in Qur'anic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (In Persian)
- Hinnells, John (1989), *Mythology of Ancient Iran*, tr. Ahmad Tafazzoli & Zhaleh Amouzegar, Tehran: Nashr-e Cheshmeh. (In Persian)
- Hussey, Edward, "Heraclitus" (1999). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibn Abī Ḥatīm, 'Abd Al-Rahmān b. Muḥammad (1419 H), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Mecca: Maktaba Nazār Mustafā al-Bāz. (In Arabic)
- Ibn 'Arafa, Muḥammad b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, ed. Ḥasan Manā'ī, Tunis, Markaz al-Buḥūth bi-al-Kullīyya al-Zaytūniyya. (In Arabic)
- Ibn 'Asākir, 'Alī b. Ḥasan (1415 H), *Tārikh Dimashq*, ed. 'Alī Shīrī, Beirut, Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Qutayba, 'Abdullāh b. Muslim (1411 H), *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Aḥmad al-Ṣaqr, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Zubayr al-Gharnāṭī, Aḥmad b. Ibrāhīm (n.d.), *Milāk al-Ta'wīl*, ed. 'Abd al-Ghanī Muḥammad 'Alī al-Fāsī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Iranian Ministry of Science, Research, and Technology (2020), *Code of Ethics in Education*, Tehran: Public Relations Department of the Ministry of Science, Research, and Technology. (In Persian)
- Jāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr (2003), *Al-Bayān wa al-Tabyīn*, Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilāl. (In Arabic)
- Jawād 'Alī (2001), *Al-Mufaṣṣal fī Tārikh al-'Arab Qabl al-Islām*, Beirut: Dār al-Sāqī. (In Arabic)
- Josephson-Storm, Jason (2017). *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Karimi, Maḥmūd, Shīrẓād, Moḥammad-Ḥasan and Shīrẓād, Moḥammad-Ḥoseyn (2016), "The Duality of Logos-Centric vs. Human-Centric Approaches: A New Perspective in the Typology of Qur'anic Exegesis", *Religious Research*, 33: 31-49. (In Persian)
- Kippenberg, Hans G. (January 1992). The Problem of Literacy in the History of Religions. *Numen*: Vol. 39, Fasc. 1, pp. 102-107.
- Klages, Ludwig (1929). *Der Geist als Widersacher der Seele*. vol. 1: Leben und Denkvermögen, Leipzig: Barth.
- Long, A. A. (1999). The scope of early Greek philosophy. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Makkī b. 'Abī Ṭālib al-Qaysī (2008), *Al-Hidāya ilā Bulugh al-Nihāya*, Sharjah: University of Sharjah. (In Arabic)
- Maydānī, Abulfadl (n.d.), *Majma' al-Amthāl*, ed. Muḥammad Muḥyi al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: Dar al-Ma'arifa. (In Arabic)
- Mehrvash, Farhang (2003), "Bani Israel", *Encyclopedia of Islam*, vol. XII, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. (In Persian)
- Mehrvash, Farhang (2013), "Rituals of Dhikr in Islamic Narrations and Their Social Role and Function", *Quranic and Hadith Studies*, 53: 69-112. (In Persian)
- Mehrvash, Farhang (2014), "Ethical Thought of Ibn Mas'ūd", *Journal of Ethics Research*, 7 (24): 143-162. (In Persian)
- Mehrvash, Farhang (2015), "The History of Dhikr in Islamic Culture", *Quranic and Hadith Studies*, 9 (1) 17: 43-78. (In Persian)
- Mehrvash, Farhang (2016), "The History of Islamic Jurisprudence in the Early Centuries", Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
- Menog-i Khrad* (1975), ed. Ahmad Tafazzoli, Tehran: Foundation for Iranian Culture. (In Persian)
- Mostafavi, Hamideh, Hashemi, Soheila and Izadi, Samad (2015), "An Analysis of the Function of the Educational System in Teaching and Moral Growth of Students with Emphasis on Textbooks and Teaching Methods of Teachers", *Iranian Curriculum Studies Quarterly*, 10 (36): 97-120. (In Persian)
- Moṭahharī, Morteza (1988), *The Problem of Knowledge*, Tehran: Ṣadrā. (In Persian)
- Muqātil b. Sulaymān (2002), *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shihāta, Beirut: Dār Ihya' al-Turath. (In Arabic)
- Ong, Walter J. (1986). Writing is a Technology that Restructures Thought. *The Written Word: Literacy in Transition*, ed. G. Baumann, Oxford: Clarendon Press.
- Pākatchī, Aḥmad (1370 SH), "Ibn Mas'ūd", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. IV, Tehran: Center for Iranian and Islamic Studies. (In Persian)
- Pākatchī, Aḥmad (1377 SH), "Religious Ethics", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. VII, Tehran: Center for Iranian and Islamic Studies. (In Persian)
- Pākatchī, Aḥmad (1380 SH), "Ahl al-Kitāb", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. X, Tehran: Center for Iranian and Islamic Studies. (In Persian)
- Pākatchī, Aḥmad (1392 SH), *Understanding and Interpretation of Ḥadīth with Special Emphasis on Verbal Aspects*, Tehran: Imam Ṣādiq University. (In Persian)
- Pakatchi, Ahmad. (2007), "The Epistemic Value of Deconstruction in Tolstoy's Thought", *Journal of the Academy of Arts Research*, 5: 117-134. (In Persian)
- Peters, Francis Edward (2003). *The Monotheists: Jews, Christians, and Muslims in Conflict and Competition*. Princeton: Princeton University Press.
- Piras, Anderia, "Angels", tr. Paul Ellis (2005). *Encyclopedia Of Religion*. ed. Lindsay Jones, New York: MacMillan.
- Preus, Anthony (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press.
- Rorty, Richard (1991). Two meanings of logocentrism: A reply to Norris. *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-118. doi: 10.1017/cbo9780511609039.007

- Sarroub, Loukia K. and Schroeder, Cassandra (2023). Religious Influences on the Growth of Literacy Practice. *International Encyclopedia of Education*, 4th edition, ed. R.J. Tierney, F. Rizvi and K. Erkican, vol. 10, Elsevier Ltd., pp. 209–216. doi:10.1016/B978-0-12-818630-5.07019-6
- Schmid, Hans Heinrich (1966). *Wesen Und Geschichte Der Weisheit: Eine Untersuchung Zur Altorientalischen Und Israelitischen Weisheitsliteratur*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann.
- Shamkhī, Mīnā and Sākī, Nancy (2017), “Ethics in Higher Education with Emphasis on Islamic Perspectives”, *Jundishapur Journal of Educational Development*, 8 (2): 206-215. (In Persian)
- Stead, Christopher (2005). “Logos”, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward Craig. London and New York: Routledge.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1415 H), *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Tafazzoli, Ahmad. (2012), Introduction to *Menog-i Khrad*, ed. Zhaleh Amouzegar, Tehran: Tous Publications. (In Persian)
- Wallace, Dorothy (2009). Parts of the Whole: Approaching Education as a System. *Numeracy*, volume II, issue 2, article 9. DOI: <http://dx.doi.org/10.5038/1936-4660.2.2.9>
- Wang, Shutao (2016). *The Origins of Islam in the Arabian Context*. Master's Thesis in Religious Roots of Europe, Department of Archaeology, History, Cultural Studies and Religion, University of Bergen, Bergen.
- Welton, James (1911). “Education”, *Encyclopedia Britannica*. 11th edition. New York: Encyclopædia Britannica Inc.
- Zajjāj, Ibrahim b. Sari (1988), *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa I‘rābuh*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, Beirut: ‘Ālam al-Kutub. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



<https://qhs.isu.ac.ir>

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۸، شماره ۲، پیاپی ۳۶

بهار و تابستان ۱۴۰۴، صص ۲۸۳-۳۰۶

10.30497/qhs.2025.77643

مقاله مروری

تحلیل انتقادی روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله

اصغر طهماسبی بلداجی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

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

چکیده

عصمت پیامبر اسلام (ص) یکی از موضوعات مهمی است که در قرآن و روایات صحیح به آن اشاره و تأکید شده است؛ همچنان که سیره عقلا نیز مؤید و موکد این مساله است؛ با این وجود، در برخی منابع روایی مهم اهل سنت، روایاتی وارد شده، که این عصمت را خدشه دار می‌کند و شخصیت معنوی و اخلاقی آن حضرت را تنزل می‌دهد. نقل این روایات علاوه بر تشکیک عصمت پیامبر اسلام، ابزاری برای شبهه افکنی برخی از مستشرقان و مخالفان در رابطه با شخصیت ایشان شده است؛ بر این اساس، جستار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد نقد الحدیثی از نوع نقد متن، ضمن نقد این روایات با استناد به آیات قرآن و شواهد قاطع و قابل اعتماد، عصمت پیامبر اسلام را قبل و بعد از بعثت، اثبات می‌نماید. نتیجه پژوهش حاکی از آن است که: روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام، در تعارض تباینی با آیات قرآن کریم و ادله نقلی و عقلی متقن هستند و به این دلیل، قابل پذیرش نیستند؛ از سوی دیگر، مجموع ادله نقلی و عقلی به عنوان براهین متقن، منبعی در نقد و رد هر روایت معارض (حتی با سند صحیح و نقل در کتاب معتبر) با عصمت پیامبر اسلام است.

واژگان کلیدی: پیامبر اسلام (ص)، عصمت، احادیث موضوعه، فقه الحدیث.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. (tahmasebiasghar@sku.ac.ir)

طرح مسئله

مقام و شخصیت پیامبر اسلام (ص) و اعتقاد به نبوت ایشان یکی از مهم‌ترین مباحثی است که در قرآن مطرح شده است. قرآن کریم پیامبر اسلام (ص) را «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» معرفی می‌کند: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الاحزاب: ۴۰). و جایگاه ایشان را به عنوان رحمتی برای جهانیان بیان می‌نماید: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الانبیاء: ۱۰۷). ایشان در قرآن اسوه تمام کسانی معرفی شده که امید به دیدار خدا و روز آخرت دارند و این نهایت شرافت ایشان است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب: ۲۱). مقام ایشان تا آنجا رفعت یافته که به نزدیک‌ترین مقام معنوی به خداوند رسیده است: «وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى / ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى / فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى / أَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (النجم: ۱۰-۷). در آیات متعدد قرآن، بر ملازمت اطاعت مطلق از پیامبر اسلام (ص) در کنار اطاعت از خداوند سبحان تاکید شده است، که این نهایت عصمت و حجیت سیره علمی و عملی ایشان را بیان می‌نماید؛ زیرا اگر پیامبر اسلام (ص) فقط در امر دین و تبلیغ آن معصوم بود، این آیات، مقید ذکر می‌شدند. این در حالی است که اطاعت از پیامبر اسلام بدون هیچ قیدی و به طور مطلق، تاکید شده که حاکی از عصمت مطلق ایشان است: «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران: ۱۳۲)؛ «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ فَاتَّبِعُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (الانفال: ۱). خداوند سبحان مقام پیامبر اسلام را آنچنان شرافت بخشیده که شرط دوستی حقیقی با خداوند، اطاعت از پیامبر اسلام بیان شده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱) و آیات متعدد دیگر. اما با تبیین قرآنی شخصیت پیامبر اسلام (ص)، احادیثی جعل شد که معارض با ساحت مقدس پیامبر اسلام بود و این جعلیات، در منابع متعدد وارد شد و دستمایه شبهات معاندان اسلام و مستشرقان درباره مقام و حیانی پیامبر اسلام گردید؛ تا آنجا که با استناد به همین روایات جعلی، فیلم‌ها و انیمیشن‌های موهن در تخریب شخصیت پیامبر اسلام ساخته شد. این پژوهش با توجه به اهمیت پاسخگوئی و رفع شبهه در این باره، درصدد است تا با رویکردی علمی و دقیق با استناد به قرآن و ادله معتبر، ابتدا روایات جعلی در این باره را نقد و طرد نماید؛ آنگاه با استناد به ادله نقلی و عقلی، عصمت پیامبر اسلام (ص) قبل و بعد از بعثت ایشان را اثبات نماید. سوال مهم که در اینجا مطرح می‌شود این است که: با توجه به این که روایات معارض با عصمت، بعضاً با سند صحیح در مهم‌ترین منابع روایی اهل سنت نقل شده، آیا صرف سند صحیح و منبع معتبر، می‌تواند دلیلی بر پذیرش روایت باشد؟ یا این روایات حتی با سند صحیح باید مورد ارزیابی قرار



گیرند؟ این پژوهش بر مبنای این مساله مهم در صدد تحلیل و بررسی این مهم، با اشاره به روایاتی از این قبیل است.

پیشینه تحقیق

در ارتباط با عصمت پیامبر اسلام، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که در چند محور قابل تقسیم هستند:

در محور اول، برخی از پژوهش‌ها در رابطه با عصمت، به صورت کلی عصمت همه انبیاء را مورد بررسی قرار داده و در این باره به بررسی آیات و روایات در رابطه با عصمت پیامبران پرداخته‌اند، شریف مرتضی در کتاب تنزیه الانبیاء به بررسی عصمت پیامبران پرداخته است و ضمن پاسخ به شبهات در زمینه عصمت پیامبران، با ادله نقلی و عقلی عصمت پیامبران را اثبات نموده است. در محور دوم، برخی از پژوهش‌ها به بررسی آیات به ظاهر معارض با عصمت پیامبران پرداخته‌اند و این آیات را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند. مقدم و همکاران در مقاله‌ای با عنوان: «ترک اولی و نسبت آن به عصمت پیامبر با تاکید بر آیه اول سوره تحریم» به بررسی آراء مفسران در این باره پرداخته و ارتباط میان عصمت پیامبر و ترک اولی در این آیه را مورد بررسی قرار داده‌اند (مقدم و همکاران، ۱۴۰۲). دیگر پژوهش‌ها در این باره نیز، به بررسی آیات دیگر در ارتباط با عصمت پیامبران پرداخته و عدم تعارض این آیات با عصمت پیامبران را بیان نموده‌اند؛ که برخی از این پژوهش‌ها، آیات به ظاهر معارض با عصمت پیامبران را بررسی نموده و برخی دیگر به صورت موردی، آیات به ظاهر معارض با عصمت پیامبر اسلام را مورد بررسی قرار داده‌اند (کهن ترابی، چدانی، ۱۴۰۲؛ امدادی و همکاران، ۱۴۰۱؛ نصرالله پورعلمداری، حاجی امیری، ۱۴۰۰؛ رحمانی و همکاران، ۱۴۰۱). در محور سوم، برخی از پژوهش‌ها به نقد موردی دیدگاه‌های نادرست درباره عصمت پیامبر اسلام پرداخته‌اند؛ سعدی و همکاران در مقاله‌ای با عنوان: «واکاوی و نقد قرآنی نظرگاه نصر حامد ابوزید پیرامون عصمت پیامبر» به نقد دلایل ابوزید پیرامون عصمت پیامبر اسلام پرداخته و ناصحیح بودن دیدگاه ایشان را اثبات کرده‌اند (سعدی و همکاران، ۱۴۰۲). محور چهارم در رابطه با نقد روایات معارض با عصمت است، که در این باره، مقاله‌ای با عنوان: «اعتبارسنجی روایات ضربه پیامبر و درخواست قصاص» به قلم رسول محمد جعفری نگاشته شده است؛ در این پژوهش، این روایات مورد بررسی سندی و دلالتی قرار گرفته و در نهایت ناصحیح بودن این روایات با استناد به ادله‌ای بیان شده است (محمد جعفری، ۱۴۰۰). در این محور، پیرامون نقد روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام، پژوهش‌های قابل توجهی انجام نشده است. این پژوهش از مهم‌ترین جوامع روائی، احادیث معارض با عصمت را استخراج نموده و این روایات را در محورهای گوناگون

دسته بندی کرده است و در نهایت با رویکرد نقد الحدیثی از نوع نقد متن، با استناد به ادله قرآنی و روایی معتبر، این روایات را نقد نموده است.

۱. مفهوم عصمت

واژه عصمت یکی از واژگانی است که پیرامون انبیاء (ع) و ائمه معصوم (ع) به کار می‌رود. لغت پژوهان درباره این واژه نظرات نزدیک به هم بیان کرده‌اند؛ ابن منظور در تعریف لغوی عصمت می‌نویسد: «عصمت» در کلام عرب به معنی منع است و عصمت خداوند نسبت به بنده خود به این معناست که او را از آنچه موجب هلاکت او است، باز می‌دارد» (ابن منظور، ۱۹۷۰م، ج ۱۲، ص ۴۰۴). جوهری در این باره می‌نویسد: «عصمت به معنای منع است، «عصمه الطعام» یعنی غذا از گرسنگی او جلوگیری کرد، و عصمت به معنای حفظ است، «اعتصمت بالله» یعنی وقتی که شخصی به لطف پروردگار از گناه خودداری کند» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸۶). امام صادق (ع) معصوم را با استناد به قرآن کریم اینگونه تعریف می‌نماید: «الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُتَنَبِّعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ حَرَامِ اللَّهِ وَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - وَ مَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۳۳). معصوم کسی است که به کمک خدا، خود را از همه محرمات الهی ننگه دارد. خداوند تبارک و تعالی فرموده است: «و هر که به خدا عصمت و پناه جوید، هر آینه به راه راست هدایت شده است». در تعریف اصطلاحی عصمت، اندیشمندان اسلامی تعاریف متعددی ارائه نموده‌اند؛ شریف مرتضی در تعریف عصمت می‌نویسد: «عصمت از الطافی است که شخص با داشتن آن، پاکی از زشتی (گناه و اشتباه) و پرهیز از انجام آن را برمی‌گزیند» (شریف مرتضی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۱). شیخ مفید، در تعریف عصمت به اجتناب از گناه و در عین حال به داشتن اختیار در انجام دادن گناه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «عصمت، لطفی از جانب خداوند است که شامل حال مکلف می‌شود و او را از وقوع در معصیت و ترک اطاعت باز می‌دارد؛ با این که آن شخص قادر به انجام آن دو است» (مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷). علامه مظفر در تعریف عصمت و دامنه مصادیق آن می‌نویسد: «عصمت، دوری از گناهان کوچک و بزرگ و همچنین دوری از اشتباه و فراموشی است؛ هر چند صدور این موارد از پیامبر به لحاظ عقلی مانعی ندارد؛ اما واجب است معصوم از انجام کارهای منافی مروت و کارهایی که موجب سبک شدن و خفت در میان مردم می‌شود، همچون: غذا خوردن در محل عبور و مرور، خنده با صدای بلند و هر کاری که در عرف مردم ناپسند باشد، پرهیز کند» (مظفر، ۱۳۸۰ش: ص ۶۴). همان گونه که بیان شد عصمت انبیاء به معنای منزّه بودن آنان از هر گناه و خطا و اشتباهی است که باعث تشکیک در رسالت الهی آنان می‌شود. بر این اساس، انبیاء از هر گونه خطا و اشتباه منزّه بوده‌اند؛ که البته این امر به جهت شایستگی آنان و توفیق الهی بوده است. عصمت انبیاء یک مفهوم جبری نیست؛ به این معنا که آنان به



اذن خداوند از گناه و خطا معصوم بوده و از خود اختیاری نداشته‌اند؛ بلکه به این معناست که انبیاء و امامان معصوم به درجه ای از تکامل و معرفت رسیده‌اند که با اختیار خود و توفیق الهی از هر گونه گناه و معصیت دوری می‌نمایند. بنابراین انبیاء با اختیار خود و توفیق الهی از هر گونه خطا و گناه منزّه هستند تا رسالت آنان از جانب مردم تأیید شود و تشکیکی در آن راه نیابد.

۲. روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام (ص)

با توجه به این که عصمت انبیاء و در راس و صدر آن‌ها عصمت پیامبر اسلام مستند به قرآن کریم و روایات قطعی و سیره عقلاء می‌باشد؛ در برخی از منابع روایی مهم اهل سنت، روایاتی مشاهده می‌شود که نه تنها با عصمت پیامبر اسلام معارض است، بلکه در تعارض با قرآن کریم نیز هستند. در ادامه برخی از این روایات مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۱. بهتان خشم و آزار و اذیت مومنان از سوی پیامبر اسلام (ص)

مسلم در کتاب صحیح روایتی نقل می‌کند که در آن پیامبر اسلام (ص) در قبال آزار و اذیت‌هایی که به مومنان رسانده، از خداوند می‌خواهد که برای آن‌ها در قیامت کفاره قرار دهد؛ متن روایت: «سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنَّمَا مُحَمَّدٌ بَشَرٌ، يَغْضَبُ كَمَا يَغْضَبُ الْبَشَرُ، وَإِنِّي قَدْ اتَّخَذْتُ عِنْدَكَ عَهْدًا لَنْ تُخْلِفَنِيهِ، فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ أَذَيْتُهُ، أَوْ سَبَبْتُهُ، أَوْ جَلَدْتُهُ، فَاجْعَلْهَا لَهُ كَفَّارَةً، وَقَرَّبَةً، تُقَرِّبُهُ بِهَا إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مسلم، بی تا: ج ۴، ص ۲۰۸). در این روایت منسوب به پیامبر اسلام، ایشان در برابر اذیت و آزار مومنان و دشنام دادن به آنان، از خداوند می‌خواهد که این موارد را کفاره گناهان کسانی قرار دهد که از سوی ایشان مورد آزار و اذیت و دشنام قرار گرفته‌اند.

۲-۱-۱. نقد و بررسی

اخلاق پیامبر اکرم (ص) اخلاق قرآن کریم بود و قرآن کریم مهیمن بر تمام کتاب‌های آسمانی است؛ پس اخلاق پیامبر اسلام (ص) برتر از اخلاقی پیامبرانی است که سایر کتاب‌های آسمانی بر آنان نازل شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۶). در این رابطه، آیات و روایات متعدد در تعارض تباینی^۱ با روایت پیش گفته هستند:

۲-۱-۱-۱. آیات قرآن: آیات متعددی از قرآن درباره اخلاق والا و عظیم پیامبر است که در تعارض با روایت پیش گفته هستند از جمله:

^۱ مراد از تعارض تباینی، آن است که یک روایت با قرآن یا دلیل قطعی دیگر به هیچ صورت قابل جمع نباشد.

قرآن کریم اخلاق و رفتار پیامبر اعظم (ص) را در تمامی امور وحی الهی می‌داند: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ / وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ / إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ / عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (النجم: ۵-۳). این آیات مقام پیامبر اسلام را برای مردم تبیین می‌کند؛ تعبیر «صاحبکم» بر این مطلب تاکید دارد که قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام حاکی از وحی است و این مطلب تبیین و تاکید می‌شود که این و حیانی بودن از تعلیم خداوند سبحان است. به عبارت دیگر اگر در یک تقسیم بندی وحی را دو قسمت وحی قرآنی و وحی غیر قرآنی تقسیم کنیم، آیات قرآن که پیامبر اسلام (ص) بر مردم ابلاغ می‌کند وحی قرآنی و رفتار و سیره ایشان و تبیین ایشان از قرآن وحی غیر قرآنی است؛ که در هر دو صورت متصل به خداوند سبحان است. صاحب تفسیر صفوة التفاسیر در این باره می‌نویسد: «أَيُّ لَا يَتَكَلَّمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ هَوَىٰ نَفْسِي وَرَأَىٰ شَخْصِي «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» أَيُّ لَا يَتَكَلَّمُ إِلَّا عَنْ وَحْيٍ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (الصابونی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۵۵). یعنی پیامبر اسلام از روی هوی و هوس و رای شخصی سخن نمی‌گفت بلکه هر آن‌چه می‌گفت وحی از جانب خداوند بود. چگونه پیامبر اعظم (ص) از روی هوی و هوس خود دشنام دهد و دیگران را آزار و اذیت کند و این را از خداوند کفار گناهان اشخاصی بخواهد که آنان را مورد آزار و اذیت قرار داده است؟ پیامبری که رحمت برای عالمیان است: «وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الانبیاء: ۱۰۷). باعث رنجش انسان‌ها شود؟

آیه: «وَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴). در تعارض تبیینی با روایت پیش گفته است؛ در این آیه خداوند اخلاق پیامبر را می‌ستاید. علامه در ذیل این آیه می‌نویسد: «آیه اگر چه حسن خلق پیامبر را می‌ستاید و بزرگ می‌شمارد؛ با این حال با توجه به سیاق، آیات ناظر بر نیکی اخلاق اجتماعی و حسن معاشرت پیامبر است؛ چنان‌که در حق ثبات قدم داشت، بر آزار مردم صبر می‌نمود، عفو و گذشت می‌کرد، بسیار سخاوتمند بود، نرمی مدارا و تواضع داشت» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۶۹). در مجامع تفسیری و روایی اهل سنت، روایات متعددی نقل شده که معارض با روایت پیش گفته است؛ سیوطی در ذیل آیه ۴ سوره قلم، روایات متعددی در ارتباط با خوش خلقی پیامبر اسلام نقل کرده است (سیوطی، بی‌تا: ج ۶، ص ۲۵۰). در صحیح بخاری نیز روایتی درباره معاشرت و اخلاق نیکوی پیامبر اسلام حتی با غیر مسلمانان نقل شده است که دلالت بر اخلاق والای ایشان است (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۵۹).

آیه «فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹). نیز دلالت بر حسن خلق والای پیامبر دارد؛



علامه طباطبایی با توجه به سیاق، این آیه را درباره کسانی می‌داند که بعد از شکست در جنگ و کشته شدن برخی از دوستانشان به پیامبر اسلام اعتراض نموده و برخورد ناشایستی با ایشان داشته‌اند؛ ولی پیامبر با بردباری و صبر و اخلاق نیکو با آنان برخورد نموده است؛ این آیه صبر و بردباری و اخلاق نیکوی پیامبر را می‌ستاید که با وجود رفتارهای ناپسند، با مهربانی و اخلاقی والا با آنان برخورد نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۶). یعنی نهایت کرامت و اخلاق بزرگوارانه پیامبر اسلام با کسانی که برخورد ناشایست داشته‌اند؛ پیامبر اسلام در سخت‌ترین شرایط، در مقابل رفتارهای ناشایست دیگران، صبر نموده و رفتار نیکو داشته و این مطلب را قرآن به صراحت در این آیه مبارک بیان می‌نماید؛ حال چگونه از خداوند طلب آمرزش برای کسانی نماید که با آنان برخورد ناشایست داشته است؟

۲-۱-۱-۲. روایات: روایات متعددی درباره اخلاق والای پیامبر اسلام نقل شده است؛ که در تعارض با روایت پیش گفته‌اند؛ از جمله:

سخن «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ» به پیامبر اسلام (ص) درباره نگارش سخنان ایشان در خشم و غضب و پاسخ پیامبر (ص) مبنی بر اینکه در خشم و غضب نیز جز حق از دهان ایشان بیرون نمی‌آید، دلیل تاریخی و روایی در نقد این حدیث است؛ یعنی در همه حال حق گوئی سیره مطلق پیامبر بوده است؛ ابن‌اثیر این جریان را اینگونه نقل می‌کند: «استأذن النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَنْ يَكْتُبَ عَنْهُ، فَأُذِنَ لَهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكْتُبُ مَا أَسْمَعُ فِي الرِّضَا وَالْغَضَبِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَإِنِّي لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۴۵). ترمذی در سنن خود حدیثی با این مضمون نقل می‌کند: «قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ تُدَاعِبُنَا، قَالَ: إِنِّي لَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۳، ص ۴۲۵). یعنی بعضی از اصحاب از پیامبر اسلام سؤال کردند: شما با ما شوخی و مزاح می‌کنی، آیا در مزاح کردن هم حق می‌گویی؟ حضرت فرمود: حتی در هنگام مزاح کردن هم چیزی جز حق نمی‌گویم. در همین رابطه، روایات متوافری در منابع اهل سنت درباره اخلاق نیکوی پیامبر اسلام، نقل شده است؛ از جمله: خوش اخلاق‌ترین مردم، اجتناب از ناسزاگویی، بالا نبردن صدای کلام خود در برخورد با دیگران، پاسخ ندادن بدی و گذشت نمودن، صبورترین و بی‌آزارترین مردمان (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۶، ص ۲۳۶؛ بخاری، ۱۴۲۵ق: ج ۳، ص ۲۱). با توجه به آنچه بیان شد، ناصحیح بودن روایت مورد نقد به دلیل تعارض تباینی آشکار با آیات قرآن و روایات متعدد، اثبات گردید.

۲-۲. روایاتی درباره غنا و لهو و لعب در محضر پیامبر اسلام (ص)

روایات متعددی در برخی از منابع اهل سنت از جمله صحیح بخاری نقل شده که در محضر پیامبر اسلام زنانی بی حجاب بوده‌اند؛ یا در مسجد ایشان به غنا و رقص و آواز پرداخته بودند که پیامبر اسلام نظاره‌گر اینان بوده است.

نکته بدتر آن که، در این روایات، عمر یا ابوبکر متذکر پیامبر اسلام می‌شوند؛ یا مفهوم برخی از این روایات بر این است که با حضور عمر شیطان رخت بر می‌بندد؛ یعنی اینکه حتی با حضور پیامبر اسلام هم شیطان نمی‌گریزد اما با حضور عمر بن خطاب، شیطان فرار می‌کند؛ از جمله این روایات: «مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَاهُ سَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ، قَالَ: اسْتَأْذَنَ عُمَرُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدَهُ نِسَاءٌ مِنْ قُرَيْشٍ يُكَلِّمْنَهُ وَيَسْتَكْثِرْنَ، عَلَيْهِ أَصْوَاتُهُنَّ، فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرُ قُفِيَ يَتَدَرَّنَ الْحِجَابَ، فَأَذِنَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَضْحَكُ، فَقَالَ عُمَرُ: أَضْحَكَ اللَّهُ سَنَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ اللَّاتِي كُنَّ عِنْدِي، فَلَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ ابْتَدَرْنَ الْحِجَابَ» قَالَ عُمَرُ: فَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتَ أَحَقَّ أَنْ يَهَيَّنَ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّ عَدَوَاتِ أَنْفُسِهِنَّ، أَتَهَيَّبْنِي وَلَا تَهَيَّبَنَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قُلْنَ: نَعَمْ، أَنْتَ أَفْظُ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا لَقِيكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۲۶).

در روایت بالا به نداشتن حجاب زنان در محضر پیامبر اسلام و التزام آنان به حجاب در زمان رسیدن عمر بن خطاب و گریختن شیطان با حضور عمر، اشاره شده است.

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَا الْحَبَشَةُ يُلْعَبُونَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحَرَابِهِمْ، دَخَلَ عُمَرُ فَأَهْوَى إِلَى الْحَصَى فَحَصَبَهُمْ بِهَا، فَقَالَ: «دَعَهُمْ يَا عُمَرُ»، وَزَادَ عَلَيْهِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ: فِي الْمَسْجِدِ (همان منبع، ج ۴، ص ۳۸). در این روایت به لهو و لعب زنان در محضر پیامبر اشاره شده است.

در روایت دیگر در فضیلت سازی خلیفه دوم اینگونه بیان شده است: «عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا فَسَمِعْنَا لَغَطًا وَصَوْتَ صَبِيَّانِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا حَبَشِيَّةٌ تَزْفِنُ وَالصَّبِيَّانُ حَوْلَهَا، فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ تَعَالَى فَأَنْظُرِي فَجِئْتُ فَوَضَعْتُ لِحْيِي عَلَى مَنْكَبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ إِلَيْهَا مَا بَيْنَ الْمَنْكَبِ إِلَى رَأْسِهِ، فَقَالَ لِي: «أَمَا شَبِعْتُ، أَمَا شَبِعْتُ». قَالَتْ: فَجَعَلْتُ أَقُولُ لَا لَأَنْظُرَ مَنْزِلَتِي عِنْدَهُ إِذْ طَلَعَ عُمَرُ، قَالَتْ: فَأَرَفَضَ النَّاسُ - عَنْهَا: قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي لَأَنْظُرُ إِلَى شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ قَدْ فَرُّوا مِنْ عُمَرَ» (ترمذی، ۱۳۹۵ق، ج ۵، ص ۶۲۱). در این روایت نیز به لهو و لعب زنان در محضر پیامبر اشاره شده است که با حضور عمر بن خطاب، این کار را ترک می‌کنند و پیامبر می‌گوید با رسیدن عمر، شیاطین انس و جن فرار می‌کنند.



۲-۱-۲. نقد و بررسی

این روایات به شدت با آموزه های دینی در تعارض هستند، به این دلایل

۲-۱-۲-۱. نقد اول: تماشای لهو و لعب از مصادیق لغو محسوب می شود، که قرآن به صراحت هر گونه امر لغو و بیهوده را از مومنان تنزیه می نماید و می فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ/الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ/وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» (المؤمنون: ۱-۳). در این آیات خداوند صفات تشبیتی مومنان را بیان می کند که باعث رستگاری آنان شده است؛ که یکی از این صفات، روی گردانی از امور لغو و بیهوده است. علامه طباطبایی، منظور از لغو را هر آن چیزی بیان می نماید که برای آخرت انسان سود نداشته باشد، به بیانی به انسان در مسیر رسیدن به قرب خداوند کمک نکند؛ حتی امور مباح و حلال اگر در مسیر الهی نباشد، مصداق لغو خواهند بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹). پیامبراسلام سرور و الگوی مومنان است؛ همان طور که قرآن می فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب: ۲۱). مقام ایشان تا آنجا رفعت یافته که به نزدیک ترین مقام معنوی به خداوند رسیده است: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى/ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى/ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى/ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى» (النجم: ۱۰-۷). در آیه سوم سوره مؤمنون، مومنان از کار لغو با همه مصادیق آن تنزیه شده اند؛ که زندگی پیامبراسلام به عنوان مقتدا و سرور مومنان به طور مطلق از هر گونه امور لغو (که تماشای لهو و لعب یکی از بدترین مصادیق آن است) دور است و این آیه به صراحت تمام این روایات مجعول را رد می کند.

۲-۱-۲-۲. نقد دوم: در آیات قرآن کریم، غنا و لهو و لعب به شدت نهی شده است. خداوند در سوره مبارک لقمان اینگونه می فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶). در منابع تفسیری و روایی اهل سنت مصداق «لهو الحديث» غنا بیان شده است و روایات بسیاری از پیامبراسلام در مذمت غنا و لهو لعب بیان شده است: «فروى الترمذى و الطبرى و غيرهما عن أبى أمامة الباهلى أن النبى صلى الله عليه و سلم قال: لا يحل بيع المغنيات، و لا شراؤهن، و لا التجارة فيهن، و لا أثمانهن، و فيهن أنزل الله تعالى: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...» الآية. و من روايه مكحول، عن عائشه، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: من مات و عنده جارية مغنية فلا تصلوا عليه» (ابن العربى، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۱۴۹۳). در این روایت که از قول پیامبراسلام در منابع اهل سنت نقل شده، کسی که به غنا و .. مشغول باشد، مسلمانان نباید بر جنازه او نماز بخوانند؛ حال چگونه پیامبراسلام خود نظاره گر این امور بوده و مردم را از آن نهی نموده است (تعارض روایت). سیوطی در تفسیر الدر المنثور روایات متعددی در ذیل این آیه

آورده است که یکی از مهم‌ترین مصادیق لهو و الحادیث را، غنا بیان نموده‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۶). در منابع روایی اهل سنت، روایات فراوانی در منع غنا و استماع آن بیان شده است (نک: متقی هندی، ۱۴۰۱هـ/۱۹۸۱م، ج ۱۵، ص ۲۱۹؛ سجستانی، بی تا، ج ۴، ص ۲۸۲). در منابع شیعی نیز روایات متوافری در نهی از غنا و استماع آن بیان شده است (نک: بحرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ص ۳۶۱-۳۶۳؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۳۴۹؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۸). عاملی در نقد و رد این روایات می‌نویسد: «رسول خدا منزله و دور از لهو و لعب بود و مقامش بالاتر از آن است که به کارهای بیهوده مشغول شود، ایشان دانایان از همه به محرمات الهی بود که مجالی برای جاهلان جهت لهو و لعب در محضر ایشان و در مسجد بگذارند؛ اوقات ایشان محصور بود به امور مهم دنیوی و اخروی (که برای رضای خداوند انجام می‌شده) که فرصتی برای این امور باقی نمی‌مانده، محال است که ایشان در مسجد به امور لهو و لعب مشغول باشد؛ این سخنان افتراء، جز سخنان دروغ نیست که یاوه پردازان بیان کرده‌اند» (عاملی، ۲۰۰۴م، ص ۱۴۹). از سوی دیگر چگونه افراد دیگر به پیامبر اسلام تذکر دهند یا اینکه شیطان با حضور آنان از میان برود؟ آن چه که روح کلی قرآن و سنت قطعی بر آن دلالت دارد، افضل بودن پیامبر اسلام از دیگران است. یعنی پیامبر اسلام به شایستگی‌هایی رسیده که قابلیت مبعوث شدن به پیامبری را پیدا نموده است، حال وقتی ایشان از همه افضل باشد از لحاظ معنوی و غلبه بر شیطان نیز، این حکم صدق می‌کند؛ اما آنچه این روایات بیان می‌کنند، بر عکس این قضیه است، که به جهت تعارض این روایات با اصول قطعی، ناصحیح بودن آن‌ها مشخص می‌شود.

۳-۲. تشکیک در وحی و نبوت و اقدام به خودکشی

پیامبر اسلام هنگام بعثت در کمال یقین به پروردگار و وحی الهی بودند، چنان که قبل از بعثت با تحنث در غار حراء به ارتباط والایی با خداوند سبحان رسیده بودند. با این وجود در برخی از روایات، پیامبر اسلام را اینگونه معرفی می‌کند که هنگام نزول اولین وحی بر ایشان، دچار هراس می‌شوند تا اینکه ورقه بن نوفل ایشان را آرام می‌کند، بخاری در صحیح حدیثی از عایشه اینگونه نقل می‌کند: «فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا رَأَى، فَقَالَ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى مُوسَى، يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَدْعًا، أَكُونُ حَيًّا حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْمَخِرَجِي هُمْ» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۲۹).

در ادامه این حدیث انقطاع وحی بیان می‌شود که پیامبر اسلام به خاطر ناراحتی از این واقعه اقدام به خودکشی می‌کند که جبرئیل مانع می‌شود: «فَتَرَ الْوَحْيُ فِتْرَةً حَتَّى حَزَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا بَلَّغْنَا، حُزْنًا غَدًا مِنْهُ مَرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ، فَكَلَّمَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ لَكَ يُلْقِي مِنْهُ نَفْسَهُ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا، فَيَسْكُنْ لَذَلِكَ جَاشُهُ، وَتَقَرَّ نَفْسُهُ، فَيَرْجِعْ» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۲۹).



۲-۳-۱. نقد و بررسی

مجموع روح کلی قرآن و روایات قطعی الصدور این مطلب را رد می‌کنند؛ چگونه کسی به پیامبری برگزیده شود و خود نداند که پیامبر شده است و یک مسیحی به وی مژده پیامبری دهد و با سخن او آرام گیرد؟ آیات قرآن برخلاف این موارد گواهی می‌دهند و شخصیت پیامبر اسلام (ص) را پیراسته از این موارد بیان می‌نمایند از جمله: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا / إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا / لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (الجن: ۲۸-۲۶).

«یس / وَ الْقُرْآنَ الْحَكِيمَ / إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ / عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یس: ۴-۱). این آیات با تاکید تمام پیامبر اسلام (ص) را از مرسلین و ثابت قدمان در صراط مستقیم معرفی می‌نماید که در نهایت و غایت یقین به باری تعالی و سخن او است.

«فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ / مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (النجم: ۱۱-۱۰). این آیات به صراحت به یقین پیامبر اسلام (ص) در دریافت وحی و اطمینان به آن اشاره می‌کند.

پیامبر اسلام در همه حالات متصل به وحی و در کمال یقین بود حتی در حالت خواب؛ بخاری در کتاب صحیح روایتی با این مضمون نقل می‌کند: «إِنَّ عَيْنِي تَنَامَانٍ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۵۳). یعنی حتی در حالت خواب نیز قلب پیامبر بیدار است و با خداوند در ارتباط است. مناوی از مفسران و محدثان اهل سنت، خواب پیامبر (ان) را عین بیداری و اتصال با عالم وحی بیان می‌کند و بر این باور است که رویا و خواب پیامبر نیز وحی است (مناوی، ۱۳۵۶ق، ج ۲، ص ۵۵۱). این روایت در تعارض با روایت مورد بحث است؛ زیرا قلب پیامبر اسلام حتی در خواب نیز بیدار بوده و این مطلب حاکی از اتصال ایشان به خداوند است؛ حال چگونه در حالت بیداری به وحی الهی شک کند و یا با قطع وحی اقدام به خودکشی نماید؟ نیک پیدا است که روایت مورد نقد با آیات پیش گفته و روایات دیگر در تعارض تبیینی است که نمی‌توان آن را پذیرفت.

درباره روایت با مضمون خودکشی پیامبر اسلام به جهت انقطاع وحی نیز باید گفت که این روایت در همه طرق از عائشه نقل شده است، که در حکم خبر واحد است. در سلسله اسنادی که مضمون خودکشی پیامبر را دارد، شخصی بنام «مَعْمَرٌ» وجود دارد، اما همین روایت با سند دیگر توسط بخاری (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۸)؛ مسلم (مسلم، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹) و احمد بن حنبل (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۵۶، ص ۲۲۵) نقل شده که «مَعْمَرٌ» در آن وجود ندارد و در این روایت اشاره ای به خودکشی پیامبر اسلام نشده است؛ که این نشان می‌دهد که احتمالاً خودکشی پیامبر از اضافات معمر باشد؛ ابن حجر عسقلانی از شارحان صحیح بخاری بر همین مطلب تاکید می‌کند

و ادامه حدیث را از اضافات معمر بیان می کند که در واقع جزء حدیث نبوده است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۲، ص ۳۵۹). در قرآن کریم به صراحت از خودکشی با همه مصادیق آن نهی شده است چنان که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء: ۲۹). علاوه بر این در صحیح مسلم روایتی با این مضمون از پیامبر اسلام نقل شده است: «کسی که خود را از کوه پرت کند تا ابد داخل آتش جهنم می شود» (مسلم، بی تا، ج ۱، ص ۷۹).^۱ این روایت مسلم با روایت بخاری در تعارض کامل است. چگونه پیامبر خود اقدام به خودکشی نماید و در نهی از خودکشی اینگونه بفرماید؟ بنابراین این روایات نیز در این باره جعلی و ناصحیح بوده و متعارض با آیات قرآن و روایات متواتر معتبر در این زمینه هستند.

۲-۴. عدم آگاهی از آیات قرآن و تذکر عمر بن خطاب به ایشان

در برخی از روایات مقام پیامبر اسلام تا آنجا تنزل پیدا نموده که ایشان از وحی الهی با خبر نیستند و عمر بن خطاب به ایشان در این باره تذکر می دهد این روایت در صحیح بخاری به این صورت نقل شده است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: أَخْبَرَنِي نَافِعٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: لَمَّا تَوَفَّى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِيٍّ، جَاءَ ابْنُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُعْطِنِي قَمِيصَكَ أَكْفَنُهُ فِيهِ وَصَلَّ عَلَيْهِ، وَاسْتَغْفِرَ لَهُ. فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ، وَقَالَ: «إِذَا فَرَعْتَ مِنْهُ فَادْنَا» فَلَمَّا فَرَغَ آذَنَهُ بِهِ، فَجَاءَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ، فَجَذَبَهُ عُمَرُ فَقَالَ: أَلَيْسَ قَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُ هُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرُ هُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرُ هُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ» (التوبة: ۸۰) فَزَلْتُ: «وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ» (التوبة: ۸۴) فَتَرَكَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ» (بخاری، ۱۴۲۵ق، ج ۷، ص ۱۴۲).

۲-۴-۱. نقد و بررسی

چگونه پیامبر اکرم (ص) از محتوای آیه ۸۰ سوره توبه با خبر نباشد و عمر به وی تذکر بدهد و همچنان به این باور خود اصرار داشته باشد تا خداوند در آیه ۸۴ توبه ایشان را از این عمل نهی کنند؟ قرآن کریم بر خلاف این مطلب را بیان می کند و می فرماید: «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى/ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى/ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى/ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى/ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى/ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى/ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى/ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى/ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى/ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (النجم: ۱-۱۱).

^۱ «وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا مُخَلَّدًا أَبَدًا».



این آیات از چند جهت عصمت پیامبر اسلام و یقین مطلق ایشان به وحی را اثبات می‌کند: اول اینکه قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام متصل به وحی است. ضمیر «هو» در این آیه مبارک هم به قرآن برمی‌گردد و هم به سخنان پیامبر اسلام. این آیات به خوبی دلالت می‌کنند که گفته‌های پیامبر اسلام وحی است و آن حضرت در بیان وحی متأثر از امور نفسانی نبوده و سخنان او از طرف خداوند بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۲۹۲-۲۹۳). سیوطی در تفسیر خود روایاتی از پیامبر نقل می‌کند که وقتی پیامبر اسلام کارهایی انجام می‌داد و برخی از اصحاب به ایشان اعتراض می‌نمودند، پیامبر تمامی کارهای خویش را وحی الهی بیان می‌نمود که به دستور خداوند انجام شده است (سیوطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۲۲).

دوم این که: علم ایشان تحت تعلیم خداوند سبحان بوده است؛ بنابراین علم ایشان لدنی است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۹۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۵۴).

سوم اینکه ظرفیت و قابلیت ایشان تا آنجا بوده که به لحاظ معنوی به نزدیک‌ترین درجه به خداوند سبحان رسیده است. تقرب به خداوند نیاز به عصمت و پیراستگی از هر گونه گناه و خطا دارد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۱، ص ۲۵۴).

چهارم: قلب پیامبر اسلام در نهایت یقین بوده و هیچ چیز را تکذیب نکرده است (همان، ص ۲۵۵). یقین عامل مهمی در تثبیت مکارم و معارف الهی است. علاوه بر این که به پیامبر اسلام وحی می‌شده است. ایشان نیز در نهایت یقین به این وحی بوده‌اند و یقین عامل مهمی در عصمت از هر گونه خطا و گناه می‌باشد.

قول و فعل و تقریر پیامبر اسلام (ص) برای مسلمانان حجت است و خداوند دستور به اطاعت از ایشان به طور مطلق می‌دهد: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (الحشر: ۷) همچنین آیات: (آل عمران: ۳۲، ۱۳۲؛ النساء: ۵۹، ۶۹، ۸۰؛ النور: ۵۴، ۵۶؛ التغابن: ۱۲). امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَذَبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَذَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَذَبَ قَالَ - إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لِيَسْئُوسَ عِبَادَهُ فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ - مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدْسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسْئُوسُ بِهِ الْخَلْقُ فَتَأَذَّبْ بِآدَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۶) علاوه بر این که پیامبر اکرم (ص) اسوه مطلق مسلمانان معرفی شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (الاحزاب: ۲۰) و در همه زمینه‌ها الگو و مقتدای مسلمانان است، چگونه در زمینه‌ای تشخیص دیگران از

پیامبر اکرم (ص) بهتر است؟ بنابراین آن چه که درباره این موضوع می توان بیان داشت این که تمامی این روایات با محتوای قرآن و سنت قطعی در تقابل و تعارض هستند و شخصیت پیامبر اسلام (ص) منزله از این موارد است.

۳. ادله عصمت پیامبر اسلام

علاوه بر دلایلی که در نقد روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام بیان شد، در این قسمت به طور اجمال به مهم ترین دلایل عصمت پیامبر اسلام قبل و بعد از بعثت اشاره می شود تا به عنوان معیاری باشد در برابر هر روایت و نقل تاریخی که معارض با عصمت پیامبر اسلام است.

۳-۱. ادله قرآنی

در قرآن کریم آیات متعددی در پیرامون عصمت پیامبر اسلام و مقام والای ایشان نازل شده است که در ادامه مهم ترین آن ها بیان می شود:

۳-۱-۱. آیه تطهیر

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الاحزاب: ۳۳). آیه تطهیر انحصاراً در شان پیامبر اسلام (ص)، امام علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن و امام حسین (ع) می باشد (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۴۱۶) و عصمت مطلق ایشان را اثبات می کند. این آیه دلالت مطلق بر عصمت اهل بیت (ع) دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۶، ص ۳۰۹).

۳-۱-۲. آیات اطاعت از پیامبر اسلام

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر اطاعت مطلق از پیامبر اسلام در تمامی زمینه ها تاکید دارند. اگر پیامبر اسلام در مواردی معصوم نبود این آیات مقید به امور مربوط می شدند. در صورتی که این آیات، بدون هیچ قیدی، تبعیت و اطاعت از پیامبر اسلام را تاکید می نمایند:

«مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا» (النساء: ۸۰)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء: ۵۹)

و آیات دیگر (نک: انفال: ۱؛ تغابن: ۱۲؛ احزاب: ۷۱؛ نور: ۵۲؛ احزاب: ۳۶؛ نساء: ۱۴؛ نساء: ۴۲؛ نساء: ۱۳۶).

در این آیات اطاعت از پیامبر اسلام، همان اطاعت از خداوند بیان شده است و نمی توان گستره اطاعت از پیامبر را محدود به امور شرعی دانست؛ اگر پیامبر در رفتار خود دچار لغزش باشد دیگر اطاعت از او اطاعت از خداوند نخواهد بود (نظام الدین، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۵۲). فخر رازی در وجوب اطاعات از پیامبر اسلام و الوالامر و عصمت



آنان می‌نویسد: «بنابراین ثابت شد که فرمان خدا به اطاعت از (پیامبر و) اولی‌الامر حتمی و قطعی است (جای هیچ شکی و تردیدی نیست) و نیز ثابت شد که هر کس خداوند پیروی و اطاعتش را واجب بداند باید معصوم از خطا و اشتباه باشد وقتی این چنین بود، پیامبر و اولی‌الامر در این آیات به ناچار و قطعاً باید معصوم باشند» (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ص ۱۴۴). در این آیات، اطاعت از پیامبر اسلام که همسو و عطف به اطاعت از خداوند شده است، مشروط بر قید یا شرطی نشده است؛ بلکه آیات همگی تبعیت و اطاعت به طور مطلق را بیان نموده‌اند؛ که این اطاعت مطلق، عصمت پیامبر اسلام را اثبات می‌کند.

۳-۱-۳. آیات قرآن در ارتباط با مخلصین

در قرآن کریم از پیامبران الهی با عنوان مخلصین یاد می‌شود که شیطان را توانایی چیره شدن و گمراهی آنان نیست: «قَالَ فِعْرَتُكَ لِأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ» (ص: ۸۳-۸۲)

با توجه به اطلاق اغوا در آیه فوق، اغواگری شیطان نسبت به انسان دو منطقه وسیع دارد؛ یکی در اندیشه و علم است و دیگری در انگیزه و اراده. به دیگر سخن اغواء شیطان هم در حوزه عقل نظری صورت می‌گیرد و هم در حوزه عقل عملی (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۸۳). از آنجا که در آیات مذکور شیطان به عجز خود نسبت به اغوای مخلصین اعتراف می‌کند، روشن می‌شود که عجز او از اغوای مخلصین هم اغواء در ساختار علم و عقل نظری را شامل می‌شود و هم اغواء در میل، اراده و عقل عملی را؛ بنابراین مخلصین هم در فهمیدن و جزم عملی اشتباه نمی‌کنند و هم در اراده و تصمیم‌گیری و عزم عملی نمی‌لغزند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۱۲).

پیامبر اسلام قبل و بعد از بعثت جزء مخلصین بوده‌اند و این مطلب عصمت آنان را قبل و بعد از بعثت اثبات می‌کند. اگر قبل از بعثت جزء مخلصین نبودند شیطان بر آنان چیره می‌شد و رسالت الهی به آنان واگذار نمی‌شد؛ دلیل بر این مطلب عصمت حضرت یوسف قبل از بعثت علنی ایشان به سوی مردم بود؛ قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴). این آیه به خوبی دلالت بر این دارد که حضرت یوسف قبل از بعثت بر مردم، معصوم از خطا و گناه بوده است. با توجه به این آیه، پیامبر اسلام که اشرف انبیاء و افضل آنان است؛ در مراتب بالاتری از عصمت نسبت به پیامبران پیش از خود بوده است.

۳-۲. ادله روایی

روایات متعددی از پیامبر اسلام و اهل بیت (ع) نقل شده که دلالت بر عصمت مطلق پیامبر اسلام و اهل بیت (ع) دارند؛ پیامبر اسلام (ص) در این باره می‌فرماید: «فَأَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي مُطَهَّرُونَ مِنَ الذُّنُوبِ» (طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۹). این

روایت که به صراحت تنزیه پیامبر و اهل بیت از گناهان را بیان می‌کند و با تقارن واژه مطهرون، عصمت پیامبر اسلام و اهل بیت را اثبات می‌کند؛ علاوه بر منابع شیعی، در منابع متعدد اهل سنت نقل شده است (سیوطی ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۹۹؛ ابن کثیر، بی تا: ج ۲، ص ۳۱۶؛ ابن مردویه اصفهانی، ۱۴۲۴ق: ص ۳۰۵).

در صحیح بخاری روایتی از پیامبر اسلام نقل شده که محتوای آن با آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (الحشر: ۷) مطابقت دارد و دلالت بر عصمت پیامبر اسلام دارد: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (بخاری، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۹۴). عبارت «عَنْ شَيْءٍ» مطلق است و مقید به مورد خاصی نشده است و این روایت، اطاعت مطلق از پیامبر اسلام را بیان می‌کند که اطاعت مطلق نیز، عصمت ایشان از هر گونه گناه و خطا را بیان می‌دارد. امام علی (ع) به عنوان نزدیک ترین شخص به پیامبر اسلام (ص) به طور جامع شخصیت ایشان را توصیف می‌نماید؛ امام علی پیامبر اسلام را بهترین اسوه معرفی می‌کند و محبوب ترین بندگان را کسانی معرفی می‌کند که به پیامبر اسلام اقتدا کنند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰). در جای دیگر درباره سیره هدایتی پیامبر اسلام می‌فرماید: «وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ أَرْسَلَهُ وَأَعْلَامُ الْهُدَى دَارِسَةً وَمَنَاهِجُ الدِّينِ طَامِسَةً فَصَدَعَ بِالْحَقِّ وَنَصَحَ لِلْخَلْقِ وَهَدَى إِلَى الرُّشْدِ وَأَمَرَ بِالْقَصْدِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵).

امام صادق (ع) به صورت موکد عصمت پیامبر اسلام را تبیین می‌کند و ایشان را موبد به روح القدس معرفی می‌کند: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَ لَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مَّا يَسْئُرُ بِهِ الْخَلْقُ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۷). امام پس از تبیین امر و نهی پیامبر اسلام در این حدیث در پایان درباره مقام و منزلت پیامبر اسلام و اهمیت امر و نهی ایشان می‌فرماید: «فَوَافَقَ أَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ نَهْيُهُ نَهْيَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ وَجَبَ عَلَى الْعِبَادِ التَّسْلِيمُ لَهُ كَالْتَسْلِيمِ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶۷) این حدیث مبارک به طور کامل عصمت مطلق پیامبر اسلام را تایید می‌کند؛ زیرا امر و نهی پیامبر اسلام، همان امر و نهی خداوند بیان شده است و به دور است که پیامبر اسلام دستوری دهد که مورد تایید خداوند نباشد. امام باقر (ع) تمامی انبیاء را معصوم و منزله از خطا و گناه معرفی می‌نماید: «إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَا يُذْنِبُونَ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ لَا يُذْنِبُونَ وَ لَا يَرِيعُونَ وَ لَا يَزْكِبُونَ ذَنْبًا صَغِيرًا وَ لَا كَبِيرًا» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۹۹) تمامی این روایات بر عصمت مطلق پیامبر تاکید می‌کنند.



۳-۳. دلیل تاریخی

پیامبراسلام(ص) چه قبل از بعثت و چه پس از آن، شخصیتی والا داشته که حتی دشمنان ایشان هم زبان به مدح ایشان می‌گشودند؛ لقب امین قبل از بعثت به جهت درست کاری و مقام والای ایشان بوده است. در جریان نصب حجر الاسود که میان مردم مکه اختلاف ایجاد شده بود؛ قاضی اختلاف را، پیامبراسلام(ص) قرار داده و ایشان را با لقب امین مورد خطاب قرار دادند (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۴، ص ۲۶۲). صداقت و امانت‌داری و جایگاه والای ایشان از مواردی است که در کتب سیره بیان شده است (ابن هشام الحمیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۵). بیزاری ایشان از بت‌ها و شرکت در پیمان‌ها و مناسبت‌هایی که در دفاع از مظلومان بوده، نمونه‌هایی دیگر از شخصیت والای پیامبراسلام قبل از بعثت است (نک: شهیدی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۰-۳۸). در جریان صلح حدیبیه، عمر بن خطاب به پیامبراسلام پیرامون صلح اعتراض می‌نماید؛ اما پیامبراسلام خویش را فرمان بردار خداوند بیان می‌کنند که از او نافرمانی نمی‌کند؛ این مطلب به صراحت این مطلب را تاکید می‌نماید که پیامبراسلام در تمامی امور تسلیم امر خداوند بوده است (بخاری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۹۳).

از سوی دیگر پیامبراسلام هنگامی که به رسالت مبعوث شد دشمنان زیادی از کافران و منافقان و یهودیان و.. داشت. اگر قبل از بعثت یا پس از آن کوچک‌ترین خطا و اشتباهی از ایشان سر می‌زند آن را بهانه می‌کردند و در رسالت ایشان تشکیک وارد می‌نمودند. اما عصمت پیامبراسلام عاملی بود که هیچ عذر و بهانه‌ای برای دشمنان ایشان قرار نداده، تا آنجا که نتوانستند از شخصیت ایشان ایرادی بگیرند؛ ایشان را متهم به سحر و جنون نمودند که در قرآن این اتهامات بیان شده است. بنابراین به لحاظ قطعیات تاریخی نیز شخصیت ایشان الگو و نمونه شخصیت والایی بوده است که عصمت ایشان را اثبات می‌کند.

۳-۴. دلیل عقلی

پیامبران از جانب خداوند برای هدایت مردم مبعوث می‌شدند که هدف آن‌ها رهانیدن مردم از شرک و گمراهی بود. شخصیت پیامبران باید به گونه‌ای می‌بود که مردم به رسالت آنان اعتماد نمایند و سخنان و اعمال آنان برای مردم حجت باشد. اگر از پیامبران خطا یا اشتباه و گناهی چه قبل از بعثت و چه پس از آن سر می‌زد، مردم به سخنان آنان اعتماد نمی‌کردند و دشمنان آنان در رسالتشان تشکیک می‌نمودند. این مطلب یک اصل عقلی است که سیره عقلاء بر حتمیت آن تصریح دارد. چگونه پیامبراسلام می‌تواند مردم را دعوت به نیکی نماید و از بدی نهی نماید در صورتی که خود عامل و ناهی آن نباشد؟ حتی در جزئیات و مستحبات و امور عادی نیز عصمت پیامبراسلام واجب است؛ زیرا هر گونه خطا و اشتباه حتی در غیر از رسالت دینی باعث تشکیک برخی از مردم

می‌شود و این شبهه مطرح می‌شود که اگر پیامبراسلام در این موارد خطا داشت، ممکن است در امور دینی هم خطا داشته باشد. شیخ طوسی در تشریح این استدلال عقلی می‌نویسد: «پیامبر ما از اول تا آخر عمر شریفش، چه در گفتار، چه در آن چه که باید انجام دهد و چه در آن چیزهایی که نباید انجام بدهد، معصوم از خطا، سهو و نسیان است؛ زیرا اگر معصیتی از آن حضرت سر بزند، جایگاه خود را در بین مردم از دست می‌دهد. و اگر سهو برای آن حضرت جایز باشد، اعتماد مردم به گفتارهای او سلب می‌شود و در نتیجه فلسفه مبعوث شدن ایشان باطل می‌گردد و این از محالات است» (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۹۷). نصیرالدین طوسی و علامه حلی نیز وجوب عصمت را عقلاً لازم و ضروری می‌دانند تا اطمینان مردم به پیامبری ایشان حاصل شود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ حلی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۴۹). بنابراین به لحاظ عقلی نیز عصمت پیامبراسلام قبل و بعد از بعثت مورد تاکید است.

نتایج تحقیق

۱. عصمت پیامبراسلام به معنای معصوم بودن ایشان از هر خطا و گناهی یکی از تصریحات قرآن و روایات معتبر است. در آیات متعدد قرآن بر عصمت و اطاعت مطلق از ایشان تاکید شده است. با وجود آیات متعدد قرآن پیرامون عصمت پیامبراسلام و شخصیت والای ایشان، متأسفانه در برخی از منابع روایی، روایاتی نقل شده که در تقابل با شخصیت و مقام ایشان است.

۲. در برخی از این روایات برای پیامبراسلام شخصیت آزار دهنده و ظلم کننده به دیگران ترسیم شده که از خداوند، آزار و اذیت‌های خویش را، کفاره گناه کسانی می‌خواهد که در حق آنان ظلم کرده است. در گونه‌ای دیگر از روایات، مجالس لهو و غنا در مسجد پیامبراسلام و در محضر ایشان بیان شده که حاکی از آن است که ایشان موافق با غنا و لهو لعب بوده‌اند و از سوی دیگر در این روایات برخی از صحابه به پیامبراسلام تذکر می‌دهند؛ یا این که با آمدن عمر بن خطاب شیطان فرار می‌کند ولی در حضور پیامبراسلام شیطان نمی‌گریزد. برخی دیگر از روایات پیامبراسلام را شخصیتی ناآگاه به قرآن معرفی می‌کنند که برخی از صحابه، آیات قرآن را به ایشان یادآور می‌شود.

۳. تمامی این روایات در تعارض تبیینی با آیات قرآن و ادله قطعی هستند. قرآن کریم پیامبراسلام را اسوه تمامی کسانی معرفی می‌کند که ایمان به دیدار خداوند و روز قیامت دارند (الاحزاب: ۲۱)؛ و ایشان را رحمتی برای جهانیان قلمداد می‌کند. (الانبیاء: ۱۰۷) در آیات متعدد دستور به اطاعت مطلق از پیامبراسلام شده است و اطاعت از



ایشان، همان اطاعت از خداوند بیان گردیده است (الانفال: ۱؛ آل عمران: ۱۳۲). خداوند شرط دوستی حقیقی را اطاعت از پیامبر اسلام بیان می‌کند (آل عمران: ۳۱). قرآن کریم پیامبر را با داشتن اخلاق عظیم می‌ستاید (القلم: ۴). در آیات دیگر به پیراستگی قول و فعل و تقریر ایشان تصریح شده و ایشان را متصل به وحی معرفی می‌کند (النجم: ۱۰-۷).

۴. در روایات متعدد و معتبر و گزارش‌های تاریخی، که در مصادر فریقین به طور متواتر نقل شده، بر عصمت و پیراستگی ایشان از هر گونه خطا و گناه تصریح شده است. علاوه بر این، به لحاظ عقلی عصمت ایشان ضروری بوده و عقل و سیره عقلاء بر معصومیت ایشان تصریح دارد. تمامی ادله پیش گفته که در متن مقاله به طور تفصیل بیان شد، در تعارض تباینی با روایات معارض با عصمت پیامبر اسلام، هستند؛ که این ادله نقلی و عقلی به عنوان براهین قاطع و یقینی، منبع نقد و رد هر روایت معارض با عصمت هستند؛ هر چند که روایات معارض، با سند صحیح و در منبع معتبر، نقل شده باشند. بنابراین صحت سند و نقل در کتاب معتبر، به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر قبول روایتی باشد، بلکه مهم‌تر از سند، متن روایت است که نباید با اصول قطعی و یقین آور، در تعارض تباینی باشد؛ زیرا اخبار رسیده ظنی الصدور هستند، اما آیات قرآن و ادله قطعی، یقینی و برهان قاطع هستند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن ابی الحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۴۰۹ق)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دارالفکر.
- ابن العربی، محمد بن عبد الله أبو بکر (۱۴۲۴ق)، *احکام القرآن*، راجع اصوله و خرج احادیثه و علّق علیه: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه المدرسین.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، قم: جامعه المدرسین.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعه المدرسین.
- ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *مسند*، بیروت: دارالرساله.
- ابن کثیر الدمشقی، ابو الفداء إسماعیل (بی‌تا)، *البدایه و النهایه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن مردویه اصفهانی، أبی بکر أحمد بن موسی (۱۴۲۴ق)، *مناقب علی بن ابیطالب علیه السلام*، قم: دارالحديث.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۷۰م)، *لسان العرب*، بیروت: دارلسان العرب.
- ابن هشام الحمیری (بی تا)، *السیره النبویه*، القاهرة: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
- امدادی، احمد، محمدزاده بنی طرفی، مهدی، زارعی رضایی، محمد حسین، «تحلیل و بررسی دو رویکرد کلامی در پاسخ به آیات نافی عصمت پیامبر اسلام»، *پژوهشنامه کلام*، سال نهم، ۱۴۰۱ش، شماره ۱۷، ص ۲۹۹-۳۲۵.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: مؤسسه بعثت.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۵ق)، *صحیح بخاری*، بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵ق)، *سنن ترمذی*، تحقیق و تعلیق: أحمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبد الباقي و إبراهيم عطوة عوض المدرس فی الأزهر الشریف، مصر: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، *پیامبر رحمت*، قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، ابونصر اسماعیل (۱۴۰۷ق)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۴۰۶ق)، *مستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دارالمعرفه.
- حلی، یوسف بن محمد (۱۳۶۲ش)، *کشف المراد*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- رحمانی، شهلا، آل رسول، سوسن، عباسی، مهرداد، «بررسی تحلیلی عرفان و کلام در پاسخ به شبهه عدم عصمت پیامبر اکرم با محوریت آیات ابتدایی سوره فتح»، *نشریه اندیشه های فلسفی و کلامی*، سال دوم، ۱۴۰۱ش، ص ۲۹-۴۸.
- سجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث (بی تا)، *سنن ابی داود*، المحقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت: المکتبه العصریه، صیدا.
- سعدی، احمد؛ شورگشتی، حمیده؛ شاکری زواردهی، روح الله، «واکاوی و نقد قرآنی نظریه نصر حامد ابو زید پیرامون عصمت پیامبر»، *نشریه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین*، پیاپی ۱۷، ۱۴۰۲ش، ص ۸۵-۵۷.
- سید رضی (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، قم: انتشارات هجرت.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الدرالمثور*، مصر: مطبعة حلبي.
- شریف مرتضی (۱۴۰۹ق)، *تنزیه الانبیاء*، بیروت: دارالاضواء.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۴ش)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، تهران: انتشارات کتب دانشگاهی.
- صابونی، محمدعلی (۱۴۱۷ق)، *صفوة التفاسیر*، القاهرة: دار الصابونی للطباعة والنشر والتوزیع.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامیة.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰)، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: انتشارات اسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ش)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *الاستبصار*، دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *الرسائل العشر*، مؤسسه النشر الإسلامی.
- عاملی، عبدالحسین شرف الدین (۲۰۰۴م)، *بوهریره*، قم: مؤسسه انصاریان.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک لطباعه و النشر.
- کهن ترابی، میثم؛ چدانی، مریم، «بررسی و نقد رویکرد مفسران شیعه و اهل سنت درباره جدال حضرت ابراهیم در آیه ۷۴ سوره هود»، *مجله پژوهش های تفسیر تطبیقی*، پیاپی ۱۸، ۱۴۰۲ش، ص ۱۵۰-۱۷۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامی.
- متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسه الرساله، الطبعة الخامسة.
- محمدجعفری، رسول، «اعتبارسنجی روایات ضربه پیامبر و درخواست قصاص»، *مجله علوم قرآن و حدیث*، پیاپی ۵۳، شماره ۲، ۱۴۰۰ش، ص ۱۹۹-۲۲۱.
- مسلم، محمد (بی تا)، *صحیح مسلم*، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۸۰ش)، *العقائد الامامیه*، قم: انتشارات انصاریان.
- مفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۱۴ق)، *النکت الاعتقادیة و رسائل اخرى*، تحقیق: رضا مختاری، بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزيع.
- مقدم، غلامعلی؛ صدری فر، نبی الله؛ گلی، احمد، «ترک اولی و نسبت آن با عصمت پیامبر با تاکید بر آیه اول سوره تحریم»، *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، سال دهم، شماره نوزدهم، ۱۴۰۲ش، ص ۲۳۰-۲۵۵.
- مناوی، عبدالرووف (۱۳۵۶ق)، *فیض القدير شرح الجامع الصغير*، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- نصرالله پورعلمداری، ابراهیم؛ حاجی امیری، شهربانو، «بررسی تطبیقی تناقض بدوی میان عصمت و استغفار پیامبر در تفاسیر فریقین با تکیه بر آیات ۱۰۵ و ۱۰۶ سوره نساء»، *نشریه پژوهش های راهنماشناسی*، پیاپی ۳، ۱۴۰۰ش، ص ۵۲-۷۳.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، *تجريد الاعتقاد*، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.
- نظام الدین، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Bibliography

The Holy Quran.

‘Āmilī, ‘Abd al-Ḥusayn Sharaf al-Dīn (2004), *Abū Hurayrah*, Qom: Mu’assasat Anṣāriyān. (In Arabic)

‘Asqalānī, Ibn Ḥajar (1379 H), *Fath al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah. (In Arabic)

- Baḥrānī, Sayyid Hāshim (1416 H), *al-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān*, Tehran: Muʾassasat al-Biʿthah. (In Arabic)
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1425 H), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Emdadi, Ahmad, Mohammadzadeh Bani Tarabi, Mehdi, Zarei Rezaei, Mohammad Hossein (1401 SH), "Analysis and review of two theological approaches in response to the verses denying the infallibility of the Prophet of Islam", *Research Journal of Kalam*, Year 9, No. 17, pp. 299-325. (In Persian)
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1419 H), *Tafsīr min waḥy al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Malāk li-l-Ṭibāʾah wa-l-Nashr. (In Arabic)
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar (1420 H), *al-Tafsīr al-kabīr (Maḥfūẓ al-ghayb)*, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (In Arabic)
- Ḥākim al-Nīsābūrī, Abū ʿAbd Allāh (1406 H), *al-Mustadrak ʿalā al-ṣaḥīḥayn*, Beirut: Dār al-Maʿrifah. (In Arabic)
- Ḥillī, Yūsuf ibn Muḥammad (1362 H), *Kashf al-murād*, Tehran: Intishārāt Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ibn Abī al-Ḥadīd (n.d.), *Sharḥ Nahj al-balāghah*, Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Marʾashī al-Najafī. (In Arabic)
- Ibn al-ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Abū Bakr (1424 H), *Aḥkām al-Qurʾān*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭāʾ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (In Arabic)
- Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn (1409 H), *Usd al-ghābah fī maʿrifat al-ṣaḥābah*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī (1362 H), *al-Khiṣāl*, Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī (1403 H), *Maʿānī al-akhbār*, Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ibn Bābawayh (al-Ṣadūq), Muḥammad ibn ʿAlī (1404 H), *Man lā yaḥḍuruḥu al-faqīh*, Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ibn Ḥanbal, Abū ʿAbd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad (1421 H), *Musnad*, Beirut: Dār al-Risālah. (In Arabic)
- Ibn Hishām al-Ḥimyarī (n.d.), *al-Sīrah al-nabawiyyah*, Cairo: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣubayḥ wa-awlādiḥ. (In Arabic)
- Ibn Kathīr al-Dimashqī, Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl (n.d.), *al-Bidāyah wa al-nihāyah*, Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1970), *Lisān al-ʿArab*, Beirut: Dār Lisān al-ʿArab. (In Arabic)
- Ibn Mardawayh al-ʿIṣfahānī, Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā (1424 H), *Manāqib ʿAlī ibn Abī Ṭālib ʿalayhi al-salām*, Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH), *Prophet of Mercy*, Qom: Isra Publications. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdullah (1389 SH), *Tafsir Tasnim*, Qom: Isra Publishing Center. (In Persian)
- Jawharī, Abū Naṣr Ismāʿīl (1407 H), *al-Ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Kohan Torabi, Maitham; Chedani, Maryam (1402 SH), "Examination and criticism of the approach of Shia and Sunni commentators on the controversy of Prophet Ibrahim in verse 74 of Surah Hud", *Journal of Comparative Tafsir Research*, 18 series, p. 3. (In Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Yaʿqūb (1362 H), *al-Kāfī*, Tehran: Intishārāt Islāmiyyah. (In Arabic)



- Moghadam, Gholam Ali; Sadrifar, Nabiullah; Goli, Ahmad (1402 SH), "The First Apostasy and Its Relation to the Prophet's Infallibility with Emphasis on the First Verse of Surah Tahrir", *Islamic Schools of Thought Research*, Year 10, Issue 19, pp. 230-255. (In Persian)
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Nu'mān (1414 H), *al-Nukat al-i'tiqādiyyah wa-rasā'il ukhrā*, ed. Riḍā Mukhtārī, Beirut: Dār al-Mufīd li-l-Ṭibā'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī'. (In Arabic)
- Muhammad Jafari, Rasool (1400 SH), "The Validation of the Narrations of the Prophet's Slapping and the Request for Retaliation", *Journal of Quran and Hadith Sciences*, Series 53, No. 2, pp. 199-221. (In Persian)
- Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf (1356 H), *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi' al-ṣaghīr*, Egypt: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā. (In Arabic)
- Muslim, Muḥammad (n.d.), *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Muttaqī Hindī, 'Alā' al-Dīn 'Alī ibn Ḥisām (1401 H), *Kanz al-'ummāl*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 5th edition. (In Arabic)
- Muzaffār, Muḥammad Riḍā (1380 SH), *al-'Aqā'id al-Imāmiyyah*, Qom: Intishārāt Anṣāriyān. (In Arabic)
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad (1407 H), *Tajrīd al-i'tiqād*, Tehran: Maktab al-I'lām al-Islāmī. (In Arabic)
- Nasrallah Pour-Alamdari, Ibrahim; Haji Amiri, Shahrbanoo (1400 SH), "A Comparative Study of the Early Contradiction Between the Prophet's Infallibility and Seeking Forgiveness in the Interpretations of the Two Sects with Emphasis on Verses 105 and 106 of Surah An-Nisa", *Journal of Guidance Research*, Series 3, pp. 52-73. (In Persian)
- Niẓām al-Dīn, al-Ḥasan ibn Muḥammad (1416 H), *Tafsīr gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-furqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
- Rahmani, Shahla, Al-Rasul, Sawsan, Abbasi, Mehrdad (1401 SH), "Analytical Study of Mysticism and Theology in Response to the Doubt of the Infallibility of the Prophet Muhammad Focusing on the Initial Verses of Surah al-Fath", *Philosophical and Theological Thoughts Journal*, Year 2, pp. 29-48. (In Persian)
- Saadi, Ahmad, Shourgashti, Hamida, Shakeri Zavardehi, Ruhollah (1402), "Quranic Analysis and Criticism of Nasr Hamid Abu Zayd's Viewpoint on the Infallibility of the Prophet", *Journal of Contemporary Muslim Thought Studies*, 17th series, pp. 85-57. (In Persian)
- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī (1417 H), *Ṣafwat al-tafsīr*, Cairo: Dār al-Ṣābūnī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'. (In Arabic)
- Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad (1406 H), *al-Furqān fī tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān wa-al-sunnah*, Qom: Farhang Islāmī. (In Arabic)
- Sajistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath (n.d.), *Sunan Abī Dāwūd*, ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, Ṣaydā. (In Arabic)
- Sayyid Raḍī (1414 H), *Nahj al-balāghah*, Qom: Intishārāt Hijrat. (In Arabic)
- Shahidi, Sayyid Jafar (1384 SH), *Analytical History of Islam*, Tehran: University Books Publishing House. (In Persian)
- Sharīf al-Murtaḍā (1409 H), *Tanzīh al-anbiyā'*, Beirut: Dār al-Aḍwā'. (In Arabic)
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (n.d.), *al-Durr al-manthūr*, Egypt: Maṭba'at Ḥalabī. (In Arabic)

- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan (1390 H), *I lām al-wará bi-a lām al-hudá*, Tehran: Intishārāt Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1417 H), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*, Qom: Intishārāt Islāmiyyah. (In Arabic)
- Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsá (1395 H), *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, and Ibrāhīm 'Aṭwah 'Awad al-Mudarris fī al-Azhar al-Sharīf, Egypt: Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1364 H), *Tahdhīb al-aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.), *al-Istibṣār*, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.), *al-Rasā'il al-'ashr*, Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)



Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.247242.4049

Research Paper

A Comparative Analysis of Commentators' Views on the Genealogy of the Virgin Mary in the Quran

Ashkan Javanmard *
Mohammad Taqi Diyari Bidgoli **

Received: 01/11/2024

Accepted: 22/02/2025

Abstract

The Virgin Mary is the only woman mentioned by name 34 times in *The Holy Qurān*, emphasizing her virtues. In some verses, she is called "*bint 'Imrān*" and "*ukht Hārūn*". This study examines why the *Qurān* highlights Mary's genealogy and analyzes interpretations of "*Āl 'Imrān*" and "*ukht Hārūn*" by Qurānic scholars. Using an analytical-comparative approach, it advocates a literary interpretation of Qurānic narratives. The findings show that *The Holy Qurān* attributes Mary's lineage to the esteemed family of Imran to counter accusations by biased Jewish groups and address inconsistencies in Gospel genealogies. By excluding "*Yūsuf Najjār*" from Jesus' lineage, the *Qurān* underscores the maternal line of "Jesus, son of Mary." The study suggests that "*Hārūn*" in "*ya ukht Hārūn*" refers to the prophet Aaron, with Mary's connection being genealogical and indirect. Mary is identified as the direct daughter of '*Imrān*', though '*Imrān*'s historical identity remains unclear due to limited Qurānic details. Additionally, the absence of "*Imrām*" the father of Moses and Aaron, in the *Qurān*, along with contextual evidence, supports the view that "*Āl 'Imrān*" refers to Mary's paternal family.

Keywords: lineage of Mary, *Āl 'Imrān*, '*Imrān*', *ukht Hārūn*.

© The Author(s) 2025.

* PhD student of Comparative Exegesis, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. (ashkan_411411@yahoo.com)

** Professor, Department of Quran, and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) (mt-diari@yahoo.com)



OPEN ACCESS



Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.246801.4008

Research Paper

Critical Analysis of the Textual Conditions of *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī*

Mahdi Izadi *
Shamsolhoda Karami Esfe **

Received: 09/09/2024

Accepted: 23/02/2025

Abstract

al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī, as the most important book of hadith among Sunnis after *The Holy Qurān*, has been criticized and examined by scholars of hadith from various sects many times from various aspects. In the meantime, scholars of hadith have explained and explained the hadiths in the book, and some have criticized and weakened a number of hadiths in the book. The group of critics has mostly considered the conditions of *Bukhārī*'s chain of transmission and has rarely addressed the conditions of *Bukhārī*'s text, but none of them have criticized the text of *Bukhārī*'s hadiths based on the criteria derived from the evidence that *Bukhārī* himself has put forward in his criticism of the text of hadiths in his other works. The textual conditions of *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī*'s hadiths can be obtained by considering the evidence in his other works. The most important conditions of *Bukhārī*, using his commitments from his other works such as *al-Tārīkh al-kabīr*, *al-Ḍu'afā' al-ṣaghīr* and *al-Tārīkh al-ṣaghīr*, are: hadith should not contradict the established historical reports, should not contradict sense and experience, should not contradict the definitive tradition of the Prophet (PBUH) or famous hadiths, should not contradict the verses of *The Holy Qurān* and should avoid the hadiths of the subject. The presence of some hadiths in *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī*, contrary to the conditions of *Mustanīt Bukhārī* from his other works, is a valid and convincing reason for rejecting those hadiths. Therefore, the textual authenticity of a number of hadiths in *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī*, within the limits of the conditions specified, can be criticized due to his failure to adhere to such criteria.

Keywords: *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī*, Textual conditions, Hadith criticism, Content criticism.

© The Author(s) 2025.

* Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Islamic Studies & Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (dr.mahdi.izadi@gmail.com)

** Ph.D. Student in Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (hxkarami@gmail.com)





Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.246024.3932

Research Paper

The Dating of the Narrative Indicating the Punishment of the Apostate by the Order of *Amīr al-Mu'minīn (PBUH)* in the Sources of the *farīqayn*; with Method of Determining the Common Ring

Fatemeh Dastranj *
Fatemeh Ahmadi **

Received: 14/03/2024

Accepted: 03/09/2024

Abstract

Among the important topics in Islamic jurisprudence is the discussion of apostasy rules. In many historical-narrative texts of *farīqayn*, there are words in which *Amīr al-Mu'minīn (PBUH)* ordered to trample, kill and behead apostates in the implementation of some jurisprudence. Considering the sensitivity of the subject and with the aim of analyzing doubts, this research has dated the document and the text of the narrative “*Qāla ta'ū yā 'ibāda Allāh fa-wuṭi'a ḥattā māt*” and seeks to determine the common link of which period it considers the first origin of its origin. This article examines the existing statements based on the rules of document and text analysis from the western perspective and using the descriptive-analytical method, it has come to the conclusion that the narrations implying the trampling, killing and beating of the apostate are weak. The textual analysis is also fake due to the contradictions of the narrations with the verses, *Nabawī* and *Alawī* life, knowledge and infallibility of the Imam (peace be upon him) and the correspondence of the statements with the teachings of non-Islamic religions and the way of the Umayyad rulers.

Keywords: *Hadith dating, Analysis of documents-text, Common link, Imam Ali(PBUH), Apostates, Narrative-historical sources, The hadith “Qāla ta'ū yā 'ibāda Allāh fa-wuṭi'a ḥattā māt”.*

© The Author(s) 2025.

* Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran. (f-dastranj@araku.ac.ir)

** PhD student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran. (Corresponding author) (ahmadi.fatemeh2030@gmail.com)





Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.239703.3965

Research Paper

Identifying the Author of *Tanwīr al-Miqbās* through the Geographical Region of Origin of the Work and Comparison of Transmitted Narratives

Mahdieh Dehghani Ghanateghstani *

Hasan Asgharpour **

Received: 29/05/2024

Accepted: 26/10/2024

Abstract

A one-volume commentary, almost three centuries ago, due to the presence of *Ibn 'Abbās's* name at the beginning of each *Sūrah*, the lost work of *Fīrūzābādī*, *Tanwīr al-Miqbās*, was considered to be *Ibn 'Abbās's* commentary. The publication of the book with this name marked a series of researches among Western researchers. Finally, instead of *Fīrūzābādī*, some called *Kalbi*, some *Ibn Wahb al-Dīnawarī*, and some *'Abd Allāh ibn Mubārak Dīnawarī* as the author of the book. The current research is descriptive-analytical in terms of its fundamental purpose and in terms of method, and it aims to identify the main author by identifying the Habit of the formation of this book and comparing its text with the items available in that geographical area. This research shows that, firstly, the narrators in the book's chains all belong to the east of the Islamic world. Secondly, the comparison of the contents of the book with the narrations of *Kalbi* in other writings related to the east of the Islamic world shows that the content of the book corresponds to the narrations of *Kalbi* in the writings after the third century of Hijri in terms of "content", "words" and "interpretive style". Thirdly, the search for reports of the external existence of *Kalbi's* commentary, shows that "*Kalbi's* commentary" had a physical existence in the east of the Islamic world from the third century onwards. Fourthly, the narrator has added some points to the original book with the meanings of "*Qīl*" and "*Yuqāl*". Therefore, the existing commentary is a layered text and the work of several authors.

Keywords: *Tanwīr al-Miqbās*, *al-Wazeh fi Tafsir al-Qur'an*, *Commentary of Ibn 'Abbās*, *Commentary of Kalbi*, *stratigraphy*.

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (m.dehghani@khu.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran (h.asgharpour@shahed.ac.ir)





Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2024.246231.3953

Research Paper

Discourse Analysis of Monotheistic Phrase *Fadakiyyah* Sermon of *Ḥaḍrat Zahrā'* (PBUH) Using Discourse Analysis (PDAM)

Marziyeh Tali Tabasi *

Hasan Bashir **

MohamadaAli Heydari Mazraih Akhund ***

Bemanali Dehghan Mongabadi ****

Received: 04/05/2024

Accepted: 22/10/2024

Abstract

Since monotheism is the most fundamental principle of Islam and the foundation of its knowledge, and with a correct knowledge of monotheism, we achieve a precise cosmology, and knowing God through the language of his special saints helps us to know him as much as possible, so It is important to examine and understand the monotheistic passage of *Fadakiyyah's* sermon, which was delivered at a critical historical moment. In addition to deep knowledge of theology, this passage has deep layers of meaning that are usually neglected in the analyzes and have been investigated without considering the relationship of this passage with the entire sermon and its discourse atmosphere. In this research, the method of discourse analysis based on the operational method of PDAM which is designed based on Islamic insight, was chosen as the analysis method, and the purpose of using this method is to obtain the obvious meanings and implicit and hidden meanings of the text, as well as the unsaid beyond the text. In this method, the monotheism of the sermon has been examined and analyzed in five structural, semantic, communicative, discourse and meta-discourse spaces, and all the effective components and aspects have been considered in an analysis, and in the final analysis, the result was obtained that *Ḥaḍrat Zahrā'*'s character is an infallible and transhistorical personality, and the monotheistic part of the sermon is a part of Hazrat's analysis of the event in *Fadakiyyah's* sermon; Therefore, in the monotheistic phase of the sermon, in addition to the deep knowledge of monotheism, it explains the atmosphere of the competing discourse and the topic of conflict and the scope of the discourse and depicts the realization of monotheism in the realization of the Imamate flow.

Keywords: *Ḥaḍrat Zahrā'* (PBUH), *Fadakiyyah* Sermon, Monotheism, Discourse analysis, PDAM Operational method.

© The Author(s) 2025.

* PhD Student in Comparative Interpretation, Yazd University, Yazd, Iran. (talitabasi@iran.ir)

** Professor, Faculty of Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (bashir@isu.ac.ir)

*** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. (Corresponding Author) (heydari@yazd.ac.ir)

**** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Yazd University, Yazd, Iran. (badehghan@yazd.ac.ir)





Imam Sadiq^(pbuh) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.246312.3959

Research Paper

The Hadith "The Transformation of the Believer's Heart Between the Fingers of God" in Problem Solving Approaches from the Perspective of the Traditionists

Pouran Mirzaei *

Received: 15/05/2024

Accepted: 28/10/2024

Abstract

The placement of the believer's heart between two fingers of the Almighty God is one of the narrations of the problem of the parties in the attributes of the essence, which, in addition to its physical appearance, clearly indicates the number and composition. Since God Almighty is one of such interpretations, how to adapt these news to monotheistic beliefs is a problem that has focused the efforts of the Traditionists thinkers. The present research, using a descriptive-analytical method, tries to depict the ways out of the problem by comparing and extracting the family of hadiths with the same theme, drawing the network of Asanids and analyzing the documents in layers, as well as the typology of narrations and explanations of different scholars. The result of this effort is to explain the approaches to solving the five types of transmission of this narration and also to show the occurrence of errors in the pen of scholars, from attribution of hadith to excess, deficiency, etc. Contrary to popular belief, the origin of this narration in the Imamiyyah is one of the words of *Ṣadūq*, and the number of its narrations is only attributed to Sunnis. What the parties agree on is the brief implication of the meaning that is taken from the *Du'ā' Gharīq*. The strength of the Chains, which is revealed by the drawing of the asanid network of hadiths and the detailed examination of the transmission methods, prevents the acceptance of documentary criticism and the denialist approach. Also, despite the common opinion of hadith supporters who consider interpretation to be "God's dominion and power over hearts" as the main meaning of hadith, it should be said that although from the point of view of most scholars, interpretation is the only solution to the problem, but the approach of acceptance and denial along with seven different meanings in the interpretation approach in Scholars' pen evokes a meaning beyond mastery and power in the mind.

Keywords: *fingers of God, The interpretation of the heart, Difficult Hadith, Solving approaches of the Difficult Hadith.*

© The Author(s) 2025.

* Associate Professor, Hadith Department, Faculty of Hadith Sciences and Education, University of Quran and Hadith, Tehran, Iran. (mirzaee785@gmail.com)





Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.246690.3994

Research Paper

Psychological Interpretation of the Qurānic Statement "*Fa firrū ilā Allāh*"

Masoumeh Marvi *
Abbas Musallaipoor Yazdi **

Received: 20/07/2024

Accepted: 12/01/2025

Abstract

Psychological understanding of a religious text explains its concepts based on the psychological approach. This type of understanding can be related to the psychological interpretation intended by *Amīn al-Khūlī*, as one of the components of the literary school of interpretation of the *Holy Qurān*. The lack of concrete and objective understanding and satisfied with the abstract points in the interpretation of the verse "So flee to God: *Fa-firrū ilā Allāh*" has caused its concepts to be out of the scope of application in human life. In order to apply the mentioned Qurānic statement and provide its psychological interpretation, the present research has been formed by using two "methods of psychological understanding of a single text" and "methods of research on the concepts of a verse in the light of *Sūrah*". In the context of the verses of the holy *Sūrah al-Dhāriyāt*, attention to the statement "*Fa-firrū ilā Allāh*" represents the problem of "the type of encounter with the truths of the world" for humans. Based on the findings, humans can face two types of truths in the world; authentic and divine encounter with a specific pattern of insight, tendency and action; And the non-authentic and non-divine encounter that includes a different pattern of insight, tendency and action. Based on the recommendation in the verse, the authentic and divine encounter is the promise of "salvation and liberation" for humans, and based on that, the theoretical model of "Salvation and Liberation" is explained.

Keywords: *Sūrah al-Dhāriyāt*, *Fa-firrū ilā Allāh*, *Salvation and Deliverance in the Qur'ān*, *Psychological Understanding of the Qur'ān*, *Literary Exegesis*.

© The Author(s) 2025.

* Ph.D. student in Department of Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (m.marvi@isu.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Imam Sadegh University, Tehran, Iran. (amusallai@gmail.com)





Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.247161.4044

Research Paper

Typology of Misunderstandings of Medical Hadithes

Morteza Salmannejad *
Amirhosein Farasati **

Received: 14/10/2024

Accepted: 16/02/2025

Abstract

Medical narrations as sayings attributed to Ahl al-Bayt (PBUH) that deal with human health, prevention and treatment have attracted the attention of hadith scholars and researchers of Islamic sciences since long ago and led them to write works on understanding and use. From these religious teachings has led. In the meantime, a group of believers in Islamic medicine, relying on these works, have turned to medical prescriptions and given many treatment recommendations. Meanwhile, the study of some of these books reveals many damages in the process of understanding these narrations. Regardless of the validation of narrations and their documentary or textual criticism, in the leading research, focusing on common damage to Typology of the most important slippages of understanding, such as "neglecting the difference between the language of narrations and the language of medical knowledge", "misleading the appearance of narrations", "inappropriate generalization of those hadiths", "stagnation on their words", "disregarding the environmental and individual conditions of the audience", "maximum influence of contemporary discourses" and "lack of methodical scientific logic" have been discussed, and in addition, common medical examples related to each have been analyzed and investigated.

Keywords: *Islamic medicine, misunderstanding of hadiths, medical hadiths, medical hadith damages, Fiqh al-Ḥadīth.*

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (salmannejad@isu.ac.ir)

** Ph.D. student in Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) (a.farasati@ut.ac.ir)





Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025



10.30497/qhs.2025.247161.4044

Research Paper

The Crisis Management of the Political Phenomenon of the *Khawārij* During the Rule of *Amīr al-Mu'minīn (PBUH)* Based on Content Analysis Method

Mahdi Taghavi Rafsanjani * 

Received: 29/05/2024

Accepted: 28/10/2024

Abstract

Although numerous studies have been conducted so far on the actions and views of *Imām 'Alī (PBUH)* regarding the *Khawārij*, it seems that one of the needs of the Islamic society today is to analyze and outline what the management model and leadership method of the *Imām 'Alī (PBUH)* was in confronting the *Khawārij* and what measures he took to prevent this sedition and the formation of a new sect in the Islamic society. In this research, an attempt has been made to analyze and examine the complete set of statements of *Imām 'Alī (PBUH)* during the Battle of *Ṣiffīn* until after the Battle of *Nahrawān* in relation to the *Khawārij* intellectual movement, and to discover and explain the Imam's leadership method in order to outline a crisis management model for this political phenomenon. The findings of the research indicate that *Imām 'Alī (PBUH)* has put several measures on the agenda in order to manage this intellectual movement, such as: introducing the main leaders of the front of truth and falsehood, explaining the principle of arbitrariness, and concluding the argument with the opponents. However, the most important category extracted from the thematic analysis tables is the category of "introducing the *Khawārij* intellectual movement", which has been manifested in two ways: explaining the negative and positive characteristics in the words of the Imam.

Keywords: *Imām 'Alī (PBUH)*, *Khawārij*, arbitrariness, thematic analysis, method of guiding the opponents.

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Vali Asr University, Rafsanjan, Iran. (taghavi74@yahoo.com)



OPEN ACCESS



Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.246813.4009

Research Paper

The Effect of Faith in Realizing Social Security from the perspective of the Holy Qur'ān and the Traditions of Ahl al-Bayt (PBUT)

Hossein Motafaker *
Mahdi Esmaeili Hossein Abad **
Allahbakhsh Roshanravan ***

Received: 13/08/2024

Accepted: 20/11/2024

Abstract

God Almighty has revealed the Holy Qurān as a guiding book, and if people follow its teachings, their essential needs will be fulfilled. One of the most important needs of a society is social security, and it is appropriate to refer to the Qurān to explain the strategies for achieving it. By examining the verses of the Qurān, we find that the concept closely related to security, both etymologically and in meaning, is faith (*Īmān*). Since the use of words in the Qurān is wise, the connection between these two concepts can be seen as a divine clue about the impact of faith on achieving security. The purpose of this study is to investigate the relationship between faith and security and to explain the strategies of the Thaḳalayn (the Qurān and the Ahl al-Bayt) in ensuring social security through a descriptive-analytical approach, by examining Qurānic verses and traditions of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), who are the interpreters of the Qurān. The findings of the study indicate that faith has a significant impact on achieving social security. If believers in society implement measures such as addressing the needs of vulnerable groups, fostering peace-oriented behavior, fulfilling the duties of governmental institutions in ensuring social security, increasing faith and religiosity, and promoting ethical behavior -which encompass numerous strategies- they will have a noticeable impact on achieving social security.

Keywords: *Faith, Social Security, Society, The Holy Qurān, Ahl al-Bayt (peace be upon them).*

© The Author(s) 2025.

* Ph.D. in Strategic Management, Payam Noor University, Tehran, Iran. (motafaker@pnu.ac.ir)

** MSc in Quran and Hadith Imam Sadeq University (PBUH) and Researcher, Sacred Defense Science and Education Research Institute, Tehran, Iran. (Corresponding author) (mahdi.s.7795@gmail.com)

*** Assistant Professor, Faculty of Culture and Communication, Shahid Mahallati Higher Education Complex, Qom, Iran. (roshan135910@yahoo.com)





Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025246828.4010

Research Paper

The Instruction of the Book (*Ta'lim al-Kitāb*) in the *Qur'ān* and its Relationship with the Ethical Function of the Educational System

Gholamreza Bakhshizadeh Chenar *
Hamed Khani (Farhang Mehrvash) **
Seyed Reza Mousavi ***

Received: 15/08/2024

Accepted: 09/01/2025

Abstract

In several verses of the *Qur'ān*, teaching '*al-Kitāb* & *al-Hikma*' is presented as a significant service provided by various prophets to human societies. In some instances, a syntagmatic relationship is established between the teaching of *al-Kitāb* & *al-Hikma* and the moral objectives of the prophets, such as the purification of souls. Muslim commentators have often interpreted these verses to mean that teaching *al-Kitāb* refers to educating the content of the heavenly book, i.e., the *Qur'ān*, and its connection to moral development is due to the abundance of moral teachings within. This study reassesses this understanding by examining evidence from ancient societies and *Qur'ānic* verses to propose a new hypothesis: the primary function of teaching *al-Kitāb* in ancient societies was to establish educational institutions. The crucial link between educational institutions and moral development led the *Qur'ān* to emphasize the necessity of teaching *al-Kitāb*. From this perspective, the *Qur'ān* places special importance on establishing educational institutions for moral insight. This includes institutional education itself, temporarily stepping away from daily work to acquire knowledge, and the profound impact this education has on moral insights. The study reviews the transformation in the educational system of Arab society with the advent of Islam and argues that the *Qur'ān*, by emphasizing the education of *al-Kitāb* as a significant goal of the Prophet Muhammad's mission, supported both institutional and non-institutional education systems, recognizing the necessity of both for moral growth.

Keywords: *The Holy Qur'ān, Ethics, Educational system, Ta'lim al-Kitāb & al-Hikma'.*

© The Author(s) 2025.

* PhD student in Quran and Hadith Sciences, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Civilization and World Studies, Go. C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (q.bakhshizadeh@gmail.com)

** Associate Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Civilization and World Studies, Go.C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (hamed.khani@iau.ac.ir)

*** Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Civilization and World Studies, Go.C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran. (dr.r.mosavi@chmail.ir)





Imam Sadiq^(PBUH) University



<https://qhs.isu.ac.ir>

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Summer 2025

10.30497/qhs.2025.77643

Review Article

A Critical Analysis of Narratives Contrary to the Prophetic Infallibility (*Iṣma*) of the Prophet of Islam (PBUH)

Asghar Tahmasebi Boldaji *

Received: 30/06/2024

Accepted: 21/12/2024

Abstract

The infallibility (*Iṣma*) of the Prophet of Islam (PBUH) is one of the important topics that has been referenced and emphasized in the *Qur'ān* and authentic narrations, just as the rational approach also supports and confirms this matter. Nevertheless, in some important Sunni narration sources, there are reports that challenge this infallibility and diminish the spiritual and moral personality of the Prophet. The narration of these reports, in addition to casting doubt on the Prophet's infallibility, has become a tool for casting suspicion by some Orientalists and opponents regarding his personality. On this basis, the present essay, using a descriptive-analytical method and a hadith criticism approach focusing on text critique, will - by critiquing these narrations and referencing *Qur'ānic* verses and conclusive and reliable evidence - prove the infallibility of the Prophet of Islam both before and after his prophethood. The research result indicates that: narrations contradicting the Prophet's infallibility are in absolute contradiction with the verses of the *Holy Qur'ān* and solid traditional and rational evidence, and therefore are not acceptable. Furthermore, the comprehensive traditional and rational evidence serves as conclusive proofs for critiquing and rejecting any narration contradicting the Prophet's infallibility, even if it has a sound chain of transmission and is recorded in a credible book.

Keywords: Prophet of Islam (PBUH), Infallibility, *Iṣma*, *Aḥādīth Mawḍū'ah*, *Fiqh al-Ḥadīth*.

© The Author(s) 2025.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. (tahmasebiasghar@sku.ac.ir)



Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Spring & Summer 2025

Contents

(Research Articles)

A Comparative Analysis of Commentators' Views on the Genealogy of the Virgin Mary in the Quran1

Ashkan Javanmard / Mohammad Taqi Diyari Bidgholi

Critical Analysis of the Textual Conditions of al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ Bukhārī 27

Mahdi Izadi / Shamsolhoda Karami esfe

The Dating of the Narrative Indicating the Punishment of the Apostate by the Order of Amīr al-Mu‘minīn (PBUH) in the Sources of the farīqayn; with Method of Determining the Common Ring .. 43

Fatemeh Dastranj / Fatemeh Ahmadi

Identifying the Author of Tanwīr al-Miqbās through the Geographical Region of Origin of the Work and Comparison of Transmitted Narratives 69

Mahdieh Dehghani Ghanatghestani / Hasan Asgharpour

Discourse Analysis of Monotheistic Phrase Fadakiyyah Sermon of Ḥaḍrat Zahrā’ (PBUH) Using Discourse Analysis (PDAM) 93

Marziyeh Tali Tabasi / Hasan Bashir / Mohamadali Heydari / Bemanali Dehghan

The Hadith "The Transformation of the Believer's Heart Between the Fingers of God" in Problem Solving Approaches from the Perspective of the Traditionists 119

Pouran Mirzaei

Psychological Interpretation of the Qurānic Statement "Fa firrū ilā Allāh" 141

Masoumeh Marvi / Abbas Musallaipoor Yazdi

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Spring & Summer 2025

Typology of Misunderstandings of Medical Hadithes 165

Morteza Salmannejad / Amirhosein Farasati

The Crisis Management of the Political Phenomenon of the Khawārij During the Rule of Amīr al-Mu' minīn (PBUH) Based on Content Analysis Method 191

Mahdi Taghavi Rafsanjani

The Effect of Faith in Realizing Social Security from the perspective of the Holy Qur'ān and the Traditions of Ahl al-Bayt (PBUT) 225

Hossein Motafaker / Mahdi Esmaeili Hossein abad / Allahbakhsh Roshanravan

The Instruction of the Book (Ta'lim al-Kitāb) in the Qur'ān and its Relationship with the Ethical Function of the Educational System 255

GholamReza BakhshiZade Chenar / Hāmed Khāni (Farhang Mehrvash) / Sayyed Reza Mousavi

(Review Articles)

A Critical Analysis of Narratives Contrary to the Prophetic Infallibility (‘Iṣma) of the Prophet of Islam (PBUH) 283

Asghar Tahmasebi Boldaji

In the name of Allah the compassionate the merciful

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 18, No. 2, (Serial. 36), Spring & Summer 2025

36

Publisher: Imam Sadiq University

Director: Abbas Musallai Pour Yazdi

Editor in Chief: Mahdi Izadi

Managing Editor: Amin Abbaspour

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 HajiEsmaili.....	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University	
Nikoo Dyalameh	Associate Professor
(Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq ^(P.B.U.H) University	
Abdal-Hady Fegghi Zadeh	Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University	
Abbas Musallai Pour Yazdi	Associate Professor
(Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq ^(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

36

Biannual Journal of Quran & Hadith Studies

Vol. 18, No. 2 (Serial 36), Spring & Summer 2025

- ❖ **A Comparative Analysis of Commentators' Views on the Genealogy of the Virgin Mary in the Quran** 1
Ashkan Javanmard / Mohammad Taqi Diyari Bidgholi
- ❖ **Critical Analysis of the Textual Conditions of al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ Bukhārī** 27
Mahdi Izadi / Shamsolhoda Karami esfe
- ❖ **The Dating of the Narrative Indicating the Punishment of the Apostate by the Order of Amīr al-Mu'minīn (PBUH) in the Sources of the farīqayn; with Method of Determining the Common Ring** 43
Fatemeh Dastranj / Fatemeh Ahmadi
- ❖ **Identifying the Author of Tanwīr al-Miqbās through the Geographical Region of Origin of the Work and Comparison of Transmitted Narratives** 69
Mahdieh Dehghani Ghanatgheštani / Hasan Asgharpour
- ❖ **Discourse Analysis of Monotheistic Phrase Fadakiyyah Sermon of Ḥaḍrat Zahrā' (PBUH) Using Discourse Analysis (PDAM)** 93
Marziyeh Tali Tabasi / Hasan Bashir / Mohamadali Heydari / Bemanali Dehghan
- ❖ **The Hadith "The Transformation of the Believer's Heart Between the Fingers of God" in Problem Solving Approaches from the Perspective of the Traditionists** 119
Pouran Mirzaei
- ❖ **Psychological Interpretation of the Qurānic Statement "Fa firrū ilā Allāh"** 141
Masoumeh Marvi / Abbas Musallaipoor Yazdi
- ❖ **Typology of Misunderstandings of Medical Hadithes** 165
Morteza Salmannejad / Amirhosein Farasati
- ❖ **The Crisis Management of the Political Phenomenon of the Khawārij During the Rule of Amīr al-Mu'minīn (PBUH) Based on Content Analysis Method** 191
Mahdi Taghavi Rafsanjani
- ❖ **The Effect of Faith in Realizing Social Security from the perspective of the Holy Qur'ān and the Traditions of Ahl al-Bayt (PBUT)** 225
Hossein Motafaker / Mahdi Esmaeili Hossein abad / Allahbakhsh Roshanravan
- ❖ **The Instruction of the Book (Ta'līm al-Kitāb) in the Qur'ān and its Relationship with the Ethical Function of the Educational System** 255
GholamReza BakhshiZade Chenar / Hāmed Khāni (Farhang Mehrvash) / Sayyed Reza Mousavi
- ❖ **A Critical Analysis of Narratives Contrary to the Prophetic Infallibility ('Iṣma) of the Prophet of Islam (PBUH)** 283
Asghar Tahmasebi Boldaji