



دانشگاه امام صادق
دانشگاه امام صادق

۳۸

مطالعات قرآن و حدیث

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث
سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۵

- ❖ تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی چندلایه و ترکیبی آیات ۳۲-۱۳ سوره یس ۱
سید جعفر صادقی
- ❖ تحلیل انتقادی خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش نظم مبتنی بر احادیث امام صادق علیه السلام و یافته‌های علمی ... ۲۵
سید مهران موسوی* / مهدی ایزدی
- ❖ تاریخگذاری روایت ترتیب نزول قرآن کریم به نقل از مکره و حسن بصری ۴۳
سعیده جان نثاری* / امیر احمدنژاد / محمدعلی مهدوی راد
- ❖ تحلیل انتقادی ادله نقلی نکوهش فرزندآوری و تبیین معنای حقیقی آن ۷۳
علی قدردان قراملکی
- ❖ بازبینی احادیث منابع کهن بر اساس روش «اسناد پرتکرار» با تطبیق بر کتب «علی بن الحسن الطاطری» ۹۹
سید علی دلبری / سید علی سجادی زاده / رضا خوشحال*
- ❖ مفهوم‌شناسی تکامد «بگه» و تعیین گستره آن در زبان و جغرافیای قرآن ۱۱۹
مجتبی محمدی اتویق / محمدرضا هوری*
- ❖ درآمدی بر الهیات سلامت در پرتو قرآن و حدیث: رویکردی کاربردی به بُعد جسمانی انسان ۱۴۳
مرتضی سلمان نژاد* / امیرحسین فراستی
- ❖ اعتبار سنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام بر مبنای وثوق صدوری و شهادت انجلائی شیخ صدوق ۱۷۳
سید مجتبی حسین نژاد* / سعید احمدی فرد
- ❖ تاریخگذاری روایات واکنش ابن مسعود به ماجرای جمع عثمان ۲۰۱
مرجان شیرینی محمدآبادی / نصرت نیل ساز*
- ❖ مفهوم و کاربرد فاصله قرآنی در تفسیر انوار التنزیل و اسرار التاویل ۲۲۷
حامد جوکار
- ❖ بایسته های رهبری انگیزشی در فرآیند تربیت از منظر قرآن کریم ۲۵۳
منا افضلی قادی* / نیکو دیالمه / اکرم گودرزی / زهره موسی زاده
- ❖ سازوکار فرازمندی پاداش کردارها در آموزه قرآنی «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و بازتاب‌های تربیتی آن؛ از شمار ۲۸۵
بایسته تا مهر شایسته



دانشگاه امام صادق
دانشگاه امام صادق

دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۵

۳۸



IMAM SADIQ UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY, ISLAMIC STUDIES & GUIDANCE

QURAN & HADITH STUDIES

38

Biannual Journal of Quran & Hadith Studies
Vol. 19, No. 2 (Serial 38), Spring & Summer 2026

- ❖ A Multilayered and Integrated Semiotic Discourse Analysis of Qur'an 36:13-32 1
Seyed Jafar Sadeghi
- ❖ A Critical Analysis of the Self-Sufficiency of the Laws of Nature in the Emergence of Order: Based on the Traditions of Imam al-Şādiq (PBUH) and Scientific Findings .. 23
Seyed Mehran Mousavi / Mahdi Izadi
- ❖ Dating the Report on the Chronological Order of Qur'ānic Revelation Attributed to 'Ikrimah and al-Ḥasan al-Baṣrī 45
Saeedeh Jannesari / Amir Ahmadnezhad / MohammadAli Mahdavi Rad
- ❖ A Critical Analysis of the Scriptural Evidence Allegedly Condemning Childbearing and an Elucidation of Its True Meaning 71
Ali Ghadrđan Gharamaleki
- ❖ Recovering Ḥadīths from Early Sources through the Method of "Recurrent Chains of Transmission": A Case Study of the Works of 'Alī b. al-Ḥasan al-Ṭāṭarī 95
Seyed Ali Delbari / Seyed Ali Sajjadi Zadeh / Reza Khoshhal
- ❖ A Semantic Study of the Qur'ānic Hapax Legomenon Bakkah and the Delimitation of Its Linguistic and Geographical Scope in the Qur'ān 123
Mojtaba Mohammadi Anvigh / Mohammad Reza Houri
- ❖ An Introduction to the Theology of Health in the Light of the Qur'ān and Ḥadīth: An Applied Approach to the Physical Dimension of Human Beings 141
Morteza Salman Nejad / Amirhosein Farasati
- ❖ Testimonial Authentication 175
Seyed Mojtaba Hossein Nejad / Saeid Ahmadi Fard
- ❖ Dating Reports on Ibn Mas'ūd's Reaction to the Compilation of the Qur'ān under 'Uthmān 193
Marjan Shiri Mohammadabadi / Nosrat Nilsaz
- ❖ The Concept and Usage of Qur'ānic Fāṣilah in Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl 221
Hamed Jokar
- ❖ Essential Requirements of Motivational Leadership in the Educational Process from the Perspective of the Qur'ān 245
Mona Afzali Qadi / Nikoo Dialameh / Akram Goodarzi / Zohreh Mousa Zadeh
- ❖ The Mechanism of the Transcendent Reward of Human Deeds in the Qur'ānic Expression "bi-aḥsani mā kānū ya'malūn" and Its Educational Implications: From Minimum Obligation to the Seal of Excellence 271
Norouz Amini / Ali Eqdami Tatafi

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب رتبه و الفبا)

مهدی ایزدی استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام
لیاقت تکیم استاد (تخصص: تاریخ ادیان) دانشگاه مکه مستر
محمدرضا حاجی اسماعیلی استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه اصفهان
عبدالهادی فقهی زاده استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه تهران
سید رضا مؤدب استاد (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه قم
گابریل سعید رینولدز استاد (تخصص: مطالعات اسلامی) دانشگاه نوتردام
احمد پاکتچی دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
نیکو دیالمه دانشیار (تخصص: معارف اسلامی و علوم تربیتی) دانشگاه امام صادق علیه السلام
عباس مصلائی پور یزدی دانشیار (تخصص: علوم قرآن و حدیث) دانشگاه امام صادق علیه السلام

* براساس 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.

مقاله‌های نشریه در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

پایگاه دوآج: <https://doaj.org>
پایگاه گوگل اسکالر: <https://scholar.google.com>
پایگاه استادی علوم جهان اسلام: <https://isc.gov.ir>
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: <https://sid.ir>
پایگاه مجلات تخصصی نور: <https://noormags.com>
پایگاه اطلاعات نشریات کشور: <https://magiran.ir>
پایگاه مرجع دانش: <https://civilica.com>
پرتال جامع علوم انسانی: <https://ensani.ir>

ویراستار، صفحه‌آرا و تجدید طرح جلد: امین عباس پور

مقاله‌های نشریه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۳۲۲ صفحه | ۲,۰۰۰,۰۰۰ ریال | چاپخانه: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام

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

مدیریت امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، تلفکس: ۸۸۰۸۰۴۲۴ (۰۲۱)

مدیریت امور فنی و چاپ: معاونت پژوهشی (پژوهشگاه)، تلفکس: ۸۸۰۹۴۹۱۵ (۰۲۱)

وبگاه: <https://qhs.isu.ac.ir> | 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.

فهرست مقالات

علمی - پژوهشی

- تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی چندلایه و ترکیبی آیات ۱۳-۳۲ سوره یس ۱
سید جعفر صادقی
- تحلیل انتقادی خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش نظم مبتنی بر احادیث امام صادق علیه السلام
و یافته‌های علمی ۲۵
سید مهران موسوی* / مهدی ایزدی
- تاریخگذاری روایت ترتیب نزول قرآن کریم به نقل از عکرمه و حسن بصری ۴۳
سعیده جان نثاری* / امیر احمدنژاد / محمدعلی مهدوی راد
- تحلیل انتقادی ادله نقلی نکوهش فرزندآوری و تبیین معنای حقیقی آن ۷۳
علی قدردان قراملکی
- بازبایی احادیث منابع کهن بر اساس روش «اسناد پرتکرار» با تطبیق بر کتب «علی بن الحسن الطاطری» ... ۹۹
سید علی دلبری / سید علی سجادی زاده / رضا خوشحال*
- مفهوم‌شناسی تکامد «بکة» و تعیین گستره آن در زبان و جغرافیای قرآن ۱۱۹
مجتبی محمدی انویق / محمدرضا هوری*
- درآمدی بر الهیات سلامت در پرتو قرآن و حدیث: رویکردی کاربردی به بُعد جسمانی انسان ۱۴۳
مرتضی سلمان نژاد* / امیرحسین فراستی
- اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام بر مبنای وثوق صدوری و شهادت
انحلالی شیخ صدوق ۱۷۳
سید مجتبی حسین نژاد* / سعید احمدی فرد
- تاریخ‌گذاری روایات واکنش ابن مسعود به ماجرای جمع عثمان ۲۰۱
مرجان شیری محمدآبادی / نصرت نیل ساز*
- مفهوم و کاربرد فاصله قرآنی در تفسیر أنوار التنزیل وأسرار التأویل ۲۲۷
حامد جوکار
- بایسته‌های رهبری انگیزشی در فرآیند تربیت از منظر قرآن کریم ۲۵۳
منا افصلی قادی* / نیکو دیالمه / اکرم گودرزی / زهره موسی زاده

علمی - ترویجی

- سازوکار فرازمندی پاداش کردارها در آموزه قرآنی «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و بازتاب‌های
تربیتی آن؛ از شمار بایسته تا مهر شایسته ۲۸۵
نوروز امینی* / علی اقدامی تطفی



دانشگاه امام صادق



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۴-۱

10.30497/qhs.2026.248114.4129

مقاله پژوهشی

تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی چندلایه و ترکیبی آیات ۱۳-۳۲ سوره یس

سید جعفر صادقی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۶ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی آیات ۱۳-۳۲ سوره یس برای کشف لایه‌های معنایی در سیاق مکی است. این آیات، با روایت قصه قریه‌ای که پیامبران را تکذیب کرد، پیام‌های توحیدی، هشدار و عبرت‌آموز را منتقل می‌کند، اما چگونگی تولید معنا در این گفتمان نیازمند بررسی است. سؤال اصلی پژوهش این است که چگونه نشانه‌ها، دوگانه‌ها و نظام‌های معنایی، معنا را در این آیات تولید می‌کنند و بر مخاطبان تأثیر می‌گذارند؟ روش تحقیق، تحلیل نشانه‌شناختی با تکیه بر نظریه‌های نشانه‌شناسی است که به شناسایی نشانه‌ها و ساختارهای معنایی می‌پردازد. یافته‌ها نشان داد که نشانه‌هایی مانند «القریه» و «من أقصا المدینة رجل» معانی ضمنی مرتبط با مکه تولید می‌کنند، دوگانه‌های ایمان - کفر و توحید - شرک گفتمان را سازمان‌دهی می‌کنند و نظام‌های معنایی در سطوح ظاهری، ضمنی و ایدئولوژیک حس ترس، امید و عبرت را در قریش و مؤمنان ایجاد می‌کنند. نتیجه کلی اینکه، این آیات با شبکه‌ای از نشانه‌ها و نظام‌های معنایی، دعوت مکی را به پیامی پرنفوذ و جاودانه تبدیل کرده‌اند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سوره یس، نشانه‌شناسی، سیاق، دوگانه‌های معنایی، نظام‌های معنایی.

* استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (dr.sadeghi@cfu.ac.ir)

طرح مسئله

سوره یس، یکی از سوره‌های مکی قرآن کریم، زمانی که پیامبر اسلام(ص) با تکذیب و آزار قریش در برابر دعوت به توحید مواجه بود در بستر تاریخی آن شهر و در واکنش به تکذیب نبوت پیامبر(ص) از سوی اهل مکه نازل شد (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۶۴۶). آیات ۱۳-۳۲ این سوره قصه قریه‌ای را روایت می‌کنند که سه پیامبر به آن فرستاده شدند، اما جز یک مرد که در روایات نام او را حبیب نجار گفته و وی را مؤمن آل‌یاسین لقب داده‌اند (صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۴۷۶)، ایمان نیاوردند و اهل شهر به دلیل کفرشان هلاک شدند. این قصه با ساختار روایی فشرده، زبان تأثیرگذار و نشانه‌های نمادین، نقش مهمی در هشدار به مشرکان مکه و تقویت ایمان مؤمنان ایفا می‌کند و در عین حال جایگاه تکذیب و ایمان و عواقب هر دو را نمایان می‌سازد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۶).

تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی که بر نشانه‌ها، نظام‌های معنایی و تولید معنا در سیاق تمرکز دارد، ابزار مناسبی برای کشف لایه‌های معنایی این آیات است. با این حال، تفاسیر قرآن، عمدتاً بر جنبه‌های تاریخی یا لغوی متمرکز بوده‌اند و کمتر به تحلیل نشانه‌شناختی پرداخته‌اند. این خلأ پژوهشی، ضرورت بررسی نشانه‌شناختی آیات را برای درک تأثیرگذاری گفتمان قرآنی بر مخاطبان اولیه (قریش و مؤمنان مکه) و انتقال پیام‌های توحید، رسالت و عاقبت کفر برجسته می‌کند. نشانه‌هایی مانند «القریه»، «مرسلون» و «صیحه واحد» نه تنها معانی ظاهری، بلکه معانی ضمنی و ایدئولوژیک را منتقل می‌کنند که با دعوت مکی هم‌خوانی دارند. تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی ابزار مناسبی برای کشف لایه‌های معنایی این آیات است. این رویکرد، با تکیه بر نظریه‌های نشانه‌شناسی به شناسایی نشانه‌های زبانی و نمادین، دوگانه‌های معنایی و نظام‌های معنایی می‌پردازد تا چگونگی تولید معنا و تأثیر آن بر مخاطبان اولیه را تبیین کند.

این پژوهش همچنین قصد دارد نشان دهد که چگونه این آیات از طریق نشانه‌ها، پیام‌های توحیدی، عبرت‌آموز و هشدار را به صورت چندلایه منتقل می‌کنند و با اهداف دعوت مکی قرآن هم‌خوانی دارند. تحلیل نشانه‌شناختی آیات ۱۳-۳۲ سوره یس به دلایل متعددی ضروری می‌نماید. نخست، سیاق مکی این سوره که در دوره‌ای از مقاومت شدید قریش علیه پیامبر(ص) نازل شد، بستری غنی برای تحلیل نشانه‌های گفتمانی فراهم می‌کند. دوم، قصه قریه با نشانه‌های نمادین امکان بررسی عمیق نظام‌های معنایی را می‌دهد. سوم، رویکرد نشانه‌شناختی، برخلاف تفاسیر سنتی که بر معانی ظاهری یا تاریخی تأکید دارند، لایه‌های ضمنی و فرهنگی گفتمان را آشکار می‌کند و به



درک بهتر تأثیر قرآن بر مخاطبان اولیه کمک می‌کند. این تحلیل می‌تواند به مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن در حوزه‌های زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی کمک کند و راه را برای پژوهش‌های مشابه در دیگر سوره‌های مکی هموار سازد.

پرسش‌های پژوهش چنین است:

نشانه‌های زبانی و نمادین برجسته در آیات ۱۳-۳۲ سوره یس کدام‌اند؟

دوگانه‌های معنایی چگونه ساختار گفتمان این آیات را شکل می‌دهند؟

نظام‌های معنایی این آیات چگونه بر مخاطبان اولیه تأثیر می‌گذارند؟

این پژوهش برای تحلیل آیات ۱۳-۳۲ سوره یس از رویکرد تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی استفاده می‌کند. این روش که ریشه در نظریه‌های نشانه‌شناسی دارد، به بررسی نشانه‌ها، نظام‌های معنایی و چگونگی تولید معنا در متون با توجه به سیاق آن‌ها می‌پردازد. روش تحقیق به صورت کیفی و مبتنی بر تحلیل متن است که با تمرکز بر نشانه‌های زبانی و نمادین، دوگانه‌های معنایی و تأثیرات گفتمانی، به پرسش‌های پژوهش پاسخ می‌دهد. فرآیند تحلیل شامل شناسایی نشانه‌ها، بررسی روابط معنایی و تفسیر آن‌ها در بستر سیاق مکی است. گفتنی است که در منبع‌یابی برای منابع لاتین از هوش مصنوعی (X AI, 2025) نیز استفاده شده است.

پیشینه تحقیق

مطالعات نشانه‌شناسی در حوزه قرآن در سال‌های اخیر رو به رشد بوده است. به برخی از این آثار اشاره می‌کنیم:

۱. قائمی‌نیا (۱۳۸۹) در کتاب «بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن» به تفصیل در باره مباحث بنیادین این مسئله سخن گفته است. همو (۱۳۸۶) در مقاله «دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن» در شماره ۱ نشریه قرآن و علم مفاهیم بنیادی نشانه‌شناسی و پیوندهای آن با روش‌های نوین تفسیر قرآن را بررسی کرده است. نویسنده انواع رویکردهای نشانه‌شناختی را مرور می‌نماید و نشان می‌دهد چگونه چارچوب‌های نشانه‌ای می‌توانند به خوانش‌های معناشناسانه و میان‌رشته‌ای از متن قرآنی کمک کنند.

درباره مباحث جزئی نیز پژوهش‌هایی وجود دارد؛ برای نمونه می‌توان به پژوهش‌های زیر اشاره کرد:

۱. نجفیان و همکاران (۱۳۸۹) در مقاله «گاهی نشانه‌شناختی به واژه آیه در قرآن کریم» در شماره ۱۰ نشریه نقد ادبی با رویکرد نشانه‌شناختی وجوه مختلف واژه «آیه» را تحلیل می‌کنند و نشان می‌دهند که «آیه» در موقعیت‌های مختلف هم به معنای واحدهای متنی و هم به نشانه‌های بیرونی (پدیده‌ها) به کار رفته است؛ پژوهش بر اهمیت روابط همنشینی و جانشینی در متن تأکید دارد.

۲. محققان (۱۳۹۳) در مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای آیات قرآن کریم با توجه به روابط درون‌متنی و بینامتنی» در شماره ۱۳ نشریه قرآن‌شناخت مفهوم «نشانه‌شناسی لایه‌ای» را برای تحلیل آیات معرفی می‌کند و با تمرکز بر پیوندهای درون‌متنی و بینامتنی نشان می‌دهد فهم هر آیه نیازمند توجه به شبکه لایه‌ای دلالت‌ها و ارجاعات متنی است تا تفسیرهای یک‌بعدی کاهش یابد.
۳. سیدان (۱۳۹۴) در مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌ها در داستان قرآنی خلقت آدم(ع) با تأکید بر کشف‌الاسرار میبیدی» در شماره ۴ نشریه پژوهش‌های ادبی-قرآنی با مدل «نشانه‌شناسی لایه‌ای» رمزگان‌ها و نمادهای مرتبط با داستان خلقت آدم را تحلیل می‌کند و با ارجاع به متون تفسیری مانند کشف‌الاسرار نشان می‌دهد که چگونه لایه‌های نمادی متن قرآنی در طول تفسیر متکثر و بازتولید می‌شوند.
۴. محققان و پرچم (۱۳۹۴) در مقاله «نشانه‌شناسی ارتباطات غیرکلامی در آیات قرآن کریم» در شماره ۱۲(۴) نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث به صورت میان‌رشته‌ای نشانه‌شناسی را بر «ارتباطات غیرکلامی» در آیات قرآن اعمال می‌کنند. نویسندگان با نمونه‌کاوی آیات، نشان می‌دهند که قالب‌های غیرکلامی (پژوهش‌های بلاغی-تصویری - رفتاری) نقش مؤثر و مستقل در تولید معنا دارند و تفسیر صرفاً لفظی را ناکافی می‌دانند.
۵. عامری و همکاران وی (۱۳۹۵) در مقاله «نشانه‌شناسی ادبی شخصیت فرعون در قرآن کریم» در شماره ۴(۲) نشریه پژوهش‌های ادبی-قرآنی از منظر نشانه‌شناسی ادبی به شخصیت فرعون می‌پردازند و ویژگی‌های زبانی، نمادین و روایی فرعون را تحلیل نموده، نشان می‌دهند که چگونه این شخصیت در نظام نشانه‌ای قرآن نقش‌آفرینی می‌کند و پیام‌های اخلاقی و نمادین متن را تقویت می‌نماید.
۶. نورسیده و سلمانی حقیقی (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل نشانه - معناشناسی داستان قرآنی حضرت موسی(ع) و فرعون» در شماره ۱۹ نشریه مطالعات ادبی متون اسلامی، با روش تحلیلی - توصیفی، نظام نشانه‌ای و فرایند تولید معنا در داستان موسی(ع) و فرعون را بررسی می‌کند. مقاله نشان می‌دهد چگونه ساختارهای روایی، کنش‌ها و نشانه‌های متن داستانی به تکوین هژمونی معنا (ابلاغ حقانیت و یکتایی خدا) کمک می‌کنند.
۷. کرمی‌نیا و همکاران وی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی نشانه‌شناسی سحر در قرآن کریم» در شماره ۱۵ نشریه مطالعات ادبی متون اسلامی، «سحر» را به عنوان مجموعه‌ای از نشانه‌ها در قرآن کاویده، کارکردهای معانی و ارجاعی آن را بررسی می‌کنند. تحلیل نشان می‌دهد مفاهیم سحر در متن قرآنی هم جنبه روایی و هم پیام‌آورانه دارند و با ساختارهای بلاغی پیوند می‌یابند.



۸. راد و دهقانی فیروزآبادی (۱۴۰۴) در مقاله «معناشناسی روایی مفردات قرآن نزد قرآن‌پژوهان امامیه؛ رهیافت‌ها و نمونه‌ها» در شماره ۱۵۴ نشریه مشکوٰه، روش «معناشناسی روایی» را مرور و نمونه‌هایی از تفسیر مفردات در سنت امامیه را بررسی می‌کنند. بحث اصلی این است که چگونه روایات (اقوال روایی) در تولید معنا برای واژگان قرآنی نقش آفرین‌اند و چه پیامدهای نشانه‌شناختی دارند.

۹. حمیدی و همکاران وی (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل نشانه‌شناسی مفهوم «آیه» در قرآن با کاربست مدل ارتباطی یاکوبسن» در شماره ۵۲ پژوهشنامه معارف قرآنی با رویکرد نشانه‌شناختی و استفاده از مدل ارتباطی یاکوبسن وجوه متعدد لفظ «آیه» را بررسی می‌کنند. نویسندگان با تحلیل نمونه‌های قرآنی نشان می‌دهند «آیه» هم مفهومی متنی و هم فرامتنی دارد و تبیین وجوه نیازمند توجه هم‌زمان به بافت‌های نزدیک و دور متن است.

۱۰. فتوت‌احمدی، نوری‌افشان (۱۴۰۳) در مقاله «زبان قرآن به مثابه زبان نشانه؛ تحلیل نشانه‌شناختی آیات قرآن با تأکید بر توحید ربوبی و جهان‌شمولی تفسیر» در شماره ۴۹ نشریه پژوهش دینی زبان قرآن را «زبان نشانه» می‌خوانند و پیوند آن با مفهوم توحید ربوبی را بررسی می‌کنند. مقاله استدلال می‌کند که خوانش نشانه‌شناختی، امکان تفسیر پویا و تطبیق‌پذیر بدون خدشه به یکتایی حقیقت را فراهم می‌آورد و سازوکار هدایت را از منظر نشانه توضیح می‌دهد.

اما درباره سوره یس از منظر تحلیل محتوا می‌توان مقاله زیر را معرفی کرد:

۱. ملاابراهیمی و سپهر (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل سوره یاسین با استفاده از نظریه کنش گفتاری جان سرل» در شماره ۸ نشریه پژوهش‌نامه تاویلات قرآنی، با بکارگیری نظریه «کنش گفتاری» جان سرل، ادعاها و کنش‌های زبان‌شناختی را در سوره یاسین واکاوی می‌کنند. نویسندگان نشان می‌دهند که بسیاری از گزاره‌ها در سوره صرفاً خبر خبری نیستند، بلکه کنش‌هایی گفتاری‌اند که عملکردهای هدایتی، تهدیدی یا بشارتی تولید می‌کنند. لکن تاکنون هیچ پژوهشی درباره سوره یس (بالاخص آیات ۱۳ تا ۳۲ آن) از منظر تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی پدید نیامده است. لذا این مقاله، نخستین بار تکوین یافته و دارای نوآوری است.

۱. معرفی تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی

«تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی» رویکردی است که بر اساس نظریه‌های «نشانه‌شناسی»، به‌ویژه آثار سوسور، بارت، گریماس و اکو توسعه یافته است. «فردیناند دو سوسور» (۱۸۵۷-۱۹۱۳ م)، زبان‌شناس سوئیسی بود که نظریه نشانه‌شناسی را پایه‌گذاری کرد و نشانه را ترکیبی از دال و مدلول تعریف نمود. «رولان بارت» (۱۹۱۵-۱۹۸۰) نشانه‌شناس فرانسوی بود که بر معانی ضمنی و ایدئولوژیک نشانه‌ها در متون تأکید کرد و تحلیل گفتمان را توسعه

داد. «آلژرداس ژولین گریماس» (۱۹۱۷-۱۹۹۲) نیز نشانه‌شناس لیتوانیایی که دوگانه‌های معنایی و ساختارهای روایی را برای تحلیل گفتمان معرفی کرد. همچنین «اومبرتو اکو» (۱۹۳۲-۲۰۱۶) نظریه‌پرداز ایتالیایی بود که بر نشانه‌های باز و چندمعنایی در متون تمرکز داشت و معنا را وابسته به سیاق دانست.

سوسور نشانه را ترکیبی از دال (شکل زبانی یا مادی) و مدلول (مفهوم ذهنی) تعریف می‌کند که در بستر سیاق معنا می‌یابد (Saussure, 1916, p.67). او تأکید دارد که معنا از روابط بین نشانه‌ها در یک نظام زبانی یا فرهنگی تولید می‌شود، نه از ذات خود نشانه‌ها (Saussure, 1916, p.114). بارت این مفهوم را گسترش داد و نشان داد که نشانه‌ها در متون، علاوه بر معانی ظاهری، معانی ضمنی و ایدئولوژیک را نیز منتقل می‌کنند که به سیاق اجتماعی و فرهنگی وابسته‌اند (Barthes, 1977, p.48). در تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی، متن به‌عنوان شبکه‌ای از نشانه‌ها بررسی می‌شود که از طریق دوگانه‌های معنایی (مانند ایمان - کفر)، ساختارهای روایی و واژگان خاص، معانی چندلایه تولید می‌کند (Eco, 1976, p.57). علم نشانه‌شناسی، نشانه‌هایی را بررسی می‌کند که هدف از آنها، انتقال پیامی به دیگری است (گرو، ۱۳۸۳ش، ص ۳۹). نشانه‌شناسی به مطالعه نشانه‌ها و چگونگی کارکرد آنها می‌پردازد که بر اساس آن، تولید معنا توسط واژه به صورت قراردادی انجام می‌پذیرد و به طور کلی فهم جهان با الگوهای از پیش تعیین شده صورت می‌گیرد. در این میان، نظام نشانه‌ای به عنوان واسطه‌ای است که همانند چارچوبی برای فهم جهان عمل می‌کند (نجومیان، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲).

با وجود اینکه خاستگاه نشانه‌شناختی به عنوان یک دانش کلاسیک جهان غرب بوده، اما مفهوم و کارکرد آن در جهان اسلام قابل دست‌یابی است. نخستین فعالیت عالمان دینی، نشانه‌شناختی است و معرفت دینی دست‌کم در یک سطح، محصول تحلیل‌های نشانه‌شناختی است. علامت‌خوانی نصوص دینی چیزی جز انجام دادن بررسی‌های نشانه‌شناختی در نصوص دینی نیست. تحلیل‌های ادبی و لغت‌شناسی، تحقیقات بلاغی و معانی بیانی در آیات و روایات، درمجموع کارهایی نشانه‌شناختی است و در این سطح قرار دارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۶). باید افزود که نشانه‌شناسی با «زبان‌شناسی» تفاوت‌های بنیادینی دارد. زبان‌شناسی عمدتاً بر مطالعه ساختارهای زبانی، مانند نحو، صرف و آواشناسی تمرکز دارد و زبان را به عنوان یک نظام نشانه‌ای خاص بررسی می‌کند (Saussure, 1916, p.16). در مقابل، نشانه‌شناسی حوزه گسترده‌تری را پوشش می‌دهد و نه تنها نشانه‌های زبانی، بلکه نشانه‌های غیرزبانی مانند تصاویر، ژست‌ها، نمادهای فرهنگی و حتی سیستم‌های نشانه‌ای در طبیعت را مطالعه می‌کند (Chandler, 2007, p.2). بنابراین، زبان‌شناسی را می‌توان زیرمجموعه‌ای از نشانه‌شناسی دانست، زیرا زبان یکی از پیچیده‌ترین سیستم‌های نشانه‌ای است، اما نشانه‌شناسی فراتر از مرزهای زبانی عمل می‌کند و به تولید معنا



در تمام اشکال ارتباطی می‌پردازد (Eco, 1976, p.9). این تفاوت اجازه می‌دهد تا نشانه‌شناسی ابزارهای تحلیلی گسترده‌تری برای بررسی متون دینی مانند قرآن ارائه دهد که نشانه‌های نمادین و فرهنگی نقش برجسته دارند. همچنین، نشانه‌شناسی با «هرمنوتیک» تفاوت دارد. هرمنوتیک بر تفسیر و درک متون، به ویژه متون مقدس یا تاریخی، تمرکز دارد و فرآیند فهم را به عنوان یک چرخه هرمنوتیکی توصیف می‌کند که شامل پیش‌فهم و تفسیر است (Ricoeur, 1981, p.145). در حالی که نشانه‌شناسی بر مطالعه نشانه‌ها و فرآیندهای تولید معنا تأکید دارد، هرمنوتیک بیشتر بر جنبه‌های تفسیری و پدیدارشناختی معنا می‌پردازد و به دنبال کشف معنای پنهان در زمینه‌های فرهنگی و تاریخی است (Ricoeur, 1981, p.53). نشانه‌شناسی ساختارگرا است و معنا را از روابط نشانه‌ها استخراج می‌کند، اما هرمنوتیک پویاتر است و بر تجربه زیسته و دیالوگ بین متن و مفسر تأکید دارد (Greimas, 1983, p.12). این تمایز در تحلیل قرآنی مفید است، زیرا نشانه‌شناسی لایه‌های ساختاری را آشکار می‌کند، در حالی که هرمنوتیک به عمق تفسیری کمک می‌رساند.

در این پژوهش، نشانه‌شناسی به تحلیل آیات قرآنی اعمال می‌شود تا نشانه‌های محوری (مانند «القریه»، «مرسلون»، «صیحه واحد» شناسایی شوند؛ دوگانه‌های معنایی (مانند توحید - شرک) که ساختار گفتمان را شکل می‌دهند، بررسی شوند و همچنین نظام‌های معنایی که بر مخاطبان اولیه (قریش و مؤمنان) تأثیر می‌گذارند، تحلیل شوند.

این رویکرد به‌ویژه برای متون دینی مانند قرآن مناسب است، زیرا قرآن از نشانه‌های نمادین و زبانی برای انتقال پیام‌های الهی استفاده می‌کند. نشانه‌شناسی به تحلیل‌گر اجازه می‌دهد تا لایه‌های ظاهری و ضمنی معنا را در سیاق مکی که مملو از تقابل‌های ایدئولوژیک (توحید در برابر شرک) است، کشف کند. نشانه‌شناسی در حوزه تفسیر قرآن سه کار عمده انجام می‌دهد که عبارت‌اند از روش‌شناسی برای فهم متون، نگاه نظام‌دار به معنا روشن سازی ساز و تکثیر معنا در یک نظام نشانه‌ای (قائمی‌نیا، ۱۳۸۶ش، ص ۱۴۹).

تحلیل نشانه‌شناختی در این پژوهش یک رویکرد چندلایه و ترکیبی دارد که از چندین نظریه پرداز نشانه‌شناسی بهره می‌گیرد، اما وزن اصلی روی فردینان دو سوسور و چارچوب نشانه‌شناختی او قرار دارد، به‌ویژه در مراحل اولیه تحلیل (شناسایی نشانه‌ها و روابط دال و مدلول). با این حال، رویکردهای دیگر مثل گریماس، بارت و اکو هم نقش مهمی در مراحل بعدی دارند و این تحلیل را به یه کار نشانه‌شناختی ترکیبی تبدیل می‌کنند.

۲. شناسایی نشانه‌های محوری

نشانه‌ها، به عنوان واحدهای اصلی تولید معنا، در تحلیل گفتمان نشانه‌شناختی نقش محوری دارند. سوسور نشانه را ترکیبی از دال (شکل زبانی یا مادی) و مدلول (مفهوم ذهنی) می‌داند که در سیاق معنا می‌یابد (Saussure, 1916, p.67). او تأکید دارد که معنا از روابط بین نشانه‌ها در یک نظام زبانی یا فرهنگی تولید می‌شود (Saussure, 1916, p.114). در آیات ۱۳-۳۲ سوره یس، نشانه‌های زبانی و نمادین متعددی وجود دارند که پیام‌های توحیدی، هشدار و عبرت‌آموز را منتقل می‌کنند. این نشانه‌ها نه تنها معانی ظاهری، بلکه معانی ضمنی و ایدئولوژیک را نیز تولید می‌کنند که با سیاق مکی هم‌خوانی دارند (Barthes, 1977, p.48). در ادامه، هفت نشانه برجسته استخراج و تحلیل می‌شوند.

انتخاب هفت نشانه مزبور بر اساس اصول نشانه‌شناسی ساختاری و تحلیلی، از میان دیگر واحدهای تولید معنا در آیات ۱۳-۳۲ سوره یس، به دلایل راهبردی و روش‌شناختی صورت گرفته است. لذا این انتخاب تصادفی نیست، بلکه مبتنی بر اولویت‌بندی نشانه‌هایی است که بیشترین ظرفیت را برای تولید لایه‌های معنایی چندگانه، سازمان‌دهی روایت و پیوند با سیاق تاریخی دارند. از جمله اینکه:

نخست، این نشانه‌ها به عنوان نقاط محوری روایت عمل می‌کنند. آیات مورد نظر یک داستان فشرده را روایت می‌کنند که از معرفی جامعه آغاز و به ارسال فرستادگان، انکار و مقاومت مردم، ورود یک فرد مؤمن، هلاکت کافران و نتیجه‌گیری عبرت‌آموز ختم می‌شود. نشانه‌هایی مانند معرفی مکان، فرستادگان، انکار بشری بودن، خرافه‌پرستی، فرد حاشیه‌نشین، عذاب ناگهانی و تأسف نهایی، دقیقاً این مراحل را پوشش می‌دهند. دیگر واحدها، مانند اشاره به «رینا» (پروردگار ما) یا «البلاغ المبین» (رساندن آشکار)، هرچند معنادارند، اما بیشتر جنبه‌های فرعی یا توضیحی دارند و بدون این هفت نشانه، ساختار کلی روایت ناقص می‌ماند.

دوم، تمرکز بر نشانه‌هایی که دوگانه‌های ایدئولوژیک را برجسته می‌کنند؛ در نشانه‌شناسی، دوگانه‌ها مانند مثبت - منفی یا حقیقت - باطل، هسته تولید معنا هستند. این هفت نشانه مستقیماً تقابلهایی چون جمع کافر در برابر فرد مؤمن، انکار در مقابل تأیید رسالت و مجازات در برابر پاداش را ایجاد می‌کنند. برای مثال، نشانه‌های مرتبط با انکار و خرافه، کفر را نمایندگی می‌کنند، در حالی که نشانه فرد مؤمن و نتیجه هلاکت، ایمان و عواقب را نشان می‌دهند. واحدهای دیگر، مانند «اتبعوا» (پیروی کنید) یا «فطرنی» (آفرید مرا)، بیشتر جزئیات استدلالی هستند و بدون این نشانه‌های اصلی، دوگانه‌ها کمتر برجسته می‌شوند. سوم، پیوند قوی با سیاق مکی؛ این نشانه‌ها بیشترین هم‌خوانی را با شرایط تاریخی مکه، یعنی مقاومت قریش علیه توحید، دارند. آن‌ها نمادهایی عمومی‌پذیر هستند



که ابهامشان اجازه تعمیم به جوامع کافر را می‌دهد، در حالی که دیگر واحدها بیشتر توصیفی و کمتر نمادین‌اند. این انتخاب، تحلیل را بر جنبه‌های فرهنگی و ایدئولوژیک متمرکز می‌کند.

در نهایت، این نشانه‌ها بیشترین ظرفیت را برای تحلیل چندلایه (ظاهری، ضمنی، ایدئولوژیک) دارند که هدف اصلی پژوهش است. نشانه‌های دیگر ممکن است تکراری یا کم‌تأثیر باشند، اما این هفت مورد، با تکرار در قرآن یا ارتباط با الگوهای روایی، عمق بیشتری ارائه می‌دهند. این گزینش، کارایی تحلیل را افزایش می‌دهد و از پراکندگی جلوگیری می‌کند.

۲-۱. نشانه «الْقَرْيَةِ» (آیه ۱۳)

واژه «قریه» از ریشه «قرا» است که در معانی مختلفی مانند مسکن، بناها و املاک است و بر شهرها هم اطلاق می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۲۵). به گفته راغب، به هر موضعی که در آن مردمان مجتمع شوند، قریه گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۹). در آیه ۱۳: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ» (داستان) مردم آن شهری را که رسولان بدانجا آمدند برای آنان مثل زن، دال «القریه» به جامعه‌ای اشاره دارد که پیامبران به آن فرستاده شدند. مدلول این نشانه، یک جامعه کافر است که به‌طور نمادین با مکه در سیاق مکی هم‌خوانی دارد که نخستین آیه مربوط به سوره بر این مطلب گواه است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۷۵). لذا معنای آیه این است که حال مشرکان مکه همانند حال اهل آن قریه است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۰۶).

در اغلب تفاسیر گفته‌اند که مراد از قریه، انطاکیه است که شهری در روم قدیم و ترکیه کنونی است (برای نمونه نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۱۰۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۴۸؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۱۳۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱۸، ص ۳۴۰)، اما در آیه نام آن ذکر نشده است. برخی گفته‌اند که عدم تصریح به نام قریه، نشان دهنده این است که ارزش افزوده‌ای در نام بردن وجود نداشته است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۶۱)؛ در حالی که باید گفت که این ابهام مکانی «القریه» (عدم ذکر نام خاص مانند انطاکیه یا مکه) آن را به نشانه‌ای عام تبدیل می‌کند که هر جامعه‌ای را که پیام الهی را رد کند، نمایندگی می‌کند. چنین ابهاماتی، امکان تعمیم معنا را فراهم می‌کند و قصه را به مثالی جهانی تبدیل می‌کند که برای مخاطبان مکی (قریش) هشدار خاصی دارد. از منظر نشانه‌شناختی، «القریه» نه تنها یک مکان جغرافیایی، بلکه نشانه‌ای از یک وضعیت فرهنگی و ایدئولوژیک است؛ یعنی جامعه‌ای که در برابر حقیقت الهی مقاومت می‌کند. این نشانه با شرایط مکه، جایی که قریش به دلیل منافع اقتصادی و فرهنگی بت‌پرستی را حفظ می‌کردند، ارتباط مستقیم دارد. تکرار واژه «القریه» در دیگر سوره‌های مکی (مانند فرقان: ۴۰) نیز این نشانه را به نمادی از جوامع کافر تبدیل می‌کند.

۲-۲. نشانه «مُرسَلون» (آیات ۱۴، ۱۶)

«مُرسَلون» جمع سالم مذکر از «مُرسَل» است که این کلمه اسم مفعول به معنای «فرستاده شده» از ریشه «رسل» و مترادف با «رسول» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۸۱). در آیات ۱۴ و ۱۶ «إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرسَلُونَ»: ما به سوی شما به پیامبری فرستاده شده‌ایم، دال «مرسلون» (فرستادگان) به سه پیامبری اشاره دارد که به قریه فرستاده شدند. مدلول این نشانه، حقانیت الهی و نقش واسطه‌گری بین خدا و انسان است. تکرار این واژه در دو آیه ۱۴ و ۱۶، بر مشروعیت و قاطعیت رسالت تأکید دارد و با رسالت پیامبر(ص) در مکه هم‌خوانی دارد که مشرکان مکه منکر آن و به طور کلی منکر وحی و نبوت بشر بودند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۳). از منظر نشانه‌شناختی (Barthes, 1977, p.52)، «مرسلون» که در برابر انکار مردم قریه در آیه ۱۵: «مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا»: شما جز بشری مانند ما نیستید، قرار می‌گیرد، نشانه‌ای از اقتدار الهی است زیرا مستقیماً بر منشأ الهی رسالت تأکید دارد.

این واژه از ریشه «رسل» مشتق شده و به معنای افرادی است که توسط یک مقام برتر (در اینجا، خداوند) مأموریت یافته و اعزام شده‌اند. گرچه برخی رسولان مورد نظر این آیه را حواریونی دانسته‌اند که از سوی عیسی(ع) گسیل شده بودند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۶۴)، باید دیدگاه دیگری را پذیرفت که گفته‌اند آنان پیامبران الهی بودند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۴۹)؛ زیرا کاربرد عام این کلمه در قرآن چنین است و از سوی دیگر سیاق نیز مؤید این دیدگاه است (مراغی، بی تا، ج ۲۲، ص ۱۵۰). مدلول (مفهوم) آن نه تنها حقانیت رسالت را نشان می‌دهد، بلکه اقتدار فرستنده (خدا) را برجسته می‌کند، زیرا فرستادن پیامبران بیانگر قدرت و اراده الهی برای هدایت بشر است. تکرار این واژه در دو آیه ۱۴: «إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرسَلُونَ» و ۱۶: «إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُّرسَلُونَ» بر قاطعیت و مشروعیت این مأموریت الهی تأکید می‌ورزد، که این خود بخشی از اقتدار خداوند را نمایان می‌سازد؛ یعنی خدا نه تنها قادر به فرستادن است، بلکه رسالت را با تأکید مکرر تقویت می‌کند تا در برابر انکارها ایستادگی کند.

این نشانه دقیقاً در تقابل با انکار مردم قریه در آیه ۱۵ قرار می‌گیرد: «قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ»: گفتند: شما جز بشری مانند ما نیستید و رحمان چیزی نفرستاده و شما جز دروغ نمی‌پردازید. اینجا، مردم قریه رسالت را انکار می‌کنند زیرا پیامبران را صرفاً بشر معمولی می‌دانند و هرگونه نزول یا فرستادن الهی را رد می‌کنند. «مرسلون» به عنوان پاسخی مستقیم به این انکار عمل می‌کند؛ بدین نحو که تأکید می‌کند که پیامبران نه از سوی خود، بلکه به عنوان فرستاده‌شدگان الهی آمده‌اند که این امر بشری بودن آن‌ها را نفی نمی‌کند، بلکه آن را با اقتدار الهی پیوند می‌زند. در واقع، این نشانه نشان می‌دهد که رسالت بر پایه قدرت خدا



استوار است، نه محدودیت‌های بشری. این تقابل، بر اساس رویکرد نشانه‌شناختی بارت (Barthes, 1977, p.50) معانی ضمنی مانند مشروعیت الهی را در برابر مقاومت فرهنگی تولید می‌کند، و در سیاق مکی، به تکذیب قریش از رسالت پیامبر اسلام اشاره دارد.

استفاده از صیغه جمع «مرسلون» (به جای رسول) بر تعدّد فرستادگان تأکید دارد و حس جمعی بودن رسالت را منتقل می‌کند، زیرا نشان می‌دهد رسالت الهی منحصر به یک فرد نیست، بلکه جریانی پیوسته از پیامبران است. این جمع‌گرایی با مفهوم استمرار رسالت الهی در قرآن هم‌خوان است، چراکه رسالت‌ها در طول تاریخ برای هدایت بشر تکرار شده‌اند. در سیاق مکی، «مرسلون» نمادی از دعوت به توحید است و با تأکید بر مشروعیت الهی پیامبران، مشرکان را به پذیرش حقیقت الهی (یعنی یکتاپرستی و رها کردن شرک) ترغیب می‌کند. این نشانه با یادآوری منشأ الهی پیامبران و پیوند آن‌ها با قدرت خداوند، باورهای شرک‌آلود قریش را به چالش می‌کشد و با ایجاد حس اقتدار الهی و عبرت از سرنوشت کافران، آن‌ها را به سوی ایمان به خدای یگانه سوق می‌دهد.

۲-۳. نشانه «بَشَرٌ مِّثْلُنَا» (آیه ۱۵)

در آیه ۱۵: «قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا»: گفتند: شما جز بشری مانند ما نیستید، دال «بَشَرٌ مِّثْلُنَا» بیانگر انکار مردم قریه از بشری بودن پیامبران است. مدلول این نشانه، جهل و تعصب کافران است که با تکذیب قریش از پیامبر (ص) به دلیل بشری بودنش مشابهت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۳). غرض آنان از بیان این سخن این بود که اگر بنا بر فرستادن پیامبر بود، باید از جنس ملائکه می‌بود و این شبهه، همواره از سوی دیگر اقوام نیز در برابر پیامبران بیان می‌شد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۵۰۵). این نشانه، تقابل ایدئولوژیک بین ایمان و کفر را برجسته می‌کند و نشان‌دهنده مقاومت در برابر حقیقت الهی است. از منظر نشانه‌شناختی (Chandler, 2007, p.149)، «بشر مثلنا» نشانه‌ای از محدودیت فکری کافران است که قادر به درک نقش الهی پیامبران نیستند. این عبارت در دیگر سوره‌های مکی (مانند شعراء: ۱۵۴) نیز تکرار شده و به عنوان نشانه‌ای از الگوی مشترک تکذیب کافران عمل می‌کند.

در سیاق مکی، این نشانه قریش را مخاطب قرار می‌دهد که پیامبر را به دلیل بشری بودنش (بشر مثلنا) تمسخر می‌کردند. این نشانه حس عاطفی مقاومت و انکار را از طریق نمایش تعصب و جهل مردم قریه منتقل می‌کند. این عبارت، که پاسخ قریه به پیامبران است، نشان‌دهنده مقاومت سرسختانه آن‌ها در برابر پذیرش رسالت الهی است، زیرا آن‌ها به جای توجه به محتوای پیام، بر بشری بودن پیامبران تمرکز می‌کنند و آن را بهانه‌ای برای انکار قرار می‌دهند. این واکنش، بار عاطفی منفی‌ای از تعصب و خودداری از پذیرش حقیقت را القا می‌کند، چرا که مردم قریه به جای استدلال منطقی، با پیش‌داوری و تحقیر به پیامبران پاسخ می‌دهند. از منظر نشانه‌شناختی، این عبارت

به عنوان دال، نه تنها جهل و تعصب را مدلول می‌کند، بلکه حس عاطفی سرپیچی و مقاومت را در مخاطب بیدار می‌کند، زیرا شنونده یا خواننده شاهد نادانی قریه در برابر دعوت الهی است. حس عاطفی مقاومت در این نشانه، با ایجاد یک واکنش عاطفی در مخاطب (مانند تأسف یا هشدار) او را به بازنگری در باورهایش و پذیرش حقیقت رسالت، یعنی ارتباط الهی پیامبران با خدا، ترغیب می‌کند.

۲-۴. نشانه «تَطِيرَنَا بِكُمْ» (آیه ۱۸)

در آیه ۱۸: «إِنَّا تَطِيرَنَا بِكُمْ»: ما شما را به فال بد گرفته‌ایم، دال «تَطِيرَنَا بِكُمْ» به خرافه‌پرستی و ذهنیت انحرافی مردم قریه اشاره دارد. واژه «تَطِير» در لغت از ریشه «طیر» اشتقاق یافته است (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۷، ص ۱۸۵). «تَطِير» که به آن «طیره» نیز گویند، در زندگی عرب جاهلی اهمیت زیادی داشت و نزد همه اقوام شناخته شده بود. به گفته مورخان، طیره شامل پیش‌بینی از حرکات پرندگان بود؛ اگر پرنده به راست حرکت می‌کرد، نشانه تَيْمَن (فال نیک) و اگر به چپ می‌رفت، نشانه تَشَام (فال شوم) بود، اما بعدها این مفهوم به شومی تخصیص یافت (علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۳۶۳). لذا این کاربرد معنایی، این نشانه را به بستر فرهنگی مکه پیوند می‌دهد. مدلول این نشانه، انحراف فکری و فرهنگی کافران است که به جای پذیرش پیام الهی، پیامبران را شوم می‌دانند. از نظر لغوی، «تَطِير» در فرهنگ عرب جاهلی به معنای فال بد گرفتن از پدیده‌ها است که نشان‌دهنده باور خرافی است. برخی تفاسیر (برای نمونه: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۵) نیز این عبارت را به عنوان نشانه‌ای از تعصب و انحراف فکری قوم کافر تأیید می‌کنند، که با رفتار قریش هم‌خوان است. از منظر نشانه‌شناختی «تَطِيرَنَا بِكُمْ» نشانه‌ای از ترس و مقاومت در برابر تغییر است که حس عاطفی منفی (ترس از حقیقت) را منتقل می‌کند. پاسخ پیامبران در آیه ۱۹: «طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ»: شومی شما با خود شماست، این خرافه را نفی می‌کند و شومی را به کار خود مردم نسبت می‌دهد که نشانه‌ای از حقیقت‌گویی پیامبران است. این نشانه در سیاق مکی، به فرهنگ جاهلی قریش اشاره دارد که با خرافات و تعصب، دعوت توحیدی را رد می‌کردند.

۲-۵. نشانه «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» (آیه ۲۰)

«أَقْصَا الْمَدِينَةِ» به معنای دورترین جای شهر است (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲۶). دال «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» در آیه ۲۰ به فردی اشاره دارد که از حاشیه شهر به حمایت از پیامبران می‌آید. مدلول این نشانه، ایمان فردی در اقلیت است که در برابر اکثریت کافر مقاومت می‌کند. این نشانه نمادی از مؤمنان مکه است که در اقلیت بودند و تحت فشار قریش قرار داشتند. از منظر نشانه‌شناختی (Eco, 1976, p.70) عبارت «أَقْصَا الْمَدِينَةِ» بر حاشیه‌ای بودن این مرد تأکید دارد که نشانه‌ای از انزوای اجتماعی مؤمنان در جامعه کافر است. چنان‌که به گفته برخی مفسران جذام



داشته و شاید به همین دلیل در منطقه‌ای خارج از شهر می‌زیست (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۵). این نشانه، با توجه به نظریه بارت (Barthes, 1977, p.50)، معنایی ضمنی نیز دارد: ایمان حتی در شرایط دشوار و انزوا پاداش الهی را به دنبال دارد. استدلال این مرد در آیات ۲۲-۲۴: «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي»: چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است، نشانه‌ای از عقلانیت و توحید است و بیانگر آن است که توحید امری متوقف بر حجّت و عقلانیت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۷). این نشانه همچنین حس عاطفی امید و مقاومت را به مؤمنان مکی منتقل می‌کند که در اقلیت بودند و نیاز به دلگرمی داشتند.

نمونه این تعبیر در داستان موسی(ع) و مرد قبطی در آیه ۲۰ سوره قصص نیز دیده می‌شود: «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى»: مردی از دورترین نقطه شهر شتابان آمد؛ با این تفاوت که در آن آیه، «رَجُلٌ» مقدم شده است، ولی در آیه مورد بحث مؤخّر. نکته این است که در اینجا هدف، خود آمدن مرد و خبررسانی او به موسی بود، لذا «رَجُلٌ» را مقدم و «يَسْعَى» را به صورت حال مؤخّر آورد. اما در اینجا هدف این است که او از دورترین جای شهر آمده است تا مشخص شود میان او و پیامبران هماهنگی و تبانی وجود نداشته است؛ بنابراین «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ» مقدم شده و «رَجُلٌ» و «يَسْعَى» او مؤخّر آمده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۵).

۲-۶. نشانه «صَيِّحَةً وَاحِدَةً» (آیه ۲۹)

«صَيِّحَةً» از ریشه «صيح» است و مترادف با صياح و این واژه نیز به معنای صوت شدید است (ازهری، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۰۸). دال «صَيِّحَةً وَاحِدَةً» (یک فریاد) در آیه ۲۹ به عذاب الهی اشاره دارد که قوم کافر را هلاک کرد. مدلول این نشانه، قدرت و قاطعیت الهی در مجازات کافران و آسان بودن این امر برای خداوند و تحقیر کافران است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۶۴). این نشانه با عذاب‌های اقوام پیشین (مانند عاد و ثمود در سوره‌های مکی دیگر) مرتبط است و هشداری به قریش منتقل می‌کند. از منظر نشانه‌شناختی، واژه «واحد» حس فوریت و شدت عذاب را تقویت می‌کند. زیرا از جنبه لغوی و نشانه‌شناختی بر تک‌باری و قاطعیت عذاب الهی تأکید دارد و نشان می‌دهد که این اتفاق منحصراً یک بار خواهد بود و تجربه پیشینی از آن وجود ندارد که امکان ایجاد آمادگی برای وقوع آن وجود داشته باشد. یعنی عذاب با یک اقدام ناگهانی و بدون نیاز به تکرار رخ می‌دهد و این یک‌بار بودن، حس فوریت را القا می‌کند، زیرا عذاب به سرعت و بدون مهلت اجرا می‌شود که در برخی تفاسیر نیز بدان اشاره شده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۱۹). این نشانه، با توجه به نظریه اکو (Eco, 1976, p.74)، معنایی ضمنی نیز دارد: عذاب الهی نتیجه مستقیم کفر و تکذیب است که برای قریش هشداری فوری محسوب می‌شود.

در سیاق مکی که قریش به دلیل تکذیب پیامبر در معرض هشدارهای قرآنی بودند، این نشانه حس ترس و عبرت را منتقل می‌کند (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۵۲).

۲-۷. نشانه «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَاد» (آیه ۳۰)

واژه «حسره» به معنای شدیدترین افسوس بر چیز از دست رفته است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۳۰). دال «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَاد»: دروغا بر بندگان، در آیه ۳۰ تأسف را بیان می‌کند. مفسران درباره گوینده این کلام هم‌نظر نیستند. برخی گفته‌اند این عبارت، سخن خداوند است، اما خداوند خود حسرت نمی‌خورد، چون حسرت مستلزم انفعال است، لذا این عبارت بدین معناست که آنان مستحق چنین حسرتی هستند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۶۶). گروهی نیز معتقدند که این سخن همان مرد مؤمن است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۱۵۹). در هر صورت، مدلول این نشانه، عبرت‌آموزی و دعوت بشریت به تأمل در سرنوشت کافران است. این نشانه حس عاطفی تأسف و ترغیب به بازنگری را منتقل می‌کند و با سیاق مکی که بر عبرت‌آموزی تأکید دارد، هم‌خوانی دارد. از منظر نشانه‌شناختی (Chandler, 2007, p.149) این عبارت به‌عنوان نشانه‌ای عاطفی عمل می‌کند که مخاطب را به بازنگری در رفتار خود دعوت می‌کند. واژه «حسره» در قرآن اغلب در زمینه تأسف بر گمراهی بشر استفاده شده (مانند زمر، ۵۶) که این نشانه را به نظام معنایی گسترده‌تر قرآنی متصل می‌کند. در سیاق مکی، این نشانه قریش را به تأمل در عاقبت کفر دعوت می‌کند و مؤمنان را به استقامت تشویق می‌کند.

۳. تحلیل دوگانه‌های معنایی

دوگانه‌های معنایی که بر اساس نظریه گریماس ساختارهای عمیق گفتمان را تشکیل می‌دهند (Greimas, 1983, p.34)، لزوم پرداختن به دوگانه‌های معنایی در این پژوهش، ریشه در رویکرد نشانه‌شناختی ساختاری دارد که دوگانه‌ها را به‌عنوان پایه‌های سازمان‌دهی گفتمان می‌بیند. در آیات ۱۳-۳۲ سوره یس، این دوگانه‌ها (مانند ایمان - کفر، توحید - شرک و پاداش - عذاب) تقابل‌های ایدئولوژیک را برجسته می‌کنند و ساختار روایی و معنایی گفتمان را شکل می‌دهند. بدون بررسی آن‌ها، لایه‌های عمیق‌تر معنا، مانند ارزش‌های مثبت (ایمان و توحید) در برابر منفی (کفر و شرک)، نادیده می‌ماند و تحلیل از کشف چگونگی تأثیر گفتمان بر مخاطبان اولیه (قریش و مؤمنان) بازمی‌ماند. این پرداخت، نشان می‌دهد چگونه قرآن از طریق تقابل‌ها، پیام‌های توحیدی و عبرت‌آموز را در سیاق مکی منتقل می‌کند.

خروجی دوگانه‌های معنایی، تولید معانی چندلایه و تأثیرگذار است که ساختار گفتمان را سازمان‌دهی می‌کنند، ارزش‌های الهی را تعریف می‌کنند، حس عاطفی امید برای مؤمنان و ترس برای کافران ایجاد می‌کنند و در نهایت،



مخاطبان را به انتخاب بین ایمان و کفر ترغیب می‌کند. برای مثال، دوگانه پاداش - عذاب، پیام عبرت‌آموز را تقویت و دعوت مکی به توحید را به پیامی جهانی تبدیل می‌کند.

۳-۱. ایمان در برابر کفر

دوگانه ایمان - کفر در تقابل بین مرد مؤمن (آیات ۲۰-۲۵) و مردم قریه (آیات ۱۵ و ۱۸) آشکار است. مرد مؤمن با استدلال توحیدی «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»: چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است و شما به سوی او بازگشت می‌یابید؟ در آیه ۲۲ ایمان خود را نشان می‌دهد، درحالی‌که مردم قریه با تکذیب پیامبران در آیه ۱۵ کفر می‌ورزند: «مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَانُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ»: شما جز بشری مانند ما نیستید، و (خدای) رحمان چیزی نفرستاده، و شما جز دروغ نمی‌پردازید. این دوگانه بازتاب تقابل مؤمنان اقلیت مکه با اکثریت قریش کافر است. از منظر نشانه‌شناختی (Barthes, 1977, p.53)، ایمان به عنوان ارزش مثبت و کفر به عنوان ارزش منفی، ساختار گفتمان را شکل می‌دهند. ایمان مرد مؤمن با پاداش بهشتی (آیه ۲۶) و کفر مردم با هلاکت (آیه ۲۹) نتیجه‌گیری می‌شود که این تقابل را تقویت می‌کند. در سیاق مکی، این دوگانه مؤمنان را به استقامت در برابر آزار قریش تشویق می‌کند و به کافران هشدار می‌دهد. این دوگانه همچنین در دیگر سوره‌های مکی (مانند سوره قمر) دیده می‌شود که نشان‌دهنده الگوی مشترک دعوت قرآنی است.

۳-۲. توحید در برابر شرک

در آیات ۲۲-۲۳ دوگانه توحید - شرک در سخنان مرد مؤمن برجسته است: «وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»: چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است و شما به سوی او بازگشت می‌یابید؟ و نیز «أَتُخَذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةٌ إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَانُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونَ»: آیا به جای او خدایانی را بپرستم که اگر خدای رحمان بخواهد به من گزند برساند، نه شفاعتشان به حالم سود می‌دهد و نه می‌توانند مرا برهانند؟

او توحید را با تأکید بر پرستش خالق تأیید می‌کند و شرک را با رد خدایان باطل نفی می‌کند. این دوگانه با دعوت مکی به یکتاپرستی که در برابر شرک قریش بود، هم‌خوانی دارد. از منظر نشانه‌شناختی (Eco, 1976, p.72)، توحید نشانه‌ای از حقیقت الهی و شرک نشانه‌ای از گمراهی است. استدلال مرد مؤمن که بر عقلانیت و نفی خدایان غیرواقعی مبتنی است، این دوگانه را به صورت منطقی و عاطفی تقویت می‌کند، زیرا با سؤال‌های رتوریکی مانند «چرا نباید خالق را پرستید؟» و توصیف ناتوانی خدایان باطل در شفاعت یا نجات، مخاطب را به استدلال فکری وامی‌دارد. در سیاق مکی، این دوگانه قریش را به چالش می‌کشد که به بت‌هایی مانند لات و عزری وابسته بودند و این وابستگی را بخشی از هویت فرهنگی و اقتصادی خود می‌دانستند. این دوگانه در دیگر آیات مکی (مانند زمر: ۳)

نیز تکرار شده و نشان‌دهنده محوریت توحید در دعوت قرآنی است که قرآن با تأکید بر آفرینندگی خداوند (فطرنی) و بازگشت به او (ترجعون)، شرک را به‌عنوان یک خطای منطقی و غیرعقلانی معرفی کرده است.

۳-۳. پاداش در برابر عذاب

دوگانه پاداش - عذاب در پاداش بهشتی مرد مؤمن «ادخل الجنة» در آیه ۲۶ و هلاکت قوم «صیحه واجده» در آیه ۲۹ دیده می‌شود. این دوگانه پیام عبرت‌آموز آیات را تقویت می‌کند: ایمان به پاداش الهی و کفر به عذاب منجر می‌شود. این تقابل با سیاق مکی که بر هشدار به مشرکان تأکید دارد، هم‌خوان است. از منظر نشانه‌شناختی (Greimas, 1983, p.38) نشانه «جنة» ارزش مثبت (پاداش الهی) و نشانه «صیحه» ارزش منفی (عذاب) را منتقل می‌کنند. این دوگانه حس عاطفی امید را برای مؤمنان و ترس را برای کافران ایجاد می‌کند که با هدف دعوت مکی (ترغیب و هشدار) هم‌خوانی دارد و در ساختار روایی آیات، به‌عنوان نتیجه نهایی داستان قریه عمل می‌کند تا سرنوشت متفاوت ایمان و کفر را به‌صورت ملموس نشان دهد. در سیاق مکی، این دوگانه قریش را به تأمل در عاقبت کفر و مؤمنان را به صبر در برابر سختی‌ها دعوت می‌کند، زیرا پاداش بهشتی مرد مؤمن نمادی از رستگاری فردی در اقلیت است و هلاکت قوم با یک فریاد واحد، بر آسان بودن عذاب الهی برای خداوند و تحقیر کافران دلالت دارد.

۴. بررسی نظام‌های معنایی

نظام‌های معنایی که روابط بین نشانه‌ها و تأثیر آن‌ها بر مخاطبان را در بر می‌گیرند، در آیات ۱۳-۳۲ سوره یس چندلایه و پیچیده‌اند. این نظام‌ها، با تکیه بر نظریه رولان بارت که معانی ضمنی را در سیاق فرهنگی و اجتماعی بررسی می‌کند (Barthes, 1977, p.52)، تحلیل می‌شوند. بارت تأکید دارد که متون، به‌ویژه متون دینی، نه تنها معانی ظاهری، بلکه معانی ضمنی و ایدئولوژیک را نیز تولید می‌کنند که به سیاق و مخاطبان وابسته‌اند (Barthes, 1977, p.54). در این آیات، نظام‌های معنایی در سه سطح اصلی سازمان‌دهی می‌شوند: سطح ظاهری (قصه تاریخی)، سطح ضمنی (هشدار به قریش) و سطح ایدئولوژیک (دعوت به توحید). هر سطح با نشانه‌ها و دوگانه‌های شناسایی‌شده در بخش‌های قبلی ارتباط دارد و تأثیر متفاوتی بر مخاطبان اولیه (قریش و مؤمنان) می‌گذارد. تحلیل این نظام‌ها (Eco, 1976, p.68) نشان می‌دهد که چگونه آیات از طریق شبکه‌ای از نشانه‌ها، پیام‌های چندلایه را منتقل می‌کنند و با سیاق مکی هم‌خوانی دارند.

۴-۱. سطح ظاهری: قصه تاریخی

در سطح ظاهری، آیات ۱۳-۳۲ سوره یس قصه‌ای تاریخی درباره قریه‌ای کافر روایت می‌کنند که پیامبران را تکذیب کرد و به دلیل کفرش هلاک شد. نشانه‌هایی مانند «القریه» (آیه ۱۳)، «مرسلون» (آیات ۱۴، ۱۶) و «صیحه واحده»



(آیه ۲۹) این روایت را شکل می‌دهند. این سطح برای مخاطبان عام، حتی بدون دانش عمیق از سیاق مکی، قابل فهم است و حس عبرت‌آموزی را منتقل می‌کند. داستان با معرفی قریه و فرستادن پیامبران آغاز می‌شود، سپس به تکذیب مردم، ایمان مرد مؤمن و هلاکت قوم می‌رسد که ساختاری خطی و منسجم دارد. نشانه «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» (آیه ۲۰) به عنوان نقطه عطف روایت عمل می‌کند، زیرا ایمان او در برابر کفر اکثریت برجسته می‌شود. با توجه به نظریه گریماس (Greimas, 1983, p.34) این روایت یک ساختار روایی کلاسیک را دنبال می‌کند که شامل وضعیت اولیه (ارسال پیامبران)، تضاد (تکذیب مردم) و نتیجه (پاداش و عذاب) است.

این سطح معنایی، حس عاطفی عبرت را در مخاطب ایجاد می‌کند، به‌ویژه از طریق نشانه «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ» (آیه ۳۰) که استحقاق تأسف الهی بر آنان را بیان می‌کند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۹۶۶). این نشانه با ایجاد حس تأمل، مخاطب را به بازنگری در رفتار خود دعوت می‌کند. در سیاق مکی، این سطح برای قریش که با قصه‌های اقوام پیشین آشنا بودند، قابل فهم بود و آن‌ها را به تأمل در سرنوشت کافران دعوت می‌کرد. از منظر نشانه‌شناختی، این سطح با استفاده از نشانه‌های ساده و مستقیم (مانند «صیحه» برای عذاب)، پیام عبرت‌آموز را به صورت فوری و قابل درک منتقل می‌کند. با این حال، این سطح تنها لایه اولیه معنا است و لایه‌های عمیق‌تر در سطوح ضمنی و ایدئولوژیک آشکار می‌شوند.

۴-۲. سطح ضمنی: هشدار به قریش

در سطح ضمنی، قصه قریه به عنوان مثلی برای قریش عمل می‌کند و هشدار مستقیم به آن‌ها منتقل می‌کند. نشانه «القریه» به‌طور ضمنی به مکه اشاره دارد، زیرا شرایط قریه (تکذیب پیامبران و خرافه‌پرستی) با رفتار قریش (تکذیب پیامبر و وابستگی به بت‌پرستی) مشابه است. نشانه «مرسلون» نیز به پیامبر (ص) مرتبط می‌شود، زیرا او مانند پیامبران قریه، با انکار و تمسخر مواجه بود. هلاکت قوم با «صیحه واحده» (آیه ۲۹) هشدار به قریش است که اگر به تکذیب ادامه دهند، سرنوشت مشابهی در انتظار آن‌هاست. این سطح معنایی، با توجه به نظریه اکو (Eco, 1976, p.70)، از طریق نشانه‌های باز مانند «القریه» که مکان خاصی را مشخص نمی‌کند، امکان تفسیر خاص در سیاق مکی را فراهم می‌کند. نشانه باز، نشانه‌ای است که به دلیل ابهام یا عدم تعیین دقیق مصداق، قابلیت تفسیرهای متعدد را در سیاق‌های مختلف فراهم می‌کند. مدلول نشانه باز به سیاق و تجربه مخاطب وابسته است و معانی چندگانه‌ای تولید می‌کند (Eco, 1976, pp. 68-70). این نشانه‌ها با ابهام معنایی، مانند «القریه» که مکان خاصی را مشخص نمی‌کند، امکان انطباق با سیاق‌های مختلف، از جمله مکه، را می‌دهند. لذا نشانه‌های باز انعطاف‌پذیرند و به مخاطب اجازه می‌دهند معانی را بر اساس زمینه فرهنگی یا تاریخی خود برداشت کنند. این نشانه‌ها لایه‌های

ظاهری (مانند قصه تاریخی) و ضمنی (مانند هشدار به قریش) را همزمان منتقل می‌کند و به غنای گفتمان کمک می‌کند (Barthes, 1977, p.54). همچنین، ابهام، آن‌ها را از محدودیت‌های مکانی و زمانی آزاد کرده، پیامی جهانی ارائه می‌دهد. بر این اساس، «القریه» به دلیل عدم ذکر نام خاص، به عنوان نشانه باز، امکان تفسیر آن به عنوان مکه یا هر جامعه کافر را فراهم می‌کند و تأثیر عاطفی و هشدار را در سیاق مکی تقویت می‌کند.

نشانه «نَطِيرْنَا بِكُمْ» (آیه ۱۸) در این سطح نقش مهمی دارد، زیرا خرافه پرستی مردم قریه با فرهنگ جاهلی قریش که پیامبر را به دلیل دعوت به توحید شوم می‌دانستند، همخوانی دارد. پاسخ پیامبران «طَائِفُكُمْ مَعَكُمْ» (آیه ۱۹) این خرافه را نفی می‌کند و کفر قریش را به عنوان دلیل واقعی مشکلات آن‌ها معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۷۵). این نشانه، حس عاطفی ترس و تأمل را در قریش ایجاد می‌کرد، زیرا آن‌ها با قصه‌های عذاب اقوام پیشین آشنا بودند. از منظر نشانه‌شناختی (Barthes, 1977, p.54)، این سطح با استفاده از نشانه‌های عاطفی و هشدار (مانند «صیحه» و «یا حسره»)، قریش را به بازنگری در رفتار خود دعوت می‌کند. این سطح همچنین مؤمنان مکی را که در اقلیت بودند، با پاداش مرد مؤمن «ادْخُلِ الْجَنَّةَ» (آیه ۲۶) دلگرم می‌کرد و حس امید را در آن‌ها تقویت می‌کرد.

این سطح معنایی، با سیاق مکی که بر هشدار و دعوت تمرکز دارد، ارتباط عمیقی دارد. قریش که به دلیل منافع اقتصادی و فرهنگی (مانند تجارت مرتبط با کعبه و بت پرستی) در برابر توحید مقاومت می‌کردند، مخاطب اصلی این هشدار بودند. نشانه «مَنْ أَفْضَا الْمَدِينَةَ رَجُلٌ» در این سطح به مؤمنان اقلیت مکه اشاره دارد که مانند این مرد، در حاشیه جامعه و تحت فشار بودند، اما ایمانشان پاداش الهی را به دنبال داشت؛ همچنین از این عبارت برمی‌آید که ایمان غالباً در مردم طبقه ضعیف ظهور می‌یابد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۲۱۲). این سطح، با ایجاد تقابل بین سرنوشت کافران (هلاکت) و مؤمنان (پاداش)، پیام دعوت مکی را تقویت می‌کند و مخاطبان را به انتخاب بین ایمان و کفر دعوت می‌کند.

۴-۳. سطح ایدئولوژیک: دعوت به توحید

رولان بارت معنا را در شبکه‌ای از نشانه‌ها و در سیاق فرهنگی و اجتماعی بررسی می‌کند (Barthes, 1977, p.53) و این، مبنای تعریف معنای ایدئولوژیک در این مبحث است. در سطح ایدئولوژیک، آیات ۱۳-۳۲ سوره یس پیام توحید را به عنوان محور اصلی دعوت قرآنی ترویج می‌کنند. این سطح، با استدلال مرد مؤمن در آیات ۲۲-۲۴: «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي...» و «أَتُخَذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً...» برجسته می‌شود. نشانه‌های این بخش، مانند «فطرنی» (آفرید



مرا) و «آلهه» (خدایان باطل)، توحید را به‌عنوان حقیقت الهی و شرک را به‌عنوان گمراهی معرفی می‌کنند. از منظر نشانه‌شناختی (Greimas, 1983, p.36)، این نشانه‌ها ارزش‌های مثبت (توحید) و منفی (شرک) را در گفتمان تعریف می‌کنند و ساختار ایدئولوژیک آیات را شکل می‌دهند.

نشانه «جنه» (آیه ۲۶) در این سطح به‌عنوان پاداش توحید عمل می‌کند، درحالی‌که «صیحه» (آیه ۲۹) نتیجه شرک و کفر را نشان می‌دهد. این دوگانه پاداش - عذاب که در بخش قبلی تحلیل شد، در سطح ایدئولوژیک به دعوت توحیدی متصل می‌شود: ایمان به خالق پاداش ابدی و شرک عذاب حتمی را به دنبال دارد. این سطح، با توجه به نظریه بارت (Barthes, 1977, p.53)، معنایی ایدئولوژیک تولید می‌کند که شرک قریش را نفی و ایمان به خالق را تأیید می‌کند. استدلال عقلانی مرد مؤمن «وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» این دعوت را به‌صورت منطقی و عاطفی تقویت می‌کند، زیرا هم بر عقل (چرا نباید خالق را پرستید؟) و هم بر احساس (ترس از عذاب و امید به بهشت) تأثیر می‌گذارد.

در سیاق مکی، این سطح معنایی قریش را به چالش می‌کشد که به بت‌ها وابسته بودند. نشانه «آلهه» در آیه ۲۳ به‌طور ضمنی به این بت‌ها اشاره دارد و ناتوانی آن‌ها را در برابر قدرت الهی برجسته می‌کند. این سطح، با تأکید بر عقلانیت توحید و نفی شرک، دعوت مکی را به‌عنوان پیامی جهانی و جاودانه معرفی می‌کند که نه تنها برای قریش، بلکه برای همه بشریت کاربرد دارد. از منظر نشانه‌شناختی (Chandler, 2007, p.151)، این سطح با استفاده از نشانه‌های عاطفی (مانند «جنه» برای امید و «حسره» برای تأسف)، مخاطبان را به پذیرش توحید و دوری از شرک ترغیب می‌کند.

این سطح همچنین نقش مؤمنان مکی را به‌عنوان حاملان پیام توحید تقویت می‌کند. نشانه «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» به‌عنوان نمادی از ایمان در اقلیت، نشان‌دهنده نقش مؤمنان در حفظ و ترویج توحید در برابر فشارهای اجتماعی است. این سطح معنایی، با ایجاد حس امید و استقامت، مؤمنان را به ادامه مسیر ایمان تشویق می‌کند و به آن‌ها اطمینان می‌دهد که پاداش الهی در انتظارشان است.

۴-۴. تعامل نظام‌های معنایی

نظام‌های معنایی در این آیات به‌صورت سلسله‌مراتبی و تعاملی عمل می‌کنند و شبکه‌ای پیچیده از معانی را ایجاد می‌کنند. سطح ظاهری با روایت ساده و عبرت‌آموز خود، به‌عنوان لایه ورودی عمل می‌کند و مخاطبان عام را به تأمل دعوت می‌کند. سطح ضمنی، با تمرکز بر سیاق مکی، قریش را مستقیماً مخاطب قرار می‌دهد و حس هشدار

و ترس را منتقل می‌کند. سطح ایدئولوژیک، با ترویج توحید و نفی شرک، ارزش‌های الهی را تعریف می‌کند و پیام دعوت مکی را به پیامی جهانی تبدیل می‌کند.

این تعامل نظام‌ها، با توجه به نظریه بارت (Barthes, 1977, p.54)، از طریق نشانه‌های چندمعنایی امکان تفسیرهای متعدد را فراهم می‌کند. برای مثال، نشانه «القریه» در سطح ظاهری یک مکان تاریخی است، در سطح ضمنی نمادی از مکه و در سطح ایدئولوژیک نماینده هر جامعه کافر. نشانه «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» نیز در سطح ظاهری یک شخصیت تاریخی، در سطح ضمنی نمادی از مؤمنان مکی و در سطح ایدئولوژیک نماینده ایمان توحیدی است. این چندلایگی معنایی (Chandler, 2007, p.153)، آیات را به متنی غنی و چندبعدی تبدیل می‌کند که هم‌زمان مخاطبان مختلف (قریش، مؤمنان و بشریت) را مخاطب قرار می‌دهد.

از منظر نشانه‌شناختی (Greimas, 1983, p.38)، این نظام‌ها با استفاده از نشانه‌های زبانی (مانند «مرسلون» و «فطرنی»، نمادین (مانند «جنه» و «صیحه») و عاطفی (مانند «یا حسره»)، تأثیرات چندگانه‌ای بر مخاطبان دارند. برای قریش، این نظام‌ها حس ترس و تأمل را ایجاد می‌کنند و آن‌ها را به پذیرش توحید یا مواجهه با عذاب دعوت می‌کنند. برای مؤمنان، حس امید و استقامت را منتقل می‌کنند و آن‌ها را به ادامه مسیر ایمان تشویق می‌کنند. برای بشریت، پیام توحید و عبرت را به‌عنوان ارزشی جاودانه ترویج می‌کنند.

۵. تفسیر در سیاق مکی

در منابع تفسیری آمده است که این سوره در بافت مکه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۸، ص ۶۴۶) و این بافت، محور تفسیر نشانه‌شناختی این آیات است. این سیاق، به‌عنوان بستر نزول آیات ۱۳-۳۲ سوره یس، پیوند نشانه‌ها (مانند القریه و مرسلون) را با شرایط تاریخی مکه (از جمله تکذیب قریش و فشار بر مؤمنان) روشن می‌کند و نشان می‌دهد چگونه این نشانه‌ها حس ترس و تأمل را در قریش و امید و استقامت را در مؤمنان ایجاد می‌کنند. همچنین این بخش تحلیل چندلایه نشانه‌شناختی را با اتصال معانی ظاهری، ضمنی و ایدئولوژیک به مخاطبان اولیه تکمیل و انسجام پژوهش را حفظ می‌کند که بدون آن، تحلیل از زمینه تاریخی خود جدا می‌شود و تأثیرات گفتمانی آیات در دعوت مکی (ترغیب به توحید و هشدار به کفر) ناقص می‌ماند. در دوره مکی پیامبر (ص) با مقاومت شدید قریش مواجه بود که پیام توحید را رد می‌کردند. آیات ۱۳-۳۲ سوره یس که در این دوره نازل شد، با استفاده از نشانه‌ها و نظام‌های معنایی، به این شرایط پاسخ می‌دهد و پیام‌های توحیدی، هشدار و ترغیبی را منتقل می‌کند.



نشانه‌هایی مانند «القریه» به‌طور ضمنی به مکه اشاره دارند، زیرا تکذیب مردم قریه «مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا» (آیه ۱۵) با انکار قریش از پیامبر مشابه است و حس هشدار را به آن‌ها منتقل می‌کند. نشانه «مرسلون» (آیات ۱۴ و ۱۶) مشروعیت رسالت پیامبر را در برابر انکار قریش تأیید کرده، اقتدار الهی را برجسته می‌سازد. واژه «تَطَيَّرْنَا بِكُمْ» (آیه ۱۸) به فرهنگ جاهلی قریش اشاره دارد که پیامبر را شوم می‌دانستند و پاسخ پیامبران «طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ» (آیه ۱۹) کفر آن‌ها را دلیل مشکلات معرفی می‌کند. نشانه «صِيحَةُ وَاحِدَةٍ» (آیه ۲۹) هشدار مستقیم به قریش است و «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ» (آیه ۳۰) آن‌ها را به عبرت‌آموزی ترغیب می‌کند. از سوی دیگر، نشانه «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ» (آیه ۲۰) نمادی از مؤمنان اقلیت مکی است که در حاشیه جامعه تحت فشار بودند و استدلال توحیدی آن «مَا لِيَ لَا أُعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» (آیه ۲۲) الگویی عقلانی برای حفظ ایمان آن‌ها فراهم می‌کند. نشانه «جَنَّةٌ» (آیه ۲۶) پاداش بهشتی را نشان می‌دهد و حس دلگرمی را در مؤمنان تقویت می‌کند، در حالی که «فَطَرَنِي» بر رابطه مستقیم با خدا تأکید دارد. این نشانه‌ها از منظر نشانه‌شناختی (Barthes, 1977, p.54; Chandler, 2007, p.149)، حس ترس و تأمل را در قریش و امید و استقامت را در مؤمنان ایجاد می‌کنند و قریش را به پذیرش توحید یا مواجهه با عذاب دعوت می‌کنند. آیات با دعوت مکی هم‌خوانی کامل دارند، زیرا نشانه‌ها، دوگانه‌های معنایی (ایمان - کفر، توحید - شرک، پاداش - عذاب) و نظام‌های معنایی (لایه‌های ظاهری، ضمنی و ایدئولوژیک) پیام دعوت را چندلایه و تأثیرگذار می‌سازند و قریش را به چالش می‌کشند.

نتایج تحقیق

- ۱- تحلیل نشانه‌شناختی آیات ۱۳-۳۲ سوره یس نشان داد که نشانه‌های برجسته مانند «القریه»، «مرسلون»، «مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ»، «صِيحَةُ وَاحِدَةٍ» و «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ» نقش محوری در تولید معنا دارند. این نشانه‌ها، با ترکیب دال و مدلول، معانی ظاهری (مانند قصه قریه) و ضمنی (هشدار به قریش) را منتقل می‌کنند. برای مثال، «القریه» به‌عنوان نمادی از مکه و «رَجُلٌ» به‌عنوان نماینده مؤمنان مکی، پیام‌های توحیدی و عبرت‌آموز را در سیاق مکی تقویت می‌کنند. این نشانه‌ها با ایجاد حس ترس، امید و تأمل، مخاطبان را به پذیرش توحید دعوت می‌کنند.
- ۲- دوگانه‌های معنایی ایمان - کفر، توحید - شرک و پاداش - عذاب ساختار گفتمان آیات را سازمان‌دهی می‌کنند. ایمان مرد مؤمن در برابر کفر قریه، توحید او در برابر شرک قریش و پاداش بهشتی در برابر عذاب قوم،

ارزش‌های الهی را برجسته می‌کنند. این دوگانه‌ها، با ایجاد تقابل‌های ایدئولوژیک، قریش را به بازنگری در کفر و مؤمنان را به استقامت ترغیب می‌کنند که با دعوت مکی هم‌خوانی دارد.

۳- نظام‌های معنایی در سه سطح ظاهری (قصه تاریخی)، ضمنی (هشدار به قریش) و ایدئولوژیک (دعوت به توحید) عمل می‌کنند. سطح ظاهری با قصه عبرت‌آموز، سطح ضمنی با هشدار به قریش و سطح ایدئولوژیک با ترویج توحید، حس ترس، تأمل و امید را در مخاطبان ایجاد می‌کنند. این نظام‌ها، با تعامل نشانه‌ها و دوگانه‌ها، قریش را به توحید و مؤمنان را به صبر دعوت می‌کنند.

۴- طبق این تحلیل آیات ۱۳-۳۲ سوره یس، با شبکه‌ای از نشانه‌ها، دوگانه‌ها و نظام‌های معنایی، دعوت مکی را به پیامی چندلایه و تأثیرگذار تبدیل کرده‌اند. این آیات، با ترغیب قریش به توحید و تقویت ایمان مؤمنان، نقش اساسی در سیاق مکی ایفا می‌کنند و پیامی جاودانه برای بشریت ارائه می‌دهند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، لبنان: دار الکتب العلمیه.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ازهری، محمد بن احمد (بی‌تا)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *التفسیر*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیة.
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف*، مصحح: مصطفی حسین احمد. بیروت: دار الکتب العربی.
سید قطب، ابراهیم حسین (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: اعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علی، جواد (۱۴۲۲ق)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بیروت: دارالساقی.
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۶ش)، «دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»، *قرآن و علم*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۳۷-۱۶۰.
- گیرو، پی‌یر (۱۳۸۰ش)، *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران: نشر آگه.
- مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نجومیان، امیرعلی (۱۳۹۴ش)، *نشانه در آستانه (جستارهایی در نشانه‌شناسی)*، تهران: نشر نو.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Abū al-Futūh al-Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī. (1987), *Rawḍ al-jinān wa-rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'an*. Mashhad: Bunyād-e Pizhūhishhā-ye Islāmī-ye Āstān-e Quds-e Raḍawī. (In Arabic).
- 'Alī, Jawād. (2001), *al-Mufaṣṣal fī tārikh al-'arab qabla al-islām*. Beirut: Dār al-Sāqī. (In Arabic).
- Azhari, Muḥammad b. Aḥmad. (n.d.), *Tahdhīb al-lughah*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān. (2002), *al-Tafsīr*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- Barthes, Roland. (1977), *Image-Music-Text*. London: Fontana Press.
- Bayḍawī, 'Abd Allāh b. 'Umar. (1997), *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- Chandler, Daniel. (2007), *Semiotics: The Basics*. 2nd ed. London: Routledge.
- Eco, Umberto. (1976), *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar. (1999), *Mafātīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Milīyīn. (In Arabic).
- Greimas, Algirdas Julien. (1983), *Structural Semantics: An Attempt at a Method*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Guiraud, Pierre. (2001), *Semiotics*. Translate: Muḥammad Nabavī. Tehran: Nashr-e Āgāh. (In Persian).

- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1999), *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. (In Arabic).
- Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib. (2001), *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar. (1998), *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic).
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993). *Lisān al-'arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic).
- Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād. (1986), *al-Ṣaḥāḥ: Tāj al-lughah wa-ṣaḥāḥ al-'arabiyyah*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Milīyīn. (In Arabic).
- Makārem Shīrāzī, Nāser. (1992), *Tafsīr-e nemūne*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Persian).
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.), *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic).
- Muṣṭafawī, Ḥasan. (2006), *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Āthār-i 'Allāma Muṣṭafawī. (In Arabic).
- Nojūmīyān, Amīr 'Alī. (2015), *the sign on the threshold: Essays in semiotics*. Tehran: Nashr-e Now. (In Persian).
- Qā'emī-Niyā, 'Alī Rezā. (2007), "The knowledge of semiotics and Qur'anic interpretation". *Qur'ān and science*. vol. 1, no. 1, pp. 60- 137. (In Persian).
- Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad. (1991), *Mufradāt al-fāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shāmiyyah. (In Arabic).
- Ricoeur, Paul. (1981), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī. (1997), *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī. . (In Arabic).
- Saussure, Ferdinand de. (1916), *Course in General Linguistics*. Translated by Wade Baskin. New York: McGraw-Hill.
- Sayyid Quṭb, Ibrāhīm Ḥusayn. (2004), *Fī zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shurūq. (In Arabic).
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. (1991), *Jāmi' al-bayān fī tafsīr āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic).
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2011), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: 'Alamī. (In Arabic).
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan. (1952), *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt. (In Arabic).
- Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad. (2001), *al-Kashf wa-l-bayān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (n.d.), *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic).
- X (2025), Grok.com
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar. (1986), *al-Kashshāf*. Corrected by Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic).



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۴۲-۲۵

doi 10.30497/qhs.2026.248136.4131

مقاله پژوهشی

تحلیل انتقادی خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش نظم مبتنی بر احادیث امام صادق علیه السلام و یافته‌های علمی

سیدمهران موسوی *
مهدی ایزدی **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۸ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

امروزه خداناباوران معاصری چون ریچارد داوکینز و استیون هاوکینگ (که بیشترین نقش را در ترویج الحاد داشته‌اند) عمده استنادشان به خودبنیادی قوانین فیزیک و انتخاب طبیعی در شکل‌گیری حیات و سیستم‌ها و ساختارهای پیچیده است. در نگاه طبیعت‌گرایانه تقلیلی، قوانین طبیعت در پیدایش پیچیدگی‌ها و ساختارهای منظم و هماهنگ کافی قلمداد شده و وجود علت و عامل خارجی انکار می‌شود. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی و با استناد به ادله و براهین مأخوذ از احادیث امام صادق علیه السلام و یافته‌های علمی، انگاره خودبنیادی طبیعت در پیدایش نظم و ساختارهای پیچیده مورد نقد و بررسی قرار گرفته و نشان داده خواهد شد که نه خداوند جایگزین طبیعت است و نه قوانین طبیعت جایگزین خداوند، بلکه قوانین طبیعت به مثابه اسباب و ابزارهایی هستند که خالق هستی اراده خود را به وسیله آن‌ها جاری می‌سازد. همچنین لازم است به این مهم توجه شود که علم تجربی تنها به تبیین و توصیف چگونگی پدیده‌ها پرداخته و اظهارنظر درباره علت و غایت آن‌ها خارج از روش تجربی است که با توسل به ادله عقلی - فلسفی ممکن خواهد بود. غیرممکن بودن پیدایش اتفاقی نظم گسترده، نقد سازوکار انتخاب صحیح بدون عامل آگاهی، ثبات و الزام قوانین طبیعت و الگوهای دقیق تکرار شونده و بروز نقص در جریان طبیعت و غلبه بر آن، از جمله دلایلی است که خودبنیادی قوانین طبیعت را در شکل‌گیری نظم هستی با چالش مواجه می‌سازد.

واژگان کلیدی: خودبنیادی قوانین، برهان نظم، اثبات وجود خدا، انتخاب طبیعی، هاوکینگ، داوکینز.

* دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (meh.mousavi@isu.ac.ir)

** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران. (izadi@isu.ac.ir)

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

طبیعتگرایی معاصر، به عنوان چارچوبی فلسفی- علمی، مدعی است که پدیده‌های جهان (از پیدایش کیهان تا شکل‌گیری حیات) را می‌توان بدون توسل به علل ماوراءطبیعی یا طراحی هوشمند، صرفاً از طریق قوانین فیزیک، شیمی، و سازوکارهای طبیعی مانند انتخاب طبیعی توضیح داد. این رویکرد که ریشه در ماتریالیسم علمی و تصادف‌گرایی (Contingency) دارد، می‌کوشد نشان دهد که «نظم جهان» نه محصول طرحی از پیش تعیین‌شده، بلکه نتیجه‌ی ذاتی فرآیندهای خودسازمانده و قوانین درون‌ماده‌ای است. در خصوص مبانی فلسفی طبیعتگرایی معاصر می‌توان گفت طبیعتگرایی مدرن، وامدار سنت روشنگری و انقلاب علمی است که در آن، تبیین پدیده‌ها بر پایه‌ی علل طبیعی، جایگزین توضیحات دینی و متافیزیکی می‌شود. این پارادایم با دو اصل کلیدی تعریف می‌شود: اصل بسته بودن علی جهان (Causal Closure): یعنی هر رویدادی در جهان، تنها به واسطه‌ی علل طبیعی و فیزیکی قابل توضیح است.

اصل بی‌نیازی از ماوراء (No Need for Supernatural): به این معنی که هیچ شکاف تبیینی (Explanatory Gap) وجود ندارد که نیازمند دخالت عوامل فراطبیعی باشد.

این ایده‌ها در آثار فیلسوفانی مانند دانیل دنت و ویلارد کواین بسط یافته است. به عنوان مثال دنت استدلال می‌کند که تکامل داروینی نه تنها سازوکاری برای تنوع زیستی، بلکه «اسید جهانی» است که هر ادعای ماورایی را در خود حل می‌کند (Dennett, 1995). از جهت استناد به فیزیک و کیهانشناسی نیز طبیعتگرایان معاصری همچون استیون هاوکینگ و لئونارد ملودینو استدلال کرده‌اند که گرانش کوانتومی به تنهایی می‌تواند جهان را از وضعیت کوانتومی «هیچ» پدید آورد (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 180). در حوزه‌ی زیست‌شناسی نیز ریچارد داوکینز با استناد به نظریه‌ی تکامل، استدلال می‌کند که پیچیدگی حیات نتیجه‌ی فرآیند تدریجی انتخاب طبیعی است که نیازی به «طراح هوشمند» ندارد. او در کتاب پندار خدا می‌نویسد: «انتخاب طبیعی، ساعت‌ساز نابینایی است که با انباشت تغییرات تصادفی و غیرهدفمند، طرح‌های ظاهراً هوشمندانه می‌آفریند» (Dawkins, 2006, p. 158). دنیل دنت نیز تکامل را «الگوریتمی کور» توصیف می‌کند که با سازوکارهایی مانند جهش ژنتیکی و انتخاب محیطی، قادر به تولید سیستم‌های پیچیده است (Dennett, 1995). این دیدگاه، مستقیماً در تقابل با «طراحی هوشمند» قرار می‌گیرد که پیچیدگی زیست‌شناختی را نشانه‌ای از دخالت یک خالق آگاه می‌داند. در ادامه انگاره خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش ساختارهای پیچیده و حیات با استناد به احادیث اهل بیت علیهم السلام و یافته‌های علمی مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

تاکنون تحقیق مستقلی پیرامون تحلیل انتقادی خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش نظم از طریق بررسی تطبیقی احادیث شیعه و یافته‌های علمی صورت نگرفته است. با این حال از برخی مقالات می‌توان به عنوان پیشینه پژوهش حاضر نام برد؛ از جمله مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل و نقد رویکرد طبیعت‌گرایانه فرضیه تکامل انواع داروین در تقابل با برهان نظم بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا» که در سال ۱۴۰۴ در نشریه حکمت و فلسفه منتشر شده است و در آن با استناد به حرکت جوهری و حرکت اشتدادی جوهری ملاصدرا به اثبات این مسئله پرداخته می‌شود که نظم پدیده‌ها، معلول علت فاعلی و غایی آنهاست و فعل و انفعالات موجودات همه به قدرت الهی انجام می‌پذیرد. در این مقاله تصریح می‌شود که ملاصدرا بر اساس مفهوم حرکت جوهری، با اثبات نیازمندی جهان در اصل وجودش به خالق، نشان می‌دهد که ذات همه موجودات در حال تغییر دائمی بوده و همه موجودات از درون و نهان خود به سوی کمال مطلق در حرکتند در نتیجه هرچند عوامل زیست محیطی به صورت علل زمینه‌ای در پیدایش هستی و موجودات تاثیر دارند، اما نظم پدیده‌ها، معلول علت فاعلی و غایی آنهاست. مقاله‌ی دیگری با عنوان «بررسی نقادانه دعاوی طبیعت‌گرایانه داوکینز» در سال ۱۳۹۹ در نشریه فلسفه دین به چاپ رسیده است که به بررسی نقادانه برخی رویکردهای طبیعت‌گرایانه داوکینز از منظر آلون پلتنینگا و دیگران می‌پردازد. در همین نشریه مقاله‌ی دیگری تحت عنوان «تحلیل انتقادی مبانی طبیعت‌گرایانه گراهام آپی در رد براهین غایت‌شناختی» در زمستان ۱۴۰۴ منتشر شده است که در آن مؤلفان به تحلیل انتقادی مبانی طبیعت‌گرایانه گراهام آپی (فیلسوف معاصر) در رد براهین غایت‌شناختی (براهین نظم و طراحی) از طریق نقد مبانی متافیزیکی این رویکرد پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که طبیعت‌گرایی آپی به جای آنکه یک نتیجه‌گیری مبتنی بر شواهد باشد، خود یک فرض فلسفی پیشینی است که با نفی امکان وجود پدیده‌های غیرطبیعی به مصادره به مطلوب در نقد براهین غایت‌شناختی می‌انجامد.

۱. ضرورت تفکیک چرایی و چگونگی

مفهوم «علت» در علم تجربی و فلسفه تفاوت بنیادینی دارد. دیوید هیوم علت را صرفاً همراهی ثابت دو رویداد می‌داند (همبستگی)، بدون اشاره به مکانیسم‌های آنها. همپل نیز تبیین پدیده‌ها را مبتنی بر استنتاج قیاسی از قوانین کلی و شرایط اولیه می‌داند. از سوی دیگر، اندیشمندانی مانند ارنست ماخ معتقدند مفاهیم علی در علم تجربی جایگاه محدودی دارند لذا باید به توصیف تجربی بسنده کرد. و سلی سالمون نیز پیشنهاد کرد که توضیح علی یعنی نمایش فرآیندها و تعاملات فیزیکی و نشان دادن سازوکارهای واقعی که پدیده در چارچوب آنها رخ می‌دهد؛

طبق این تعریف، سؤال «چرا» در علم تجربی مبدل می‌شود به «چگونه» مولکول‌ها یا سیستم‌ها با سازوکارهای مشخص پدیده را تولید می‌کنند (Salmon, 1984, p.3 ; Salmon, 1998, p.207). از این رو در علم تجربی، وقتی سخن از «چرایی» و «علت» پدیده‌ها به میان می‌آید، عملاً به تبیین‌های سازوکارها و مکانیسم‌های فیزیکی و فرایندهای طبیعی ارجاع داده می‌شود، نه «علت اولیه» یا «چرایی نهایی» که در فلسفه و متافیزیک مطرح می‌شود. مثلاً در مثال سقوط سیب بر زمین؛ در فیزیک نیوتنی، گرانش به عنوان نیروی مؤثر معرفی می‌شود، و در نسبت عام با انحنای فضا - زمان توضیح داده می‌شود. یا اگر پرسیده شود: چرا سرعت نور ثابت و ۳۰۰ هزار کیلومتر بر ثانیه است؟ علم تنها نحوه اندازه‌گیری آن را توضیح می‌دهد، نه علت وجودی آن را. بنابراین علم، قوانین طبیعت را به عنوان «داده‌های اولیه» می‌پذیرد و تنها رفتار آنها را توصیف می‌کند، اما منشأ یا هدف آنها را بررسی نمی‌کند. در واقع علم تجربی در پاسخ به «چرایی» محدودیت دارد و پرسش‌هایی مانند «چرا قوانین فیزیک به شکل کنونی هستند؟» یا «هدف از وجود آنها چیست؟» خارج از حوزه علم تجربی هستند و در فلسفه و الهیات به آنها پرداخته می‌شود. مثلاً: چرا قوانین فیزیک امکان شکل‌گیری حیات را فراهم می‌کنند؟ آیا نظم طبیعت نشانی از یک «خرد بنیادین» یا خالق هوشمند است؟ پاسخ به این پرسش‌ها مبتنی استدلال‌های فلسفی - عقلی است و علم تجربی نمی‌تواند مستقلاً وجود یا عدم وجود خالق را اثبات یا رد کند؛ زیرا این موارد فراتر از روش تجربی هستند. علم و فلسفه (الهیات) هر یک به سوالاتی متفاوت پاسخ می‌دهند؛ علم از آنجا که موضوعش فیزیک است به سوال «سیب چگونه می‌افتد؟» پاسخ می‌دهد و فلسفه (الهیات) از آنجا که از موضوعاتش متافیزیک است به این پرسش که «چرا و به چه قصد و منظور قوانینی حاکم است که امکان سقوط سیب را فراهم می‌کنند؟». این دو دیدگاه مکمل یکدیگرند و با هم تراحمی ندارند: خطای روش شناختی زمانی رخ می‌دهد که علت غایی (مثلاً وجود خدا) را با مکانیسم‌های علمی (مثلاً گرانش) جایگزین یا یکسان فرض کنیم. این تفکیک مانع از تعارض غیرضروری بین حوزه‌های علم می‌شود و نشان می‌دهد که علم و دین می‌توانند در سطوح مختلف توضیحی، هماهنگ باشند. در نگاه خداآوری وجود قوانین طبیعت انکار نمی‌شود و خداوند هرگز جانشین و جایگزین آنها فرض نمی‌گردد. بلکه قوانین طبیعت، اسباب و ابزارهایی جهت تحقق اراده الهی معرفی می‌شوند. در احادیث اهل بیت علیهم السلام با اسانید متعدد به این حقیقت اشاره شده است. امام صادق علیه السلام فرموده است: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶). و یا در حدیث دیگری

حضرت درباره طبیعت فرموده‌اند: «فَإِنَّ الَّذِي سَمَّوْهُ طَبِيعَةً هُوَ سُنَّتُهُ فِي خَلْقِهِ الْجَارِيَةُ عَلَى مَا أُجْرَاهَا عَلَيْهِ» (مفضل بن عمر، بی تا: ۵۵).

جدا از بحث تفکیک فلسفی چرایی و چگونگی نظم، اکتفا به تبیین طبیعت گرایانه، از جهات دیگری نیز قابل نقد است. این تبیین اگر علت نظم (نه چگونگی آن) را به طبیعت مانند قوانین فیزیک و شیمی و ریاضی و همچنین انتخاب طبیعی و فرضیه تکامل (که ممزوجی از شانس و انتخابگری و سازگار شدن با محیط است) تقلیل دهد و خود طبیعت را مستقلاً و به طور خودبنیاد عامل نظم و پیچیدگی‌ها و ساختارهای شگفت هستی معرفی کند، از منظر فلسفی و علمی، با چالش‌های عمیقی روبرو می‌شود. این چالش‌ها نه تنها در سطح روش‌شناسی علمی، بلکه در بنیان‌های هستی‌شناختی ادعای طبیعت‌گرایی ریشه می‌دانند. برخی از این نقدها را می‌توان در محورهای زیر صورتبندی کرد:

۲. نقد عامل شانس و تصادف در شکل‌گیری ساختارهای پیچیده و منظم

خداناباوران، معمولاً «شانس» و «اتفاق» را از جمله عوامل شکل‌گیری ساختارهای پیچیده و منظم معرفی می‌کنند. حتی نظریه تکامل نیز ترکیبی از شانس و ضرورت (انتخابگری) است. ژاک مونود، زیست‌شناس فرانسوی، در کتاب تصادف و ضرورت بیان می‌کند که پیچیدگی حیات حاصل دو عامل است: ۱- تصادف (مانند جهش‌های ژنتیکی که به طور تصادفی و بدون هدف خاصی رخ می‌دهند). ۲- ضرورت (مانند انتخاب طبیعی که این تغییرات تصادفی را غربال کرده و تنها ویژگی‌های مفید برای بقا را حفظ می‌کند). (Monod, 1970, p.39) بنابراین طبیعت‌گرایان ناگزیرند برای نظم تصادف و شانس را دخیل بدانند.

از جمله نقدهایی که احتمال شانس را کاهش داده یا آن را غیرممکن می‌سازد آن است که اگر نظم و انسجام هستی محصول شانس و تصادف بود، نباید نظم را به عنوان جریان غالب مشاهده می‌کردیم. چون اموری که اتفاقی و شانسی هستند و دلیلی ندارند، به ندرت اتفاق می‌افتند نه به صورت تکراری و مداوم و در بیشتر موارد (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، صص ۹۵-۹۷؛ صدرالدین، ۱۳۵۴ش، ص ۲۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ش، ج ۴، ص ۱۱۱). اما در جهان هستی نظم و انسجام جریان غالب و حداکثری است؛ زیرا جدا از نظم غایتمند (که بیشتر در زمین و زیست موجودات زنده مطرح می‌شود) ساختارهای پیچیده، ظریف، شگفت و زیبا در ذره ذره هستی (اتم و مولکول و سلول) تا سطح کیهانی به وضوح مشاهده می‌شود.

امام صادق علیه السلام در پاسخ به کسانی که نظم و تدبیر صحیح آفرینش را محصول شانس و تصادف می‌دانند به مفضل بن عمر فرمود: «گروهی از گذشتگان، هدفمندی و تدبیر و حکمت را در اشیا انکار کردند و پنداشتند که

همه چیز اتفاقی و تصادفی پدید آمده است. اینان بر این عقیده خود به اموری استناد می‌کردند که بر خلاف روند طبیعی و قاعده ایجاد می‌شود؛ مانند: تولد انسانی ناقص و یا کسی که یک انگشت اضافه دارد یا ناقص الخلقه و درهم آمیخته است. این گروه این نشانه‌ها را دلیلی بر این قرار داده‌اند که جهان و اشیا از روی هدفمندی و تقدیر و تدبیر نیست بلکه تصادفی و اتفاقی پدید آمده‌اند. «ارسطاطالیس» به آنان چنین پاسخ داده است: این موارد خلاف قاعده و عرف که گاهی اتفاق می‌افتد به خاطر عوارض و عواملی است که در طبیعت پدید می‌آید و امور را از مسیر طبیعی خود خارج می‌کند و این قبیل اتفاقات نادر، به منزله بیرون رفتن امور از حالت طبیعی نیست و همیشه و به طور دائم جاری نمی‌شوند، (یعنی این نقص‌ها و امور خلاف قاعده و عرف، به دلیل عارضه و امری خارجی و تحمیلی بر قواعد و قوانین طبیعت اتفاق می‌افتد و روال همیشگی نیست). ای مفضل! تو غالباً گونه‌های مختلف حیوانات را می‌بینی که در خلقتشان یک روال ثابت و طبیعی اتفاق می‌افتد؛ یا مانند انسان که هنگامی به دنیا می‌آید، دو دست، دو پا و پنج انگشت دارد و انسان‌ها غالباً این گونه‌اند. اما اگر شخصی به صورت خلاف حالت طبیعی و قاعده به دنیا آید به خاطر علتی و اشکالی است که در رحم پدید می‌آید یا به علت ماده‌ای است که جنین از آن رشد می‌کند. (مثلاً مادری دارویی می‌خورد و بچه‌ی او ناقص‌الخلق می‌شود. یا حیوان غذایی می‌خورد یا آسبی متوجه او می‌شود و در نتیجه بر جنین او اثر می‌گذارد و بچه‌اش ناقص الخلقه می‌شود) چنان که گاه انسان در صنعت و حرفه‌ای که می‌کند و می‌سازد تدبیر و حکمت را به کار می‌بندد، اما مانعی در ابزار یا ماده‌ای که روی آن کار می‌کند، او را از انجام صحیح کار باز می‌دارد. مانند این موانع و نقص‌ها گاه در اولاد حیوان نیز پدید می‌آید، چنان که احیاناً بچه‌ای عضوی زاید دارد، یا ناقص است و یا نامتناسب و زشت به دنیا می‌آید. اما اکثر مردم سالم و طبیعی به دنیا می‌آیند و اشکال و نقصی در خلقتشان نیست. چنان که اگر در کار صنعتگری به دلیل خاصی (مثل نقص در ابزار یا نقص مواد) اشکالی رخ دهد، نمی‌توانیم بگوییم تمام کارهایش بی‌حکمت است، همچنین اگر در طبیعت، مواردی محدود دیده شود که ظاهراً با تدبیر و حکمت نمی‌سازد، نمی‌توان همه جریان طبیعت را ناهماهنگ، ناصواب و بی‌تدبیر و حکمت پنداشت و یا همه چیز آن را تصادفی و اتفاقی دانست. پس درست نیست که کسی به خاطر ایجاد اموری چند که خلاف قاعده و عرف در طبیعت رخ می‌دهد، کل طبیعت و آفرینش را به بی‌تدبیری و خلل و نقص نسبت دهد» (مفضل بن عمر، بی‌تا: صص ۱۸۱-۱۸۲). امام علیه السلام با اشاره به تولد اکثر انسان‌ها با اعضای کامل و هماهنگ، بر قاعده‌مندی غالب در طبیعت تأکید می‌کنند. موارد نادر مانند ناقص‌الخلق بودن یا وجود اعضای اضافی را ناشی از عوامل خارجی مانند اختلال در رحم، تأثیر مواد نامناسب، یا آسیب‌های محیطی می‌دانند. این دیدگاه با مفهوم هم‌ایستایی (Homeostasis) در زیست‌شناسی همخوانی دارد که سیستم‌های زنده برای

حفظ تعادل و ثبات تلاش می‌کنند. به عنوان مثال، مکانیسم‌های ترمیم DNA در سلول‌ها از بروز خطاهای ژنتیکی جلوگیری می‌کند، اما گاه عوامل خارجی مانند تابش اشعه یا مواد شیمیایی (تراژن‌ها) به این سیستم آسیب می‌زنند و منجر به ناهنجاری‌هایی مانند نقص لوله عصبی در جنین می‌شوند (Moore, Persaud & Torchia, 2019, v11: p137). نمونه تاریخی داروی تالیدومید در دهه ۱۹۶۰ نیز نشان می‌دهد که حتی یک ماده شیمیایی به ظاهر بی‌خطر می‌تواند با اختلال در رشد جنین، باعث نقص عضو شود، اما این استثناها قانون کلی ژنتیک را زیر سؤال نمی‌برند (Gilbert, 2010, v9: 215).

۲-۱. شکل‌گیری اتفاقی نظم بر حسب احتمالات ریاضی

احتمال پیدایش تصادفی یک ساختار منظم، چنان اندک است که به صفر میل می‌کند و چنین احتمالی نزد عقلای عالم قابل اعتنا نیست (ر.ک: هیک، ۱۳۸۷ش: صص ۹۱-۸۱؛ صدر، ۱۹۷۷م: صص ۲۳-۳۴؛ سبحانی، ۱۳۸۴ش: ص ۵۱). می‌توان با استناد به محاسبات احتمالاتی، رابطه ضروری بین «نظم» و «وجود ناظم عالم و مدبر» را به شکل منطقی اثبات کرد. به عنوان مثال، فرض کنید ۱۰ سکه شماره‌گذاری شده (از ۱ تا ۱۰) را در ظرفی بریزید و پس از به هم زدن، تلاش کنید آن‌ها را دقیقاً به ترتیب شماره‌ها خارج کنید.

❖ احتمال بیرون آوردن سکه شماره ۱ در نخستین تلاش: ۱ از ۱۰ (۱۰ درصد).

❖ احتمال بیرون آوردن سکه‌های ۱ و ۲ به ترتیب: ۱ از ۱۰۰ (۱ درصد).

❖ احتمال استخراج سکه‌های ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب: ۱ از ۱۰۰۰ (۰,۱ درصد).

با افزایش تعداد سکه‌ها به ۱۰۰ یا ۱۰۰۰، این احتمال به سرعت به رقمی مانند ۱ ضربدر ۱۰ به توان منفی ۱۰۰۰ نزدیک می‌شود که از نظر علمی عملاً صفر محسوب می‌گردد. می‌توان این مثال را بر مسئله منشأ حیات تطبیق داد؛ بدین نحو که اگر تشکیل حیات بر روی زمین را با تمام پیچیدگی‌های بیوشیمیایی، هماهنگی سلولی و سیستم‌های زنده به مثابه‌ی «خروج تصادفی سکه‌ها به ترتیب شماره» در نظر بگیریم، احتمالات به گونه‌ای است که حتی نمی‌توان آن را با اعداد رایج بیان کرد! فرض کنید ذرات ماده، بدون هیچ طرح از پیش تعیین‌شده، تنها بر اثر «حرکت کور» و «تصادف محض»، به شکلی خودبه‌خود هماهنگ شده و شرایط حیات را فراهم کنند. این فرضیه دقیقاً مانند آن است که انتظار داشته باشیم با تکان‌دادن کیسه‌ای از هزاران سکه، آن‌ها یکی پس از دیگری و به ترتیب شماره خارج کنیم! بنابراین اگرچه از نظر ریاضی، این احتمال غیرممکن نیست، اما از منظر عقلانی و علمی، نمی‌توان به چنین مکانیسمی اعتماد کرد. همان‌طور که خروج منظم سکه‌ها از کیسه نیازمند عامل هوشمندی است که آن‌ها را

با برنامه‌ریزی خارج کند، پیچیدگی‌های جهان هستی (از جمله حیات) نیز تنها با فرض وجود ناظمی آگاه، توانا، و حکیم قابل توجیه است. (سبحانی، ۱۳۷۵ش، ص ۸-۹)

۳. نقد سازوکار «انتخاب صحیح» بدون عامل آگاهی

برای اثبات ضرورت وجود ناظمی آگاه در پدیدآمدن سازه‌های منظم، می‌توان از استدلالی منطقی بهره جست؛ بدین نحو که شکل‌گیری هر پدیده منسجم، مستلزم انتخاب و گزینش‌های آگاهانه در مراحل متعددی است. به عنوان نمونه، در ساخت یک بنای باشکوه، دست‌کم هفت مرحله انتخابی مبتنی بر دانش ضروری است: ۱. گزینش جنس مواد اولیه (مانند سنگ، چوب، یا فلز) ۲. تعیین کمیت و مقدار دقیق مصالح ۳. ارزیابی کیفیت و ویژگی‌های فنی مواد ۴. طراحی اشکال و ابعاد متناسب اجزاء ۵. ایجاد هماهنگی میان عناصر مختلف سازه ۶. رعایت تناسب زیبایی‌شناختی و کارکردی ۷. جایگذاری هر جزء در موقعیت مناسب. هر یک از این گزینش‌ها نیازمند محاسبات دقیق، دانش تخصصی، و برنامه‌ریزی هدفمند است. کوچک‌ترین خطا در هر مرحله (از انتخاب نادرست مصالح تا عدم تناسب اجزا) موجب فروپاشی هماهنگی کل سازه و نابودی شکوه آن می‌شود. بنابراین یکی از ویژگی‌های مجموعه‌های منظم، انتخابگری دقیق و مناسب است. این استدلال نه تنها در معماری، بلکه در هر پدیده منظمی (از ساختار کیهان تا پیچیدگی سلول‌های زنده) نیز صادق است؛ امام صادق علیه السلام درباره این گزینش دقیق مثالی را درباره بدن چارپایان بیان می‌کند: «ای مفضل! در چگونگی ترتیب اعضاء و صورت چارپا بی‌اندیش؛ چشمانش در پیش نهاده شده تا مقابلش را نیک بنگرد و به دیواری نخورد و در چاله‌ای نیفتد. شکاف دهانش در زیر است و اگر شکاف دهانش همانند انسان در روی چانه می‌بود نمی‌توانست که از روی زمین چیزی بخورد. آیا نمی‌بینی که انسان با دهانش چیزی بر نمی‌گیرد بلکه با دست در دهان می‌گذارد. اما چارپا چون دست مناسب برای خوردن گیاه و سبزه ندارد، شکاف و بریدگی دهان در زیر آفریده شده تا گیاه را به راحتی به دهان گیرد و بخورد. نیز پوزه‌های دراز به آنها داده شده که گیاه دور و نزدیک را بخورند...» (مفضل بن عمر، بی‌تا، صص ۱۰۱-۱۰۲).

امام علیه السلام در این حدیث بر این نکته تأکید دارند که به هر چیزی در آفرینش نظر کنیم با حکمت گزینش و انتخاب دقیق برای هدفی مشخص مواجه می‌شویم. بنابراین صرف وجود «علت فاعلی» (منبع انرژی یا نیروی محرک) برای توضیح پدیدآمدن سیستم‌های منظم کافی نیست چون نیرو به تنهایی نمی‌تواند توجیه‌گر نظم هدفمند باشد بلکه «گزینش حساب‌شده» در مراحل مختلف ضروری است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۹۵). به عنوان مثال، سازنده یک سیستم منظم همواره در مواجهه با «چندراهی‌ها» (یا حتی هزارراهی‌ها!) قرار می‌گیرد که در هر مرحله، او باید از میان گزینه‌های بی‌شمار، راهی را برگزیند که با «هدف نهایی» سیستم همسو باشد. این گزینش‌های

صحیح تنها زمانی ممکن است که فاعل از «شعور»، «حکمت» و «قدرت تدبیر» برخوردار باشد. و ما در جهان هستی و طبیعت این گزینش‌های صحیح و دقیق را همواره مشاهده می‌کنیم درحالی که به عدم شعور و حکمت و تدبیر طبیعت و اندام‌های موجودات زنده و جمادات معترفیم. به عنوان مثال تشکیل یک پروتئین نیازمند انتخاب دقیق ترتیب آمینواسیدها است؛ احتمال وقوع تصادفی ترتیب درست، به اندازه‌ای ناچیز است که حتی در میلیاردها سال کیهانی نیز محال است. این انتخاب هدفمند تنها با دخالت آگاهی پیشبینی‌کننده ممکن است. یا به عنوان مثال، شکلگیری «چشم» به عنوان یک سیستم وابسته به هم (عدسی، شبکیه، عصب بینایی) نیازمند هماهنگی همزمان اجزاست. اگر حتی یکی از این اجزا ناقص باشد، سیستم نه تنها سودمند نیست، بلکه بار انرژی مضر برای جاندار محسوب می‌شود. چگونه طبیعت فاقد آگاهی، در «هزار راهی‌ها»، مسیرهایی را انتخاب می‌کند که بهینه‌ترین کارکرد را در آینده برای جاندار داشته باشد؟ این مستلزم نوعی حکمت از قبل پیشبینی‌شده است. همچنین قوانین شیمیایی که امکان تشکیل مولکول‌ها را فراهم می‌کنند، توضیح نمی‌دهند که چرا میلیاردها اتم به شکلی دقیق گرد هم می‌آیند تا یک سلول زنده با قابلیت تکثیر را تشکیل دهند. چگونه فرآیندهای مادی کورکورانه می‌توانند به طور سیستماتیک به سمت اهدافی حرکت کنند که حتی فاقد درکی از آنها هستند؟

۴. نقد فلسفی: لزوم سنخیت علت و معلول

سنخیت میان علت و معلول به این معنی نیست که ذات علت و معلول لزوماً باید از یک جنس باشد و به یکدیگر شباهت داشته باشد. بلکه به این معنی است که نظم نیز همانند هر پدیده‌ای از علتی سرچشمه می‌گیرد و وقتی نظم امری هوشمند و همراه با هدف است، علت آن نیز باید با شعور و با هدف باشد (هیک، ۱۳۸۷ش، صص ۳۹-۴۳). در واقع محال است فعل منظم و متقن از علتی جاهل و بی‌شعور صادر شود بلکه این یک رابطه‌ی ضروری و عقلی مبتنی بر خرد است. در تعریف کلاسیک از نظم، هر پدیده منظم دربردارنده مؤلفه‌هایی چون «برنامه‌ریزی، ساختارمندی، نظارت، و هدفمندی» دانسته می‌شود. به عنوان نمونه، «ساعت» پدیده‌ای منظم محسوب می‌شود زیرا اجزای آن با «طرحی دقیق» ساخته شده و «ساختاری منسجم» دارد. سپس «برنامه‌ای» برای ترکیب این اجزا طراحی می‌شود و «هدفی» چون «سنجش دقیق زمان» به عنوان غایت ساخت آن تعیین می‌گردد. چنین فرآیندهای «محاسبه‌شده»، «ازپیش طراحی‌شده»، و «هدفمند» را نمی‌توان به علتی ناآگاه و بی‌هدف نسبت داد که ذاتاً در تضاد با چنین ویژگی‌هایی است. درباره کسانی که نظم و تدبیر صحیح آفرینش را به طبیعت نسبت می‌دهند مفضل بن عمر به امام صادق علیه السلام عرضه می‌دارد: آقا! برخی می‌پندارند که این نظم و تدبیر همه از کار «طبیعت» است. حضرت فرمود: «از اینان بپرس: این طبیعت که می‌گوید، آیا چیزی از علم و قدرت برای انجام کارهایی مانند این

امور برخودار است؟ اگر علم و قدرت را برای طبیعت ثابت دانستند، پس چه چیزی آنان را مانع می‌شود که از اثبات خالق سر باز زنند؟ زیرا این‌ها همه از صنعت و تدبیر اوست. و اگر می‌گویند که این کارها را بدون علم و قصد انجام می‌دهد (این قول باطل است) زیرا در کارهایش درستی و حکمت را می‌بینی، بنابراین دانسته می‌شود که این، فعلِ آفریننده‌ای حکیم است. پس همانا آنچه را که آنان (خداناپاوران) طبیعت نامیده‌اند، در واقع همان سنتش در آفرینش است که بر اساس آنچه او مقرر داشته، جریان می‌یابد» (مفضل بن عمر، بی‌تا، ص ۵۵). در جای دیگری از همین گفتگو امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به طبیعت‌گرایان می‌فرماید: «طبیعت گرایان می‌گویند: (لزومی ندارد ما حکمت و تدبیر صحیح در آفرینش را به عامل خارجی نسبت دهیم بلکه این خود طبیعت است که کار بی‌معنی و نادرست نمی‌کند و از آنچه در آن وجود دارد و از حد خود تجاوز نمی‌کند و طبیعت اشیاء چنین است که همه چیز در جای خود تمام و کامل باشد. این گروه می‌پندارند که حکمت بر این مسئله گواهی می‌دهد. پاسخ آن است که اگر به آنان گفته شود: چه کسی این حکمت و قدرت نگهداری را به طبیعت داده است که هیچ چیز از حدش خارج نگردد (تا تدبیر و اداره امور اشیاء و پدیده‌ها به خوبی صورت گیرد؟!)). این آن چیزی است که عقل‌ها نیز با این همه تجربه از آن عاجزند. اگر بگویند: خود طبیعت حکمت و قدرت این اعمال را دارد، (با این جمله)، در واقع آنچه را که انکار می‌کردند، اقرار کرده‌اند؛ زیرا همه اینها، همان صفات خالق و آفرینشگر است. اما اگر این صفات را از خود طبیعت ندانند، ظاهر اشیاء و پدیده‌ها فریاد می‌زنند که من فعلی از سوی خالق حکیم هستم.» (مفضل بن عمر، بی‌تا، ص ۱۸۰). در حدیث دیگری نیز امام صادق علیه‌السلام در ضمن گفتگوی خود با یکی از زنادقه مصری به حفظ و تعادل جهان هستی و قوانین و نیروهای آن توسط عاملی فراتر از طبیعت اشاره می‌کنند: «...ای برادر اهل مصر! چرا آسمان برافراشته و بلند است و چرا زمین پهن شده و گسترده است؟! چرا آسمان (اجرام سماوی) بر زمین نمی‌افتد؟ چرا زمین بر فراز طبقات آسمان روان نمی‌شود و آسمان و زمین به هم نمی‌چسبند (اشاره به فواصل ثابت و منظم اجرام آسمانی مثل ماه و زمین و خورشید) و چرا افراد و چیزهایی که در زمین است، به هم نمی‌چسبند و به یکدیگر متصل نمی‌شوند؟! زندیق گفت: آن دو را پروردگار و سرورشان (به این تعادل) نگاه داشته است...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۷۲-۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۲۹۳-۲۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵).

تحلیل احادیث: امام صادق علیه‌السلام در ردّ ادعای طبیعت‌گرایانی که نظم جهان را به «طبیعت» نسبت می‌دهند، استدلال‌هایی ارائه می‌کنند که از چند جهت قابل بررسی است. نخست، ایشان با طرح پرسش درباره ماهیت طبیعت، از مخاطبان می‌پرسند آیا طبیعت که فاقد علم و قصد و هدف است می‌تواند منشأ نظم حکیمانه و هدفمندی باشد

که در پدیده‌هایی مانند چرخه‌های زیستی و ژنتیک یا تنظیم دقیق ثابت‌های فیزیکی مشاهده می‌شود؟! این استدلال به شکل قیاس خلف طراحی شده است: اگر طبیعت بی‌علم و بی‌قصد است، نمی‌تواند مسئول چنین نظم پیچیده‌ای باشد؛ اما از آنجا که این نظم وجود دارد، ناگزیر باید فاعلی عالم و حکیم را به عنوان علت آن پذیرفت.

حضرت با پرسش‌هایی چون «چرا آسمان بر زمین نمی‌افتد؟ چرا زمین بر فراز آسمان نمی‌رود؟» به تعادل دقیق نیروهای گرانشی بین اجرام آسمانی اشاره می‌کنند که اگر نیروی گرانش کمی قوی‌تر یا کمی ضعیف‌تر باشد، ساختار جهان فرو می‌ریزد. و همچنین با پرسش «چرا اشیای روی زمین به هم نمی‌چسبند؟» به ثبات ساختاری ماده اشاره می‌کنند. مطابق یافته‌های علمی این بیان به نیروهای الکترومغناطیسی و اصل طرد پائولی اشاره دارد که از فروپاشی اتم‌ها و مولکول‌ها جلوگیری می‌کند. بیان امام علیه السلام با یافته‌های علم مدرن مانند «تنظیم دقیق کیهانی» (Fine-Tuning) که به هدفمندی و غایتگرایی قوانین طبیعت مرتبط می‌شود نیز همسو است. در فیزیک مدرن، اصل تنظیم دقیق کیهانی نشان می‌دهد کوچکترین تغییر در ثابت‌های فیزیکی (مانند ثابت گرانش یا نیروی هسته‌ای قوی) باعث نابودی حیات می‌شود (Barrow & Tipler, 1986). فیزیکدانانی مانند مارتین ریس نشان داده‌اند که ثابت‌های فیزیکی با دقتی غیرقابل تصور برای امکان حیات تنظیم شده‌اند، به طوری که تغییر جزئی در آنها باعث نابودی جهان شده و امکان شکل‌گیری اکثر عناصر ناممکن می‌شود (Rees, 1999). این تنظیم دقیق ثابت‌های فیزیکی که لازمه پیدایش حیات است نمی‌تواند تصادفی باشد و شاهدی بر وجود طراحی هوشمند مطرح شده است. فرد هوئل، اخترشناس برجسته بریتانیایی، می‌گوید: «احتمال تصادفی تنظیم ثابت‌های فیزیک برای حیات، مانند احتمال انفجار چاپخانه‌ای است که یک دایره المعارف کامل تولید کند» (Hoyle, 1982, p. 12). راجر پنروز ریاضی‌دان، فیزیک‌دان و فیلسوف علم برجسته انگلیسی و برنده نوبل فیزیک ۲۰۲۰، نیز احتمال تصادفی تنظیم جهان برای حیات را حدود ۱ بر روی $10^{10^{123}}$ محاسبه کرده است (Penrose, 1989, p. 344). همچنین افرادی چون ویلیام دمبسکی ریاضی‌دان و فیلسوف آمریکایی، استیون مه‌یر زمین‌شناس و فیلسوف آمریکایی و آنتونی فلو فیلسوف برجسته سابقاً الحادی مکتب فلسفه تحلیلی از نظریه تنظیم ظریف و دقت‌های موجود در زیست‌شناسی مولکولی و ژنتیک (DNA) که برنامه‌ریزی و پیچیدگی شگفت در آنها به وضوح مشاهده می‌شود به عنوان شاهی برای وجود طراح هوشمند استفاده کرده‌اند (نک: Flew, 2007 ; Dembski, 1998 & 2004 ; Meyer, 2009 & 2021).

امام صادق علیه السلام استدلال می‌کند که طبیعت فاقد شعور چگونه می‌تواند این همه هماهنگی و نظم و غایتمندی را ایجاد کند؟ در نتیجه حضرت مفهوم «طبیعت» را به «سنت الهی در آفرینش» ارجاع می‌دهند و توضیح می‌دهند که قوانین طبیعت در واقع مجرای تحقق اراده خداوند هستند و این قوانین را خالق چنین دقیق برنامه‌ریزی کرده

است. این دیدگاه مشابه نظریه «اسباب ثانویه» در الهیات مسیحی و آرای دانشمندانی مانند نیوتن است که قوانین فیزیک را نشئت گرفته از حکمت الهی می‌داند. در الهیات مسیحی خداوند به عنوان علت اولیه شناخته می‌شود که جهان را آفریده و از طریق اسباب ثانویه، یعنی قوانین طبیعی، آن را اداره می‌کند. این نگاه، همزمان هم به خداوند به عنوان منشأ نهایی هستی اهمیت می‌دهد و هم به قوانین علمی به عنوان ابزارهای الهی برای نظم بخشیدن به جهان مشروعیت می‌بخشد. نیوتن، با کشف قوانین گرانش و حرکت، این قوانین را نه به عنوان جایگزین خداوند، بلکه به عنوان جلوه‌هایی از عقلانیت الهی تفسیر می‌کرد. در «الهیات طبیعی» کوشش می‌شود از طریق مطالعه طبیعت، به صفات خداوند پی برده شود (مانند نظم، ثبات، و هوشمندی نهفته در جهان). این نظم، برای فیزیکدانانی مانند جان پولکینگ هورن، نشانگر حضور خداوند از طریق ثبات قوانین طبیعی است. او با پل زدن بین علم و الهیات معتقد است قوانین فیزیک و ریاضیات، ثباتی را نشان می‌دهند که لازمه وجود جهان قابل درک است. این ثبات، از دید الهیاتی، می‌تواند نشان دهنده وفاداری خداوند به وعده‌هایش در حفظ نظم جهان باشد. و اسباب ثانویه به این معناست که خداوند نیازی به دخالت مستقیم در هر رویداد ندارد، بلکه جهان را از طریق قوانینی که خود وضع کرده، هدایت می‌کند. این نگاه، تقابل سستی بین «قوانین طبیعی» و «عمل معجزه‌آسای خدا» را کاهش می‌دهد. به جای آن، جهان را به مثابه پدیده‌ای یکپارچه می‌بیند که هم علمی است و هم الهی (Polkinghorne, 1998, p.67).

۵. ثبات و الزام قوانین طبیعت و الگوهای دقیق تکرار شونده

هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت به زندیقی از مصر فرمود: «... ای برادر مصری این نکته را از من خوب متوجه شو که ما هرگز درباره وجود خدا شک نداریم. آیا نمی‌بینی که خورشید و ماه و شب و روز در حرکتند و بی‌اشتباه برمی‌گردند؟! هر دو ملزم و ناچارند که به این حرکت منظم و پیوسته خود ادامه دهند و نمی‌توانند به غیر از مکان خود، به مکانی دیگر بروند. اگر می‌توانستند، می‌رفتند و دیگر بر نمی‌گشتند. اگر ناچار نیستند، چرا شب، روز نمی‌شود و روز، شب نمی‌گردد؟! ای برادر مصری، به خدا سوگند هر دو ناچارند به وضع خود ادامه دهند، و کسی که آنها را ملزم و ناچار ساخته از آنها استوارتر و بزرگ‌تر است. زندیق گفت: راست می‌گویید. سپس امام فرمود: ای برادر مصری، آنچه شما به آن عقیده دارید و گمان می‌کنید که زمانه و روزگار است (که پدیده‌های هستی را بر این قوانین و بر این منوال ثابت مجبور و ملزم کرده است) اگر زمانه و روزگار مردم را می‌برد چرا آنها را بر نمی‌گرداند، و اگر آنها را بر می‌گرداند پس چرا آنها را نمی‌برد؟! ای برادر اهل مصر! همه مردم (نیز در آمدن به این دنیا و رفتن از دنیا) ملزم و ناچارند ... راوی گوید: آن زندیق به دست امام صادق ایمان آورد.

حمران به امام گفت: فدایت شوم، اگر زندیق‌ها به دست تو ایمان می‌آورند، کفار نیز به دست پدرت مومن می‌شدند...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۷۲-۷۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، صص ۲۹۳-۲۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵).

امام صادق علیه السلام با پرسش‌های متوالی، زندیق را به اقرار ناخواسته به وجود خداوند می‌رساند: زندیق در نهایت اعتراف می‌کند: «آن دو (آسمان و زمین) را پروردگار و سرورشان نگاه داشته است». این روش، شبیه به دیالکتیک سقراطی است که با پرسش‌گری، مخاطب را به تناقض‌های درونی باورهایش آگاه می‌کند. این حدیث امام حاوی استدلال‌هایی مبتنی بر اصل علیت و رد مادیگرایی است که با رویکردی منطقی و مبتنی بر مشاهدات تجربی، وجود خداوند را اثبات می‌کند:

۵-۱. استدلال مبتنی بر ثبات و الزام قوانین

امام صادق علیه السلام با اشاره به حرکت منظم اجرام سماوی (خورشید، ماه، شب و روز) و ثبات قوانین حاکم بر آنها، وجود ناظمی هوشمند را نتیجه می‌گیرند. خورشید و ماه در چرخه‌های دقیق و بدون خطا حرکت می‌کنند (مثلاً دوره‌های مداری، تغییر فصول، و گردش زمین به دور خورشید) که این نظم و تکرارپذیری، نمی‌تواند تصادفی یا محصول «زمانه» (مفهوم انتزاعی و غیرهوشمند) باشد، زیرا تصادف یا عاملی غیرهوشمند نمی‌تواند الگوهای تکرارشونده‌ی دقیق و ثابت ایجاد کنند. از طرفی هر نظم تکرارشونده نیازمند علتی جهت‌دار است. امام می‌فرماید: «هر دو (خورشید و ماه) ناچارند به وضع خود ادامه دهند، و کسی که آنها را ملزم و ناچار ساخته، از آنها استوارتر و بزرگتر است». این جمله به قانون علیت نیز اشاره دارد که «نه تنها هر پدیده‌ی منظم و تکرارشونده‌ای نیازمند علتی فراتر از خود است بلکه در ورای هر ملزم‌شده‌ای، الزام‌کننده‌ای نیز وجود دارد». در ارتباط با علم امروز نیز می‌توان به قوانین فیزیک (مانند قوانین کپلر در حرکت سیارات و نظریه گرانش نیوتن) اشاره کرد که نشان می‌دهد اجرام آسمانی تحت تأثیر نیروهای دقیق و قابل محاسبه حرکت می‌کنند. نظریه آنتروپی در ترمودینامیک نیز تأکید می‌کند که سیستم‌های ایزوله به سمت بی‌نظمی پیش می‌روند، مگر آنکه نیرویی خارجی آنها را سازماندهی کند (Herbert, 1985: 26). بنابراین وجود قوانین پایدار و الزامی در جهان و همچنین حرکات ثابت و الگوهای تکرارشونده‌ی اجرام سماوی، نیازمند علت و ملزم‌کننده‌ی هوشمند، قوی‌تر و فراتر از خود اجرام و قوانین است که آنها را به این منوال ناچار کرده باشد. این استدلال امام در واقع نقدی بر ماتریالیسم متافیزیکی نیز است که می‌خواهد همه چیز را با قوانین فیزیکی توضیح دهد. جان لنکس در نقد هاوکینگ می‌نویسد: «هاوکینگ گرانش را جایگزین خدا می‌کند، اما نمی‌تواند توضیح دهد چرا گرانش وجود دارد» (Lennox, 2011, p. 34).

۵-۲. ردّ مادیگرایی و مفهوم «زمانه»

امام صادق علیه السلام به زندیق مصر (که احتمالاً به «زمان» یا «طبیعت» به عنوان خالق باور دارد) پاسخ می‌دهند: اگر زمانه (روزگار) عامل نظم جهان است، چرا نمی‌تواند مردگان را زنده کند یا گذشته را تغییر دهد؟ اگر زمانه مردم را می‌برد، چرا آنها را بر نمی‌گرداند؟ و اگر آنها را برمی‌گرداند، چرا نمی‌برد؟ این استدلال نشان می‌دهد «زمان» یا «طبیعت» فاقد اراده و هدفمندی است و نمی‌تواند به عنوان علت اولیه رفتارهای هدفمند ذکر گردد. به عبارتی دیگر قوانین طبیعت نمی‌توانند توجیه‌کننده منشأ خود باشند. در ضمن بین «قوانین طبیعت» و «خالق قوانین» تفاوت وجود دارد: قوانین طبیعت (مانند گرانش) توصیف‌کننده رفتار جهان هستند، اما خود نمی‌توانند علت وجودی جهان باشند.

۶. بروز نقص در جریان طبیعت و غلبه بر آن

وجود نواقص در جریان کلی طبیعت نشان می‌دهد که همه چیز توسط طبیعت صورت نمی‌پذیرد و نیرویی برتر از آن وجود دارد که قادر بر غلبه بر آن است و بر آن مستولی می‌باشد. امام صادق علیه السلام در این باره به مفضل می‌فرماید: «اگر بگویند: چرا چنین وقایعی پدید می‌آید؟ (یعنی چرا مواردی خلاف عرف و قاعده در طبیعت اتفاق می‌افتد و مثلاً موجودی ناقص الخلقه متولد می‌شود؟!) پاسخ داده می‌شود: تا خیال نشود که همه چیز ضرورتاً از طبیعت سر می‌زند و جز طبیعت چیزی در کار نیست. بلکه امر آفرینش، با تقدیر و به صورت هدفمند و از سوی خالقی حکیم در جریان است. از این رو طبیعت را چنان آفرید که در بیشتر اوقات بر یک مسیر و قواعدی مشخص جریان داشته باشد و گاه به خاطر وجود دلایل و علل خاصی از مسیر معروف و همیشگی خود بیرون رود تا بدین وسیله ثابت گردد که کار طبیعت برای رسیدن به غایتش و تمام شدن عملش تحت تصرف و تدبیر و نیازمند آفرینش خالق و قدرت اوست. مبارک است خداوندی که بهترین آفرینند است.» (مفضل بن عمر، بی‌تا: ص ۱۸۲). این مفهوم در حیات و زیست انسانی با برهان فسخ عزائم همسو است. فسخ عزائم در لغت به معنای شکسته شدن تصمیم‌ها است و در اصطلاح یعنی تجربه و مشاهده غلبه اراده و قضای الهی بر اراده و خواست انسان (گرامی، ۱۳۵۹ش، ص ۲۱). تقریر این برهان چنین است که انسان گاهی همه عزم خود را بر انجام فعلی متمرکز می‌کند اما (با اینکه تمام عوامل طبیعی و بیرونی موثر در انجام فعل ظاهراً موجودند) اما به یکباره آنچه که انتظار آن می‌رود به وقوع نمی‌پیوندد که علت این پیشامد اراده‌ای برتر از اراده انسان و سایر مخلوقات دانسته می‌شود. وجه استدلال در این برهان به نوعی ناظر بر ربوبیت خداوند است، یعنی از طریق استناد به ربوبیت و نفوذ اراده خداوند در امور و جریان طبیعت به وجود او پی‌برده می‌شود. زیاد بن منذر نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمود: شنیدم از

پدرم که از پدرش نقل می‌کرد: مردی حضور امیرالمؤمنین ایستاد و گفت: ای امیرالمؤمنین! به چه چیز پروردگار خود را شناختی؟! فرمود: «به فسخ تصمیم‌ها و شکست همت‌ها. چون گاهی همت گماشتم بر امری، میان من و مقصودم حائل شد. و تصمیم گرفتم و قضاء (الهی) با تصمیم من مخالفت کرد. از اینجا دانستم مدبر دیگری است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۸؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۳). هشام بن سالم نیز نقل کرده است که از امام صادق علیه السلام سؤال شد: پروردگار خود را به چه چیز شناختی؟! فرمود: «به فسخ تصمیم و نقض همت؛ عزم کردم و عزم فسخ شد و قصد (کاری) را کردم و قصدم نقض شد» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۹). درباره وجود نواقص در روال طبیعی آفرینش امام صادق علیه السلام با نگاهی غایتگرایانه نیز به این موضوع پرداخته‌اند: «مفضل گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چرا برخی از مردم شماری از این اعضا را ندارند و به خاطر آن در دشواری‌هایی که فرمودید دچار می‌شوند؟ حضرت فرمود: این امر گاه برای آن است که شخص مبتلا، تأدیب شود و نیز دیگران از آن، درس عبرت بگیرند. چنان که گاه پادشاهان مردم را به خاطر این اهداف تأدیب می‌کنند. بی‌شک این اعمال آنان، گاه پسندیده و تدبیری نیکوست. همچنین کسانی که دچار این بلاها می‌شوند اگر (بی‌شک نباشند و) خدای را سپاس گویند و به درگاهش انابه کنند، پس از مرگ از پاداش عظیم و بسیار بهره‌مند می‌گردند تا جایی که اگر پس از مرگ اختیار داشته باشند چنین می‌خواهند که بار دیگر در بلاها درافتند و از پاداش و اجر الهی سود ببرند» (مفضل بن عمر، بی‌تا، ص ۶۱).

نتایج تحقیق

پژوهش حاضر با تحلیل انتقادی انگاره‌ی خودبنیادی قوانین طبیعت در پیدایش نظم و ساختارهای پیچیده، بر پایه‌ی امام صادق علیه السلام و یافته‌های علمی، نشان داد که ادعای کفایت قوانین فیزیک و انتخاب طبیعی در تبیین علت نظم و انسجام هستی، به دلایل زیر با چالش‌های بنیادین فلسفی، ریاضی و علمی روبه‌رو است:

۱- با استناد به محاسبات احتمالاتی و منطقی، شکل‌گیری اتفاقی نظم گسترده و هماهنگ جهان، غیرممکن به نظر می‌رسد.

۲- سازوکار «انتخاب طبیعی» بدون وجود عاملی آگاه و هدفمند، ناتوان از توضیح ساختارهای پیچیده و هدفمند زیستی است، چرا که انتخاب صحیح مسیر تکاملی مستلزم درک غایت و حکمتی است که در طبیعت فاقد شعور، ناممکن می‌نماید.

۳- از منظر فلسفی، اصل سنخیت علت و معلول، وجود علتی باشعور و حکیم را جهت پدیدآیی نظم هوشمندانه‌ی هستی ضروری می‌سازد.

۴- ثبات قوانین طبیعت و الگوهای تکرارشونده‌ی دقیق و الزامی، گویای وجود قانونگذاری فراتر از طبیعت و مسلط بر آن است.

۵- بروز نقص در جریان طبیعی و غلبه بر آن نشانگر مدیریت هوشمندانه‌ی خالق آگاه و توانا است. از سوی دیگر در این پژوهش تأکید شد که علوم تجربی، هرچند در تبیین «چگونگی» پیدایش پدیده‌ها موفق است، اما ناتوان از پاسخگویی به «چرایی» و «غایت» آن‌هاست. این خلأ با تکیه بر ادله‌ی عقلی-فلسفی و متون دینی مبتنی بر احادیث امام صادق علیه السلام، پر می‌شود که قوانین طبیعت را نه به مثابه علت‌های مستقل، بلکه به عنوان ابزارهایی جهت اجرای اراده‌ی الهی تفسیر می‌کنند. این پژوهش گامی در جهت آشتی علم و دین است؛ به گونه‌ای که نه علم جایگزین ایمان شود و نه ایمان مانع کشف شگفتی‌ها و قوانین حاکم بر طبیعت.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق)، *الشفاء*، قم: مرعشی نجفی.
- تفتازانی، مسعود (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت: عالم الکتب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵ش)، «برهان نظم و حسب احتمالات»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، سالم پنجم، شماره ۱۹.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ش)، *الهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- صدر، محمدباقر (۱۹۷۷م)، *موجر فی اصول الدین*، محقق عبدالجبار الرفاعی، نجف: شریعت.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۵۴ش)، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات*، مصحح: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- گرامی، محمد علی (۱۳۵۹ش)، *خدا در نهج البلاغه*، تهران: هادی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲ش)، *مجموعه آثار*، قم: صدرا.

مفضل بن عمر (بی تا)، *توحید المفضل*، قم: داوری.

هیک، جان (۱۳۸۷ش)، *وجود خدا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.

Bibliography:

The holy Qur'ān.

Barrow, J. D & ,Tipler, F. J. (1986). *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford University Press.

Dawkins, Richard. (2006). *The God Delusion*, London: Bantam Press

Dembski, W. A. (1998). *The Design Inference: Eliminating Chance through Small Probabilities*. Cambridge University Press.

Dembski, W. A. (2004). *The Design Revolution: Answering the Toughest Questions About Intelligent Design*. InterVarsity Press.

Dennett, D. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Simon & Schuster.

Flew, Antony, and Roy Varghese. (2007). *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. HarperOne

Garami, Mohammad Ali. (1980). *God in Nahj al-Balāghah*. Tehran: Hādī. (In Persian)

Gilbert, S. F. (2010). *Developmental Biology*. Sinauer Associates.

Hawking, S., & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. Bantam Books.

Herbert B. Callen, (1985). *Thermodynamics and an Introduction to Thermostatistics*. John Wiley & Sons

Hick, John. (2008). *The Existence of God*. Translated by Abdolrahim Govahi. Tehran: Nashr-e 'Elm. (In Persian)

Hoyle, F. (1982). *The Universe: Past and Present Reflections*. *Annual Review of Astronomy and Astrophysics*.

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. (1978). *al-Tawḥīd*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Arabic)

Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. (1983). *al-Khiṣāl*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Arabic)

Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh. (1955). *al-Shifā'*. Qom: Mar'ashī Najafī Library. (In Arabic)

Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1986). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)

Lennox, J. (2011). *God and Stephen Hawking: Whose Design Is It Anyway?*. Lion Books.

Meyer, S.C. (2009). *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*. HarperOne.

Meyer, S.C. (2021). *The Return of the God Hypothesis: Three Scientific Discoveries That Reveal the Mind Behind the Universe*. HarperOne.

Monod, J. (1970). *Le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Éditions du Seuil

Moore, K. L., Persaud, T. V. N & ,Torchia, M. G. (2019). *The Developing Human :Clinically Oriented Embryology*

Mufaḍḍal b. 'Umar. (n.d.). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal*. Qom: Dāvarī. (In Persian)

Muṭahharī, Morteza. (1993). *Collected Works*. Qom: Ṣadrā. (In Persian)

- Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*. Oxford University Press.
- Polkinghorne, J. (1998). *Science and Theology*. Fortress Press.
- Rees, M. (1999). *Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape the Universe*. Basic Books.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. (1975). *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Anjoman-e Ḥekmat va Falsafeh-ye Īrān. (In Arabic)
- Şadr, Muḥammad Bāqir. (1977). *Mūjaz fī Uṣūl al-Dīn*. Edited by 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī. Najaf: Sharī'at. (In Arabic)
- Şaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan. (1984). *Başā'ir al-Darajāt*. Edited by Muḥsin b. 'Abbās 'Alī Kūcheh Bāghī. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Salmon, W. C. (1984). *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton: Princeton University Press.
- Salmon, W. C. (1998). *Causality and Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- Subḥānī, Ja'far. (1996). "Burhān-i Naẓm va Ḥasab-i Iḥtimālāt." *Majallah-yi Takhassuṣī-yi Kalām-i Islāmī* 5 (19). (In Persian)
- Subḥānī, Ja'far. (2005). *Ilāhiyyāt 'alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-'Aql*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Şādiq. (In Arabic)
- Ṭabarsī, Aḥmad b. 'Alī. (1983). *al-Iḥtijāj 'alā Ahl al-Lijāj*. Mashhad: Nashr-e Morteżā. (In Arabic)
- Taftāzānī, Mas'ūd. (1988). *Sharḥ al-Maqāṣid*. Edited by 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah. Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Arabic)



دانشگاه اصفهان



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸

بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۷۲-۴۳

doi 10.30497/qhs.2026.248646.4186

مقاله پژوهشی

تاریخ گذاری روایت ترتیب نزول قرآن کریم به نقل از عکرمه و حسن بصری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۰ روز نزد نویسندگان بوده است.

سعیده جان نثاری *

امیر احمدنژاد **

محمدعلی مهدوی راد ***

چکیده

فهرست ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری با وجود عدم انتساب به صحابه از شهرت قابل توجهی برخوردار است. این فهرست که به شکل معطوف از این دو تابعی نقل شده، از طریقی منفرد و با نقش محوری حسین بن واقد مروزی منتشر شده است. روایت عکرمه و حسن از نظر فراوانی گزارش در آثار ده قرن نخست، پس از فهرست عطاء خراسانی، در رتبه دوم قرار دارد و در برخی آثار تنها منبع ترتیب نزول به شمار آمده است. پژوهش حاضر، اصالت فهرست عکرمه و حسن و تاریخ گذاری این روایت را هدف قرار داده است. این پژوهش ضمن دستیابی به منابع کهن، تمامی روایات ترتیب نزول را استخراج و با توجه به اختلافات عمدی و سهوی در نسخه های مختلف، روایت عکرمه و حسن را با سایر روایات مقایسه کرده و با استفاده از روش های سنتی و جدید نقد حدیث، اعتبار روایت را سنجیده است. بررسی ها نشان می دهد در صحت انتساب فهرست ترتیب نزولی به شکل موجود به این دو تابعی تردید جدی وجود دارد. تحلیل ساختار شبکه اسناد روایت و بررسی نقش حلقه های مشترک، به ویژه با توجه به جایگاه فقهی و فعالیت حسین بن واقد در حوزه ترتیب نزول و نسخ، نشان می دهد که وی منشأ تدوین این فهرست بوده است. هرچند شاکله کلی فهرست های ترتیب نزول حداقل از زمان عطاء خراسانی در نیمه قرن اول شکل گرفته، اما انتشار اولیه روایت عکرمه و حسن با ویژگی های خاص آن، در نیمه قرن دوم و در بوم مرو صورت گرفته است و انتساب آن به عکرمه و حسن کارکردی اعتباری دارد.

واژگان کلیدی: تاریخ قرآن، ترتیب نزول، عکرمه، حسن بصری، تاریخ گذاری.

* دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) (sa.jannesari@ahl.ui.ac.ir)

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir)

*** استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. (mahdavirad@ut.ac.ir)

این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

طرح مسئله

فهرست ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری از طریق حسین بن واقد به شکل معطوف نقل شده است. در منابعی که تا زمان نگارش این مقاله به دست آمده است، روایت ترتیب نزول دیگری از این دو تابعی به صورت جداگانه یا از طریق دیگری مشاهده نمی‌شود. نقل متنی واحد از این دو نفر در بعضی روایات دیگر مانند روایات ناسخ و منسوخ نیز دیده می‌شود (نک: طبری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۸). روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن از شهرت بالایی برخوردار است، زیرا منابع متعددی در ده قرن نخست و پس از آن، این فهرست را گزارش کرده‌اند و حتی در برخی منابع برای ذکر ترتیب نزول تنها به نقل روایت عکرمه و حسن بصری اکتفا شده است. در رتبه‌بندی میزان گزارش یک فهرست در منابع مختلف، پس از روایت عطاءخراسانی از ابن عباس، روایت مقطوع عکرمه و حسن بصری و فهرست حسین بن واقد قرار دارد. فهرست منتهی به حسین بن واقد که خود راوی فهرست عکرمه و حسن است نیز نشر گسترده‌ای نسبت به غالب فهرست‌ها حتی فهرست‌های منسوب به امام علی (ع) و ابن عباس داشته است. این پژوهش به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی درباره منشأ فهرست عکرمه و حسن، ارتباط آن با سایر فهرست‌های روایی، اختلافات موجود و اساسی میان این فهرست با سایر فهرست‌های نقلی، تاریخ‌گذاری این فهرست، راویان مؤثر و انگیزه‌های تدوین و نشر آن است. در فرایند این پژوهش ابتدا تمامی روایات ترتیب نزول از منابع موجود استخراج شده‌اند. سپس با بررسی دقیق منابع و نسخه‌های مختلف خطی و مطبوع، خطاها و اختلافات کشف شده و روایت عکرمه و حسن با سایر روایات مقایسه شده است. در نهایت، با استفاده از روش‌های نقد حدیث، به ویژه ترسیم شبکه اسناد و یافتن حلقه مشترک بر اساس روش هارالد موتسکی، اعتبار این روایت سنجیده و روند شکل‌گیری آن بازسازی شده است.

برخی از منابع متقدم که در این مقاله معرفی می‌شوند، تاکنون در هیچ کتاب و تحقیقی به عنوان منبع روایت ترتیب نزول معرفی نشده‌اند. به ویژه عدد آی القرآن ابوالعباس کیال که کهن‌ترین منبع به دست آمده شامل فهرست عکرمه و حسن است و از طریق بررسی کتب و نسخ خطی با موضوع «عد الای» و تورق آن‌ها به دست آمد. همچنین دستیابی به متن کتاب *التنبیه علی فضل علوم القرآن* ابن حبیب نیشابوری، گره بزرگی از شناخت قائل فهرستی که در برخی کتب تفسیری و علوم قرآنی مانند *البرهان* زرکشی و *امتناع الاسماع* مقریزی بدون ذکر سند نقل شده، باز می‌کند.

بازخوانی انتقادی روایت عکرمه و حسن بصری و تحلیل نقش واسطه‌ای حسین بن واقد، زمینه‌ای برای فهم دقیق‌تر جایگاه این روایت در فهرست‌های ترتیب نزول و تبیین نسبت آن با سایر روایات فراهم می‌سازد.

پیشینه تحقیق

غالب آثاری که درباره فهرست‌های روایی تألیف شده‌اند، به روایت عکرمه و حسن بصری اشاره کرده‌اند. بعضی منابع کهن تنها به این فهرست استناد کرده‌اند. منابع ده قرن نخست روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری، به ترتیب وفات مؤلف عبارتند از: عدد آی القرآن ابوالعباس کیال، دلائل النبوة بیهقی، اسباب النزول واحدی (فقط سند و اولین سوره)، الایضاح اندرابی، شواهد التنزیل حسکانی (دو سند، با فهرست ناکامل)، مجمع البیان طبرسی (ناکامل)، تاریخ الاسلام ذهبی (فقط سور مدنی)، مصاعد النظر للاشراف علی مقاصد السور بقاعی، الاتقان و التحبیر سیوطی. طبرسی این روایت را از الایضاح آورده است اما منابع بعدی همگی نقل دلائل النبوة را تکرار کرده‌اند. تألیفات پس از این آثار نیز حاوی متن یا طریق جدیدی برای این روایت نیستند. آثار ده قرن نخست منبع این پژوهش قرار گرفته و در متن مقاله به صورت مفصل بررسی می‌شوند.

در تألیفاتی که در زمینه فهرست‌های روایی نوشته شده است به کتاب عدد آی القرآن کیال هیچ اشاره‌ای نشده است. از جمله این تألیفات می‌توان به درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن اثر دکتر نکونام اشاره کرد که از جامع‌ترین کارهای انجام شده تا به امروز در این حوزه است. در این کتاب الایضاح اندرابی نیز مستقیماً دیده نشده و تنها آن مقدار که طبرسی از آن نقل کرده، گزارش شده است. همچنین تاریخ الاسلام ذهبی نیز مورد بررسی قرار نگرفته است (نکونام، ۱۳۸۰ش، صص ۱۲۹-۱۳۳). در سایر کارهای انجام شده در زمینه فهرست‌های روایی نیز به همین صورت، تنها به دلائل النبوة بیهقی و الاتقان سیوطی که نقل بیهقی را گزارش کرده، مراجعه شده است (نزال، ۱۴۲۷ق، ص ۵۴؛ اقبال، ۱۳۹۴ش؛ الابیاری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶؛ Noldeke, 2013, p.49). در تاریخ قرآن رامیار اصلاً روایت عکرمه و حسن نیامده است. در الموسوعة القرآنیة، فهرست عکرمه و حسن به ترتیبی که در دلائل النبوة آمده، گزارش شده است، اما سه سوره فاتحه، اعراف و مریم که بیهقی پس از ذکر روایت آن‌ها را در توضیح سور جافتاده از فهرست آورده است، بدون هیچ توضیحی به آخرین سوره مدنی عطف کرده است: «... والفتح، وبراء، والفتحة، والأعراف، وکهیص» (الابیاری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۶) و بدین صورت خوانندگان را دچار این اشتباه می‌کند که سه سوره آخر مدینه در فهرست عکرمه و حسن این سه سوره‌اند.

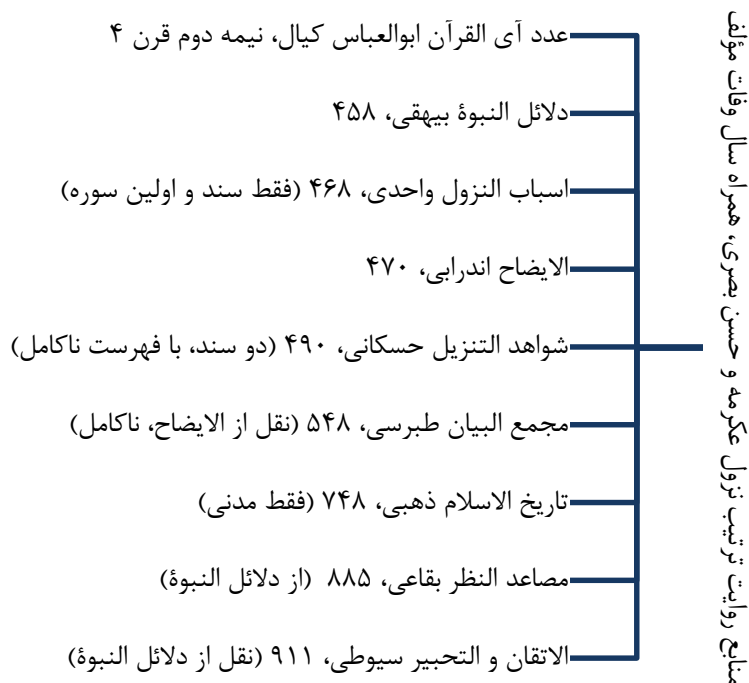
در مقاله حاضر کتاب عدد آی القرآن کیال، تاریخ الاسلام ذهبی و مصاعد النظر بقاعی به عنوان منبع روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن برای اولین بار معرفی می‌شوند. این پژوهش تلاش کرده است به نسخ خطی این آثار نیز دست یافته و خطاهای ممکن در نقل و کتابت این فهرست را اصلاح کند. در میان آثار پیشین، هیچ پژوهشی به بررسی تبار و خاستگاه فهرست عکرمه و حسن، سنجش اعتبار و تاریخ‌گذاری آن نپرداخته است. آنچه در این

تألیفات از اعتبار، ریشه و مبنای روایات ترتیب نزول گفته شده است، اظهار نظری کلی است. می‌توان گفت نوشتار حاضر اولین پژوهش مستقل درباره فهرست ترتیب نزول عکرمه و حسن است که ضمن جمع‌آوری این روایت از تمامی منابع موجود و مقایسه آن با سایر روایات ترتیب نزول، به تاریخ‌گذاری آن پرداخته است.

۱. ردیابی روایت عکرمه و حسن بصری در منابع کهن

روایت ترتیب نزول منقول از عکرمه و حسن بصری در منابع زیر در ده قرن نخست یافت شد:

نمودار ۱: منابع روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری تا قرن ۱۰ (به ترتیب سال وفات صاحب کتاب)



منبع مجمع البیان طبرسی و الایضاح اندرابی است اما منابع بعدی همگی به نقل دلائل النبوة تکیه کرده‌اند.

۱-۱. روایت عکرمه و حسن در عدد آی القرآن ابوالعباس کیال

عدد آی القرآن علی مذهب اهل البصره، اثر ابوالعباس کیال البصری متوفی نیمه دوم قرن چهارم هجری و شاگرد محمد بن یعقوب معدل (د بعد از ۳۲۰ هـ ق) است (سزگین، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۴۷). از این کتاب یک نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شورای اسلامی با کتابت مربوط به قرن ۹ و ۱۰ در دسترس قرار دارد. نسخه خطی دیگر

این کتابیافت نشد. سزگین در کتاب خود به وجود نسخه‌ای در کتابخانه‌ای در حیدرآباد با تاریخ کتابت ۸۲۶ هجری اشاره می‌کند (سزگین، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۴۸). دو نسخه مطبوع از این کتاب نیز وجود دارد (الکیال، حمدان، ۱۴۴۳ق؛ الکیال، الحمیری، ۱۴۴۴ق). مؤلف در ابتدای کتاب به روایات مکی - مدنی و ترتیب نزول اشاره‌ای کلی کرده، سند روایت عکرمه و حسن را آورده و گفته است در آخر کتاب این فهرست را ذکر کردم (الکیال، نسخه خطی، تصویر ششم). سندی که ابوالعباس در بخش ابتدایی کتابش آورده چنین است: «فحدثنا فئۀ ابوداود سلیمان بن الاشعث قال حدثنا محمد بن عقیل النیسابوری قال حدثنا علی بن الحسین بن واقد قال حدثنا (یک کلمه پاک شده) النحوی عن عکرمه و الحسن ابن ابی الحسن من اول القرآن الی آخره». در نسخه خطی، میان ابوداود و سلیمان یک واژه «عن» نوشته شده است که این تصور را ایجاد می‌کند که سلیمان بن اشعث راوی دیگری است و ابوداود از او نقل کرده است، اما با توجه به ذکر نام ابوداود سلیمان بن الاشعث السجستانی (صاحب سنن ابی داود، از صحاح سته) در اولین عبارت کتاب به عنوان شیخ شیخ مؤلف، اضافه شدن کلمۀ عن در اینجا خطای استنساخ است. در نقل آتی روایت، نام راوی تنها به صورت ابوداود آمده است. همچنین در نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس، به اشتباه به جای «علی بن الحسین»، «علی بن الحسن» کتابت شده، که با توجه به نام این راوی در سایر اسناد، اشتباه در استنساخ است.

در انتهای کتاب این روایت به طور کامل با سرگفتار «ذکر ما نزل بمکۀ و المدینۀ سورۀ بعد سورۀ فی قول عکرمۀ و الحسن» بدین صورت آمده است (الکیال، نسخه خطی، تصویر ۱۴۵ (ص ۲۹۰)).

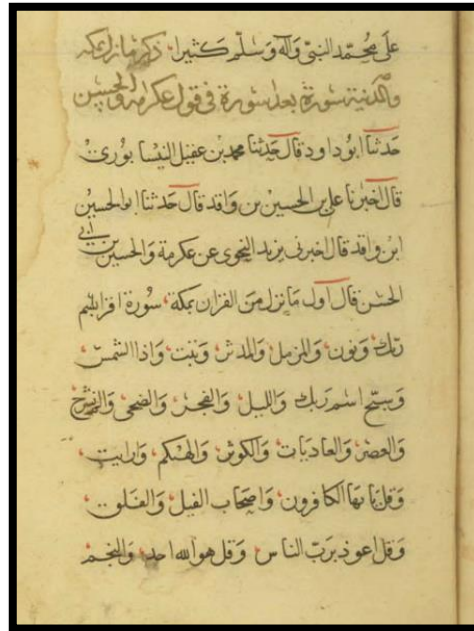
حدثنا ابوداود قال حدثنا محمد بن عقيل النيسابوري قال اخبرنا علي بن الحسين بن واقد قال حدثنا ابو الحسن بن واقد قال اخبرني يزيد النحوي عن عكرمة و الحسين بن ابي الحسن قال

أول ما نزل من القرآن بمكة، سورة اقرأ باسم ربك، ونون، والمزمل، والمدثر، وتبت، وإذا الشمس، وسبح اسم ربك، والليل، والفجر، والضحي، وألم نشرح، والعصر، والعاديات، والكوثر، والهيكم، وأرأيت، وقل يا أيها الكافرون، واصحاب الفيل، والفلق، وقل اعوذ برب الناس، وقل هو الله أحد، والنجم، وعبس، وأنا أنزلناه، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتين، ولايلاف، والقارعة، ولا أقسم بيوم، والهمزة، والمرسلات، و ق، ولا أقسم بهذا، والسماء والطارق، واقتربت، وص، والاعراف، والجن، و يس، والفرقان، والملايكة، ومريم، وطه، والواقعة، و طسم، و طس، و طسم، وبنى إسرائيل، و يونس، وهود، ويوسف، والحجر، والأنعام، والصفات، ولقمان، وسبأ، والزمر، و حم المؤمن، و حم السجدة، و حم عسق، وحم الزخرف، و حم الدخان، و حم الجاثية، و حم الأحقاف، والذاريات، والغاشية، والكهف، والنحل، ونوح، وإبراهيم، والأنبياء، والمؤمنون، و الم السجدة، والطور، والملك، والحاقة، و سأل سائل، و عم يتساءلون، والنازعات، وإذا السماء انفطرت، و اذا السماء انشقت، والروم، والعنكبوت، فهذا ما نزل بمكة؛

وما نزل بالمدينة ويل للمطففين، والبقرة، والأنفال، وآل عمران، والأحزاب، والمائدة، والممتحنة، والنساء، وإذا زلزلت، والحديد، وسورة محمد صلى الله عليه، والرعد، والرحمن، جل ذكره، و هل أتى على الانسان، والطلاق، و لم يكن، والحشر، و إذا جاء نصر الله، والنور، والحج، والمنافقون، والمجادلة، والحجرات، و لم تحرم، والصف، والجمعة، والتغابن، والفتح، وبراءة (الكيال، نسخه خطي، تصوير ۱۴۵).

در این نسخه خطی واژه «ابو» به اشتباه به حسین بن واقد اضافه شده است که با توجه به نام این راوی قابل تصحیح است. در یکی از نسخ مطبوع این اشتباه تصحیح شده و به جای آن «ابی» به معنای «پدرم» نوشته شده است (الکیال، حمدان، ۱۴۴۳ق، ص ۵۵۳). همچنین در نسخه خطی برای نام حسن بصری در سند به جای الحسن به اشتباه «الحسین» کتابت شده اما با توجه به ابتدای کتاب که همین سند را به درستی با نام «الحسن» نگاشته است و نیز عنوان همین قسمت که روایت عکرمه و الحسن را سرگفتار قرار داده است، این اشتباه تصحیح می شود.

تصویر ۱: روایت عکرمه و حسن در نسخه خطی کتاب عدد آی القرآن ابوالعباس الکیال



مؤلف در ادامه آورده است که: بنابراین اولین سوره‌ای که در مکه نازل شده، «اقراء» و آخرین آن عنکبوت است و سور مکی ۸۴ سوره هستند، و اولین سوره‌ای که در مدینه نازل شده «ویل للمطففين» است و آخرین آن «براءة» (توبه) است و آن ۲۹ سوره است و در این حدیث سوره «حمد» ذکر نشده است. مؤلف برخلاف روایت، به این قول که حمد مکی و اولین سوره نازل شده در مکه است تأکید می‌کند (الکیال، نسخه خطی، تصویر ۱۴۷).

درباره ترتیب سور طواسیم با توجه به سایر فهرست‌های ترتیب نزول به نظر می‌رسد منظور شعراء، نمل و سپس قصص است. در سایر منابع که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود اگر این بخش از فهرست آمده باشد، این سور به همین صورت حروف مقطعه آمده است، مگر در الایضاح اندرابی که ترتیب این سور نیز به گونه‌ای دیگر است. درباره ترتیب سور انفال و آل عمران نیز در تحریر دیگری از این روایت اختلاف وجود دارد.

از ویژگی‌های خاص و البته نه منحصر به فرد این فهرست، قرار دادن سوره مطففین در صدر سور مدنی و جایگذاری سوره مائده در شمار اولین سور مدنی (میان سوره احزاب و ممتحنه) است. همچنین سوره صف برخلاف سایر فهرست‌ها، پیش از سوره جمعه و تغابن واقع شده است.

در میان فهرست‌های نقلی تنها فهرست ابوصالح از ابن عباس است که سوره مطفین را مشابه فهرست عکرمه و حسن اولین سوره مدنی برشمرده است.

در مورد سوره مائده نیز فهرست گُریب از ابن عباس و فهرست جابر بن زید، ترتیبی مشابه روایت عکرمه و حسن دارند. در فهرست امام علی (ع) از مقاتل بن سلیمان که در تفسیر شهرستانی آمده است، سوره مائده حتی از این سه ترتیب نیز جلوتر واقع شده و پیش از احزاب و ممتحنه قرار داده شده است. در سایر فهرست‌های نقلی سوره مائده آخرین سوره یا در شمار آخرین سور مدنی است.

سوره‌های رعد، رحمان، انسان و حج در فهرست عکرمه و حسن، مشابه اکثر فهرست‌های روایی در شمار سور مدنی قرار دارند. همچنین مشابه اکثر فهرست‌های روایی، سوره‌های عادیات، معوذتین، واقعه و سجده نیز مکی شمرده شده‌اند و ترتیب سور حوامیم نیز مطابق ترتیب مصحف آمده است. قدمت این منبع نسبت به منابع بعدی روایت عکرمه و حسن بصری و نیز کامل بودن و عدم جاافتادگی نام سور امتیازی است که این منبع و فهرست منقول در آن را حائز اهمیت می‌کند. با توجه به این که در ابتدای کتاب مؤلف (محمد بن یعقوب) خود را به شیخ خود ابوداود سجستانی متصل نموده، بنابراین این روایت در واقع با دو واسطه به علی بن حسین بن واقد (بخش مشترک سند در تمامی روایات ترتیب عکرمه و حسن) می‌رسد. با وجود قدمت کتاب عدد آی القرآن ابوالعباس الکیال و امتیازات فهرستی که در آن نقل شده، این منبع تا زمان نگارش پژوهش حاضر مورد توجه فهرست‌پژوهان قرار نگرفته است.

۱-۲. روایت عکرمه و حسن در دلائل النبوه بیهقی

ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی (د ۴۵۸ هـ) در دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، باب «ذکر السور التي نزلت بمكة و التي نزلت بالمدينة» روایت عکرمه و حسن را به عنوان روایتی مکی - مدنی چنین آورده است:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، قال: أخبرنا أبو محمد بن زياد العدل، قال: حدثنا محمد بن إسحاق، قال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، قال: حدثنا أحمد بن نصر بن مالک الخزاعي، قال: حدثنا علي بن الحسين ابن واقد، عن أبيه، قال: حدثنا يزيد النحوي عن عكرمة، و الحسن بن أبي الحسن، قال:

(ما) أنزل الله من القرآن بمكة: اقرأ باسم ربك الذي خلق، ون والقلم، والمزمل، والمدثر، وتبت يدا أبي لهب، وإذا الشمس كورت، وسبح اسم ربك الأعلى، والليل إذا يغشى، والفجر، والضحى، والانشراح ألم نشرح، والعصر، والعاديات، والكوثر، والهائم، وأرأيت، وقل يا أيها الكافرون، واصحاب الفيل، والفلق، قل اعوذ برب الناس، وقل هو الله أحد، والنجم، وعبس و تولى، وانا انزلناه، والشمس وضحاها، والسماء ذات البروج، والتين و الزيتون، ولايلاف قريش، والقارعة، ولا أقسم بيوم القيامة، والهمزة، والمرسلات، ق و القرآن المجيد، ولا أقسم بهذا البلد، والسماء والطارق، واقتربت الساعة، ص و القرآن، والجن، و يس، والفرقان، والملائكة، و طه، و الواقعة، و طسم، و طس، و طسم و بني إسرائيل، والتاسعة، وهود، ويوسف، واصحاب الحجر، والأنعام، والصفات، ولقمان، وسبأ، والزمر، و حم المؤمن، و حم الدخان، و حم السجدة، و حمعسق، و حم الزخرف، و الجاثية، و الأحقاف، و الذاريات، و الغاشية، و أصحاب الكهف، و النحل، و نوح، و إبراهيم، و الأنبياء، و المؤمنون، و ألم السجدة، و الطور، و تبارك الذي بيده الملك، والحاقة، و سأل سائل، عم يتساءلون، والنازعات، وإذا السماء انشقت، و اذا السماء انفطرت ، والروم، والعنكبوت.

وما نزل بالمدينه ويل للمطففين، والبقرة، وآل عمران، والأنفال، والأحزاب، والمائدة، والممتحنة، والنساء، وإذا زلزلت، والحديد، و محمد، والرعد، والرحمن، و هل أتى على الانسان، والطلاق، لم يكن، والحشر، و إذا جاء نصر الله، والنور، والحج، والمنافقون، والمجادلة، والحجرات، يا ايها النبي لم تحرم، والصف، والجمعة، والتغابن، والفتح، وبراءة.

در ادامه روایت توضیح داده شده که منظور از «التاسعة» سورة یونس است و از بخش مکی این روایت ذکر سوره‌های فاتحه کتاب، اعراف و کهيعص (مریم) جا افتاده است (بيهقي، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۴۲). عنوان التاسعه برای سورة یونس در روایت جابر بن زید، هم در بیان دانی (دانی، ۲۰۱۱م، ص ۱۷۱) و هم در الاتقان سیوطی (نسخ خطی و مطبوع) تکرار شده است. اما در گزارش روایت عکرمه و حسن در نسخ خطی الاتقان به جای واژه التاسعه، السابعة نوشته شده است.

در مقایسه با منبع پیشین با توجه به فاصله نزدیک به صد سال میان تألیف این دو منبع، نقل بیهقی از لحاظ سند با دو واسطه بیشتر روایت شده است. طریق بیهقی تا علی بن حسین بن واقد طریقی متفاوت از ابوالعباس الکیال است. با این همه، این دو ترتیب بسیار به هم نزدیک هستند و شاخصه‌هایی چون عدم ذکر سورة حمد و تقدیم

مأنده نسبت به اکثر فهرست‌ها را داراست و جابه‌جایی سور میان بخش مکی و مدنی دیده نمی‌شود. تنها تفاوتی که شایان توجه است، تقدم سورة آل عمران بر انفال است که به دلیل شهرت *دلائل النبوه* بیهقی در نقل فهرست‌ها، غالب تحقیق‌های فهرست‌پژوهی، این ترتیب را ویژگی فهرست عکرمه و حسن پنداشته‌اند (برای نمونه: نکونام، ۱۳۸۰ش، ص ۳۰۶). این ویژگی در فهرست جابر بن زید نیز دیده می‌شود. اما یافتن منبعی چون *عدد آی القرآن* الکیال و تأیید ترتیب انفال - آل عمران با برخی منابع بعدی مانند *الایضاح* اندرابی نشان می‌دهد که جابه‌جایی این دو سوره در روایت اصیل عکرمه و حسن قطعی نیست.

دو جابه‌جایی جزئی دیگر نیز میان این دو روایت وجود دارد که عبارتند از جایگذاری سوره دخان پس از غافر در ترتیب بیهقی در حالی که در منبع پیشین حوامیم به ترتیب مصحف ذکر شده‌اند؛ جابه‌جایی دیگر میان انفطار و انشقاق است که در ترتیب بیهقی ابتدا انشقاق نام برده شده است. این دو اختلاف میان دو تحریر روایت می‌تواند ناشی از خطای نقل یا استنساخ باشد.

بیهقی پس از روایت عکرمه و حسن، سند روایت مجاهد از ابن عباس را ذکر می‌کند و متن آن را مشابه روایت پیشین معرفی می‌کند. او روایت عکرمه و حسن را مرسل صحیح خوانده و می‌گوید: «این حدیث (روایت مجاهد از ابن عباس) همراه با مرسل صحیحی که قبل از آن گفته شد، در تفسیر مقاتل و دیگر مفسران شاهدهی دارد» (بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۱۴۲). بیهقی فقط محتوای فهرست عکرمه و حسن را آورده و فهرست مجاهد را مطابق آن توصیف کرده است. او درباره‌ی شاهدهی که از این فهرست در تفسیر مقاتل آمده توضیح بیشتری نداده است. در تفسیری که امروزه به عنوان تفسیر مقاتل در دست ماست هیچ فهرست ترتیب نزولی ذکر نشده است. تنها در ابتدای تفسیر هر سوره که به ترتیب مصحف چینش شده‌اند، درباره‌ی مکی یا مدنی بودن آن اظهار نظر شده است (نک: مقاتل، ۱۴۲۳ق). از سوی دیگر، فهرست عکرمه و حسن هم با فهرستی که از مجاهد در منابع دیگر آمده است (ابن الندیم، ۱۴۳۰ق، ص ۶۲؛ ابن العربی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۰) و هم با فهرستی که شهرستانی با عنوان فهرست مقاتل از امام علی (ع) یا فهرست مقاتل از رجالش آورده است، اختلاف زیادی دارد (شهرستانی، ۱۳۶۸ق، صص ۱۷ تا ۱۹). به نظر می‌رسد منبع بیهقی برای فهرست‌هایی که تنها به راوی آن‌ها اشاره کرده با آنچه در دسترس ما بوده متفاوت است. احتمال دیگری که می‌توان داد این است که بیهقی در این اثر در صدد گزارش دقیق فهرست‌های ترتیب نزول و اختلافات آن‌ها نبوده است و نگاهی کلی‌نگر به مسئله‌ی مکی-مدنی و ترتیب نزول سوره‌های قرآن داشته است. بیهقی فهرست عکرمه و حسن را «مرسل صحیح» خوانده است؛ به نظر می‌رسد بیهقی با لفظ «مرسل» صدور روایت از عکرمه و حسن را نفی می‌کند و ترتیب نزول ایشان را دریافت شده از صحابه و از آن طریق از

پیامبر(ص) (واقعیت نزول) اعلام می‌کند. همچنین، واژه «صحیح» در این عبارت در معنای لغوی به کار رفته است، نه آنچه در علم حدیث مصطلح است.

۱-۳. روایت عکرمه و حسن در اسباب نزول واحدی

علی بن احمد الواحدی نیشابوری (د ۴۶۸ هـ.ق) در کتاب *اسباب نزول القرآن*، باب «القول فی أول ما نزل من القرآن» پیش از ورود به سبب نزول آیات به ترتیب مصحف، تنها سند روایت عکرمه و حسن و اولین سوره نازل در مکه را از قول این دو ذکر می‌کند:

أخبرنا أحمد بن محمد بن إبراهيم المقرئ، أخبرنا أبو الحسين علي بن محمد بن الجرجاني، حدثنا نصر بن محمد الحافظ أخبرنا محمد بن مخلد أن محمد بن إسحاق حدثهم حدثنا يعقوب الدورقي حدثنا أحمد بن نصر بن زياد حدثنا علي بن الحسين بن واقد، حدثني أبي، حدثني يزيد النحوي، عن عكرمة والحسن قالا:

أول ما نزل من القرآن بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فهو أول ما نزل من القرآن بمكة، وأول سورة أقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ (واحدی، ۱۴۱۹ق، صص ۱۳-۱۴)

سند این روایت علاوه بر راویان نزدیک به زمان صدور تا علی بن حسین بن واقد، تا محمد بن اسحاق یعنی سه راوی دیگر نیز با *دلائل النبوه* بیهقی مشترک است. البته در اسباب نزول واحدی نام راوی علی بن حسین بن واقد «احمد بن نصر بن زیاد» آمده در حالی که در روایت بیهقی به جای زیاد «المالک الخزاعی» ذکر شده که با توجه به بقیه سند و نیز بررسی کتب تراجم، صحت عنوان «احمد بن نصر بن مالک خزاعی» قطعی به نظر می‌رسد. احمد بن نصر بن زیاد قرشی نیشابوری -سپس شامی- نیز هم عصر اوست، متوفی ۲۴۵ (ابن منظور، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۳۰۹) بنابراین از لحاظ اتصال مشکلی در سند ایجاد نمی‌کند، اما مقایسه با سایر اسناد و روایات و نیز بوم این دو راوی نشان می‌دهد که نام این راوی اشتباه درج شده است. در تاریخ بغداد، خطیب ضمن ترجمه این راوی و اعلام علم و فضل و شهرت او به نیکی، میان کسانی که احمد بن نصر بن مالک خزاعی از آن‌ها نقل می‌کند، نام علی بن حسین بن واقد را آورده و میان کسانی که از او نقل کرده‌اند نیز نام یعقوب بن ابراهیم دورقی را ذکر می‌کند. احمد بن نصر بن مالک در سال ۲۳۱ هـ.ق در خلافت واثق عباسی به دلیل امتناع از قول به خلق قرآن کشته شد (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۱۷۳-۱۷۶). ابن حبان او را شهید مروزی و شهید مصلوب نامیده و روایت آخرین آیه نازل را از او با همین طریق علی بن حسین بن واقد از پدرش از یزید النحوی از عکرمه از ابن عباس نقل کرده است (ابن حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۱۲). بنابراین از یزید تا خزاعی همه مروزی الاصل هستند.

در مورد متن روایت، همانطور که دیده می‌شود فهرست سور نیامده و تنها به اولین عبارت و اولین سوره نازل به سند شده است. اما در همین یک عبارت تفاوتی با تمام روایات ترتیب نزولی که در این پژوهش گردآوری و گزارش شده است دیده می‌شود، و آن تصریح به نزول «بسم الله الرحمن الرحيم» به عنوان اولین عبارت نازل از قرآن در مکه است که در ابتدای این روایت آمده است (واحدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴). با توجه به سایر روایات به نظر می‌رسد این جمله توضیحی باشد که راویان بعدی به روایت افزوده‌اند.

۱-۴. روایت عکرمه و حسن در الايضاح اندرابی

شیخ احمد زاهد اندرابی خراسانی (د ۴۷۰ هـ.ق)، در کتاب خود، *الايضاح فى القرائات العشر*، یکی از روایاتی که نقل می‌کند، روایت عکرمه و حسن بصری است. متن روایت بدین صورت است:

اخبرنا ابوعلی البخاری اجازة، قال اخبرنا ابوالحسين قال حدثنا ابوبكر احمد بن جعفر بن سلم قال حدثنا عبدالله بن حمدويه البغلاني قال حدثنا مطهر بن الحكم الكرابسي قال حدثنا علي بن الحسين بن واقد قال حدثنا يزيد النحوي عن عكرمة و الحسن بن الحسين:

انّ اول ما انزل الله عز و جل من القرآن بمكة على الترتيب اقرأ باسم ربك، ون والقلم، والمزمل، والمدثر، وتبت يدا ابي لهب، وإذا الشمس كورت، وسبح اسم ربك الاعلى، والليل اذا يغشى، والفجر، والضحى، وألم نشرح، والعصر، والعديات، والكوثر، والهيكم، وأرأيت، وقل يا ايها الكافرون، واصحب الفيل، والمعوذتين، وقل هو الله أحد، والنجم، وعبس و تولى، وانا انزلناه، والشمس، والسما ذات البروج، والتين و الزيتون، ولايلاف قريش، والقارعة، ولا أقسم بيوم القيمة، والهمزة، والمرسلات، وقاف، ولا أقسم بهذا البلد، والسما والطارق، واقتربت الساعة، وص و القرآن، والاعراف، والجن، و يس، والفرقان، والملائكة، ومريم، وطه، والواقعة، و الشعرا، و القصص، و النمل، وبنى إسرائيل، و يونس، وهود، ويوسف، والحجر، والأنعام، والصفات، ولقمن، وسبأ، والزمر، والمؤمن، وحم السجدة، و حم عسق، و حم الزخرف، وحم الدخان، والجاثية، والأحقاف، والذاريات، والغاشية، والكهف، والنحل، ونوح، و إبراهيم، والأنبياء، والمؤمنون، وألم السجدة، والطور، و تبارك الملك، والحاقة، و سأل سائل، وعم يتسالون، والنازعات، وانفطرت، وانشقت، والروم، والعنكبوت.

وما نزل بالمدينة ويل للمطففين، والبقرة، والأنفال، وآل عمران، والأحزاب، و المائدة، والممتحنة، والنسا، وإذا زلزلت، والحديد، وسورة محمد، والرعد، والرحمن، و هل أتى على الانسان، ويايها النبي اذا طلقتم، لم يكن، والحشر، و إذا جاء نصر الله، والنور، والحج، والمنافقون، والمجادلة، والحجرات، والتحريم، والصف، والجمعة، والتغابن، والفتح، وبراءة (اندرابی، نسخه خطی، باب عاشر، تصویر ۳۴۰؛ اندرابی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۸۵).

طبق اطلاعات تراجم، اندرابی هم عصر بیهقی و واحدی است. طریق اندرابی بعد از علی بن حسین بن واقد تا اندرابی نیز متفاوت از هر دو منبع قبلی یعنی عدد آی القرآن ابوالعباس الکیال و دلائل النبوه بیهقی است، اما محتوای روایت مشابه آن‌ها به خصوص عدد آی القرآن است. تنها تفاوت این ترتیب با روایات پیشین در سور طواسیم است که در آن دو به صورت «طسم، طس، طسم» و در الایضاح «شعراء، قصص، نمل» آمده است که با ترتیب حروف مقطعه هم‌خوانی ندارد. اما سایر روایت کاملاً مطابق با روایت ابوالعباس کیال است، هم از لحاظ ترتیب انفال-آل عمران و هم ترتیب حوامیم و انفطار-انشقاق. وجود این روایت می‌تواند تأییدکننده تحریر ابوالعباس باشد و جابه‌جایی آل عمران و انفال نسبت به غالب فهرست‌ها را به عنوان ویژگی خاص برای ترتیب عکرمه و حسن نفی کند.

۵-۱. روایت عکرمه و حسن در شواهد التنزیل حسکانی

قاضی ابوالقاسم، عبیدالله بن عبدالله حسکانی نیشابوری (د ۴۹۰ هـ.ق) در *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، ذیل سوره انسان و در جهت اثبات مدنی بودن آن، روایت عکرمه و حسن را با دو طریق آورده است. او اسناد را کاملاً ذکر کرده اما از متن روایات فقط بخشی از سور مدنی را آورده است. روایت اول تنها در همان بخش ابتدایی سند یعنی تا علی بن حسین بن واقد با روایات پیشین مشترک است و طریق روایت از پسر ابن‌واقد تا مؤلف جدید است. ترتیب یادشده تا جایی که ذکر شده مطابق عدد آی القرآن ابوالعباس و الایضاح اندرابی است، یعنی مانند اکثر فهرست‌ها انفال بر آل عمران مقدم است:

أخبرنا ابونصر المقرئ حدثنا ابوعمرو بن مطر إملاء في المحرم سنة تسع و خمسين حدثنا جعفر بن أحمد بن نصر الحافظ حدثنا محمد بن علي الثقفي قال: حدثني علي بن الحسين بن واقد، قال: حدثني أبي، قال: حدثني يزيد عن عكرمة، والحسن بن أبي الحسن: أن أول ما أنزل الله من القرآن بمكة اقرأ باسم ربك [الذي خلق] و ن والقلم. وذكر (كلامه) إلى قوله:

وما أنزل الله بالمدينة ويل للمطففين، والبقرة، والأنفال، وآل عمران، والأحزاب (وساق كلامه) إلى (قوله): والرحمن، و هل أتى على الإنسان، و يا أيها النبي إذا طلقتم. الحديث (حسکانی، ۱۴۱ق، ج ۲، ص ۴۱۳).

اما روایت دوم هم از لحاظ سند و هم از لحاظ متن تا جایی که حسکانی ذکر کرده، کاملاً مطابق دلائل النبوه بیهقی است و روایت جدیدی محسوب نمی‌شود:

أخبرنا الحاكم ابو عبدالله، قال: أخبرني ابو محمد بن زياد العدل أخبرنا محمد بن إسحاق حدثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي حدثنا أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي حدثنا علي بن الحسين بن واقد، عن أبيه قال: حدثني يزيد النحوي عن عكرمة و الحسن قالا ما أنزل الله من القرآن بمكة: اقرأ باسم ربك و ذكر إلى قوله:

و(أما) ما أنزل بالمدينة (فهى) ويل للمطففين، والبقره، وآل عمران، والأنفال، والأحزاب، والمائد، والممتحنه، والنساء، وإذا زلزلت والحديد، ومحمد، والرعد، والرحمن، و هل أتى على الإنسان، والطلاق، و لم يكن. وذكر الحديث (وقد) اختصرته أنا وساويته فى إسناده (حسكاني، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۱۳).

روایات یادشده مؤید وجود دو تحریر از روایت عکرمه و حسن است که مهم‌ترین اختلاف آن دو در ترتیب انفال و آل عمران است.

۱-۶. روایت عکرمه و حسن در مجمع البیان طبرسی

الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسی الطوسی در مجمع البیان لعلوم القرآن (آنطور که خود مؤلف در فن اول کتاب آن را نامگذاری کرده است (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۷۷))، ذیل سوره انسان چند فهرست ترتیب نزول از الایضاح فی القرائات العشر شیخ احمد زاهد اندرابی به صورت ناکامل نقل کرده است؛ از جمله روایت عکرمه و حسن: ویاسناده عن عکرمه و الحسن بن أبی الحسن البصری إن أول ما أنزل الله من القرآن بمكة على الترتیب اقرأ باسم ربك و ن و المزمّل إلى قوله:

وما نزل بالمدينة ويل للمطففين والبقره والأنفال وآل عمران والأحزاب والمائد والممتحنه والنساء وإذا زلزلت والحديد وسوره محمد(ص) والرعد والرحمن و هل أتى على الإنسان إلى آخره (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۶۱۳).

این گزارش اولین گزارشی است که نام حسن را همراه نسب او یعنی «البصری» آورده است. ترتیب سور تا جایی که آورده شده کاملاً مطابق مخطوط الایضاح (مرجع این مقاله) است. طبرسی در ادامه یادآور می‌شود که اطاله کلام ذیل سوره انسان به این خاطر بود که بعضی متعصبان به این سبب نزول طعن زده و می‌گویند سوره انسان مکی است پس چطور ممکن است داستانی که در مدینه رخ داده متعلق به آن باشد و با گستاخی بر خدای سبحان و به دلیل عداوت با اهل بیت رسولش این استدلال را می‌آورند تا بگویند این قضیه ساختگی است. او دانش ترتیب نزول را به عنوان آشکار کننده حق و برهانی در برابر دشمنان برشمرده و معرفت ترتیب سور در

تنزیل را چنین وصف می‌کند که این علم با نور خود روشنایی می‌بخشد و با تابش خود تالو و درخشندگی ایجاد می‌کند تا اسرار در گنجینه و گوهرهای پنهان آشکار شود (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۶۱۴).

۷-۱. روایت عکرمه و حسن در تاریخ الاسلام ذهبی

محمد بن احمد الذهبی (د ۷۴۸ هـ) در کتاب تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام خود، فصل السیره النبویه، بابی با عنوان «باب آخر ما نزلت» گشوده و روایات مختلفی که درباره آخرین آیه نازل شده است را گردآوری کرده و می‌گوید هر کدام از این راویان به مقتضای دانشی که داشته‌اند از آخرین آیه خبر داده‌اند. برای نمونه، روایتی از همین طریق از عکرمه نقل می‌کند: «وقال الحسين بن واقد، عن يزيد النحوي، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: آخر شيء نزل من القرآن «واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله» (بقره: ۲۸۱)». سپس بخش مدنی روایت عکرمه و حسن را آورده است:

وقال الحسين بن واقد: حدثني يزيد النحوي، عن عكرمة والحسن بن أبي الحسن، قالا: نزل من القرآن بالمدينة: ويل للمطففين، والبقره، وآل عمران، والأنفال، والأحزاب، والمائدة، والممتحنة، والنساء، وإذا زلزلت، والحديد، ومحمد، والرعد، والرحمن، وهل أتى، والطلاق، ولم يكن، والحشر، وإذا جاء نصر الله، والنور، والحج، والمنافقون، والمجادلة، والحجرات، والتحريم، والصف، والجمعة، والتغابن، والفتح، وبراءة. قالا: ونزل بمكة فذكر ما بقي من سور القرآن (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۱۰).

ترتیب سور مدنی در این روایت کاملاً مطابق دلائل النبوه است. ذهبی در مقدمه کتاب، لیستی از کتب منبع خود را می‌آورد و در صدر لیست از دلائل النبوه بیهقی نام می‌برد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۲). بنابراین طبیعی است که روایت عکرمه و حسن را از آنجا نقل کرده باشد.

۸-۱. روایت عکرمه و حسن در مصاعد النظر بقاعی

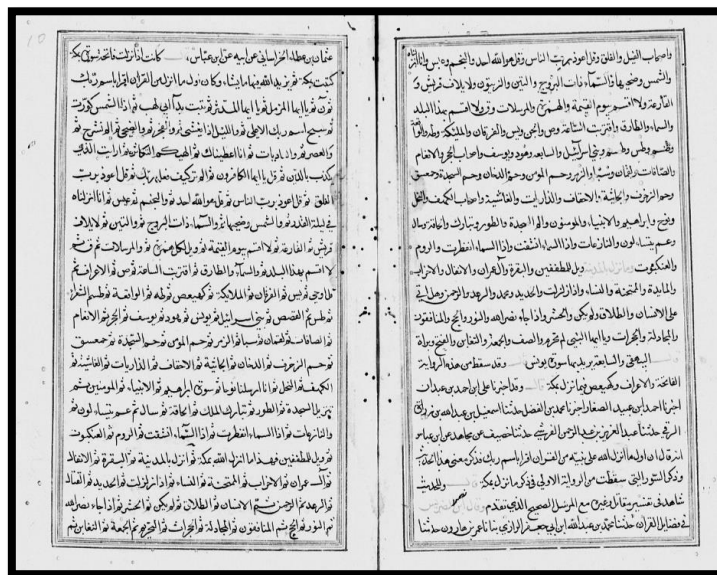
ابراهیم بن عمر بقاعی، در کتاب «مصاعد النظر للأشراف علی مقاصد السور» ذیل اولین سوره یعنی فاتحه، در باب ضابط المکی والمدنی، پس از نقل روایت جابر بن زید از البیان دانی، به مقایسه آن با روایتی که «بیهقی» از عکرمه و حسن آورده است می‌پردازد. او سند روایت را ذکر می‌کند و پس از آن اختلافاتی که روایت عکرمه و حسن با روایت جابر دارد که شرح می‌دهد (بقاعی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۶۶).

۹-۱. روایت عکرمه و حسن در الاتقان و التحبیر سیوطی

سیوطی، در نوع اول از هشتاد نوع کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» خود، یعنی فی معرفه المکی والمدنی، روایت عکرمه و حسن را به نقل از دلائل النبوه بیهقی با تصریح به منبع و ذکر اسناد و متن کامل آن می‌آورد (سیوطی،

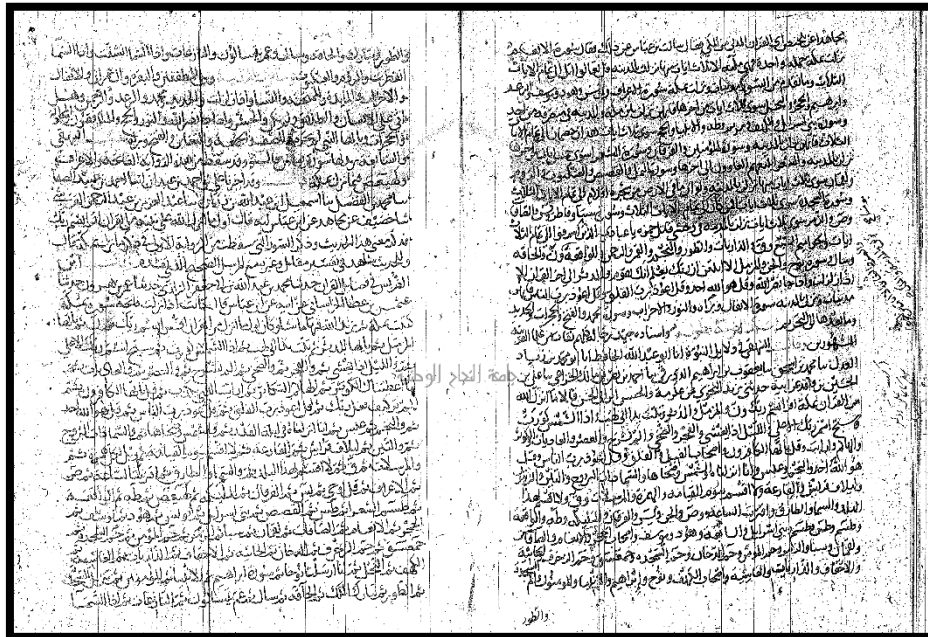
۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۰؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۴۰). نسخه تحقیق مرکز دراسات القرآنیه، واژه «التاسعة» را که در دلائل النبوة بیهقی به جای سوره یونس آمده است، مطابق نسخ خطی الاتقان به صورت «السابعة» نوشته است (سیوطی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۱-۵۲)، اما نسخه تحقیق ابراهیم و تحقیق زمزلی آن را به صورتی که در دلائل النبوه آمده یعنی «التاسعة»، تغییر داده‌اند (سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۴۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۸).

تصویر ۲: روایت عکرمه و حسن در نسخه خطی کتابخانه دانشگاه پرینستون، کتابت شده در سال ۸۷۸ ق



در بررسی نسخ خطی الاتقان، نام سوره یونس هر دو بار به شکل «السابعة» نوشته شده است (سیوطی، نسخه خطی ۸۷۸ق، تصویر ۱۰؛ نسخه خطی ۸۸۵ق، تصویر ۷؛ نسخه خطی ۹۶۷ق، تصویر ۶؛ نسخه خطی الازهر، تصویر ۶)

تصویر ۳: روایت عکرمه و حسن در نسخه خطی کتابخانه جامعه النجاف فلسطین، کتابت شده در سال ۸۸۵ ق



در نسخه کتابت شده در سال ۸۸۵، سورة «نحل» از قلم افتاده است و در نسخه کتابت شده در سال ۹۶۷، عبارت توضیحی بیهقی شامل معنای سورة تاسعه و سور جافتاده از فهرست، حذف شده است. در «التحیر فی علم التفسیر» سیوطی در «النوع الاول والثانی: المکی والمدنی» روایت عکرمه و حسن به همین صورتی که در الاتقان آمده، تکرار شده است. تنها اختلافی که وجود دارد در ترتیب هود-یوسف است که در التحیر به اشتباه یوسف بر هود مقدم شده است (سیوطی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴). در چاپ دارالفکر بیروت، نام یعقوب بن ابراهیم نیز به اشتباه یعقوب بن اسحاق نوشته شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴).

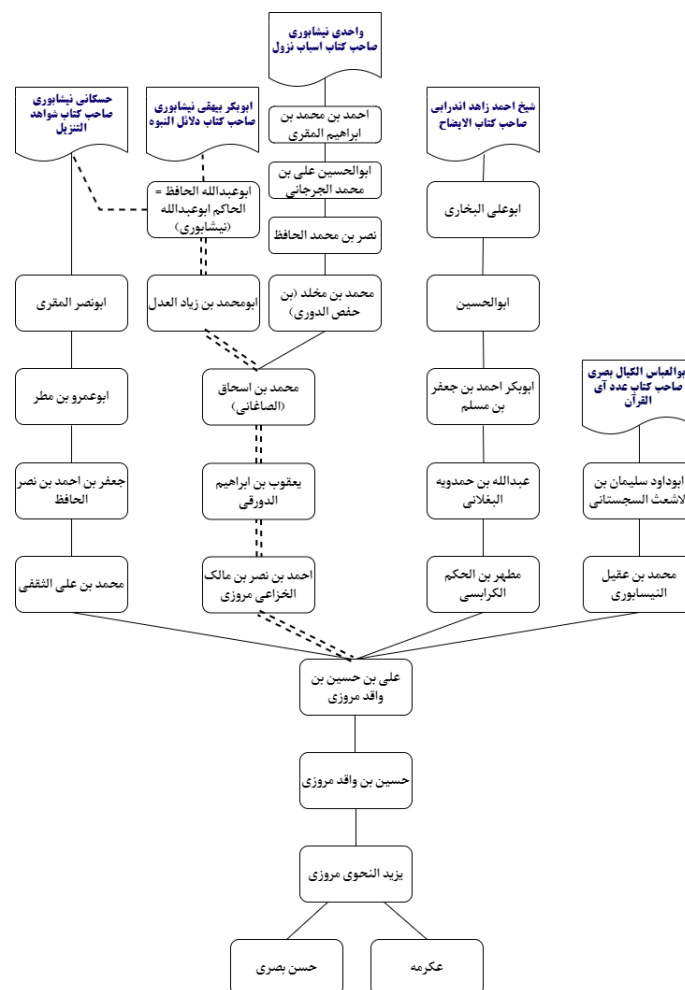
۲. تبارشناسی روایت عکرمه و حسن

ابوالعباس الکیال بصری در عدد آی القرآن، احمد بن حسین بیهقی نیشابوری در دلائل النبوه، علی بن احمد واحدی نیشابوری در اسباب نزول القرآن، احمد بن ابی عمر اندرابی در الايضاح فی القرائات و عبیدالله حسکانی نیشابوری در شواهد التنزیل، روایت عکرمه و حسن را که به صورت سماعی از مشایخ خود دریافت نموده، مکتوب کرده‌اند. منابع بعدی تنها نقل‌کننده روایت عکرمه و حسن از این آثار مکتوب هستند، اما گردآوری و بررسی آن‌ها از این لحاظ که میزان عنایت و اقبال علما و صاحبان رأی به این روایت را نشان می‌دهد، ارزشمند و شایان توجه است.

همچنین مقایسه سند و متن روایت در این کتب با نسخ مخطوط و مطبوع از آثار متقدم که هم اکنون در دسترس ما قرار دارد، می‌تواند به تصحیح اشتباهات احتمالی در نقل و کتابت این آثار کمک کند.

اسناد تمامی این روایات تا علی بن حسین بن واقد مشابه است: علی بن حسین بن واقد از پدرش حسین بن واقد از یزید النحوی از عکرمه و حسن بصری. همانطور که بررسی اسناد روایات عکرمه و حسن نشان می‌دهد، این فهرست در هیچ طریقی به ابن عباس منسوب نشده است. بنابراین اگر این ترتیب را فهرستی روایی بدانیم، به اصطلاح علم حدیث، حدیث مقطوع (یا موقوف) خواهد بود. نمودار زیر شبکه اسناد روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن را نشان می‌دهد:

نمودار ۲: شبکه اسناد روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری



البته در الایضاح اندرابی که نسخه خطی موجود آن مورد بررسی قرار گرفت، میان علی بن حسین بن واقد و یزید النحوی عنوانی ذکر نشده، اما با توجه به اسناد روایت در سایر منابع به نظر می‌رسد عبارت «عن ابیه» یا «عن حسین بن واقد» در کتابت جا افتاده باشد.

در منابع بعدی، ذهبی سند را تنها تا حسین بن واقد آورده، اما سایر منابع اسناد یا منبع نقل خود را کامل ذکر کرده‌اند. به جز مجمع البیان طبرسی که این روایت را از الایضاح اندرابی و به صورتی ناکامل نقل کرده است، بقیه منابع بعدی فقط از دلائل النبوه بیهقی نقل قول کرده‌اند. حتی آثار معاصر نیز به سایر منابع این روایت توجهی نکرده‌اند. به همین دلیل تصور شده است که به طور کلی در ترتیب عکرمه و حسن، مانند ترتیب جابر بن زید، سوره آل عمران بر انفال مقدم است. حال آنکه در تحریرهای دیگر این روایت، ترتیب این دو سوره مشابه سایر فهرست‌های ترتیب نزول است (در نمودار شبکه اسناد، طریقی که ترتیب آل عمران-انفال را روایت کرده به صورت خط‌چین نشان داده شده است). این جابه‌جایی دو سوره می‌تواند ناشی از تغییرات سهوی یا عمدی توسط راویان یا کاتبان باشد. هرچند، شباهت دو فهرست عکرمه - حسن و جابر بن زید در جایگاه خاص سوره مائده و نیز در تقدم آل عمران بر انفال، احتمال تغییر سهوی در نقل و کتابت را کم می‌کند و نشان می‌دهد که این دو فهرست ریشه مشترکی دارند. از سوی دیگر، این دو فهرست با فهرست کرب به گزارش خود از کتاب ابن عباس نیز که مائده را در جایگاهی مشابه این دو فهرست در اوایل فهرست سور مدنی جایگذاری کرده است در محتوای روایت قرابت دارند، اما در فهرست کرب ترتیب انفال - آل عمران مطابق معمول فهرست‌های روایی است. بنابراین دو احتمال را می‌توان مدنظر گرفت:

الف- ترتیب نامتداول آل عمران - انفال تا جایی در ترتیب عکرمه و حسن وجود داشته و سپس توسط راویان یا کاتبان تصحیح شده است. تعدد طرق نقلی که ترتیب متداول دارند بیشتر است و احتمال تصحیح همزمان در سه طریق کمتر از احتمال خطا در یک طریق است. با این وجود شباهت این فهرست به ترتیب جابر بن زید این احتمال را یاری می‌کند.

ب- ترتیب نامتداول آل عمران - انفال تنها در طریقی که بیهقی و حسانی از آن نقل کرده‌اند توسط راویان و کاتبان سهوا یا عمدا ایجاد شده است. این احتمال با متداول بودن ترتیب این دو سوره در فهرست کرب سازگارتر است. در این صورت ارتباط روایت جابر با روایت عکرمه-حسن باید مربوط به همین طریق باشد.

در شرح حال عکرمه آمده است که او به سرزمین‌های مختلف از جمله مرو سفر داشته است و تراجم از یزید بن ابوسعید النحوی مروزی و حسین بن واقد مروزی به عنوان راویان او یاد کرده‌اند (مزی، ۱۴۰۰ق، ج ۲۰، صص

۲۶۵-۲۷۰). اگر انتساب روایت به عکرمه درست باشد، حضور او در مرو می‌تواند زمینه مرجعیت و مقبولیت وی و شکل‌گیری این روایت و نشر آن در بوم مرو بوده باشد. تأکید بر بوم مرو به این دلیل است که در شرح حال این راویان یعنی یزید نحوی و حسین بن واقد به جز مرو و خراسان به حضور ایشان در سرزمین‌های دیگر اشاره نشده است و به جز معدود شخصیت‌هایی چون عکرمه، مجاهد و عبدالله بن بریده (که خود قاضی مرو معرفی شده (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۵، ص ۳۰)) از دیگر تابعان روایتی نداشته‌اند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۲۷۱ق، ج ۹، ص ۲۷۰؛ ج ۳، ص ۶۶؛ ابن‌حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۷، ص ۶۲۲؛ ج ۶، ص ۲۰۹). درباره‌ی علی بن حسین بن واقد مروزی نیز گفته‌اند تنها از پدرش نقل کرده و همشهری‌هایش از او روایت کرده‌اند (ابن‌حبان، ۱۳۹۳ق، ج ۸، ص ۴۶۰). بنابراین به نظر می‌رسد حوزه ارتباطی این راویان به مرو محدود می‌شود. در راویان بخش متأخر در شبکه اسناد روایت نیز رجال مروزی و نیشابوری و به طور کلی خراسانی (مانند بغلانی، صاغانی و بخاری) حضور پررنگی دارند. ولایت بغلان که هم اکنون در کشور افغانستان واقع است، در گذشته جزو خراسان به شمار می‌رفته است. عبدالله بن حمدویه البغلانی از راویانی است که اندرابی از طریق آن روایت عکرمه و حسن را دریافت کرده است. اندراب نیز از توابع بغلان به شمار می‌رود. صاغان یا چغان نیز روستایی در مرو است. محمد بن اسحاق با توجه به شرح حال الدورقی، محمد بن اسحاق الصاغانی است (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۶، ص ۴۰۴). همچنین بخارا که هم اکنون در کشور ازبکستان قرار دارد، در گذشته جزو خراسان به حساب می‌آمد. مؤلفان کتب و گردآورندگان این روایت نیز اکثراً نیشابوری و خراسانی‌اند: بیهقی نیشابوری، واحدی نیشابوری، حسکانی نیشابوری و اندرابی خراسانی؛ همه، به جز ابوالعباس کیال بصری که شرح حالی برای بررسی بیشتر از او در دست نیست.

۳. اعتبارسنجی روایت عکرمه و حسن

شبکه اسناد روایت عکرمه و حسن، نشان می‌دهد که علی بن حسین و/قد حلقه مشترک این روایت است. بنابراین به تعبیر بدینانه شاخت و ینبل، او سازنده نسخه اولیه حدیث و جاعل سند آن است (آقایی، ۱۳۸۵ش)، اما از منظر اعتدالی تر موتسکی، او نخستین گردآورنده و نشردهنده حدیث است و برای اثبات جعل یا تغییر عمدی و سهوی در متن و سند حدیث شواهد بیشتری لازم است (آقایی، ۱۳۸۹ش). از نگاه ینبل، شبکه اسناد فوق به اصطلاح یک شبکه عنکبوتی است زیرا طرق نقل از علی بن حسین تا منبع، طرق منفرد هستند. به عبارت دیگر، شاگردان حلقه مشترک، خود حلقه مشترک فرعی نبوده و هر طبقه از راویان دارای شاگردان متعدد نیستند. در این شبکه اسناد، بنابر تحلیل ینبل، حلقه مشترک حقیقی وجود ندارد و علی بن حسین حلقه مشترک ظاهری است که از نظر او فاقد اعتبار تاریخی است. اما از نظر موتسکی به صرف منفرد بودن طرق نقل از حلقه مشترک، نمی‌توان به جعلی بودن

و بی اعتبار بودن این شبکه اسناد از لحاظ تاریخی حکم کرد. موتسکی قدمت ساخت یا گردآوری و نشر نظام‌مند روایت را به حلقه مشترک یا حتی پیش از او (مروی عنه حلقه مشترک) قابل قبول می‌داند و می‌گوید به طور پیشینی نمی‌توان حقیقی بودن حلقه مشترک را انکار کرد. هرچند تنها با تحلیل سندی نمی‌توان تاریخی بودن مروی عنه حلقه مشترک را اثبات کرد و باید از تحلیل متنی نیز بهره گرفت. روش پیشنهادی موتسکی «روش ترکیبی تحلیل اسناد - متن» است (آقایی، ۱۳۸۹ش).

با به‌کارگیری این روش در تحلیل روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن و با فرض آنکه ترتیب نزول سوره‌های قرآن، در اصل روایتی واحد بوده و از ابتدا حاصل اجتهاد نبوده‌اند (که مشابهت زیاد میان اقوال مختلف ترتیب نزول قرینه‌ای برای اثبات این فرضیه است)، می‌توان گزاره ذیل را محتمل دانست: اختلاف متنی میان متن روایت عکرمه و حسن با سایر روایات ترتیب نزول حاصل اعمال تغییرات عمدی یا بی دقتی در نقل توسط حلقه مشترک یعنی «علی بن حسین بن واقد» یا مروی عنه او (حسین بن واقد) است. در مورد ترتیب یادشده، جابه‌جایی سوره مائده نسبت به غالب روایات ترتیب نزول خطای سهوی به نظر نمی‌رسد.

با ادامه به کارگیری روش تحلیل اسناد-متن بر روی دو نسخه مختلف روایت عکرمه و حسن که در ترتیب انفال-آل عمران اختلاف دارند، می‌توان این نتیجه را نیز گرفت که تقدم آل عمران بر انفال، حاصل اعمال تغییرات عمدی یا سهوی توسط یکی از راویان در طریق مشترکی است که بیهقی و حسانی از آن طریق روایت را دریافت کرده‌اند. اگر متن روایت اسباب نزول واحدی کامل می‌بود، بهتر میشد حدس زد که این تغییر توسط راویان کدام بخش از سند اعمال شده است. اما ناکامل بودن متن روایات، تحلیل اسناد - متن را با عدم قطعیت بیشتری مواجه می‌کند. به هر سو، اگر روایت اسباب نزول واحدی نیز مشابه بیهقی و دومین نسخه روایت حسانی باشد، می‌توان گفت «محمد بن اسحاق (الصاغانی)» یا یکی از شیوخ او تا نقل از علی بن حسین بن واقد مسئول این اختلاف نسخه یعنی مقدم داشتن آل عمران بر انفال هستند؛ زیرا در سند هر سه طریق، خط «محمد بن اسحاق از یعقوب بن ابراهیم دورقی از احمد بن نصر خزاعی» مشترک است. در غیر اینصورت، یعنی اگر در متنی که واحدی دریافت کرده و آن را ناقص نقل کرده است، انفال پیش از آل عمران بوده باشد، بنابراین مسئول این جابه‌جایی در نقل بیهقی و حسانی مروی عنه مشترک آن‌ها یعنی «حاکم نیشابوری» یا شیخ او «محمد بن زیاد العدل» خواهد بود. با توجه به این که تقدم غیرمعمول آل عمران بر انفال در روایات عکرمه و حسن، در اصل تنها از یک طریق نقل شده، و در مقابل ترتیب معمول انفال - آل عمران با سه طریق نقل شده است، اعتبار ترتیب آل عمران-انفال در روایت عکرمه و حسن مورد تردید است.

اسناد روایت و بوم راویان نشان می‌دهد روایت عکرمه و حسن بصری بیش از آن که در بصره منتشر شده باشد در مرو و نیشابور گسترش داشته است. حلقه مشترک این شبکه یعنی علی بن حسین بن واقد و مروی عنه او یعنی پدرش حسین بن واقد قاضی مرو که به عقیده موتسکی اهمیت او در پیدایش حدیث بیش از حلقه مشترک است و حتی شیخ او یزید نحوی همه مروزی هستند. بنابراین می‌توان احتمال داد که خاستگاه این روایت یا نشر اولیه آن بدین ترتیب، سرزمین مرو و توسط حسین بن واقد یا به احتمال کمتر، پسر او باشد. دلیل این که یزید النحوی به عنوان اولین صورت دهنده و نشردهنده روایت محسوب نمی‌شود اینست که روایت به طریق دیگری از او نقل نشده و اگر او این روایت را نشر داده بود باید اثری از نقل او توسط دیگر شاگردانش در منابع یافت می‌شد. به همین ترتیب، عکرمه و حسن نیز بعید به نظر می‌رسد که خود اولین مولد این عبارات باشند. با این وصف، هرچند اولین نشر دهنده این روایت را می‌توان علی بن حسین بن واقد اولین ارائه کننده روایت محسوب می‌شود که پسرش پس از دریافت روایت آن را برای شاگردانش نقل کرده است. حسین بن واقد به دلیل شخصیت فقهی و تکیه بر مسند قضاوت، اهتمام زیادی به بحث ناسخ و منسوخ داشته، روایات متعددی در این زمینه نقل کرده (ر.ک: باباصفری رنانی، ۱۴۰۰ش) و صاحب کتاب ناسخ و منسوخ است (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳). با توجه به پیوند تنگاتنگ بحث نسخ با ترتیب نزول، او انگیزه کافی برای روایتگری درباره ترتیب نزول داشته است. به علاوه آن که حسین بن واقد در سند روایت ترتیب نزول دیگری حضور دارد که سند بر روی وی متوقف شده و خود صاحب آن ترتیب به شمار می‌آید. همچنین در روایتی دیگر، اولین و آخرین سوره‌های نازل در مکه و مدینه را از علی بن حسین بن علی (ع) نقل کرده است (واحدی، ۱۴۱۹، ص ۱۳). بنابراین او در زمینه ترتیب نزول صاحب نظر بوده است. اگر نخواهیم روایت منسوب به عکرمه و حسن را نمونه‌ای از «رشد وارونه سند» به حساب آوریم، می‌توان این فرض را در نظر گرفت که حسین بن واقد یکبار ترتیبی را به نقل از مرجعی کهن‌تر (یزید نحوی از عکرمه و حسن) روایت کرده و بار دیگر ترتیب دیگری را نقل کرده یا نظر خود را بیان داشته است.

در مورد انتساب این روایت به حسن بصری چند مسأله به نظر می‌رسد: یکی آن که انتساب یک روایت از طریقی منفرد به دو تابعی محل تردید است، به خصوص آن که طبق بررسی‌های نگارنده، راویان بخش مقدم این شبکه، یعنی حسین بن واقد و یزید النحوی جز با همین الگوی نقل، روایت دیگری از حسن بصری ندارند؛ اما از عکرمه هم به همین طریق و هم به صورت جداگانه و مستقیم روایت نقل می‌کنند. غالب روایات نقل شده با این طریق و با همین الگو، پیرامون ناسخ و منسوخ هستند (ر.ک. باباصفری رنانی، ۱۴۰۰ش). در شرح حال حسن

بصری نیز نامی از این دو راوی به عنوان روایت‌گران او برده نشده است. همچنین در شرح حال یزید نحوی و حسین بن واقد نیز اشاره‌ای به شاگردی و روایت ایشان از حسن بصری نشده است. بنابراین این فرضیه شکل می‌گیرد که حتی اگر نقل این ترتیب از عکرمه، حداقل به اندازه مضمون روایت قابل قبول باشد، انتساب آن به حسن بصری با عطف به عکرمه مورد تردید است و احتمال می‌رود صرفاً برای اعتباربخشی بیشتر به روایت توسط راویان بعدی به سند اضافه شده باشد.

آنچه به عنوان مسأله اصالت در این بخش بررسی شد، صحت انتساب فهرستی به ترتیب موجود با ویژگی‌های خاص آن به عکرمه و حسن بصری است. درباره شکل‌گیری شاکله کلی فهرست‌های ترتیب نزول در پژوهش‌های دیگری که با همین روش صورت گرفته است، نشان داده‌ایم که اولاً: انگیزه تدوین یک فهرست بر اساس شواهد و روایات زمان نزول، مقوله نسخ بوده است. صاحبان فهرست‌های ترتیب نزول اغلب فقهای زمان خود و صاحب نظر و تألیف در حوزه نسخ و منسوخ بوده‌اند. لازمه بحث نسخ، تقدیم منسوخ بر ناسخ است و لذا در سوری که آیات الاحکام ندارد، انگیزه‌ای برای جابجایی در فهرست ترتیب نزول نبوده است. ثانیاً: فهرست کردن اسامی سور بر اساس ترتیب نزول و روایت آن از زمان عطاء خراسانی در نیمه قرن اول صورت گرفته است (رک. جان‌نثاری، احمدنژاد، ۱۴۰۴ش)؛ اما تدوین یک فهرست جدید با جابجایی ترتیب برخی سور (مانند سوره مائده و آل‌عمران - انفال) نسبت به فهرست‌های موجود و انتشار آن با انتساب به عکرمه و حسن در بوم مرو، توسط حسین بن واقد در نیمه قرن دوم انجام شده است. بنابراین این دو تابعی چنین فهرستی با ویژگی‌های موجود را در زمان خود منتشر نکرده‌اند و اساساً دغدغه ارائه یک ترتیب نزول مورد تأیید خود را نداشته‌اند.

نتایج تحقیق

آنچه با گردآوری روایات ترتیب نزول از کهن‌ترین منابع موجود و بررسی اسناد و متن این روایات، درباره فهرست ترتیب نزول عکرمه و حسن بصری به دست می‌آید این است که:

۱. منابع کهن روایت عکرمه و حسن از آنچه در کتب و مقالات معاصر ذکر شده، بیشتر است. عدد آی القرآن ابوالعباس الکیال، تاریخ الاسلام ذهبی و مصاعد النظر بقاعی نیز روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن را نقل کرده‌اند. توجه به این آثار در تصحیح نسخ و متن اصیل فهرست مؤثر بوده است.
۲. در میان فهرست‌های روایی، پس از فهرست عطاء خراسانی، روایت عکرمه و حسن بیش از سایر فهرست‌ها در منابع منتشر شده است.

۳. ترتیب نزول عکرمه و حسن، تا جایی که بررسی شد، در هیچ منبعی و هیچ کدام از طرق نقل به ابن عباس یا صحابی دیگری منسوب نشده است. محتوای اولیه این ترتیب در اصل روایی است؛ اما اختلافات این ترتیب با مجموعه روایات ترتیب نزول در مواردی محصول اجتهاد و اعمال نظر راویان است.
۴. ویژگی‌های خاص این فهرست یعنی اولین سوره مدنی، جایگاه سوره مائده و ترتیب آل عمران-انفال، به اعمال نظر در طبقه تابعان روایت مربوط نیست؛ زیرا نه طریق دیگری برای نقل این ترتیب از عکرمه و حسن دیده می‌شود و نه روایت دیگری از ایشان در دست است که به طور خاص به زمان نزول مطففین، مائده و آل عمران اشاره کرده باشند.
۵. کهن‌ترین مرجعی که تدوین این فهرست با ویژگی‌های خاص آن می‌تواند داشته باشد، حسین بن واقد مروزی است. تدوین فهرست بر اساس اقوال تابعان، ترجیح اقوال مختلف یا اعمال نظر در جایگاه سوره مطففین، تقدیم سوره مائده در بخش مدنی و حتی ترتیب آل عمران-انفال از سوی او محتمل است. دلایل این فرضیه عبارتند از:
 - أ. از حسین بن واقد، فهرست ترتیب نزول دیگری نیز روایت شده که سند آن منتهی به خود ابن واقد است. همچنین اولین و آخرین سور نازل در مکه و مدینه را به نقل از امام سجاد (ع) گزارش کرده است.
 - ب. شبکه اسناد روایت ترتیب نزول عکرمه و حسن دارای حلقه مشترک است: پسر حسین بن واقد.
 - ج. حسین بن واقد، مروی^۱ عنه حلقه مشترک این روایت، به دلیل شخصیت فقهی و تکیه بر مسند قضاوت، علاقه به بحث ناسخ و منسوخ و صاحب نظر بودن در زمینه ترتیب نزول، انگیزه کافی برای تدوین فهرست و روایتگری درباره ترتیب نزول داشته است.
 - د. الگوی خاص نقل از عکرمه و حسن بصری به صورت معطوف، به خصوص این که یزید النحوی هیچ روایتی به طور مستقل از حسن بصری ندارد.
 - ه. فهرست عکرمه و حسن بعد از حلقه مشترک با محتوای تقریباً مشابه از دو طریق مختلف نقل شده است. بنابراین تدوین اولیه فهرست حداکثر توسط حلقه مشترک صورت گرفته و دخالت عمدی از سوی راویان و کاتبان در آن دخیل نیست.
 - و. این روایت تنها توسط اهل مرو نقل شده و در بوم نیشابور نشر یافته است.

بنابراین می‌توان اینطور نتیجه گرفت که تدوین متن روایت بدین شکل به نیمه قرن دوم بازمی‌گردد. انتساب این روایت به عکرمه و حسن بصری نیز رشد وارونه سند است؛ البته به طور خاص ترتیب انفال-آل‌عمران ممکن است توسط یکی از راویان بعدی در طریقی که بیهقی استخراج کرده است جابه‌جا شده باشد.

به طور کلی بررسی‌های این پژوهش بر روی تبار و اصالت فهرست‌های روایی، این فرضیه را تقویت می‌کند که روایات ترتیب نزول به شکل موجود در اصل نقل از صحابه و شهود تاریخی قائل فهرست نیست، بلکه شاکله اصلی فهرست به عنوان یک گزاره تاریخی همراه با تردیدها و ابهام‌ها و اختلافات میان اهل زمان روایت و منتشر شده است تا جایی که اولین کنندۀ فهرست ترتیب نزول یعنی عطاء خراسانی، آنچه به عنوان ترتیب و زمان نزول شهرت داشته را جمع کرده و با ترجیح اقوال بر پایه قرائن نقلی و اجتهادی عناوین سوره‌ها را به شکل فهرست نزولی مرتب کرده است. اختلاف نظرها بر سر ترتیب نزول برخی سور به خصوص سور حاوی آیات الاحکام و آیات ناسخ و منسوخ از ابتدا تا کنون باقی مانده و در طول زمان باعث ارائه فهرست‌های جدید به ویژه توسط فقها و صاحب‌نظران حوزه نسخ شده است. در مورد روایت منتسب به عکرمه و حسن نیز توجه به پیوند موضوع ناسخ و منسوخ با ترتیب نزول و صاحب‌نظر بودن حسین بن واقد در زمینه نسخ و دارا بودن کتاب ناسخ و منسوخ، مؤید این فرضیه است.

کتاب‌نامه

- آقایی، سید علی (۱۳۸۵)، «تاریخ‌گذاری روایات بر مبنای تحلیل اسناد- نقد و بررسی روش‌شناسی خوتیر ینبیل»، *علوم حدیث*، سال یازدهم، شماره سوم، صص ۱۴۵-۱۶۸.
- آقایی، سید علی (۱۳۸۹)، «مواجهه محدثان مسلمان با پدیده رشد وارونه سندها»، *صحیفه مبین*، شماره ۴۸، صص ۱۷۵-۲۰۶.
- الآبیاری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *الموسوعة القرآنية*، مؤسسه سجل العرب.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن احمد الرازی (۱۲۷۱ق)، *الجرح والتعديل*، طبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه بحیدرآباد الدکن، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن حبان، محمد (۱۳۹۳ق)، *الثقات*، تحت نظارت: محمد عبدالمعید خان، چاپ اول، حیدرآباد دکن هند: دائرة المعارف العثمانیه.
- ابن العربی، ابوبکر (۱۴۱۳ق)، *الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم*، تحقیق عبدالکبیر العلوی المدغری، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۲ق)، *مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر*، تحقیق روحیه النحاس، ریاض عبدالحمید مراد، محمد مطیع، چاپ اول، دمشق: دارالفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، تحقیق ابراهیم رمضان، چاپ دوم، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۲۰۰۹م، ۱۴۳۰ق)، *الفهرست*، تحقیق دکتر ایمن فؤاد سید، لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.
- اقبال، ابراهیم؛ فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۹۴)، «تاریخ‌گذاری سوره حج»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال بیستم، شماره سه، پاییز ۱۳۹۴، صص ۱۱۲ تا ۱۳۹.
- اندرابی، عمر بن محمد (۱۴۲۳ق)، *الایضاح فی القرائات العشر*، تحقیق منی عدنان غنی، به راهنمایی غانم قدوری الحمد، بی‌جا: بی‌نا.
- باباصفری رنانی، عرفانه (۱۴۰۰)، *جریان‌شناسی اندیشه نسخ در دو قرن نخست هجری بر پایه تحلیل روایات راویان ناسخ و منسوخ* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه اصفهان، ایران.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۰۸ق)، *مساعد النظر للإشراف علی مقاصد السور*، تحقیق عبدالسمیع محمداحمد حسنین، چاپ اول، ریاض: مکتبه المعارف.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (۱۴۰۵ق)، *دلائل النبوه و معرفه أحوال صاحب الشریعه*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جان‌نثاری، سعیده؛ احمدنژاد، امیر (۱۴۰۴)، «خاستگاه و تطور فهرست‌های نقلی ترتیب نزول قرآن کریم در منابع اولیه»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، دانشگاه تهران، دوره ۵۸، شماره ۱، صفحات ۱۰۹-۱۳۳.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التزیل*، تحقیق محمداقبر محمودی، تهران: وزره الثقافه والارشاد الاسلامی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، *تاریخ بغداد أو مدینه السلام*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دانی، عثمان بن سعید (۲۰۱۱م)، *البیان فی عد آی القرآن*، تحقیق فرغلی سید عرباوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام التدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

سزگین، فؤاد (۱۹۹۱م)، *تاریخ التراث العربی*، ترجمه به عربی: محمود فهمی حجازی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۶ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق مرکز الدراسات القرآنیه، مدینه منوره: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۲ق)، *التحیر فی علم التفسیر*، ریاض: دارالعلوم. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق)، *التحیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالفکر. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمد جواد بلاغی-محسن حسینی عاملی، تصحیح هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت: دارالمعرفه. طبری، محمد بن جریر (بی تا)، *جامع البیان فی تأویل القرآن*، تحقیق محمود محمد شاکر، تصحیح احمد محمد شاکر، قاهره: مکتبه ابن تیمیه.

الکیال، ابوالعباس محمد بن یعقوب المعدل (۱۴۴۳ق)، *عدد آی القرآن علی مذهب اهل البصره*، تحقیق عمر یوسف عبدالغنی حمدان، توینگن: کرسی تدریس العلوم القرآنیه، مؤسسه علوم الشرعیه، دانشگاه توینگن. الکیال، ابوالعباس محمد بن یعقوب المعدل (۱۴۴۴ق)، *عدد آی القرآن علی مذهب اهل البصره*، تحقیق بشیر بن الحسن الحمیری، امارات متحده عربی-دبی: بی نا.

مزی، یوسف بن عبدالرحمن (۱۴۰۰ق)، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، تحقیق بشار عواد معروف، بیروت: مؤسسه الرساله.

مقاتل، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحاته، لبنان: دار احیاء التراث العربی.

نزال، عمران سمیع (۱۴۲۷ق)، *الوحدہ التاریخیه للصور القرآنیه*، دمشق/ عمان: دار القراء/ دار قتیبه.

نکونام، جعفر (۱۳۸۰ش)، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران: نشر هستی نما.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۹ق)، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق زغلول کمال بسیونی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

نسخ خطی

أندرابی، احمد بن ابی عمر، الإيضاح فی القراءات العشر، تصویر تک نسخه خطی استانبول.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (تاریخ کتابت: ۸۷۸ق)، *الاتقان*، نسخه خطی اول. ایالات متحده (نیوجرسی): کتابخانه دانشگاه پرینستون.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (تاریخ کتابت: ۸۸۵ق)، *الاتقان*، نسخه خطی دوم. نابلس: مخطوطات جامعه النجاح.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (تاریخ کتابت: ۹۶۷ق)، الاتقان، نسخه خطی سوم. اصفهان: موزه نسخ خطی دانشگاه اصفهان.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (تاریخ کتابت: -)، الاتقان، نسخه خطی چهارم، قاهره: مخطوطات جامعه الازهر.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۸ش)، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار. تهران: مرکز انتشار نسخ خطی - با همکاری کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

الکیال، ابوالعباس محمد بن یعقوب (تاریخ کتابت: قرن ۹ یا ۱۰)، عدد آی القرآن علی مذهب اهل البصره. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

Bibliography:

- al-Abyārī, Ibrāhīm (1985), *al-Mawsū'a al-Qur'āniyya*. Sijill al-'Arab Institute. (In Arabic)
- Andarābī, 'Umar b. Muḥammad (2002), *al-Īdāḥ fī al-qirā'āt al-'ashr*. Ed. Munā 'Adnān Ghanī, supervised by Ghānim Qudūrī al-Ḥamd, n.p.: n.p. (In Arabic)
- Āqā'ī, Sayyid 'Alī (2006), "Dating Traditions Based on Isnad Analysis, A Critical Review of Juynboll's Methodology." *Ulūm-i Ḥadīth*, vol. 11, no. 3, pp. 145-168. (In Persian)
- Āqā'ī, Sayyid 'Alī (2010), "The Encounter of Muslim Ḥadīth Scholars with the Phenomenon of the backgrowth of isnāds." *Ṣaḥīfa-yi Mubīn*, no. 48, pp. 175-206. (In Persian)
- Bābāṣafārī Ranānī, 'Urfāna (2021), *Genealogy of the Concept of Naskh in the First Two Islamic Centuries Based on the Analysis of Narratives of Abrogating and Abrogated Reports* (M.A. thesis), University of Isfahan, Iran. (In Persian)
- Beyhaqī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn (1985), *Dalā'il al-nubuwwa wa ma'rifat aḥwāl ṣāḥib al-sharī'a*. Ed. 'Abd al-Mu'tī Qil'ajī, 1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Buqā'ī, Ibrāhīm b. 'Umar (1988), *Maṣā'id al-naẓar li-l-ishrāf 'alā maqāṣid al-suwar*. Ed. 'Abd al-Samī' Muḥammad Aḥmad Ḥusayn, 1st ed., Riyadh: Maktabat al-Ma'ārif. (In Arabic)
- Dānī, 'Uthmān b. Sa'id (2011), *al-Bayān fī 'add āy al-Qur'ān*. Ed. Farghalī Sayyid 'Arabāwī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad (1992), *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-mashāḥir wa-l-a'lām*. Ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. (In Arabic)
- Eqbāl, Ebrāhīm; Feqhīzādeh, 'Abd al-Hādī (2015), "Chronological Dating of Sūrat al-Ḥajj." *Pazhūhish-hā-yi Qur'ānī*, vol. 20, no. 3, Autumn 1394, pp. 112-139. (In Persian)
- Ḥassakānī, 'Ubayd Allāh b. 'Abd Allāh (1990), *Shawāhid al-tanzīl li-qawā'id al-tanzīl*. Ed. Muḥammad Bāqir Maḥmūdī, Tehran: Wizārat al-Thaqāfa wa-l-Irshād al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Abī Ḥātam, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad al-Rāzī (1855), *al-Jarḥ wa-l-ta'dīl*. Ṭab'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya bi-Ḥaydarābād al-Dakkan, 1st ed., Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ibn al-'Arabī, Abū Bakr (1992), *al-Nāsikh wa-l-mansūkh fī al-Qur'ān al-Karīm*. Ed. 'Abd al-Kabīr al-'Alawī al-Madgharī, Cairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (In Arabic)
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq (1996), *al-Fihrist*. Ed. Ibrāhīm Ramaḍān, 2nd ed., Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)



- Ibn al-Nadīm, Muḥammad b. Ishāq (2009), *al-Fihrist*. Ed. Ayman Fu'ād Sayyid, London: al-Furqān Foundation for Islamic Heritage. (In Arabic)
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad (1973), *al-Thiqāt*. Supervised by Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Khān, 1st ed., Ḥaydarābād al-Dakkan, India: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya. (In Arabic)
- Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram (1982), *Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq li-Ibn 'Asākir*. Ed. Rūḥiyya al-Naḥḥās, Riyāḍ 'Abd al-Ḥamīd Murād, Muḥammad Muṭī', 1st ed., Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Jānnesārī, Sa'īdeh; Aḥmadnezhād, Amīr (2025), "Origin and Evolution of Transmitted Lists of the Chronological Order of Qur'anic Revelation in Early Sources." *Pazhūhish-hā-yi Qur'ān wa Hadīth*, University of Tehran. (In Persian)
- Jānnesārī, Sa'īdeh; Aḥmadnezhād, Amīr; Mahdavi-Rād, Muḥammad 'Alī (2025), "The origin and authenticity of the order of revelation narrative of Ibn Abbas as narrated by Ata Khorasani." *Majalla-yi Kitāb-i Qayyim*, University of Meybod Yazd, vol. 16, no. 1. (In Persian)
- Kayyāl, Abū al-'Abbās Muḥammad b. Ya'qūb al-Mu'addil (2022), *Adad āy al-Qur'ān 'alā madhhab ahl al-Baṣra*, ed. 'Umar Yūsuf 'Abd al-Ghanī Ḥamdān, Tübingen: Lehrstuhl für Qur'ānische Wissenschaften, Institut für Scharia-Wissenschaften, Universität Tübingen. (In Arabic)
- Kayyāl, Abū al-'Abbās Muḥammad b. Ya'qūb al-Mu'addil (2023), *Adad āy al-Qur'ān 'alā madhhab ahl al-Baṣra*, ed. Bashīr b. al-Ḥasan al-Ḥimyarī, Dubai: n.p. (In Arabic)
- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. 'Alī (1987), *Tārīkh Baghdād aw Madīnat al-Salām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Mazzī, Yūsuf b. 'Abd al-Raḥmān (1980), *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
- Muqātil, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shaḥāta, Lebanon: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Nakūnām, Ja'far (2001), *Daramadī bar tārīkh-guzārī Qur'ān* (An Introduction to the Dating of the Qur'ān), Tehran: Nashr Hasti-Namā. (In Persian)
- Nazzāl, 'Imrān Samīḥ (2006), *al-Waḥda al-tārīkhiyya lil-suwar al-Qur'āniyya*, Damascus/Amman: Dār al-Qurrā'/Dār Qutayba. (In Arabic)
- Nöldeke, Theodor; Schwally, Friedrich; Bergsträsser, Gotthelf; and Pretzl, Otto (2013), *The History of the Qur'ān*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn, Boston/Leiden: Brill.
- Sezgin, Fu'ād (1991), *Tārīkh al-turāth al-'Arabī*. Arabic trans. by Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī, Qom: Maktabat-i 'Umūmī-yi Ḥaḍrat Āyat Allāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (1974), *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma lil-Kitāb. (In Arabic)
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (1982), *al-Taḥbīr fī 'ilm al-tafsīr*, Riyadh: Dār al-'Ulūm. (In Arabic)
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (2000), *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Fawwāz Aḥmad Zumrūlī, 2nd ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (2000), *al-Taḥbīr fī 'ilm al-tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (2005), *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ed. Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyya, Medina: Mujaṃma' al-Malik Fahd li-Tibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf. (In Arabic)

- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (n.d.), *Jāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, rev. Aḥmad Muḥammad Shākir, Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya. (In Arabic)
- Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan (1988), *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*, introd. Muḥammad Jawād Balāghī–Muḥsin Ḥusaynī ‘Āmilī, ed. Hāshim Rasūlī and Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabā‘ī, Beirut: Dār al-Ma‘rifā. (In Arabic)
- Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad (1998), *Asbāb nuzūl al-Qur’ān*, ed. Zaghlūl Kamāl Bisayūnī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)

Manuscripts:

- al-Kayyāl, Abū al-‘Abbās Muḥammad b. Ya‘qūb al-Mu‘addil (date of transcription: 9th–10th century), *‘Adad āy al-Qur’ān ‘alā madhhab ahl al-Baṣra*, Tehran: Majlis Library. (In Arabic)
- Andarābī, Aḥmad b. Abī ‘Umar (n.d.), *al-Īdāḥ fī al-qirā’āt al-‘ashr*, facsimile of a single manuscript, Istanbul. (In Arabic)
- Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm (1989), *Maḥāṭib al-asrār wa-maṣābiḥ al-abrār*, Tehran: Markaz Enteshār Nusakh Khaṭṭī, in cooperation with Majlis Library. (In Arabic)
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (date of transcription: 1473), *al-Itqān*, first manuscript copy, Princeton University Library, New Jersey, USA. (In Arabic)
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (date of transcription: 1480), *al-Itqān*, second manuscript copy, Manuscripts of al-Najāh University, Nablus. (In Arabic)
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (date of transcription: 1559), *al-Itqān*, third manuscript copy, Manuscript Museum of University of Isfahan, Isfahan. (In Arabic)
- Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr (n.d.), *al-Itqān*, fourth manuscript copy, Manuscripts of al-Azhar University, Cairo. (In Arabic)



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۹۷-۷۳

doi 10.30497/qhs.2026.248662.4188

مقاله پژوهشی

تحلیل انتقادی ادله نقلی نکوهش فرزندآوری و تبیین معنای حقیقی آن

علی قدردان قراملکی *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۲ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

در متون دینی، فرزندآوری همواره مورد توجه و تشویق بوده، اما برخی گزاره‌ها ظاهراً به نکوهش آن پرداخته و با دیگر ادله در تعارض به نظر می‌رسند. نظر به اهمیت موضوع فرزندآوری و ازدیاد نسل و همچنین ضرورت رفع تعارضات درون‌دینی، بررسی و تبیین معنای دقیق ادله نقلی نکوهش فرزندآوری و تعیین تکلیف این تعارضات ضروری به نظر می‌رسد. پرسش اصلی پژوهش آن است که معنای حقیقی ادله نقلی نکوهش فرزندآوری چیست و چه نقدهایی بر تفسیر تحدید نسل از این ادله وارد است. فرضیه تحقیق این است که ادله نقلی در این زمینه تعارض واقعی ندارند و گزاره‌های به‌ظاهر نکوهش‌کننده فرزندآوری، در حقیقت در مقام مذمت آن نیستند. هدف اصلی پژوهش، تبیین معنای متون دینی مورد نظر و رفع تعارض ظاهری آن‌ها از طریق نقد ادله نکوهش فرزندآوری است. هدف فرعی نیز، زدودن موانع درون‌دینی برای ترویج فرزندآوری می‌باشد. برای دستیابی به اهداف این پژوهش نظری و مسأله‌محور که در پی توسعه دانش موجود است، داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با تمرکز بر متون حدیثی و تفسیری گردآوری شد. در مرحله بعد، این داده‌ها با بهره‌گیری از تحلیل‌های نقلی و عقلی و مقایسه با دیگر شواهد مرتبط، تجزیه و تحلیل شد. نتایج پژوهش حاکی نشان می‌دهد که انگاره نکوهش فرزندآوری در ادله نقلی، ناشی از عدم تعمق در معنای واژگانی چون بلاء و آزمون الهی، خلط علت تامه با علت اعدادی و غفلت از سیاق روایات است. با تبیین این ملاحظات، آشکار می‌گردد که ادله نقلی یادشده، دلالتی بر مذمت فرزندآوری ندارند.

واژگان کلیدی: تعارض احادیث، تحدید نسل، ازدیاد نسل، فرزندآوری، تحلیل متنی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir)

طرح مسئله

بررسی ادله نقلی، نشان می‌دهد که فرزندآوری به عنوان یک امر مطلوب مورد تأکید قرار گرفته است و بر اهمیت خانواده، استمرار نسل و توسعه جامعه ایمانی دلالت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳). با این حال، برخی متون دینی ممکن است در نگاه اول، با این دیدگاه همسو نباشند و برداشت‌های متفاوتی را ایجاد نمایند. برای نمونه، حدیث شریف «فَلَهُ الْعِيَالُ أَخَذَ الْيَسَارَيْنِ؛ کمی عائله، یکی از دو آسایش است» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴). کم بودن تعداد اعضای خانواده و فرزندان را به عنوان یکی از عوامل تسهیل‌گر زندگی و دستیابی به آسایش خاطر معرفی می‌نماید. حدیث «هَلَكَ صَاحِبُ الْعِيَالِ؛ صاحب عیال هلاک شد» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع)، ۱۳۶۴ش، ص ۹۱) تکثر و ازدیاد عائله را منشأ رنج و سختی فراوان دانسته و نهایتاً هلاکت و نابودی را به عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر آن برشمرده است. به علاوه، حدیث «وَ ارْزُقْ مَنْ أَبْغَضَ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْمَالِ وَ الْوَلَدِ؛ پروردگارا! به دشمنان محمد و آل محمد، مال و فرزند عطا کن» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰) با تخصیص فزونی فرزندان به دشمنان اهل بیت (ع)، ضمن تصریح بر ناپسند بودن آن، این امر را شایسته مخالفان و معاندان قلمداد می‌نماید. افزون بر این، پاره‌ای از روایات، کثرت عائله را در زمره بزرگترین مصائب و ابتلائات برشمرده (لیثی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۲) و استعانت و توسل به خداوند متعال را برای رهایی از آن، مورد تأکید قرار داده‌اند (پاینده، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۸). همچنین، حدیث نبوی دیگری دلالت بر این دارد که فرزند، می‌تواند زمینه ساز بروز صفات ناپسندی همچون بخل و ترس در نهاد آدمی گردد (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۶). در کنار این استدلال‌ات، نباید از اشارات موجود در آیات قرآن کریم مبنی بر فتنه‌انگیز بودن فرزندان غافل ماند (تغابن: ۱۵).

تعارض موجود، پرسشی اساسی را در مطالعات دینی مطرح می‌سازد که آیا تفاسیر ظاهری از ادله نقلی در نکوهش فرزندآوری صحیح‌اند و دین با ازدیاد نسل مخالف است؟ یا این استدلال‌ها، معانی ضمنی دیگری دارند که با تفسیری دقیق‌تر، قرائتی منسجم از این مباحث می‌توان ارائه کرد؟ فرضیه اصلی این پژوهش آن است که برداشت تحدید نسل از برخی ادله نقلی ناصحیح است و تعارض میان ادله نقلی بدوی و قابل رفع است.

این پژوهش به روش تحلیلی - انتقادی انجام شده است. داده‌های مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق جمع‌آوری نظام‌مند ادله نقلی مرتبط با تحدید نسل، همراه با تفاسیر و تحلیل‌های گوناگون از آنها، از منابع دست اول (آیات و روایات) و مطالعات ثانویه فراهم آمده است. در مرحله تحلیل، ادله بازخوانی و از طریق تحلیل‌های عقلی و مقایسه‌ای مورد نقد و واکاوی قرار گرفته‌اند. هدف این فرآیند، ارائه خوانشی نو و بازشناسی معنای حقیقی



این ادله بوده است؛ از این رو تحقیق حاضر، ماهیتی کیفی و توسعه‌ای داشته و در راستای تکمیل و تعمیق داده‌های پیشینی حرکت می‌کند.

پیشینه تحقیق

پیشینه تحقیق در زمینه تفسیر تحدید نسل در ادله نقلی چندان گسترده نبوده و غالباً به طور محدود به آیات و روایات مربوطه اشاره شده است. با این حال، با توجه به اهمیت و تأثیرگذاری این موضوع در فهم صحیح مفاهیم دینی و اجتماعی، بررسی و تحلیل انتقادی آن امری ضروری است. در ادامه، به برخی از تلاش‌ها و پژوهش‌های انجام شده در این حوزه اشاره می‌شود.

۱. مقاله «اعتبارسنجی سندی و دلالتی حدیث قلّة العیال احد الیسارین» نوشته مهدی اکبر نژاد و مهدی محمودی (۱۴۰۲ش)؛ در این مقاله، نویسندگان به تحلیل سندی و دلالتی حدیث مورد نظر پرداخته‌اند و بخش اصلی آن به بحث‌های سندی اختصاص یافته است. در حالی که اثر حاضر به صورت جامع‌تر به متون دینی مخالف فرزندآوری توجه کرده و آن‌ها را نقد می‌کند. به عبارت دیگر، مقاله یاد شده تنها به یک دلیل پرداخته، اما این پژوهش تمام ادله ظاهراً مخالف فرزندآوری را بررسی کرده است (ر.ک: اکبر نژاد و محمودی، ۱۴۰۲ش، ص ۶۹-۹۶).

۲. مقاله «تحدید نسل از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی» نوشته حبیب الله طاهری (۱۳۸۱ش)؛ این مقاله به بررسی فقهی و حقوقی مسأله تحدید نسل پرداخته و در آن ادله نقلی تحدید نسل مورد تحلیل واقع نشده است. این درحالی است که در این مقاله به صورت انتقادی به تحلیل ادله نقلی مخالف ازدیاد نسل پرداخته شده است (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۰۳-۱۳۲).

۳. مقاله «تنظیم خانواده یا تحدید نسل» نوشته سید حسن خمینی (۱۳۸۱ش)؛ این مقاله دیدگاه‌های مختلف درباره تنظیم خانواده را بررسی و با موضع اسلام مقایسه کرده، اما به استنادات نقلی مخالف فرزندآوری نپرداخته است (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۹-۷۴).

۴. مقاله «فرزندآوری و افزایش جمعیت از دیدگاه قرآن کریم و اهل بیت (ع)» نوشته حسن دهقان‌ده جمالی (۱۳۹۶ش)؛ این مقاله مسأله افزایش نسل و فرزندآوری را از دیدگاه قرآن و روایات بررسی کرده، اما به آیات و روایات مخالف و نقد آن‌ها نپرداخته است (ر.ک: دهقان‌ده جمالی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۴۷-۱۷۰).

۵. مقاله «فلسفه تشویق به فرزندآوری در متون دینی» نوشته علی قدردان قراملکی (۱۴۰۳ش)؛ این مقاله تنها به بررسی دلایل و فلسفه تشویق فرزندآوری در متون دینی می‌پردازد و آیات و روایات مخالف این موضوع را مورد توجه قرار نمی‌دهد (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۳ش، ص ۶۶۹-۶۸۰).

۱. تحلیل انتقادی ادله نقلی نکوهش فرزندآوری

در این بخش، به سراغ تحلیل و نقد پاره‌ای از ادله نقلی می‌رویم که ظاهراً بر نکوهش یا محدودیت فرزندآوری دلالت دارند. این ادله که گاه به صورت مستقیم به موضوع جمعیت و گاه به صورت ضمنی به پیامدهای فرزندآوری اشاره می‌کنند، بستر مناسبی برای شکل‌گیری برداشت‌هایی شده‌اند که می‌تواند تمایل به تکثیر نسل را کاهش دهد. ما در ادامه، این برداشت‌ها را در سه دسته کلی بررسی کرده و با واکاوی معنای حقیقی آنها، به ابهامات موجود پاسخ خواهیم داد.

۱-۱. اثرات نامطلوب معیشتی فرزندآوری

در این بخش، به بررسی دیدگاه‌هایی پرداخته می‌شود که فرزندآوری را با نگرانی‌های اقتصادی و تلاش بی‌وقفه برای تأمین معاش خانواده مرتبط می‌دانند. این تصورات، می‌توانند به عنوان یکی از عوامل اصلی در کاهش تمایل به فرزندآوری تلقی شوند.

۱-۱-۱. فرزند کمتر و رفاه اقتصادی

یکی از احادیثی که در ظاهر و نگاه بدوی توصیه به عدم فرزندآوری دارد، حدیث شریف «قُلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶) است. این حدیث بر نقش کم‌بودن تعداد فرزندان در دستیابی به آسایش و رفاه اقتصادی تأکید دارد. در عصر حاضر، که پدیده عدم فرزندآوری یا تمایل به داشتن فرزند کمتر به یک گرایش فرهنگی تبدیل شده، این حدیث می‌تواند به عنوان توجیهی برای دیدگاه‌های مدرن در نظر گرفته شود.

کاهش تعداد فرزندان، به ویژه در شرایط اقتصادی دشوار، منجر به کاهش فشار مالی و در نتیجه، بهبود کیفیت زندگی می‌شود. از این منظر، حدیث مذکور در واقع بیانگر یک واقعیت اقتصادی و اجتماعی است: کاهش جمعیت خانواده، به‌طور بالقوه، امکانات بیشتری را برای تخصیص به هر فرد فراهم می‌سازد و در نهایت، به یُسَر و رفاه نسبی منجر می‌گردد. تحلیل مذکور با رجوع به ابتدای روایت نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. چنان‌که در صدر حدیث، دلالت بر مسائل اقتصادی و فقر مشهود است. به عنوان نمونه، در یک نقل قول آمده است: «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ وَ قُلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴). گزارش دیگری از آغاز این روایت نیز موجود است که بیان می‌دارد: «جَهْدُ الْبَلَاءِ كَثْرَةُ الْعِيَالِ وَ قُلَّةُ الْمَالِ وَ قُلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۵۵). این ارجاعات اولیه، بر اهمیت ملاحظات اقتصادی در فهم و تفسیر روایت صحه می‌گذارند.

در تأیید و تأکید حدیث یاد شده که کمی عائله و اولاد را مایه آرامش می‌داند، روایتی از امام علی (ع) وجود دارد که ازدیاد عائله و فرزندان را از جمله مصائب بزرگ برمی‌شمارد: «ثَلَاثٌ مِنْ أَعْظَمِ الْبَلَاءِ: كَثْرَةُ الْعَائِلَةِ، وَ غَلَبَةُ



الدَّيْنِ، وَ دَوَائِمُ الْمَرْضِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۳۱؛ لیشی واسطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۲) این بیان، به وضوح دشواری‌های ناشی از داشتن خانواده پرجمعیت را مورد تاکید قرار داده و آن را در زمره بزرگترین مصائب تلقی می‌کند. بر این اساس و با توجه به بار معنایی منفی واژه بلا، می‌توان استنباط نمود که فرزندآوری، امری ناخوشایند تلقی شده است.

شاهد و مویدی دیگر، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) است که در آن افزایش اهل و عیال به عنوان یکی از مواردی ذکر شده که پناه بردن به خدا را ضروری می‌سازد: «استعینوا بالله من الفقر و العيلة و من أن تظلموا أو تظلموا» (پابنده، ۱۳۸۲ش، ص ۲۰۸) پیامبر اکرم (ص) افزایش عائله را در کنار فقر و نداری ذکر کرده که حاکی از آن است که تعدد فرزندان موجب سختی و مشقت مالی و کم‌فرزندگی موجب رفاه اقتصادی می‌گردد. حاصل آن‌که، در تحلیل حدیث مورد اشاره، استنباط دلالت ظاهری آن بر رجحان قلت فرزند و نتیجتاً، بهبود کیفیت زندگی، قابل بررسی است. این تفسیر، بر آن استوار است که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) این سبک زندگی را تایید و بدان سفارش نموده‌اند.

۱-۲. دشواری‌های تأمین معاش عیال فراوان

یکی از مستندات آنکه گاه‌ها در تقابل با تکثیر نسل و ترغیب به فرزندآوری مورد استناد قرار می‌گیرد، حدیثی منقول از امام صادق (ع) است که امام (ع) در اثنای سفری، با صیادی روبرو شده و از وی پیرامون فراوان‌ترین شکار او پرسش می‌نماید. صیاد نیز، کلاغ زاغی را به عنوان رایج‌ترین صید خود معرفی می‌کند: «قَالَ الطَّيْرُ الزَّاقُ» پس از این مکالمه، امام (ع) در ادامه مسیر، عبارت «هَلَكْتُ صَاحِبُ الْعِيَالِ» را دو مرتبه تکرار می‌فرماید (صحیفه الامام الرضا (ع)، ۱۳۶۴، ص ۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۷۲). طبق حدیث یاد شده، زاغ به عنوان پرنده‌ای تخم‌گذار و کثیرالنسل، به منظور تأمین معاش فرزندان متعدد خود، ناگزیر به تلاش‌های مستمر و پروازهای مکرر است. این تکاپوی فزاینده، مخاطرات و احتمال گرفتار شدن او را افزایش می‌دهد. امام صادق (ع) با استناد به این تمثیل، بر آن است که فزونی فرزندان، انسان را به فعالیت‌های گسترده و طاقت‌فرسایی سوق می‌دهد که چه بسا در نهایت، به ضرر و زیان او منتهی گردد. از این رو، اختیار تعداد فرزندان کمتر، تصمیمی خردمندانه تلقی می‌شود تا از بروز مشکلات و گرفتاری‌های احتمالی پیشگیری به عمل آید.

۱-۳. نقد و بررسی

با تأمل در این دسته از ادله نقلی که با توجه به تأثیرات اقتصادی و معیشتی فرزندآوری، ظاهراً بر نکوهش آن دلالت دارند، نکاتی آشکار می‌شود که دلالت آن‌ها بر کاهش نسل را زیر سؤال می‌برد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره خواهد شد.

۱-۳-۱-۱. ارزیابی سند روایات

حدیث «قُلَّةُ الْعِيَالِ أَخَذُ الْيَسَارَيْنِ» با اسناد گوناگون به پیامبر اسلام (ص)، امام علی (ع)، امام صادق (ع) امام کاظم (ع) و امام جواد (ع) منسوب شده و در کتب حدیثی معتبری همچون تحف العقول (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴)، دعائم الاسلام (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۵۵)، قرب الاسناد (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۶)، نهج البلاغه (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۹۵)، من لا یحضره الفقیه و امالی (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۱۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ش، ص ۴۴۷) نقل گردیده و از جایگاه قابل توجهی در سنت روایی شیعه برخوردار است و سند آن، به ویژه سند منقول در کتاب «من لا یحضره الفقیه» صحیح است (که بر اساس داده‌های نرم‌افزار درایه‌النور تأیید می‌گردد). اما حدیث «هَلَكَ صَاحِبُ الْعِيَالِ» تنها در کتاب «صحیفه امام رضا (ع)» گزارش شده و علامه مجلسی نیز با استناد به همین کتاب شریف، اقدام به درج این روایت در مجموعه «بحار الأنوار» نموده‌اند. شایان ذکر است که اثری از این حدیث در سایر کتب روایی معتبر و مورد وثوق، یافت نمی‌شود.

علاوه بر این، در حدیث مورد نظر، ناهماهنگی املائی در نگارش نام پرنده زاغ به چشم می‌خورد. در این روایت، به جای نگارش صحیح «زاغ» با حرف «غین»، از صورت «زاق» با حرف «قاف» استفاده شده است. این مغایرت در حالی است که در سایر روایات معتبر، از جمله حدیث منقول از امام صادق (ع) در خصوص حکم گوشت کلاغ، این پرنده به شکل صحیح و با حرف «غین» نگارش شده است، چنان‌که در عبارت «لَا يُؤْكَلُ مِنَ الْغُرَبَانِ زَاغٌ وَلَا غَيْرُهُ وَلَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَّاتِ شَيْءٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۱) و نیز حدیث «لَا يَحِلُّ أَكْلُ شَيْءٍ مِنَ الْغُرَبَانِ زَاغٌ وَلَا غَيْرُهُ» (عریضی، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵) این دقت املائی رعایت گردیده است.

علامه مجلسی، با توجه به ابهام موجود در معنای واژه «زاق» در حدیث مذکور، پس از نقل آن به شرح و تبیین این واژه همت گماشته و در این راستا چنین آورده است: «الزاق الذی له فرخ یزقه و زق الطائر إطعامه فرخه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۲، ص ۲۸۱) ایشان بدین‌سان، به توضیح معنای واژه پرداخته و ارتباط آن با مفهوم تغذیه جوجه توسط پرنده را آشکار ساخته‌اند.

با توجه به عدم ذکر صحیح واژه زاق در حدیث مورد اشاره و نیز با عنایت به عدم التفات محدثان برجسته به این حدیث و عدم درج آن در مجموعه آثار حدیثی خویش، اعتبار و اصالت این روایت در پرده‌ای از ابهام و تردید قرار می‌گیرد.



۱-۳-۲. ضرورت رویکرد چندوجهی در دین‌پژوهی

دین‌پژوهی، دانشی است که برای دستیابی به فهمی جامع از دین، نیازمند اتخاذ رویکردی چندوجهی و بهره‌گیری از روش‌های گوناگون است. اتکا صرف به یک روش خاص، مانع از دستیابی به معرفت دینی کامل و جامع می‌شود. در رویکرد نقلی، آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت(ع)، به عنوان دلایل اصلی مورد توجه قرار می‌گیرند. با این حال، درک صحیح این متون نیازمند بررسی جامع و همه‌جانبه آنهاست. اتکا به یک روایت، برای اثبات یک ادعا کافی نیست، بلکه دین‌پژوه باید با ارزیابی مجموع آیات و روایات مرتبط، به استنباط معانی دقیق دست یابد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۳، ص ۲۶).

براین‌پایه، برای کشف نظر دین در خصوص نکوهش یا نکوداشت فرزندآوری، استناد به چند حدیث و بی‌توجهی به دیگر ادله، رویکردی صحیح به نظر نمی‌رسد. چنین برداشتی، جامعیت لازم را نداشته و ممکن است منجر به نتیجه‌گیری‌های نادرست شود.

در نگاهی جامع به احادیث روشن می‌شود که این دسته از روایات، که غالباً تأثیرات اقتصادی و معیشتی را دلیل خود قرار می‌دهند، با حجم وسیعی از ادله نقلی که به ستایش و ترغیب فرزندآوری می‌پردازند، در تعارض آشکار قرار دارند. برای نمونه، حدیث «مَنْ مَاتَ بِلَا خَلْفٍ فَكَأَنَّ لَهُ يَكُنْ فِي النَّاسِ وَمَنْ مَاتَ وَلَهُ خَلْفٌ فَكَأَنَّ لَهُ يَمْتٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۸۱) به صراحت فرزندآوری را طریقه‌ای برای دستیابی به جاودانگی در میان مردم معرفی می‌کند. همچنین، در حدیث «اطْلُبُوا الْوَلَدَ وَ التَّمَسُّوهُ فَإِنَّهُ قَرَّةُ الْعَيْنِ وَ رِجْاهُ الْقَلْبِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۱، ص ۸۴)، فرزند به عنوان عامل اصلی رشد و تعالی معنوی و روحی انسان قلمداد شده است. افزون بر این، پیامبر اکرم(ص) در حدیث شریف «تَنَاجَحُوا تَنَاسَلُوا تَكْثُرُوا فَإِنَّ أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَوْ بِالسَّقَطِ» (شعیری، بی‌تا، ص ۱۰۱) به وضوح بر اهمیت ازدواج و افزایش نسل تأکید فرموده و تکثیر امت را مایه افتخار خویش در روز قیامت برشموده‌اند. نگارنده پیشتر این احادیث را به طور جامع در اثری دیگر تحلیل و بررسی کرده است (ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۳ش، ص ۶۶۹-۶۷۹).

۱-۳-۳. فرزندآوری و آزمون الهی

در زبان عربی، واژه «بلاء» به معنای آزمون و امتحان به کار می‌رود (طریحی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۰). این معنا در قرآن کریم نیز مورد تأیید قرار گرفته است: «وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا» (انفال: ۱۷). بنابراین، حدیث علوی مبنی بر معرفی کثرت عائله به عنوان یکی از بزرگترین بلاها، نمایانگر این است که فرزندآوری و تبعات ناشی از آن، در زمره مهم‌ترین امتحانات الهی برای بشر قرار می‌گیرد. طبق این دیدگاه، عائله‌مندی از جمله دشوارترین

آزمون‌های الهی قلمداد می‌شوند که انسان برای موفقیت در آن نیازمند تدبیر، صبر و مدیریت است. نظیر مسئولیت‌های اجتماعی که افراد را به سختی و چالش می‌کشاند. این جایگاه، اگرچه مستلزم صرف وقت و دقت فراوان است، اما نه تنها مذموم نیست، بلکه افراد بسیاری با شور و اشتیاق، گوی سبقت از یکدیگر می‌ربایند تا به آن دست یابند!

نکته قابل توجه این است که قرار گرفتن «کثرت عائله» در کنار «غلبه دین» و «دوام مرض» که اموری ناپسند تلقی می‌شوند، به معنای ناپسند بودن تعدد عائله نیست. بلکه از آنجایی که امام در مقام بیان سخت‌ترین و بزرگترین امتحانات زندگی هستند، وجه مشترک این سه مورد، فشار طاقت‌فرسا و فرساینده آنها و نه مذمومیتشان است. این امر شبیه توصیه مربی کوهنوردی به کوهنوردان است که مراقب طوفان سهمگین، سقوط به دره و بار سنگین کوله‌پشتی باشند. قرار گرفتن بار سنگین کوله‌پشتی در کنار طوفان و سقوط به معنای ناپسند بودن همراه داشتن کوله‌پشتی نبوده و منظور این است که اگر وزن کوله‌پشتی بیش از توان فرد باشد، می‌تواند همانند آن دو، عامل هلاکت کوهنورد باشد. بنابراین، کوله‌پشتی یک ضرورت برای کوهنوردی است که باید به درستی مدیریت شود.

۱-۳-۴. عدم تلازم میان راحتی و مطلوبیت

روایت مذکور، در پی تبیین واقعیتی غیر قابل کتمان درباره ارتباط میان جمعیت خانوار کمتر و آسایش فردی است. با این حال، نمی‌توان آسایش و رفاه حاصله را لزوماً مترادف با مطلوبیت غایی تلقی نمود (قرائتی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۹۹). چه بسا، فعالیت‌های سهل و کم‌زحمت، آسایش ظاهری به ارمغان آورند، اما متون دینی، انجام وظایف دشوار و طاقت‌فرسا را که با جهد و مشقت همراه است، بر این گونه امور ترجیح داده و آن را فضیلت می‌شمارند. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) نیز دشوارترین اعمال را برترین آن‌ها معرفی فرموده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۹۱). با مذاقه در متون دینی، مصادیق متعددی در تایید این اصل قابل استخراج است. به عنوان مثال، آیه ۹۵ سوره نساء، مجاهدین فی سبیل الله را بر کسانی که در خانه نشسته‌اند تفضیل داده است. همچنین، حرمت ربا و حلیت تجارت، به رغم سهولت ربا در تحصیل سود، نمونه دیگری است. افزون بر این، آیه ۹۲ سوره آل عمران، بر انفاق از دارایی‌های مورد علاقه تاکید نموده که مستلزم غلبه بر آسایش حاصل از نگهداری آن‌هاست.

بر اساس حدیث شریف «قُلُّ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ» بین کاهش تعداد افراد تحت تکفل و بهبود وضعیت اقتصادی خانواده ارتباط مستقیم وجود دارد. با این وجود، تفسیر این حدیث نباید به گونه‌ای باشد که القای مطلوبیت کاهش فرزندآوری نماید. روایات متعددی بر اهمیت و فضیلت فرزندآوری تأکید دارند و برای مشقات این امر، پاداش‌های



فراوانی ذکر شده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۴۵ و ج ۱۵، ص ۱۵۶). افزون بر این، تلاش برای تأمین معاش خانواده، در احادیث معتبر، هم‌سنگ جهاد در راه خدا قلمداد شده است (صحیفه الامام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۵).

۱-۳-۵. عدم اختصاص عیال به فرزندان

بر فرضی که حدیث «قُلَّةُ الْعِيَالِ أَخَذُ الْيَسَارَيْنِ» به معنای محدودیت تعداد عائله باشد، نمی‌توان این حدیث را ناظر به کمینه نمودن تعداد فرزندان دانست. زیرا در متن حدیث، واژه «عیال» به جای «ابناء» مورد استفاده قرار گرفته است. عیال در لغت به مفهوم نیازمند و محتاج بوده و به کلیه افرادی که تأمین معیشت آنان بر عهده دیگری است، از جمله همسر، فرزندان و سایر واجب‌النفقة‌ها، اطلاق می‌گردد (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۴۹). در آموزه‌های اسلامی نیز مفهوم عائله اعم از فرزندان است و بر اساس روایاتی از اهل بیت(ع) افرادی نظیر خواهران، عمه‌ها و خاله‌ها از مصداق عائله محسوب شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۷). با توجه به این روایات، مفهوم عیال فراتر از یک گروه خاص بوده و شامل کلیه افراد تحت تکفل و خانواده فرد می‌شود (ر.ک: ایزدی و مهدوی‌منش، ۱۳۹۱ش، ص ۵۵).

با استناد به حدیث «قُلَّةُ الْعِيَالِ أَخَذُ الْيَسَارَيْنِ» و با در نظر گرفتن مفهوم عام عیال که شامل همسر و فرزندان می‌شود، در حالی که ادله نقلی متعددی بر مطلوبیت فرزندآوری دلالت دارند، این ادله را می‌توان به عنوان قیدی منفصل برای حدیث مذکور تلقی نمود. بدین ترتیب، حکم به مطلوبیت کم بودن تعداد عیال، شامل فرزندان نشده و صرفاً بر تعداد همسران و افراد تحت تکفل دلالت می‌نماید. لذا، در صورت پذیرش دلالت حدیث بر کاهش تعداد افراد تحت تکفل، این حدیث در مخالفت با چندهمسری است.

۱-۳-۶. اختصاص حدیث به زمان فقر

در صورتی که حدیث شریف «قُلَّةُ الْعِيَالِ أَخَذُ الْيَسَارَيْنِ» به معنای کم بودن تعداد فرزندان باشد، این حدیث در مقام توصیه و سفارش همگان به کم‌فرزندی نیست، بلکه با توجه به ابتدای حدیث که آمده «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ»، اینگونه استنباط می‌شود که مخاطب اصلی این روایت، قشر مستضعف و فقیر جامعه است. بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این حدیث به مسأله تحدید نسل در خانواده‌های کم‌بضاعت اشاره دارد و به هیچ وجه به معنای زیر سؤال بردن اصل فرزندآوری و ازدیاد نسل در جامعه نمی‌باشد. لذا این یک توصیه درمانی و مدیریت بحران برای افراد خاص در مقطعی خاص و نه یک دستور استراتژیک برای کل جامعه است.

بر این اساس، دلایل نقلی مانند آیه «أَمَدُّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَيْنَ» (شعراء: ۱۳۳) و حدیث «وَلَمْؤُلُودٌ فِي أُمَّتِي أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳) و همچنین تأکید پیامبر اکرم (ص) با بیان «أَكْثَرُوا الْوَلَدَ أَكْثَرُ بِكُمْ الْأُمَمَ عَدَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲) به صورت کلی بر مطلوبیت فرزندآوری و ازدیاد نسل دلالت دارند و حدیث مذکور تنها به عنوان مخصصی برای شرایط خاص عمل می‌کند و نمی‌توان با استناد به آن به صورت کلی (به دلیل عدم اطلاق و تعارض با دیگر ادله)، نکوهش فرزندآوری را اثبات کرد.

۱-۳-۲. وجود ابهامات در حدیث «هَلَكَ صَاحِبُ الْغِيَالِ»

نظر به مذاقه و امعان نظر در این روایت، ملاحظات و ابهامات متعددی در آن مشهود است که امکان استناد و اتکاء به آن به عنوان دلیلی قاطع بر تحدید نسل و استنکاف از فرزندآوری را منتفی و متزعزع می‌سازد (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۸-۱۹).

از جمله این ابهامات عدم سازگاری اوصاف زاغ با مطالب بیان شده در روایت است. بر اساس مشاهدات، زاغ‌ها رفتارهای تک‌همسری و تخم‌گذاری محدودی دارند، که با محتوای روایت مورد بحث سازگار نیست. این پرندگان تنها یک بار در سال تخم‌گذاری کرده و تعداد کمی جوجه پرورش می‌دهند، در نتیجه نیاز کمتری به جستجوی مداوم غذا دارند. از آنجا که برخی پرندگان دیگر رفتارهای چندهمسری و تخم‌گذاری مکرر دارند، روایت مذکور با واقعیات موجود همخوانی نداشته و از اعتبار ساقط است.

با عنایت به حرمت شرعی گوشت زاغ، انتظار می‌رفت پس از اظهار صیاد مبنی بر کثرت صید زاغ، امام به این مسأله اشاره نموده و از مصرف آن نهی فرمایند. عدم توجه امام به این موضوع و ادامه مسیر بدون تذکر، موجب ایجاد تردید در صحت محتوای این حدیث گردیده است.

۱-۲-۲. پیامدهای رفتاری فرزندآوری

این دسته به تحلیل دیدگاه‌هایی اختصاص دارد که بر تغییرات اخلاقی و روانی والدین پس از فرزندآوری تمرکز می‌کنند. از جمله مواردی که در این راستا مطرح می‌شود، بیم از بخل ورزی یا ترسو شدن والدین و همچنین برداشت‌هایی است که فرزندان را مایه فتنه و آزمون‌های دشوار زندگی می‌پندارد.

۱-۲-۱. نقش فرزندان در بخیل و ترسو شدن والدین

در پاره‌ای از روایات دینی، تلقی خاصی از تأثیر فرزندآوری بر شخصیت و رفتار والدین ارائه شده است. به عنوان نمونه، حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که در آن، فرزند مایه ایجاد بخل، ترس و جهل معرفی شده است: «الْوَلَدُ مَبْخَلَةٌ مَبْجَنَةٌ جَهْلَةٌ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۶) این کلام، ظاهراً، ارتباطی وثیق میان ازدیاد فرزندان و بروز



صفات ناپسند در انسان برقرار می‌سازد. چه بسا از این حدیث چنین استنباط گردد که تکثیر نسل و فرزندآوری، نه تنها امری مطلوب نیست، بلکه می‌تواند به منزله آفتی برای انسان تلقی شود (قضاعی، ۱۳۶۱، ص ۱۱). نظر به نکوهیده بودن صفاتی نظیر بخل، ترس و جهل در آموزه‌های اخلاقی، می‌توان این گونه استدلال نمود که فرزندآوری نیز، به عنوان عاملی برای پدید آمدن این صفات ناپسند، امری مذموم و ناپسند به شمار می‌رود.

۱-۲-۲. نقد و بررسی

با تأمل دقیق‌تر در این استدلال، به نظر نمی‌رسد که بتوان آن را دلیلی معتبر برای نکوهش فرزندآوری تلقی کرد. این دیدگاه، فاقد بنیان‌های محکم برای زیر سؤال بردن ارزش و اهمیت فرزندآوری است که در ادامه به برخی از اشکالات آن اشاره می‌شود.

پیش از پرداختن به اشکالات، لازم است یادآوری شود که با بررسی اسناد حدیث مورد نظر، فقدان سلسله راویان مشخص و مستند مشهود است، که این امر حدیث را در زمره احادیث مرسل قرار داده است. با این حال، ذکر این حدیث در آثار بزرگانی همچون سید رضی در کتاب المجازات النبوی، ورام در تنبیه الخواطر، زمخشری در الفائق و ابن اثیر در النهایه این احتمال را تقویت می‌کند که حدیث در زمان ایشان با سند معتبری نقل شده و مورد اعتماد بزرگان دین بوده است. به نظر می‌رسد که این بزرگان، با توجه به وضوح اعتبار حدیث، از ذکر سند آن خودداری ورزیده‌اند. بنابراین، علی‌رغم مرسل بودن حدیث، می‌توان با استناد به عمل این محدثان و اعتماد ایشان به آن، اعتبار نسبی برای حدیث قائل شد.

۱-۲-۲-۱. تنافی تفسیر حدیث با اصول فطری و بقای بشر

در حدیث مورد بحث، ایجاد صفات ناپسندی چون بخل، ترس و جهل در والدین از طریق فرزندآوری و نه ازدیاد فرزندان نسبت داده شده است. لذا بر اساس این حدیث، فرزندآوری به صورت کلی باید کنار گذاشته شود و هر فردی منطقاً باید از داشتن هر فرزندی اجتناب نماید. واضح است که این سخن با فطرت انسانی و بقای نسل بشر منافات دارد. بنابراین، تفسیر مذکور از حدیث صحیح به نظر نمی‌رسد.

۱-۲-۲-۱. خلط میان علت تامه و علت اعدادی

استدلال بر نکوهش فرزندآوری در این حدیث، در قالب یک ساختار قیاسی شکل گرفته که مبتنی بر یک گزاره کلی نادرست است. ساختار منطقی استدلال به شرح زیر است: «گزاره کلی: هر پدیده‌ای که منشأ بروز صفت ناپسندی گردد، خود ذاتاً ناپسند است»، «گزاره جزئی: فرزندآوری موجب بروز صفات ناپسند بخل و ترس می‌شود»، «نتیجه: فرزندآوری امری ناپسند است»

اشکال بنیادین این استدلال، پذیرش یک اصل نامعتبر در گزاره کلی آن است که در آن، علت اعدادی به جای علت تامه در نظر گرفته شده و ذات یک عمل با آثار ثانویه و احتمالی آن یکسان پنداشته شده است.

نمونه گویای این مغالطه، پدیده «عبادت» است که با وجود آنکه ممکن است در شرایطی خاص، به عنوان بستری برای رشد رذایلی مانند عجب و تکبر عمل کند (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۲)، هرگز ذاتاً مذموم شمرده نمی‌شود. چرا که حکم تکلیفی عبادت، بر اساس غایت نهایی آن، یعنی «قرب به خدا» و «تزکیه نفس» تعیین می‌شود، نه بر مبنای انحرافات احتمالی برخی از عابدان. طرد یک عمل مقدس به دلیل خطاهای اجرایی افراد، رویکردی عقلانی نیست. مثال دیگر «علم و دانش» است که منشأ پیدایش عجب، غرور، خودبرتربینی می‌شود. طبق دلیل باید علم و دانش امری ناپسند باشد که بطلان آن واضح است.

براین اساس، فرزند، به خودی خود، تنها علت اعدادی و زمینه‌ساز بروز صفات ناپسندی چون بخل و ترس است و نه علت اصلی و کامل آن‌ها. بنابراین، وظیفه اخلاقی والدین آن است که با دقت و توجه، از تبدیل شدن این زمینه‌سازی به علتی تام و کامل برای شکل‌گیری این صفات در فرزندشان جلوگیری کنند.

۱-۲-۳. مصادیق نقض

اگر فرض را بر این بگذاریم که معنای حدیث مذکور بیان یک رابطه علیّ قطعی و حتمی میان وجود فرزند و پیدایش صفات بخل، ترس و جهل در والدین باشد، در این صورت این گزاره با مصادیق نقض فراوان و متقنی مواجه می‌شود که منطقاً آن را باطل می‌سازند. برای نمونه، شخصیتی مانند امیرالمؤمنین (ع) که دارای فرزندان متعدد بود، نه تنها به بخل متصف نبود، بلکه نماد بی‌نظیر سخاوت؛ نه تنها ترسو نبود، بلکه اسوه شجاعت؛ و نه تنها جاهل نبود، بلکه عین علم و حکمت بود. وجود چنین الگوهای تاریخی و همچنین افراد فراوان دیگری در طول تاریخ که با وجود برخورداری از اولاد زیاد، فاقد این رذایل اخلاقی بوده‌اند، به وضوح ثابت می‌کند که فرزند نمی‌تواند علت تامه برای ایجاد این صفات ناپسند باشد.

۱-۳. شر انگاری فرزندان

در این بخش، به بررسی دیدگاه‌هایی می‌پردازیم که فرزندان را شرور و مصیبتی برای والدین قلمداد می‌کنند. این دیدگاه‌ها، با توجه به فرض شر بودن فرزندآوری، به نکوهش فرزندآوری حکم می‌دهند و آن را عملی ناپسند و مذموم تلقی می‌کنند.



۱-۳-۱. فتنه بودن فرزندان

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارند که در آن‌ها خداوند متعال، فرزندان را به عنوان یکی از مصادیق فتنه معرفی می‌فرماید. به عنوان مثال، خداوند سبحان می‌فرماید: «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (تغابن: ۱۵). مشابه این مضمون در آیه ۲۸ سوره انفال نیز تکرار شده است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ». این آیات ممکن است این تلقی را در ذهن متبادر سازند که فرزندآوری، عملی ناپسند و مذموم تلقی می‌گردد؛ زیرا واژه فتنه، بار معنایی منفی داشته و تداعی گر مفهوم بلا و مصیبتی است که برای انسان ناخوشایند است. بر همین اساس، ممکن است این‌گونه استنباط شود که فرزندآوری نیز به مثابه امری نامطلوب و در زمره امور اجتناب‌پذیر قرار می‌گیرد.

۱-۳-۲. طلب فرزند بسیار برای دشمنان

یکی از احادیثی که اشاره بر تحدید نسل دارد، حدیث نبوی با مضمون «اللَّهُمَّ ارْزُقْ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ وَ مَنْ أَحَبَّ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْعَفَافَ وَ الْكَفَافَ وَ ارْزُقْ مَنْ أَبْغَضَ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْمَالَ وَ الْوَلَدَ» (صحیفه الامام الرضا(ع)، ۱۴۰۶ق، ص ۳۶۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۰) است که در منابع روایی به شکل دیگری نیز نقل شده است: «اللَّهُمَّ مَنْ أَحَبَّنِي فَارْزُقْهُ الْكَفَافَ وَ الْعَفَافَ وَ مَنْ أَبْغَضَنِي فَأَكْثِرْ مَالَهُ وَ وَلَدَهُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۳۲؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۸۴) در این روایت، پیامبر اکرم(ص) برای پیروان و مخالفان اهل بیت(ع) به ترتیب، طلب عفاف و کفاف در معیشت و نیز فزونی مال و فرزند را از خداوند متعال مسئلت نموده‌اند.

با عنایت به این‌که، پیامبر اکرم(ص) برای مخالفان اهل بیت(ع)، طلب ازدیاد نسل نموده است، این امر تلویحاً دلالت بر ناپسند بودن فرزندآوری دارد، چراکه پیامبر(ص) هرگز برای دشمنان و مخالفان خود چیزی را طلب نمی‌کند که در باطن مطلوب و پسندیده باشد. به عبارت دیگر، این استدلال بر فرض وجود تضاد بین خواسته‌های پیامبر(ص) برای پیروان و مخالفان ایشان بنا شده و سعی دارد از این تضاد، نتیجه‌ای در خصوص مذموم بودن کثرت فرزند برای مخالفان اهل بیت(ع) استخراج نماید.

۱-۳-۳. نقد و بررسی

با بررسی دقیق این استدلال، آشکار می‌گردد که هیچ‌گونه دلالتی بر نکوهش فرزندآوری در آن وجود ندارد. در ادامه، به تحلیل و نقد این دلیل پرداخته می‌شود.

پیش از بررسی این دلیل باید گفت، به سبب توجه محدثان بزرگ به حدیث‌های این استدلال و درج آن در کتب روایی معتبر یاد شده و نیز با استناد به نرم‌افزار جامع الدرايه مبني بر مسند و موثق بودن سند این خبر، سند حدیث مذکور معتبر است.

۱-۳-۳-۱. «فتنه» آزمون الهی، نه مصیبت

در آیات مورد بحث، تلقی نامطلوب از فرزندآوری مستند به تفسیری خاص از واژه «فتنه» است. استدلال ارائه شده بر این فرض استوار است که فتنه به معنای امری شنیع و مصیبتی ناگوار تلقی می‌شود. با توجه به بار معنایی منفی نسبت داده شده به فتنه، مصادیق آن، از جمله فرزندان، نیز به تبع آن، نامطلوب پنداشته شده‌اند. این رویکرد، مبتنی بر تعمیم دلالت‌های منفی واژه فتنه به تمامی متعلقات آن است.

بررسی دقیق و موشکافانه واژه فتنه نمایانگر این واقعیت است که دامنه معنایی آن صرفاً به مصیبت و بلا محدود نمی‌گردد، بلکه ابعاد گسترده‌تری از جمله دلالت بر آزمون و امتحان الهی را نیز در بر می‌گیرد (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۴۲۵). این گستره معنایی در استعمالات قرآنی این واژه نیز مشهود است، چنان‌که در آیاتی نظیر «أَنْ يُزَكُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲) و «وَفْتَنَّاكَ فُتُونًا» (طه: ۴۰) واژه فتنه در معنای آزمون و امتحان الهی به کار رفته است (فخر رازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۹۱)، که این امر نشان‌دهنده غنای معنایی این واژه در متون دینی و ادبی و عدم انحصار آن به معنای بلاست.

بر این مبنا، با عنایت به وجود قرائن متعدد دال بر ترغیب و تشویق به امر فرزندآوری، می‌توان استنباط نمود که واژه فتنه در آیات مورد بحث، بر خلاف تفسیر مبتنی بر معنای بلا و مصیبت، در معنای آزمون و امتحان مورد نظر بوده است؛ تفسیری که با سیاق آیات و آموزه‌های کلی مرتبط با ازدیاد نسل همخوانی بیشتری دارد.

در این عرصه آزمون و ابتلا، این احتمال وجود دارد که بنی‌آدم از مسیر حق و صراط مستقیم منحرف گشته و به ورطه معاصی و سرپیچی از اوامر الهی متمایل گردد. بر این مبنا، ثروت، فرزندان، قدرت و آوازه نیکو همگی می‌توانند به مثابه عواملی تلقی گردند که آدمی را از یاد حضرت باری تعالی غافل ساخته و به سوی خودشیفتگی رهنمون سازند (حسینی واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۴۲۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۲۴۸). مع الوصف، انسان قادر است با تعمق و هوشیاری در این آزمون الهی، فائق آمده و فرزندان نه تنها بلایی برای او نباشند، بلکه موجبات توفیق و تعالی او را فراهم آورند.

بدین ترتیب، واژه فتنه دو بار معنایی متمایز دارد: یکی به معنای امتحان و آزمون الهی و دیگری به معنای مصیبت و رخدادی ناگوار. حمل بر معنای دوم مستلزم وجود قرینه‌ای است که در آیات مورد بحث یافت نمی‌شود،



بنابراین آیه هیچ دلالتی بر نکوهش فرزندآوری ندارد. علاوه بر این، عبارت پایانی آیه، «وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (انفال: ۲۸)، نشان می‌دهد که منظور، آزمون الهی است که موفقیت در آن پاداش عظیمی در پی دارد. شواهد خارجی، از جمله سیره معصومان (ع) در ترغیب به فرزندآوری و دلایل متعدد دیگری که در ستایش آن آمده، نیز تأکید می‌کنند که مقصود آیه از فتنه، امتحان الهی است.

۱-۳-۳-۲. خلط بین وسیله آزمایش و شر محض

در نقد پیشین اشاره شد که اموال و اولاد، جایگاه «وسیله آزمایش الهی» را دارند، چنان‌که قرآن کریم صراحتاً می‌فرماید: «أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ» (تغابن: ۱۵). در همین راستا، درخواست پیامبر اکرم (ص) از خداوند برای دشمنان خویش (که در قالب «أَكْثَرُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ» بیان شده) در حقیقت درخواست همان وسیله آزمایش است. این درخواست را باید در چارچوب سنت الهی «ابتلاء» فهمید که همگان (از جمله مخالفان و دشمنان) را دربرمی‌گیرد، همان‌گونه که آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ وَإِنْ كُنَّا لَمُبْتَلِينَ» (مومنون، آیه ۳۰) نیز بر همگانی بودن این آزمون تأکید دارد. بنابراین، پیامبر (ص) برای دشمنان، عاملی را مسئلت نموده که به موجب آن، زمینه غرور و انحراف ایشان فراهم آید. نظر به تعلق خاطر و دلبستگی وافر نوع بشر به مال و اولاد و با توجه به فقدان روحیه رضایت و ایمان مکفی در این گروه از افراد، غالباً در این امتحان دشوار الهی، دچار خسران و ناکامی گشته و مستوجب عقوبت دوزخ خواهند بود. بر اساس این تبیین، مال و فرزند، بالذات و فی‌نفسه، امری ناپسند و شر محض محسوب نمی‌گردد تا بر مبنای آن، حکم به عدم مطلوبیت فرزندآوری صادر گردد. چنان‌که خدای سبحان فرموده است: «وَلَا تُمَدِّدْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ» (طه: ۱۳۱).

۱-۳-۳-۳. تضاد با سیره عملی پیامبر (ص)

اگر فرض شود مال و فرزنددار شدن به طور ذاتی امری مذموم و ناپسند است، این پرسش‌های بنیادین مطرح می‌شوند که چرا پیامبر اکرم (ص) خود دارای فرزندان بود؟ چرا در موارد متعددی، برای مؤمنان دعای ازدیاد مال و ثروت می‌کرد؟ چنان‌که پیامبر اکرم (ص) در حق یک اعرابی مهمان‌نواز و نیکوکار دعای «اللهم اکثر ماله و ولده» فرمود (خصیعی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۳)؟ چرا اهل بیت (ع) دعاهایی برای فرزنددار شدن افراد مختلف به آنان می‌آموختند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۸)؟ و چرا خودشان نیز برای فرزنددار شدن آنان دعا می‌کردند (تقی الدین حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۲)؟

آیه «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ» (فرقان: ۷۴) نیز حکایت از آن دارد که فرزندان، مایه روشنی چشم و مایه آرامش و افتخار والدین قرار می‌گیرند. این درخواست، به روشنی نشان می‌دهد که نفس داشتن فرزند، نه تنها مذموم نیست، بلکه می‌تواند نعمتی بزرگ و مایه خیر و برکت باشد. بنابراین، درخواست فزونی مال و فرزند برای دشمنان را باید در چارچوب دیگری، مانند امتحان و آزمون تفسیر کرد نه آنکه حکم به شر بودن فرزند شود.

۲. طبقه‌بندی و تحلیل زمانی مصادر روایات

پیش از ورود به تبیین معنای حقیقی ادله نقلی، نگاهی کلان به مصادر روایات نکوهش فرزندآوری ضروری است تا روشن شود: آیا این روایات ریشه در منابع متقدم دارند یا نخستین بار در دوره‌ای متأخر وارد متون حدیثی شده‌اند؟

این مسأله از آن جهت اهمیت دارد که فهم مراد معصوم (ع) بدون آگاهی از بستر زمانی ظهور حدیث در منابع، ناقص خواهد بود. از این رو، روایات بر اساس نخستین منبع مکتوب طبقه‌بندی شده و در جدول زیر به همراه قرن تألیف و نمونه‌ای از منابع متأخر ارائه می‌شوند.

جدول ۱: طبقه‌بندی و تحلیل زمانی مصادر روایات

ردیف	متن حدیث	قائل حدیث	نخستین منبع حدیث	قرن	سایر منابع	قرن
۱	قُلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ	پیامبر اکرم (ص)	ابن حیون (دعائم الاسلام)	۴	شریف رضی (خصائص الانمه)	۵-۴
		امام علی (ع)	ابن شعبه (تحف العقول)	۴	شریف رضی (نهج البلاغه) و بحار الانوار	۵
		امام صادق (ع)	حمیری (قرب الإسناد)	۳-۴	شیخ صدوق (الخصال، من لا يحضره الفقيه) و منابع متأخر	۴
		امام کاظم (ع)	ابن شعبه (تحف العقول)	۴	ابن ادریس حلی (السرائر) و بحار الانوار	۶
		امام جواد (ع)	شیخ صدوق (الأمالی، عیون اخبار الرضا (ع))	۴	علامه مجلسی (بحار الانوار)	۱۱-۱۲
۲	الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ وَقِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ	امام علی (ع)	ابن شعبه (تحف العقول)	۴	علامه مجلسی (بحار الانوار)	۱۱-۱۲
		امام صادق (ع)	شیخ صدوق (الخصال)	۴	علامه مجلسی (بحار الانوار)	۱۱-۱۲

۳	جَهْدُ الْبَلَاءِ كَثْرَةُ الْعِيَالِ وَ قَلَّةُ الْمَالِ وَ قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ	پیامبر اکرم (ص)	ابن حیون (دعائم الاسلام)	۴	---	---
		امام صادق (ع)	حمیری (قرب الإسناد)	۴-۳	---	---
۴	ثَلَاثٌ مِنْ أَعْظَمِ الْبَلَاءِ: كَثْرَةُ الْعَائِلَةِ، وَ غَلَبَةُ الدَّيْنِ، وَ دَوَامُ الْمَرَضِ	امام علی (ع)	لیثی واسطی (عیون الحکم)	۶	آمدی (غرر الحکم) و مستدرک الوسائل	۶
۵	استعیزوا بالله من الفقر و العيلة و من أن تظلموا أو تظلموا	پیامبر اکرم (ص)	پاینده (نهج الفصاحة)	۱۴	---	---
		امام سجاده (ع)	ابن طاووس (اقبال الاعمال)	۷	---	---
		امام صادق (ع)	شیخ طوسی (الأمالی)	۵	---	---
۶	هَلَكَ صَاحِبُ الْعِيَالِ	امام رضا (ع)	احمد بن عامر طائی (صحیفه الرضا (ع))	۲	علامه مجلسی (بحار الانوار)	۱۱- ۱۲
۷	الْوَلَدُ مَبْخَلَةٌ مَجْبَنَةٌ مَجْهَلَةٌ	پیامبر اکرم (ص)	شریف الرضی (المجازات النبویه)	۵-۴	اربلی (کشف الغمه) و بحار الانوار	۷
۸	اللَّهُمَّ ارْزُقْ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ وَ مَنْ أَحَبَّ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْعَقَافَ وَ الْكَفَافَ وَ ارْزُقْ مَنْ أَبْغَضَ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ الْمَالَ وَ الْوَلَدَ	پیامبر اکرم (ص)	شیخ مفید (الفصول العشره فی الغیبه)	۴	فیض کاشانی (الوافی)	۱۱
		امام صادق (ع)	کلینی (الکافی)	۴-۳	حمیری (قرب الاسناد)	۴-۳
۹	اللَّهُمَّ مَنْ أَحْبَبَنِي فَأَرْزُقْهُ الْكَفَافَ وَ الْعَقَافَ وَ مَنْ أَبْغَضَنِي فَأَكْثِرْ مَالَهُ وَ وَلَدَهُ	پیامبر اکرم (ص)	شیخ طوسی (الامالی)	۵	ورام (تنبيه الخواطر) و بحار الانوار	۶

بررسی جدول فوق نشان می‌دهد که مجموع روایات مرتبط با مسأله «نکوهش فرزندآوری» عمدتاً از سه معصوم یعنی پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و امام صادق (ع) نقل شده‌اند. یک مورد نیز نقل از امام سجاده (ع)، امام کاظم (ع)، امام رضا (ع) و امام جواد (ع) مشاهده می‌شود. آنچه حائز اهمیت است، نخستین ظهور مکتوب این روایات است. با استثنای روایت ششم جدول (هلاک صاحب العیال) که در قرن دوم آمده، بیشتر این احادیث نخستین بار در منابع قرن چهارم ظاهر شده‌اند. لذا، مصادر روایی را می‌توان به سه دسته زمانی تقسیم کرد.

الف. دسته متقدم: تنها صحیفه الرضا(ع) در قرن دوم (مخصوص یک روایت).
 ب. حلقه میانی و اصلی: منابع قرن چهارم تا هفتم که اکثر روایات برای نخستین بار در آنها ثبت شده است.
 ج. دسته متأخر: منابع قرن یازدهم به بعد که صرفاً تکرارکننده روایات پیشین هستند و نقش استمرار نقل را دارند.

براین اساس، این مضمون حدیثی با وجود نقل از چندین معصوم، در قرون اول تا سوم حضور ندارد، اما از قرن چهارم به بعد وارد میراث مکتوب شده از آن پس مورد توجه قرار گرفته است.

۳. تبیین معنای حقیقی ادله نقلی

با بررسی دقیق ادله نقلی که ظاهراً به نکوهش فرزندآوری اشاره داشتند، مشخص گردید که این ادله به صورت کلی ناظر بر مذمت فرزندآوری نیستند. ازاین‌رو، بررسی معنای حقیقی این ادله ضروری می‌نماید.

با توجه به مباحث مطرح شده، روشن گشت که احادیثی که با کلیدواژه «عیال» ذکر گردیده‌اند، از جمله «قُلُّهُ الْعِيَالُ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ»، «ثَلَاثٌ مِنْ أَعْظَمِ الْبَلَاءِ: كَثْرَةُ الْعَائِلَةِ وَ غَلَبَةُ الدَّيْنِ وَ دَوَامُ الْمَرَضِ» و «اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ مِنَ الْفَقْرِ وَ الْعِيَلَةِ»، به واسطه تعمیم معنایی عیال از فرزندان، صرفاً شامل فرزندان نمی‌شوند و ازدیاد افراد تحت تکفل را تبیین می‌نمایند. ازاین‌رو، بدین معناست که پذیرش سرپرستی افراد متعدد نظیر همسران، اقوام، فرزندان و ... موجب مشقت و سختی می‌شود. همچنین، بررسی سیاق این دسته از احادیث نشان می‌دهد که آن‌ها در خصوص افراد فقیر و مستمند صادر شده‌اند. برای مثال، در صدر حدیث اول واژه فقر آمده و در حدیث دوم کثرت عائله در کنار بدهی ذکر شده و در حدیث سوم نیز فقر بر عائله مقدم گشته است. این سیاق مؤید آن است که حتی اگر مقصود از عائله فرزندان باشند، این سخن حکمی ثانوی برای افراد فقیر است که از عهده مخارج فرزندان برنمی‌آیند و تنها ایشان مجاز به داشتن فرزند کمتر هستند. بنابراین، معنای این دسته از احادیث نکوهش فرزندآوری به صورت یک حکم کلی نیست و به صورت موردی در خصوص افراد خاص سخن می‌گوید.

گفتنی است برخی از محققان، این دسته از احادیث را به منزله ابراز همدردی و همدلی با شخصی که مسئولیت امرار معاش خانواده را بر عهده دارد، تلقی نموده‌اند. این دسته از پژوهشگران بر این باورند که حدیث مذکور، به شیوه‌ای غیرمستقیم، دشواری‌ها و چالش‌های پیش روی فرد نان‌آور خانواده را مورد توجه قرار می‌دهد (ر.ک: خرازی، سید محسن، ۱۳۷۹ش، ص ۱). همچنین برخی معتقدند که هدف اهل بیت(ع) از این احادیث، تسکین خاطر و تشویق به صبر در قبال محدودیت‌های مالی مؤثر بر فرزندآوری بوده است. مانند زمانی که در مواجهه با



افراد کم‌برخوردار و با هدف تسلی خاطر، ضرب‌المثل «هر که بامش بیش، برفش بیشتر» به کار رفته و به آنان یادآور می‌شود که از مشکلات ناشی از دارایی بی‌نیاز هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش، ج ۱۳، ص ۱۵۳-۱۵۴).

بررسی سایر احادیث و متون دینی دلالت بر این دارد که مال و فرزند به عنوان نعمت‌های الهی و زینت حیات دنیوی مورد توجه قرار گرفته‌اند: «الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (کهف: ۴۶) توصیه‌های متعددی در متون دینی بر افزایش مال و فرزند وجود دارد که نشان‌دهنده مطلوبیت این دو نعمت است (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۲، ص ۵۰۸-۵۰۹). با این وجود در آیات و روایات مذکور، فرزندان فتنه معرفی شده و کثرت فرزند برای مخالفان اهل بیت (ع) مسئلت شده و فرزندان منشأ ایجاد صفات ناپسند در والدین معرفی شده‌اند.

با مذاقه در ادله نقلی و تطبیق آن‌ها با یکدیگر، این استنباط حاصل می‌گردد که اگرچه فرزند و فرزندآوری امری مطلوب است، اما می‌تواند موجب دغدغه‌هایی برای والدین در خصوص آینده فرزندان‌شان شود. این نگرانی‌ها، در طول زمان، ممکن است زمینه‌ساز بروز صفات ناپسندی چون بخل، ترس و جهل گردند. همچنین فرزندان به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای ابتلا و امتحان الهی برای انسان‌ها مطرح می‌گردند (انفال: ۲۸). با توجه به میزان علاقه و محبتی که والدین نسبت به فرزندان خود ابراز می‌دارند، این آزمون از دشواری مضاعفی برخوردار بوده و در بسیاری از موارد، سبب بروز صفات ناپسند در والدین و گمراهی از مسیر حق به خاطر فرزندان می‌شود. لذا به نظر می‌رسد متون دینی یادشده، هشدار می‌دهد که والدین، مبنی بر آگاهی از آزمونی الهی که نقشی مقدماتی در شکل‌گیری صفات باطنی ناپسند در ایشان ایفا می‌کند.

در تایید این مطلب، می‌توان به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (منافقون: ۶۳) استناد نمود که هشدار می‌دهد که پیرامون اینکه ثروت و فرزندان می‌توانند موجب غفلت از یاد خدا و در نتیجه، خسران انسان شوند. با این حال، اعتدال در بهره‌مندی از این نعمت‌ها و عدم وابستگی شدید به آن‌ها، نه تنها موجب زیان نمی‌شود، بلکه پاداش عظیمی را در پی خواهد داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۳۰۸).

حضرت علی (ع) با تأکید بر سنت الهی آزمایش و ابتلا در زندگی انسان، خاطر نشان می‌سازد که بندگان نباید از خداوند درخواست معافیت از امتحانات الهی نمایند. بلکه، شایسته است که با تضرع و خشوع، از خداوند متعال استعانت جویند تا در مواجهه با آزمون‌های گوناگون، به‌ویژه آزمایش ثروت و فرزند، با سربلندی و موفقیت، مسیر کمال و تعالی را طی نمایند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۸، ص ۲۴۸).

براین اساس، ثروت و فرزندان، هرچند نعمت‌های بزرگ الهی هستند، اما مانند شمشیری دو لبه می‌توانند باعث هلاکت و زیان انسان شوند. متون دینی بر مراقبت از این نعمت‌ها تأکید کرده‌اند تا مبادا مؤمن در آزمایش الهی از طریق آن‌ها شکست بخورد.

با توجه به این نکته است که پیامبر اکرم (ص) در مقام نفرین برای منکران و دشمنان اهل بیت (ع) و فور مال و کثرت فرزند را درخواست فرموده‌اند. چه آنکه این گروه، به سبب فقدان ایمان راسخ، در بوته آزمایش ثروت و فرزند، ناکام مانده و فزونی این نعمات، موجبات تکبر، بخل و سایر رذائل اخلاقی را در آنان فراهم می‌آورد. افزون بر این، به دلیل عدم تمسک به رهنمودهای خاندان عصمت و طهارت (ع)، در تربیت صحیح اولاد نیز توفیقی نیافته و این امر، موجب بروز رفتارهای خصمانه و عنادورزی آنان با والدین می‌گردد؛ چنانکه طبق آیه شریفه «إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَ أَوْلَادِكُمْ عُدُوًّا لَّكُمْ» (تغابن: ۱۴) برخی از همسران و فرزندان، دشمن انسان بود و مایه عذاب و رنجش خاطر او می‌گردند (ر.ک: مازندرانی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۴، ۴۱۲).

نتایج تحقیق

۱- استدلال‌های نقلی مرتبط با نکوهش فرزندآوری، مبتنی بر اثرات نامطلوب معیشتی، پیامدهای رفتاری و تلقی شرانگیز از فرزندان، به دلیل عدم توجه به مفهوم بلاء و آزمون الهی، خلط میان علت تامه و علت مُعدّه و بی‌توجهی به سیره اهل بیت (ع)، مورد پذیرش قرار نگرفت و دلالت قاطعی بر نکوهش فرزندآوری نداشت. دغدغه‌های اقتصادی و نگرانی برای آینده فرزندان، والدین را در بوته آزمایش اخلاقی قرار می‌دهد. عدم مدیریت صحیح این دغدغه‌ها می‌تواند به حرص، محافظه‌کاری بیش از حد و غفلت از کسب علم منجر شود.

۲- هدف اصلی متون دینی مورد بررسی، دعوت به هوشیاری اخلاقی و تقویت فضائلی مانند توکل، شجاعت و دانش‌اندوزی در کنار انجام وظایف والدینی و نه نکوهش فرزندآوری است. در شرایط فقر و ناتوانی مالی، مدیریت موقت تعداد فرزندان به منظور اجتناب از مشقت‌های ناشی از تأمین هزینه‌های معیشتی فرزندان در دوران تنگدستی، امری قابل توجیه است.

۳- ادله نقلی مورد بررسی در این پژوهش، به‌طور قطعی و صریح به نکوهش فرزندآوری نمی‌پردازند و تعارضی اساسی با متون موافق فرزندآوری ندارند، بلکه این تعارض صرفاً ظاهری بوده و با تفسیر صحیح، قابل رفع خواهد بود.



۴- در بررسی پیشینه تحقیقات مشخص می‌شود که اغلب پژوهش‌ها، ادله نقلی در نکوهش فرزندآوری را به عنوان ارزش‌گذاری منفی تلقی نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را بیانگر واقعیتی تکوینی دانسته‌اند. در این آثار، نقدهایی مانند تعمیم مفهوم عیال، عدم تلازم آسودگی با رفاه و نقش آزمون الهی مطرح شده که در تحقیق حاضر نیز مورد استفاده قرار گرفته‌اند. با این وجود، این تحقیق حاوی نقدهای نوینی است که وجه تمایز آن با سایر آثار به شمار می‌رود.

۵- غالب تحقیقات کوشیده‌اند تا ارتباط بین مطلوبیت فرزندآوری و فقر را توجیه کنند. در مقابل، این تحقیق تأکید دارد که اگرچه فرزندآوری به طور کلی امری مطلوب و هماهنگ با فطرت انسانی است، شرایط گوناگون نظیر فقر اقتصادی، بیماری یا موانع دیگر می‌تواند در موارد خاص، فرزندآوری را برای فرد نامطلوب سازد. بنابراین، ادله نقلی نباید به منزله نکوهش مطلق فرزندآوری تلقی شوند، بلکه در تفسیر و تطبیق آنها باید شرایط فردی مدنظر قرار گیرند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: انتشارات کتابچی.

ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق)، *دعائم الإسلام*، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

اکبرنژاد، مهدی و محمودی، مهدی (۱۴۰۲ش)، «اعتبارسنجی سندی و دلالتی روایت «قُلُّ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ»»، *علوم قرآن و حدیث*، دوره ۵۵، شماره ۱۱۱، صص ۶۹-۹۶.

ایزدی، مهدی (۱۳۹۰ش)، «ملاک‌های نقد متن حدیث بر اساس منابع روایی فریقین»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۴، شماره ۸، صص ۵-۲۶.

- ایزدی، مهدی و مهدوی‌منش، حسین (۱۳۹۱ش)، «پی‌جویی خانواده و کارکردهای تربیتی آن در آموزه‌های امام سجاد(ع) با تأکید بر شیوه‌های انحراف‌زدایی و فضیلت‌افزایی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۶، شماره ۱۱، صص ۴۵-۸۶.
- برقی، أحمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش)، *نهج الفصاحه*، تهران: جاویدان.
- تقی‌الدین حلی، حسن بن علی (بی‌تا)، *کتاب الرجال*، قم: الشریف الرضی.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۷۸ش)، *تسним*، تحقیق و تنظیم علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۹۰ش)، *نسیم اندیشه*، دفتر سوم، تحقیق و تنظیم سید محمود صادقی، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، *قرب الإسناد*، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- خرازی، سید محسن (۱۳۷۹ش)، «کنترل جمعیت و عقیم‌سازی»، *مجله فقه اهل بیت (ع)*، دوره ۶، شماره ۲۱، صص ۴۱-۶۹.
- خُصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، *الهدایة الکبری*، بیروت: البلاغ.
- خمینی، سید حسن (۱۳۸۱ش)، «تنظیم خانواده یا تحدید نسل»، *پژوهشنامه متین*، دوره ۴، شماره ۱۵، صص ۴۹-۷۴.
- دهقان‌ده‌جمالی، حسن (۱۳۹۶)، «فرزندآوری و افزایش جمعیت از دیدگاه قرآن کریم و اهل بیت(ع)»، *مطالعات بین رشته‌ای دانش راهبردی*، دوره ۲۹، شماره ۲۹، صص ۱۴۷-۱۷۰.
- زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا)، *جامع الأخبار*، نجف: مطبعة حیدریه.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تصحیح مؤسسه البعثه، قم: دار الثقافه.
- طاهری، حبیب اله (۱۳۸۱ش)، «تحدید نسل از دیدگاه فقه و حقوق اسلامی»، *مجمع آموزش عالی قم*، دوره ۴، شماره ۱۲، صص ۱۰۳-۱۳۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم: الشریف الرضی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۴ق)، *مجمع البحرين و مطلع النیرین*، قم: بنیاد بعثت.
- صحیفه الإمام الرضا(ع)*، (۱۳۶۴)، تحقیق محمد مهدی نجف، مشهد: کنگره جهانی امام رضا (ع).
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، استانبول: شرکه صحافیہ عثمانیه.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰ق)، *العین*، قم: هجرت.
- الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا(ع)* (۱۴۰۶ق)، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

- فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی فی شرح أصول الکافی*، اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین (ع).
- قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۳ش)، «فلسفه تشویق به فرزندآوری در متون دینی»، *همایش واکاوی راهکارهای افزایش جمعیت*، دوره ۱، شماره ۱، صص ۶۶۹-۶۸۰.
- قرائتی، محسن (بی تا)، *درس‌هایی از قرآن*، بی جا: مدرسه فقاہت.
- قضاعی، محمد بن سلامه (۱۳۶۱)، *شرح فارسی شهاب الأخبار*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن إسحاق (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دار الحدیث.
- مازندرانی، ملا صالح (بی تا)، *شرح أصول الکافی*، تعلیقات أبو الحسن شعرانی، تهران: مکتبه الإسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵ش)، *پیام قرآن*، قم: انتشارات مدرسه أميرالمؤمنین (ع).
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Akbarnizhād, Mahdī and Maḥmūdī, Mahdi (2023). "Evaluating the Chain of Transmission and Meaning of the Narration 'Having Few Dependents is One of the Two Eases'. *Quran and Hadith Studies*, Vol. 55, No. 111, pp. 69–96. (In Persian)
- Al-Fiḥ al-Mansūb ilā al-Imām al-Riḍā (pbuh)* (1985). Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (pbuh) li-Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
- 'Alī ibn Mūsā (pbuh) (1985). *Ṣaḥīfah al-Imām al-Riḍā (pbuh)*. Ed. Muḥammad Mahdī Najaf. Mashhad: Kungirah-yi Jahānī-yi Imām Riḍā (pbuh). (In Arabic)
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd (1952). *Al-Maḥāsīn*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. (In Arabic)
- Dihqān Dih-Jamālī, Ḥasan (2017). "Procreation and Population Increase from the Perspective of the Holy Qur'an and the Ahl al-Bayt". *Quarterly Journal of Interdisciplinary Studies on Strategic Knowledge*, Vol. 29, No. 29, pp. 147–170. (In Persian)
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (n.d.). *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Istanbul: Sharikat Ṣaḥāfīyah 'Uthmānīyah. (In Arabic)
- Farāhīdī, Khālīd ibn Aḥmad (1990). *Al-'Ayn*. Qom: Hijrat. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, Muḥsin (1986). *Al-Wāfī fī Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'mīnīn (pbuh). (In Arabic)
- Ghadrdān Ghurāmalakī, 'Alī (2024). "The Philosophy of Encouraging Procreation in Religious Texts". *Conference to analyze solutions to population increase*, Vol. 1, No. 1, pp. 669–680. (In Persian)

- Humayrī, ‘Abd Allāh ibn Ja‘far (1992). *Qurb al-Isnād*. Ed. Mu‘assasat Āl al-Bayt (pbuh). Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt (pbuh). (In Arabic)
- Ḥusaynī Wāsiṭī Zubaydī, Sayyid Murtaḍā (1994). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh (1984). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī. (In Arabic)
- Ibn Bābūyah (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī (1983). *Al-Khiṣāl*. Ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ibn Bābūyah (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī (1992). *Man lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Bābūyah (Ṣadūq), Muḥammad ibn ‘Alī (1997). *Al-Amālī*. Tehran: Intishārāt-i Kitābchī. (In Arabic)
- Ibn Ḥayyūn, Nu‘mān ibn Muḥammad al-Maghribī (1966). *Da‘ā’im al-Islām*. Ed. Āṣif Fīḍī. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt (pbuh). (In Arabic)
- Ibn Shu‘bah al-Ḥarrānī, Ḥasan ibn ‘Alī (1984). *Tuḥaf al-‘Uqūl ‘an Āl al-Rasūl*. Ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Izadi, Mahdi (2011). Criteria for Textual Criticism of Hadith Based on Narrative Sources of Both Schools. *Quran and Hadith Studies*, Vol. 4, No. 8, pp. 5–26. (In Persian)
- Izadi, Mahdi and Mahdawī Manish, Ḥusayn (2012). “Exploring Family and Its Educational Functions in the Teachings of Imam Sajjad (pbuh) with Emphasis on Methods of Deviant Behavior Removal and Virtue Enhancement”. *Quran and Hadith Studies*, Vol. 6, No. 11, pp. 45–86. (In Persian)
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh (1999). *Tasnīm*. Ed. & Comp. ‘Alī Islāmī. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā’. (In Persian)
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh (2011). *Nasīm-i Andīshah*, Daftar-i Sivvum. Ed. & Comp. Sayyid Maḥmūd Ṣādiqī. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā’. (In Persian)
- Kharāzī, Sayyid Muḥsin (2000). “Population Control and Sterilization”. *Majallah-yi Fiqh-i Ahl al-Bayt*, Vol. 6, No. 21, pp. 41–69. (In Persian)
- Khumaynī, Sayyid Ḥasan (2002). “Family Planning or Birth Limitation”. *Pazhūhishnāmah-yi Matīn*, Vol. 4, No. 15, pp. 49–74. (In Persian)
- Khuṣaybī, Ḥusayn ibn Ḥamdān (1999). *Al-Hidāyah al-Kubrā*. Beirut: al-Balāgh. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Ishāq (1987). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. (In Arabic)
- Laythī Wāsiṭī, ‘Alī ibn Muḥammad (1997). *Uyūn al-Ḥikam wa al-Mawā‘iz*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī (1983). *Bihār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭhār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1996). *Payām-i Qur’ān*. Qom: Intishārāt-i Madrasah-yi Amīr al-Mu‘minīn (pbuh). (In Persian)
- Māzandarānī, Mullā Ṣāliḥ (n.d.). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Annotated by Abū al-Ḥasan Sha‘rānī. Tehran: al-Maktabah al-Islāmīyah. (In Arabic)
- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī (1988). *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbaṭ al-Masā’il*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt (pbuh). (In Arabic)

- Pāyandah, Abū al-Qāsim (2003). *Nahj al-Faṣāḥah*. Tehran: Jāwīdān. (In Arabic)
- Qarā'atī, Muḥsin (n.d.). *Darshayi az Qur'ān*. N.p.: Madrasah-yi Fiqqāhat. (In Persian)
- Quḍā'ī, Muḥammad ibn Salāmāh (1982). *Sharḥ-i Fārsī-yi Shihāb al-Akḥbār*. Tehran: Markaz-i Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī. (In Persian)
- Sayyid al-Raḍī, Muḥammad ibn al-Ḥusayn (1994). *Nahj al-Balāghah*. Ed. Ṣubḥī Ṣāliḥ. Qom: Hijrat. (In Arabic)
- Shaykh Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1994). *Al-Amālī*. Ed. Mu'assasat al-Ba'thah. Qom: Dār al-Thaqāfah. (In Arabic)
- Shu'ayrī, Muḥammad ibn Muḥammad (n.d.). *Jāmi' al-Akḥbār*. Najaf: Maṭba'at Ḥaydarīyah. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1997). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. (In Arabic)
- Ṭabrisī, Ḥasan ibn Faḍl (1992). *Makārim al-Akhlāq*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Ṭaheri, Ḥabīb Allāh (2002). "Birth Limitation from the Perspective of Islamic Jurisprudence and Law". *Mujtamae 'Ālī-yi Qom*, Vol. 4, No. 12, pp. 103–132. (In Persian)
- Tamīmī Āmidī, 'Abd al-Wāḥid (1990). *Gharar al-Ḥikam*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Taqī al-Dīn al-Ḥillī, Ḥasan ibn 'Alī (n.d.). *Kitāb al-Rijāl*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1994). *Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nīrayn*. Qom: Bunyād-i Ba'th. (In Arabic)
- Zubaydī, Murtaḍā (1994). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸

بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۹۹-۱۱۸

doi 10.30497/qhs.2026.248697.4193

مقاله پژوهشی

بازیابی احادیث منابع کهن بر اساس روش «اسناد پرتکرار» با تطبیق بر کتب «علی بن الحسن الطاطری»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

مقاله برای اصلاح به مدت ۳ روز نزد نویسندگان بوده است.

سید علی دلبری *

سید علی سجادی زاده **

رضا خوشحال ***

چکیده

از آنجا که وجود عوامل ضعف سند در احادیث تا حد زیادی اعتبار و وثاقت آنها را خدشه دار ساخته و بخش زیادی از روایات را کم بها جلوه داده است، روش‌های مختلف بازیابی احادیث منابع کهن و به کارگیری آنها در این عرصه کارایی خود را آشکار کرده و تا حدودی توانسته است میزان اعتبار تعدادی از آن احادیث را احیا کند. این مقاله با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، تعریفی دقیق از روش «اسناد پرتکرار» ارائه کرده، کاربرد آن را در بازیابی منابع کهن حدیثی بازشناسانده و عملیات اجرایی آن را نسبت به احادیث کتب «علی بن الحسن الطاطری» پیاده‌سازی کرده است. از مهم‌ترین دستاوردهای این مقاله چگونگی شناسایی «اسناد پرتکرار» در اسناد غیرمشهوره است که در عین حال توانسته به افزایش اعتبار آنها بیانجامد. به تعبیر دقیق‌تر تنها با به‌کارگیری روش «اسناد پرتکرار» در سندی که از طریق «ابن سماعه» به «طاطری» منتهی می‌شد نشان داده است که، هفت محتوای مجزای حدیثی از کتاب طاطری نقل و انتشار یافته و ضعف سندی موجود در دو مورد از آنها تا حدودی به اعتبار مبدل گردید.

واژگان کلیدی: بازیابی حدیث، منابع کهن، اسناد پرتکرار، علی بن الحسن الطاطری، علوم حدیث.

* استاد گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (delbari@razavi.ac.ir)

** استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (Sajjadizadeh@razavi.ac.ir)

*** دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه مشهد و دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

(khoshhal.reza@razavi.ac.ir) (نویسنده مسئول)

طرح مسئله

به فراوانی دیده می‌شود که گنجینه گهربار احادیث معصومان (ع) در نظر جامعه متدین آگاه به مضامین احادیث به علت احتمال جعل و تحریف و از منظر حدیث شناسان و فقیهان با رویکرد وثوق سندی، به علت وجود برخی راویان مجهول یا ضعیف، از درجه اعتبار ساقط می‌شود و یا آنکه به آنها به اندازه کافی بها داده نمی‌شود و یا فاقد صلاحیت حجیت برای فتوا تشخیص داده می‌شود. با وجود آنکه فقها معیارهای مختلفی را برای حجیت اخبار آحاد ذکر کرده و به آنها عمل کرده‌اند، لکن تلاش برای به دست آوردن قرائن و شواهد اثبات کننده یا منع کننده پذیرش اخبار از میان انبوه منابع، اصول، کتب کهن و آثار بر جای مانده همچنان ادامه دارد. هدف اصلی این مقاله تبیین دقیق مفهوم «اسناد پرتکرار» و کیفیت به کارگیری این روش در بازیابی منابع کهن و تطبیق این روش بر احادیث کتب علی بن حسن طاطری است. به دیگر سخن به دنبال پاسخ به این پرسش است که: روش «اسناد پرتکرار» چیست و چگونه می‌تواند در بازیابی احادیث منابع کهن اثرگذار باشد؟ بدین منظور این مقاله ابتدا دو مسلک عمده وثوق سندی و وثوق صدوری را مورد بررسی قرار داده، پس از آن به شناسایی جایگاه علی بن حسن طاطری در علم رجال پرداخته، سپس مفهوم اسناد پرتکرار و کاربرد آن را شرح داده و در نهایت تعدادی از احادیث کتاب «الفرائض» و «المواریث» علی بن حسن طاطری را بازیابی کرده است.

پیشینه تحقیق

در زمینه بازیابی و بازسازی کتب، اصول و مصنفات متقدم حدیثی آثار و مقالات متعددی نوشته شده اما خصوصاً درباره بازیابی به روش اسناد پرتکرار آثار کمتری به نگارش درآمده است. از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده مقاله «اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب الکافی» به کوشش محمد قربانی است که سعی کرده با استفاده از اسناد پرتکرار کتاب الکافی، منابع مکتوب آن را اثبات و بازیابی نماید (قربانی، ۱۳۹۴ش، صص ۱-۲۶). محمد عمادی حائری در کتاب «بازسازی متون کهن حدیث شیعه روش تحلیل نمونه» تحت عنوان «روش بازیابی متون مفقود حدیث شیعه» به تبیین سه روش اصلی بازیابی کتب پرداخته و در ذیل آن به روش اسناد پرتکرار اشاره کرده است (عمادی حائری، ۱۳۸۸ش، ص ۵۳). سزگین در اواخر مقدمه فصل دوم از کتاب «تاریخ نگارش‌های عربی» در قالب مثالهایی از کتب اهل سنت، سعی کرده است به بازیابی منابع اصلی جوامعی همچون صحیح بخاری بپردازد (سزگین، ۱۳۸۰ش، ص ۱۲۱). کتاب «رویکردهای نوین در حدیث پژوهی» تألیف جمعی از نویسندگان که مجموعه‌ای از مقالات علوم حدیث می‌باشد نیز به این موضوع پرداخته. در بخش سوم این کتاب مقاله‌ای با عنوان «مروری بر مسائل بازسازی متون حدیثی با تأکید بر حدیث شیعه» آمده و در آن به سه روش اصلی بازیابی منابع

روایی جوامع حدیثی پرداخته و به روش بازیابی بر اساس اسناد پرتکرار اشاره کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷ش، ص ۱۷۸). رضا قربانی زرین در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بازشناسی منابع الکافی و تاثیر آن بر اعتبار سندی روایات» به شکل مبسوط به روش‌های بازیابی منابع کتاب الکافی پرداخته. او در بخشی با عنوان «محاسبه فراوانی نسبی نقل از یک راوی» توانسته است تأثیر کثرت نقل یک راوی از یک استاد نسبت به اساتید دیگرش را در افزایش احتمال اخذ از منبع مکتوب آن استاد در قالب نموداری نمایش دهد (قربانی زرین، ۱۳۸۸ش، ص ۳۴). محاسبه فراوانی نسبی نقل از یک استاد نسبت به سایر اساتید یک راوی، بخشی از فرایند بازشناسی اسناد پرتکرار و از مقدمات این بحث است. در فصل سوم از کتاب «تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین» تألیف عباس مفید به روش‌های کشف منابع مستقیم مؤلفان جوامع حدیثی پرداخته شده و بهترین مسیر در کشف منبع «اسناد پرتکرار به ضمیمه مشابهت با طرق فهارس» ذکر شده است (مفید، ۱۴۰۰ش، ص ۲۷۳). محمود ملکی، در فصل اول کتاب «منابع الکافی، بخش اصول: بازیابی و اعتبار سنجی» پانزده قاعده را برای بازیابی منابع اولیه الکافی شناسایی کرده است و ذیل قواعد دهم و سیزدهم به روش اسناد پرتکرار به صورت مختصر و گذرا اشاره کرده است (ملکی، ۱۴۰۲ش، صص ۸۸-۹۲). در بخش سوم کتاب «نگاهی به دریا» که گردآوری نوشته‌ها، مصاحبه‌ها و برخی از تقریرات دروس آیه الله سید احمد مددی موسوی است، به قاعده کلی بازسازی کتب و همچنین فواید و نتایج مهم آن بر اساس روش تحلیل فهرستی پرداخته شده. در این مجموعه ذیل عنوان «نکات فنی بازسازی» به مقدار (کثرت) نقل احادیث کتاب در منابع و مصادر بعدی اشاره شده که اسناد پرتکرار در قالب همین نکته فنی قابل بحث است (مددی، ۱۳۹۳ش، صص ۳۹۴-۴۰۳). مقاله «ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی، دیدگاه‌ها و مبانی» تألیف سید رضا شیرازی و محمود ملکی در صدد برآمده تا دقیق‌ترین مفهوم از نظریه تحلیل فهرستی که از ابتدائات آیه الله مددی بوده است را نمایان سازد و برداشت‌ها و دریافت‌های ناقص را از آن نظریه پیرایش کند. تفاوت نظریه تحلیل فهرستی با تحلیل رجالی در این مقاله نمایان شده و عنصر محوری در تحلیل فهرستی، افزایش یا کاهش اعتبار احادیث بر اساس قرائن دانسته شده نه صرفاً اکتفاء به نتایج حاصل از تحلیل رجالی در قالب صحیح، حسن، موثق و ضعیف (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۱ش، صص ۲۵-۵۶). اسناد پرتکرار نیز از مهم‌ترین قرائن افزایش اعتبار احادیث بوده و بخشی از فرایند تحلیل فهرستی و از مقومات آن نظریه به حساب می‌آید.

۱. قواعد و قرائن قدمات در صحت سنجی روایات

بازیابی کتب، بخشی از فرایند صحت سنجی و کشف اعتبار روایات است به گونه‌ای که نتایج بازیابی در میزان اعتبار روایات ظهور می‌کند. صحت سنجی روایات از زمان ائمه معصومین (ع) تا قرن هفتم بر محور کتب و وثوق

به صدور با استفاده از تجميع قرائن بود. اصحاب زمان ائمه(ع) در موارد متعددی کتابهای مختلفی را بر ایشان عرضه می‌کردند. پس از عصر ائمه(ع) نیز صحت سنجی بر محور کتب تا چند قرن در میان علمای شیعه رواج داشت و متون حدیثی بر حسب قواعد و قرائنی، سنجیده و انتساب مندرجات آن‌ها به معصومان(ع) تایید می‌شد. شیخ طوسی درباره قرائن صحت روایات می‌گوید: ملاک‌های پذیرش مضمون اخبار مطابق با عقل، کتاب، سنت متواتر و اجماع فرقه محقه است ولو اینکه ممکن است نفس خبر، کذب باشد، مگر آنکه دلیل دیگری بر خلاف آن خبر و یا فتوای خاصی وجود داشته باشد و اگر خبر دیگری مخالف آن وجود نداشته باشد، عمل به آن واجب است، زیرا این (عدم وجود مخالف)، اجماع شیعیان بر نقل آن است. و هنگامی که آنان بر نقل آن اجماع کردند و دلیلی بر عمل بر خلاف آن وجود نداشته باشد، شایسته است که عمل به آن قطعی باشد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۱۴۳-۱۴۶). او همچنین ملاک‌های بطلان مضمون اخبار را مخالفت با دلیل قطعی از کتاب، سنت قطعی و اجماع فرقه محقه می‌داند ولو اینکه ممکن است آن خبر به درستی صادر شده باشد یا تقيه‌ای باشد و یا وجهی داشته باشد که بر ما مخفی است اما باید کنار گذاشته شود به علت آنکه مخالف ادله قطعی است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۶). شیخ طوسی در ادامه، بحث مرجحات اخبار متعارض را مطرح می‌کند و تنها در این قسمت است که سخن از بررسی رجالی و عدالت راویان به میان می‌آورد در حالی که در بحث از ملاک‌های پذیرش و بطلان اخبار سخنی از بررسی سندی در میان نبود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۷).

شیخ بهائی نیز به تفاوت ملاک‌های صحت سنجی روایات نزد قدماء و متأخران اشاره کرده و چهار مورد از قرائنی را که ملاک پذیرش روایات در نزد قدماء بوده را بیان کرده است: ۱- وجود حدیث در یک یا دو اصل از اصول چهارصدگانه با طرق مختلف و اسناد متعدد معتبر، ۲- وجود حدیث در اصل معتبری که انتساب آن به یکی از اصحاب اجماع معلوم باشد، ۳- داخل بودن حدیث در یکی از کتاب‌هایی که بر ائمه(ع) عرضه شده و ایشان از مؤلف آن ستایش کرده‌اند، ۴- نقل حدیث از کتاب‌هایی که در میان قدماء، مورد اعتماد و اطمینان بوده است، چه مؤلفان آن از فرقه امامیه باشند مانند کتاب الصلاة حریر بن عبدالله سجستانی، یا از غیر امامیه باشند مانند: کتاب القبلة علی بن الحسن الطاطری (شیخ بهائی، ۱۴۱۴ق، صص ۲۵-۳۰). گرچه روش اعتبار سنجی روایات به تدریج در قرن هفتم تغییر کرد اما روش قدمائی با تجميع قرائن از سوی بسیاری از فقهاء مورد استفاده بوده و هست. تا جایی که در عصر حاضر روش تحلیل فهرستی بر مبنای همان روش قدماء به قرائنی اشاره می‌کند که می‌تواند موجب تقویت یا تضعیف بررسی‌های سندی و رجالی متداول باشد و لو اینکه این روش هنوز به حد بلوغ و تکامل خود نرسیده است. این قرائن بر اساس ویژگی‌های نظریه تحلیل فهرستی عبارتند از: بومی سازی و توسعه روش‌های

ارزیابی پیشین، اعتبارسنجی مشکک، موردکاوی در مطالعه تاریخی و رویکرد واقع گرایی. این روش با بررسی رجالی و فهرستی، بررسی فضای صدور، مدیریت علمی امامان(ع) و بررسی فضای انتقال، پیاده سازی و اجرا می‌شود (شیرازی و ملکی، ۱۴۰۱ش، صص ۳۹-۴۹).

۲. قواعد و قرائن متأخران در صحت سنجی روایات

صحت سنجی روایات بر محور روایان و وثوق به سند توسط احمد بن طاووس حلی و شاگردش علامه حلی و پس از ایشان شهید ثانی، محقق اردبیلی، شیخ حسن عاملی، سید محمد عاملی، و از معاصران سید ابوالقاسم خوئی، شکل گرفت (شهید ثانی، ۱۳۹۴ش، صص ۱۰۱ و ۱۰۲) (ربانی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۹). علامه حلی گرچه به مبنای سند و اوصاف راوی به عنوان معیار پذیرش روایات معتقد بود اما از قرائن پذیرش حدیث به ویژه جبران ضعف سند بوسیله شهرت رویگردان نبود لکن به مرور زمان اعتبار قرائن قدماء در نزد فقهاء متأخر کم‌رنگ‌تر شد تا جایی که در دستگاه فقهاتی محقق اردبیلی جبران ضعف سند با شهرت مورد نقد قرار گرفت (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸۸) (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۱۵)، ایمان راوی شرط پذیرش روایات دانسته شد و حدیث موثق و حسن فاقد اعتبار قلمداد گردید و تنها حدیث صحیح و صحیح اعلایی مورد قبول بود (اردبیلی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۴). ایشان با وجود ادای احترام به قدماء، قرائن موجود در نزد آنها را نمی‌پذیرفت و به جای فهم و برداشت مشهور، بر فهم و اجتهاد خود فقیه تأکید داشت. با وجود این محقق اردبیلی با قرائنی، روایات غیر امامی را نیز مورد پذیرش می‌داند. این قرائن عبارتند از: مدح عظیم درباره یک راوی، بعید بودن کذب، منفرد به ذکر نبودن راوی ثقه در بیان روایت، مؤید بودن به اصل، شهرت و اجماع، موافقت با عقل و بودن راوی از اصحاب اجماع (ایماندار، ۱۴۰۰ش، صص ۷-۱۴). صاحب مدارک نیز احادیث موثق و حسن را به کلی کنار نمی‌گذاشت بلکه برای اثبات استحباب و کراهت و تأیید روایت صحیح از آنها استفاده می‌کرد و یا در صورتی که مطابق با اصل عملی و فتوای اصحاب باشد، مخالفی نداشته باشد، مطابق با مقتضای اصل و سالم از معارض و مناسب با احتیاط عملی باشد آنها را معتبر می‌دانست.

همچنین آیه الله خویی از عواملی یاد می‌کند که موجب وثاقت یا حسن روایات می‌شوند این عوامل عبارتند از:

- ۱- نص یکی از معصومان(ع) بر وثاقت راوی، ۲- نص یکی از اعلام متقدم همچون برقی، ابن قولویه، کشی، صدوق، مفید، نجاشی، طوسی و مانند ایشان، ۳- نص یکی از اعلام متأخر به این شرط که فردی که درباره وثاقت راوی اظهار نظر کرده است، معاصر او باشد یا در زمانی نزدیک به او زندگی کرده باشد و ۴- ادعای اجماع نه تنها از سوی قدمای مورد اعتماد بلکه از سوی متأخران، زیرا اگرچه چنین اجماعی منقول محسوب می‌شود اما از توثیقِ ناقلِ اجماع چیزی کم ندارد به‌ویژه هنگامی که همراه با توثیقات اشخاص دیگری باشد. همچنین ادعای

اتفاق بر وثاقت یک راوی از سوی متأخران، بی‌تردید نشان‌دهنده توثیق برخی از قدما است و همین مقدار برای اثبات وثاقت کفایت می‌کند مانند آنچه درباره ابراهیم بن هاشم رخ داد، که ابن طاوس ادعای اتفاق بر وثاقت او را کرده است (خوئی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، صص ۳۹-۴۵).

اصطلاح علمای متأخر قرن هفتم در زمینه دسته‌بندی حدیث معتبر بر سه نوع مشهور صحیح، حسن و موثق استوار گردید و تنها در صورتی که تمامی سلسله سند حدیث از راویان امامی بوده و همگی مورد توثیق قرار گرفته باشند، حدیث صحیح محسوب می‌شود. این اصطلاح در میان قدما شناخته‌شده نبود، بلکه آنان اصطلاح صحیح را بر هر حدیثی اطلاق می‌کردند که به واسطه قرائن، موجب اعتماد و اطمینان باشد (عاملی، ۱۴۱۴ق، صص ۲۵-۳۰). با این حال بیشتر علما و فقیهان شیعه، پیرو مکتب وثوق صدوری بوده‌اند که عبارتند از: قدمای اصحاب از عصر کلینی و شیخ صدوق تا محقق حلّی، بسیاری از متأخران و عالمان و فقیهان پس از محقق حلّی، اخباریان و به عبارتی گروهی از عالمان و فقیهان قرن‌های ۱۱ و ۱۲ هجری از جمله محدث بحرانی و در نهایت اصولیان و عالمان پس از پایان یافتن دوره اخباری‌گری با ظهور اندیشه وحید بهبهانی. نامورترین افراد مکتب وثوق صدوری عبارتند از: علامه کرکی، محمد تقی مجلسی، علامه مجلسی، شیخ بهائی، وحید بهبهانی، بحر العلوم، نراقی، میرزای قمی، شیخ انصاری، صاحب جواهر، صاحب ریاض، حاج آقا رضا همدانی، آیه الله بروجردی و امام خمینی (شهید ثانی، ۱۳۹۴ش، صص ۱۰۲ و ۱۰۳).

بر این اساس با توجه به اینکه وجود روایات در کتب معتبر و مشهور هم از سوی پیروان مکتب وثوق صدوری و هم مکتب وثوق سندی به عنوان قرینه و قاعده‌ای بر اعتبار احادیث شمرده شده، بازیابی کتب گذشتگان و اثبات اینکه کدام احادیث جوامع روایی، از آن کتب اخذ شده‌اند می‌تواند موجب شود احادیثی که به علت ضعف در سند فاقد اعتبار بودند، در صورت اثبات وجود در یکی از کتب مورد وثوق گذشتگان، حتی شامل قواعد مورد پذیرش قائلان به وثوق سندی شده و معتبر به حساب آیند.

۳. علی بن الحسن الطاطری از منظر علم رجال

ابوالحسن علی بن حسن بن محمد الطائی معروف به الطاطری، فقیه، محدث و از اصحاب امام کاظم (ع) است که بر امامت ایشان توقف کرد و از شیوخ و بزرگان واقفیه گردید. نجاشی او را توثیق، کتابهای فراوانی را از او نقل و دو طریق خویش به کتب او را گزارش کرده است. همچنین شیخ طوسی به جهت آنکه او در کتبش از رجال و روایات موثق استفاده کرده، آنها را معتبر دانسته و درباره او می‌گوید: «و له کتب فی الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم، فلأجل ذلك ذکرناها. منها: کتاب الحیض، کتاب المواقیت، کتاب القبلة، کتاب فضائل

امیرالمؤمنین (ع)، کتاب الصداق، کتاب النکاح، کتاب الولایه، کتاب المعرفة، کتاب الفطره، کتاب حجج الطلاق، و قیل أنها أكثر من ثلاثین کتابا» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۱). شیخ طوسی بر عمل طایفه شیعه به روایات طاطریون تا زمانی که حدیث مخالفی نسبت به آن روایات وجود نداشته باشد نیز ادعای اجماع کرده است. همچنین طاطری جزء افرادی است که دارای توثیقات عمومی بوده و مشایخ بلافصل او موثق شمرده می شوند (دلبری، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۶) علامه حلی نیز از او با عنوان فقیه و ثقه در حدیث یاد کرده که از چهره های شاخص واقفیه بوده و نسبت به آن تعصب داشته است (حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۳۲). با توجه به آنکه طاطری مؤلف کتب متعددی بوده و در عصر امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) می زیسته و روایات فراوانی را از اساتید خود و از ائمه (ع) ثبت کرده و از نظر رجالی ثقه محسوب می شود، بازیابی کتب او با اهمیت به نظر می رسد.

در عین حال از منظر رجالیان متأخر که پایبند به وثوق سندی هستند، تعدادی از روایات او که به دست صاحبان کتب اربعه رسیده به علت مجهول یا ضعیف بودن برخی از شاگردان، ضعیف دانسته شده، در حالی که اثبات وجود آن روایات در کتب طاطری رافع آن ضعف بوده و بر درجه اعتبار آنها خواهد افزود. زیرا در صورت اطمینان به وجود روایات در کتب خود طاطری، شهادت نجاشی و طوسی بر وثاقت او و مشایخش و مورد عمل بودن روایات او تا زمانی که مخالفی نداشته باشد؛ حتی برای فقهای متأخر نیز معتبر بوده و به عنوان نظر یک فقیه در زمان گذشته که برای متأخران به دلیل فاصله زمانی زیاد غیرقابل اعتناء باشد قلمداد نمی شود و گویی یکی از متأخران نسبت به کتابی که در دست دارد حکم به وثاقت و مورد عمل بودن روایات آن را اعلام نماید چراکه اکنون با شواهد و قرائنی اثبات کردیم که این احادیث از کتاب خود طاطری نقل شده است.

۴. بازیابی منابع کهن و روش های آن

در تعریف بازیابی منابع حدیثی باید یادآور شویم که بازیابی به معنای بازسازی نیست (مردانی، ۱۳۹۳ش، صص ۱۴۸ و ۱۴۹) و همچنین به معنای صرفا جمع آوری روایات یک راوی هم نیست. «بازسازی» این است که «احادیث مصادر مکتوب را که به مرور زمان مطالب آن متفرق گردیده و به صورت قطعه قطعه در تصنیفات و مؤلفات بعدی با تقدیم و تأخیر و تقطیع و... نقل شده از مصنفات و مؤلفات بعدی جمع آوری کنیم و در کنار هم بگذاریم تا نوشتار اولیه به همان صورت آغازین آن درآید» (مددی، ۱۳۹۳ش، ص ۳۹۳) در حالی که «بازیابی فرایند کشف و شناسایی متون یا روایات یک اثر گم شده از میان منابع پسین است» (مردانی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۸). به تعبیر دقیق تر بازیابی به اثبات وجود احادیث در منابع کهن نظر دارد و همین که قرائنی بر این مطلب دلالت کند به میزان

قرائن و شواهد اثبات کننده، اعتبار احادیث نیز افزایش پیدا کرده و تأثیری که ضعف راویان پس از مؤلف آن کتاب بر اعتبار آن احادیث می‌گذارند را ملغی می‌کند.

بازیابی کتب حدیث گذشتگان به روش‌های مختلفی امکان پذیر است. برخی از این روش‌ها عمومیت داشته و برای یافتن منبع مکتوب اولیه هر کدام از کتب اربعه و جوامع حدیثی قابل استفاده است و برخی دیگر اختصاص به کتب خاصی دارد مثلاً تنها در الکافی و یا تنها در تهذیبین و الفقیه قابل پیاده سازی است.

روش‌های عمومی پرکاربرد بازیابی احادیث به ترتیب زیر است:

۱- تطبیق اسناد روایات با طرق منتهی به صاحبان کتب در فهرست‌ها. یعنی اگر تمام یا بخشی از سند یک روایت مطابق باشد با طریقی که در کتب فهرست از آثار تألیفی قدماء وجود داشته، به احتمال زیاد، منبع روایت همان کتابی است که در دست صاحبان فهرس بوده است. البته پیاده سازی این روش تا آنجا که موجب اثبات منبع اولیه شود و افزایش اعتبار روایت را نتیجه دهد به وجود توثیق نسبت به کتاب منبع با تجمیع قرائن اطمینان ساز محتاج است (دلبری، احمدی نیک و خوشحال، ۱۴۰۳ش، صص ۵۹-۸۶).

۲- تکرار سلسه سند. یکی از بهترین راه‌های کشف منبع، سند پرتکرار با حلقه‌های واسطه‌ای یکسان است؛ اگر به چند سند دست پیدا کنیم که تمام یا بخشی از راویان پی در پی آنها در آن اسناد تکرار شده باشند معلوم می‌شود منبع مکتوب در نقل آن چند حدیث منبع واحدی بوده است خصوصاً اگر آن چند حدیث یکجا ذکر شده باشند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳ش، صص ۱۵-۱۶). در این روش نه تنها تکرار مجموعه راویان یک سلسه سند، بلکه حتی کثرت نسبی نقل یک راوی از یک استاد نسبت به اساتید دیگرش در میان سلسله سندهای مختلف می‌تواند مؤیدی قوی بر منبع اصلی بودن کتاب آن استاد باشد (قربانی زرین، ۱۳۸۸ش، ص ۳۴) چراکه گستردگی نقل یک مؤلف از یک راوی تنها با یک طریق این احتمال که مؤلف از منابع واسطه‌ای بهره گرفته باشد را تضعیف می‌کند (مفید، ۱۴۰۰ش، ص ۲۷۳).

۳- تطبیق موضوع روایت با عنوان کتاب. به این معنی که کدام یک از رجال سلسله سند، صاحب کتابی بوده که با روایت مورد بحث، هماهنگی موضوعی دارد. در برخی موارد بیش از یک نفر از روات سند دارای کتابی با موضوع مشابه بوده‌اند، در این هنگام برای تشخیص منبع اصلی نیاز به قرائن دیگری داریم اما در اکثر مواقع، این روایت را می‌توان جزئی از هر دو کتاب مفقود دانست. طبق نظر برخی از محققان، تطبیق موضوع روایت با عنوان کتاب رایج‌ترین روش منبع یابی روایات است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷ش، ص ۱۷۶).

اما روش‌های بازیابی کتب که اختصاص به الکافی دارد نیز متعدد است. به عنوان نمونه: ۱- تصریح کلینی در برخی موارد به اخذ روایت از کتاب (قربانی زرین، ۱۳۸۸ش، ص ۳۴). ۲- اولین راوی بعد از «عده من اصحابنا، جماعة من اصحابنا» که کلینی در الکافی به فراوانی به کار برده است معمولاً منبع نقل کلینی است. اثبات این مطلب از مقایسه ادامه سند کلینی تا امام معصوم (ع) با سندی که در کتاب اولین راوی بعد از «عده من اصحابنا/جماعه من اصحابنا» تا امام معصوم (ع) وجود دارد امکان پذیر است (ملکی، ۱۴۰۲ش، ص ۶۱ و ۶۰). همچنین نمونه‌ای از روش بازیابی کتب که اختصاص به تهذیبین و من لایحضره الفقیه دارد توجه به ابتدای اسناد روایات است. شیخ طوسی در تهذیب و استبصار و شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، معمولاً اسناد روایت را با نام صاحب کتاب شروع می‌کنند و طریق خود تا صاحب کتاب را در مشیخه می‌آورند، بنابراین ابتدای سند در هر روایتی که طوسی و صدوق با نام او سند حدیث را شروع کرده‌اند، صاحب کتاب و منبع نقل ایشان است (طوسی، ۱۴۰۷ق، المشیخه، ص ۴)، (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۰۴).

علاوه بر سه روش مذکور اصول و قواعد دیگری هم بر بازیابی کتب قدماء حاکم است. از جمله این که «اگر در یک سند چند راوی دارای کتاب باشند کتاب آخرین نفر (استاد اقدم) منبع است به ویژه در مواردی که استاد دارای کتابی با عنوانی متناسب با محتوای حدیث است» (ملکی، ۱۴۰۲ش، ص ۴۷).

۴-۱. بازیابی منابع کهن بر اساس روش اسناد پرتکرار

روش اسناد پرتکرار همانطور که پیش از این نیز به آن اشاره شد از روش‌های عمومی بازیابی منابع کهن بوده و برای هر منبع مفقودی که اسناد و روایات آن در منابع پسین آمده باشد قابل استفاده است. در تعریف «اسناد پرتکرار» چنین گفته شده که: «به اسانیدی گفته می‌شود که مجموعه راویان سند، تکرار قابل توجهی داشته باشند و از این طریق مشخص احادیث فراوانی در مجموعه های روایی گرد آمده باشد» (قربانی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۱۵). همچنین «از اسناد پرتکرار با عنوان اسناد مشهوره نیز یاد شده است» (شیری زنجانی، ۱۴۳۹ق، ص ۸۰) لکن شایان ذکر است و در ادامه نیز خواهد آمد که تکرار می‌تواند در بخشی از یک سند وجود داشته باشد و لازم نیست حتماً مجموعه راویان سند تکرار قابل توجهی داشته باشند زیرا با توجه به اینکه اصل‌ها مجموعه‌های اولیه‌ای از نگاشته‌های حدیثی هستند که فاقد باب بندی بوده‌اند بعضاً صاحبان کتب کهن، روایات مختلف را از اصل‌ها جمع‌آوری و در قالب باب‌بندی‌های فقهی تألیف می‌کردند. بنابراین در این مواقع تکرار به صاحبان کتب منتهی می‌شود نه به صاحبان اصول و این یعنی تکرار در بخشی از یک سند است نه در یک سند کامل؛ همچنین لازم نیست حتماً تکرار به عدد بسیار بالایی برسد و قابل توجه باشد و یا به حد شهرت برسد چراکه هر سند (یا بخشی از یک سند) به میزان

تعدادی که دارد در افزایش اعتبار خود مؤثر است و دیگر اینکه برای به دست آوردن تعداد تکرارهای دقیق یک سلسله سند باید موارد مشابه در جوامع روایی را یکبار به حساب آوریم به عنوان مثال اگر کلینی در کافی ۱۰ محتوای مختلف حدیثی را با تکرار یک سلسله سند نقل کرده و طوسی هم در تهذیب همان ۱۰ محتوای حدیثی را با همان یک سلسله سند نقل کرده در اینصورت تعداد تکرار این یک سلسله سند تنها ۱۰ مرتبه است نه ۲۰ مرتبه. بنابراین به نظر می‌رسد تعریف دقیق تر مفهوم «اسناد پرتکرار» عبارت از این است که: هر سلسله سند کامل یا بخشی از آن که دو یا چند محتوای حدیثی مختلف را برای اولین بار نقل کرده باشد «سند تکراری» و اگر محتواهای بیشتری را نقل کرده باشد «سند پرتکرار» خواهد بود. به عبارت دیگر اول باید دانست که بسیاری از اوقات تکرار در بخشی از یک سلسله سند اتفاق می‌افتد، دوم اینکه باید به «سند تکراری» در کنار «سند پرتکرار» توجه شود چراکه تکرار سند ولو در حد کم در افزایش اعتبار حدیث مؤثر است و سوم اینکه دانسته شود، ملاک تکرار سند، تعدد محتواهای مختلف است.

تأثیر تکرار اسناد در اعتبار روایات از مبانی رجالی نیز به دست می‌آید. «بر اساس مبانی رجالی، تکرار سند در کتبی که بر اساس آنها فتوا داده می‌شود دلالت می‌کند بر اعتبار سند و همچنین زیاد روایت کردن بزرگان از یک شخص دلالت می‌کند بر وثاقت آن شخص. این دو مبانی رجالی بالاجمال دلالت دارند بر اینکه همه اسناد پرتکرار معتبر و عموم رجال آن اسناد نیز موثق هستند» (شیری زنجانی، ۱۴۳۹ق، ص ۹۶). به عبارت دیگر تکرار سند در کتابهایی چون کافی و تهذیب و استبصار و من لایحضره الفقیه و وسائل الشیعه که بر اساس آنها فتوا داده می‌شود (البته تکرار هر سند در نقل محتواهای مختلف برای اولین بار نه تکراری که مثلاً استبصار از تهذیب و تهذیب از کافی یا وسائل از آنها نقل کرده باشند) دلالت دارد بر اعتبار آن سند تکراری و زیاد روایت کردن صاحبان کتب اربعه از یک شخص دلالت می‌کند بر وثاقت او.

۴-۱-۱. میزان تعدد معتبر در اسناد پرتکرار

در برخی موارد تکرار اسناد مشهوره و پرتکرار به اعداد بسیار بالایی رسیده است. به عنوان مثال سند «علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبد الله» در الکافی ۴۱۰ مرتبه و در التهذیب ۳۳۲ مرتبه تکرار شده است یا سند «علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن حلبی عن ابی عبد الله» در الکافی ۲۶۰ و در التهذیب ۴۳۷ مرتبه تکرار شده است. این تعداد از تکرار دلیل بر این است که منبع احادیث در سند اول کتاب سکونی و در سند دوم کتاب حلبی است چون از یک سو این دو آخرین فرد مؤلف در هر کدام از دو سند هستند و از سوی دیگر کثرت تکرار احتمال منبع بودن کتب سایر راویان را نفی می‌کند. اما سؤالی که اینجا به ذهن می‌رسد

این است که چه میزان از تکرار یک سلسله سند باید وجود داشته باشد تا بتوانیم آن را جزء اسناد پرتکرار به حساب آوریم؟ پاسخ آن است که نمی‌توانیم بگوییم که حتماً باید حداقل تکرار به ۱۰۰ یا ۵۰ عدد برسد تا عنوان پرتکرار یا تکراری صادق باشد، بلکه در صورت احراز صاحب کتاب بودن راویان انتهای سند در اسناد تکراری حتی ۴، ۳ یا ۲ مرتبه تکرار هم می‌تواند موجب تقویت مصدريت کتاب تألیفی راوی انتهای تکرار باشد. در نتیجه اگر تصریح به اعتبار آن منبع در کتب فهرست وجود داشته باشد، تکرار آن سند قرینه‌ای بر اخذ از آن منبع خواهد بود و به میزان تکراری که دارد موجب افزایش اعتبار محتواهایی که منتقل می‌کند خواهد شد. در این صورت اگر در همین سلسله سند یک راوی مجهول وجود داشته باشد و موجب ضعف سند باشد، تکرار سند به نسبت خود می‌تواند علیه ضعف سند تأثیر کند و به افزایش اعتبار حدیث منجر شود البته این در صورتی است که علت ضعف صرفاً در سند باشد و الا اگر علت ضعف در محتوا و به دلیل مخالفت با قرآن یا سنت متواتر و امثال آن باشد از محل بحث خارج بوده و تکرار سند تأثیری در مقابله با چنین علل ضعفی که احتمالاً ناشی از وضع و جعل است نخواهد داشت. در برخی از تحقیقات انجام شده، تکرار کم یک سلسله سند، نشان دهنده مصدريت راوی انتهای تکرار دانسته نشده بلکه قرینه بر مصدريت راوی ابتدای سند دانسته شده. البته محقق مذکور (محمود ملکی) این مطلب را مشروط به این دانسته که قرینه‌ای دال بر منبع بودن راوی اقدم در دست نباشد. او می‌گوید: «هر گاه سندی بسیار تکرار شود می‌تواند قرینه دریافت از کتاب باشد. برای مثال: تکرار سند «علی بن ابراهیم عن ابیه» قرینه‌ای است بر دریافت حدیث از کتاب ابراهیم بن هاشم (البته این در صورتی است که قرائن دیگری دال بر منبع بودن کتاب ابراهیم در دست نباشد) (چون اگر قرینه دیگری دال بر منبع بودن کتاب ابراهیم در دست باشد دیگر نیازی به استفاده از قرینه بودن تکرار سند برای اثبات منبع ایجاد نخواهد شد) اما اگر سندی به ندرت نقل شود بر دریافت حدیث از کتاب راوی نخستین دلالت می‌کند هر چند مروی عنه کتاب داشته باشد. برای فهم بهتر قاعده به این مثال توجه کنید: سند «علی بن ابراهیم عن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب» یکبار در الکافی آمده است، همین نشان می‌دهد که کتاب علی بن ابراهیم منبع است. سند «الحسین بن محمد عن احمد بن محمد السیاری» نیز ۱۱ بار در الکافی آمده است و این نشان می‌دهد که کتاب محمد بن یحیی منبع است نه کتاب محمد بن عبد الجبار» (ملکی، ۱۴۰۲، صص ۸۸ و ۸۹). لکن از تبیین پیش‌گفته آشکار است که سخن این محقق، کلامی دارای اشکال و بدون دلیل به نظر می‌رسد چرا که خود تکرار ولو در حد کم، قرینه‌ای است بر منبع بودن راوی اقدم نه راوی نخست که با وجود تصریح به صاحب کتب متعدد بودن و همچنین وحدت موضوعی، این قرینه تقویت می‌شود. البته به احتمال زیاد منظور محقق مذکور از منبع، کتابی بوده که در دست کلینی قرار داشته نه منبع و مصدر اولیه احادیث،

چون این محقق در تحقیق خود در صدد بازیابی منابع الکافی بوده، لکن بازهم نشاید که تکرار کم را دلیل بر مصدريت راوی ابتدای سند (نزدیک به کلینی) بشمارد، چنانکه با کلام خود آن محقق در جای دیگری از اثر خود نیز مخالفت دارد. آنجا که می‌گوید: «اگر در یک سند چند راوی دارای کتاب باشند کتاب آخرین نفر (استاد اقدام) منبع است به ویژه در مواردی که استاد دارای کتابی با عنوانی متناسب با محتوای حدیث است» (ملکی، ۱۴۰۲، ص ۴۷). بنابراین وقتی در حالت عادی کتاب آخرین نفر منبع است این اشکال به سخن محقق مذکور وارد است که چرا در حالتی که سند تکرار داشته باشد (و لو تکرار کم) منبع آن راوی ابتدای سند باشد؟

۵. بازیابی احادیث کتب طاطری بر اساس اسناد پرتکرار

برای احراز منبع بودن کتب طاطری بر اساس این روش باید اسناد پرتکراری که علی بن حسن طاطری در آن وجود دارد را بررسی کنیم یا به عبارت دیگر موارد تکرار شده سلسله سند از ابتدای سند (کلینی/طوسی) تا صاحب کتاب را در میان اسناد مختلف به دست آوریم. بدین منظور با استفاده از نرم‌افزار درایه‌النور ۳ نام «علی بن حسن الطاطری» را به عنوان راوی، جستجو و تعداد روایات منقول از هر یک از شاگردان و مشایخ او را که در قسمت شیخ و شاگرد مشخص شده بررسی و اسناد پرتکرار را استخراج می‌کنیم.

جدول شماره ۱: اسناد پرتکرار شاگردان طاطری از طریق این سماعه

ردیف	شاگردان طبقه ۷	شاگردان طبقه ۶	شاگردان طبقه ۵	شاگردان طبقه ۴	شاگردان طبقه ۳	شاگردان طبقه ۲	شاگردان طبقه ۱	مشایخ
۱	ابتدای سند (التهذیب)	محمد بن حسن بن علی الطوسی (۷مرتبه)	احمد بن عبد الواحد بن عبدون و الحسین بن عبید الله الغضائری و محمد بن نعمان المفید (۷مرتبه)	الحسین بن علی بن سفیان البزوفری (۷مرتبه)				
۲	ابتدای سند (التهذیب)	محمد بن حسن بن علی الطوسی (۷مرتبه)	احمد بن ابوطالب بن عبدون (۷مرتبه)	عبید الله بن احمد ابوطالب الانباری (۷مرتبه)				
۳	ابتدای سند (التهذیب)	محمد بن حسن بن علی الطوسی (۲مرتبه)	محمد بن محمد بن نعمان المفید (۲مرتبه)	جعفر بن محمد بن قولویه (۲مرتبه)		حمید بن زیاد الکوفی (۱۸مرتبه)	حسن بن محمد بن سماعه (۱۸مرتبه)	...
۴	ابتدای سند (التهذیب)	محمد بن حسن بن علی الطوسی (۲مرتبه)	الحسین بن عبید الله الغضائری (۲مرتبه)	ابو غالب احمد بن محمد الزراری و ابو محمد هارون بن موسی التلعکبری و ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولویه و ابو عبد الله احمد بن ابی رافع الصیمری و ... (۲مرتبه)	محمد بن یعقوب الکلبینی (۴مرتبه)			

در جدول شماره ۱ به عنوان مثال سلسله سند ردیف ۱، هفت مرتبه تکرار شده است و این یعنی هفت روایت مختلف با همین یک سلسله سند به علی بن حسن طاطری منتهی شده است. این تکرار قرینه‌ای است بر منبع بودن کتاب طاطری البته در صورتی که به او ختم شده باشد و الا اگر همان تعداد تکرار در مشایخ طاطری هم وجود داشته باشد، منبع آن احادیث، کتب مشایخ طاطری خواهند بود. در ادامه در جدول شماره ۲ نشان داده شده که مشایخ طاطری در احادیثی که ابن سماعه از او نقل کرده است متعدد بوده‌اند و معلوم است که تکرار به طاطری ختم شده و در مشایخ او ادامه پیدا نکرده است.

۵-۱. اسناد پرتکرار با واسطه حسن بن محمد بن سماعه

یکی از شاگردان بلافاصله طاطری، حسن بن محمد بن سماعه است. او در مجموع کتب اربعه در ۳۷ سند به عنوان اولین راوی از کتب طاطری قرار دارد که ۱۸ سند در التهذیب، ۱۷ سند در الاستبصار و ۲ سند در الکافی است. در من‌لایحضره‌الفقیه نیز چنانکه قبلاً اشاره شد حدیثی از طاطری نقل نشده. از ۱۷ سند و محتوای احادیث الاستبصار ۱۶ سند و محتوا عیناً در التهذیب آمده است و در ۱ مورد در استبصار سندی ذکر شده که در التهذیب از آن سند استفاده نشده اما محتوای این یک مورد هم در التهذیب آمده بنابراین سند استبصار در این یک حدیث مجزا از سند تهذیب است اما این سند استبصار تکرار نشده و محتواهای دیگری را که از طریق ابن سماعه به طاطری منتهی می‌شود را نقل نکرده، بنابراین از بحث اسناد پرتکرار خارج می‌شود. تا اینجا حسن بن محمد بن سماعه در ۱۸ سند مجزا از علی بن حسن طاطری نقل روایت کرده است. یک حدیث از دو حدیث الکافی هم با همان محتوا و سند که در الکافی است در التهذیب وجود دارد که در اینجا به دلیل مشابهت سند کلینی را به حساب نمی‌آوریم و همان نقل طوسی از کلینی را به حساب می‌آوریم. محتوای یک حدیث دیگر الکافی نیز در التهذیب وجود دارد اما شیخ طوسی آن را از کتاب کلینی نقل نکرده بلکه از کتاب حسن بن محمد بن سماعه نقل کرده است. یعنی این یک حدیث کافی نیز سندی مجزا از طریق طوسی به طاطری دارد اما چون این سند کلینی نیز تکرار نشده و محتواهای دیگری را که از طریق ابن سماعه به طاطری میرسد را نقل نکرده از بحث اسناد پرتکرار خارج می‌شود و آن را نیز به حساب نمی‌آوریم.

بنابراین در مجموعه کتب اربعه تعداد ۱۸ سند که در آنها حسن بن محمد بن سماعه حدیثی را از علی بن حسن طاطری نقل کرده است وجود دارد. با بررسی این ۱۸ سند مشاهده می‌کنیم که مجموعاً تعداد ۷ محتوای مجزای حدیثی وجود داشته که با طرق مختلف به ۱۸ سند رسیده و به شیخ طوسی واصل شده است. این یعنی ابن سماعه ۷ مرتبه به روایات کتب طاطری اعتماد کرده و آنها را به شاگردان خود منتقل کرده و شاگردان هم به

آن روایات اعتماد کرده و به شاگردان خود منتقل کرده‌اند تا اینکه به شیخ طوسی رسیده تا آنجا که برای شیخ طوسی هم محرز بوده که طاطری کتب فراوانی در ابواب فقهی تألیف کرده است. آنچه که برای یافتن منبع اصلی احادیث و بازیابی کتب بر اساس روش اسناد پرتکرار اهمیت دارد همین اعتمادی است که بزرگان حدیث و فتوا به یک کتاب کهن داشته‌اند زیرا هر مرتبه تکرار نشان می‌دهد که مشایخ طوسی (که اهل فتوا بوده‌اند) منبع کهن را مورد اعتماد دانسته (و بر اساس آن فتوا داده‌اند) بنابراین می‌توانیم پس از حذف موارد مشابه در کتب اربعه، اسناد واحدی که محتوای متعددی را منتقل کرده‌اند و به این دلیل پرتکرار شده‌اند را نشان از تکرار اعتماد دانسته و بر اساس آن میزان اعتبار منبع کهن را نتیجه بگیریم. مضافاً بر اینکه حتی اگر اعتماد قدماء به کتب کهن را برای متأخران مورد قبول ندانیم، صرفاً تکرار یک سلسله سند در انتقال چند محتوای حدیثی که منتهی به یک منبع کهن بوده است نشان از میزان اعتبار آن منبع کهن دارد.

طوسی در التهذیب از میان این ۱۸ سند ۱۴ مورد را از کتاب حسن بن محمد بن سماعه و ۴ مورد را از کتاب کلینی نقل کرده چون این احادیث را با نام آن دو آغاز کرده است. از آنجا که طوسی در مشیخه تهذیب دو طریق به کتاب حسن بن محمد بن سماعه دارد، در نرم افزار درایه النور^۳ هنگام نمایش تعداد اسناد، هر کدام از محتواهای حدیثی حسن بن محمد بن سماعه به صورت جداگانه به هر یک از دو طریق طوسی تا ابن سماعه الصاق شده، یعنی در تهذیب ۷ محتوای مجزای حدیثی داریم که هر کدام با دو طریق از کتاب حسن بن محمد بن سماعه به دست شیخ طوسی رسیده است. همچنین ۲ محتوای حدیثی را که طوسی از الکافی در التهذیب نقل کرده بود، به ۲ طریق طوسی تا کلینی الصاق کرده و در قالب ۴ سند درآورده است. این یعنی هر کدام از دو طریق طوسی تا کلینی ۲ مرتبه تکرار شدند چون هر کدام دو محتوای مجزا را نقل کرده‌اند همچنین هر کدام از دو طریق طوسی تا حسن بن محمد بن سماعه نیز ۷ مرتبه تکرار شده‌اند چون هر کدام هفت محتوای مجزا را نقل کرده‌اند. در نتیجه راوی مبدأ و حلقه مشترک این چهار طریق (ردیف ۴ تا ۷ در جدول شماره ۱)، منبع اصلی آن ۱۸ سند بوده است. اما در صورتی که همین تعداد تکرار در مشایخ صاحب کتاب هم وجود داشته باشد معلوم می‌شود که منبع اصلی، کتاب راوی اقدم بوده است. در محل بحث ما نیز همه آن ۱۸ سند به حمید بن زیاد و از او به ابن سماعه و از او به طاطری منتقل شده است اما این تکرار در علی بن حسن طاطری متوقف شده و نسبت به مشایخ طاطری ادامه پیدا نکرده بلکه طاطری از شش راوی مختلف که عبارتند از: عبد الله بن وضّاح، محمد بن ابی حمزه، مشمعل بن سعد، نوح بن دراج، محمد بن سکین و علی بن محمد نقل کرده است. وحدت موضوع نیز مؤیدی است بر اینکه مؤلف با هدف تألیف کتاب آنها را جمع آوری کرده است. همانطور که در جدول زیر نیز نشان داده شده احادیث

دوم تا هفتم در موضوع ارث است. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که این ۶ حدیث در یکی از کتب علی بن حسن طاطری (کتاب المیراث) وجود داشته است.

حدیث ردیف ۴ از جدول شماره ۲ به علت وجود عقبه بن بشیر اسدی که فردی ناشناخته در سلسله مشایخ طاطری بوده و همچنین حدیث ردیف ۷ از این جدول به علت وجود شخصی به نام علی بن محمد که او نیز برای رجالیان ناشناخته است، بر اساس ملاک‌های حدیث شناسی متأخران ضعیف مهمل شناخته شده است در حالی که با اثبات وجود این دو حدیث در کتاب طاطری بر اساس روش اسناد پرتکرار، می‌توانیم اعتبار بیشتری برای این دو حدیث قائل شویم.

جدول شماره ۲: توقف تکرار در طاطری و عدم وجود آن در مشایخ او

ردیف	محتوا (موضوع) حدیث	مشایخ	مبدأ تألیف کتاب	شاگرد طبقه ۱	شاگردان طبقات بعد
۱	ثمن العذرة من السحت	عبد الله بن وضّاح ...	علی بن الحسن الطاطری	حسن بن محمد بن سماعه	ادامه سلسله سند مطابق با ردیف ۱ و ۲ از جدول شماره ۱
۲	فی رجل ترک أبویه و إخوته قال «للأم السدس و للأب خمسة أسهم ...	مشمعل بن سعد ...			
۳	فی امرأة توفیت و ترک زوجها و أمها و أبها قال «هی من ستة أسهم للزوج ...	عبد الله بن وضّاح ...			
۴	فی رجل مات و ترک زوجته و أبویه قال «للمرأة الربع و للأم الثلث و ما بقی ...	نوح بن درّاج ...			
۵	بنات الابن یرثن مع البنات	محمد بن ابی حمزة ...			
۶	قلت له بنات أخ و ابن أخ قال «المال لابن الأخ» قلت قرابتهم ...	محمد بن سکین ...			
۷	إن رجلا مات و ترک أخا له عبدا و أوصی له بألف درهم فأبی موالیه أن ...	علی بن محمد ...			

روشی را که نسبت به حسن بن محمد بن سماعه به کار بردیم می‌توانیم نسبت به شاگردان دیگر طاطری که مستقیم از او نقل روایت کرده‌اند یعنی سلمه بن الخطاب، موسی بن قاسم بجلی، احمد بن عمرو بن کیسبه النهدی و ... نیز به کار ببریم و احادیث بیشتری را که احتمالاً دارای ضعف سندی هستند به عنوان معتبر شناسایی کنیم.

نتایج تحقیق

این پژوهش توانسته است نتایج ذیل را به دست آورد:

۱- مفهوم دقیقی از «اسناد پرتکرار» ارائه نماید و مؤلفه‌های اصلی تشکیل دهنده این مفهوم را رونمایی کند. این مؤلفه‌ها عبارتند از اینکه: اولاً تکرار گاهی در بخشی از یک سلسله سند اتفاق می‌افتد نه کل آن، ثانیاً اینکه باید به «سند تکراری» در کنار «سند پرتکرار» توجه شود و ثالثاً اینکه دانسته شود، ملاک تکرار سند، تعدد محتواهای مختلف است.

۲- نظر یکی از محققان درباره منبع بودن راوی ابتدای سند در صورت تکرار کم مورد نقد واقع شد.

۳- عملیات بازیابی احادیث کتب علی بن حسن طاطری به عنوان یکی از منابع کهن مورد وثوق، به اجرا درآمد و هفت محتوای حدیثی مجزا که احتمالاً از منبع کتاب المیراث طاطری نقل و انتشار یافته بود، بازیابی و ضعف موجود در دو مورد از آنها تا حدودی به اعتبار تبدیل شد.

۴- شالوده اصلی بازیابی بر اساس اسناد پرتکرار در این تحقیق به این شکل است: از یک سو «سند تکراری» اثبات می‌کند که احادیث از کتاب طاطری منتشر شده و از سوی دیگر توثیق شیخ طوسی اثبات می‌کند که طاطری از رجال موثق و کتب موثق اخذ حدیث می‌کرده در نتیجه معلوم می‌شود که آن احادیث، شامل توثیقات شیخ طوسی و سایر رجالیان بوده است؛ در حالی که قبل از به کار گیری این روش و عدم اثبات منبع بودن کتاب طاطری برای آن احادیث، تنها موثق بودن شخص طاطری در اعتبار آنچه روایت کرده (اعم از اینکه صرفاً ناقل روایت بوده یا در کتاب خود آورده) تأثیرگذار بود و ضعف شاگردان او، عاملی برای ضعف حدیث شمرده می‌شد اما با وجود اثبات حدیث در کتاب طاطری این عامل ضعف، به نسبت تکرار سند، بی‌تأثیر می‌شود.

کتاب‌نامه

- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *زبدۀ البیان فی احکام القرآن*، تهران: المكتبة المرتضوية.
- اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا)، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم: النشر الاسلامی.
- ایماندار، حمید؛ مصطفوی‌فرد، حامد (۱۴۰۰ش)، «نقش عملکرد حلقه فکری محقق اردبیلی در پیدایش اخباری‌گری در تشیع (بررسی عملکرد پیروان مکتب وثوق سندی و پیامدهای آن)»، *فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی*، سال نوزدهم، شماره ۷۶، صص ۷-۳۴.
- باقری، حمید (۱۳۹۳ش)، «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی»، *پژوهش های قرآن و حدیث*، سال ۴۷، شماره ۱، صص ۱-۲۶.
- جدیدی نژاد، محمد رضا (۱۳۸۹ش)، «روش دستیابی به منابع الکافی»، *آینه پژوهش*، ۲۲ (۱۳۳)، صص ۱۶-۲۰.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷ش)، *رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه*، به اهتمام مرتضی سلمان نژاد و سید محمدهادی گرامی، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- حجت، هادی (۱۳۸۶ش)، *جوامع حدیثی شیعه*، چاپ یازدهم، تهران: سمت.
- حلی، جمال الدین حسن (۱۴۰۲ق)، *رجال العلامة الحلی*، چاپ دوم، قم: شریف الرضی.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ش)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، بی‌نا، بی‌جا.
- دلبری، علی (۱۳۹۵ش)، *آشنایی با اصول علم رجال*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
- دلبری، علی؛ احمدی نیک، مهدی و خوشحال، رضا (۱۴۰۳)، «بازیابی احادیث کتب علی بن حسن طاطری بر اساس روش «تطبیق سند روایات با طرق منتهی به صاحبان کتب در فهرست‌ها»»، *فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲۱ (۶۴)، صص ۸۶-۵۹.
- ربانی، محمد حسن (۱۳۸۵ش)، *سبک شناسی دانش رجال الحدیث*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- سرخه‌ای، احسان (۱۳۹۳ش)، *اعتبار سنجی روایات شیعه بر پایه ارزیابی منابع مکتوب تا قرن پنجم هجری*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، حوزه علمیه قم، قم.
- سرخه‌ای، احسان (۱۳۸۸ش)، «کتاب حلی منبعی مکتوب در تألیف الکافی»، *فصلنامه علمی پژوهشی علوم حدیث*، ۱۴ (۵۱)، صص ۳۴-۵۸.
- سزگین، فؤاد (۱۳۸۰ش)، *تاریخ نگارش‌های عربی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شاه حسینی، علی (۱۳۸۹ش)، *معیار اعتبار سنجی روایات از منظر قدماء*، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده علوم حدیث، قم.
- شبییری زنجانی، سید محمد جواد (۱۴۰۲ش)، *استناد در روش شناخت رجال اسناد*، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر (ع).

- شبیروی زنجانی، محمد جواد (۱۴۳۹ق)، *اصول الرجال*، نجف: دارالبذر.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۹۴ش)، *الرعاية*، ترجمه محمد حسن ربانی، قم: دلیل ما.
- شیخ بهائی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *مشرق الشمسین*، چاپ دوم، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق)، *الاستبصار فيما اختلف من الأخبار*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *العدة فی أصول الفقه*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۳ش)، *کتاب الغیبه*، چاپ چهارم، ترجمه و تحقیق مجتبی عزیزی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق)، *الفهرست*، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق) (الف)، *مدارک الأحکام*، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق) (ب)، *نهایه المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام*، قم: جامعه مدرسین.
- عمادی حائری، محمد (۱۳۸۸ش)، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه روش تحلیل نمونه*، قم: دار الحدیث.
- قربانی زرین، رضا (۱۳۸۸ش)، *بازشناسی منابع الکافی و تاثیر آن بر اعتبار سندی روایات* (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران.
- قربانی، محمد (۱۳۹۴ش)، «اسناد پرتکرار نشانی از منابع مکتوب الکافی»، *حدیث حوزه*، ۵ (۱۰)، صص ۱۱۳-۱۳۶.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین*، تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
- مددی موسوی، سید احمد (۱۳۹۳ش)، *نگاهی به دریا*، قم: انتشارات مؤسسه کتابشناسی شیعه.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۳ش)، *میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری*، ترجمه علی قرائی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام.
- مردانی، مهدی (۱۳۹۳ش)، «مبانی و روشهای بازیابی متون حدیثی کهن در سایه بازیابی کتاب زید بن وهب»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۱ (۲۱)، صص ۱۴۷-۱۷۵.
- مفید، عباس (۱۴۰۰ش)، *تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین*، چاپ دوم، قم: مؤسسه معارف اهل بیت الطاهرین (ع).
- ملکی، محمود (۱۴۰۲ش)، *منابع الکافی (بخش اصول) بازیابی و اعتبار سنجی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ملکی، محمود؛ شیرازی، سید رضا (۱۴۰۱ش)، «ارزیابی حدیث به روش تحلیل فهرستی دیدگاه‌ها و مبانی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۵ (۳۰)، صص ۲۵-۵۶.
- ملکیان، محمد باقر (۱۴۰۱ش)، *دراسات فی مبانی علم الرجال*، قم: مؤسسه طه الثقافیه.
- نقیسی، شادی (۱۳۸۸ش)، *درایه الحدیث*، چاپ دوم، تهران: سمت.
- نیل ساز، نصرت؛ رجائی فرد، ابوالفضل (۱۳۹۶ش)، «کارکرد فهرست‌های شیخ طوسی و نجاشی در تکمیل روش سزگین در بازیابی منابع آثار کهن روایی»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات فهم حدیث*، ۴ (۷)، صص ۱۳۰-۱۵۶.

Bibliography:

- A group of writers (2018), *New Approaches to the Shiite Hadith Studies*. Compiled by: Morteza Salmannejad & S.M. Hadi Gerami, Tehran: Imam Sadiq University. (In Persian)
- ‘Āmilī, Bahā’ al-Dīn Muḥammad b. Ḥusayn (1994), *Mashriq al-shamsayn*, 2nd ed. Mashhad: Majma’ al-Buḥūth al-Islāmiyya. (In Arabic)
- ‘Āmilī, Muḥammad b. ‘Alī al-Mūsawī (1990a), *Madārik al-aḥkām*. Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt(puh). (In Arabic)
- ‘Āmilī, Muḥammad b. ‘Alī al-Mūsawī (1990b), *Nihāyat al-marām fī sharḥ mukhtaṣar Sharā’i’ al-Islām*, Qom: Jāmi’a-yi Muderrisīn. (In Arabic)
- Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad (1983), *Majma’ al-fā’ida wa-al-burhān fī sharḥ Irshād al-adhhān*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī Jāmi’a-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad (1994), *Zubdat al-bayān fī aḥkām al-Qur’ān*. Tehran: al-Maktaba al-Murtaḍawīyya. (In Arabic)
- Ardabīlī, Aḥmad b. Muḥammad (n.d.), *Majma’ al-fā’ida wa-al-burhān fī sharḥ Irshād al-adhhān*. Qom: al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Bāqarī, Ḥamid (2014), “Authentic Source and its Evidences to Early Imāmī Ḥadīth Scholars: The Position of “Written Sources” in Ḥadīth Studies of Early Scholars.” *Quranic Researches and Tradition*, 47: 1–26. (In Persian)
- Dalbarī, ‘Alī (2016), *Āshenā’i bā uṣūl-i ‘ilm-i rijāl*. Mashhad: Razavi University. (In Persian)
- Dalbarī, ‘Alī; Aḥmadī-Nīk, Mahdī; and Khūshhāl, Riḍā (2024), “Retrieving the hadiths of the books of "Ali bin Hassan Tatri" based on the method of "matching the document of the hadiths with methods leading to the owners of the books in the lists".” *Researches of Quran and Hadith Sciences* 21(64): 59–86. (In Persian)
- Ḥillī, Jamāl al-Dīn Ḥasan (1982), *Rijāl al-‘Allāma al-Ḥillī*. 2nd ed. Qom: Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Ḥujjat, Hādī (2007), *The Collections of Shiite Hadith*. 11th ed. Tehran: SAMT. (In Persian)
- ‘Imādī-Ḥā’irī, Muḥammad (2009), *Reconstructing Early Shi’i Hadith Texts: An Analytical Method*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian)
- Imāndār, Ḥamid, and Muṣṭafavī-Fard, Ḥamid (2021), “The Role and the Function of Muhaqqeq Ardabili’s Intellectual Circle in Emergence of Traditionalism in Shi’ism (Investigating the Performance of the Followers of 'Reliable Chain Of Authority' and its Consequences)” *Journal of Shiite studies*, 19(76): 7–34. (In Persian)
- Jadīdī-Nejād, Muḥammad Riḍā (2010), “Method of Accessing Al-Kafi’s Sources.” *Ā’ina-yi Pazhūhesh* 22(123): 16–20. (In Persian)
- Khu’ī, Sayyid Abū al-Qāsim (1993), *Mu’jam Rijāl al-ḥadīth wa-taḥṣīl ṭabaqāt al-ruwāt*. n.p., n.d. (In Arabic)
- Madādī-Mūsawī, Sayyid Aḥmad (2015), *A Glance at the Sea*. Qom: Shi’a Bibliography Institute Publications. (In Persian)
- Madrasī-Ṭabāṭabā’ī, Ḥusayn (2004), *The Written Heritage of Shi’ism during the First Three Islamic Centuries*. Translated by Ali Gharai and Rasoul Jafarian. Qom: Specialized Library of Islamic History. (In Persian)
- Majlisī, Muḥammad Taqī b. Maqṣūd ‘Alī (1986), *Rawḍat al-muttaqīn*. Bunyād Farhang Islāmī Kūshānpūr. (In Arabic)

- Malakī, Maḥmūd (2023), *The Sources of al-Kāfī (Uṣūl Section): Reconstruction and Authentication*. Mashhad: Astan Quds Razavi Foundation for Islamic Research. (In Persian)
- Malakī, Maḥmūd, and Shīrāzī, Sayyid Riḍā (2022), "Hadith Evaluation through the Bibliographical Analysis Method: Perspectives and Foundations." *Quran and Hadith Studies*, 15, no. 30: 25–56. (In Persian)
- Malakīyān, Muḥammad Bāqir (2022), *Darasāt fī mabānī 'ilm al-rijāl*. Qom: Mu'assasat Ṭahā al-Thaqāfiyya. (In Arabic)
- Mardānī, Maḥdī (2014), "Principles and Methods for Reconstructing Early Hadith Texts through the Recovery of the Book of Zayd ibn Wahb." *Research in Quran and Hadith Sciences*, 11, no. 21: 147–175. (In Persian)
- Mufīd, 'Abbās (2021), *The History of Written Shi'i Hadith in the Early Period*. 2nd ed. Qom: Institute of Ma'ārif Ahl al-Bayt al-Ṭāhirīn. (In Persian)
- Nafīsī, Shādī (2009), *Dirāyat al-ḥadīth*. 2nd ed. Tehran: SAMT. (In Persian)
- Nilsaz, Nosrat, and Abolfazl Rajaei Fard. 2018. "The Function of al-Ṭūsī's and al-Najāshī's Fihrist in Completing Sezgin's Method for Reconstructing Early Narrative Sources." **Studies in Understanding Hadith** 4, no. 7: 130–156. (In Persian)
- Qurbānī, Muḥammad (2015), "Frequently Repeated Isnads as Indicators of the Written Sources of al-Kāfī." *Hawza Hadith*, 5, no.10: 113–136. (In Persian)
- Qurbānī-Zarrīn, Riḍā (2009), *Identifying the Sources of al-Kāfī and Their Impact on the Reliability of Hadith Chains*. Tehran: Faculty of Theology and Islamic Studies. (In Persian)
- Rabānī, Muḥammad Ḥasan (2006), *Stylistics of the Science of Rijāl al-Ḥadīth*. Qom. (In Persian)
- Sezgin, Fu'ād (2001), *History of Arabic Writings*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)
- Shāh-Ḥoseynī, 'Alī (2010), *Criteria for the Authentication of Traditions from the Perspective of Early Scholars*. M.A. thesis, Faculty of Hadith Sciences, Qom. (In Persian)
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn b. 'Alī (2015), *al-Ri'āya*, trans. Rabānī, Muḥammad Ḥasan. Qom: Dalīl mā. (In Persian)
- Shubayrī-Zanjānī, Muḥammad Jawād (2018), *Uṣūl al-rijāl*. Najaf: Dār al-Badhra. (In Arabic)
- Shubayrī-Zanjānī, Sayyid Muḥammad Jawād (2023), *Istinād dar ravish-shināsī-yi rijāl al-asnād*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi Imām Muḥammad Bāqir (pbuh). (In Persian)
- Sorkhei, Ehsan. 2009. "The Book of Ḥalabī: A Written Source in the Compilation of al-Kāfī." *Hadith Studies*, 14, no. 51: 34–58. (In Persian)
- Sorkhei, Ehsan. 2014. "Authenticating Shi'i Traditions Based on the Evaluation of Written Sources up to the Fifth Islamic Century." M.A. thesis, Hawza-ye 'Ilmiyya-ye Qom, Qom. (In Persian)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1970), *al-Istibṣār fī-mā ikhtalafa mina al-akhbār*, 1st ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1987), *Tahdhīb al-aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1996), *al-'Udda fī uṣūl al-fiqh*. Qom. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (2001), *al-Fihrist*. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (2015), *Kitāb al-ghayba*, 4th ed., trans. and researched by Mujtabā 'Azīzī. Qom: Masjid Muqaddas Jamkarān Publications. (In Arabic)



دانشگاه ایلام



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸

بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۱۴۲-۱۱۹

doi 10.30497/qhs.2026.78141

مقاله پژوهشی

مفهوم‌شناسی تکامد «بکّه» و تعیین گستره آن در زبان و جغرافیای قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۹

مقاله برای اصلاح به مدت ۵ روز نزد نویسندگان بوده است.

مجتبی محمدی انویق*

محمدرضا هوری**

چکیده

برخی از واژه‌ها در قرآن کریم، تنها یک بار به کار رفته‌اند و از این جهت، عنوان تکامد قرآنی به آنها اطلاق می‌شود. یکی از این تکامدهای مهم قرآنی، واژه «بکّه» در آیه ۹۶ سوره آل عمران است که در پیوند با گفتگوی مسلمانان و اهل کتاب درباره نخستین خانه عبادی انسان‌ها به کار رفته است. این واژه در قرآن کریم، به مکانی اشاره دارد که درباره مفهوم و گستره دقیق آن در میان مفسران و پژوهشگران قرآنی اتفاق نظر وجود ندارد. بر این اساس، پژوهش حاضر به دنبال بررسی مفهوم بکّه و تعیین گستره دقیق آن با کاربست روش توصیفی تحلیلی است. نتایج پژوهش نشان از آن دارد که واژه «بکّه» دارای پیشینه‌ای لغوی و تاریخی نزد اهل کتاب و مسلمانان است و خداوند متعال این واژه شناخته شده برای یهود را در محاجّه با آنان به کار برده است. واژه بکّه (از ماده بکک) دارای ریشه ثنایی مشترک «ب-ک» در زبان‌های سامی و آفروآسیایی به معنای فشردن و کوبیدن است. تصوّر برخی از عالمان و مفسران مبنی بر یکی بودن بکّه و مکّه، با ادله گوناگونی قابل خدشه است و این دو واژه از نظر معنایی و جغرافیایی تمایز دارند. واژه بکّه که در مزامیر نیز به آن اشاره شده است، به دره‌ای میان دو کوه ابوقبیس و قعیقاع اطلاق می‌شود که محل استقرار کعبه است و محدوده مسجدالحرام را شامل می‌شود. دلیل نامگذاری این منطقه به بکّه، فشردگی و ازدحام مردم در آنجا بوده است که مؤید اصل معنای آن در زبان‌های آفروآسیایی است.

واژگان کلیدی: بکّه، مکّه، مسجدالحرام، کعبه، تکامد.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (mo.mohammadi@ilam.ac.ir)

** دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (نویسنده مسئول)

(m.houri@ilam.ac.ir)

طرح مسئله

قرآن کریم در جایگاه آخرین کتاب آسمانی، تکمیل‌کننده سایر کتب و ادیان الهی و عهده‌دار هدایت اقشار مختلف جامعه با عقاید و افکار گوناگون است. این کتاب از سوی خداوندی حکیم نازل شده است که در استفاده از هر کلمه، هدف خاصی را دنبال می‌کند. علاوه بر مسلمانان و مؤمنان، اهل کتاب نیز از مخاطبان اصلی قرآن کریم به شمار می‌روند و آیات زیادی درباره آنان نازل شده است. این آیات، عمدتاً در مدینه نازل شده‌اند و بر تقویت تفاهم و دیدگاه‌های مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب تأکید دارند (آل عمران: ۶۱). از جمله این اشتراکات، حضرت ابراهیم (ع) است که در جایگاه پدر پیامبران بزرگ الهی قرار دارد و همه ادیان به گونه‌ای نسبت خود را به ایشان می‌رسانند. با این حال، اهل کتاب به جای بهره‌برداری صحیح از این ویژگی مشترک، به دنبال افتراق و برتری‌جویی رفتند و در مقابل، خداوند با دلایل و برهان‌های منطقی، سعی در روشن‌سازی و اقناع این دسته در جهت اتخاذ تصمیمات درست دارد. یکی از آیاتی که در این باره نازل شده است، آیه: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶) است. مسئله اختلافی بین دو گروه که قرآن به آن اشاره می‌کند، بحث نخستین خانه بنانهاده‌شده برای عبادت مردم و محل بنای آن است. قرآن کریم در این آیه از واژه «بکّه» استفاده می‌کند که تنها یک بار در قرآن کریم و در گفتگو با اهل کتاب استفاده شده است. در واقع خداوند در این آیه در پی ایجاد گفتگویی مشترک بین مسلمانان و اهل کتاب است و می‌کوشد با استفاده از مطالبی که مورد پذیرش هر دو مکتب است، به نقطه‌ای روشن از مؤلفه‌های اعتقادی و تاریخی دست یابد.

در مسائل لغوی قرآن، «تکامد» از جمله مسائلی است که در سال‌های اخیر، توجه پژوهشگران حوزه معناشناسی و تفسیر را به خود جلب کرده است. تکامدهای قرآنی به واژگانی اطلاق می‌شود که تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته‌اند و هیچ مشتق یا هم‌خانواده‌ای از آنها در سایر مواضع قرآن دیده نمی‌شود (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۴۷؛ اکبری و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۲). البته مراد از تکامد بودن در متن، وحدت و فردیت مطلق ریاضی نیست؛ بلکه منظور آن است که آن واژه یا مشتقات و هم‌خانواده‌های آن در دو جای مستقل از متن به کار نرفته باشند؛ بر این اساس، تکرار واژه یا مشتقات آن در سیاق و جمله واحد، منافی تکامد بودن آن واژه نیست؛ مانند واژه «انفال» در آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ...» (الانفال: ۱) که با وجود تکرار در جمله واحد، تکامد به شمار می‌رود (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۵۷). برخی از تکامدهای قرآنی از واژگان دشوار و اختلافی قرآن به شمار می‌روند و از جهات گوناگون درباره آنها اختلاف وجود دارد؛ بر همین اساس، جای تأمل و بررسی دارند.

تکامد «بکه» از جمله واژگانی است که عالمان و مفسران درباره آن اختلاف کرده‌اند و معنایی روشن و قطعی از آن ارائه نداده‌اند. بر این اساس، پژوهش حاضر در صدد آن است که با استفاده از داده‌های لغوی، روایی، تاریخی و جغرافیایی، مفهوم واژه بکه را روشن نماید. افزون بر آن، این پژوهش در صدد واکاوی زمینه استفاده خداوند از تکامد «بکه» در محاجّه با اهل کتاب و تعیین گستره جغرافیایی آن است.

پیشینه پژوهش

درباره مفهوم‌شناسی واژه «بکه»، پژوهش مستقلی انجام نشده است؛ اما آنچه به‌عنوان پیشینه این بحث می‌تواند مطرح شود، عبارت است از:

الف) «تأملی ریشه‌شناختی در خاستگاه و معنای کلمه مکه»، رضا چهرقانی، فصلنامه لسان مبین، زمستان ۱۳۹۸. این مقاله که در پی معناشناسی مکه و لغات مترادف آن است، بکه را واژه‌ای ایرانی و باستانی تلقی می‌کند که نام قدیم مکه بوده و وارد ادبیات قرآن شده است. این پژوهش از مشاهده بسیاری از منابع روایی و تفسیری درباره بکه غفلت کرده و در نهایت گزاره‌ای نادرست در این باره مطرح کرده است که در بخشی از مقاله حاضر درباره آن بحث خواهد شد.

ب) «نام‌های شهر مکه»، یعقوب جعفری، مجله میقات حج، زمستان ۱۳۷۱. در این مقاله، نویسنده در کنار دیگر نام‌های احتمالی مکه، به ذکر توضیحاتی درباره واژه بکه پرداخته و تنها برخی از اقوال محتمل را ذکر کرده و نظر نهایی خود را بیان نکرده است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در این باره پژوهشی مستقل و جامع انجام نگرفته است و غالب پژوهشگران این واژه را نام دیگری از نام‌های شهر مکه تلقی کرده‌اند. این پژوهش در پی آن است تا وجوه افتراق این دو واژه و معنا و مفهوم صحیح واژه بکه را معرفی کند.

۱. شأن نزول آیه

اغلب مفسران قرآن کریم در شأن نزول آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶) گفته‌اند که درباره خانه مقدس و مورد توجه خداوند، درگیری‌هایی لفظی بین مسلمانان و یهودیان رخ داد؛ به گونه‌ای که هر کدام، قبله خویش را اولین و مقدس‌ترین خانه خداوند بر روی زمین معرفی کردند. استدلال یهودیان این بود که بیت المقدس مقصد و مأوی پیامبران الهی است و اکثر آنان به سوی آن مکان مقدس هجرت کرده‌اند. در مقابل، مسلمانان معتقد بودند که کعبه نخستین خانه‌ای است که خداوند برای عبادت بندگانش در نظر گرفته است و نسبت به اماکن دیگر فضیلت دارد. پس به دنبال این ماجرا، خداوند این آیه را نازل کرد (واحدی

نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۸). علاوه بر این، گفته شده است که یهودیان نسبت به بیت المقدس تفاخر می کردند و انتخاب آن به مثابه نخستین قبله مسلمانان را نیز از آن جهت می دانستند که این خانه عظمت والایی دارد و در جایگاه نخستین خانه خداوند، قدمت بیشتری نسبت به کعبه دارد و از این رو، روی گرداندن مسلمانان از آن و توجه به سوی کعبه را اقدامی باطل می پنداشتند. بر همین اساس، آیه مزبور در پاسخ به این ادعا نازل شد و اهمیت کعبه را یادآور شد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۹۵؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۵۹).

۲. تحلیل گفتمان قرآنی در کاربست واژه بکه در مواجهه با اهل کتاب

مواجهه مسلمانان با اهل کتاب در مدینه گاهی منجر به گفتگوهای جدلی درباره اعتقادات و مقدسات دو گروه می شد. یکی از این مباحث، جدال در مورد قداست بیت المقدس و کعبه و مقایسه آن دو از منظر هر کدام از گروه ها بود. یهودیان به بیت المقدس افتخار می کردند و سعی داشتند مقام کعبه را در جایگاه قبله و عبادتگاه مسلمانان پایین بیاورند. این دیدگاه موجب می شد که مسلمانان پرسش هایی در این باره مطرح کنند که قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) در صدد پاسخگویی به آن برمی آمدند.

قرآن در این آیه خطاب به یهودیان می فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۶). کاربرد تکامد قرآنی «بکه» در اینجا جالب توجه است؛ کلمه ای که در سیاق های دیگر با واژه های دیگری از جمله مسجدالحرام بیان می شود. «بکه» واژه ای است که برای یهود شناخته شده است و کاربرد آن در چنین سیاقی، آنان را به تفکر در این باره وامی دارد. چنان که از برخی روایات این نکته برداشت می شود که این واژه در کتاب زبور وجود داشته است: عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: وَجَدَ فِي بَعْضِ الزَّبُورِ أَنَا اللَّهُ ذُو بَكَّةَ جَعَلْتُهَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْجَبَلَيْنِ» (ازرقی ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۹). بر اساس گزارش های تاریخی، در زمان جاهلیت، کتیبه ها و سنگ هایی در صحن مسجدالحرام پیدا شده است که در آنها عبارت «أنا الله ذو بكة» حکاکی شده بود؛ چنان که درباره یکی از این کتیبه ها نقل است که قریشیان، زبان سریانی آن را متوجه نشدند تا اینکه مردی یهودی آن را به عربی ترجمه کرد (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۹). وهب بن منبه نیز که از آیین یهود به اسلام گرویده بود، همین مضمون را روایت کرده است (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۳). نقل است که خداوند در گفتگوی خود با موسی (ع) در طور، از این واژه برای معرفی خویش استفاده کرده است: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ذُو بَكَّةَ ...» (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۹۹).

در بخش مزامیر عهد قدیم این واژه در سیاقی مناجات گونه درباره عبادتگاه و خانه خداوند به کار رفته است که ترجمه انگلیسی و فارسی آن چنین است:

Blessed are they that dwell in thy house: they will be still praising thee. Selah. Blessed is the man whose strength is in thee; in whose heart are the ways of them. Who passing through the valley of Baca make it a well; the rain also filleth the pools. (King James Version, Psalms 84, 341).

ترجمه: خوشا به حال آنانی که در خانه تو ساکنند که تو را دائم تسبیح می‌خوانند؛ سلاه. خوشا به حال مردمانی که قوت ایشان در تو است و طریق‌های تو در دل‌های ایشان. چون از وادی بکا عبور می‌کنند، آن را چشمه می‌سازند و باران آن را به برکات می‌پوشاند.

چنان‌که مشاهده می‌شود در این سیاق، به درّه بکا (بکه) اشاره شده است که مردان خدا در آنجا چشمه‌هایی ایجاد می‌کنند. این توصیف با سخنان اهل لغت و جغرافیا درباره سرزمین بکه در مکه همخوانی دارد؛ به ویژه آنکه در تعریف آن، عباراتی مانند «ما بین الجبلین» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۵۱) و «الوادی الذی به الکعبه» (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۶۶) به کار رفته است. این نکته با اعتقاد یهودیان بر تقدس عبادتگاه در بلندی در تضاد است و بیت المقدس نیز در بلندی است؛ نه در گودی و دره. در مجموعه کتاب تاناخ، مکان بلند غالباً به عبادتگاه اطلاق شده است. عبریان در اوایل شکل‌گیری آیین‌های دینی خود، در جاهای بلندی چون قله کوه‌ها یا تپه‌ها یا بالای خاکریز عبادت می‌کردند (رستگار، ۱۴۰۱ش، ص ۱۸۴)؛ برای مثال باب سوم کتاب اول پادشاهان در آیات دو و سه چنین آورده است:

(Only the people sacrificed in high places, because there was no house built unto the name of the LORD, until those days. And Solomon loved the LORD, walking in the statutes of David his father: only he sacrificed and burnt incense in high place) (king james, 1kings, 208).

ترجمه: لیکن قوم (یهودیان) مراسم قربان را همچنان در مکان‌های بلند برگزار می‌کردند چون هنوز خانه‌ای بهر نام یهوه بنا نشده بود. اما سلیمان عاشقانه یهوه را دوست می‌داشت و در همان طریقی راه می‌سپرد که پدرش داود پیموده بود، به جز آنکه مراسم قربان و رسم بخورسوزان را در بلندی‌ها برگزار می‌کرد.

واژه pool (برکه) که در این سیاق به کار رفته، با شرایط جغرافیایی مکه که از کم‌آبی رنج می‌برد و تنها از برکه‌های حاصل از باران‌های پاییزی و زمستانی استفاده می‌کنند همخوانی دارد، نه اورشلیم و قدس که منطقه‌ای خوش آب و هوا و دارای پوشش گیاهی مناسب است. مؤید این مطلب، سخن حضرت ابراهیم (ع) در قرآن؛ «رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ...» (ابراهیم: ۳۸) و همچنین گزارش تاریخ در گرانی آب به هنگام کمبود آن در مکه و سعی و نذر بزرگان مسلمان در وقف برکه و آب برای حاجیان و زائران بیت الله است

(ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۲۳۰-۲۳۲؛ فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، صص ۱۴۹-۱۵۴). افزون بر آنکه آب زمزم نیز در ابتدا به صورت چشمه‌ای از قدمگاه حضرت اسماعیل (ع) جوشید (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۰).
گفتمان موجود درباره مهم‌ترین خانه خدا روی زمین و مقایسه مسجدالحرام و بیت‌المقدس در روایات نیز دیده می‌شود. بر اساس روایات، عظمت و فضیلت کعبه بر بیت‌المقدس از آن روست که بانی کعبه، ابراهیم (ع) و بانی بیت‌المقدس سلیمان (ع) است و ابراهیم (ع) بر سلیمان (ع) مقدم‌تر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۵۰). هرچند در برخی از روایات، مؤسس هر دو بیت، ابراهیم (ع) دانسته شده است؛ چنان‌که نقل است ابوذر از پیامبر اکرم (ص) درباره قدمت دو مسجد پرسید و حضرت فرمود: اولین مسجد که بنا نهاده شد مسجدالحرام بود و سپس مسجدالاقصی. هر دو را ابراهیم (ع) بنا نهاد و بین آن دو چهل سال فاصله بوده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۷۴).

۳. واژه «بکّه» در کتب لغت

در این بخش، ابتدا دیدگاه لغت‌شناسان عرب درباره اصل معنای بکّه بیان می‌شود و سپس این واژه در گستره‌ای وسیع‌تر و فراتر از محدوده زبان عربی بررسی می‌شود.

۳-۱. تبیین معنای بکّه در لغت‌نامه‌های عربی

درباره اصل معنای «بکّه» (از ریشه بکک) در میان دانشمندان و لغت‌شناسان اتفاق نظر وجود ندارد و دیدگاه‌های گوناگونی در این باره گفته شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۳-۱-۱. ازدحام

برخی مادّه «بکک» را در اصل به معنای ازدحام معرفی می‌کنند و وجه تسمیّه بکّه به این نام را تراکم افراد و ازدحام آنان برای طواف در خانه خدا می‌دانند (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۸؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۵۷۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۵۱). مفهوم ازدحام در دیگر مشتقات مادّه «بکک» نیز مشاهده می‌شود؛ چنان‌که عبارت «تَبَاكَّتِ الْإِبِلُ عَلَى الْحَوْضِ» به معنای ازدحام شتران بر سر آبشخور است که با ریشه «دکک» در همین معنا اشتراک دارد (زمخشری، ۱۹۷۹م، ج ۱، ص ۴۸) و امام علی (ع) نیز به هنگام رسیدن به خلافت در قالب تشبیهی آن را به کار برده است: «بسط الإمام (ع) یدہ لبیعتهم فتداکوا علیه تداک الإبل علی حیاضها یوم ورودها» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰). نقل مربوط به این ماجرا با استفاده از ریشه «بکک» نیز ثبت شده است: «تباک الناس علیه» (نک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۰۲؛ بستی خطابی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۴۲۸).



روایات بسیاری نیز واژه بگه را به معنای ازدحام دانسته‌اند؛ چنان‌که برای نمونه، در روایتی که از دو طریق از امام صادق(ع) نقل شده است، راوی درباره مسئله ازدحام زنان و مردان در مسجدالحرام سؤال می‌پرسد و آن حضرت(ع) پاسخ می‌دهد: «لَا بَأْسَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ بَغَّةً لِأَنَّهَا تُبْكُ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۳۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۵۱). در تفاسیر روایی و برخی از جوامع نخستین حدیثی نیز مفهوم اصلی بگه همان ازدحام و فشار در نظر گرفته شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۸؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۳۷). شیخ صدوق در کتاب *علل الشرایع*، پنج معنا در وجه تسمیه مگه به بگه ذکر کرده است که نخستین آنها، ازدحام و تراکم است. او در این باره، به روایاتی از ائمه معصوم (ع) استناد کرده است (نک: صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، صص ۳۹۷-۳۹۸).

۳-۱-۲. کوبیدن گردن

شماری از عالمان لغت، اصل معنای «بگه» را کوبیدن گردن یا شکستن گردن ذکر کرده و وجه تسمیه این منطقه خاص به این نام را فشار دادن و هل دادن افراد از سوی یکدیگر در زمان طواف یا شکسته شدن گردن ظالمان در این منطقه مقدس دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۸۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۳۴۱؛ صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۵۱؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۳۵۹). این معنا در روایات معصومان(ع) نیز دیده می‌شود (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۱۱). افزون بر آنکه در برخی از آیات قرآن نیز قرینه‌هایی در تأیید آن وجود دارد؛ از جمله داستان سپاه ابرهه در سوره فیل و آیات دیگری که به حرمت و اهمیت کعبه اشاره دارند؛ مانند: «وَمَنْ يُؤْذِ فِيهِ بِالْحُدِّ يَظْلَمْ نَفْسَهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (حج: ۲۵).

۳-۱-۳. ما بین الجبلین

معنای دیگری که برخی از لغویون برای بگه ذکر کرده‌اند «ما بین دو کوه» است؛ به این معنا که فضای موجود بین دو کوه را به صورت کلی بگه می‌گویند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۵۱؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۶۷۱). بر این اساس، منطقه بگه در شهر مگه از آن جهت که میان دو کوه است، بگه نامیده شده است. البته برخی دیگر از دانشمندان لغت، در تعریف بگه به فضای ما بین دو کوه در مگه اشاره کرده‌اند (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۶۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۰۲) که در این صورت، به منطقه جغرافیایی خاص اشاره دارد و نمی‌توان آن را معنایی مستقل برای بگه تلقی کرد. برخی از منابع مشخصاً از این دو کوه نام برده‌اند و مصداق آن به روشنی معلوم شده است (کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

۳-۱-۴. گریه کردن

برخی از روایات، ریشه واژه بگه را «گریه کردن» دانسته‌اند. شیخ صدوق در کتاب *علل الشرایع*، در قالب روایتی صحیح از امام صادق (ع) این معنا را متذکر شده و وجه تسمیه کعبه به بگه را گریه مردم پیرامون کعبه معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۷). صاحب مجمع البحرین نیز با استناد به این روایت یکی از معانی محتمل را گریه پنداشته است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۲۵۹). در روایتی دیگر که در قالب پرسشی از امام علی (ع) نقل شده است، به نحوی دیگر به این مطلب اشاره شده است. امام علی (ع) در آن روایت، وجه تسمیه بگه به این نام را از آن جهت دانسته است که اشک جابران و ستمکاران را در می‌آورد (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۷). وجود اشک و ندبه و زاری چه به شکل معتقد و چه به شکل معاند رد نمی‌شود، اما این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که واژه بکاء به معنای گریه از ماده «بکی» تشکیل شده است؛ در حالی که ریشه بگه، «بکک» است.

۳-۲. بررسی واژه بگه در پیوند با زبان‌های دیگر

بررسی واژه بگه و ریشه آن در زبان‌های آفروآسیایی نشان از آن دارد که این واژه، دارای ریشه ثنایی مشترک «بک» در این زبان‌ها به معنای فشاردادن و کوبیدن است (Orel & Stolbova, 1995, p. 49). از این ریشه ثنایی، دو ماده «بکک» و «بکی» در زبان عربی و سایر زبان‌های سامی ساخته شده است که اولی به معنای فشردگی و ازدحام ظاهری و ملموس کاربرد دارد و دومی به معنای فشردگی روانی و درونی (گریه کردن) است (Orel & Stolbova, 1995, p. 49; Zammit, 2002, p. 100; Gelb et al., 1998, pp. 35-38; Black et al., 2000, p. 36). برخی از پژوهشگران، احتمال کلدانی بودن واژه بگه را طرح کرده‌اند و آن را زبان حضرت ابراهیم (ع) می‌دانند (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۹). با این حال، اصالت عربی این واژه را که در فرهنگ‌های بسیاری ذکر شده و در برخی از روایات مأثور نیز به آن اشاره شده است (نک: صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، صص ۳۹۷-۳۹۸)، نمی‌توان به‌کلی نفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۴ش، ج ۱۵، ص ۱۲۹) و همانطور که گفته شد، واژه بگه دارای اصلی مشترک در زبان‌های سامی و آفروآسیایی است.

یکی از محققان، اصل واژه بگه را ایرانی دانسته و آن را به معنای خدا و بت معرفی کرده است (چهرقانی، ۱۳۹۸ش، صص ۲۳-۴۱). وی با استناد به اینکه ازدحام شهر مکه به دوران رونق اسلام مربوط می‌شود و سابقه‌ای در سال‌های پیش از آن ندارد، سعی در نفی مفهوم تاریخی ازدحام و فشار از این کلمه دارد (چهرقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۳۱)؛ حال آنکه مدت‌ها پیش از اسلام در ایام حج، مردم از سراسر مناطق شبه‌جزیره، شام و عراق با آیین‌هایی



متفاوت و با اهداف و انگیزه‌های گوناگون به مکه می‌رفتند؛ برخی برای زیارت کعبه و ادای مناسک حج؛ برخی برای تجارت؛ برخی برای مفاخرت، خطابه و شعرخوانی؛ برخی برای تبلیغ دینی و برخی نیز برای حل مشکلاتی که جز در شرایط ایام حج قابل حل نبود (شریف، بی‌تا، صص ۱۸۴ - ۱۸۵). یکی از دلایل علاقه مردم به مکه و کعبه از آن جهت بود که این مکان مقدس زیر نظر و سلطه سلاطین نبود و زائران از آزادی عمل بیشتری در آنجا برخوردار بودند (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۱۹۴-۱۹۵). این محقق، در راستای تقویت دیدگاه خود مبنی بر ایرانی بودن واژه بکه، به دنبال اثبات تسلط و تأثیرگذاری ایران باستان بر فرهنگ این منطقه است؛ حال آنکه این سخن قابل اثبات نیست و شهر مکه در تمامی شئون در دست اعراب بوده است (شریف، بی‌تا، صص ۱۸۴ - ۱۸۵). از نظر او، بغ (baga) همان بگ است که با تبدیل گاف به کاف، معرب شده است؛ در حالی که پیش‌تر نیز در بخش شأن نزول گفته شد که این آیه در مواجهه با یهودیان نازل شده و از واژه آشنای (baka) برای آنان استفاده کرده است. با توجه به توضیحات مذکور و با توجه به تقدّم واژه بکه نزد اهل کتاب، نمی‌توان پذیرفت که این واژه متعلق به ساسانیان یا آیین مزدک و مانی است؛ زیرا آنان ۵۰۰ سال پس از میلاد زیسته‌اند. مطلب دیگر اینکه آیه در پی ذکر مکان بیت با واژه «بِکَه» است، نه خدای بیت و بر همین اساس، معنا کردن بکه به خدا یا بت، خالی از وجاهت علمی است.

۴. بررسی و نقد دیدگاه‌های گوناگون درباره مفهوم و گستره واژه بکه

به طور کلی، چهار دیدگاه درباره معنای «بکه» از سوی عالمان و مفسران قرآن مطرح شده است:

۴-۱. شهر مکه

برخی از دانشمندان، تفاوتی بین واژه‌های مکه و بکه قائل نشده‌اند و تغییر و تحولات مربوط به آن دو را ناشی از تبدیل حرف میم به باء دانسته‌اند؛ همانند «لازم و لازب» و «نمیط و نبیط» که هر دو به یک معنی‌اند و تفاوت ظاهری، به قاعده ابدال برمی‌گردد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۲۸۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳۹؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۱). برخی از مفسران با استناد به روایات (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۷۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۰۶)، وجه تسمیه مکه به بکه را ازدحام و شلوغی مکه معرفی می‌کنند و این ازدحام را متوجه سراسر شهر می‌دانند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۶۱). چنان‌که برخی دیگر بدون ارائه توضیح، بکه را از نام‌های شهر مکه معرفی می‌کنند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ ابن قتیبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶؛ شبیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۹).

درباره مسئله ابدال حروف و نفی این‌همانی معنایی دو واژه مکّه و بکّه، باید گفت که هرچند این دو واژه در برخی معانی از جمله دور کردن و شکست دادن دشمن، اشتراک دارند؛ با این حال، واژه مکّه از ماده «مکک» و واژه بکّه از ماده «بکک» است و هر کدام از این دو، ریشه‌های متفاوتی در زبان عربی دارند و معنای متداولی که درباره مکّه گفته شده این است که این سرزمین گویا آب زمین خود را می‌مکد و فرومی‌برد و از این جهت، وادی کم‌آبی است و به این نام، شناخته شده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۶۶). اکثر لغت‌شناسان، اصلی‌ترین معنای بکه را ازدحام و فشار معرفی کرده‌اند که در تمام شهر مکه رخ نمی‌دهد و مختص جایگاهی خاص از این شهر است. بر این اساس، مکه اعم از بکه است. ذکر معنای «ما بین دو کوه» برای بکه نیز این مطلب را تأیید می‌کند. البته احتمال اشتقاق واژگانی و هم‌ریشه بودن دو کلمه «مکّه» و «بکّه» منتفی نیست و در این صورت، این دو کلمه در عین اینکه در برخی محدوده‌های معنایی اشتراکاتی دارند، هر کدام معانی اختصاصی خود را نیز بازگو می‌کنند؛ همچنان که سه واژه «بکّه»، «مکّه» و «دکّه» در معنای درهم شکستن و کوبیده شدن اشتراک دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۷۲).

ازدحام و شلوغی ایام حج چه در دوران جاهلیت و چه پس از اسلام متوجه بخشی از شهر بوده است و نمی‌توان آن را بدون قرینه به تمام شهر تعمیم داد؛ ضمن اینکه در روایات ائمه (ع) نیز وجه افتراق آن دو بیان شده است (نک. صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۷). امام صادق (ع) در این باره فرمود: «إن الله اختار من الأرض جميعاً مكة واختار من مكة بكة، فأُنزل في بكة سرادقا من نور» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۳۹). طبق این روایت، بکه جزئی از مکه است و خانه خداوند یقیناً شامل همه مکه نمی‌شود و تنها مکانی خاص را در بر می‌گیرد.

برخی از اطلاعات تاریخی و حدیثی نیز افتراق این دو واژه را تأیید می‌کنند؛ برای نمونه در داستان ظهور خشکی بر روی زمین چنین می‌گویند که اولین نقطه که سر از آب برآورد خانه خداوند یعنی کعبه بود و پس از آن کم‌کم سطح خشکی وسعت پیدا کرد و جهان پدید آمد. سپس چنین تقسیم‌بندی می‌کنند: ام القرى ابتدایش کعبه است و بکه. اطراف بکه را مکه گویند و اطراف مکه حرم است و بعد از حرم سایر دنیا است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۴۶۳؛ مقدسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۱). از زبان بسیاری از عالمان از جمله ابن‌عباس، ازهری، عکرمه، ابن‌ابی‌حاتم و عطیه نقل شده است که بکه موضع خانه و دور آن است و آنچه پشت سر آن است مکه محسوب می‌شود (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۹). صاحب بهجة النفوس اتفاق علما را بر این می‌داند که مکه نام شهر است و بکه متعلق به بقعه‌ای است که کعبه در آن نهاده شده است و این قول را به ابن‌عباس منتسب می‌داند (مرجانی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۶۵۸؛ ابن‌مجاور، ۱۹۹۶م، ص ۱۲).



۲-۴. کعبه یا موضع کعبه

برخی از عالمان، موضع کعبه را بکه به شمار آورده‌اند (هواری، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۷۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۴، ص ۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۵۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۵، ص ۲۶۱) و برخی دیگر، بکه را همان کعبه‌ای می‌دانند که ابراهیم(ع) آن را بنا نهاد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶۱).

این معنا در روایاتی از معصومان(ع) نیز مورد توجه قرار گرفته است (نک: صدوق، ۱۳۷۶ش، ص ۵۲۰؛ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۳۹۷؛ چنانکه برای نمونه، روایتی از امام علی(ع) بکه را موضع کعبه و مکه را اطراف و اکناف حرم معرفی کرده است (حافظ برسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۷). علامه مجلسی هرچند مترادف مکه و بکه را محتمل دانسته است، اما روایتی از امام باقر(ع) ذکر کرده است که صراحتاً بکه را به معنای موضع بیت معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۵).

در این باره باید گفت که منظور از «بکه» در آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ» (آل عمران: ۹۶) نمی‌تواند خود کعبه باشد؛ زیرا خداوند مناقشه ایجاد شده بین اهل کتاب و مسلمانان را با واژه بکه که محل ساختن و برقراری کعبه است و اهل کتاب نیز با آن آشنایی داشته‌اند، حل می‌کند؛ نه با اشاره مستقیم به نام کعبه؛ ضمن آنکه حرف باء در «بیکه» نشانه ظرف است (نک: سمین حلبی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۶۸؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۹). چنانکه در ادبیات قرآن مانند باء موجود در آیه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ...» (آل عمران: ۱۲۳) مسبوق به سابقه است. پس معنا کردن بکه به کعبه در این سیاق وجهی ندارد. همچنین سیاق و مشی قرآن در نام بردن از خانه خدا کلمه «البیت» است که در همین آیه نیز مشاهده می‌شود و موارد استعمال آن در قرآن بسیار است. تلقی «بکه» به معنای زمین کعبه نیز اگرچه از نظر ادبی خالی از اشکال است؛ اما با قرائن گوناگون لغوی و نقلی که محدوده آن را فراتر از زمین کعبه می‌دانند و در سراسر مقاله درباره آنها بحث می‌شود مطابقت ندارد.

۳-۴. مترادف بطن مکه

در کنار ذکر معانی و مفاهیم واژه بکه، برخی از لغت‌شناسان سعی کرده‌اند موقعیت جغرافیایی آن را مشخص کنند؛ چنان‌که شماری از آنان، بکه را مرکز شهر مکه معرفی کرده‌اند و در این باره به عبارت قرآنی «بطن مکه» (فتح: ۲۴) استناد کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۴، ص ۱۵۷۵؛ زمخشری، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۰۲). قریب به اتفاق مفسران، شأن نزول آیه «وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ» (فتح: ۲۴) و استفاده از تعبیر «بطن مکه» را مربوط به صلح پیامبر اکرم(ص) و مشرکان مکه در منطقه

حدیبیه می‌دانند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۹). حال برخی از مفسران با توجه به این آیه، بطن مکه را همان بکه در نظر گرفته‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۹)؛ این در حالی است که منطقه حدیبیه تا مرکز شهر مکه فاصله معتنا بهی دارد و نه شامل اندرون مکه می‌شود که برخی برای بکه در نظر گرفته‌اند و نه شامل معنای ازدحامی که بیشتر اهل لغت و مفسران درباره آن و موضوعیت حج بیان کرده‌اند. در کتب تاریخی و جغرافیایی حدیبیه را منطقه‌ای می‌دانند که یک منزل تا مکه و نه منزل تا مدینه فاصله دارد. این مکان دورترین منطقه سرباز تا مسجدالحرام و کعبه است و از آنجا تا خانه خدا یک روز فاصله است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۲۲۹). بر این اساس، وجه شباهتی بین بطن مکه و بکه وجود ندارد؛ نه از لحاظ مکانی و نه از نظر ازدحام و فشاری که مراد گرفته شده است. البته برخی بدون توجه به بطن مکه در سوره فتح، بکه را مرکز شهر مکه در نظر گرفته‌اند؛ با این توجیه که این منطقه، محل ازدحام و تراکم جمعیت در مکه است (ابوعبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۹۷؛ ابن‌هائم، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

۴-۴. پیرامون کعبه یا مسجدالحرام

برخی از مفسران پس از ریشه‌یابی واژه بکه (از بکک) چنین برداشت کرده‌اند که این واژه به معنای ازدحام برای طواف است و محل آن پیرامون کعبه است که جزئی از مسجدالحرام به شمار می‌رود (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۵). شماری از مفسران دیگر نیز مفهوم ازدحام نهفته در معنای اصلی بکه را به بیت برمی‌گردانند که مردم برای طواف در آنجا جمع می‌شوند. آنان سپس چنین استدلال می‌کنند که چون ازدحام، پیرامون کعبه شکل می‌گیرد و طواف خارج از مسجد صحیح نمی‌باشد، دلیلی ندارد که این ازدحام به تمام شهر مکه تعمیم داده شود و بر همین اساس، بکه به معنای مسجد (الحرام) کاربرد دارد و آنچه خارج مسجد است، مکه است نه بکه (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۷). برخی تعبیر مسجدالحرام به بکه را به معنای مجاز بودن ازدحام زن و مرد به هنگام طواف می‌دانند که در مسجدالحرام اتفاق می‌افتد و در روایات ائمه (ع) نیز به آن اشاره شده است (نک: نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۱۳؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۳، ص ۲۸۸).

تعریف بکه به مسجدالحرام با سیاق آیات مورد نظر سازگارتر است؛ زیرا خداوند در ادامه می‌فرماید: «فیه آیاتٌ بیناتٌ مقامُ ابراهیم» (آل‌عمران: ۹۸) و محل استقرار مقام ابراهیم و نمازی که خداوند دستور داده در مقام ابراهیم اقامه شود، در مسجدالحرام است (مبیدی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳). در روایتی از ابن‌عباس نیز نشانه روشنی که بر مقام ابراهیم اطلاق شده همان است که در مسجد قرار دارد (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۱۱). همچنین امام باقر (ع) در تمایز این دو واژه فرموده است: «بکه المسجد و مکه الحرم کله»؛ زیرا که واژه



بکه به معنای ازدحام است و این ازدحام به دور کعبه و در مطاف رخ می‌دهد (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۳۵؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۲۵). روایات بسیاری از اهل سنت که هر کدام به تابعینی همچون ابن عباس، عکرمه و ابراهیم نخعی مربوط می‌شوند نیز مؤید روایت مذکور هستند و بکه را پیرامون کعبه یا مسجد معرفی می‌کنند و مکه را سایر قسمت‌های شهر (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۷۰۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۳).

در آیه «فیه آیاتٌ بیناتٌ مقامُ ابراهیم» (آل عمران: ۹۸)، کلمه «مقام» مبتداست و خبر آن که «منها» است در تقدیر و محذوف است؛ یعنی در آن دیار، آیات بسیاری وجود دارد، از جمله مقام ابراهیم (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۷۲؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۶۷؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۵۳). هرگاه از یک شخص چه مکی و چه غیر مکی محل استقرار مقام ابراهیم پرسیده شود بی‌درنگ همان موضع مرسوم را نشان می‌دهد؛ یعنی مقام ابراهیم چیزی جز آنچه که در مسجدالحرام است را به ذهن تبادر نمی‌کند. مقام ابراهیم همان اثر واضحی است که در مسجدالحرام است که هرگاه کسی در جاهلیت به آن پناه می‌برد در امان بود (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۱). علاوه بر آن، مناسک و عبادات پیامبر (ص) و صراحت ایشان بر تعیین مقام ابراهیم دیگر توجیهات و نظرات را کنار می‌زند و جایی برای تفسیر و تأویل‌های غیرمرتبط نمی‌گذارد. پیامبر اکرم (ص) پس از طواف خانه خدا پشت مقام ابراهیم (ع) که همان سنگ معروف است قرار گرفت و آیه «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهیمَ مُصَلًّی» (بقره: ۱۲۵) را قرائت کرد و سپس دو رکعت نماز گزارد و حجرالاسود را لمس کرد (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۴۵۹). همچنین قداست مقام و معروفیت آن نزد اعراب چنان بوده که محل مباہله و قسم خوردن در محاجه‌ها بوده است (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۸). بر این اساس، هم خانه خدا و هم مقام ابراهیم هر دو در بکه هستند چنانکه در روایتی از امام صادق (ع) به این موضوع اشاره شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۳). در آن دیار آیات بسیاری وجود دارد مانند آن که روایت نقل کرده است اما اکتفا به نام مقام از آن جهت است که امروزه نیز قابل مشاهده و قابل استناد است و آیه با اشاره به آن خانه را مشخص می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۸۱). ضمن آنکه اگر به شأن نزول توجه شود دلیل احتجاج علاوه بر سابقه بیت، انتساب آن به حضرت ابراهیم (ع) است که طبق آیات قرآن هر کدام از ادیان الهی در پی انتساب ایشان به خود است. آیه در پی آن است که با تمییز دادن دو مسجد، مسئله‌ای برای فضیلت بیان کند و آن این که مقام ابراهیم نزد کعبه است نه بیت المقدس (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۱۱۴).

این دیدگاه از قرائن متعدد تاریخی نیز برخوردار است؛ چنان‌که برخی از مورخان در داستان ظهور خشکی بر روی زمین چنین می‌گویند که اولین نقطه که سر از آب برآورد خانه خداوند یعنی کعبه بود و پس از آن کم‌کم سطح خشکی وسعت پیدا کرد و این جهان پدید آمد. سپس چنین تقسیم بندی می‌کنند: ام القرى ابتدایش کعبه

است و بکه. اطراف بکه را مکه گویند و اطراف مکه حرم است و بعد از حرم سایر دنیا است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۴، ص ۴۶۳؛ مقدسی، بی تا، ج ۴، ص ۸۱). برخی از تابعین نیز معتقدند بکه موضع خانه و دور آن است و آنچه پشت سر آن است مکه محسوب می شود (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۶۹). برخی دیگر از تابعین نیز شبیه همین نظر را دارند، مانند زید بن اسلم که معتقد است بکه کعبه و مسجد است و مکه ذی طوی است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۵، ص ۱۸۲). در روایتی که از مجاهد نقل شده است بکه خانه خدا و مکه حوالی آن گرفته شده است و وجه ازدحام در طواف را برگرفته از همین نام می داند. سپس در گفتاری بین مسجد و کعبه با جمله اولین خانه و اولین مسجدی که برای مردم بنا نهاده شد در بکه بود که بین دو کوه قرار دارد که مرد و زن در آن اجتماع می کنند فرقی قائل نمی شود (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۸۱).

برخی از مورخان با استناد به شعر جاهلی: «إذا الشریب أخذته أکة / فخله حتی یک بکة»؛ «هنگامی که گرمای شدید شتران مردمی را که با شتران شما آب می خورند فرا گرفت، از آنها جلوگیری نکنید و آزادشان بگذارید تا بر سر آب جمع شوند و ازدحام کنند»، بکه را اندرون مکه که موضع خانه و مسجد و محل ازدحام است معنا کرده اند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۴). همچنین در تفسیری شبیه به همین معنا بکه را سرزمینی دانسته اند که کعبه در آن قرار گرفته است (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۱۷۱)؛ همچنان که در برخی از روایات، خداوند خود را صاحب بکه معرفی می کند که بین دو کوه مکه قرار گرفته است (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۷۹).

۵. سخنی درباره محدوده جغرافیایی مسجدالحرام

در روایات، محدوده و اندازه ابتدایی که حضرت ابراهیم (ع) برای بنا نهادن مسجدالحرام در نظر گرفته، الحزوره و مسعی، تا مخرج سیل اجیاد می باشد. در روایتی شبیه به همین معنا نیز الحزوره تا مسعی را محدوده ابتدایی مسجدالحرام دانسته اند (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۷). محدوده حزوره بازاری است که در قدیم، خانه ام هانی، دختر ابی طالب در آن قرار داشته است. روایت معراج پیامبر اکرم (ص) از مبدأ مسجدالحرام و از خانه ام هانی نیز مؤید همین مطلب است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۵۵). زاویه دیگر مسجد مسعی بوده که محل استقرار درب های مسجد است (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۷).

در برخی از کتب تاریخ مکه، بر این معنا که بکه بقعه ای بین دو کوه ابوقییس و قعیقان تأکید بیشتری شده است. و آن بقعه که بین دو کوه است همان است که بیت الله الحرام در آن قرار گرفته شده است (کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۶). با این اوصاف، حزوره که منطقه شمال غربی کعبه است کنار کوه قعیقان قرار داد که پیامبر (ص) به هنگام هجرت و وداع با مکه آنجا با کعبه وداع کرده است. ابوقییس در جنوب شرقی کعبه نیز که به آن خشب

گفته می‌شود نقطه مقابل قعیق‌ان است به همین دلیل در برخی منابع بکه را «ما بین أخشین» نام نهاده‌اند (مرجانی، ۲۰۰۲م، ج ۱، ص ۳۳۱؛ کردی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۲۳). مسعی نیز در قسمت شرقی کعبه است. اجیاد نیز که مسیل بوده نام دو دره در مکه است که به دو قسمت اجیاد الکبیر و اجیاد الصغیر نام‌گذاری شده است (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۱۰۵). مسجدالحرام در بین اجیاد کوچک و بزرگ در کنار ابوقبیس در شرق و قعیق‌ان در غرب قرار گرفته است و این مؤید همان واژه‌ای است که در عهد عتیق آمده و به واقع شدن خانه خدا در دره‌ای که محل ازدحام است و سبب مبارکی و هدایت انسان‌هاست اشاره می‌کند.

از آیات قرآن و گفت‌وگوها در کتب تاریخی نیز مشخص است که مسجدالحرام و موجودیت آن نزد مردم حجاز موضوعیت داشته است و واژه‌ای نامأنوس نبوده است، اما همان‌گونه که اشاره شد چون جامعه هدف و مخاطب قرآن یهودیان بوده‌اند قرآن با واژه‌ای یهودیان را خطاب قرار می‌دهد که با آن مأنوس هستند و اطلاعاتی در مورد آن دارند. با این اوصاف هنگامی که اسلام به طور کامل بر مکه مستولی نگشته بود بسیاری از افراد لفظ و موضوعیت مسجدالحرام را مطرح کرده‌اند و این نشان می‌دهد که مسجد یا مسجدالحرام واژه‌ای نامأنوس نزد مسلمانان و حتی مشرکین نبوده است (مسعودی، بی‌تا، ص ۱۸۰؛ مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۱). کما اینکه پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه به مشرکان اعلام می‌کند که هرکس در مسجدالحرام وارد شود در امان خواهد بود (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۴۴۸). اما با آباد شدن منطقه مکه و مسکونی شدن و ازدحام خانه‌ها به دور کعبه محدوده اصلی به فراموشی سپرده شده و هیچ مرز و حدودی برای آن مشخص نشده بود. در زمان برخی از خلفا به فراخور زمان و موقعیت و با خریداری زمین‌های اطراف، اقدام به نصب دیوار و حصارکشی و در برهه‌ای از زمان، نصب ستون و سقف و سنگ‌کاری شده است و روز به روز با خرید زمین‌های اطراف کعبه به محدوده اصلی مسجد نزدیک شده‌اند (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۸).

۶. بررسی تطبیقی محدوده بکه و مسجدالحرام

هرچند درباره محدوده اولیه بکه و تطابق آن با مسجدالحرام اطلاعات تاریخی و جغرافیایی دقیقی وجود ندارد؛ با این حال، قرائنی هست که نشان می‌دهد ابراهیم (ع) به دستور خداوند، تمام منطقه بکه را جزو مسجدالحرام به شمار آورده و خانه خدا را در آن ساخته است. مطابق برخی روایات، محدوده اولیه مشخص شده از سوی حضرت ابراهیم (ع) برای بنا نهادن مسجدالحرام، الحزوره و مسعی تا مخرج سیل اجیاد است (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۷). در روایتی شبیه به همین معنا نیز الحزوره تا مسعی محدوده ابتدایی مسجدالحرام دانسته شده‌اند (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۲). محدوده حزوره در غرب مسجدالحرام تپه‌ای است که محل بازاری بوده که در قدیم خانه‌ام‌هانی،

دختر ابی طالب نیز در آن قرار داشته است. در نظر گرفتن روایت معراج پیامبر(ص) که مبدأ آن مسجدالحرام است و در خانه ام‌هانی دختر ابی طالب رخ داده است مؤید همین مطلب است که حزوره ضلعی از اضلاع مسجدالحرام است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۳؛ طبرسی، ۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۱۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۵۵). زاویه دیگر مسجد که روبه‌روی الحزوره محسوب می‌شود مسعی بوده که محل استقرار سایر درب‌های مسجد است (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۷). هرچند در ادامه این محدوده به علت خانه‌سازی‌ها و مسکونی شدن این منطقه پس از آبادانی ایجادشده در آن فراموش شده بود (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۸)، اما خلفا سعی می‌کردند تا با خریداری خانه‌ها و انهدام آنها بر وسعت مسجد بیفزایند (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۵۷). البته در واقع این عمل پیشرفتی به سوی وسعت اولیه بوده است، نه بیش از حد اولیه آن. آخرین وسعت مسجد به زمان ابن‌زبیر برمی‌گردد که یک طرف ضلع را به مسعی برگرداند و طرف دیگر را به همان وادی و دره که دیگر کوه‌ها اجازه پیشروی بیشتر را نمی‌دهند (فاکهی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۵۹). با این اوصاف باید گفت که حد اولیه مسجد، دامنه دره‌هایی است که کعبه را احاطه کرده‌اند. در غرب قعیق‌ان، در شرق ابوقبیس و در شمال تپه‌های صفا و مروه که به ابوقبیس و قعیق‌ان وصل می‌شوند و شعب ابی‌طالب نیز پشت آنها قرار دارد. این دامنه با آنچه که درباره گستره بگه نقل شد، همخوانی دارد.

۷. نقدی بر ترجمه‌های فارسی قرآن از واژه «بگه»

با توجه به مباحثی که گذشت واژه «بگه» در قرآن کریم، اسم علم به شمار می‌رود و به سرزمینی اطلاق می‌شود که پیرامون کعبه را احاطه کرده است؛ بر این اساس، این واژه باید به همان صورت خود (اسم علم) در ترجمه‌ها ذکر شود و به مفاهیم و مصادیق دیگر تفسیر نشود. مسائل مربوط به تفسیر و ترجمه باید از همدیگر مجزا شوند؛ چه اینکه تفسیر در پی پرده‌برداری از ابهامات قرآن (معرفت، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۱۷) و ترجمه برگرداندن متنی از یک زبان به زبان دیگر با رعایت مفهوم و محتوای آن است؛ یعنی تغییر زبان مبدأ قرآن به زبان مقصد (کوشا، ۱۴۰۲ش، ص ۱۵). این در حالی است که اکثر مترجمان فارسی قرآن کریم همچون آقایان انصاریان، بهرام پور، خرمشاهی، رضایی اصفهانی، فولادوند، کوشا، مکارم، ملکی و ...، واژه بگه را معادل مکه گرفته‌اند و تعداد بسیار کمی نسبت به ذکر خود واژه بگه اهتمام ورزیده‌اند.

از میان مترجمانی که معادل بگه را آورده‌اند، الهی‌قمشه‌ای، مجتبی و مشکینی به‌ترتیب علمی‌تر عمل کرده‌اند که در ادامه ترجمه‌های آنان ذکر می‌شود:

الهی‌قمشه‌ای: اول خانه‌ای که برای عبادت خلق بنا شد همان خانه‌ای (کعبه) است که در بکه است.



مجتبوی: هر آینه نخستین خانه‌ای که برای (عبادت) مردم نهاده شده همان است که در بکه (محل ازدحام، جایگاه کعبه) در مکه است.

مشکینی: به یقین نخستین خانه‌ای که برای (عبادت) مردم نهاده شده همان است که در بکه (مکه مکرمه) است. در ترجمه الهی‌قمشه‌ای، به ذکر واژه بکه (به صورت اسم علم) اکتفا شده است که با اصول ترجمه همخوانی دارد. صبغه تفسیری ترجمه مجتبوی باعث شده است که مترجم با ذکر کلمات «محل ازدحام، جایگاه کعبه» توضیحی درباره واژه بکه بدهد؛ اما در ترجمه مشکینی با اینکه از خود واژه بکه استفاده شده است؛ با این حال، در داخل پرانتز، این کلمه را به معنای مکه دانسته است که چنان‌که گفته شد، دیدگاهی قابل تأمل است.

نتایج تحقیق

۱- واژه بکه که به عنوان یکی از تکامدهای قرآنی مطرح می‌شود، دارای ریشه‌ای مشترک در زبان‌های آفراسیایی به معنای فشردن و کوبیدن است. این واژه در زبان عربی از ماده «بکک» به معنای فشار و ازدحام است.

۲- بکه در قرآن کریم به منطقه‌ای اطلاق شده است که نخستین خانه خدا بر روی زمین (کعبه) در آن قرار دارد. این کلمه که در محاجّه با قوم یهود به کار رفته، واژه‌ای آشنا برای آنان بوده است و در تورات و گزارش‌های تاریخی مربوط به یهودیان کاربرد داشته است. استفاده از این واژه به جای مکه در گفتگو با یهود از آن جهت است که آنان را به تأمل وادارد و از لجاجت و دشمنی با مسلمانان بازدارد. این در حالی است که در سیاق‌های دیگر قرآن کریم، درباره منطقه پیرامون کعبه از عبارت مسجدالحرام استفاده شده است.

۳- درباره گستره جغرافیایی بکه چهار دیدگاه گوناگون وجود دارد: ۱- شهر مکه؛ ۲- کعبه یا موضع کعبه؛ ۳- بطن و مرکز مکه؛ ۴- پیرامون کعبه یا مسجدالحرام. پژوهش حاضر ضمن بیان اشکالات سه دیدگاه نخست، دیدگاه چهارم را با شواهد و مستندات گوناگون تفسیری، روایی، لغوی، تاریخی و جغرافیایی اثبات می‌کند.

۴- واژه «بکه» در قرآن کریم، اسم علم است و به سرزمین پیرامون کعبه اطلاق می‌شود؛ بر این اساس، باید به همان صورت خود (اسم علم) در ترجمه‌ها آورده شود؛ این در حالی است که بسیاری از مترجمان به اشتباه، این واژه را به صورت «مکه» ترجمه کرده‌اند و در واقع آن را مترادف مکه به شمار آورده‌اند. از میان مترجمان قرآن کریم، برخی از آنها از جمله الهی‌قمشه‌ای، مجتبوی و مشکینی، واژه بکه را به صورت اسم علم و با همان لفظ بکه ترجمه کرده‌اند. در ترجمه الهی‌قمشه‌ای، به ذکر واژه بکه اکتفا شده است که با اصول ترجمه همخوانی دارد. صبغه تفسیری ترجمه مجتبوی باعث شده است که مترجم با ذکر کلمات «محل ازدحام، جایگاه کعبه» توضیحی

درباره واژه بگه بدهد؛ اما در ترجمه مشکینی با اینکه از خود واژه بگه استفاده شده است؛ با این حال، در داخل پرانتز، این کلمه را به معنای مگه دانسته است که چنان که گفته شد، دیدگاه درستی نیست.

کتاب نامه

قرآن کریم.

کتاب مقدس، نسخه انگلیسی کینگ جیمز.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۹۸م)، جمهره اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.

ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت: دارالفکر.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه تاریخ.

ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی تا)، تأویل مشکل القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن مجاور، یوسف بن یعقوب (۱۹۹۶م)، المستبصر، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیّه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

ابن هائم، احمد بن محمد (۱۴۲۳ق)، التبیان فی تفسیر غرائب القرآن، بیروت: دارالغرب الإسلامی.

ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.

ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.

ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، أخبار مکة و ما جاء فیها من الأخبار، بیروت: دارالاندلس.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

اکبری، زهرا؛ سلیمی، سیده فاطمه؛ راستگو، کبری (۱۴۰۲ش)، «بررسی و نقد برابرنهادهای تکامد "عبقری" در ترجمه های فارسی و

تفسیرهای قرآن کریم»، دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، شماره ۱۹، صص ۱-۲۴.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیه.

بستی خطابی، حمد بن محمد (۱۴۰۲ق)، غریب الحدیث، دمشق: دارالفکر.

بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل، بیروت: دار احیاء التراث.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ش)، *تفسیر تسنیم*، قم: مؤسسه اسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- چهرقانی، رضا (۱۳۹۸ش)، «تأملی در ریشه شناختی در خاستگاه و معنای کلمه مکّه»، *فصلنامه لسان میمن*، سال یازدهم، شماره ۳۸، صص ۲۳-۴۱.
- حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، *مشارق أنوار الیقین*، بیروت: أعلمی.
- درویش، محی‌الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن الکریم و بیانه*، بیروت: دارالارشاد.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- رستگار، اصغر (۱۴۰۱ش)، *عهد عتیق؛ قصه زندگی و باور یک قوم*، تهران: انتشارات نگاه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، *اساس البلاغة*، بیروت: دار صائر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶ش)، *مقدمة الادب*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، *إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- سمین حلبی، احمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدرالمنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: مکتبه الألفین.
- شریف، احمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *مکة و مدینة فی الجاهلیة و عهد الرسول (ص)*، بی‌جا: دارالفکر العربی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم الکتب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صافی، محمود (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت: دارالرشید.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، *سبل الهدی*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم: کتابفروشی داوری.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالتراث.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- طیب، سیدعبدالحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر عیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.
- فاکهی، محمد بن اسحاق (۱۴۲۴ق)، *أخبار مکة فی قدیم الدهر و حدیثه*، مکه مکرمه: مکتبه الاسدی.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم: انتشارات رضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *قاموس المحيط*، بیروت: دارکتب العلمیة.
- فیض کاشانی، محمدحسین (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قمی، علی بن جعفر (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم: دارالکتاب.
- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، *زبدة التفاسیر*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- کردی، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، *التاریخ التویم لمکة و بیت الله الکریم*، بیروت: دار خضر.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۳ش)، «تکامد در قرآن تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال چهل و هفتم، شماره ۲، صص ۲۴۷-۲۸۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- کوشا، محمدعلی (۱۴۰۲ش)، *شیوه نامه ترجمه قرآن کریم*، تهران: نشر نی.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، *لوامع صاحبقرانی*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مرجانی، عبدالله بن عبدالملک (۲۰۰۲م)، *بهجة النفوس*، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- مسعودی، علی بن حسین (بی تا)، *التنبیه و الاشراف*، قم: مؤسسه نشر المنابع الثقافه الإسلامیة.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۴ش)، *التفسیر و المفسرون*، ترجمه علی خیاط، قم: انتشارات تمهید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الجمال و النصره لسید العتره فی حرب البصره*، قم: کنگره شیخ مفید.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا)، *البدء و التاریخ*، بی جا: مکتبه الثقافه الدینیة.

- میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- نیشابوری، محمود (۱۴۱۵ق)، *ایجاز البیان عن معانی القرآن*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- نیشابوری، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، *أسباب نزول القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- هواری، هود بن محکم (۱۴۲۶ق)، *تفسیر کتاب الله العزيز*، الجزایر: دارالبصائر.
- یاقوت حموی، شهاب الدین (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دارصادر.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Bible, The Holy, King James Version.

- Abū 'Ubayda, Ma'mar b. al-Muthannā (1961), *Majāz al-Qur'ān*, Cairo: Maktabat al-Khānjī. (In Arabic)
- Akbarī, Zahra; Salīmī, Sayyida Fāṭima; Rāstgū, Kubrā (2023), "Investigation and Critique of the Translations and Interpretations of the One-used Word "Ē»AbqarĀ«" in Persian Translations and Exegeses of the Holy Quran" *Quran and Hadith Translation Studies*, 19:1–24. (In Persian)
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1995), *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1960), *Tafsīr 'Ayyāshī*, Tehran: al-Maṭba'a al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Azhārī, Muḥammad b. Aḥmad (2000), *Tahdhīb al-lugha*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Azraqī, Muḥammad b. 'Abd Allāh (1996), *Akhbār Makka wa-mā jā'a fihā ...*, Beirut: Dār al-Andalus. (In Arabic)
- Balkhī, Muqātil b. Sulaymān (2002), *Tafsīr Muqātil*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad (1951), *al-Maḥāsīn*, Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Bastī Khaṭṭābī, Ḥamd b. Muḥammad (1982), *Gharīb al-ḥadīth*, Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar (1997), *Anwār al-tanzīl...*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Black, J., George, A., & Postgate, N. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Chahraqānī, Reżā (2019), "Etymological discussion on the origin and Meaning of the word Mecca" *Lisān-i Mubīn*, 11(38):23–41. (In Persian)
- Darwīsh, Muḥyī al-Dīn (1995), *I'rāb al-Qur'ān al-karīm*, Beirut: Dār al-Irshād. (In Arabic)
- Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad (1991), *Irshād al-qulūb*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī. (In Arabic)
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1999), *Min waḥy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Malak. (In Arabic)

- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1999), *Maḥfūṭ al-ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Fākihī, Muḥammad b. Ishāq (2003), *Akhbār Makka*, Mecca: Maktabat al-Asadī. (In Arabic)
- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1988), *Kitāb al-‘Ayn*, Qom: Hijrat. (In Arabic)
- Fattāl Nīshābūrī, Muḥammad b. Aḥmad (1996), *Rawḍat al-wā‘izīn*, Qom: Raḍī. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Ḥusayn (1986), *al-Wāfi*, Isfahan: Kitābkhāna-yi Amīr al-Mu‘minīn. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, Mullā Muḥsin (1997), *al-Asfī*, Qom: Intishārāt-i Tablīghāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb (1995), *Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Gelb, I. J., Landsberger, B., Oppenheim, A. L., & Reiner, E. (1992). *The Assyrian Dictionary*. Chicago: The University of Chicago.
- Ḥāfiẓ Barsī, Rajab b. Muḥammad (2001), *Mashāriq anwār al-yaqīn*, Beirut: A‘lamī. (In Arabic)
- Hawwārī, Hūd b. Muḥakkam (2005), *Tafsīr kitāb Allāh al-‘azīz*, Algeria: Dār al-Baṣā’ir. (In Arabic)
- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (1998), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, Riyadh: Nizār Muṣṭafā al-Bāz. (In Arabic)
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. Ḥasan (1995), *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn ‘Āshūr, al-Ṭāhir (n.d.), *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*, Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh. (In Arabic)
- Ibn ‘Aṭīyya al-Andalusī, ‘Abd al-Ḥaqq (2001), *al-Muḥarrar al-wajīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan (1998), *Jamharat al-lughā*, Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Ibn Hā‘im, Aḥmad b. Muḥammad (2002), *al-Tibyān*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Ibn Hisham, ‘Abd al-malik, (n.d.), *Sirah al-Nabiwah*, Beirut: Dar al-Marafa. (In Arabic)
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar (1998), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (1993), *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Mujāwir, Yūsuf b. Ya‘qūb (1996), *al-Mustabshir*, Cairo: Maktaba al-Thaqāfa al-Dīniyya. (In Arabic)
- Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh b. Muslim (n.d.), *Ta’wīl mushkil al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ibn Sīdā, ‘Alī b. Ismā‘īl (2000), *al-Muḥkam wa-l-muḥīṭ al-a‘ẓam*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh (2015), *Tafsīr Tasnīm*, Qom: Isrā. (In Persian)
- Jawharī, Ismā‘īl (1956), *al-Ṣiḥāḥ*, Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn. (In Arabic)
- Karīmī-Niyā, Murtazā (2014), “Hapax legomenon in the Qur’an: An Analysis of the words that occurs only once within the Text” *Quranic Researches and Tradition*, 47(2):247–284. (In Persian)
- Kāshānī, Mullā Faṭḥ Allāh (2002), *Zubdat al-tafsīr*, Qom: Bonyād-i Ma‘ārif-i Islāmī. (In Arabic)
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb (1987), *al-Kāfi*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Kurdī, Muḥammad Ṭāhir (1999), *al-Tārīkh al-qawīm li-Makka*, Beirut: Dār Khidr. (In Arabic)
- Kūshā, Muḥammad ‘Alī (2023), *Holy Quran Translation Guidelines*, Tehran: Ney. (In Persian)
- Majlisī, Muḥammad Taqī (1993), *Lawaami ‘Shāhib-Qurānī*, Qom: Ismā‘īliyyān. (In Arabic)

- Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir (n.d.), *al-Bad' wa-l-tārīkh*, s.l.: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya. (In Arabic)
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (2015), *al-Tafsīr wa-l-mufasssīrūn*, Qom: Tamhīd. (In Arabic)
- Marjānī, 'Abd Allāh (2002), *Bahjat al-nufūs*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Mas'ūdī, 'Alī b. Ḥusayn (n.d.), *al-Tanbīh wa-l-ishrāf*, Qom: Mu'assasa-yi Nashr. (In Arabic)
- Maybudī, Aḥmad b. Muḥammad (1992), *Kashf al-asrār*, Tehran: Amīr Kabīr. (In Arabic)
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad, (1993), *Al-Jamal and Al-Nusra for Sayyid Al-Atra in the Battle of Basra*, Qom: Sheikh Mufid Congress. (In Arabic)
- Naḥḥās, Aḥmad b. Muḥammad (2000), *I'rāb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad (1996), *Tafsīr gharā'ib al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Nīshābūrī, Maḥmūd (1995), *Ījāz al-bayān*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Orel, V., & Stolbova, O. (1995). *Hamito-Semitic Etymological Dictionary*. Leiden: Brill.
- Qummī, 'Alī b. Ja'far (1984), *Tafsīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad (1985), *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Tehran: Nāṣir Khusraw. (In Arabic)
- Rāghib Ḥafḥānī, Ḥusayn b. Muḥammad (1992), *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Qalam. (In Arabic)
- Rastegār, Aṣghar (2022), *Ahd-i 'Atīq*, Tehran: Negah. (In Persian)
- Sabzavārī Najafī, Muḥammad b. Ḥabīb Allāh (1999), *Irshād al-adhhān*, Beirut: Dār al-Ta'aruf. (In Arabic)
- Sadeghi Tehrani, Mohammad, (1986), *Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bi- al-Quran*, Qom: Islamic Culture Publications. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī (1983), *al-Khiṣāl*, Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī (1997), *al-Amālī*, Tehran: Kitābchī. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad b. 'Alī (2006), *Ilal al-sharā'iy*, Qom: Dāvarī. (In Arabic)
- Ṣāfi, Maḥmūd (1997), *al-Jadwal fi i'rāb al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Rashīd. (In Arabic)
- Ṣāhib b. 'Abbād, Ismā'īl (1993), *al-Muḥīṭ fi al-lughā*, Beirut: 'Ālam al-Kutub. (In Arabic)
- Ṣāliḥī Shāmī, Muḥammad b. Yūsuf (1994), *Subul al-hudā*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Samīn Ḥalabī, Aḥmad b. Yūsuf (1993), *al-Durr al-maṣūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Sharīf, Aḥmad b. Ibrāhīm (n.d.), *Makka wa-Madīna*, s.l.: Dār al-Fikr al-'Arabī. (In Arabic)
- Shubbar, Sayyid 'Abd Allāh (1987), *al-Jawhar al-thamīn*, Kuwait: Maktabat al-Alfayn. (In Arabic)
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān (1984), *al-Durr al-manthūr*, Qom: Kitābkhāna-yi Mar'ashī. (In Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1967), *Tārīkh al-umam wa-l-mulūk*, Beirut: Dār al-Turāth. (In Arabic)
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1992), *Jāmi' al-bayān*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1996), *al-Mīzān*, Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn. (In Arabic)
- Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn (1999), *Aṭyab al-bayān*, Tehran: Islām. (In Arabic)
- Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm al-Nīshābūrī (2001), *al-Kashf wa-l-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ḥiyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn (1996), *Majma' al-baḥrayn*, Tehran: Murtazavī. (In Arabic)

- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1987), *Tahdhīb al-aḥkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (n.d.), *al-Tibyān*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)
- Wāḥidī Nīshābūrī, 'Alī b. Aḥmad (1991), *Asbāb nuzūl al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Yaqut Hamawī, Shahab al-Din, (1995), *Mujam al-buldan*, Beirut: Dar Sadir. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar (1979), *Asās al-balāgha*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar (1996), *al-Fā'iq fī gharīb al-ḥadīth*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Umar (2007), *Muqaddimat al-adab*, Tehran: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt-i Islāmī, Dānishgāh-i Tih-rān. (In Arabic)
- Zammit, M. R. (2002). *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill. (In Arabic)



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۱۷۱-۱۴۳

doi 10.30497/qhs.2026.248938.4221

مقاله پژوهشی

درآمدی بر الهیات سلامت در پرتو قرآن و حدیث: رویکردی کاربردی به بُعد جسمانی انسان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۱

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

مرتضی سلمان نژاد* ^{ID}

امیر حسین فراستی** ^{ID}

چکیده

در دهه‌های اخیر، گسترش پژوهش‌های میان‌رشته‌ای در حوزه دین و سلامت به شکل‌گیری شاخه‌ای نوپدید با عنوان «الهیات سلامت» انجامیده است. این حوزه دانشی به بررسی نسبت آموزه‌های دینی با ابعاد مختلف سلامت انسان، اعم از سلامت جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی می‌پردازد. با وجود گسترش این مطالعات در سنت‌های دینی دیگر، ظرفیت‌های قرآن کریم و احادیث در تبیین مبانی و کارکردهای سلامت‌محور آن هنوز نیازمند صورت‌بندی نظری منسجم و متناسب با مسائل انسان معاصر است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که آموزه‌های قرآنی و حدیثی چه جایگاهی در شکل‌گیری الهیات سلامت داشته و چگونه می‌تواند در ارتقای سلامت انسان و پاسخ‌گویی به نیازهای نظام سلامت معاصر نقش‌آفرین باشد. پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی و رویکردی میان‌رشته‌ای، ضمن بررسی مفهوم الهیات سلامت و ارتباط آن با مطالعات دین و سلامت، ظرفیت‌های قرآن و حدیث را در حوزه پیشگیری، حفظ سلامت و درمان مورد مطالعه قرار می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های اسلامی افزون بر تأمین سلامت معنوی، در ارتقای سلامت جسمی، روانی و اجتماعی نیز دارای کارکردهای قابل توجهی هستند و می‌توانند در قالب پژوهش‌های علمی و روشمند، به غنای نظام سلامت یاری رسانند. همچنین الهیات سلامت می‌تواند در خرافه‌زدایی از رویکردهای غیرعلمی متناسب به دین، بازخوانی انتقادی میراث طب اسلامی و توسعه الگوهای مکمل سلامت نقش مؤثری ایفا کند. از این رو، قرآن و حدیث را می‌توان از مهم‌ترین منابع نظری برای صورت‌بندی الهیات سلامت اسلامی و گسترش قلمرو الهیات کاربردی در جهان معاصر دانست.

واژگان کلیدی: قرآن و حدیث، الهیات سلامت، الهیات کاربردی، بهداشت، درمان، طب عامیانه، طب مدرن.

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

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

طرح مسئله

در چند دهه اخیر، کوشش‌های فراوانی از سوی محققان غربی و شرقی برای ارزیابی ارتباط دین و سلامت انجام شده است. پژوهش‌های مختلف حاکی از رابطه مهمی میان دینداری با تندرستی است. به عبارت دیگر، معنویت و باورهای دینی به مثابه سازوکارهای مؤثر برای مواجهه با رویدادهای تنش‌زای زندگی به شمار می‌روند (Dein et al., 2010, p. 63). این پژوهش‌ها ضمن مطالعه رابطه میان هویت دینی با رفتارهای مرتبط با سلامتی، به کاهش مصرف مواد مخدر و افزایش پیروی از توصیه‌های پزشکی تأکید داشته و از گرایش افراد دیندار به پرهیز از رفتارهای پرخطر گفته‌اند. علاوه بر آنکه نشان داده‌اند میان سطوح بالاتری از دینداری با حجم پایین‌تری از ناراحتی‌های روانی رابطه برقرار است (Ysseldyk et al., 2010, p. 62).

مطالعات دین و سلامت اینک یکی از حوزه‌های نوپدیدی است که پژوهشگران می‌توانند در آن هم بیاموزند و هم مشارکت ارزشمندی داشته باشند. علاوه بر این، موضوعی است که از محبوبیت بالای عمومی برخوردار است؛ چرا که اکثر مردم به دنبال زندگی سالم‌تر، آرامش درونی بیشتر و احساس معنوی و رضایت بالاتری هستند؛ چه سطح بالای مادی‌گرایی و رفاه نتوانسته است این نیازها را برآورده سازد. لذا پژوهش علمی در این جنبه مغفول‌مانده از طبیعت بشری ممکن است سرنخ‌های جدید و مهمی را برای کمک به بهبود زندگی او فراهم آورد (Miller & Thoresen, 2003, p. 33). با وجود این، پژوهش‌های یادشده گاهی مورد انتقاد نیز وارد شده و به علت اموری چون عدم کنترل متغیرهای مداخله‌گر در آزمایش‌ها، یافته‌های بعضاً متناقض، احتمال سوءاستفاده از مرجعیت حرفه‌ای پژوهشگران (پزشکان)، محدودیت‌های ابزارهای سنجش و... مقبول واقع نمی‌شود (Sloan et al., 1999). با وجود گسترش این مطالعات در سطح جهانی، هنوز این پرسش اساسی مطرح است که منابع بنیادین اسلام، یعنی قرآن کریم و احادیث، چه ظرفیت‌هایی برای تبیین و ارتقای سلامت انسان در اختیار می‌گذارند و چگونه می‌توان این ظرفیت‌ها را در قالب چارچوبی نظری تحت عنوان «الهیات سلامت اسلامی» صورت‌بندی کرد؟ این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که بخش مهمی از مباحث موجود درباره سلامت دینی، یا در سطح توصیه‌های پراکنده باقی مانده‌اند و یا بدون بهره‌گیری از روش‌های علمی، زمینه را برای شکل‌گیری برخی برداشت‌های غیرمستند و آمیختگی آموزه‌های دینی با باورهای عامیانه فراهم آورده‌اند.

از سوی دیگر، گسترش رویکردهای سکولار در تبیین سلامت انسان، گاه نقش دین را به حوزه‌ای صرفاً شخصی و فاقد کارکردهای عینی تقلیل داده است. در چنین شرایطی، بررسی روشمند آموزه‌های قرآنی و حدیثی می‌تواند نشان دهد که دین نه تنها در تأمین سلامت معنوی، بلکه در حوزه‌های سلامت جسمی، روانی و اجتماعی نیز دارای

ظرفیت‌های نظری و عملی قابل توجهی است. از این منظر، الهیات اسلامی سلامت را می‌توان یکی از شاخه‌های الهیات کاربردی دانست که می‌کوشد آموزه‌های دینی را در مواجهه با مسائل عینی زندگی انسان معاصر به کار گیرد. بر این اساس، مقاله پیش رو در صدد پاسخ به این پرسش است که آموزه‌های دینی چه کاربردی در حوزه سلامت بشر (علی‌الخصوص در بُعد جسمانی (فیزیکی) آن) دارد؟

۱. از دانش الهیات و حوزه سلامت به الهیات کاربردی سلامت

پیش از پرداختن به اصطلاح «الهیات سلامت» بایستی به تعریف دو مفهوم پایه‌ای آن، یعنی الهیات و سلامت، توجه داشت. در رابطه با مفهوم نخست، گفتنی است که الهیات (Theology) در ادبیات غربی بر رشته‌ای فلسفی اطلاق می‌شود که به تفکر دینی و دفاع از آن اهتمام دارد. این واژه که به دلیل ریشه و ساختار آن به فضای مسیحیت اختصاص یافته، به دلیل موضوعات آن، ادیان دیگر به ویژه اسلام و یهودیت را نیز دربرمی‌گیرد. این موضوعات شامل مواردی همچون: خدا، انسان، جهان، رستگاری و آخرت است (Thielicke & Louth, 2023). البته امروزه رشته الهیات در همان فضای غربی نیز دستخوش تغییراتی گشته و از آنچه پیشتر محدود به علم ملهم (Heartfelt knowledge) درباره امور الهی بوده، به علم مدرسی (Scholarly knowledge) در ارتباط با معارف الهیاتی از هم گسسته مبدل شده است (Farley, 1983, p. 10).

مطابق برخی از تعریف‌ها، الهیات یک تلاش دین‌مدارانه است که در جامعه ایمانی شکل می‌گیرد و می‌کوشد معرفت و فهم دقیق، عمیق، مستدل و مستندی از ایمان تحصیل نماید برخی هم عقلانیت و استدلال‌گرایی را دو رکن جدایی‌ناپذیر از الهیات برمی‌شمارند و عدم بهره‌جویی از این دو را برای ارائه توجیه معرفت‌شناختی متناسب با مسائل روز، مایه پس زدن ایمان از سوی عقل می‌انگارند. از سوی دیگر، اسرار وحی نیز یکی از ارکان مهم الهیات را برمی‌سازد و آن را از فلسفه محض تمیز می‌دهد (همتی، ۱۳۹۰، صص ۲۸-۳۲). بنابراین، الهیات در تعریف علمی آن، ماهیت فلسفی پیدا می‌کند؛ هرچند با آن برابری ندارد.

کاربست الهیات در جهان اسلام اگرچه نشان از پیشینه فلسفی آن در تألیفات عالمان مسلمان دارد، لیکن با پیشرفت علم کلام و اختلاط آن با الهیات فلسفی، به تدریج از فلسفه به مجموعه علوم اسلامی منتقل شده است (انصاری، ۱۳۹۷، ص ۱). به عبارت دیگر، با آنکه الهیات در فضای اسلامی متأثر از پارادایم فلسفه یونان و در مفهوم خداشناسی بود، ولی پس از آمیزش دو علم کلام و فلسفه، معنی امروزی آن به علوم اسلامی تغییر یافت (انصاری، ۱۳۹۷، ص ۱۵). از این رو، در پژوهش حاضر نیز الهیات در معنای مجموعه علوم دینی، اعم از متن

مقدس و تفسیر آن، فقه، فلسفه، عرفان و غیره، مقصود نگارندگان می‌باشد و ارتباط این حوزه با مقوله سلامت به اختصار بررسی می‌گردد.

دومین مفهوم حائز اهمیت، سلامتی یا تندرستی است که تعاریف بی‌شماری تاکنون برای آن ارائه شده و هریک با نگاه ویژه‌ای به آن پرداخته است. یکی از اشکالات عمده در تعریف این واژه، ناشی از آن است که کاربرد فراوان روزمره دارد و سبب می‌شود افراد نسبت به آن حس خودآگاه‌پنداری بیابند و هریک مفهوم خویش را بر آن تحمیل نمایند؛ هرچند این تداول استعمال می‌تواند موجب فهم سریع‌تر مقوله مورد نظر نیز باشد. در هر حال، به عنوان یک تعریف رسمی از سلامت می‌توان به اساسنامه سازمان جهانی بهداشت توجه داشت که بیان می‌دارد: سلامت (Health) به معنی رفاه کامل در ابعاد جسمی، ذهنی و اجتماعی بوده و تنها بیمار یا ناتوان بودن نیست. برخورداری از سلامت، از حقوق اساسی انسان‌هاست که برای دستیابی به صلح و امنیت ضرورت دارد و نیازمند همکاری کامل افراد و حکومت‌ها می‌باشد (Basic documents, 2020, p. 1).

افزون بر این، گفتنی است: دانش و هنر پیشگیری از بیماری‌ها و تأمین، حفظ و ارتقای تندرستی افراد با به‌کارگیری تلاش همگانی که منجر به توسعه جامعه گردد، را نیز بهداشت عمومی می‌نامند که ضامن سلامت فرد و جامعه است (بهادر، ۱۳۸۵ش، ص ۱). البته در برخی متون علمی، گاهی به جای اصطلاح Health (تندرستی)، از واژه Well-being (رفاه) یا Wellness (سلامتی) استفاده می‌شود و این دو، برابر فرض می‌گردند. همچنین، برخی دیگر میان دو اصطلاح نام‌برده تمایز قائل می‌شوند؛ بدین صورت که واژه نخست را دارای مؤلفه‌های قابل‌اندازه‌گیری در زمان مشخص (مانند فشار خون یا تست افسردگی) برمی‌شمارند؛ در حالی که مفهوم دوم، یک روند پویا و متشکل از عادت‌ها و رفتارهای درست تلقی می‌شود. به همین جهت، یک فرد ممکن است در رفاه (Well-being) باشد، ولی از تندرستی (Health) برخوردار نباشد؛ مانند کسی که به بیماری لاعلاج گرفتار است، اما تا زمانی که زندگی سالمی را تجربه می‌کند، حال خوشی دارد. به طور مشابه، برای سالم بودن، نیازی نیست آن فرد در رفاه باشد؛ مانند کسی که رفتارهای ناسالمی دارد و بیمار است، ولی عوارض آن را تظاهر نمی‌نماید (Fair, 2010, pp. 4-5).

همان‌طور که تعریف یکسانی برای سلامتی وجود ندارد، در خصوص ابعاد مختلف آن نیز اتفاق‌نظری به چشم نمی‌خورد؛ بلکه الگوهای گوناگونی به تعیین و تبیین این ابعاد پرداخته و هر یک جوانب متفاوتی از آن را مورد توجه قرار داده است. اغلب این الگوها بر ابعاد: جسمی، احساسی، عقلی، اجتماعی و معنوی تأکید می‌ورزد و گاهی نیز به دو بعد محیطی و شغلی هم توجه می‌دهد (G. Miller, 2007, p. 10). در هر صورت، باید دانست که

ادراک سلامتی بر چند عنصر اصلی مبتنی است: اولاً، سلامتی، تنها بیمار نبودن نیست. ثانیاً، سلامتی مجموعه‌ای درهم‌تنیده، پیچیده، پویا و مرکب از ابعاد مختلفی است که مستقل از یکدیگر نبوده، بلکه مکمل همدیگر می‌باشد. ثالثاً، میان این ابعاد می‌باید تعادل برقرار باشد. رابعاً، سلامتی به‌مثابه یک طیف باید در نظر گرفته بشود (Miller, 2007, p. 15).

اینک باید گفت مقصود از «الهیات سلامت»، رویکردی میان‌رشته‌ای است که دو دانش یادشده را درهم می‌آمیزد و پژوهش‌هایی نوین را به دست می‌دهد. در حقیقت، نیمه دهه هشتاد سده بیستم میلادی بود که توجه ویژه‌ای به ارتباط دین یا معنویت با سلامت شکل گرفت و مقالات مرتبط با این موضوع، رشد فزاینده‌ای به خود دید (Koenig, 2005, p. 3875). این پژوهش‌ها با هدف بررسی تأثیرات دوسویه دین و سلامت صورت می‌پذیرفت که محصول آن انتشار مقالات علمی فراوانی در چارچوب مزبور بود و مجلات علمی تخصصی بسیاری را در این زمینه به دست داد. این حجم از تولیدات علمی که «الهیات سلامت» نام گرفت، نتیجه مطالعاتی بود که پژوهشگران آن دو عرصه با رویکردی میان‌رشته‌ای تهیه کرده و از روش‌های نوین برای اثبات یا رد برخی باورهای دیرین بهره گرفته بودند؛ امری که با رشد نمایی مواجه گردید و گاه به تأسیس آموزشگاه‌های تخصصی آن منجر شد.

۲. رویکرد الهیاتی به سلامت

بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته، مسئله سلامت بی‌ارتباط با حوزه دین نیست، بلکه پیوندی دیرینه با آن دارد (فراستی، ۱۴۰۲، ص ۷۳). این امر که حاکی از اهمیت رویکردی الهیاتی به بهداشت و درمان (در ابعاد گوناگون آن) می‌گردد، ظرفیت‌های بسیاری را نیز برای بهره‌گیری از آموزه‌های ادیان در حفظ تندرستی و بازگرداندن آن فراهم می‌سازد. از این رو، در این بخش نگاهی گذرا به رویکردهای سه دین آسمانی به سلامت از جنبه تاریخی و در عصر حاضر انجام می‌شود.

۲-۱. ظرفیت‌های تاریخی الهیات یهودی سلامت

به باور برخی پژوهشگران، رابطه یهودیت با سلامت بر بنیانی عمیق از حکمت متکی است که بیش از ۳۵۰۰ سال تکامل یافته و درباره تأثیرات استرس، انزوا، فقدان، اوقات ناخوشی و جشن‌ها بر جسم، ذهن و روح انسان مطالب زیادی برای گفتن دارد. این آیین ابراهیمی، چشم‌اندازی از رفاه (تندرستی) انسان را دربردارد که بر پایه درگیری پرشور با زندگی، اهمیت جامعه، و باور به این است که متون مقدس و آیین‌ها می‌توانند در مواجهه با معضلات مدرن نیز معنادار باشند. این تجربه هم به‌شدت شخصی و هم جدایی‌ناپذیر از سرنوشت جمعی است. امروزه این حوزه که خود زیرشاخه‌ای از فعالیت‌های اجتماعی جامعه یهودی است، به‌منظور ارائه منابع و خدمات فکری،

معنوی و بالینی به افراد و خانواده‌هایی که با بیماری دست‌وپنجه نرم می‌کنند، توسعه یافته است (Prince, 2009, p. 280).

برخی مورخان نیز معتقدند در آیین یهود همه چیز از خوراک گرفته تا درمان و بهداشت فردی جنبه دینی داشته است. برای مثال، سفر لاویان توجه خاصی به وضع قوانین مربوط به درمان امراض تناسلی دارد و توصیه‌های سخت‌گیرانه‌ای در این خصوص می‌کند (دورانت، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۳۸۶). اگرچه یهودیان قدیم به‌عنوان بنیان‌گذاران قوانین پیشگیری از بیماری‌ها شناخته می‌شوند (Garrison, 1929, p. 67)، لیکن از جراحی جز ختنه نمی‌دانستند. این سنت دینی هم (که میان مصریان متقدم و سامیان متأخر رواج داشت) نه صرفاً قربانی برای خدا یا واجبی برای ابراز وفاداری نژادی، بلکه بالاتر از همه، دستوری برای پیشگیری از بیماری‌های مربوط به اندام‌های جنسی بود (دورانت، ۱۳۳۷ش، ج ۱، ص ۳۸۶) و بخشی از پیمان خدا با انسان به شمار می‌رفت (Jones, 2018, p. 49).

افزون بر این، نمونه‌های تاریخی فراوانی را در عهد قدیم می‌توان پی جست که به سلامت روانی مرتبط می‌شود. در این کتاب مقدس، اختلال‌های روانی گاه به‌عنوان مجازات الهی توصیف شده‌اند؛ مثلاً در سفر تثنیه (۲۸: ۲۸) جنون و سردرگمی عاقبت نافرمانی از حکم خدا دانسته شده است. در سموئیل اول (۲۱: ۱۴-۱۶) و پادشاهان دوم (۹: ۱۱) نیز بیماران روانی به‌عنوان ناتوان ذهنی شناخته شده‌اند. یا درگیری شائول (نخستین پادشاه بنی‌اسرائیل) با شیاطین، اشاره به صفات روان‌پریشی و حسادت را به همراه داشته (سموئیل ۱۶: ۱۴-۲۳؛ ۱۸: ۱۰-۱۲؛ ۱۹: ۹-۱۰) و داود برای فرار از آشیش تظاهر به جنون می‌کرده است. در لاویان (۲۰: ۲۷) هم مجازات فرد تسخیرشده توسط ارواح سنگسار است، اما در امثال (۱۶: ۲۲؛ ۱۷: ۲۲) حکمت و شادمانی همچون درمان معرفی می‌گردد. با این حال، در متن عهد عتیق درمان‌های روان‌پزشکی به چشم نمی‌خورد (Uri et al., 2009, p. 91).

در خصوص سلامت جسمی در این آیین نیز می‌توان به آداب خوراکی‌ها اشاره داشت. در این دین، مجموعه‌ای از قوانین غذایی موسوم به «کشروت»^۱ یافت می‌شود که ارتباط تنگاتنگی با مفهوم حلال و حرام دارد. بر اساس این قواعد، جانوران خشکی باید سُم‌شکافته و نشخوارکننده (مانند گاو) یا ماهی‌ها باید دارای باله و فلس باشند تا

^۱ Kashrut.

مُجاز^۱ محسوب شوند؛ بنابراین، صدف‌داران (مانند خرچنگ و میگو) حرام^۲ تلقی می‌شوند. جدایی شیر و دیگر محصولات لبنی از گوشت هم امری ضروری در متون مقدس یهودی قلمداد شده و بر مجزا بودن وسایل آشپزی برای هر دو دسته تأکید رفته است. افزون بر این، قتل حیوان باید توسط چاقوی بسیار تیز صورت پذیرد تا خونریزی کامل و سریع انجام گردد. همچنین، در ایام مذهبی می‌باید تابع آداب خوراکی ویژه‌ای بود که نمونه آن، حرمت خوردن نان ورآمده^۳ در عید پسخ^۴ است. در حقیقت، باور ایشان بر این است که رعایت این مقررات، هم به ترویج سلامت و حفظ زندگی و هم به تقویت هویت و افزایش انسجام جمعی یهودیان یاری می‌رساند (Meyer-Rochow, 2009, p. 5).

همچنین، باید به باور مهمی میان یهودیان اشاره داشت که با عبارت «pikuach nefesh» از آن یاد می‌کنند. مقصود از این تعبیر، حفظ جان است که از مهم‌ترین فرمان‌های الهی^۵ است. ریشه این اعتقاد به آیه‌ای در سفر لایوان ۱۹:۱۶ باز می‌گردد که از ریختن خون همسایه پرهیز می‌دارد. بر اساس تفسیر تلمود در رساله یومای بابلی، این اصل بر اجرای فرامین الهی مقدم است، مگر در سه مورد استثنایی: بت‌پرستی، روابط جنسی نامشروع و قتل. حتی شبت^۶ (شنبه مقدس) را نیز می‌توان برای نجات جان انسان نقض کرد؛ چرا که هدف از احکام دینی، زندگی انسان است نه مرگ او (Shaw, 2014, p. 121). مفهوم فوق که ارتباط بیشینه‌ای با اخلاق پزشکی یهودی دارد (Mathieu, 2016, p. 5) نشانه دیگری از پیوند تاریخی این آیین ابراهیمی با سلامت انسان‌ها می‌باشد.

الهیات یهودی سلامت تنها به جنبه تاریخی منحصر نمی‌گردد و در عصر حاضر نیز کاربردهای آن به چشم می‌خورد. برای مثال به «جنبش یهودی شفاء»^۷ می‌توان اشاره داشت. این جنبش در اوایل دهه نود سده بیستم میلادی به رهبری متخصصان و پیشوایان غیر روحانی شکل گرفت که اذعان می‌نمودند بسیاری از یهودیان دیگر دسترسی مناسبی به آن حمایت‌های معنوی و عمومی ندارند که نسل‌های گذشته را از بیماری و وفات حفظ می‌کرده

^۱ Kosher.

^۲ Treif.

^۳ Leavened bread.

^۴ Pessah.

^۵ Mitzvah.

^۶ Sabbath.

^۷ The Jewish Healing Movement.

است. ایشان از منابع فکری یهود که درباره سنت دینی و منشأ آرامش و آسایش می‌گوید، بهره می‌بردند. در پی این جریان، مراکز شفابخشی یهود در آمریکا ظهور یافت. برنامه‌های این مراکز به صومعه‌ها کشیده شد که تأکید خاصی بر آموزش امور مرتبط با سلامت (مانند اخلاق زیستی و مراقبه یهودی) در قالب‌های متعدد (مانند کلاس و کارگاه) داشت و جمع بسیاری برای نماز شفابخش در آن‌ها حضور می‌یافتند. این جنبش سپس گسترده‌تر شد و خدمات و منابعی را دربرگرفت که برای مقابله با بیگانگی با معنویت به سبب افزایش شیفتگی به فناوری^۱ و مادی‌گرایی در جامعه بود (Levin & Prince, 2011, pp. 769-770).

این مختصر نشان می‌دهد دانشمندان یهودی در گذر تاریخ از آموزه‌های دینی خویش در مسیر حفظ و تحقق سلامت جامعه مذهبی‌شان بهره‌مند شده و امروزه نیز در تلاشند تا آن دانش را به کار گیرند و در میان هم‌کیشان خود ترویج دهند. نگاهی به دو آیین آسمانی دیگر (یعنی مسیحیت و اسلام) نیز مؤید کاربردهای نسبتاً مشابهی از تعالیم دینی در حوزه بهداشت و درمان است که در ادامه می‌آید.

۲-۲. ظرفیت‌های تاریخی الهیات مسیحی سلامت

ارتباط تاریخی سلامت با دین مسیحیت به قدری پررنگ است که پیامبر این آیین به‌عنوان درمانگر شناخته می‌شود. او نه تنها خود به شفای بیماران می‌پرداخت، بلکه میراثی از شفابخشی را پایه‌گذار و دست‌کم سه بار این توانایی‌ها و مهارت‌های خویش را به پیروانش منتقل ساخت. این موضوع در کتاب اعمال رسولان مطرح شده که آن حواریان به‌طور پراکنده‌تر به شفای بیماران مشغول بوده‌اند. علاوه بر اینکه این سنت در «اعمال آپوکریفای»^۲ و دیگر نوشته‌های غیررسمی اوایل قرون میلادی نیز ادامه یافته است (Tompkins, 2023, p. 2). با آگاهی از این موضوع که کارکرد دین در دوران باستان عموماً درمان بیماران دانسته می‌شده، جای شگفتی نخواهد بود که مسیحیت نیز در چنین بستری رشد پیدا کند و به عنوان «دین شفابخش»^۳ قلمداد شود (Ferngren, 2009, p. 64).

در تأکید بر این پیوند تاریخی، گفتنی است که مسیحیت آغازین در تقابل با روش‌های درمانی سکولار پدیدار شد. این دین که همانند یهودیت، خدا را تنها منبع قدرت جهان می‌بیند و بیماری را نتیجه‌ی نافرمانی از پیمانش با او برمی‌شمارد، دو جهت را به این دیدگاه افزود. نخست آنکه عیسی مسیح (ع)، تجسم خدا بر روی زمین،

^۱ Technophilia.

^۲ Apocryphal Acts.

^۳ Healing religion.

نجات‌دهنده‌ای حضور داشت که «پزشک بزرگ» بود و کمک او برای همه‌ی مؤمنان (بی‌هیچ هزینه‌ای) در دسترس بود. دوم آنکه قدرت شفابخشی آن حضرت به پیروانش نیز داده شد تا بتوانند با ایمان، دعا، تدهین و اعتراف، دیوها را بیرون بکشند، بیماران را درمان کنند و حتی مردگان را زنده سازند. بنابراین، معجزات شفابخش مسیح (ع)، رسولان و قدیسان به مثابه اثبات واضحی از قدرت واقعی و صداقت پیام مسیحی مطرح می‌شد. به دیگر سخن، پیام امیدبخش آنان برای بیماران، یکی از عوامل اصلی پیروزی نهایی مسیحیت بر سایر آیین‌های (آن عصر) به شمار می‌رفت (Nutton, 1986, p. 48).

تاریخ مسیحیت نیز نمونه‌های پرشماری از ارتباط گسترده این دین با مسئله سلامت پیروان آن به چشم می‌خورد. برای مثال، در نخستین سده‌های میلاد مسیح (ع)، بیماران یکی دو شب را در کلیسا سپری می‌کردند تا مورد عنایت روحانیون قرار گیرند و به شفاء نایل شوند (Koenig et al., 2012, p. 20). کشیشان این عصر نیز اهتمام خاصی به مقوله سلامت داشتند و از هر تلاشی در این میان دریغ نمی‌کردند؛ چنانکه سیپریان^۱ برای مقابله با طاعون در سده سوم میلادی بسیار می‌کوشید و با بسیج کردن مردمان دیار خود به مسیحیان و غیرمسیحیان خدمت می‌رساند. همو این اقدامات فداکارانه را با مفهوم شهادت پیوند می‌داد تا مراقبت از بیماران و جان باختن [در این راه] به عنوان ویژگی بارز مسیحیان در جهان باستان باشد (Just, 2020, p. 8).

به طور خلاصه گفتنی است از آغازین روزگار، کلیسا در مراقبت از بیماران جامعه نقش داشته است. اجتماعات اولیه کلیسایی از مریضان ضعیف و ناتوان حمایت می‌کردند و کودکان رهاشده را پناه می‌دادند. صومعه‌های قرون وسطی دارای بیمارستان‌های داخلی بودند. حتی بیمارستان‌های جذامیان و بیماران طاعون نیز مؤسسات مذهبی به‌شمار می‌آمدند. بیمارستان‌های بزرگ لندن هم در ابتداء جزء نهادهای مذهبی بودند که پس از انحلال صومعه‌ها بازتأسیس شدند. اما با حرفه‌ای شدن مراقبت‌های پزشکی در قرن‌های هجدهم و نوزدهم، کلیساهای کاتولیک و پروتستان مدارس آموزش پزشک و پرستار و بیمارستان احداث کردند. امروزه کلیساها همچنان بازیگران اصلی ارائه خدمات بهداشتی‌اند و کلیسای کاتولیک بزرگ‌ترین ارائه‌دهنده غیردولتی خدمات درمانی در جهان محسوب می‌شود (Methuen & Spicer, 2022, p. 1).

۲-۳. ظرفیت‌های تاریخی الهیات اسلامی سلامت

^۱ Cyprian.

همچون دو آیین یهودی و مسیحی، دین اسلام نیز با بهداشت و درمان بیگانه نبوده، بلکه در طول تاریخ پیوند آشکاری میان پیروان آن با مسأله سلامت ایشان برقرار بوده است. از جمله مؤیدات این مدعا، آیات قرآن کریم و حجم بالای روایات و آثار طبی منسوب به اهل بیت (ع) است که نشان می‌دهد بی‌تردید سلامت جامعه بشری و مداوای افراد در نزد ایشان کم‌اهمیت نبوده، بلکه گویا بهداشت و درمان یکی از شئون دین اسلام تلقی می‌شده است. به همین ترتیب، مسلمانان نیز تصور مشابهی از این مسأله داشته و برای شفای امراض خود بسیار به اولیای دین متوسل می‌شده‌اند. در ادامه، نگاه‌گذاری به این موضوع خواهیم داشت. برای یادکرد از مهمترین آیات مرتبط با ابعاد چهارگانه سلامت می‌توان به مفاهیمی چون شفاء، سکینه، تزکیه و اخوت در قرآن کریم اشاره داشت.

افزون بر این، در قرآن کریم به طور کلی برخی مباحث مرتبط با سلامت انسان به چشم می‌خورد. برای مثال، آیاتی چون: «حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحُمُ الْخَنِزِيرِ» (مائده: ۳) از خوراکی‌های حرام پرهیز می‌دهد؛ آیاتی همچون: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِنَاكُلُوا مِنْهُ حَلًّا طَرِيًّا» (نحل: ۱۴) دسته‌ای از مواد غذایی را سفارش می‌فرماید که خواص آن‌ها در تحقیقات آزمایشگاهی اثبات می‌گردد (مسعودی، ۱۳۹۸ ش، ص ۸۸-۹۰). افزون بر این‌ها، از آیاتی مانند: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶) می‌توان نام برد که از آناتومی انسان یاد می‌کند؛ یا آیاتی که به پاره‌ای از امراض جسمی مانند: «وَكَانَتْ أُمُّرَاتِي عَاقِرًا» (مریم: ۵) یا روانی مانند: «وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم: ۵۱) اشاره می‌نماید. به علاوه، در چندین آیه از قبیل: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا» (مؤمنون: ۱۴) به مراحل خلقت جنین می‌پردازد؛ یا آیاتی هست که اصطلاحات مرتبط با بهداشت و درمان همچون: «قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَوْا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا» (یوسف: ۸۵) را به کار می‌برد (پرویزی و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰-۲۰۳). همچنین، از آیاتی می‌توان یاد کرد که به مفهوم سکینه و آرامش روانی اشاره دارد (مانند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهُ» (شمس: ۹))، از تزکیه به عنوان عامل مهم سلامت معنوی سخن می‌گوید (مانند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح: ۴)) و اخوت و برادری را که موجب تحکیم روابط اجتماعی و حفظ سلامت آن می‌گردد، مورد تأکید قرار می‌دهد و به آن فرامی‌خواند (مانند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰)).

در کنار تعداد معدودی از آیات شریفه قرآن کریم که در ادبیات پزشکی به چشم می‌خورد، شمار انبوهی از احادیث منسوب به رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) نیز در دست هست که میراث بزرگ طب موسوم به اسلامی به حساب می‌آید. این احادیث که با عنوان روایات طبی از آن‌ها یاد می‌شود، با یک نگاه کلی در دو بخش طب

بدن و طب روان قرار می‌گیرد (نصیری، ۱۳۸۷ش، ص ۹۵) و از حیث مضمون غالباً در شش گروه دسته‌بندی می‌گردد (مسعودی، ۱۳۹۸، ص ۹۳-۹۶).

۱) آداب خوردن و نوشیدن: مانند این حدیث: «إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَأْكُلْ مِمَّا يَلِيهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۳، ص ۴۱۸) که بر آداب مصرف غذا اشاره دارد. امروزه اثبات شده است که رعایت اخلاق و آداب نیز بر بهداشت و درمان اثرگذار می‌باشد.

۲) بهداشت: مانند حدیث: «مَنْ غَسَلَ يَدَهُ قَبْلَ الطَّعَامِ وَ بَعْدَهُ عَاشَ فِي سَعَةٍ...» (ابن قتیبه، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۶۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۹۰) که یک توصیه قابل قبول ولو با وجود ضعف سندی است.

۳) پیشگیری: مانند حدیث: «الْأَكْلُ عَلَى الشَّبَعِ يُورِثُ الْبَرَصَ» (طبرسی، ۱۳۷۰ش، ص ۱۴۷؛ مکی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۸۳) که از پرخوری پرهیز می‌دهد تا انسان به بیماری گرفتار نگردد.

۴) آناتومی و فیزیولوژی: روایاتی که به توصیف اندام‌ها و کارکردهای آن‌ها در بدن انسان می‌پردازد؛ مانند: «جُعِلَ الشَّعْرُ مِنْ فَوْقِهِ لِيُوصَلَ الْأَذْهَانُ إِلَى الدِّمَاغِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۵۱۲).

۵) خواص خوراکی‌ها: روایات فراوانی به این موضوع پرداخته و از فواید مواد غذایی گونه‌گونی سخن گفته است؛ مانند: «عَلَيْكَ بِاللَّبَنِ فَإِنَّهُ يُنَبِّئُ اللَّحْمَ...» (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۲۴۹).

۶) درمان: شماری از روایات طبی به توصیف نسخه‌ای طبی برای درمان بیماری‌ها اشاره دارد؛ مانند دواي بلغم: «تَأْخُذُ جُزْءًا مِنْ عِلْقٍ رُومِيٍّ وَ جُزْءًا مِنْ كُنْدَرٍ...» (ابن بسطام، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹).

افزون بر این شش دسته، روایات دیگری نیز با مباحث پزشکی و تندرستی ارتباط می‌یابد؛ لیکن در مقوله سلامت و درمان نمی‌گنجد. مانند روایات مربوط به حقوق پزشکی که مسئولیت طبیب را معین می‌کند و جنبه فقهی دارد نه درمانگری. یا روایات مرتبط با اخلاق پزشکی که به آداب طبابت می‌پردازد و از نحوه تعامل پزشک با بیمار سخن می‌گوید. نیز، روایاتی که مآجورات مریضی (ثواب بیماری کشیدن) را تبیین می‌نماید و پاداش بیماران، پرستاران و عیادت‌کنندگان را توضیح می‌دهد (باقری، ۱۳۹۸ش، ص ۱۶۹-۱۷۰). این روایات هم با اصطلاحات طبی همراه است؛ اگرچه در حوزه بهداشت و درمان وارد نمی‌شود.

در سوی دیگر الهیات اسلامی سلامت باید به تلاش‌ها و اقدامات گسترده فقهاء و محدثان در زمینه بهداشت و درمان توجه داشت که حکایت‌گر درهم‌تنیدگی دو حوزه دین و سلامت در تاریخ اسلام است.

در سوی دیگر الهیات اسلامی سلامت، اهتمام ویژه عالمان این دین به مسئله بهداشت و درمان مشهود است که حکایت‌گر درهم‌تنیدگی دو حوزه دین و سلامت در تاریخ اسلامی می‌باشد. از نمونه این دست، آثار پرشمار تألیف‌شده درباره طاعون است که بسیاری از آن‌ها را نه پزشکان، بلکه فقهاء و محدثان به رشته تحریر درآورده و از روشی میان‌رشته‌ای بهره برده‌اند. در این نوشته‌ها، دو موضوع اساسی به چشم می‌خورد: نخست، یک مسأله نظری است؛ یعنی توضیح درباره همه‌گیری و عوامل آن است که [غالباً] با مذهب کلامی حاکم بر آن عصر (اشعری) همساز می‌باشد. مسأله دیگر عملی است؛ یعنی به رفتارهای فرد در رابطه با شیوع طاعون می‌پردازد. این رفتارها در دو دسته قرار می‌گیرد: آیین‌های دینی (مانند صلوات، ادعیه، اذکار و رقیه) و کارهای دنیوی برای حفظ وجود مادی انسان (مانند پیشگیری و درمان و توجه به منافع عامه). البته برخی کتب نیز شامل هر دو موضوع مذکور می‌شود (الخطیب، ۲۰۲۱م، ص ۸۰-۸۱).

از علل چنین امری، مرجعیت وحی است که در روایات مربوط به طاعون تجسم یافته و با وجود ابهام در عوامل مادی شیوع طاعون، زمینه را برای تفاسیر غیبی از آن فراهم ساخته است. به علاوه، ناتوانی پزشکان از ارائه درمان اثربخش برای بیماری‌ای که جان بسیاری را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌گرفت، مایه تشکیک در امکان درمان آن گردید و اساساً ارتباط طب با طاعون را [نزد مردمان آن دوران] زیر سؤال بُرد. از این رو، طاعون از یک بیماری و یک موضوع طبی به پدیده‌ای انسانی با آثار دینی مبدل شد؛ در این میان، فقهاء و متکلمان به مواردی همچون رفتارهای درست در هنگام شیوع طاعون، پاداش اخروی کسانی که در اثر یا در زمان آن از دنیا بروند و نیز تصرفات مالی ایشان (مانند ارث و غیره) می‌پرداختند (الخطیب، ۲۰۲۱م، ص ۸۸-۸۹).

۳. چالش‌های انسان معاصر در حوزه سلامت

علی‌رغم پیشرفت‌های چشمگیری که بشر در دانش پزشکی و فناوری‌های مربوط به مراقبت‌های بهداشتی و درمانی رقم زده، او امروز با انبوهی از چالش‌ها و پیچیدگی‌ها در ابعاد مختلف سلامت، اعم از جسمی، روانی، معنوی و اجتماعی روبه‌روست. این متناقض‌نما که پیشرفت‌های علمی در کنار وخامت اوضاع سلامت در بسیاری از زمینه‌ها رخ می‌دهد، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های عصر حاضر است. در حقیقت، انسان مدرن بیش از هر زمانی در ابعاد چهارگانه سلامت دچار اختلالات و بیماری‌های گوناگون گشته و پیاپی می‌کوشد تا بهبودی در شرایط زیستی خود ایجاد نماید.

چالش‌های مرتبط با سلامت جسمی باید به بیماری‌های غیرواگیر^۱ (به‌ویژه بیماری‌های قلبی و عروقی، انواع سرطان، بیماری‌های تنفسی مزمن و دیابت) اشاره داشت که موجب مرگ‌ومیر حدود ۷۴٪ انسان‌های دنیا می‌گردد و سه‌چهارم آن در کشورهایی با درآمد کم یا متوسط اتفاق می‌افتد (Jamal et al., 2024, p. 1). همچنین، شیوع خطر اختلالات متابولیک (که عامل اصلی بسیاری از بیماری‌های غیرواگیر هست) نشان از روندهایی نگران‌کننده دارد. پژوهش‌هایی که در برخی از کشورهای صورت گرفته حاکی از افزایش سالیانه ۱/۱٪ این عوامل و رشد ۱۷٪ شمار مرگ‌ومیرهای ناشی از بیماری‌های غیرواگیر مرتبط با آن است. در کنار این، نمایه توده بدنی بالا نیز به طور خاص مشکل‌ساز شده و سبب ۴۷٪ مرگ‌های ناشی از دیابت در آن کشورها بوده است (Kibret et al., 2023, p. 1). در عین حال، گاهی خدمات مربوط به بیماری‌های غیرواگیر پس از شیوع کرونا در مقایسه با دوره مشابه پیش از آن به‌طور میانگین ۱۹٪ کاهش یافته است که ضرورت تلاش و توجه بیشتر برای اجرای برنامه‌ها و سیاست‌های جبرانی را یادآور می‌شود (Afkar et al., 2022, p. 1357).

دسته‌ای دیگر از چالش‌ها به سلامت روانی مربوط می‌گردد و بیماری ذهنی^۲ نامیده می‌شود؛ یعنی شرایطی که با اختلالات شناختی و هیجانی، رفتارهای غیرطبیعی، کاهش کارکرد یا هر ترکیبی از این موارد بروز یابد (VandenBos, 2015, p. 639). مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد عمر ازدست‌رفته به‌سبب ناتوانی (DALYs)^۳ در اثر اختلالات روانی طی سه دهه حدود ۵۷٪ درصد افزایش یافته و در حالی که افسردگی با ۳۷٪ و اضطراب با ۲۱٪ بالاترین سهم را دربرداشته، تمامی اختلالات روانی در این بازه شاهد رشد بسیاری بوده است (Chen et al., 2024, p. 1). همچنین، پیش‌بینی می‌شود این روند در دو دهه آینده نیز در کشورهای آسیایی (به استثنای برخی مانند فلسطین) همچنان افزایشی باشد (Chen et al., 2024, p. 4).

در زمینه سلامت معنوی نیز انسان معاصر با چالش‌های بسیاری روبه‌روست و راهکاری کارآمد برای آن‌ها می‌جوید. سلامت معنوی با ویژگی‌های همچون تفوق، هدف‌مندی و معناداری، ایمان، به‌هم‌پیوستگی هماهنگ، قدرت یکپارچه‌سازی، چندبعدی بودن و وجود کلی شناخته می‌شود و پیش‌نیازهایی مانند قابلیت و ظرفیت تفوق

^۱ Non-communicable diseases.

^۲ Mental disorder/illness.

^۳ مخفف Disability-Adjusted Life Years به معنی مجموع سال‌هایی که یک فرد کمتر از عمر میانگین زیسته یا به خاطر بیماری، دچار

کاهش کیفیت زندگی شده است (<https://www.healthdata.org/research-analysis/about-gbd>).

و آگاهی معنوی دارد (Jaberi et al., 2019, p. 1537). از اساسی‌ترین چالش‌های این موضوع آن است که برخی نهادهای بین‌المللی (مانند سازمان جهانی بهداشت) علی‌رغم انتقادات گسترده، به این بعد از سلامت در تعاریف خود بی‌توجه هستند (Wüthrich-Grossenbacher, 2024, p. 1) و به تأثیرات مثبت آن بر دیگر ابعاد سلامت اعتنایی ندارند (Chirico, 2016, p. 11). در هر حال، از عللی که در دنیای معاصر به بیماری‌های معنوی منجر می‌شود می‌توان به عوامل روان‌شناختی (مانند اختلالات روانی، اضطراب، فقدان اعتماد به نفس)، عوامل خانوادگی (مانند: کیفیت رابطه والدین با فرزندان، روابط زوجین، تنش‌های خانوادگی)، عوامل جمعیت‌شناختی (مانند: سن جوانی، وضعیت عدم تأهل، جنسیت)، عوامل محیطی (مانند: همه‌گیری کرونا، بیماری‌های حاد یا مزمن، فقدان حمایت اجتماعی) و عوامل الهیاتی (مانند: ناخدااباوری، عدم درک حکمت‌های الهی، احساس گناه) اشاره داشت که می‌باید درمان‌هایی را از میان آموزه‌های دینی برای مقابله با آن‌ها پی جست (آذربایجانی، ۱۴۰۴ش).

نهایتاً، سلامت اجتماعی نیز در جهان امروز با چالش‌هایی روبه‌رو شده و گرفتار گسترش آسیب‌هایی همچون انزوای اجتماعی گشته که رو به افزایش است (Teo et al., 2023, p. 1). مقصود از این جنبه سلامت، برخورداری از کمیت و کیفیت کافی از روابط در یک زمینه خاص است که نیاز یک فرد به ارتباطات انسانی معنادار را برآورده می‌کند (Doyle & Link, 2024, p. 619). این بیماری‌ها گاهی زاده عوامل اقتصادی-اجتماعی هستند و از مشکلاتی همچون بیکاری و بی‌خانمانی یا شرایط فردی مانند اختلافات زوجین و تعارض‌های خانوادگی و شغلی ناشی می‌گردد (Kloppe et al., 2022, pp. 1-2). افرادی که با چنین مشکلات اجتماعی مواجه هستند، بیشتر در معرض اختلالات روانی، بیماری‌های قلبی-عروقی و چندمریضی قرار دارند، امید به زندگی کوتاه‌تری دارند و از کیفیت زندگی پایین‌تری برخوردارند (Marmot, 2010, p. 46).

این موضوع حاکی از درگیر بودن انسان معاصر با بیماری‌های بی‌شمار جسمی، روانی، معنوی و اجتماعی است. از این رو، او راه چاره‌ای برای این چالش‌ها و ناملازمات زندگی خویش می‌جوید تا بر گرفتاری‌های فراوان غلبه یابد و در رفاه و سلامت زیست کند. این در حالی است که آموزه‌های دینی و تعالیم اسلامی نیز در بسیاری از موارد به این مسائل پرداخته و ظرفیت بی‌بدیلی را برای بهره‌مندی از سلامت و تندرستی فراهم ساخته و برخورداری از آن را بالاتر از تمکن و ثروت مادی برشمرده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۶). آنگاه، با شناخت این مشکلات روزافزون و ضرورت بهره‌گیری از متون دینی برای رفع آن‌ها، کارآمدی الهیات در عرصه سلامت (اعم از جسمی، روانی، معنوی و اجتماعی) آشکار خواهد شد.

۴. بر ساخت الهیات اسلامی سلامت با رویکرد میان‌رشته‌ای

بنابر آنچه از مفهوم الهیات، سلامت و همچنین درک امروزین از الهیات سلامت در نزد یهودیت و مسیحیت گذشت و تقریری که از چالش‌های انسان معاصر ناظر به ابعاد چهارگانه سلامت ارائه شد، در این بخش تلاش می‌شود تا رویکردهای کلان حاکم بر الهیات اسلامی سلامت در ضمن یادکرد وجوه کاربردی آن تبیین گردد؛ چه تأکید بر کاربردی‌سازی الهیات، ناظر به چالش‌هایی است که انسان معاصر در مواجهه با فرهنگ و تمدن مدرن می‌بیند. پیش از آغاز این مبحث باید به سه نکته اساسی اشاره داشت که مبنای این دست پژوهش‌ها قرار می‌گیرد.

نخست آنکه برساخت الهیات اسلامی سلامت مستلزم بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای در علوم انسانی و اسلامی است. مقصود از این رویکردها، مدل‌های پیوند میان‌دانشی از جهت محتوا و روش است که در عمل دو گونه مطالعات «میان‌رشته‌ای روشی» و «میان‌رشته‌ای به معنای خاص» (مضمونی) را در پی دارد. به طور ویژه باید از مطالعات «میان‌رشته‌ای روشی» یاد کرد که زمینه کاربست روش‌های شناخته‌شده در دیگر علوم اجتماعی است و می‌تواند در خوانش میراث و منابع اسلامی (به‌ویژه قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام) به کار برده شود و فهم تازه‌ای از آن‌ها به دست دهد. اهمیت بهره‌گیری از این رویکردها از این حیث است که از سویی با آشنایی‌زدایی از برداشت‌های کنونی، زمینه را برای بازخوانی متون اسلامی در بستر صدور آن‌ها فراهم می‌سازد و از سویی دیگر با پرداخت به زوایای گوناگون یک مسئله، امکان ارائه پاسخ‌هایی ژرف‌تر و مستدل‌تر را برای جامعه حاضر به دست می‌دهد؛ امری که در نگاه تک‌بعدی به الهیات و سلامت میسر نیست و تلفیق آن دو را به روشی مورد پذیرش متخصصان هر دو حرفه به دنبال نخواهد داشت. ضمناً، در موارد بسیاری منظرهای ابعاد چهارگانه سلامت در خوانشی متفاوت از نصوص دینی بسیار مؤثر بوده و در برخی موارد نیز قابلیت‌های حل مسائل حوزه بهداشت و درمان را نیز فراهم می‌آورد.

نکته دیگر، رویکرد کل‌نگر در درک از الهیات و ابعاد چهارگانه سلامت است. رویکرد کل‌نگر نیز از دیگر ثمرات اتخاذ رویکرد میان‌رشته‌ای است. یعنی، زمانی که از الهیات سخن می‌آید، نه باید آن را برابر با مفهوم فلسفی آن در غرب تلقی کرد و نه آن را به متون مقدس اسلامی تقلیل داد. بلکه بایستی به مجموعه علوم اسلامی (شامل: تفسیر، فقه، اخلاق، عرفان، حکمت، فلسفه، شروح حدیثی، تاریخ و...) توجه داشت و از ظرفیت هریک در دسته‌ای از دانش‌های بهداشت سود جست. به طور متقابل، سلامت نیز به بُعد جسمانی آن محدود نمی‌گردد و برخورداری از رفاه روانی، اجتماعی و معنوی هم در توصیف به انسان سالم حائز اهمیت خاصی است. بنابراین، در این رویکرد کل‌نگر، ممکن است از قرآن کریم استفاده بیشینه‌ای در سلامت روانی و معنوی بتوان بُرد؛ اما در سلامت جسمی

به روایات اسلامی بیش از قرآن کریم بتوان تمسک کرد. یا در حوزه سلامت اجتماعی می‌توان آموزه‌های بیشتری را از فلسفه و حکمت اسلامی کسب کرد که در دیگر معارف الهیاتی مشهود نمی‌باشد.

سومین نکته نیز آن است که در الهیات کاربردی سلامت می‌باید تمرکز بر حل مسئله و چالش‌های بهداشتی در جامعه کنونی باشد. این یعنی پژوهش‌هایی که در این موضوع به انجام می‌رسد، بایستی ناظر به وقایعی باشد که در جهان خارج در حال رخ دادن بوده و دغدغه‌هایی را برای انسان معاصر پدید آورده است. رعایت این نکته باعث می‌گردد تا زمینه‌های مشترکی برای گفت‌وگو میان آموزه‌های اسلامی با دانش‌های پزشکی (اعم از سنتی و جدید) پدیدار شود، مفاهیم و تعالیم طبی به آموزه‌های اسلامی جهت دهد و نهایتاً معارف و حیانی نیز در تعدیل دستورات پزشکی به کار آید و فرصت‌هایی را برای کشف درمان‌های کم‌خطر و پرفایده به دست دهد. نتیجه غایی این امر، ارتقای ابعاد چهارگانه سلامت در عصر جدید خواهد بود و از چالش‌های انسان معاصر در این عرصه خواهد کاست. تأکید بر یادکرد چالش‌های انسان معاصر از منظر ابعاد چهارگانه سلامت نیز ناظر به این مهم بود و در این نوع از مطالعه سعی بر آن است تا سرآخر برون‌رفتی بر چالش‌های معاصر به ویژه در حوزه سلامت و بهداشت فراهم شود.

اینک می‌توان با تمرکز بر هر یک از ابعاد چهارگانه سلامت و استفاده بیشینه از متون و تعالیم برآمده از منابع و فرهنگ اسلامی، مسیرهایی تلفیقی با رویکردهای میان‌رشته‌ای را پی گرفت که به دنبال کاربردی‌سازی آموزه‌های اسلامی در حوزه بهداشت و درمان است. بنابراین، چهار مسیر زیر قابل پی‌جویی است:

الف) کاربری آموزه‌های اسلامی در سلامت جسمی و پیوند آن با طب نوین و طب سنتی

ب) کاربری آموزه‌های اسلامی در سلامت روانی و پیوند آن با روان‌شناسی و علوم تربیتی

ج) کاربری آموزه‌های اسلامی در سلامت معنوی و پیوند آن با دانش اخلاق و عرفان

د) کاربری آموزه‌های اسلامی در سلامت اجتماعی و پیوند آن با علوم اجتماعی

در هریک از چهار مسیر فوق‌الذکر می‌توان به انواع سطوح پیوند و مناسبتی اشاره داشت که میان آموزه‌های اسلامی (برآمده از نصوص دینی، یعنی قرآن و حدیث، و منابع تولیدشده در فرهنگ و تمدن اسلامی) با یافته‌های علمی (به ویژه دانش‌های بهداشت و پزشکی، روان‌شناسی و علوم تربیتی، اخلاق و عرفان، جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی) برقرار است. دست‌کم از چهار سطح (گونه مناسبت) مابین این دو حوزه می‌توان یاد کرد که عبارتند از: مناسبات تأییدی، تکمیلی، انتقادی و راهبردی. اجمالاً، «مناسبات تأییدی» به نمونه‌هایی برمی‌گردد که آموزه‌های دینی و یافته‌های تجربی به تأیید یکدیگر می‌پردازد و از تطابق این مباحث با یکدیگر حکایت دارد. «مناسبات

تکمیلی» به نمونه‌هایی اختصاص دارد که هریک از دو حوزه دین و علم به بخشی از جوانب یک موضوع تأکید داشته و دیگر جوانب آن را باید در حوزه دیگر جویا شد و به تکمیل آن مدد رساند. نمونه‌هایی نیز که در تعارض ظاهری با یکدیگر قرار می‌گیرد و خطاهای یکی را بر دیگری یادآور می‌گردد، «مناسبات انتقادی» برقرار است. نهایتاً «مناسبات راهبردی» در نمونه‌هایی آشکار است که آموزه‌های اسلامی می‌توان رویکردهای کلان و جهت‌دهی‌های اساسی را در زمینه سلامت (در ابعاد چهارگانه آن) به دست دهد و برای سیاست‌گذاری در این حوزه کارآمد باشد.

از آنجا که تمرکز اصلی این نوشتار بر سلامت جسمی و فیزیکی است، تنها مسیر نخست را به همراه نمونه‌هایی چند پی گرفته و دیگر مسیرها را به مقالاتی دیگر وا می‌گذاریم.

۴-۱. مناسبات تأییدی آموزه‌های اسلامی و سلامت جسمی

در اندک آیاتی از قرآن مجید و شمار فراوانی از روایات اسلامی می‌توان شاهد توصیه‌هایی بود که با سلامت جسمی انسان در ارتباط است. این آیات و احادیث هرچند به تجویز یک خوراکی پرداخته و از شفافبخشی آن سخن به میان آورده، لیکن به شیوه‌ای که نزد علم مدرن و روش تجربی می‌پذیرد، اثبات نشده است. از این‌رو، پژوهش‌های بسیاری به بررسی آن تجویزات طبی همت گماشته و آزمایش‌های پزشکی متعددی را برای واکاوی اثربخشی‌شان به عمل آورده است. آنجا که مبدأ پژوهش و آغاز مسئله از دین گرفته شده و روش از علم طبابت به کار بسته می‌شود، مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای به انجام می‌رسد که اگر در تأیید آموزه اسلامی باشد، بر مناسبات تأییدی میان این دو حوزه تأکید دارد. به دیگر سخن، این سطح از روابط میان اسلام و سلامت جسمی در جایی برقرار است که آموزه دینی به روش تجربی و مورد قبول علم پزشکی به اثبات می‌رسد.

یکی از این نمونه‌ها، پژوهش‌های پرشماری می‌باشد که در رابطه با خواص غسل و آثار آن بر انواع بیماری‌ها از سوی محققان مختلف به انجام رسیده است. غسل به عنوان یکی از خوراکی‌هایی که قرآن کریم صراحتاً از شفافبخش بودن آن سخن گفته (نحل: ۶۹) و در روایات اهل بیت (ع) نیز از فواید عظیم آن یاد شده است (مانند: برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۹۸)، مسئله‌ای را برای بسیاری از پژوهشگران به وجود آورده و ایشان را به صحت‌سنجی این مدعی با علم تجربی بشری سوق داده است؛ چنانکه تا چندی پیش، قریب به پنجاه پژوهش بالینی در این موضوع منتشر گشته و منافع گسترده آن را به شیوه علمی نشان داده است (Palma-Morales et al., 2023). اگرچه بخش زیادی از این پژوهش‌ها توسط محققانی خارج از فضای اسلامی صورت گرفته و هدف آن، اثبات آموزه‌های

دینی نبوده، لیکن یافته‌های این دسته نیز می‌تواند به مثابه شواهدی بر مناسبات تأییدی اسلام و سلامت مادی به کار آید.

مثال دیگری در این دسته، توصیه به مسواک است که در احادیث شیعه و اهل سنت به چشم می‌خورد. این احادیث تأکید دارد مسواک می‌تواند باعث بوی خوش دهان (بخاری، ۱۴۴۰ق، ج ۱۰، ص ۴۶۷)، براق شدن دندان، تقویت لثه و جلوگیری از ایجاد سوراخ در آن گردد (منسوب به امام رضا (ع)، ۱۴۰۲ق، ص ۵۰). این تجویز طبی به عنوان یک مسئله در پاره‌ای از پژوهش‌های حوزه سلامت دیده شده و بررسی‌هایی برای اثبات یا انکار آن به روش علم تجربی صورت گرفته است. چنانکه در یک مطالعه بر روی حدود ۸۰ نفر از شرکت‌کنندگان در این طرح، جویدن این چوب حاکی از بهبود بیشتر سطح التهاب پریودنتال^۱ نسبت به مسواک زدن با آن یا استفاده از مسواک استاندارد بوده است (Azizan et al., 2023, p. 1). یا در مطالعه‌ای دیگر، اثربخشی موفق مسواک برای کنترل پلاک دندان و لثه نشان داده شده است (Abdellatif et al., 2024, p. 1). در مطالعه‌ای بر روی حدود ۹۰ کودک دبستانی نیز به اثربخشی مشابهی در کاهش نمره پلاک دندان علاوه بر تغییر ترکیب بزاق به نحوی که موجب کاهش پوسیدگی آن باشد، اشاره شده است (Sabbagh et al., 2020, p. 1) که در تأیید آموزه یادشده در احادیث اسلامی قرار می‌گیرد.

برخی از پژوهش‌هایی که با هدف واکاوی اثرات توصیه‌های اسلامی بر سلامت جسمی افراد صورت می‌گیرد، می‌تواند تبیین کامل‌تری از آن‌ها به دست دهد و ما به فلسفه تشریع‌شان نزدیک‌تر سازد؛ چه بسیاری از آموزه‌های اسلامی به فرایند اثربخشی آن‌ها اشاره نداشته و فواید گوناگون آن را بر بدن انسان تشریح ننموده است. از این رو، با دریافت مسئله از اسلام و کاربری روش‌های متداول در علوم پزشکی می‌توان به تبیین دستورهای واردشده در آیات و روایات پرداخت. نمونه بارز این مناسبات را در موضوع روزه‌داری می‌توان جست. روزه‌داری که هم در کلام‌الله مجید صراحتاً به آن فرمان داده شده (بقره: ۱۸۳) و هم در احادیث اهل بیت (ع) از کارآمدی درمانی‌اش سخن رفته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹۱)، در مطالعات بالینی به پاره‌ای از آثار جسمی آن اشاره آمده است که شامل مواردی همچون بهبود فشار خون، کاهش سطح تری‌گلیسیرید، وزن، شاخص توده بدنی (BMI) و دور کمر (Farag et al., 2020, p. 1)، سلامت متابولیک برای افراد چاق (Hasan et al., 2022, p. 1) و بالا رفتن سطح حساسیت به انسولین (Shariatpanahi et al., 2008, p. 147) می‌گردد.

^۱ Periodontal Inflamed Surface Area.

۲-۴. مناسبات تکمیلی آموزه‌های اسلامی و سلامت جسمی

دسته دیگری از مناسباتی که میان آموزه‌های اسلامی مرتبط با تندرستی یا بیماری و حوزه طب مادی می‌توان جست، آنجاست که این دو به تکمیل نقش‌های یکدیگر پرداخته و در درمان جسم آن بیمار یاری می‌رسانند. در حقیقت، دانش پزشکی نوین که تمرکز اصلی آن بر امور فیزیکی بوده و تا حد زیادی با متافیزیک بیگانه است، می‌تواند با بهره‌گیری از دستوره‌های مذکور در آیات و روایات برای بهبود رفاه جسمی افراد تلاش کند و فرایند بازیابی سلامت را تسریع ببخشد؛ چراکه تأکید فراوان اسلام بر جوانب معنوی و استفاده از توصیه‌های الهی، می‌تواند مکمل کوشش‌های طبیبان برای شفای نیازمندان باشد و آن‌ها در تحمل درد و رنج‌ها و بازگشت زودتر به زندگی سالم یاری دهد.

امروزه پژوهش‌های گسترده‌ای در سطح جهان به بررسی تأثیر آموزه‌های دینی بر سلامت مادی پرداخته است (See: Koenig, 2012). در فضای اسلامی نیز پژوهشگران بسیاری به کاوش در این موضوع اهتمام داشته و آثار بهره‌مندی از توصیه‌های دینی را در تندرستی افراد به روش تجربی نشان داده‌اند. برای مثال، در ۱۳ پژوهشی که در ایران، عربستان، مالزی و مصر درباره تأثیر قرائت قرآن کریم بر بیماران دچار وخامت حال صورت گرفته، نتایج حاکی از کاهش اضطراب، افزایش سطح هوشیاری، بهبود وضعیت همودینامیک و تنگی نفس و دیگر علائم حیاتی بوده است (Rababa & Al-Sabbah, 2023, pp. 4-5). یا حدود ۲۰ پژوهش که به مطالعه آثار استماع، تلاوت یا حفظ قرآن کریم بر بیماران مختلف پرداخته، ضمن بیان تأثیرات معنوی این مداخلات، به بهبودهایی در شاخص‌های فیزیولوژیک، کیفیت زندگی، کیفیت خواب و ضریب هوشی نیز تأکید نموده است (Che Wan Mohd Rozali et al., 2022, p. 1). چنانکه در برخی دیگر پژوهش‌های مبتنی بر روش‌های پزشکی هم اثربخشی ذکر و نماز بر کاهش درد و بهبود علائم حیاتی بیماران جسمی نشان داده شده است (Hidayat et al., 2024, p. 6).

۳-۴. مناسبات انتقادی آموزه‌های اسلامی و سلامت جسمی

آنچه امروزه از موضوع سلامت جسمی (اعم از پیشگیری و درمان) در تراث اسلامی برجایمانده، گاهی در تعارض با یافته‌هایی قرار می‌گیرد که دانش بهداشت و پزشکی به آن رسیده است. این تعارض (هرچند ظاهری) علل گوناگونی دارد که از جمله آن‌ها، جعل در احادیث طبی یا کج‌فهمی آن‌ها می‌باشد. افزون بر اینکه دانش تجربی نیز گاه به خطا می‌رود و دستاوردهایی را به نمایش می‌گذارد که با گذشت زمان، نادرستی آن‌ها آشکار گشته و عدم قطعیت در نتایج آن دوچندان می‌گردد. از این رو، ناسازگاری برخی آموزه‌های منسوب به اسلام با دانش نوین پزشکی دور از انتظار نبوده و بی‌اساس بودن تعالیم دینی را اثبات نمی‌کند؛ چه ممکن است آن یافته تجربی نادرست

بوده (و در آینده، حقیقت هویدا گردد)، برداشتی ناروا از آیه قرآن یا حدیث معصوم (ع) صورت گرفته یا حتی سخنی برساخته به اسلام نسبت داده که از آن فرسنگ‌ها فاصله داشته باشد.

بر این دسته از مناسبات نام انتقادی می‌توان نهاد؛ چه گاه علوم جدید در حوزه سلامت بدن بر دین خرده می‌گیرد و گاه آموزه‌ای اسلامی توصیه‌ای برخلاف دانش تجربی بشر دارد. برای نمونه به حجامت می‌توان اشاره داشت که در شمار بالایی از احادیث به آن توصیه آمده و به عنوان یکی از درمان‌های متداول در روایات اسلامی شناخته شده است (مانند: بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۲۱۵۶؛ ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۹). با این حال، شماری از گزارش‌های بالینی حکایت از نمونه‌های متعدد اثرات وخیم حجامت بر موارد خاص دارد (see: Azizpour et al., 2018; Karthikeyan & Sadhasivamohan, 2023; Wang et al., 2023) و شفاف‌بخشی بی‌قاعده آن را زیرسؤال می‌برد.

افزون بر این، برداشت‌های نادرست از روایات طبی نیز می‌تواند به سلامت انسان آسیب برساند و امنیت جانی او را مورد تهدید قرار بدهد. برای مثال، در احادیث منسوب به اهل بیت (ع) می‌توان شاهد آن بود که خوردن ماهی موجب آب رفتن بدن (یذیب الجسد) توصیف شده است (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۷۶). این عبارت اگر به معنی آسیب رساندن به بدن تلقی گردد (چنانکه روایات مؤید نیز دارد مانند: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۳۲۳) در تعارض با پاره‌ای از یافته‌های پزشکی قرار می‌گیرد که به تأثیر ماهی فاقد چربی برای جلوگیری از چاقی تأکید دارد (Liaset et al., 2019, p. 146) و خواص آن را برای حفظ وزن بدن و پیشگیری از بیماری‌های متابولیک به اثبات می‌رساند (Mendivil, 2021, p. 1). بر این اساس، در این موضوع می‌توان دیدگاه انتقادی علم تجربی را نسبت به برداشت مضرات خوردن ماهی در احادیث اسلامی مشاهده نمود. با این حال، اگر همان عبارت در معنی کاهش چربی زائد بدن معنی گردد، در مناسبات تأییدی خواهد گنجید و تطابق میان آموزه اسلامی و یافته پزشکی نشان داده خواهد شد. به دیگر سخن، مناسبات انتقادی که میان تعارضات دانش طب مدرن با برخی روایات اهل بیت (ع) برقرار می‌گردد، این قابلیت را دارد تا به فهمی صحیح‌تر از آن روایات رهنمون سازد و به تعارض سابق پایان دهد.

۴-۴. مناسبات راهبردی آموزه‌های اسلامی و سلامت جسمی

اسلام به عنوان یک دین آسمانی که تعالیم آن منبعث از مصدر الهی است، در کنار رهنمودهای بسیاری که در زمینه سلامت جسمی دارد و گزاره‌های فراوانی که در موضوعات مختلف بیماری و درمان شامل می‌شود، راهبردهایی بنیادین نیز ارائه می‌دهد که می‌توان مبنای سیاست‌گذاری در مسئله بهداشت و درمان مادی قرار گیرد

و جهت صحیح را در این مسیر برای عالمان این حوزه نمایان سازد. به دیگر سخن، آیین اسلام حاوی آموزه‌هایی است که می‌تواند اهداف و ارزش‌های حاکم بر نظام سلامت انسان را به درستی تبیین نماید و او را از گمراهی و کج‌روی در زمینه پزشکی بازدارد.

یکی از آموزه‌های پراهمیت اسلام که با مقوله سلامت نیز پیوند می‌خورد، پرهیز از اسراف است. مسئله اسراف و ارتباط آن با خوردن و نوشیدن که صراحتاً در قرآن کریم مذکور بوده و از آن مؤکداً نهی شده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف: ۳۱)؛ با دو حوزه معنایی مصرف و رفتار هیجانی پیوند دارد (حسین‌زاده ایوری و دیگران، ۲۰۲۴م، ص ۹۳). روایات بسیاری نیز نسبت به پرخوری هشدار می‌دهد و آن را مورد کراهت (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۲، ص ۴۴۶) و نفرت خداوند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۳۶)، مایه فرسودگی بدن (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۶، ص ۲۱۳)، موجب بیماری (قطب راوندی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۴) و کاهش تندرستی (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۴۶) عنوان می‌نماید. بر این اساس، پرهیز از زیاده‌روی در مصرف غذا (و حتی دارو، به مثابه خوراکی شفا بخش) می‌تواند یکی از راهبرد کلی اسلام در زمینه بهداشت و سلامت جسم باشد که در پژوهش‌های پزشکی نیز تأکید می‌گردد.

برای نمونه، پژوهش‌های بسیاری در موضوع پرخوری هیجانی و مبتنی بر احساسات انجام شده است که نشان می‌دهد این رفتار مخرب می‌تواند آسیب‌های جدی به جسم و روان آن افراد وارد سازد (Dakanalis et al., 2023, p. 1). یا شماری از تحقیقات در رابطه با اختلال پرخوری افراطی (BED)^۱ به ارتباط محکم میان مواجهه با استرس و پرخوری افراطی اشاره دارد؛ به نحوی که سطوح لحظه‌ای استرس و حالت‌های منفی هیجانی در افراد مبتلا به BED چه در آزمایشگاه و چه در محیط طبیعی با بروز حملات پرخوری افراطی مرتبط است (Razzoli et al., 2017, p. 154). به علاوه، مطالعه‌ای بر روی نوجوانان نشانگر آن است که پرخوری با التهاب بالاتر و ناهنجاری شدید آدیپوکین‌ها همراه می‌شود؛ به‌طوری که نوجوانانی با پرخوری افراطی، معمولاً بیشترین چاقی موضعی را نسبت به کسانی که پرخوری ندارند، بروز می‌دهند (Zhou et al., 2022, p. 1).

نتایج تحقیق

^۱ Binge Eating Disorder.

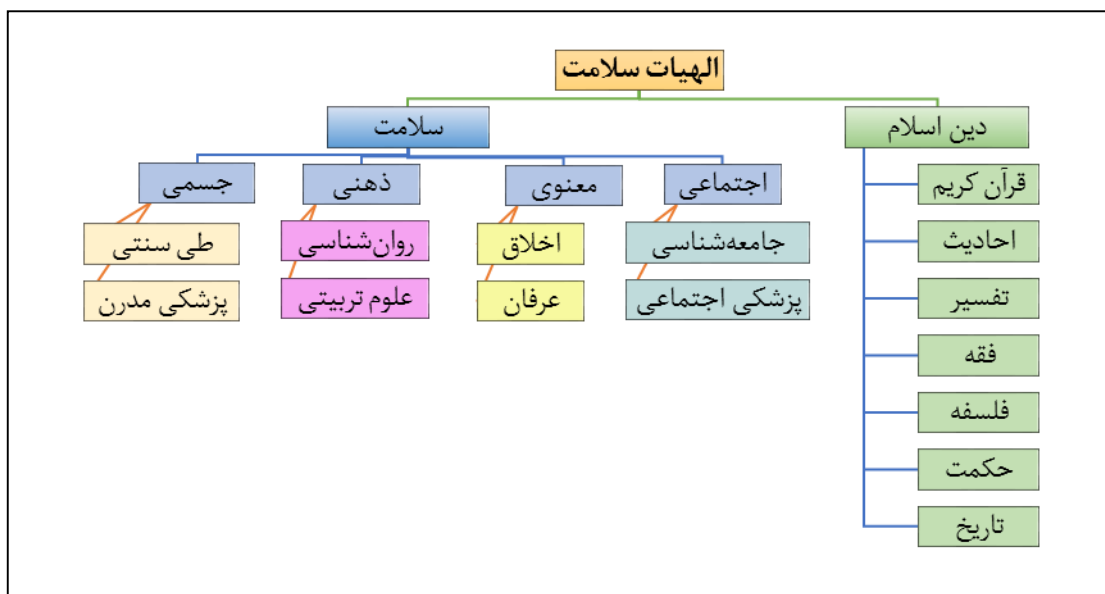
۱. پژوهش‌های فراوان دانشمندان غربی و شرقی در شناخت رابطه دین و سلامت، از پیوند تنگاتنگ این دو حوزه پرده برمی‌دارد. این مطالعات بیشتر در فضای الهیات یهودی و مسیحی صورت گرفته و تاکنون از ظرفیت گسترده الهیات اسلامی آن‌طور که باید، بهره‌نجنسته است.

۲. مطالعات الهیات سلامت بستر بزرگی را برای توسعه کاربردهای تعلیم اسلامی در دانش سلامت (در ابعاد چهارگانه آن) فراهم می‌سازد که می‌تواند پاسخگوی چالش‌های انسان معاصر در مواجهه او با بیماری‌های گوناگون باشد.

۳. پیوند میان آموزه‌های اسلامی با علوم سلامت می‌تواند در چهار سطح تأییدی، تکمیلی، انتقادی و راهبردی اتفاق افتد که نمونه‌های بسیاری برای هریک قابل‌اشاره است. با استقصائی تام از مصادیق متعدد هر یک از این سطوح چهارگانه می‌توان شبکه‌ای از مفاهیم و آموزه‌های هر دو حوزه از الهیات و سلامت را ترسیم نمود که با استفاده بیشینه از رویکردهای میان‌رشته‌ای قادر است زمینه‌های حل مسائل و چالش‌های انسان معاصر را (به‌ویژه در حوزه بهداشت و درمان) تأمین کند.

۴. امروزه مبتنی بر میراث برجای‌مانده از اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی در کنار ظرفیت‌های روشی علوم مدرن می‌توان صورت‌بندی جامعی از الهیات اسلامی سلامت را ارائه داد و در قالب یک رشته میان‌رشته‌ای در فضای دانشگاهی آن را پی‌جست. نمودار زیر، مدل مفهومی الهیات اسلامی سلامت را به تصویر می‌کشد.

نمودار ۱: مدل مفهومی الهیات اسلامی سلامت



کتاب‌نامه

قرآن کریم

- آذربایجانی، مسعود (۱۴۰۴ش، ۶ ژانویه)، راه‌های مواجهه با کنش‌ها و تعارضات معنوی، iqlna.ir/00HvmC.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق مهدی رجایی، بیروت: دار الکتب الإسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۶ق)، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، تهران: کتابچی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بسطام، عبد الله (۱۴۱۶ق)، *طب الأئمة علیهم السلام*، تحقیق محمد مهدی خرسان، نجف: المطبعة الحیدریة.
- ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم (۱۴۱۸ق)، *عیون الأخبار*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الخطیب، معتز (۲۰۲۱م)، «الطاعون والوباء: من اللاهوت العملی إلى الأخلاقیات التطبیقیة»، تبیین، ۳۵(۹)، صص ۷۹-۱۱۲.
- انصاری، محمد علی (۱۳۹۷ش)، «تحول انگاره الهیات در طول تاریخ مسیحیت و اسلام»، *سومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی، فرهنگی و پژوهش دینی، کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی، فرهنگی و پژوهش دینی*، صص ۱-۱۷.
- باقری، حمید (۱۳۹۸ش)، «مبانی و ضوابط کاربرست احادیث پزشکی در بنیان‌های کاربرست روایات طب»، *مجموعه مقالات بدون از کارگاه‌های علمی-پژوهشی برگزار شده توسط کمیسیون توسعه پژوهش و آموزش عالی قرآن در نظام سلامت*، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، صص ۱۶۵-۱۸۷.
- بخاری، محمد بن إسماعیل (۱۴۴۰ق)، *التاریخ الکبیر*، تحقیق محمد بن صالح بن محمد الدباسی، بی‌جا: الناشر المتمیز للطباعة والنشر والتوزیع.
- بخاری، محمد بن إسماعیل (۱۴۲۲ق)، *صحیح البخاری*، السلطانیة.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین محدث، بیروت: دار الکتب الإسلامیة.

- بهادر، حمیدالله (۱۳۸۵ش)، *بهداشت عمومی در یک نگاه*، چاپ دوم، تهران: وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی.
- پرویزی، محمدمهدی؛ زارع، فرزانه؛ و جلادت، امیرمحمد (۱۳۹۷ش)، «فهرست موضوعی واژگان طبّی قرآن کریم»، *قرآن و طب*، ۴(۳)، صص ۲۰۰-۲۰۴.
- حسین‌زاده ایوری، امیر حسین؛ اخوان طبسی، محمدحسین؛ و اوحدی، مرتضی (۲۰۲۴م). «بررسی شبهه مادی انگاشتن اسراف براساس داده‌های ریشه‌شناختی و معناشناختی»، *دوفصلنامه قرآن و روشنگری دینی*، ۴(۲)، صص ۹۵-۱۱۲.
- دورانت، ویل. (۱۳۳۷ش)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: اقبال.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰ش)، *مکارم الأخلاق*، تهران: الشریف الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الأحکام*، تصحیح: حسن خراسان، بیروت: دار الکتب الإسلامیة.
- فراستی، امیرحسین (۱۴۰۲)، *انگاره «شفاء» در الهیات سلامت: واکاوی تاریخی و زبان‌شناختی در بستر سنت تفسیری*، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله (۱۴۰۷ق)، *الدعوات*، بی‌جا: مدرسه الإمام المهدی (علیه السلام).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دار الکتب الإسلامیة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۸ش)، *گام‌های ضروری در شکل‌گیری عنوان «طب اسلامی»*. در بنیان‌های کاربردی روایات طبّی: مجموعه مقالات مدون از کارگاه‌های علمی-پژوهشی برگزارشده توسط کمیسیون توسعه پژوهش و آموزش عالی قرآن در نظام سلامت، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی، صص ۸۳-۱۱۳.
- مکی، محمد بن علی (۱۴۲۶ق)، *قوت القلوب فی معاملة المحبوب ووصف طریق المرید إلى مقام التوحید*، تحقیق (عاصم) ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- منسوب به امام رضا (ع) (۱۴۰۲ق)، *طب الإمام الرضا علیه السلام (الرسالة الذهبیة)*، تحقیق محمد مهدی نجف، تهران: مطبعة الخيام.
- نصیری، علی (۱۳۸۷ش)، «تبارشناسی روایات طبّی»، *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، ۲(۴)، صص ۹۳-۱۱۲.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- همتی، همایون (۱۳۹۰ش)، «بررسی ساختار و کارکرد دانش الهیات»، *معرفت ادیان*، ۲(۲)، صص ۲۷-۴۲.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

Abdellatif, Hoda; Hebbal, Mamata; Alsagob, Eman; Alsaleh, Abeer; Mwena, Aljazy; Almusaad, Mashael; Aljehani, Nassreen; Allhidaan, Shaden; & Alreshaidan, Sharq Waleed. (2024). Comparative Effectiveness of Miswak and Toothbrushing on Dental Plaque and Gingivitis: A Randomized Controlled Trial. *Healthcare*, 12(21). <https://doi.org/10.3390/healthcare12212150>

- Ādharbāy jānī, Mas'ūd. "Rāhhā-yi Muwājaha bā Kunishhā va Ta'āruḍāt-i Ma'navī." *IQNA*, January 6, 1404 Sh. iqna.ir/00HvmC.
- Afkar, Mehdi; Rezanejad Asl, Parisa; Mahdavi Hezaveh, Alireza; Akrami, Forouzan; Riazi-Isfahani, Sahand; Peykari, Niloofar; Payab, Moloud; Moghisi, Alireza; Yousefi, Elham; Ranjbar, Mansour; Soleymani Nejad, Marzeyeh; Hamelmann, Christoph; Slama, Slim; Sadegh Tabrizi, Jafar; Larijani, Bagher; Raeisi, Alireza; & Ostovar, Afshin. (2022). The Effect of the COVID-19 Pandemic on Non-Communicable Disease Prevention and Management Services in the Primary Health Care System of Iran. *MJIRI*, 36(1), 1357-1365. <https://doi.org/10.47176/mjiri.36.174>
- Āmidī, 'Abd al-Wāhid b. Muḥammad. (1989), *Ghurur al-Ḥikam wa-Durar al-Kalim*. Edited by Mahdī Rajā'ī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Anṣārī, Muḥammad 'Alī. (2019) "Taḥavvul-i Angāra-yi Ilāhiyyāt dar Ṭul-i Tārīkh-i Masīhiyyat va Islām." Paper presented at the Third International Conference on Social, Cultural, and Religious Studies, 1–17.
- Attributed to Imām al-Riḍā' ('a) (1981) . *Ṭibb al-Imām al-Riḍā' 'alayhi al-salām (al-Risāla al-Dhahabiyya)*. Edited by Muḥammad Mahdī Najaf. Tehran: Maṭba'at al-Khayyām.
- Azizan, Nurul Fatin; Mohd, Nurulhuda; Nik Azis, Nik Madihah; & Baharin, Badiah. (2023). Effectiveness of *Salvadora persica* toothbrush and *Salvadora persica* chewing stick in plaque and gingivitis control: a randomized control trial. *BMC Complementary Medicine and Therapies*, 23(1), 456. <https://doi.org/10.1186/s12906-023-04295-z>
- Azizpour, Arghavan; Nasimi, Maryam; Shakoei, Safoura; Mohammadi, Fariba; & Azizpour, Arsalan. (2018). Bullous pemphigoid induced by Hijama therapy (cupping). *Dermatology Practical & Conceptual*, 8(3).
- Bahādir, Ḥamid Allāh. (2006) "Bihdāsh-t-i 'Umūmī dar Yik Nigāh." In *Kitāb-i Jāmi'-i Bihdāsh-t-i 'Umūmī*, 2nd ed., vol. 1, 1–5. Tehran: Wizārat-i Bihdāsh-t, Darmān va Āmūzish-i Pizishkī.
- Bāqirī, Ḥamid. (2019), "Mabānī va Ḍavābiṭ-i Kār Bast-i Aḥādīth-i Pizishkī." In *Bunyān-hā-yi Kār Bast-i Rivāyāt-i Ṭibbī: Majmū'a-yi Maqālāt-i Mudavvan az Kārgāh-hā-yi 'Ilmī-Pizhūhishī Barguzār Shudah tavassuṭ-i Komīsiyūn-i Tawṣī'a-yi Pizhūhish va Āmūzish-i Ālī-yi Qur'ān dar Niẓām-i Salāmat*, 165–87. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Jihād-i Dānishgāhī.
- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad. (1992), *al-Maḥāsīn*. Edited by Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Basic documents. (2020), (Forty-ninth Edition). World Health Organization.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl. (2018), *al-Tārīkh al-Kabīr*. Edited by Muḥammad b. Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Dabbāsī. N.p.: al-Nāshir al-Mutamayyiz li-l-Ṭibā'a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī.
- Bukhārī. (2001) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. al-Sultāniyya.
- Che Wan Mohd Rozali, Wan Nor Atikah; Ishak, Ismarulyusda; Mat Ludin, Arimi Fitri; Ibrahim, Farah Wahida; Abd Warif, Nor Malia; & Che Roos, Nur Aishah. (2022). The Impact of Listening to, Reciting, or Memorizing the Quran on Physical and Mental Health of Muslims: Evidence From Systematic Review. *International Journal of Public Health*, 67. <https://doi.org/10.3389/ijph.2022.1604998>
- Chen, Qi; Huang, Shu; Xu, Huan; Peng, Jieyu; Wang, Ping; Li, Shiqi; Zhao, Jinxi; Shi, Xiaomin; Zhang, Wei; Shi, Lei; Peng, Yan; & Tang, Xiaowei. (2024). The burden of mental disorders in Asian countries, 1990–2019: an analysis for the global burden of disease study 2019. *Translational Psychiatry*, 14(1), 167. <https://doi.org/10.1038/s41398-024-02864-5>

- Chirico, Francesco. (2016). Spiritual well-being in the 21st century: it's time to review the current WHO's health definition?, *Journal of Health and Social Sciences*, 1(6), 11-16.
- Dakanalis, Antonios; Mentzelou, Maria; Papadopoulou, Souzana K.; Papandreou, Dimitrios; Spanoudaki, Maria; Vasios, Georgios K.; Pavlidou, Eleni; Mantzourou, Maria; & Giaginis, Constantinos. (2023). The Association of Emotional Eating with Overweight/Obesity, Depression, Anxiety/Stress, and Dietary Patterns: A Review of the Current Clinical Evidence. *Nutrients*, 15(5). <https://doi.org/10.3390/nu15051173>
- Dein, Simon; Cook, Christopher; Powell, Andrew; & Eagger, Sarah. (2010). Religion, spirituality and mental health. *The Psychiatrist*, 34(2), 63-64. <https://doi.org/10.1192/pb.bp.109.025924>
- Doyle, David; & Link, Bruce. (2024). On social health: history, conceptualization, and population patterning. *Health Psychology Review*, 18(3), 626-655. <https://doi.org/10.1080/17437199.2024.2314506>
- Durant, Will. *Tārīkh-i Tamaddun*. Translated by Aḥmad Ārām et al. Tehran: Iqbāl, 1337 Sh.
- Fair, Sharon Elayne. (2010). *Wellness and Physical Therapy*. Jones & Bartlett Learning.
- Farag, Halgord Ali M.; Baqi, Hardi Rafat; Qadir, Syamand Ahmed; Bilbeisi, Abdel Hamid El; Hamafarj, Kawa Khwarahm; Taleb, Mahmoud; & Afifi, Amany El. (2020). Effects of Ramadan fasting on anthropometric measures, blood pressure, and lipid profile among hypertensive patients in the Kurdistan region of Iraq. *SAGE Open Medicine*, 8, 1-6. <https://doi.org/10.1177/2050312120965780>
- Farāstī, Amīr Ḥusayn. (2023), "Angāra-yi 'Shifā' dar Ilāhiyyāt-i Salāmat: Vākāvī-yi Tārīkhī va Zabānshinākhī dar Bistar-i Sunnat-i Tafsīrī." MA thesis, Imam Sadiq University.
- Farley, Edward. (1983). *Theologia : the fragmentation and unity of theological education*. Fortress Press.
- Ferngren, Gary. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. Johns Hopkins University Press.
- Garrison, Fielding. (1929). *An Introduction to the History of Medicine (Fourth Edition)*. W. B. Saunders Company.
- Hasan, Hayder; Madkour, Mohamed; Awadallah, Samir; Hassanein, Mohamed; Jahrami, Haitham; & Faris, Moez AlIslam. (2022). Ramadan Intermittent Fasting Is Associated with Changes in Circulating Proprotein Convertase Subtilisin/Kexin Type 9 (PCSK9) in Metabolically Healthy Obese Subjects. *Medicina*, 58(4). <https://doi.org/10.3390/medicina58040503>
- Hidayat, Arif Imam; Purnawan, Iwan; Mulyaningrat, Wahyudi; Saryono, Saryono; Siwi, Adiratna Sekar; Rias, Yohanes Andy; & Efendi, Ferry. (2024). Effect of Combining Dhikr and Prayer Therapy on Pain and Vital Signs in Appendectomy Patients: A Quasi-Experimental Study. *Journal of Holistic Nursing*, 42(1), 6-14. <https://doi.org/10.1177/08980101231180051>
- Himmatī, Humāyūn. (2011), "Barrāsī-yi Sākhtār va Kārkard-i Dānish-i Ilāhiyyāt." *Ma'rifat-i Adyān* 2, no. 2: 27-42.
- Ḥusaynzāda Īvarī, Amīr Ḥusayn, Muḥammad Ḥusayn Akhavān Ṭabasī, and Murtaẓā Ūḥadī. (2024), "Barrāsī-yi Shubha-yi Māddī Angāsh-tan-i Isrāf bar Asās-i Dādahhā-yi Rīsha Shinākhī va Ma'nā Shinākhī." *Dūfaṣṣnāma-yi Qur'ān va Rawshangarī-yi Dīnī* 4, no. 2: 95-112.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī. (1995), *al-Khiṣāl*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jamā'at al-Mudarrisīn fī al-Ḥawza al-'Ilmiyya.
- Ibn Bābawayh. (1983), *al-Khiṣāl*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi'a-yi Mudarrisīn.

- Ibn Bābawayh. (1997), *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī.
- Ibn Bābawayh. (1999), *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā’ ‘alayhi al-salām*. Edited by Mahdī Lājavarī. Tehran: Nashr-i Jahān.
- Ibn Bastām, ‘Abd Allāh. (1995), *Ṭibb al-A’imma ‘alayhim al-salām*. Edited by Muḥammad Mahdī Kharsān. Najaf: al-Maṭba‘a al-Ḥaydariyya.
- Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh b. Muslim. (1997), *‘Uyūn al-Akhbār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Jaberi, Azita; Momennasab, Marzieh; Yektatalab, Shahrzad; Ebadi, Abbas; & Cheraghi, Mohammad. (2019). Spiritual Health: A Concept Analysis. *Journal of Religion and Health*, 58, 1537-1560. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0379-z>
- Jamal, Zeina; Horn, Rebecca; & Ager, Alastair. (2024). Effect of contributing factors on the incidence of non-communicable diseases among adults with common mental health disorders: a systematic review. *Global Health Research*, online, 1-27. <https://doi.org/10.3310/CTDH4677>
- Jones, David Albert. (2018). Infant Male Circumcision: A Catholic Theological and Bioethical Analysis. *The Linacre Quarterly*, 85(1), 49-62. <https://doi.org/10.1177/0024363918761714>
- Just, Bryan. (2020). Historic Plagues and Christian Responses: Lessons for the Church Today?, *Christian Journal for Global Health*, 7(1), 7-12.
- Karthikeyan, Kaliaperumal; & Sadhasivamohan, Anusuya. (2023). Hijama Blister. *Indian Dermatology Online Journal*, 14(1).
- Khaṭīb, Mu‘taz. “al-Ṭā‘ūn wa-l-Wabā’: Min al-Lāhūt al-‘Amālī ilā al-Akhlāqiyyāt al-Taṭbīqiyya.” *Tabayyun* 35, no. 9 (2021): 79–112.
- Kibret, Kelemu Tilahun; Backholer, Kathryn; Peeters, Anna; Tesfay, Fisaha; & Nichols, Melanie. (2023). Burdens of non-communicable disease attributable to metabolic risk factors in Australia, 1990–2019: joinpoint regression analysis of the Global Burden of Disease Study. *BMJ Open*, 13(7), 1-10. <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2022-071319>
- Kloppe, Thomas; Tetzlaff, Britta; Mews, Claudia; Zimmermann, Thomas; & Scherer, Martin. (2022). Interprofessional collaboration to support patients with social problems in general practice—a qualitative focus group study. *BMC Primary Care*, 23(1), 169. <https://doi.org/10.1186/s12875-022-01782-z>
- Koenig, Harold. (2005). Health and Religion. In *Encyclopedia of Religion* (Second Edition, Vol. 6, pp. 3875-3877). Thomson Gale.
- Koenig, Harold. (2012). Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications. *International Scholarly Research Notices*, 2012(1), 1-33. <https://doi.org/10.5402/2012/278730>
- Koenig, Harold; King, Dana; & Carson, Verna. (2012). *Handbook of Religion and Health* (Second Edition). Oxford University Press.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb. (1986), *al-Kāfī*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Levin, Jeff; & Prince, Michele. (2011). Judaism and Health: Reflections on an Emerging Scholarly Field. *Journal of Religion and Health*, 50(4), 765-777.
- Liaset, Bjørn; Øyen, Jannike; Jacques, Hélène; Kristiansen, Karsten; & Madsen, Lise. (2019). Seafood intake and the development of obesity, insulin resistance and type 2 diabetes. *Nutrition Research Reviews*, 32(1), 146-167. <https://doi.org/10.1017/S0954422418000240>
- Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. (1982), *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār al-A’imma al-Aṭhār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH.

- Makkī, Muḥammad b. ‘Alī. (2005), *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb wa-Wasf Tarīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*. Edited by ‘Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Marmot, Michael. (2010). Fair society, healthy lives: The Marmot review. Institute of Health Equity.
- Mas‘ūdī, ‘Abd al-Hādī. (2019), “Gāmhā-yi Ḍarūrī dar Shakl Gīrī-yi ‘Unvān-i ‘Ṭibb-i Islāmī.” In *Bunyānhā-yi Kār Bast-i Rivāyāt-i Ṭibbī: Majmū‘a-yi Maqālāt-i Mudavvan az Kārgāhhā-yi ‘Ilmī-Pizhūhishī Barguzār Shudah tavassuṭ-i Komīsiyūn-i Tawsī‘a-yi Pizhūhish va Āmūzish-i ‘Ālī-yi Qur’ān dar Niẓām-i Salāmat*, 83–113. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Jihād-i Dānishgāhī.
- Mathieu, Richard. (2016). Jewish ethics and xenotransplantation. *Xenotransplantation*, 23(4), 258-268. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/xen.12247>
- Mendivil, Carlos O. (2021). Fish Consumption: A Review of Its Effects on Metabolic and Hormonal Health. *Nutrition and Metabolic Insights*, 14, 1-6. <https://doi.org/10.1177/11786388211022378>
- Methuen, Charlotte; & Spicer, Andrew. (2022). Introduction. *Studies in Church History*, 58, 1-7. <https://doi.org/10.1017/stc.2022.23>
- Meyer-Rochow, Victor Benno. (2009). Food taboos: their origins and purposes. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 5(18), 181-10. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-18>
- Miller, Gord. (2007). Defining Wellness and Its Determinants. In *Atlas of Wellness* (First Edition, pp. 9-19). Western Geographical Press.
- Miller, William; & Thoresen, Carl. (2003). Spirituality, religion, and health: An emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24-35.
- Naṣīrī, ‘Alī. “Tabārshināsī-yi Rivāyāt-i Ṭibbī.” *Pizhūhishnāma-yi Qur’ān va Ḥadīth* 2, no. 4 (1387 Sh.): 93–112.
- Nūrī, Ḥusayn b. Muḥammad Taqī. (1987), *Mustadrak al-Wasā’il*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā’ al-Turāth.
- Nutton, Vivian. (1986). Murders and miracles: Lay attitudes towards medicine in classical antiquity. In *Patients and Practitioners: Lay Perceptions of Medicine in Pre-industrial Society* (pp. 23-54). Cambridge University Press.
- Palma-Morales, Marta; Huertas, Jesús R.; & Rodríguez-Pérez, Celia. (2023). A Comprehensive Review of the Effect of Honey on Human Health. *Nutrients*, 15(13), 1-26. <https://doi.org/10.3390/nu15133056>
- Parvīzī, Muḥammad Mahdī, Farzāna Zārī, and Amīr Muḥammad Jalādat. (2018), “Fihrist-i Mawḏū‘ī-yi Vāzhigān-i Ṭibbī-yi Qur’ān-i Karīm.” *Qur’ān va Ṭibb* 4, no. 3: 200–204.
- Prince, Michele. (2009). Judaism, Health, and Healing: How a New Jewish Communal Field Took Root and Where it Might Grow. *Journal of Jewish Communal Service*, 84(3/4), 280-291.
- Quṭb al-Rāwandī, Sa’īd b. Hibat Allāh. (1988), *al-Da‘awāt*. N.p.: Madrasat al-Imām al-Mahdī(pbuh).
- Rababa, Mohammad; & Al-Sabbah, Shatha. (2023). The use of islamic spiritual care practices among critically ill adult patients: A systematic review. *Heliyon*, 9(3). <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e13862>
- Razzoli, Maria; Pearson, Carolyn; Crow, Scott; & Bartolomucci, Alessandro. (2017). Stress, overeating, and obesity: Insights from human studies and preclinical models. *Translational Neuroscience & Mental Disorders: bridging the gap between animal models and the human condition*, 76, 154-162. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2017.01.026>
- Sabbagh, Heba J.; AlGhamdi, Khalil S.; Mujalled, Hattan T.; & Bagher, Sara M. (2020). The effect of brushing with *Salvadora persica* (miswak) sticks on salivary *Streptococcus mutans* and plaque

- levels in children: a clinical trial. *BMC Complementary Medicine and Therapies*, 20(1), 53. <https://doi.org/10.1186/s12906-020-2847-3>
- Shariatpanahi, Z. Vahdat; Shariatpanahi, M. Vahdat; Shahbazi, S.; Hossaini, A.; & Abadi, A. (2008). Effect of Ramadan fasting on some indices of insulin resistance and components of the metabolic syndrome in healthy male adults. *British Journal of Nutrition*, 100(1), 147-151. <https://doi.org/10.1017/S000711450787231X>
- Shaw, Andrew. (2014). To Shabbat or not?: The rabbinic concept of pikuach nefesh and the religious identity of Eastern European Jews amidst America's nineteenth-century industrial society. *Humanorum: The Central Michigan University Journal on Society*, 2, 119-137.
- Sloan, R.; Bagiella, E.; & Powell, T. (1999). Religion, spirituality, and medicine. *Lancet*, 353(9153), 664-667.
- Ṭabrisī, Ḥasan b. Faḍl. (1991), *Makārim al-Akhlaq*. Tehran: al-Sharīf al-Raḍī.
- Teo, Rui Hong; Cheng, Wen Hui; Cheng, Ling Jie; Lau, Ying; & Lau, Siew Tiang. (2023). Global prevalence of social isolation among community-dwelling older adults: A systematic review and meta-analysis. *Archives of Gerontology and Geriatrics*, 107, 1-8. <https://doi.org/10.1016/j.archger.2022.104904>
- Thielicke, Helmut; & Louth, Andrew. (2023). Theology. In *Encyclopedia Britannica*. Encyclopædia Britannica, Inc.
- Tompkins, Lora. (2023). *Healing Miracles in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. University of North Texas.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan. (1986), *Tahdhīb al-Aḥkām*. Edited by Ḥasan Kharsān. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Uri, Ayala; Navot, Noa; & Apter, Alan. (2009). Judaism and Psychiatry. In *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries* (pp. 89-104). Wiley-Blackwell.
- VandenBos, Gary. (2015). *APA Dictionary of Psychology*. American Psychological Association.
- Wang, You-yang; Fan, Hong-wei; Huang, Xiao-ming; & Jiao, Yang. (2023). Disseminated *Staphylococcus aureus* infection after scarification wet cupping therapy: a case report and literature review. *BMC Complementary Medicine and Therapies*, 23(1), 94. <https://doi.org/10.1186/s12906-023-03932-x>
- Wüthrich-Grossenbacher, Ursula. (2024). The Need to Widen the Concept of Health and to Include the Spiritual Dimension. *International Journal of Public Health*, 69, 1-4. <https://doi.org/10.3389/ijph.2024.1606648>
- Ysseldyk, Renate; Matheson, Kimberly; & Anisman, Hymie. (2010). Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 60-71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>
- Zhou, Joyce C.; Rifas-Shiman, Sheryl L.; Haines, Jess; Jones, Kathryn; & Oken, Emily. (2022). Adolescent overeating and binge eating behavior in relation to subsequent cardiometabolic risk outcomes: a prospective cohort study. *Journal of Eating Disorders*, 10(1), 140. <https://doi.org/10.1186/s40337-022-00660-4>



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۱۷۳-۲۰۰

doi 10.30497/qhs.2026.249200.4251

مقاله پژوهشی

اعتبارسنجی تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام بر مبنای وثوق صدوری و شهادت انحلالی شیخ صدوق (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۲ روز نزد نویسندگان بوده است.

سید مجتبی حسین نژاد *

سعید احمدی فرد **

چکیده

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، به عنوان تفسیری ناتمام و ماثور و برگرفته از املائی فرزندان از تعالیم و فرموده های امام عسکری (ع) در طی هفت سال است. در اعتبار این تفسیر میان صاحب نظران، اختلاف نظر است. از آنجا که مستند تعداد زیادی از مسائل، خصوصاً فروعات فقهی، روایاتی است که صرفاً در این تفسیر آمده است، لذا پذیرش و یا طرد روایات این تفسیر اثر غیر قابل انکاری در فرایند استنباط احکام خواهد داشت. در این نوشتار پس از تبیین شواهد و ادله مخالفین و موافقین و نیز اعتبارسنجی انتقادهای مخالفین، مشخص شد که در رابطه با این تفسیر به جمیع قرائن و شواهد موثر در حجیت آن توجه جدی نشده است، بلکه در این هنگام با توجه به شواهدی چون وثاقت راویان واقع شده در طریق سندی شیخ صدوق به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و اعتماد بزرگانی چون شیخ صدوق، طبرسی، ابن شهر آشوب و راوندی به این تفسیر، وثوق به صدور مضمون روایات این تفسیر از معصوم (ع) حاصل شده و به تبع آن روایات این تفسیر حجت می باشند. با توجه به اینکه حجیت روایات در این تفسیر ذاتی می باشد و ناشی از شهادت انحلالی بزرگانی چون شیخ صدوق است، وجود بعضی از روایات ضعیف نمی تواند ضرری به حجیت روایات دیگر این تفسیر وارد کند.

واژگان کلیدی: تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، وثوق صدوری، شیخ صدوق، حجیت ذاتی، شهادت انحلالی.

* دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران. (نویسنده مسئول) (m.hossainnezhad@umz.ac.ir)

** استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه مازندران، ساری، ایران. (s.ahmadi@umz.ac.ir)

طرح مسئله

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) اثری ناتمام است که پس از پنج مقدمه، به روش روایی به شرح و تفسیر سوره‌های حمد و بقره تا آیه ۲۸۲ می‌پردازد. در آغاز این تفسیر روایاتی در مورد فضیلت‌های قرآن و تاویل و آداب قرائت قرآن و سپس فضائل اهل بیت (ع) آورده شده است. پس از آن به بحث‌های متعددی در رابطه مسائلی همچون سیره‌های پیامبر پرداخته است. این تفسیر مشتمل بر ۳۷۹ حدیث است. این تفسیر مورد بحث و مناقشه جدی میان صاحب‌نظران است و مباحث دیرینه‌ای را در حوزه کتاب‌شناسی به خود اختصاص داده است. از آنجا که مستند تعدادی از مسائل، خصوصاً تعدادی از فروعات فقهی، روایاتی است که صرفاً در این تفسیر آمده است بنابراین، پذیرش یا رد روایات موجود در این تفسیر، تأثیر چشمگیر و غیرقابل انکاری در فرآیند استنباط احکام خواهد داشت و این امر اهمیت موضوع پژوهش حاضر را دوچندان می‌سازد. بر این اساس تتبع در منابع فقهی امامیه و کشف نقش آفرینی روایات این کتاب در استنباط احکام فقهی، اهمیت روایات این تفسیر را بیش از پیش روشن خواهد کرد. جهت استحضار خواننده معروض می‌دارد:

۱- در باب اجتهاد و تقلید، دلیلی اعم از آیات و سیره و اخبار مبنی بر بودن عنوان تقلید به عنوان موضوع برای حکم وجود ندارد، مگر روایتی از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۰) که در ضمن تفسیر آیه ۷۸ سوره بقره آمده است (فضلی، ۱۴۲۷ق: ۳۶). این روایت به صورت ذیل نقل شده است:

«فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالِفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يُقْلِدُوهُ»

مطابق با مضمون این روایت، هر کدام از فقها که نگهدار نفس خود و حافظ دینش باشد و با هواهای نفسانی مخالفت کرده، مطیع اوامر الهی باشد، عوام باید از او تقلید کنند. آیت الله خویی معتقد است که روایت مذکور با توجه به ضعف سند روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، قابلیت برای استناد را دارا نمی‌باشد (موسوی خویی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۵).

نیز در باب اجتهاد و تقلید، فقها یکی از شرایط مرجع تقلید را عدالت دانسته‌اند. این بحث یکی از ابیات مهم در باب اجتهاد و تقلید می‌باشد. بسیاری از فقها چون آیت الله خویی معتقدند که اگرچه از جمله شرایط مجتهد مرجع تقلید، عدالت است، منتها تنها دلیلی که می‌تواند به عنوان مستند آن قرار گیرد، مرتکات متشرعه است. به طوری که هیچ یک از دلایل وارد شده در تقلید و حجیت فتوای مجتهد نمی‌تواند مستند آن قرار گیرند. ولی در عین حال روایتی چون «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ...» از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) نقل

شده است که می‌تواند دلیل بر اشتراط عدالت در مجتهد مرجع تقلید قرار گیرد که البته تبیین این روایت گذشت. فقها در نقد استدلال به این روایت بر اشتراط عدالت در مجتهد مرجع تقلید، بیش از همه سند این روایت را مورد مناقشه قرار داده‌اند (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۸۴؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۳۱، صص ۸۲-۸۴؛ مکی عاملی، ۱۴۱۴ق، صص ۳۶-۳۸).

روایت فوق که منبع اصلی آن تفسیر فوق است، در بسیاری از مواقع مورد استناد بسیاری از فقها و محققین از جمله شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱) در ابواب دیگر همچون باب قضا قرار گرفته است.

۲- در باب لقطه در رابطه با حکم مالکیت جواهرات یافته شده در بدن ماهی صید شده‌ای که توسط شخصی خریداری شده است، اختلاف نظر است؛ از اینکه ملکیت آن جواهرات یافت شده در شکم ماهی برای فروشنده ماهی است یا خریدار ماهی؟ تمامی روایاتی که مالک را مشتری می‌دانند غیر از روایت موجود در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) از نظر دلالتی و سندی ضعیف می‌باشند. اما روایت موجود در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) از نظر دلالتی صحیح بوده و به صورت دقیق بر ملکیت مشتری دلالت می‌کند. لذا اگر سند این روایت از باب اعتبار روایات منسوب به امام حسن عسکری (ع) صحیح باشد، می‌تواند به عنوان تنها مستند روایی در حکم به ملکیت جواهرات برای مشتری در این مسئله شمرده شود (سیفی، ۱۴۱۵ق، صص ۲۴۹-۲۴۴).

در انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری (ع) محل اختلاف و نزاع بین اعلام فن می‌باشد و از ابتدای طرح آن در محافل علمی تاکنون مورد قضاوت های گوناگونی قرار گرفته است. به طوری که بعضی از صاحب نظران همچون محمدتقی مجلسی در رابطه با حجیت این تفسیر، آن را به صورت قطعی سخنان امام (ع) دانسته و در این مقام معتقد است: «کسی که با کلام ائمه (ع) سر و کار دارد می‌داند گفتار آنان است» (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰). جزم به اعتبار این تفسیر در نزد علامه مجلسی به حدی است که بنابر ادعای محدث نوری این تفسیر در نزد علامه مجلسی در نهایت اعتبار است (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۸۹)، در حالی که برخی دیگر از جمله آیت الله خویی نه تنها صدور این روایات را مناسب با شان و مقام ائمه (ع) نمی‌دانند بلکه حتی انتساب برخی مطالبش را به عالمان و محققین بزرگ را نیز صحیح ندانسته اند (موسوی خویی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۵۷).

گرچه برخی از صاحب نظران چون محدث نوری (۱۴۰۷ق، صص ۱۸۶-۲۰۰)، موسوی خویی (۱۴۱۱ق، ص ۱۹۴؛ بی تا، ج ۱۸، صص ۱۶۱-۱۶۴) و حسینی طهرانی (۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۹۹-۱۱۳) همانطوری که در ضمن بحث روشن خواهد شد، آرای مختلفی در اعتبار و عدم اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) گردآوری نموده‌اند و در مجموع در رابطه با جایگاه این اثر و مولف آن دیدگاه ها و احتمالات مختلف و متناقضی

در فقه و حدیث شیعه مطرح شده است، ولی با این حال وضعیت این تفسیر با توجه به اینکه مستند تعدادی از مسائل به خصوص احکام شرعی قرار گرفته است، نیاز به تحقیق مستقل و جامع‌تری دارد تا بتوان کار دآوری را آسان نموده و پاسخی مناسبی در باب تقابل دیدگاه‌ها درباره اعتبار این تفسیر به دست آید.

در زمان حاضر نیز نوشته‌های متعددی در رابطه با این تفسیر نگاشته شده‌اند که از جمله آنها می‌توان به مقالاتی همچون: «رساله حول التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (ع)» از بلاغی، «بحثی درباره امام حسن عسکری (ع)» از استادی، «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در بررسی علامه شوشتری» از نفیسی، «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)» از لطفی اشاره نمود. منتها تا جایی که نگارندگان جستجو نموده است، اکثریت قریب به اتفاق این مقالات با خدشه در سند و محتوای تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، یا آن را معتبر ندانسته‌اند و تعدادی کمی از آنها هم که این تفسیر را معتبر دانسته‌اند، به صورت گذرا از کنار آن گذشته‌اند. در حالی که نویسنده در این مقاله پس از بررسی شخصیت رجالی راویان روایات این تفسیر با گامی نو بر مبنای وثوق صدوری و حجیت ذاتی روایات که ناشی از شهادت بزرگان شیعه می‌باشد، به تحلیل و بررسی این تفسیر پرداخته و پس از مورد نقد قرار دادن اقوال و مستندات رقیب و پاسخ به اشکالات مقدر، در نهایت این تفسیر را معتبر می‌داند.

با توجه به وقوع اختلاف در انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری (ع) و به تبع آن اختلاف در حجیت روایات این تفسیر، در این هنگام بهتر است با مراجعه به اسناد این تفسیر، به بررسی آن بپردازیم، چرا که قسمت اعظمی از قضاوت‌ها گذشته از متون آن، متکی بر سند این تفسیر است.

۱. بررسی طریق شیخ صدوق به تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)

۱-۱. راویان تفسیر منسوب به امام عسکری (ع)

با در نظر گرفتن سخنان شیخ صدوق می‌توان گفت که این تفسیر در واقع به عنوان املائی از ناحیه امام حسن عسکری (ع) در طی هفت سال به یوسف بن محمد بن زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار می‌باشد (التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری (ع)، ۱۴۰۹ق، صص ۹-۱۱). با مراجعه به طریق شیخ صدوق به روایات این تفسیر که در ابتدای این تفسیر آمده است، می‌توان گفت: راوی واسطه بین نقل شیخ صدوق و دو راوی نامبرده، محمد بن قاسم معروف به مفسر استرآبادی می‌باشد (التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری (ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۹). بر این اساس در مجموع چهار نفر به عنوان راویان این تفسیر شمرده می‌شوند.

۱-۱-۱. ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (شیخ صدوق)

ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق از علمای بزرگ و نام‌آور شیعه در قرن چهارم شمرده می‌شود و هیچ شک‌ی در وثاقت وی شمرده نمی‌شود و تمامی صاحب‌نظران رجالی وی را امام ثقه جلیل‌القدر دانسته‌اند. در کتب رجالی شیعه در مورد وی تعبیری آمده که نه تنها حاکی از وثاقت و بزرگی و جلالت شان ایشان دارد، بلکه او را فراتر از توثیق قرار داده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۴۳۹؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۸۹).

۱-۱-۲. محمد بن قاسم مفسر استرآبادی

محمد بن قاسم مفسر استرآبادی معروف به مفسر استرآبادی از جمله اساتید شیخ صدوق شمرده می‌شود (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۷). به‌طوری که شیخ صدوق در بسیاری از مواقع به صورت ترضی یا ترحم احادیث از وی نقل می‌کند (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۲۵۴ و ۲۶۷ و ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۲۷۳). ولی در عین حال در رابطه با شخصیت رجالی وی بین علمای شیعه اختلاف نظر بارزی وجود دارد:

الف: گروهی از علمای شیعه با استناد به اعتماد شیخ صدوق به مفسر استرآبادی و کثرت نقل شیخ صدوق از این راوی در کتب مختلف خود همچون: علل الشرایع، عیون اخبار الرضا(ع)، امالی، من لا یحضره الفقیه، معانی الاخبار، وی را موثق شمرده‌اند و به تفسیر نقل شده از طریق وی اعتماد جسته‌اند. مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰)، مجلسی دوم (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۸)، شیخ حرّ عاملی (۱۴۰۹ق، ج ۳۰، صص ۱۸۷-۱۸۸)، محدث نوری (۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۱۸۶-۲۰۰) و بروجردی (۱۴۱۶ق، ج ۱، صص ۸۷-۸۸) از جمله بزرگان معتقد به این نظریه می‌باشند.

ب: گروهی دیگری از علما وی را ضعیف دانسته‌اند و به روایات نقل شده از وی همچون روایات این تفسیر، اعتماد نکرده‌اند. از جمله آنها که به نوعی در راس این گروه نیز قرار دارد (به نقل از قهبایی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۵)، ابن غضائری است که وی را ضعیف و کذاب معرفی نمود (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۹۸). از متاخرین نیز علّامه حلّی (۱۳۸۱ق، صص ۲۵۸-۲۵۷) و میرداماد (۱۳۸۶ش، ص ۳۶۲) از ابن غضائری تبعیت نموده و مفسر استرآبادی را ضعیف دانسته‌اند (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۲؛ موسوی خویی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۶۳). نیز از معاصرین، سید خویی (موسوی خویی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۶۳) اگرچه جرح ابن غضائری را نپذیرفت، ولی در عین حال مفسر استرآبادی را موثق ندانست بلکه وی را مجهول دانسته و معتقد است که با توجه به عدم توثیق وی از ناحیه قدما، توثیق و تضعیف وی احراز نشده است.

وانگهی باید در نظر داشت که محمد بن قاسم استرآبادی از مشایخ شیخ صدوق بوده است و شیخ صدوق از او روایات کثیره‌ای نقل کرده است و کثرت روایت ثقه جلیل القدری چون شیخ صدوق از مفسر استرآبادی، می‌تواند، اماره بر وثاقت مفسر استرآبادی قرار گیرد (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰؛ لنکرانی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶)؛ چرا که گذشته از شمرده شدن کثرت نقل از ضعفای به عنوان وجه ضعف راوی، توجه به این نکته نیز حائز اهمیت است که اگر نقل زیاد راوی از فردی توثیق مروی عنه را به دنبال نداشته باشد، چنین نقلی به عنوان نقلی لغو شمرده شده و از شخص حکیم سر نمی‌زند (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۷). بلکه با تمسک به این طریق گذشته از اثبات وثاقت راویان، می‌توان به راویان تضعیف شده در منابع رجالی نیز اعتماد نمود. امام خمینی پس از نقل روایتی که سهل بن زیاد در سلسله سند آن حضور دارد، چنین می‌نویسد:

با آن‌که سهل بن زیاد از سوی برخی رجال‌شناسان تضعیف شده است، اما پژوهشگر با بررسی دقیق در مجموعه روایات وی، به دلیل فراوانی نقل‌ها، انسجام و اعتبار محتوای آن‌ها، و توجه خاصی که مشایخ و بزرگان به این روایات داشته‌اند، به سطحی از اعتماد نسبت به این راوی دست می‌یابد که فراتر از اطمینانی است که از توثیق‌های رایج در علم رجال حاصل می‌شود. بر همین اساس، اعتبار ابراهیم بن هاشم، محمد بن اسماعیل نیشابوری و دیگر راویان مشابه، از این منظر ترجیح داده شده است (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۹).

گذشته از اینکه پذیرفتن ادعای سید خویی مبنی بر عدم توثیق محمد بن قاسم توسط قدما، نمی‌تواند دلیل بر ضعف و نقص این راوی شمرده شود، چرا که بسیاری از راویان بزرگ شیعه همچون: حسن بن ابی الحسن دیلمی صاحب إرشاد القلوب و فرات بن ابراهیم کوفی صاحب التفسیر به خاطر عوامل مختلفی همچون عجله و یا غفلت و یا نداشتن اطلاعات از قلم رجالیون و صاحب نظران شیعه جا مانده‌اند (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ اراکی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۳۹۹-۳۹۸).

دلیلی دیگری که می‌تواند دلالت بر توثیق مفسر استرآبادی کند، ذکر ترضی و ترحم کثیر است (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۴). البته ممکن است گفته شود: آوردن عبارات دال بر ترضی و ترحم پس از ذکر نام مفسر استرآبادی از ناحیه شیخ صدوق نمی‌تواند توثیق این راوی را به دنبال داشته باشد، بلکه بر حسب اصطلاح نهایتاً دلالت بر مدح این راوی می‌کند. در پاسخ می‌توان گفت: کثرت ترضی و ترحم و تکرار آن از شخصی مثل شیخ صدوق می‌تواند مستلزم مدح اعلی و رضایت شیخ صدوق نسبت به مترضی عنه محسوب شود و به نوعی دلالت بر توثیق نماید. علاوه بر اینکه هیچ اثری از جرح مفسر استرآبادی در منابع رجالی کهن چون رجال و فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی و کشی و دیگر مشایخ جرح و تعدیل نیست. تنها در این میان می‌توان به جرح ابن غضائری اشاره

نمود، ولی باید در نظر داشت با اینکه شیخ صدوق از نظر زمانی مقدم بر ابن غضائری است و نزدیکتر به زمان مفسر استرآبادی است، بلکه از شاگردان مفسر استرآبادی به حساب می‌آید و در نتیجه می‌تواند آگاهتر نسبت به حال مفسر استرآبادی باشد، متعرض هیچ گونه تضعیفی نسبت به مفسر استرآبادی نشده است (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰)، بلکه چنانچه گذشت، در موارد کثیری ترحم و ترضی خود را نسبت به وی ابراز نموده است که این کثرت ترضی و ترحم می‌تواند حاکی از وثاقت وی نزد شیخ صدوق باشد. گذشته از اینکه مبنای تضعیفات ابن غضائری بر توهم غلو در حق بسیاری از ثقات و بلکه حتی در حق اجلای از ثقات است، لذا نمی‌توان به تضعیفات وی اعتنا نمود (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۴؛ لنکرانی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶). به طوری که بنابر اعتقاد میرداماد، ابن غضائری راویان را به سرعت تضعیف می‌کند و کثیرالرد است. وی در تضعیفاتش از حد اعتدال خارج شده، در نتیجه نمی‌توان به آن اعتماد نمود و حتی میرداماد در مورد وی، صفتی چون: «مسارع الی الجرح حرداً، مبادر الی التضعیف شططاً؛ او در طعنه وارد کردن و تضعیف راویان به عمد سریع است و بدون دلیل تضعیف می‌کند»، به کار می‌برد (میرداماد، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۰). در یک نگاه کلی از مجموع سخنان صاحب‌نظران می‌توان استفاده نمود که گذشته از تردید در انتساب این کتاب رجالی به ابن غضائری (قهبایی، ۱۳۸۷ق، ج ۶، ص ۲۵)، تضعیفات ابن غضائری اجتهادی است، نه حسی و منشا تضعیفات او اموری چون اساتید و شاگردان راوی، مضمون روایاتی که نقل کرده، نقل روایات شاذ و غریب و امثال آن می‌باشد که محققان از علمای رجال برای تضعیف راوی کافی نمی‌دانند، لذا نمی‌توان به آنها اعتماد کرد؛ ولی اگر به اموری مانند نسب یا بلد یا شغل و زمان راوی اشاره کرده باشد، پذیرفته می‌شود (ترابی شهرضایی، ۱۳۹۰ش، صص ۱۲۶-۱۲۷).

البته ممکن است گفته شود، کثرت روایت شیخ صدوق از مفسر استرآبادی، مستلزم ثقه بودن وی نیست، بلکه چه بسا احتمال دارد از باب اصالة العدالة باشد، چنانچه آیه الله خویی نیز احتمال می‌دهد که اعتماد شیخ صدوق بر مفسر استرآبادی بواسطه کثرت نقل روایات از وی و نیز به کار بردن الفاظ دال بر ترضی برای وی، دلالت بر توثیق مفسر استرآبادی نداشته نباشد، بلکه ممکن است که این اعتماد از باب اصالة العدالة باشد (موسوی خویی، بی تا، ج ۱۸، ص ۲۶۳). در پاسخ از این مناقشه به صورت خیلی مختصر می‌توان گفت: احتمال وجود مبنای اصالة العدالة در عمل به روایات در بین قدماء همچون شیخ صدوق مورد نقد اساسی است، چرا که در بین متقدمین و حتی متاخرینی چون علامه حلی، هیچ کسی نیست که به مجرد عدم إحراز فسق بدون ضمیمه کردن امارات وثاقت بنا را بر أصالة العدالة گذارده باشد (سند، ۱۴۲۹ق، ص ۱۴۷). علاوه بر این در موارد مختلفی شیخ صدوق توثیق و تضعیفات استاد خود را ملاک قرار داده است (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۹۰)، که این خود گویای آن است که وی

طبق اصالة العدالة قضاوت نکرده است. آیت الله سبحانی در این رابطه می‌نویسد: اگر شیخ صدوق طبق مبنای اصالة العدالة راویان را توثیق یا تضعیف می‌کند در این صورت چه ضرورتی دارد رأی و نظر خود را بر توثیقات استاد خود (ابن ولید) مبتنی سازد (سبحانی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۹۵). در روایات نیز عدالت به عنوان اصل پذیرفته نشده است، بلکه در روایتی چون موثقه ابن ابی‌یعفور از امام صادق(ع) (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، صص ۳۹-۳۸)، امام(ع) عدالت را درباره مسلمان اصل ندانسته، بلکه به بررسی میزان پای‌بندی افراد به ظواهر اسلام و شریعت امر کرده است، تا حسن ظاهری او احراز گردد و از این رهگذر عدالت وی کشف شود.

۱-۳. یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار

همانطور که گذشت، در صدر تفسیر آمده است که این تفسیر در واقع املائی از ناحیه امام حسن عسکری(ع) به مدت هفت سال به ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار می‌باشد که این دو پس از فرا گرفتن این تفسیر و بازگشت به استرآباد، آن را برای مفسر استرآبادی نقل نموده‌اند (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، ۱۴۰۹ق، صص ۹-۱۱). نامی از این دو راوی در منابع رجالی قدما برده نشده است و تنها در این میان ابن غضائری تعبیر «رجلین مجهولین» را در مورد آنها آورده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، صص ۹۸). تعدادی از متأخرین (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۷؛ میرداماد، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۲) و معاصرین (سید خویی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۶۳) نیز همین تعبیر را در مورد این دو راوی آورده‌اند. در مقابل، عده‌ای از صاحب‌نظران این دو را موثق دانسته‌اند به طوری که بعضی از آنها افتخار شاگردی این دو نزد امام حسن عسکری(ع) را دلیل بر شان و منزلت بالای این دو و در نتیجه وثاقت آن دو شمرده‌اند (مامقانی، ۱۳۴۹ق، ج ۳، ص ۳۰۵). بعضی دیگر نیز همچون آیت‌الله بروجردی به دلیل اعتماد شیخ صدوق و طبرسی به این دو راوی و نیز تشیع آنها، به این تفسیر اعتماد نموده است و حتی کل آن را در تفسیر خود آورده است (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۱۵).

به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه جرحی از ناحیه رجالیون وارد نشده است، بلکه نهایت چیزی که از کلام ابن غضائری می‌توان استفاده نمود، مجهولیت این دو راوی است و از طرفی شیخ صدوق نیز به صورت کثیر از این دو راوی نقل روایت نموده و به آنها اعتماد جسته است، اضافه بر اینکه شیخ صدوق و طبرسی نیز از این دو راوی تعبیر به شیعه امامیه نموده‌اند، در نهایت می‌توان این دو راوی را موثق دانست.

۱-۲. بررسی تناقضات سندی طریق شیخ صدوق به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)

باید در نظر داشت با امعان نظر در طریق شیخ صدوق به روات تفسیر امام حسن امام حسن عسکری(ع) اشکالات متعددی خودنمایی می‌کند به طوری که موجب تردید در انتساب تفسیر فوق به امام حسن عسکری می‌شود، لذا چاره ای جز پاسخ به این اشکالات نیست.

۱-۲-۱. اشکال اول: وجود تردید در نقل مستقیم از امام(ع)

مشخص نیست که یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار خودشان به صورت مستقیم و بدون واسطه از امام(ع) روایات را نقل نموده‌اند یا اینکه از طریق پدران شان از امام(ع) روایات را برای مفسر استرآبادی نقل کرده اند؟ چنانچه گذشت، با در نظر گرفتن دلالت صریح صدر این تفسیر، فرزندان (یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار) به عنوان راوی این تفسیر از امام(ع) تلقی می‌شوند، از اینکه پدران یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار آن دو را نزد امام حسن عسکری(ع) گذاشته و خود به دربارشان برگشته و آن دو به مدت هفت سال تحت تعلیم و تربیت امام(ع) بوده‌اند و این تفسیر نیز در واقع به عنوان املائی حاصل از تعلیم امام(ع) به فرزندان در طی این هفت سال می‌باشد (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۹). ولیکن شیخ صدوق در کتب دیگری چون من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۲۷)، امالی (صدوق، ۱۳۷۶ش، صص ۷۵-۱۱ و ۱۷۴) و عیون اخبار الرضا(ع) (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، صص ۲۴۱-۲۵۴-۲۷۰-۲۷۳) در هنگام بیان طریق خود به این تفسیر، پدران این دو راوی را واسطه در نقل می‌داند.

پاسخ: ممکن است نسخه‌ای که هم اکنون به آن دسترسی داریم، غیر از نسخه‌ای باشد که در دستان شیخ صدوق بوده است (تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۱۳). آنچه که می‌تواند به عنوان موید این توجیه در نظر گرفته شود، سخنان طبرسی در ابتدای احتجاج می‌باشد، چرا که وی به نقل از شیخ صدوق در هنگام بیان سند روایات خود در این کتاب از تفسیر امام عسکری(ع)، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار را بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای، راوی در نقل روایات از امام عسکری(ع) می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶). بر این اساس سند بیان شده از طبرسی در احتجاج، عین همان سندی است که در صدر تفسیر امام عسکری(ع) ذکر شده است. از این رو، می‌توان احتمال داد که منشأ این آشفتگی، قدمت نسخه اولیه، تعدد نویسندگان آن، و نیز خطاهای نساخان باشد. چنان‌که آقا بزرگ تهرانی در تبیین این مسئله چنین اظهار می‌دارد: «آیا تصریح به روایت دو فرزند از امام عسکری(ع) که در بخش میانی کتاب تفسیر آمده، در مقایسه با آنچه در مقدمه کتاب ذکر شده، موجب یقین و اطمینان نمی‌شود که این تفسیر، حاصل املا و تعلیم امام(ع) به فرزندان بوده است؟ فرزندان آن حضرت باقی ماندند تا

معارف قرآن را از طریق تفسیر امام(ع) فراگیرند و طی هفت سال ملازمت با ایشان، آن را به نگارش درآوردند؟ بدیهی است که عبارت "عن أبویهما" در تمامی اسنادی که این قید در آنها آمده، افزوده‌ای است که باید زائد تلقی شود. از همین رو، مشاهده می‌شود که طبرسی در ابتدای کتاب احتجاج، هنگام ذکر اسناد مربوط به این تفسیر، عبارت "عن أبویهما" را حذف کرده است. به همین دلیل نیز در نسخه چاپ‌شده در تهران به سال ۱۲۶۹ هجری قمری، مصححان با حذف این عبارت زائد، به اصلاح سند تفسیر اقدام کرده‌اند. (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۹۲). در نتیجه نمی‌توان با استناد به اینکه آیا ابو یعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابو الحسن علی بن محمد بن سیار خود راوی کتاب هستند یا پدرانشان، صحت انتساب این تفسیر را به امام(ع) زیر سؤال برد.

۱-۲-۲. اشکال دوم: آشفتگی در نحوه اخذ روایات

یک سری آشفتگی‌ها و ابهاماتی در چگونگی اخذ روایات توسط فرزندان (یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار) در روایات این تفسیر مشاهده می‌شود. از باب نمونه در رابطه با تفسیر آیه ۸۳ سوره بقره، در لابه لای تفسیر امام حسن عسکری(ع) از این شریفه، روایات و سخنان منقول امام حسن عسکری(ع) از پدران را آورده و بیان داشته: «قال: و کنا عند الرضا(ع)...» (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶۱) و حال آنکه متکلم این سخنان مشخص نیست از اینکه سخنان از ناحیه امام عسکری(ع) بوده یا از فرزندان. چگونه ممکن است که آن دو فرزند یا یکی از آن دو امام رضا(ع) را درک کند و در حال عین با توجه به خصوصیات که در صدر این تفسیر در رابطه با فرزندان گفته شده است، به مدت هفت سال افتخار شاگردی امام حسن عسکری(ع) را داشته باشد؟ همچنین اگر متکلم سخنان فوق فرزندان یا یکی از آن دو باشند، چرا اخذ حدیث در قالب «سمعت» آورده نشد؟ (بلاغی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۵)

پاسخ: مرجع ضمیر فاعلی در واژه «قال» در عبارت «قال: و کنا عند الرضا(ع)»، شخصی از خواص شیعه می‌باشد و آنچه که می‌تواند به عنوان موید این مطلب در نظر گرفته شود، اشاره امام(ع) به مطلب در صدر روایت سابق بر این روایت است (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری(ع)، ۱۴۰۹ق، صص ۳۵۹-۳۶۱). گذشته از اینکه ممکن است یک سری واژگانی در متن این تفسیر افتاده باشد، همان‌طوری که طبرسی نیز به آن اشاره داشته است: «و بالاسناد الذی تکرّر عن ابی الحسن العسکری علیه السّلام قال: دخل علی ابی الحسن الرضا علیه السّلام رجل ...» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۴۴۰).

۱-۲-۳. اشکال سوم: انتساب تفسیر به امام هادی(ع) و ضعیف بودن راویان آن

طبق نقل ابن غضائری، این تفسیر از شیخ صدوق از مفسر استرآبادی به عنوان شخصی کذاب و وی نیز از دو راوی تحت عنوان یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار به عنوان راویان مجهول که از پدرانیشان نقل نموده و آن ها نیز از امام ابو الحسن الثالث(ع) (امام هادی) روایت نموده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۹۸). علامه حلی نیز از سخنان ابن غضائری تبعیت کرده و همچون ابن غضائری پس از تضعیف راویان طریق مذکور، این تفسیر را منسوب به امام ابو الحسن الثالث(ع) می‌داند (حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۲۵۷).

پاسخ: همان‌طور که به صورت مفصل گذشت، راویانی چون: مفسر استرآبادی، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد بن سیار موثق شناخته می‌شوند. نیز به نظر می‌رسد که ابن غضائری در انتساب این تفسیر به امام هادی(ع) دچار سهو شده است، چرا که این تفسیر همان‌طوری که در بیان طریق شیخ صدوق و نیز طبرسی گذشت، منسوب به امام حسن عسکری(ع) است و چه بسا اینکه منشا خطا ابن غضائری می‌تواند ناشی از اشتراک لقب «عسکری» بین امام هادی(ع) و امام حسن عسکری(ع) باشد (تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۱۳).

۱-۲-۴. اشکال چهارم: جعلی بودن تفسیر

ابن غضائری در ادامه سخنان خود معتقد است که این تفسیر توسط سهل دیباجی از پدرش جعل شده و مشتمل بر احادیثی است که از نظر عقائد و مذهب مردود شناخته می‌شوند (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۹۸).

پاسخ: به نظر می‌رسد که نظریه فوق صحیح نباشد، چرا که همان‌طوری که گذشت نامی از سهل دیباجی در طریق سندی این تفسیر برده نشده است و ظاهراً ابن غضائری تنها کسی است که معتقد به این نظریه است و چه بسا بعضی از صاحب‌نظران نظریه فوق را افترائی بیش نمی‌دانند (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۵؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۶۳).

شیخ حر عاملی با توجه به دو مناقشه اخیر به این نتیجه می‌رسد که تفسیری که توسط ابن غضائری مورد طعن قرار گرفته شده است، غیر از تفسیری است که مورد اعتماد شیخ صدوق قرار گرفته شده است، چرا که تفسیر مذکور در کلام ابن غضائری از امام هادی(ع) است، در حالی که تفسیر مورد اعتماد شیخ صدوق، از امام حسن عسکری(ع) است و نیز راوی تفسیر مذکور در کلام ابن غضائری، سهل دیباجی و پدرش می‌باشند (ابن غضائری، ۱۳۸۰ش، ص ۹۸)، در حالی که اثری از این دو راوی در سلسله سندی که شیخ صدوق برای تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) ذکر نموده است، نیست. لذا این تفسیر مورد اعتماد شیخ صدوق غیر از تفسیر مذکور در سخنان ابن غضائری است و طعن فقها نسبت به آن وارد نیست (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳۰، صص ۱۸۷-۱۸۸).

۲. بررسی طریق ابن شهر آشوب به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)

ابن شهر آشوب در اثر خود معالم العلماء چنین آورده است: «حسن بن خالد برقی، برادر محمد بن خالد برقی، از جمله آثارش تفسیری منسوب به امام حسن عسکری (ع) است که در ۱۲۰ جزء، بر اساس املا و تعلیم آن حضرت نگاشته شده است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۳۴).

ابن شهر آشوب در مواضع متعدد از مناقب نیز روایات‌هایی را از تفسیر امام حسن عسکری (ع) نقل نموده است (ابن شهر آشوب ۱۳۷۹ش، ج ۲، صص ۳۲۹ و ۳۱۳ و ۳۰۰). بعضی از صاحب‌نظران چون میرداماد در این مورد معتقد است که حسن بن خالد برقی صاحب تفسیر مذکور در سخنان ابن شهر آشوب، به اتفاق جمیع علما از روایان ثقه شمرده شده و دارای کتب معتبری است (میرداماد، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۲). همو در چند سطر بعد، بیان داشته است: «تفسیر محمد بن قاسم مفسر استرآبادی، که از مشایخ روایی ابوجعفر بن بابویه شمرده می‌شود و از سوی علمای علم رجال ضعیف‌الحديث تلقی شده است، اثری است که وی آن را از دو راوی مجهول‌الحال نقل کرده و ایشان نیز آن را به ابوالحسن ثالث امام هادی (ع) نسبت داده‌اند. برخی افراد فاقد تخصص کافی، این اسناد را معتبر می‌پندارند؛ حال آن‌که واقعیت امر آن است که این تفسیر، اثری ساختگی بوده و به ابومحمد بن سهل بن احمد دیباجی نسبت داده شده است. این اثر مشتمل بر احادیث منکر و اخبار ساختگی بوده و هم از نظر محتوا و هم از حیث سند، انتساب آن به امام معصوم (ع) جعلی و بی‌اساس است» (میرداماد، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۲).

وانگهی محدث نوری معتقد است که سند تفسیر منحصر در طریق مفسر استرآبادی نیست، بلکه طریق دیگری چون طریق حسن بن خالد نیز وجود دارد. بدون شک حسن بن خالد ثقه بوده (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۶۱؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص ۴۳) و از آنجایی که برادرزاده وی یعنی احمد بن محمد بن خالد برقی، راوی کتب وی می‌باشد، و از طرف دیگر نیز طرق مشایخ به وی صحیح است (طوسی، بی تا، ص ۴۹)، در مجموع می‌توان طریق حسن بن خالد برقی را صحیح دانست. علاوه بر اینکه تفسیر امام حسن عسکری (ع) تفسیر کبیری است؛ و منحصر در سوره «فاتحه» و مقداری از سوره «بقره» نیست (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۸۸).

به نظر می‌رسد، شکی در صحت سخنان ابن شهر آشوب نباشد، چرا که وی از عالمان ثقه جلیل‌القدر بوده و کتاب معالم العلمای وی از مصادر ثانویه رجال و تکمله‌ای بر فهرست شیخ طوسی است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۲)، خصوصاً آنکه هیچ یک از علمای معاصر وی و یا حتی بعد از وی بر خلاف وی نگفته است. لذا در صورتی که ثابت شود تفسیر با سند محمد بن قاسم، بعضی از آن تفسیر ۱۲۰ جلدی با سند حسن بن خالد است که از آن باقی مانده است، در این صورت (بر فرض اینکه طریق محمد بن قاسم ضعیف شمرده شود) امکان تصحیح سند

با توجه به طریق حسن بن خالد برقی به روایات این تفسیر وجود دارد. ابن شهر آشوب در شرح حال شیخ صدوق، یکی از کتب شیخ صدوق را تفسیر ناتمام دانست (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۲). با توجه به جمع آوری تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) توسط شیخ صدوق و از طرفی با توجه به ناقص بودن این تفسیر، می توان گفت مراد از تفسیر ذکر شده در سخنان ابن شهر آشوب، تفسیر امام حسن عسکری (ع) است، زیرا ابن شهر آشوب معالم العلماء را در فهرست کتب شیعه و نام های نویسندگان آنها چه کتب قدیمی و چه کتب جدید نگاشته است. به گفته او اگرچه شیخ طوسی در آن زمان، کتاب بی نظیری در این باب نوشت، ولی باید گفت در این کتاب، مختصر مطالب اضافی و فوایدی هست که می تواند متمم ای بر کتاب شیخ طوسی باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۲). لذا از آنجایی که ابن شهر آشوب در مقام احصاء کتب بزرگان است، ذکر نکردن نام کتاب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری آن هم از شخصیت معروفی مثل شیخ صدوق و ذکر نمودن عبارت «التفسیر و لم یتمه» در کتابش (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۱۱۲)، می توان به این نتیجه رسید که مراد از «التفسیر و لم یتمه»، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری است. با حفظ این مطلب با توجه به اینکه تفسیر موجود در بردارنده بخش کوچکی از تفسیر کل قرآن است و ظاهراً اجزاء دیگر این تفسیر مفقود است، بعید به نظر نمی رسد که تفسیر موجود بخشی از تفسیر ۱۲۰ جلدی باشد که ابن شهر آشوب آن را از جمله کتابهای حسن بن خالد می داند. منقولات وی از تفسیر موجود در مناقب نیز حاکی از آن است که وی نسخه تفسیر موجود را در اختیار داشته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۲، صص ۳۲۹-۳۱۳-۳۰۰). از این رو در صورت تعدد تفاسیر (خصوصاً با توجه به اینکه تمامی روایت های منسوب به تفسیر امام حسن عسکری در مناقب، در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری که توسط شیخ صدوق جمع آوری شده است وجود دارد) حتماً ابن شهر آشوب با توجه به اینکه هدفش احصاء کتب بزرگان است، متذکر تعدد این دو تفسیر می شد، در حالی که وی اشاره به تعدد این تفسیر در کتابش نکرده است.

ممکن است گفته شود: احتمال دارد که مراد از عسکری در سخنان ابن شهر آشوب، امام هادی (ع) باشد نه امام حسن عسکری (ع)، چرا که امام هادی (ع) نیز ملقب به «صاحب عسکر» و «عسکری» می باشد، به ویژه با در نظر گرفتن این که حسن بن خالد، دوران حضور امام علی النقی (ع) را درک کرده و از ملازمان آن حضرت بوده است، این امکان برای وی فراهم بوده تا در طول این مدت، تمامی مطالب تفسیری را که امام هادی (ع) به صورت املا بیان فرموده اند، گردآوری و به نگارش درآورد (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۸۶). در پاسخ باید گفت اگرچه امام هادی (ع) نیز ملقب به «صاحب عسکر» و «عسکری» می باشد و عسکر لقب مشترک میان امام هادی (ع) و امام حسن عسکری (ع) است از آن جهت که خلفای بنی عباس آن ها را از سال ۲۳۳ به سامراء (عسکر) برده و

تا آخر عمر پربرکتشان در آنجا، آن‌ها را تحت نظر قرار دادند. منتها پذیرش این احتمال که مراد از عسکری در سخنان ابن شهر آشوب امام هادی(ع) است، با توجه به ادله اصولی صحیح نیست؛ زیرا ملقب بودن امام یازدهم(ع) به عسکری از باب کثرت استعمال از شهرت بیشتری برخوردار است، چنانچه این مطلب با مراجعه به روایات و کتب دانشمندان و بزرگان دین و حتی عرف مردم قابل احراز است. از اینکه در تمامی این موارد نوعاً در اکثریت مواقع در هنگام نام بردن از امام یازدهم، لقب عسکری را برای آن بزرگوار متذکر می‌شوند، در حالی که متذکر این واژه در هنگام نام بردن از امام هادی(ع) نمی‌شوند، لذا واژه عسکری از باب کثرت استعمال منصرف به امام یازدهم(ع) است. توضیح اینکه منشأ انصراف، ممکن است یکی از امور سه‌گانه ذیل باشد که عبارتند از: غلبه وجودی، اکملیت و کثرت انس. در مورد غلبه وجودی، انصرافی در کار نیست و حداکثر یک ظهور بدوی و متزلزل پدید می‌آید که با اندک تأملی زائل می‌شود. در رابطه با اکملیت نیز باید گفت که صرف اکمل افراد بودن سبب انصراف نیست و گرنه در عالم هیچ مطلقى قابل استناد نبود چرا که «ما من مطلق إلّا و له فرد اکمل». لذا انصراف در این دو قسم بدوی و متزلزل است. چون ظهور عبارتست از شدت و انس لفظ با معنی، به‌طوری‌که وجه و عنوان و مرآت آن معنی قرار گیرد، که کثرت استعمال تنها علت این ظهور شمرده می‌شود نه مجرد غلبه و یا اکملیت معنا. لذا با توجه به اینکه کثرت وجودی و یا اکملیت منشأ انصراف بدوی است نه انصراف محکم، نمی‌تواند موجب عدم انعقاد ظهور شود، بلکه تنها انصراف ناشی از کثرت استعمال که تحت عنوان انصراف مستقر شمرده می‌شود و بر خلاف انصراف ناشی از دو قسم قبلی با توجه به اینکه به مرحله ظهور رسیده است، می‌تواند موجب عدم انعقاد اطلاق شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۲؛ جزائری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۵۳-۴۵۴؛ ایروانی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۰۰). در بحث حاضر نیز گرچه اطلاق واژه عسکری شامل امام دهم و یازدهم می‌شود، ولی باید در نظر داشت تمسک به این اطلاق تنها در صورتی است که انصراف به امام یازدهم(ع) به طوری که ناشی از کثرت انس لفظ با معنا است، وجود نداشته باشد. در حالی که در اینجا این انصراف محقق است، چرا که در اکثر روایات و کتب دانشمندان و حتی عرف، واژه عسکری در مورد امام یازدهم(ع) استعمال می‌شود (کلباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۶۳۹). در نتیجه با اثبات ظهور انصراف از باب کثرت انس که از اقسام انصراف‌های بدوی نیست، بلکه مستقر است و مانع از تمسک به اطلاق شمرده می‌شود، در مجموع می‌توان مراد از واژه عسکری را امام یازدهم(ع) دانست.

بر این اساس اگر تفسیر مذکور در سخنان ابن شهر آشوب منسوب به امام هادی(ع) باشد و به تبع آن این تفسیر غیر از تفسیر جمع آوری شده توسط شیخ صدوق شمرده شود، حتماً می‌بایست ابن شهر آشوب در کتابش

که هدف از تدوین آن احصاء کتب بزرگان است، متذکر آن می‌شد، لذا متذکر نشدن وی حاکی از اتحاد این دو تفسیر و منسوب بودن تفسیر مذکور در سخنان ابن شهر آشوب به امام حسن عسکری (ع) است.

۳. نظریه مختار در اعتبار تفسیر امام حسن عسکری (ع)

در فرآیند اعتبارسنجی روایات، محور اصلی صرفاً اثبات وثاقت راویان سند حدیث نیست؛ بلکه آنچه بر اساس مقتضای بنای عقلا اهمیت دارد، حصول وثوق به صدور روایت از معصوم (ع) است. تنها در صورت تحقق این وثوق، روایت واجد اعتبار تلقی شده و قابلیت استناد و عمل خواهد داشت. از این رو، معیار اصلی در ارزیابی صحت روایت، دستیابی به وثوق صدوری است و بررسی وثاقت راویان، صرفاً به عنوان مقدمه‌ای برای نیل به این وثوق مورد توجه قرار می‌گیرد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶ق، ج ۳، ص ۲۹۱؛ سبحانی، بی تا، صص ۶۰-۶۱). با حفظ این مبنا، و با توجه به بررسی‌های صورت گرفته پیرامون راویان طریق شیخ صدوق در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، می‌توان گفت که افزون بر اثبات وثاقت راویان سند، امکان حصول وثوق به صدور روایات این تفسیر از معصوم (ع) نیز فراهم است. نیز علاوه بر وثاقت راویان سند، شواهد دیگری را نیز می‌توان در حصول وثوق به صدور روایات این تفسیر از معصوم (ع) به آن افزود که از جمله آنها اعتماد بزرگانی چون شیخ صدوق (۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۲۳۱-۲۴۱-۲۵۲-۲۵۴-۲۶۱-۲۶۷-۲۶۹-۲۷۰-۲۷۳-۲۷۹)، طبرسی (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۶۴)، قطب الدین راوندی (۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۵۱۹)، حسن بن سلیمان حلی شاگرد شهید اول (حلی، ۱۴۲۴ق، صص ۲۰-۲۳)، شهید ثانی (۱۴۱۸ق، صص ۱۹-۲۶)، مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰)، مجلسی دوم (۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۸) و بسیاری از فقهای دیگر، به این تفسیر می‌باشد. به طوری که مجلسی اول آن را از گنج‌های الهی دانسته است.

لذا با توجه به اینکه این کتاب در نزد فقیهی چون شیخ صدوق معتبر بوده و به آن اعتماد نموده است، می‌توان گفت که احادیث این تفسیر در نزد وی صحیح است. از آنجایی که شیخ صدوق از قدماست، معیار صحت روایت در نزد وی، وثوق به صدور روایت از معصوم (ع) است و به تبع آن اعتماد وی بر روایات این تفسیر مقتضی آن است که وی وثوق به صدور روایات این تفسیر از معصوم (ع) دارد. اعتماد شیخ صدوق بر تفسیر امام حسن عسکری (ع) بی‌تردید بر ضمانت و عهده‌داری وی نسبت به صحت صدور روایات مندرج در این تفسیر و مجزی بودن عمل به آنها از عصر وی تا هر زمانی دلالت دارد. اگر ما از مجموع این نکات نتیجه بگیریم که اعتماد شیخ صدوق بر تفسیر مذکور در واقع شهادتش بر صحت و اعتبار روایات این تفسیر است، ممکن است کسی از این اعتماد که در واقع نوعی شهادت است و نیز قرائنی دیگر که در اثبات صحت احادیث تفسیر امام حسن عسکری (ع)

بیان شد، اطمینان به صدور روایات این تفسیر از معصوم (ع) پیدا کند. چنانچه فقهای همچون شهید ثانی (۱۴۱۸ق، صص ۱۹-۲۶)، مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰) و ... چنین اطمینانی برای آنها حاصل شد.

با در نظر گرفتن مجموعه قرائن و شواهد پیش گفته، می توان چنین نتیجه گرفت که اعتماد شیخ صدوق به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در واقع نوعی شهادت بر صحت و اعتبار روایات مندرج در آن تلقی می شود. این اعتماد، همراه با سایر قرائن مطرح شده در اثبات اعتبار احادیث این تفسیر، چه بسا می تواند زمینه ساز حصول اطمینان به صدور روایات آن از معصوم (ع) برای گروهی از افراد باشد. همان طوری که این اطمینان برای تعدادی از فقها از جمله شهید ثانی (۱۴۱۸ق، صص ۱۹-۲۶)، مجلسی اول (۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰) حاصل شده است.

بر این اساس شیخ صدوق به عنوان فردی موثق و جلیل القدر با آن همه مقام شامخ علمی زمانی که روایات تفسیر امام حسن عسکری (ع) را نقل می کند، می توان وثوق به صدور روایات آن تفسیر از معصوم (ع) حاصل نمود. آنچه که مهم است، وثوق به صدور روایات تفسیر مذکور و اعتبار روایات آن است و بررسی حال و وثاقت راویان تنها از باب وثوق به صدور روایات از معصوم (ع) بوده است. لذا می توان نتیجه گرفت که حتی اگر با توجه به مبنای شیخ صدوق وثاقت راویان از منظر شیخ صدوق اثبات نشد، باز هم مشکلی نیست؛ چرا که همان طوری که گذشت، مهم وثوق صدوری بوده و اعتماد و نقل شیخ صدوق از روایات این تفسیر، مقتضی وثوق صدوری به روایات آن تفسیر است. از اینکه وی بر اساس مجموعه ای از قرائن، به صدور روایات این تفسیر از معصوم (ع) وثوق یافته است، در غیر این صورت، یعنی در فرض عدم حصول وثوق به صدور، اعتماد به روایات این تفسیر با وثاقتش ناسازگار است. به منظور تقویت مدعای فوق با استناد به سخنان مجلسی اول، مجلسی دوم و محدث نوری، به دیدگاه های ایشان در این مورد ارجاع داده می شود.

مجلسی اول در خصوص تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) چنین اظهار نظر کرده است:

تصور ناسازگاری این تفسیر با شأن امام، صرفاً یک توهم است؛ چرا که هر فردی که با سبک و سیاق گفتار امامان (ع) آشنا باشد، درمی یابد که این سخنان از خود حضرت صادر شده است. افزون بر این، فقهای چون شهید ثانی و شیخ صدوق نیز بر این اثر اعتماد کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۲۵۰).

مجلسی دوم نیز در تأیید اعتبار این تفسیر می نویسد:

تفسیر امام عسکری (ع) از آثار شناخته شده در میان متون حدیثی است و شیخ صدوق با اعتماد به آن، روایاتی را از این کتاب نقل کرده است. هرچند برخی از محدثان نسبت به این اثر نقدهایی مطرح کرده اند، اما باید توجه داشت که شیخ صدوق، به عنوان یکی از برجسته ترین محدثان، هم از نظر تخصص در حدیث و هم از حیث نزدیکی

زمانی به این اثر، نسبت به منتقدان جایگاه برتری دارد. افزون بر این، بسیاری از علمای شیعه بدون هیچ گونه طعن یا نقدی، روایاتی از این تفسیر نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۸).

محدث نوری نیز در تأیید اعتبار این تفسیر، دیدگاه شماری از محققان برجسته شیعه از جمله وحید بهبهانی، سید هاشم بحرانی، مجلسی اول و دوم، شیخ سلیمان بحرانی و محمد جعفر خوانساری را نقل کرده و تأکید می‌کند که اصحاب ما، از جمله ابن بابویه، روایاتی از این تفسیر نقل کرده‌اند. وی همچنین یادآور می‌شود که شیخ صدوق از جمله کسانی است که در آثار خود متعهد بوده که تنها روایات صحیح و مستند را نقل کند (نوری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۸). شیخ صدوق در آثار شاخص خود، همچون *مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* و *عيون أخبار الرضا*، به کرات از روایات این تفسیر بهره جسته است که خود شاهی بر اعتبار و وثاقت این اثر نزد وی به شمار می‌آید. در مقابل، کسانی که توثیق و تضعیف روایات را صرفاً در چارچوب معیارهای کتاب‌شناختی رجالین متقدم (همچون نجاشی) می‌پندارند، ممکن است به دلیل فقدان تصریح در کتب رجالی، در اعتبار روایات این تفسیر تردید کنند؛ حال آنکه اعتماد شیخ صدوق بر این اثر، قابل اعتنا و مقدم بر دیدگاه‌های رجالی سایرین است. شیخ صدوق به عنوان فقیهی متبع، ناقد بصیر و آگاه به مصادر حدیثی، در مقام ارزیابی اخبار، از اشراف علمی ممتازی برخوردار است که جایگاه وی را در فرآیند اعتبارسنجی روایات، متفاوت از دیدگاه تخصصی عالمانی نظیر نجاشی قرار می‌دهد (سند، ۱۳۹۴ش، ج ۲، ص ۲۶)!

البته پذیرفتن اعتبار روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) ممکن است اشکالاتی به شرح ذیل را به همراه داشته باشد:

۳-۱. اشکال اول: مخالفت با بنای مرسوم

ممکن است گفته شود تفسیر مذکور همانطوری که از نامش پیداست، منسوب به نام مبارک امام حسن عسکری (ع) است، در حالی که سیره و بنای مرسوم بر آن نبوده که پس از املا و نوشتن کتاب، نوشته مورد نظر به امام (ع) نسبت داده شود، چرا که هرگز نوشته‌ای منسوب به عنوان معصوم (ع) در جایی ذکر نشد و این می‌تواند موجب استبعاد انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری (ع) تلقی شود؟

پاسخ: اولاً: چنین بنایی مشهود نیست، بلکه حتی خلاف آن ثابت شده است. از جمله اینکه نامه‌ای که امام صادق (ع) برای عبدالله نجاشی ولی اهواز نگاشته است که نجاشی در رجال خود به این نکته متذکر شد (نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۰۱). در روضه کافی نیز آمده است که امام صادق (ع) آن نامه را برای اصحاب خود نگاشته و آنها را به مدارس و عمل به مضمون آنها سفارش نموده است (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۸، ص ۲). شهید ثانی نیز به این

نامه در کشف الریبه اشاره نموده است (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۲). شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه در اوائل کتاب تجارت به این نامه به نقل از شهید ثانی اشاره نمود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۲۰۷). بر این اساس نامه مذکور می‌تواند استبعاد انتساب این تفسیر به نام مبارک امام حسن عسکری (ع) را برطرف نماید (کلباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، صص ۶۳۳-۶۳۴).

ثانیا: با توجه به دلایلی که گذشت مبنی بر انتساب این تفسیر به امام حسن عسکری (ع)، می‌توان با توجه به دلایل مذکور، خلاف این اصل را پذیرفت.

۲-۳. اشکال دوم: مخالفت تعدادی از روایات این تفسیر با کتاب، سنت، عقل و قطعیات تاریخی

ممکن است گفته شود این تفسیر مشتمل بر تعدادی از روایات است که بر خلاف کتاب خدا و اصول دین و مذهب و سنت و روایات وارد شده از ائمه (ع) و نیز بر خلاف عقل و قطعیات تاریخی شمرده می‌شوند و در مجموع می‌توان گفت که مشتمل بر منکرات و اکاذیبی است که به هیچ قابل توجیه و تاویل نمی‌باشند. چنانچه محقق تستری (تستری، ۱۴۰۱ق، ج ۱، صص ۱۵۲-۲۲۸) به تعدادی از این روایات اشاره نموده است. از جمله این موارد می‌توان به کشته شدن مختار توسط حجاج بن یوسف ثقفی اشاره نمود (التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع)، ۱۴۰۹ق، صص ۵۴۷-۵۵۵)، در حالی که کشته شدن مختار بواسطه مصعب بن زبیر از مسلمات تاریخی شمرده می‌شود، لذا روایات این تفسیر چطور می‌تواند با ملاک-های اعتبار حدیث سازگاری داشته و قابل اعتماد باشند (داوری، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۴)؟

پاسخ: اشکال فوق مهم‌ترین اشکال بر اعتبار تفسیر مذکور است و به عنوان مهم‌ترین عامل در عدم اعتبار تفسیر مذکور تلقی می‌شود و به تبع آن پاسخ دقیقی را می‌طلبد. در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً: وجود روایت‌های شاذ منحصر در این تفسیر نیست، بلکه در کتب معتبر دیگری چون کافی نیز وجود دارد که از جمله این موارد عبارتند از:

۱- بر اساس نقل امام صادق (ع)، هنگامی که پیامبر اکرم (ص) به دنیا آمد، چند روزی را بدون تغذیه از شیر سپری کرد. در این مدت، ابوطالب او را بر سینه خود نهاد و خداوند متعال در سینه ابوطالب شیر جاری ساخت. بدین‌سان، کودک چند روز از شیر ابوطالب تغذیه کرد تا آن‌که ابوطالب، حلیمه سعدیه را یافت و کودک را به وی سپرد (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۴۸).

۲- امام صادق (ع) فرمود «حسن بن علی پنجاه زن را طلاق داد. تا آن‌که حضرت علی (ع) در کوفه بپا خاست و فرمود: ای کوفیان! به حسن دختر ندهید؛ زیرا بسیار طلاق می‌دهد. مردی بر پا خاست و گفت: به خدا سوگند،

چنین می‌کنیم. او فرزند رسول خدا(ص) و فاطمه(س) است، اگر خواست همسرش را نگه می‌دارد و اگر نخواست طلاق می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۵۶).

بطلان موارد فوق با وجود اینکه از مسلمات است، نمی‌تواند موجب لطمه به اعتبار کتاب کافی شود. چنانچه میرزای نوری در پاسخ به مناقشه فوق پس از اشاره به وجود روایتی از کافی که در آن گفته شده است یزید به قصد حج وارد مکه شده است، می‌نویسد:

اهل سیره و تاریخ بر خلاف واقعه فوق اتفاق نظر دارند، چنانچه مجلسی در بحارالانوار گفته است که این خبر اشکال دارد، چرا که معروف در تاریخ آن است که یزید ملعون پس از خلافتش از شام خارج نشده تا اینکه مرد و به جهنم واصل شد (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۸).

ثانیاً: مراد از صحت و حجیت روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع)، حجیت ذاتی آن روایات است؛ یعنی با توجه به وثاقت راویان قرار گرفته در طریق شیخ صدوق به این تفسیر و معتمد بودن این تفسیر در نزد اجلای از علما چون شیخ صدوق، طبرسی، ابن شهر آشوب و قطب الدین راوندی، وثوق به صدور روایات این تفسیر از معصوم(ع) حاصل می‌شود و به تبع آن حجت می‌گردد. بنابراین، اگر برخی از روایات مندرج در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) با یکدیگر یا با روایات صحیح موجود در منابع معتبر حدیثی دچار تعارض باشند، یا از حیث دلالت دچار اضطراب بوده و با کتاب خدا، سنت قطعی صادره از معصومان(ع)، عقل یا مسلمات تاریخی در تضاد قرار گیرند، بی‌تردید با اعمال قواعد اصولی همچون قواعد باب تعارض، تعادل و ترجیح و سایر مبانی اجتهادی، از حجیت فعلی ساقط خواهند شد. با این حال، چنین مواردی خدشه‌ای به مدعای ما مبنی بر اثبات حجیت ذاتی روایات این تفسیر وارد نمی‌سازد؛ چرا که هدف ما اثبات اصل حجیت ذاتی مجموعه روایات منسوب به امام حسن عسکری(ع) است، در حالی که آنچه در فرض تعارض یا اضطراب دلالتی رخ می‌دهد، صرفاً سلب حجیت فعلی از برخی روایات خاص است، نه نفی اعتبار ذاتی کل مجموعه. لذا وجود این دسته از روایات نمی‌تواند اعتبار ذاتی روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری(ع) را که از وثوق به صدور حاصل می‌شود، از بین ببرد و باعث عدم اعتماد به روایات آن تفسیر شود.

به عبارت دیگر، اعتماد بسیار زیاد شیخ صدوق به این تفسیر (چنانچه تفصیل آن گذشت)، لازمه اش شهادت و خبر دادن شیخ صدوق به اعتبار این تفسیر و در واقع نوعی شهادت به صحت روایات این تفسیر می‌باشد و چه بسا حتی اعتماد شیخ صدوق به روایات این تفسیر، به صورت دلالت مطابقی بر شهادت شیخ صدوق بر اعتبار و صحت روایات این تفسیر دارد. از آنجایی که این شهادت به هر یک از روایات این تفسیر قرار گرفته است، انحلالی است

و به تعداد روایات کتاب تفسیر امام حسن عسکری (ع) انحلال پیدا می‌کند. اعتبار این شهادت تا زمانی پابرجاست که علم به عدم حجیت روایت خاصی حاصل نشده باشد. بنابراین، در هر موردی که به‌طور خاص علم به عدم حجیت یک روایت به‌دست آید، تنها در همان مورد خاص، شهادت از اعتبار ساقط می‌شود و به‌تبع آن، از آن روایت صرف‌نظر می‌گردد. این امر به هیچ‌وجه موجب تزلزل یا بی‌اعتباری شهادت نسبت به سایر روایات نخواهد شد. از این‌رو، با توجه به انحلالی بودن شهادت به صدور روایات در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، موارد استثنایی از این دست نمی‌توانند خدشه‌ای در اصل حجیت سایر روایات وارد سازند. چنانچه شیخ طوسی در کتاب رجال خود، نسبت به وثاقت برخی راویان شهادت می‌دهد، اما در موردی خاص، این شهادت با نظر مخالف نجاشی تعارض پیدا می‌کند. در چنین حالتی، صرفاً در همان مورد خاص، به دلیل تعارض و تساقط، از شهادت شیخ صرف‌نظر می‌شود؛ اما این تعارض موجب بی‌اعتباری کلی شهادت شیخ در سایر موارد نمی‌گردد. به عبارت دیگر، تعارض در یک مورد، موجب سقوط عام شهادت نمی‌شود، بلکه تنها در همان مورد خاص، حجیت آن منتفی است.

به بیان دیگر، حجیت ذاتی روایات «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، به معنای بی‌نیازی از بررسی سندی است؛ چرا که گواهی شیخ صدوق و اطمینان به صدور این روایات از معصوم (ع)، فی‌نفسه حجت‌آور است. با این حال، چنانچه مفاد برخی از این روایات با یکدیگر یا با روایات معتبر دیگر منابع حدیثی دچار تعارض شود، و یا به دلیل اضطراب در دلالت، با اصول قطعی فقهی، اعتقادی یا تاریخی در تضاد باشد، از طریق قواعد باب «تعادل و ترجیح» و سایر مبانی اصولی، حجیت فعلی آن روایات خاص ساقط می‌گردد. این امر خدشه‌ای به مدعای ما «حجیت ذاتی» روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) است، وارد نمی‌سازد؛ زیرا ادعای ما ناظر به حجیت ذاتی روایات است، در حالی که نفی حجیت در موارد یادشده، مربوط به حجیت فعلی (به دلیل وجود مانع معارضه یا اضطراب) است.

البته ممکن است گفته شود که شهادت و خبر شیخ صدوق محتمل الحدس می‌باشد و به تبع آن پذیرفته نمی‌شود، منتها در اصول فقه مبنای «حجیت اخبار محتمل الحس و الحدس» نزد اکثریت صاحب‌نظران پذیرفته شده است. به این بیان که وقتی شخصی خبری دارد که مفادش حسی است، در حالی که احتمال دارد «مخبر به» آن را از راه حدس و یا از راه حس به دست آورده باشد، خبرش نزد عقلا حجت است، یعنی مهمترین دلیل بر حجیت این دسته از شهادتات که احتمالی حدسی بودن نیز در آن می‌باشد، بنای عقلاست (خراسانی، ۱۴۰۹ق، صص ۲۸۹ و ۲۹۰؛

عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۹۷؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۲، صص ۲۰۳ و ۲۰۴). لذا هنگام شک در حدسی یا حسی بودن شهادت، اصل بر حسی بودن آن شهادت و خبر است.

ثالثاً: مطابق با سیره صاحب نظران خصوصاً فقها، اینطور نبود که اگر فرازی از روایت به دلیل مخالفت با قرآن یا سنت یا عقل و یا اجماع نادرست بود و از حجیت برخوردار نبود، به طور کلی از کنار آن روایت می‌گذشتند، بلکه اگر قسمتی از آن صحیح بود، به آن قسمت عمل کرده و مبنای فتوای خود قرار می‌دادند (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ص ۲۷۶؛ فیض کاشانی ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۳۰؛ آملی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۳۰؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۳). لذا اگر یک حدیث طولانی باشد، اما صدر و ذیل و وسط آن هر یک از فقرات آن، همانند جمله‌های متعدد استقلال مفهومی دارند می‌توان آنها را تقطیع و تبیض نمود (فیض کاشانی ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۳۰). بر این اساس خروج بعضی از اجزای خبر از حجیت، تمام خبر را از حجیت خارج نمی‌کند، چرا که خبر به منزله اخبار متعدد است (نجفی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۳۰۵) و اعمال حجیت برای فقره‌ای از خبر به جهت تعبد از طرف شارع، اقامه اجماع و عمل فقها امر معمول و ضروری است (عراقی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۰؛ موسوی خویی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، صص ۷۹۵-۷۹۶). بدون شک یکی از مناط‌ها و ملاک‌های حجیت خبر، بنای عقلا است و بر همین اساس می‌توان تبعیض در روایت را حجت دانست. به عبارت دیگر به همان مناطی که اصل خبر حجت است علماً تبعیض در اصل خبر را قبول دارند. اگر حجیت اخبار آحاد از باب بنای عقلا باشد که به مناط اطمینان به صدور بدان عمل می‌کنند از باب تعبد شرعی، ممکن است شارع مقدس ما را به بعضی از مضمون خبر متعبد سازد و حکم به صدور آن کند و نسبت به بعضی دیگر از مضمون متعبد نسازد. نیز وقتی که با ادله‌ای چون بنای عقلا ثابت شد که اصل چنین خبری حجت است، بدون شک می‌توان به کمک حجیت ظواهر بر فقره‌های یاد شده استدلال نمود، چرا که هر فقره‌ای از حدیث که دارای مفهوم مستقلی است دارای ظاهر مستقلی نیز می‌باشد که حجت است. بنابراین لازم نیست که در یک حدیث که دارای جملات مستقل است، همه جملات حجت باشند تا اینکه آن حدیث حجت گردد. در هر کجا که بتوان روایات دربردارنده احکام را به روایات متعدد انحلال کرد، هر کدام از حجیت افتاد دیگر قسمت‌ها حجت است (موسوی خویی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۹۴). بر این اساس سقوط یکی از فقرات از حجیت موجب سقوط فقرات دیگر از حجیت نمی‌شود بلکه مقتضای سیره عقلا و حجیت ظواهر آن است که اگر بخشی از مدلول یک دلیل که مورد قبول عرف و شرع قرار گیرد، می‌تواند کاشف از حکم شرعی باشد و دلیلی بر ترک همه بخش‌های مقبول و غیرمقبول نداریم (موسوی خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، صص ۳۶۱-۳۶۲). چنانچه شیخ صدوق در مقام عدم اثبات برتری فرشتگان بر انبیا(ص) و ائمه(ع)، گفتار و حکایت محمد بن بحر الشیبانی را از کتاب او نقل می‌کند، و لیکن به

قسمت‌هایی از آن ایراد نیز وارد می‌کند (صدوق، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۲۷). با حفظ این مطلب، اگر تعدادی از روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) به طور کل و یا قسمت‌هایی از آن مخالف با کتاب خدا و یا سنت و یا عقل و یا مشتمل بر مطالب کذب و غلو و منکرات بود، دلیل بر طرح و بی‌اعتباری احادیث دیگر نمی‌باشد، چرا که روایات دیگر مشمول ادله حجیت خبر و وثوق به صدور آن از معصوم (ع) می‌باشند. در پایان تبیین پاسخ‌ها به اشکال دوم، ذکر این نکته از محدث نوری نیز جهت اثبات مدعای فوق قابل توجه است؛ ایشان در این باره گفته‌اند: چطور ممکن است این مناکیر بر شیخ صدوق که رئیس محدثین شمرده می‌شود، مخفی بماند، ولی با این وجود به روایات این تفسیر اعتماد کند؟ شیخ صدوق از مناکیر به شدت اجتناب می‌نمود و نیز آگاه به آن‌ها بوده است. همچنین مانوس با سخنان ائمه (ع) و نزدیک به عصر ائمه (ع) بوده و نیز تسلط بسیار در اخراج متون احادیث ائمه (ع) داشته و کتاب وی نیز از کتب معتمد شیعه شمرده است (نوری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۸۹).

نتایج تحقیق

۱- در اعتبار این تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) میان صاحب‌نظران اختلاف بارزی وجود دارد. گروهی روایات این تفسیر را با توجه به صحت طریق شیخ صدوق به آن، معتبر دانسته، در حالی که گروه دیگر با خدشه در طریق سندی آن، حاضر به پذیرفتن روایات این تفسیر نشده‌اند.

۲- پس از نقد و بررسی ادله طرفین، با مبنا قرار داد وثوق صدور، می‌توان با در نظر گرفتن شواهدی، وثوق به صدور مضمون روایات این تفسیر از معصوم (ع) حاصل نمود. از جمله این شواهد، دو شاهد ذیل می‌باشد:

شاهد اول: تمامی راویان واقع شده در طریق شیخ صدوق به تفسیر امام حسن عسکری (ع) یعنی محمد بن قاسم، یوسف بن محمد بن زیاد و علی بن محمد سیار، از جهت دلایلی همچون کثرت نقل شیخ صدوق از آنها، موثق می‌باشند. / شاهد دوم: تعداد زیادی از صاحب‌نظران بزرگ شیعه چون شیخ صدوق، ابن شهر آشوب و طبرسی به این تفسیر، اعتماد نموده و روایت‌های آن را نقل نموده‌اند.

۳- با وجود تعدادی از روایات متعارض با کتاب خدا و یا سنت قطعی صادره از معصومین (ع) و یا عقل و یا مسلمات تاریخی، نمی‌توان تمامی روایات این تفسیر را نادیده گرفت؛ زیرا مراد از صحت و حجیت روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)، حجیت ذاتی آن روایات است که ناشی از شهادت انحلالی بزرگانی چون شیخ صدوق است و به تبع آن وجود بعضی از روایات باطل نمی‌توان ضرری به حجیت روایات وارد کند بلکه این دسته از روایات متعارض با اعمال قواعدی چون قواعد اصولی باب تعارض، تعادل و ترجیح و سایر مبانی اجتهادی،

از حجیت فعلی ساقط می‌شوند و سلب حجیت فعلی این دسته از روایات منافاتی با اعتبار ذاتی مجموعه روایات تفسیر ندارد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، *کفایه الأصول*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- آقا بزرگ طهرانی، محمد حسن (۱۴۰۶ق)، *الذریعه*، بیروت: دارالاضواء.
- آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۰ش)، *مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی*، تهران: مولف.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق)، *معالم العلماء*، نجف: منشورات المطبعة الحیدریه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ش)، *مناقب آل‌ابی طالب (ع)*، قم: علامه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰ش)، *الرجال*، قم: دارالحديث.
- اراکي، محمدعلی (۱۴۲۱ق)، *کتاب الصلاة*، قم: دفتر مؤلف.
- استادی، رضا (۱۳۶۴ش)، «بحثی درباره امام حسن عسکری (ع)»، *مجله نورالعلم*، شماره ۱۳، صص ۱۳۶-۱۱۸.
- انصاری، مرتضی بن امین (۱۴۱۵ق)، *القضا و الشهادات*، قم: المؤتمر العاملی.
- ایروانی، علی (۱۳۷۰ش)، *نهایه النهایه فی شرح الکفایه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم: موسسه انصاریان.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۰۹ق)، «رساله حول التفسیر المنسوب الی الامام العسکری (ع)»، *مجله نور علم*، ش ۱۳، صص ۱۵۲-۱۳۴.
- ترابی شهرضایی، اکبر (۱۳۹۰ش)، *پژوهشی در علم رجال*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- تستری، محمدتقی (۱۴۰۱ق)، *الاخبار الدخیله*، تهران: مکتبه الصدوق.
- التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن العسکری (ع)* (۱۴۰۹ق)، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).
- جزائری، سید محمد جعفر مروج (۱۴۱۵ق)، *منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه*، قم: موسسه دارالکتاب.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق)، *موسوعه الفقه الاسلامی*، قم: موسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۱۸ق)، *ولایه الفقیه*، بیروت: دار المحججه البیضا.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۴ق)، *المختصر*، قم: شریعت.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱ق)، *خلاصه الاقوال*، نجف: دارالذخائر.
- داوری، مسلم (۱۴۱۶ق)، *اصول علم رجال*، قم: مؤلف.

- راوندی، سعید بن عبد الله (۱۴۰۹ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- سبحانی، جعفر (بی تا)، *اصول الحديث و احكامه فی علم الدرايه*، قم: نشر اسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۰ق)، *کلیات فی علم الرجال*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، *نظام القضاء و الشهاده*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سند، محمد (۱۴۲۹ق)، *بحوث فی مبانی علم الرجال*، قم: مدين.
- سند، محمد (۱۳۹۴ش)، *سند العروه الوثقی (الاجتهاد و التقليد)*، تهران: دارالکوخ.
- سیفی، علی اکبر (۱۴۱۵ق)، *دلیل تحریر الوسیله (احیاء الموات و اللقطه)*، قم: جامعه مدرسین.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق)، *غایه المراد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق)، *کشف الریبه*، بیروت: لبنان.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۸ق)، *منیة المرید*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، محمد باقر (۱۴۰۸ق)، *مباحث الاصول*، قم: مقرر.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، *عیون اخبار الرضا*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳ش)، *رجال الطوسی*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *الفهرست*، نجف: المکتبه الرضویه.
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۲۱ق)، *کتاب القضاء*، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع).
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق)، *نهایه الافکار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فضلی، عبد الهادی (۱۴۲۷ق)، *التقلید و الاجتهاد*، بیروت: مرکز الغدیر.
- فیض کاشانی، محمد بن محسن (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امیرالمومنین (ع).
- قهبایی، عنایه الله (۱۳۸۷ق)، *مجمع الرجال*، قم: اسماعیلیان.
- کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الرسائل الرجالیه*، قم: دارالحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لطفی، سید مهدی (۱۳۸۶ش)، «سند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع)»، *مجله مطالعات قرآنی و حدیث*، شماره ۱، صص ۱۴۵-۱۲۹.

لنکرانی، محمد فاضل (۱۴۱۴ق)، *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الاجتهاد و التقليد*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- مامقانی، عبدالله (۱۳۴۹ق)، *تنقیح المقال فی احوال الرجال*، نجف: المطبعة المرتضویه.
- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانیپور.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)*، بیروت: موسسه الوفا.
- مکی عاملی، علی (۱۴۱۴ق)، *دراسة فی تقلید الاعلم*، بیروت: دارالامیر.
- موسوی خمینی، سید روح الله (بی تا)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶ق)، *کتاب الطهارة*، قم: چاپخانه حکمت.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۸ق)، *غایه المامول*، قم: مجمع الفکر اسلامی.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۱ق)، *فقه الشیعة - الاجتهاد و التقليد*، قم: چاپخانه نو ظهور.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۶ق)، *المستند فی شرح العروة الوثقی*، قم: موسسه آثار الامام الخوئی.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، *مصباح الاصول*، قم: موسسه احیاء الآثار الامام الخوئی.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (بی تا)، *معجم رجال الحديث*، بی جا: بی نا.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق)، *موسوعة الإمام الخوئی*، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- میر داماد، سید محمد باقر حسینی (۱۴۰۵ق)، *الرواشح السماویة*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- میر داماد، سید محمد باقر حسینی (۱۳۸۶ش)، *شارع النجاة فی أبواب العبادات*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵ش)، *رجال النجاشی*، قم: موسسه نشر اسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱ق)، *جواهر الکلام*، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
- نفیسی، شادی (۱۳۸۵ش)، «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در بررسی علامه شوشتری»، *مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، شماره ۶، صص ۹۱-۱۱۴.
- نوری، میرزا حسین (۱۴۰۷ق)، *خاتمه المستدرک*، بیروت: موسسه آل البيت (ع).

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Akhund Khurasani, Muhammad Kazim ibn Husayn. (1988). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
- al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1984). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-'Askarī. (1988). Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī. (In Arabic)
- Amoli, Mirza Muhammad Taqi. (2001). *Miṣbāḥ al-Hudā fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*. Tehran: Author. (In Arabic)

- Ansari, Murtada ibn Amin. (1994). *al-Qaḍā' wa al-Shahādāt*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī. (In Arabic)
- Aqa Buzurg Tihrani, Muhammad Muhsin. (1985). *al-Dharī'ah ilā Taṣānīf al-Shī'ah*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. (In Arabic)
- Araki, Muhammad Ali. (2000). *Kitāb al-Ṣalāh*. Qom: Daftar-i Mu'allif. (In Arabic)
- Balaghi, Muhammad Jawad. (1988). "Risālah Ḥawl al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-'Askarī." *Nūr al-'Ilm*, no. 13: 134–52. (In Persian)
- Boroujerdi, Sayyid Husayn. (1995). *Tafsīr al-Širāṭ al-Mustaqīm*. Qom: Mu'assasat Anṣāriyān. (In Arabic)
- Davari, Moslem. (1995). *Principles of Rijāl Studies*. Qom: Moalef. (In Persian)
- Faḍlī, 'Abd al-Hādī. (2006). *al-Taqlīd wa al-Ijtihād*. Beirut: Markaz al-Ghadīr. (In Arabic)
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Muḥsin. (1985). *al-Wāfi*. Isfahan: Kitābkhānah-yi Amīr al-Mu'minīn.
- Group of Researchers. (2002). *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī*. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. (In Persian)
- Ḥillī, Ḥasan ibn Sulaymān. (2003). *al-Muḥtaḍar*. Qom: Sharī'at. (In Arabic)
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. (1961). *Khulāṣat al-Aqwāl*. Najaf: Dār al-Dhakhā'ir. (In Arabic)
- Hosseini Tehrani, Muhammad Husayn. (1997). *Wilāyat al-Faqīh*. Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā'. (In Arabic)
- Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1988). *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
- Ibn al-Ghaḍā'irī, Ahmad ibn Husayn. (2001). *al-Rijāl*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Arabic)
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn Ali. (1960). *Ma'ālim al-'Ulamā'*. Najaf: al-Maṭba'ah al-Ḥaydariyyah. (In Arabic)
- Ibn Shahr Ashub, Muhammad ibn Ali. (2000). *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Qom: 'Allāmah. (In Arabic)
- 'Irāqī, Ḍiyā' al-Dīn. (1996). *Nihāyat al-Afkār*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic)
- 'Irāqī, Ḍiyā' al-Dīn. (2000). *Kitāb al-Qaḍā'*. Qom: Mu'assasat Ma'ārif-i Islāmī-yi Imām Riḍā. (In Arabic)
- Iravani, Ali. (1991). *Nihāyat al-Nihāyah fī Sharḥ al-Kifāyah*. Qom: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Jazaeri, Sayyid Muhammad Ja'far Murawwij. (1994). *Muntahā al-Dirāyah fī Tawḍīḥ al-Kifāyah*. Qom: Mu'assasat Dār al-Kitāb. (In Arabic)
- Kalbāsī, Muḥammad ibn Muḥammad Ibrāhīm. (2001). *al-Rasā'il al-Rijāliyyah*. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Lankarani, Muhammad Fadil. (1993). *Tafṣīl al-Sharī'ah fī Sharḥ Taḥrīr al-Wasīlah: al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Lotfi, Sayyid Mahdi. (2007). "The Authority of Ascribed Interpretation of Imam Hasan Askari." *Quran & Hadith Studies*, 1: 129–45. (In Persian)
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. (In Arabic)
- Majlisī, Muḥammad Taqī. (1985). *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Mu'assasah-yi Farhangī-yi Islāmī-yi Kūshānpūr. (In Arabic)
- Makkī al-'Āmilī, 'Alī. (1993). *Dirāsah fī Taqlīd al-A'imma*. Beirut: Dār al-Amīr. (In Arabic)
- Mamaqani, 'Abd Allāh. (1930). *Tanqīḥ al-Maqāl fī Ahwāl al-Rijāl*. Najaf: al-Maṭba'ah al-Murtaḍawiyyah. (In Arabic)



- Mīr Dāmād, Sayyid Muḥammad Bāqir Ḥusaynī. (1984). *al-Rawāshih al-Samāwiyyah*. Qom: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar'ashī. (In Arabic)
- Mīr Dāmād, Sayyid Muḥammad Bāqir Ḥusaynī. (2007). *Shāri' al-Najāh fī Abwāb al-'Ibādāt*. Qom: Mu'assasah-yi Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (1990). *Fiqh al-Shī'ah: al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qom: Chāpkhānah-yi Nū-Ẓuhūr. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (1996). *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khū'ī. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (1997). *Mawsū'at al-Imām al-Khū'ī*. Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khū'ī. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (2005). *al-Mustanad fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu'assasat Āthār al-Imām al-Khū'ī. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (2007). *Ghāyat al-Ma'mūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī. (In Arabic)
- Musavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim. (n.d.). *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*. N.p.: n.p. (In Arabic)
- Musavi Khomeini, Sayyid Ruh Allah. (1957). *Kitāb al-Ṭahārah*. Qom: Chāpkhānah-yi Ḥikmat. (In Arabic)
- Musavi Khomeini, Sayyid Ruh Allah. (n.d.). *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī. (In Arabic)
- Nafisi, Shadi. (2006). "Allame shushtari's study of the exegesis attributed to Imam Hasan Askari (Pbuh)." *Researches of Quran and Hadith Sciences*, no. 6: 91–114. (In Persian)
- Najafi, Muhammad Hasan. (2000). *Jawāhir al-Kalām*. Qom: Mu'assasah-yi Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī. (In Arabic)
- Najashi, Ahmad ibn Ali. (1986). *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Nuri, Mirza Husayn. (1986). *Khātimat al-Mustadrak*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt. (In Arabic)
- Ostadi, Reza. (1985). "A discussion about Imam Hassan Askari (AS)." *Nūr al-'Ilm*, no. 13: 118–36. (In Persian)
- Qahbā'ī, 'Ināyat Allāh. (1968). *Majma' al-Rijāl*. Qom: Ismā'īliyān. (In Arabic)
- Rāwandī, Sa'īd ibn 'Abd Allāh. (1988). *al-Kharā'ij wa al-Jarā'ih*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Mahdī. (In Arabic)
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1987). *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Muqarrir. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābawayh. (1997). *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1984). *Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (1992). *Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī. (2006). *'Ilal al-Sharā'i'*. Qom: Kitābfurūshī-yi Dāvarī. (In Arabic)
- Sanad, Muhammad. (2008). *Buḥūth fī Mabānī 'Ilm al-Rijāl*. Qom: Madīn. (In Arabic)
- Sanad, Muhammad. (2015). *Sanad al-'Urwat al-Wuthqā: al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Dār al-Kūkh. (In Arabic)
- Seifi, Ali Akbar. (1994). *Dalīl Taḥrīr al-Wasīlah: Ihya' al-Mawāt wa al-Luḡṭah*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Arabic)

- Shahid al-Awwal, Muhammad ibn Makki. (1993). *Ghāyat al-Murād*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Shahid al-Thani, Zayn al-Dīn ibn Ali. (1997). *Munyat al-Murīd*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. (In Arabic)
- Shahid al-Thani, Zayn al-Dīn ibn Ali. (2000). *Kashf al-Rībah*. Beirut: Lubnān. (In Arabic)
- Subhani, Ja'far. (1989). *Kulliyāt fī 'Ilm al-Rijāl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Subhani, Ja'far. (1997). *Niẓām al-Qaḍā' wa al-Shahādah*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. (In Arabic)
- Subhani, Ja'far. (n.d.). *Uṣūl al-Ḥadīth wa Ahkāmuhu fī 'Ilm al-Dirāyah*. Qom: Nashr-i Islāmī. (In Arabic)
- Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. (1983). *al-Ihtijāj*. Mashhad: Nashr-i Murtaḍā. (In Arabic)
- Torabi Shahrzaei, Akbar. (2011). *A Study of Rijāl Studies*. Qom: al-Muṣṭafā International Translation and Publication Center. (In Persian)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1994). *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *al-Fihrist*. Najaf: al-Maktabah al-Riḍawīyyah. (In Arabic)
- Tustari, Muhammad Taqi. (1981). *al-Akhhbār al-Dakhīlah*. Tehran: Maktabat al-Ṣadūq. (In Arabic)



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۰۱-۲۲۵

doi 10.30497/qhs.2026.247984.4115

مقاله پژوهشی

تاریخ گذاری روایات واکنش ابن مسعود به ماجرای جمع عثمان

مرجان شیري محمدآبادی *

نصرت نیل ساز **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۲۹ روز نزد نویسندگان بوده است.

چکیده

روایاتی درباره اعتراض عبدالله بن مسعود به انتصاب زید بن ثابت برای جمع قرآن در دوران عثمان و خودداری ابن مسعود از تحویل مصحف خود، با طرق و متون مختلف در منابع روایی اهل سنت نقل شده است. در این پژوهش با استفاده از شیوه‌های مختلف تاریخ گذاری احادیث (تحلیل سندی و تحلیل سندی - متنی)، خاستگاه تاریخی و جغرافیایی و سیر تطور تدریجی این روایات تبیین می‌شود. یافته‌های تحلیل اسنادی نشان می‌دهد که ابن مسعود حلقه مشترک این روایات است و حداقل ۷ نفر، روایت وی را نقل کرده‌اند. این روایت قبل از سال ۳۰ قمری در کوفه بیان و منتشر شده و در نسل بعد به بصره راه یافته است. مهم‌ترین حلقه‌های مشترک فرعی این روایات که نقش مهمی در انتشار آن داشته‌اند، ابواسحاق سبیعی و اعمش و ابراهیم بن سعد هستند که دو تن اول کوفی‌اند و ابراهیم اهل مدینه. مهم‌ترین نتایج تحلیل سندی - متنی این است که در تمام تحریرها به منزلت رفیع ابن مسعود در زمان پیامبر (ص) و کودک بودن زید بن ثابت و این که دارای «ذؤابتان» = دو گیس بافته بوده، اشاره شده است. هم‌چنین در همه تحریرها خودداری ابن مسعود از تحویل مصحفش و تشویق کوفیان به این کار هم آمده است. در تحریرهای شقیق بن سلمه، ادعای ابن مسعود بر سرآمدی در علم به قرآن افزوده شده است. و در تحریرهای ابراهیم بن سعد، عبارت «ذؤابتان» که کنایه از پیشینه یهودی زید بوده حذف و ناراحتی ابن مسعود در کنار گذاشته شدن از جمع قرآن افزوده شده است.

واژگان کلیدی: تاریخ قرآن، جمع قرآن، ابن مسعود، تاریخ گذاری، تحلیل اسناد، تحلیل متن.

* دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (Marjan.shiri@modares.ac.ir)

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

(nilsaz@modares.ac.ir)

طرح مسئله

عالم‌ان مسلمان بر اساس روایات، جمع و تدوین قرآن را سه بار و در دوره حیات پیامبر (ص)، دوران خلافت ابوبکر و عثمان دانسته‌اند و برای جمع قرآن در هر یک از این دوران تفسیرهایی را ارائه کرده‌اند. آنها معتقدند که در زمان پیامبر (ص) قرآن بر نوشت‌افزارهای مختلف نوشته می‌شد و ترتیب آیات در سور توسط پیامبر (ص) تعیین شده است اما قرآن در مصحف واحدی گرد نیامده بود. به رغم این که تقریباً تمام عالم‌ان در توقیفی بودن ترتیب آیات اتفاق نظر دارند اما برخی ترتیب سور را توقیفی نمی‌دانند. جمع ابوبکر نیز به کتابت قرآن بر نوشت‌افزار واحد، یعنی صحف و قراطیس؛ یا جمع‌آوری اوراقی که در زمان پیامبر (ص) قرآن بر آن نوشته شده بود و وصل این اوراق با نخ تفسیر شده است. اما آنچه در زمان عثمان رخ داد توحید مصاحف بود. وجود مصاحف متعدد صحابه که تفاوت‌هایی در ترتیب سور یا اشتغال بر کل قرآن و نیز ثبت تفسیر و توضیح آیات داشتند موجب اختلاف‌هایی شد از این رو عثمان مصحفی فراهم آورد که فقط مشتمل بر آیات قرآن بود و تفسیر و توضیح آیات از آن حذف شده بود. اقدام دیگر عثمان جمع‌آوری سایر مصاحف و از میان بردن آنها بود (برای تفصیل نک. سیوطی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۵۳-۱۶۶). در روایات فریقین جمع قرآن بلافاصله پس از رحلت پیامبر (ص) به امیرالمؤمنین (ع) هم نسبت داده شده است. برخی از عالم‌ان شیعه این روایات را توجیهی برای بیعت دیر هنگام امیرالمؤمنین (ع) با ابوبکر دانسته‌اند (نک. منتظری، ۱۴۱۵ق، ص ۴۸۳-۴۸۴؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۳-۵۵).

دیدگاه‌های محققان غربی درباره روایات مربوط به جمع و تدوین قرآن بسیار اختلاف دارد. نولدکه در تاریخ قرآن (انتشار ۱۸۶۰م) روایات اسلامی در این باره را پذیرفته بود، اما شوالی، شاگرد نولدکه، در بازنگری تاریخ قرآن، روایات جمع قرآن ابوبکر را جعلی و روایات جمع قرآن عثمان را معتبر دانست (نولدکه؛ شوالی، ۲۰۰۴م، ص ۲۵۵-۲۵۶). همزمان با وی، کازانوا و سپس شاگردش مینگانا به طور کلی اعتبار روایات جمع قرآن ابوبکر و عثمان را رد کردند و مدعی شدند قرآن در خلافت عبدالملک اموی و به دست حجاج بن یوسف تدوین رسمی شد و قبل از آن، یک متن رسمی از قرآن وجود نداشت. در سال ۱۹۷۷ ونزبرو در مطالعات قرآنی و برتن در جمع و تدوین قرآن اعتبار تاریخی روایات مربوط به جمع قرآن را رد کردند. اما نظر آنها درباره زمان تدوین قرآن بسیار متفاوت بود. در حالی که برتن معتقد بود جمع قرآن در زمان پیامبر صورت گرفته است، ونزبرو تثبیت نهایی متن قرآن را زودتر از اوایل قرن سوم نمی‌دانست (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷).

با تحولات روش‌شناختی در بررسی و تاریخ‌گذاری روایات، موتسکی با استفاده از روش‌های «یافتن در کهن-ترین منبع و تحلیل اسناد»، روایات جمع قرآن ابوبکر و عثمان را تاریخ‌گذاری کرد. با توجه به این که حلقه مشترک

این روایات زهری است، موتسکی نتیجه گرفت که این روایات حداقل در ربع اول قرن دوم نقل می‌شدند. هم‌چنین وی احتمال اخذ این روایت توسط زهری از مروی‌عنه‌های ادعایی‌اش (انس بن مالک و عبید بن سباق) را منتفی نمی‌داند و با توجه به دیگر روایات زهری درباره جمع قرآن از مراجع دیگر و تفاوت‌های سندی و متنی آنها، بیان می‌کند که به احتمال زیاد، این روایات در پایان قرن اول نقل می‌شدند (موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷).

برای تاریخ‌گذاری احادیث خاورشناسان چهار روش را ابداع کرده و بکار برده‌اند: ۱. تحلیل متنی: در این روش، تحریرهای مختلف یک روایت جمع‌آوری و با مقایسه متون و بر اساس معیارهایی خاص تاریخ‌پیدایی تحریرهای مختلف مشخص و نسبت زمانی تحریرها با عباراتی چون کهن‌ترین، متقدم‌تر یا متأخرتر بیان می‌شود؛ اما تاریخ دقیقی معین نمی‌شود. ۲. تاریخ‌گذاری بر مبنای جوامعی که روایات برای اولین بار در آن ظاهر شده‌اند: در این روش، بر اساس دوران حیات مؤلف کهن‌ترین منبعی که روایت موردنظر را آورده است، تاریخ روایت تعیین می‌شود. ۳. تحلیل سندی: با جمع‌آوری اسانید یک روایت و بر اساس تاریخ وفات حلقه مشترک آن، روایت تاریخ‌گذاری می‌شود. ۴. تحلیل متنی- سندی: در این روش تمامی تحریرها و اسانید یک روایت جمع‌آوری و بررسی می‌شود و مطابق با نتایج بدست آمده، خاستگاه زمانی و مکانی پیدایش و نشر روایت، مرجع یا مراجع آن و مسبب یا مسببان تغییرات آن مشخص می‌شود (برای آگاهی بیشتر نک. Motzki, 2005, pp 205-250).

نکته بسیار مهم در تاریخ‌گذاری روایات این است که باید تمام روایاتی که به نحوی ولو غیرمستقیم با یک ماجرا ارتباط دارد، بررسی شوند. نادیده گرفتن برخی از روایات درستی کاربست روش و نتایج تحقیق را مخدوش می‌کند. تا کنون در تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن، روایات منقول از ابن‌مسعود، که به نحوی غیرمستقیم با ماجرای جمع قرآن عثمان پیوند دارد، مورد توجه قرار نگرفته است. این روایات بیانگر ناراحتی ابن‌مسعود از کنار گذاشته شدن در جریان جمع قرآن و انتصاب زید برای این کار، هم‌چنین خودداری ابن‌مسعود از تحویل دادن مصحفش و نیز تشویق دیگران به حفظ مصاحف‌شان است. از آنجا که در بین روایات جمع قرآن، تنها در روایات جمع قرآن عثمان جمع‌آوری مصاحف دیگر مطرح می‌شود، مشخص است که روایات ابن‌مسعود مرتبط با جمع قرآن عثمان است. این نکته چنان که در ادامه می‌آید از عناوین باب‌های شامل این روایت در آثار روایی و هم‌چنین چگونگی برداشت و نقل برخی راویان این روایات نیز روشن می‌شود.

این پژوهش، برای پاسخ به دو پرسش انجام شده است: ۱. روش‌های تحلیل اسناد و تحلیل سندی-متنی چه نتایجی را در تعیین زمان و مکان نشر روایات ابن‌مسعود در واکنش به جمع عثمان در بر دارد؟ ۲. این نتایج در اعتبارسنجی دیدگاه‌های عالمان مسلمان و غربیان درباره چگونگی جمع قرآن چه نقشی دارد؟

در این جستار ابتدا برای تعیین دقیق تفاوت‌های تحریرهای مختلف روایات ابن مسعود از روش تحلیل محتوا استفاده شده و نتایج در قالب جدولی ارائه شده است و سپس با بکارگیری دو روش تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل اسناد و تحلیل سندی-متنی خاستگاه زمانی و مکانی نشر این روایات، چگونگی وقوع تغییر در متن و راویانی که در این امر نقش داشته‌اند، مشخص می‌شود و در نهایت بر اساس نتایج حاصل به اعتبارسنجی دیدگاه‌های عالمان مسلمان و غربیان درباره چگونگی جمع قرآن پرداخته شده است.

روش تحقیق

روش تحلیل محتوا، روشی برای یافتن نتایج پژوهش از طریق تعیین عینی و منتظم ویژگی‌های مشخص پیام است (هولستی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۸) و به دو صورت کمی و کیفی انجام می‌شود. در روش کمی، واحد اطلاعاتی پایه، بسامد ظهور برخی از خصوصیات محتوای متن است. در روش کیفی، واحد اطلاعاتی پایه ظهور یا غیبت یک خصیصه است و شمار اندکی از اطلاعات مرکب و مفصل تحلیل می‌شود (کیوی/کامپنهود، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲۳). این دو روش، مکمل یکدیگرند (اتسلندر، ۱۳۷۱ش، ص ۶۷). در تحلیل محتوا، ابتدا متن مورد نظر کدگذاری می‌شود. هر کد باید بیانگر اطلاعات خاصی باشد، سپس کدها در مقوله‌ها یا زیرمقوله‌های مختلف قرار داده می‌شوند (برای نمونه نک. شیری؛ نیل‌ساز، ۱۴۰۳، ص ۶۴-۷۳).

روایت منقول از ابن مسعود در واکنش به جمع عثمان با ۲۹ متن و ۳۱ سند نقل شده است. متن روایات در دو مقوله کلی می‌گنجند. هر مقوله زیرمقوله‌هایی دارد که با یک حرف لاتین مشخص می‌شود. کدهای این زیرمقوله‌ها نیز با افزودن توان به همان حرف نشان داده می‌شود.

مقوله اول: ناراحتی ابن مسعود از انتصاب زید با زیرمقوله‌های:

الف: ابراز ناراحتی از کنار گذاشته شدن در جمع قرآن و انتصاب زید بر آن (A) با کد: يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أَعَزَّلَ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ¹A.

ب: مقایسه جایگاه خود و زید در زمان پیامبر (ص) (B) با کدهای: اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید¹B؛ اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و در صلب کافر بودن زید²B؛ اشاره به اخذ ۷۰ سوره از پیامبر (ص) و یهودی بودن زید³B؛ اقراء ۷۰ سوره توسط پیامبر (ص) بر ابن مسعود قبل از مسلمان شدن زید⁴B؛ بیان اسلام آوردن خود در حالی که زید در صلب کافری بود⁵B.

ج: بیان علم خود نسبت به قرآن (C) با کدهای: آگاهی از مکان و شأن نزول همه آیات= C^1 ؛ بیان این‌که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت= C^2 ؛ بیان این ادعا که کسی آگاه‌تر از وی به کتاب خدا نیست= C^3 .

مقوله دوم: نپذیرفتن مصحف عثمانی با زیرمقوله‌های:

الف: خودداری و تشویق مردم به تحویل ندادن مصاحف‌شان (D) با کدهای: دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر پنهان کردن مصاحف‌شان= D^1 ، استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان= D^2 ؛ اعلام خودداری خودش از تحویل دادن مصحفش= D^3 ؛ دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند= D^4 ؛ وقتی به سبب امتناع از تحویل مصحفش بر او خرده گرفته شد که «غلول» است با استناد به آیه ۱۶۱ آل‌عمران، غلول بودن را مدح شمرد= D^5 .

ب: خودداری از قرائت مصحف عثمانی (F) با کد: خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید= F^1 ؛ خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی= F^2 .

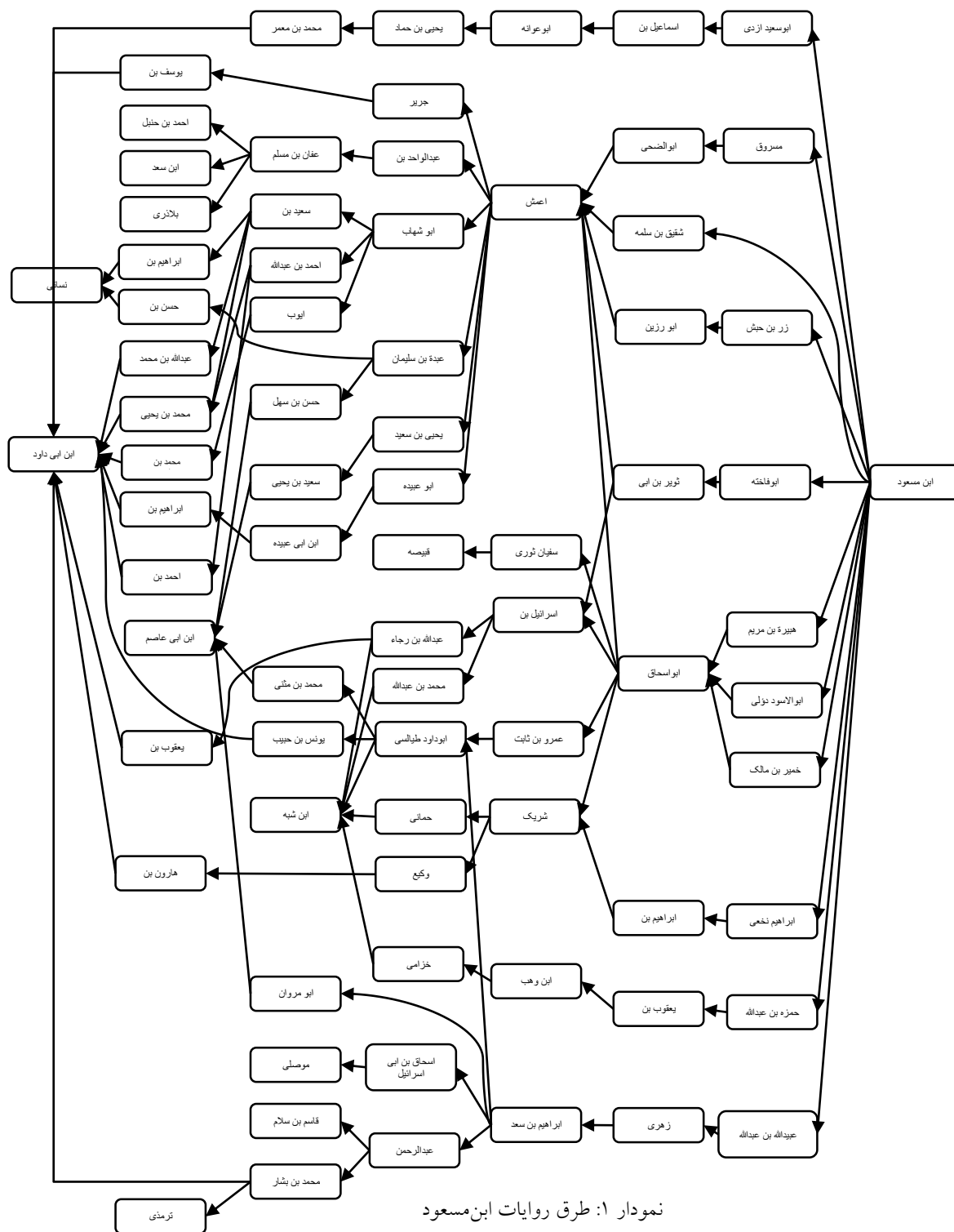
جدول ۱: مقوله‌بندی گزاره‌ها

نپذیرفتن مصحف عثمانی		ناراحتی ابن‌مسعود از انتصاب زید				
خودداری از قرائت مصحف عثمانی (F)	خودداری و تشویق مردم به تحویل ندادن مصاحف‌شان (D)	بیان علم خود نسبت به قرآن (C)	مقایسه جایگاه خود و زید در زمان پیامبر (ص) (B)	ابراز ناراحتی از کنار گذاشته شدن در جمع قرآن و انتصاب زید بر آن (A)	منبع	ردیف
F1	D2/D3/D4	_____	B1	_____	مسند طرابلسی / ص ۵۴	۱
_____	D1/D2	_____	B5	A1	فضائل القرآن / ص ۲۸۲	۲
F2	D1/D5	C2	B1	_____	طبقات الکبری / ج ۲، ص ۳۴۳	۳
_____	_____	_____	B1	_____	ابن حنبل / ج ۱، ص ۴۱۱	۴
F1	D4	_____	B1	_____	تاریخ مدینه / ج ۳، ص ۱۰۰۶-۱۰۱۰	۵
_____	D1/D2	_____	B5	A1	"	۶
_____	D3/D4	_____	B1	_____	"	۷
F2	_____	_____	B2	_____	"	۸
F2	_____	_____	B3	_____	"	۹
_____	D1/D2	_____	B5	A1	سنن ترمذی / ج ۴، ص ۳۴۶	۱۰
F2	_____	C2	B1	_____	انساب الاشراف / ج ۱۱، ص ۲۱۱	۱۱
_____	_____	_____	B1	_____	الآحاد و المثنائی / ج ۴، ص ۷۷-۷۸	۱۲
_____	_____	_____	B5	_____	"	۱۳

			B1		"	۱۴
			B1		"	۱۵
F2			B1		سنن نسائی / ج ۵، ص ۴۱۲	۱۶
F2			B1		"	۱۷
F2			B1		"	۱۸
	D1/D2		B5	A1	مسند موصلی / ج ۱، ص ۶۴	۱۹
			B1		المصاحف / ص ۷۴-۸۰	۲۰
F1	D4		B1		"	۲۱
F1	D2/D3/D4		B1		"	۲۲
	D1				"	۲۳
F2	D1/D2		B1		"	۲۴
F2	D1/D2	C1/C2/C3	B1		"	۲۵
		C1/C2			"	۲۶
			B1		"	۲۷
			B4		"	۲۸
	D1/D2		B5	A1	"	۲۹

۱. تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی و حلقه مشترک

مبدع روش تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی شاخت است. بعد از وی، بیش از همه ینبل روش شاخت در تاریخ‌گذاری بر مبنای سندها را به‌کار گرفت و آن را بسط داد و کامل‌تر کرد (Motzki, 2005. P.222-223). در این روش، ابتدا سلسله سندهای روایت واحدی از جوامع حدیثی استخراج شده و شبکه‌ی اسنادی که متشکل از آن سلسله سندها است، رسم می‌شود، تا بر اساس آن حلقه مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی مشخص شوند. نخستین راوی در سلسله‌ی اسانید که پس از او شبکه‌های اسناد منشعب می‌شوند، حلقه مشترک است. حلقه مشترک متقدم‌ترین فردی در سلسله‌ی اسانید است که چندین شاگرد روایت را از وی نقل کرده‌اند. شاخت و ینبل حلقه مشترک را هم جاعل متن حدیث می‌دانند و هم جاعل بخش متقدم سند که او را به کهن‌ترین مرجع متصل می‌کند (Schacht, 1979, p. 172-175; Juynboll, 1993, p. 209-210). اما شولر و موتسکی حلقه مشترک را نه لزوماً جاعل حدیث، بلکه اولین نشردهنده نظام‌مند حدیث دانسته و گفته‌اند: حلقه مشترک نشان‌دهنده وجود حدیث در زمان وی است، اما نمی‌توان ادعا کرد که قبل از وی، آن روایت وجود نداشته است (Motzki, 2009, p. 50-57). هرگاه برخی شاگردان حلقه مشترک خود دو یا چند شاگرد داشته باشند که راوی روایت او باشند، شاگرد حلقه مشترک را، حلقه مشترک فرعی می‌نامیم (Juynboll, 1993, p. 211). به منظور تاریخ‌گذاری این روایات بر اساس تحلیل سندی و حلقه مشترک نمودار طرق این روایات ترسیم و حلقه مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی به ترتیب تاریخی، تحلیل می‌شوند.



نمودار ۱: طرق روایات ابن مسعود

در این تحریرها، ابن مسعود، یعنی مرجع این روایت با ۱۱ راوی حلقه مشترک است، البته سه راوی از وی مرسل نقل کرده‌اند. عبدالله بن مسعود هذیلی (د ۳۲-۳۳)، در اوایل بعثت پیامبر (ص) در مکه ایمان آورد، دو هجرت کرد و در جنگ بدر و سایر غزوات پیامبر (ص) شرکت کرد و مرتب در خدمت آن حضرت بود. ابن مسعود حدوداً در سن ۶۳ سالگی در مدینه در حالی که با عثمان خلیفه سوم اختلاف و درگیری داشت و به دستور وی اجازه خروج از مدینه را نداشت، در گذشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۶، ص ۱۲۱-۱۲۸).

راویان وی عبارتند از: ۱. هبیره بن مریم کوفی (د ۶۲)؛ ۲. مسروق بن اجدع کوفی (د ۶۲-۶۳)؛ ۳. ابوالاسود دؤلی بصری (د ۶۹)؛ ۴. زربن حبیش کوفی (د ۸۱-۸۳)؛ ۵. ابوائل شقیق بن سلمه کوفی (د ۸۲)؛ ۶. ابوفاخته سعید بن علاقه کوفی (د ۶۵-۹۶)؛ ۷. خمیر بن مالک کوفی (د نامعلوم)؛ ۸. ابوسعید ازدی کوفی (د نامعلوم). همه این راویان به جز ابوسعید ازدی که فردی تقریباً مجهول است، از راویان ابن مسعود شمرده می‌شوند (نک. مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۳۳۵-۳۳۹؛ ج ۱۱، ص ۲۸-۲۹؛ ج ۱۲، ص ۵۴۸-۵۵۴؛ ج ۲۷، ص ۴۵۱-۴۵۷؛ ج ۳۰، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ج ۳۳، ص ۳۷-۳۹). پس ابن مسعود با حداقل ۷ راوی، حلقه مشترک این روایت است.

راویانی که روایت را از ابن مسعود به صورت مرسل نقل کرده‌اند، عبارتند از: ۱. ابراهیم نخعی کوفی (د ۶۲)، وی از راویان ابن مسعود نبوده اما از راویان، مسروق بن اجدع است (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۳۳-۲۴۰) و احتمالاً روایت را از وی اخذ کرده است. ۲. عبیدالله بن عبدالله بن عتبّه (د ۹۴-۹۹)، عبدالله بن مسعود عمو و یکی از مشایخ عبدالله بن عتبّه، پدر عبیدالله است و عبیدالله می‌توانسته روایت را از پدرش شنیده باشد. ۳. حمزه بن عبدالله بن عمر بن خطاب (د نامعلوم).

۱-۱. حلقه‌های مشترک فرعی در دو طبقه بعد از ابن مسعود

هیچ یک از راویان ابن مسعود، حلقه مشترک فرعی نیستند اما در دو طبقه بعد از وی، ابواسحاق سبیعی کوفی (د ۱۲۷-۱۲۹)؛ ثوبر بن ابی فاخته کوفی (د نامعلوم) و سلیمان اعمش کوفی (د ۱۴۷-۱۴۸) حلقه مشترک فرعی هستند. ۱. ابواسحاق سبیعی روایت را از دو تن، هبیره بن مریم و خمیر بن مالک نقل کرده است و چهار راوی دارد: ۱. سلیمان اعمش؛ ۲. سفیان ثوری کوفی (د ۱۶۱)؛ ۳. اسرائیل بن یونس کوفی (د ۱۶۱-۱۶۲) نوه ابی اسحاق؛ ۴. عمرو بن ثابت کوفی (د نامعلوم). همه آنها از راویان ابواسحاق شمرده می‌شوند، اما هیچ یک در طبقه بعد حلقه مشترک فرعی نیستند.

۲. ثوبر بن ابی فاخته روایت را از پدرش ابوفاخته نقل کرده است و دو راوی دارد: ۱. سلیمان اعمش؛ ۲. اسرائیل بن یونس. ثوبر از اصحاب امام سجاد (ع) شمرده می‌شود و هر دو راوی وی، این روایت را از ابواسحاق سبیعی هم

نقل کرده‌اند. با توجه به: ۱. ضعیف شمرده شدن ثویر توسط رجالیان اهل سنت به سبب تشیع وی (مزی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۲۹-۴۳۱) و ۲. مشهور نبودن وی؛ انگیزه‌ای برای انتساب جعلی این روایت به وی باقی نمی‌ماند. بنابراین، اسرائیل و به تبع آن، اعمش که راوی این روایت از ابواسحاق سبیعی هم هستند، به راستی آن را از ثویر هم اخذ کرده‌اند.

۳. سلیمان اعمش، وی این روایت را از ۵ شیخ: (ابوالضحی کوفی (د ۹۹-۱۰۱)؛ ابواسحاق سبیعی؛ ثویر؛ ابورزین کوفی (د نامعلوم) و شقیق) و معمولاً با دو واسطه از ابن‌مسعود نقل کرده است و بنابراین، در طبقه سوم بعد از وی قرار می‌گیرد، اما در طریق روایت شقیق بن سلمه از ابن‌مسعود، با یک واسطه، یعنی شقیق، روایت را از ابن‌مسعود اخذ کرده و تنها در همین طریق، حلقه مشترک فرعی است. اعمش امکان اخذ حدیث از شقیق را داشته، گرچه فاصله تاریخ وفات آنها ۶۵ سال است، اما از آنجا که ذکر شده اعمش در سن ۸۸ سالگی در گذشته، وی می‌توانسته است در غنفوان جوانی از شقیق سماع داشته باشد. راویان اعمش عبارتند از: ابوشهاب عبدربه بن نافع کوفی (د ۱۷۱-۱۷۲) و عبدالواحد بن زیاد بصری (د ۱۷۶-۱۷۹). تا این طبقه بیشتر راویان این روایت کوفی‌اند، تنها دو تن از آنها بصری‌اند: ابوالأسود دؤلی در طبقه شاگردان ابن‌مسعود و عبدالواحد بن زیاد در طبقه راویان اعمش. البته درباره ابورزین یکی از مشایخ اعمش در این روایت، هم گفته شده که به دستور ابن‌زیاد گردنش بر مناره مسجد بصره زده شد. بنابراین، وی هم در بصره حضور داشته است. در نتیجه، بر اساس تاریخ وفات ابوالأسود دؤلی و توجه به زمان قتل ابورزین، این روایت حداقل در ربع سوم قرن اول در بصره وجود داشته است.

۱-۲. حلقه مشترک فرعی در سه طبقه بعد از ابن‌مسعود

در سه طبقه بعد از ابن‌مسعود، ابوشهاب عبدربه بن نافع تنها حلقه مشترک فرعی است. مروی‌عنه وی اعمش است و سه راوی دارد: ۱. سعید بن سلیمان واسطی (د ۲۲۵) ساکن بغداد؛ ۲. احمد بن عبدالله بن یونس کوفی (د ۲۲۷)؛ ۳. ایوب بن مسلمه (مجهول).

۱-۳. حلقه‌های مشترک فرعی در چهار طبقه بعد از ابن‌مسعود

در چهار طبقه بعد از ابن‌مسعود، ۷ حلقه مشترک فرعی داریم:

۱. ابراهیم بن سعد مدنی (د ۱۸۳-۱۸۵)، ساکن بغداد، وی روایت را از ابن‌شهاب زهری مدنی (د ۱۲۳-۱۲۵) نقل کرده است و چهار راوی دارد: ۱. عبدالرحمان بن مهدی بصری (د ۱۹۸)؛ ۲. ابوداود طیالسی بصری (د ۲۰۴)؛ ۳. ابومروان محمد بن عثمان مدنی (د ۲۴۰-۲۴۱)؛ ۴. اسحاق بن ابی‌اسرائیل مروزی (د ۲۴۵-۲۴۶) ساکن بغداد. شایان ذکر است این روایت در مسند چاپی موجود طیالسی نیامده است.

۲. عبده بن سلیمان کوفی (د ۱۸۷-۱۸۸) از سلیمان اعمش روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. حسن بن سهل بغدادی (د ۲۳۶)؛ ۲. حسن بن اسماعیل مجالدی (د نامعلوم).

۳. ابوداود طیالسی از عمرو بن ثابت روایت کرده و روایت در *مسند* وی آمده است و دو راوی دارد: ۱. محمد بن مثنی بصری (د ۲۵۲)؛ ۲. یونس بن حبیب (د ۲۶۷)، یکی از راویان *مسند* طیالسی. قابل توجه است که در *سند* موجود در *مسند* طیالسی، دو تصحیف رخ داده، عمرو بن ثابت به عمر بن ثابت و خمیر بن مالک به حمید بن مالک تبدیل شده‌اند.

۴. عبدالله بن رجاء بصری (د ۲۱۹-۲۲۰) از اسرائیل بن یونس روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. ابن شبة (د ۲۶۲) در *تاریخ مدینه*؛ ۲. یعقوب بن سفیان فارسی (د ۲۷۷)، مؤلف *تصانیف مشهور* که در *طلب حدیث* سفرهای علمی متعددی به مناطق مختلفی از جمله مصر و نیشابور داشته است. البته این روایت در دو کتاب *المعرفة والتاریخ* و *المشیخه* وی که تنها بخش‌هایی از آنها موجودند، نیامده است.

۵. عفان بن مسلم بصری (د ۲۲۰) ساکن بغداد، از عبدالواحد بن زیاد روایت کرده است و سه راوی دارد: ۱. ابن سعد؛ ۲. احمد بن حنبل و ۳. بلاذری که روایت را در کتاب‌هایشان آورده‌اند.

۶. سعید بن سلیمان از ابوشهاب عبدربه بن نافع نقل کرده است و سه راوی دارد: ۱. محمد بن یحیی نیشابوری (د ۲۵۲-۲۵۸) که سفرهای علمی متعددی داشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۳۱۷-۳۳۲)؛ ۲. ابراهیم بن یعقوب (د ۲۵۹) ساکن دمشق، وی در شهرهای مکه، بصره و رمله مدتی سکونت داشت (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۴۴-۲۴۸)؛ ۳. عبدالله بن محمد بن نعمان (د ۲۸۰).

۷. احمد بن عبدالله بن یونس از ابوشهاب عبدربه بن نافع روایت کرده است و دو راوی دارد: ۱. محمد بن یحیی نیشابوری (د ۲۵۲-۲۵۸)؛ ۲. احمد بن منصور بن سیار بغدادی (د ۲۶۵).

نتیجه آنکه بر اساس بررسی‌های فوق، روایت ابن مسعود در زمان حیات وی، ابتدا در کوفه نقل و سپس در بصره منتشر شده است. در چهار طبقه بعد از ابن مسعود راویان متعددی از مناطق مختلف: بغداد، مدینه، مکه، دمشق، واسط، نیشابور و مصر به نشر گسترده این روایت پرداخته‌اند و سپس با ثبت و نگارش تحریرهای مختلف آن در کتب روایی موجود، این روایت در مناطق مختلف جهان اسلام منتشر شده است.

۲. تاریخ‌گذاری بر اساس تحلیل سندی-متنی

روش تاریخ‌گذاری براساس تحلیل سندی-متنی پنج مرحله دارد: ۱. همه تحریرهای مختلف یک روایت گردآوری می‌شود. ۲. شبکه‌ای از اختلاف‌های سندی در قالب نمودار رسم می‌شود تا فرایند نقل به‌خوبی مستند و حلقه‌های

مشترک و حلقه‌های مشترک فرعی مشخص شود، ابتدا حلقه مشترک به عنوان گردآورنده یا نشردهنده روایت در نظر گرفته می‌شود. ۳. با تحلیل متنی و همچنین استفاده از مطالب منابع رجالی مشخص می‌شود که حلقه مشترک واقعاً گردآورنده یا نشردهنده روایت بوده یا نه؟ ۴. گروه‌های اختلافات متنی با اختلافات سندی مقایسه می‌شود تا معلوم گردد میان آنها همبستگی وجود دارد یا نه؟ ۵. در صورت وجود همبستگی می‌توان درباره متن اصیلی که حلقه مشترک نقل کرده و مسئول تغییرات ایجاد شده در جریان نقل پس از حلقه مشترک، به نتیجه رسید (Motzki, 2005, P.250).

همان‌طور که گذشت، ابن‌مسعود کهن‌ترین حلقه مشترک این روایات است. در این بخش روایات بر اساس تحلیل سندی-متنی، تاریخ‌گذاری می‌شوند. از ابن‌مسعود ۲۹ تحریر نقل شده که وی حلقه مشترک آنها است. هیچ کدی در همه آنها مشترک نیست اما زیرمقوله «بیان تفاوت جایگاه ابن‌مسعود و زید در زمان پیامبر (ص) (B)» در ۲۸ روایت آمده است. در ادامه بعد از بررسی و بازسازی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از ابن‌مسعود به بررسی مجدد تحریر ابن‌مسعود خواهیم پرداخت.

همان‌طور که گذشت در دو طبقه بعد از ابن‌مسعود سه حلقه مشترک فرعی داریم.

ابواسحاق سبیعی: از ابواسحاق ۹ تحریر نقل شده که مرجع ۶ تحریر، خمیربن مالک (نک. جدول، ح ۱، ۵، ۱۲، ۲۰، ۲۱، ۲۲) و مرجع ۳ تحریر هبیره‌بن مریم (نک. جدول، ح ۱۴، ۱۶، ۱۸) است. در هر ۹ تحریر، کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید»^{B1} مشترک است. در ۴ تحریر از ۶ تحریری که از خمیربن مالک نقل شده، کدهای «دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند»^{D4} و «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید»^{F1} آمده است و در دو تحریر از سه تحریری که از هبیره نقل شده کد «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی»^{F2} آمده، با توجه به شباهت دو کد ^{F1} و ^{F2}، این تحریر حداقل کد ^{F1} را داشته است. بنابراین، روایت ابواسحاق حداقل بدین شرح است: «لَقَدْ أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً، وَإِنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ لَصَبِيٌّ مِنَ الصَّبِيَّانِ، أَفَاتَرَكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

از بررسی تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی طبقات بعد از ابواسحاق در تحریر خمیربن مالک مشخص

می‌شود:

۱. از طایلسی سه تحریر نقل شده (نک: جدول: ح ۱۲، ۲۲)، دو تای آنها یکسانند که یکی در مسند وی موجود است و تحریر سوم تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید = B¹» را دارد. این تحریر در *الاحاد و المثنائی* ابن ابی عاصم آمده و از آنجا که این کتاب ۴ تحریر از ابن مسعود ذیل عنوان (ومن ذکر زیدبن ثابت) نقل کرده که همه آنها تنها زیرمقوله «بیان تفاوت جایگاه ابن مسعود و زید در زمان پیامبر (ص)» (B) را دارند، به احتمال زیاد ابن ابی عاصم که در صدد بیان شرح حال زیدبن ثابت بوده، به تقطیع این روایت پرداخته، مؤید این احتمال عملکرد وی در رابطه با روایات دیگر است. بنابراین، تحریر طایلسی بدین شرح است: «إِنِّي غَالٌ مُصْحَفِي، فَمَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، وَلَقَدْ أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً، وَإِنْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ لَصَبِيٌّ مِنَ الصَّبِيَّانِ، أَفَأَنَا أَدْعُ مَا أَخَذْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

۲. از عبدالله بن رجاء دو تحریر یکسان بدین شرح نقل شده است: «لَمَّا أُمِرَ بِالْمَصَاحِفِ سَاءَ ذَلِكَ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّهُ مَنْ غَلَّ شَيْئًا جَاءَ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: لَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً وَزَيْدٌ صَبِيٌّ، أَفَأَتْرُكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».

بر اساس مشترکات تحریرهای طایلسی و ابن رجاء، تحریر ابواسحاق سببی از خمیربن مالک حداقل بدین شرح است: «مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَغُلَّ مُصْحَفًا فَلْيَغْلُلْ، فَإِنَّهُ مَنْ غَلَّ شَيْئًا جَاءَ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، لَقَدْ قَرَأْتُ الْقُرْآنَ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعِينَ سُورَةً وَزَيْدٌ صَبِيٌّ، أَفَأَتْرُكُ مَا أَخَذْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». در تحریر ابن رجاء، بستر صدور این سخن (لَمَّا أُمِرَ بِالْمَصَاحِفِ سَاءَ ذَلِكَ عَبْدَ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ) هم بیان شده که در تحریر طایلسی حذف شده، احتمالاً این حذف توسط طایلسی صورت گرفته، چرا که وی این روایت را در مسند (حذیفه بن الیمان رضی الله عنه) آورده و بدین ترتیب ارتباط آن با جمع قرآن عثمان مشخص است. شایان ذکر است که در چهار روایت منقول از ابواسحاق، زیدبن ثابت در کودکی با کلمه «ذؤابتان» به معنای دارای دو موی بافته وصف شده (نک. ادامه این مقاله)، این توصیف در هر سه تحریر ابواسحاق از هبیره و یک تحریر وی از خمیر آمده است.

ثویربن ابی فاخته: از ثویر دو روایت نقل شده (نک: جدول، ح ۷، ۱۵)، که یکی از آنها تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید = B¹» را دارد و در کتاب *احاد و المثنائی* آمده است و



تحریر دیگر هم این کد را دارد. بنابراین، تحریر ثویر حداقل این کد را داشته است. قابل توجه است که: ۱. یکی از این دو تحریر دو کد «اعلام خودداری خودش از تحویل دادن مصحفش» D^3 و «دستور به پنهان کردن مصاحف به هر کس که می‌تواند» D^4 هم دارد. کد « D^4 » همان‌طور که آمد در تحریر ابواسحاق است و کد « D^3 » در تحریر طیالسی از ابواسحاق هم است. ۲. در هر دو تحریر، مانند چهار تحریر ابواسحاق سبیعی؛ زیدبن ثابت با کلمه «ذؤابتان» وصف شده است. با توجه به اشتراکات تحریر ثویر با تحریرهای منقول از ابواسحاق و منبع مشترک آنها یعنی ابن مسعود، به احتمال زیاد تحریر ثویر حداقل بدین شرح است: «بعث عثمان إلى عبدالله أن يدفع المصحف إليه. قال: ولم؟ قال: لانه كتب القرآن على حرف زيد. قال: أما أن أعطيه المصحف فلن أعطيكموه، ومن استطاع أن يغل شيئاً فليفعل، والله لقد قرأت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعين سورة، وإن زيدا لذو ذؤابتين يلعب». بنابراین، ابن ابی‌عاصم مسبب تحریر مختصر است.

سلیمان اعمش: از اعمش ۶ تحریر از شقیق بن سلمه نقل شده است (نک. جدول، ح ۳، ۴، ۱۱، ۱۷، ۲۴، ۲۵). همان‌طور که گذشت اعمش راوی این روایت از ۴ شیخ دیگر هم است اما تنها در طریق شقیق، حلقه مشترک فرعی است. در همه این تحریرها تنها کد «اشاره به اخذ ۷۰ یا ۷۰ و اندی سوره از پیامبر (ص) و کودک بودن زید» B^1 و در ۵ تحریر آنها کد «خودداری از قرائت قرآن مطابق با قرائت زید در برابر درخواست این کار از وی» F^2 هم مشترک است. دو حلقه مشترک فرعی بعد از اعمش، ابوشهاب و عفان هستند: از ابوشهاب سه تحریر نقل شده که در آنها دو کد « B^1 » و « F^2 » مشترکند و در دو تای آنها دو کد «دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر پنهان کردن مصاحف‌شان» D^1 و «استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان» D^2 هم مشترکند. بنابراین، تحریر ابوشهاب به احتمال زیاد حداقل چنین است: «قرأ (ابن مسعود): «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، فَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ قِرَاءَةَ زَيْدٍ، وَلَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَلِزَيْدٍ ذُؤَابَتَانِ يَلْعَبُ بَيْنَ الصَّبْيَانِ». از عفان سه تحریر نقل شده که در آنها فقط کد « B^1 » مشترک است اما در دو تا از آنها دو کد «بیان این‌که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت» C^2 و « F^2 » هم مشترکند. در نتیجه، تحریر عفان به احتمال زیاد حداقل بدین شرح است: «على قراءة من تأمروني أن أقرأ، على قراءة زيد؟ فوالله الذي لا إله غيره لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعاً وسبعين سورةً وزيد غلام له ذؤابتان يلعب مع الغلمان. ثم قال: والذي لا إله إلا هو، لو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبليغه إلبل لأتيته».

مقایسه تمامی تحریرهای ابوشهاب و عفان به ما نشان می‌دهد که کدهای «C²» و «D¹» حداقل در یکی از تحریرهای آنها آمده و با توجه به منبع مشترک آنها یعنی اعمش می‌توان گفت: این دو کد در تحریر هر دوی آنها وجود داشته و توسط برخی از راویان آنها در برخی تحریرها حذف شده است. بنابراین، تحریر اعمش-شقیق حداقل بدین شرح است: «قَالَ (ابن مسعود): غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، وَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَى قِرَاءَةِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَأَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ لَيَأْتِي مَعَ الْعِلْمَانِ لَهُ ذَوَابْتَانِ، ثُمَّ قَالَ: لَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُهُ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ». قابل ذکر است که در همه تحریرهای اعمش، زیدبن ثابت با کلمه «ذوابتان» وصف شده است. نکته دیگر، سخنی از شقیق بن سلمه در پایان سه تحریر از آنها بدین شرح است: «فَقَعَدْتُ فِي حَلْقٍ فِيهَا أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا مِنْهُمْ رَدَّ عَلَيْهِ مَا قَالَ»، که با توجه به این که حداقل در یکی از تحریرهای این دو نفر آمده، انتساب آن به شقیق صحیح است.

نکته بسیار مهم دیگر این است که زیرمقوله (بیان علم خود نسبت به قرآن (C)) در بین تمام تحریرهای این روایت، تنها در تحریرهای اعمش-شقیق و یک تحریر مسروق بن اجدع آمده است. تحریر مسروق، تنها این زیرمقوله را دارد و چنین است: «قَالَ عَبْدُ اللَّهِ حِينَ صُنِعَ بِالْمَصَاحِفِ مَا صُنِعَ: «وَالَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أُنْزِلَتْ مِنْ سُورَةٍ إِلَّا أَعْلَمُ حَيْثُ أُنْزِلَتْ، وَمَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا أَعْلَمُ فِيمَا أُنْزِلَتْ، وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُنِيهِ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ». در تحریرهای اعمش-شقیق هم کلمه «قال» قبل از ذکر زیرمقوله (C) تکرار شده که بیانگر ترکیب دو روایت با هم است. با توجه به این که این زیرمقوله در سایر تحریرهای منقول از اعمش از مشایخ دیگرش در این روایت (ابواسحاق سبیعی؛ ثویر؛ ابورزین) نیامده است. اعمش مسئول ترکیب این دو روایت نیست، بلکه روایت را به همین صورت از شقیق بن سلمه اخذ کرده است.

همان‌طور که گذشت در طبقات مختلف بعد از ابن مسعود، حلقه‌های مشترک متعددی داریم. از آنجا که تحریرهای آنها ذیل تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی دو طبقه بعد از ابن مسعود بررسی شد، در اینجا تنها تحریرهای ابراهیم بن سعد که چهار طبقه بعد از وی است و ذیل حلقه مشترک فرعی دیگری قرار نمی‌گیرد، بررسی می‌شود.

ابراهیم بن سعد: از ابراهیم ۶ روایت منقول است (نک: جدول: ح ۲، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۹، ۲۹) که در همه آنها کد «بیان اسلام آوردن خود در حالی که زید در صلب کافری بود=B⁵» مشترک است و در پنج تای آنها کدهای: «يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أَعَزَلُ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ=A¹» و «دستور دادن به مردم/کوفیان/عراقی‌ها مبنی بر

پنهان کردن مصاحف‌شان^{D¹} و «استناد به آیه «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۱۶۱) به سبب انگیزه دادن به مردم برای پنهان کردن مصاحف‌شان^{D²} هم مشترکند، پس احتمالاً روایت ابراهیم حدائق این چهار کد را داشته است. لازم به ذکر است دو کد «A¹» و «B⁵» تنها در تحریرهای ابراهیم بن سعد آمده‌اند، پس خاص وی هستند.

بنابراین، تحریر ابراهیم حدائق بدین شرح است: «فَقَالَ (ابن مسعود): «يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ، أُعْزِلُ عَنْ نَسْخِ كِتَابِ اللَّهِ، وَيَتَوَلَّاهُ رَجُلٌ، وَاللَّهِ لَقَدْ أَسْلَمْتُ، وَإِنَّهُ لَفِي صُلْبِ رَجُلٍ كَافِرٍ؟». وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: "يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ، أَوْ يَا أَهْلَ الْكُوفَةِ، اكْتُمُوا الْمَصَاحِفَ الَّتِي عِنْدَكُمْ وَغُلُّوها، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، فَالْقُوا اللَّهَ بِالْمَصَاحِفِ». تفاوت مهم این تحریر با تحریرهای قبلی این است که در این تحریر از ابن مسعود نقل شده در هنگام اسلام آوردن او، زید هنوز به دنیا نیامده بوده، اما در تحریرهای قبلی گفته شده که وقتی ابن مسعود هفتاد و اندی سوره را از پیامبر (ص) فرا گرفته بود، زید کودک بوده است. این دو موضوع با هم قابل جمع هستند و این تفاوت می‌تواند بدین سبب باشد که ابن مسعود در دو موضع مختلف این کلام را به هر دو صورت گفته باشد و یا این که ابراهیم بن سعد، حلقه مشترک فرعی این تحریر یا شیخ وی، زهری، با نقل به معنای سخن ابن مسعود مسبب این تغییر باشند. لازم به ذکر است، ذکر عبارت (وقال ابن مسعود) در بین روایت که در این تحریر و هم‌چنین تحریر عبدالله بن رجاء آمده، نشانگر دو بخش بودن روایت و ترکیب آن توسط راوی است یعنی احتمالاً ابن مسعود در دو موضع مختلف این سخنان را بیان کرده، یک بار از کنار گذاشته شدن او در جمع قرآن و انتخاب زید شکایت کرده و در موضع دیگری در برابر جمع مصاحف به دستور عثمان مخالفت کرده است.

در نهایت با مقایسه تحریرهای حلقه‌های مشترک فرعی بعد از ابن مسعود، یعنی ابواسحاق، ثویر بن ابی‌فاخته، اعمش، ابراهیم بن سعد و با توجه به سایر تحریرهای وی و تعدد تکرار کدها در این تحریرها می‌توان گفت بخشی از سخنان ابن مسعود در این ماجرا حدائق بدین شرح است: «غُلُّوا مَصَاحِفَكُمْ، فَكَيْفَ تَأْمُرُونِي أَنْ أَقْرَأَ قِرَاءَةً زَيْدٍ، وَلَقَدْ قَرَأْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَضْعًا وَسَبْعِينَ سُورَةً، وَلَزَيْدٍ ذُوَابَتَانِ يَلْعَبُ بَيْنَ الصَّبْيَانِ». هم‌چنین با توجه به اشتراک تحریرهای دو تن از شاگردان ابن مسعود در کد: (بیان این که اگر فردی از او به قرآن آگاه‌تر بود برای یادگیری نزد او می‌رفت^{C²})، به احتمال زیاد این سخن هم از ابن مسعود نقل شده است: «لَوْ أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلُغُهُ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ».

۳. تحلیل و بررسی

بررسی این دسته روایات، بیانگر صحت انتساب آنها به ابن مسعود است. عبدالله بن مسعود از سال ۲۱ قمری به دستور عمر به کوفه رفت (بلاذری، ۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۳۳۰) و تا سه سال قبل از وفاتش که با دستور عثمان به ناچار به مدینه رفت در آنجا ساکن بود (نک. بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۵، ص ۵۲۵). جمع عثمان، پس از گزارش حذیفه بن یمان (د ۳۶) از اختلاف اهل عراق و شام درباره قرائت قرآن در جنگ آذربایجان و ارمنستان در سال ۲۴ یا ۲۵ قمری (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۸؛ ابن خلدون، بی تا، ج ۲۱، ص ۱۲۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶ق، ج ۳، ص ۸۳) صورت گرفته است. در نتیجه، واکنش ابن مسعود باید در فاصله بین سال‌های ۲۵ تا ۳۰ رخ داده باشد.

همان‌طور که اشاره شد نتایج تاریخ‌گذاری روایات جمع قرآن عثمان با روش تحلیل اسناد با توجه به حلقه مشترک بودن زهری ما را به پایان قرن نخست هجری می‌رساند (نک. موتسکی، ۱۳۸۵ش، ص ۱۶۶-۱۶۷). نتایج تاریخ‌گذاری روایات مواجهه ابن مسعود با جمع عثمان نتایج به دست آمده توسط موتسکی را به میزان زیادی بهبود می‌بخشد و تاریخ را حداقل ۶۰ سال عقب‌تر می‌برد و آن را به ثلث نخست قرن اول هجری می‌رساند. این نتایج با شواهد متعدد دیگر مانند اخبار جنگ ارمنستان و آذربایجان و اخبار مربوط به اقدامات مختلف عثمان تأیید می‌شود.

اصل مسئله جمع و تدوین قرآن توسط عثمان صرف نظر از جزئیات آن، مورد اجماع علمای فریقین است و عموماً در سنت اسلامی که مبتنی بر حافظه جمعی نسل‌های نخست مسلمانان است و نه صرفاً اخبار آحاد، این موضوع پذیرفته شده که عثمان مصحف رسمی را رواج داد و همه را بر قرائت واحد جمع کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ص ۵۰).

۳-۱. اقدامات عثمان در توحید مصاحف

بررسی روایات جمع قرآن عثمان نشان می‌دهد، وی در جمع قرآن چند اقدام انجام داد: ۱. انتصاب زید بن ثابت به همراه چندین نفر دیگر برای تدوین و نگارش مصاحف امام (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳)؛ ۲. نگارش چندین مصحف امام از روی مصحف حفصه و یا با جمع‌آوری فقرات مختلف قرآن از مردم با آوردن دو شاهد (درباره تعداد مصاحف امام، منبع آنها و چگونگی شاهدها اختلاف نظر وجود دارد) (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳؛ ابن شبه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۹۴)؛ ۳. ارسال این مصاحف به شهرهای مختلف همراه با یک فرد به عنوان قاری آن (نک. ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۳-۱۳۵)؛ ۴. جمع‌آوری مصاحف دیگر و از بین بردن آنها (درباره چگونگی از بین بردن این مصاحف هم اختلاف نظر وجود دارد) (نک. قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۳؛ ابن

ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۸۴؛ ابن شیه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۰۱۰). روایات ابن مسعود ناظر به دو جنبه اقدام عثمان است: انتصاب زید و جمع‌آوری مصاحف دیگر.

۲-۳. اعتراض بر جمع عثمان

تاریخ‌گذاری این روایات هم مؤید جمع قرآن عثمان است و هم بیانگر اعتراض علنی ابن مسعود به عثمان. سخن شقیق بن سلمه (نک. بخش قبلی مقاله)، نیز حاکی از موافقت و همراهی کوفیان با ابن مسعود است. خبری از ابی بن کعب مبنی بر اعتراض وی به عثمان در انتصاب زید بن ثابت بر جمع قرآن که ابن ابی‌الحدید آن را، ذیل عنوان اعتراض صحابه بر یکدیگر، آورده (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۶)، شاهی بر نارضایتی برخی از صحابه از کار عثمان است. از سوی دیگر سخن زهری: (قَبْلَغْنِي أَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَجُلًا مِنْ أَفْضَلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۲)، نشان می‌دهد برخی از بزرگان صحابه از گفته ابن مسعود ناراضی بودند. البته این احتمال مطرح است که زهری به سبب تمایلات اموی با ذکر خبر اعتراض ابن مسعود به عثمان، خبر اکراه بزرگان صحابه را در دفاع از عثمان و برای شماتت ابن مسعود ساخته باشد. شایان توجه است که اصل اقدام به جمع و تدوین مصحف امام، ظاهراً مورد تأیید قاطبه صحابه بوده و حتی در برخی نقل‌ها آمده که با مشورت صحابه صورت گرفته (ابن شیه، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۹۹۵) است. نبود خبری دال بر اعتراض صحابه به اصل جمع قرآن عثمان هم مؤید این امر است. آن چیزی که مورد اعتراض قرار گرفت، سوزاندن مصاحف دیگر توسط عثمان بود که در لقب حَرَّاقِ المصاحف (ابن ابی‌داود، ۱۴۲۳ق، ص ۹۷؛ زرکشی، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۴۰) بازتاب یافته است.

۳-۳. علل اعتراض ابن مسعود به جمع عثمان

اما اعتراض ابن مسعود به عثمان دو جنبه داشته: یکی ناراحتی از کنار گذاشته شدن در این امر مهم و انتصاب زید برای این کار، در حالی که از نظر ابن مسعود، زید شایستگی لازم را نداشت؛ دوم، صدور دستور جمع‌آوری مصاحف دیگر و امر به قرائت قرآن بر اساس قرائت زید.

۴-۳. عدم صلاحیت زید بن ثابت برای جمع قرآن

از نظر ابن مسعود، زید به دلیل سن کم و ملازمت کمتر با پیامبر (ص) شایسته عهده‌گیری این امر خطیر نبود. زید بن ثابت (د ۴۵)، در هنگام ورود پیامبر (ص) به مدینه کودکی ۱۱ ساله بود (مزی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۲۴-۳۲). وی از کسانی بود که کتابت و خواندن عبری را می‌دانست و خود گفته که پیامبر (ص) به او دستور داد نوشتن عبری را یاد بگیرد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶). کورانی این روایت را جعلی و ساخته زید برای تبرئه خود از یهودی

بودن می‌داند و می‌گوید مادر زید، وی را در کودکی به مکتب‌خانه‌های یهود فرستاد و با توجه به جو بسته جامعه یهودیان مدینه در آن دوره و نپذیرفتن غیریهودی در بین خود، وی یهودی بوده است (نک. کورانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۶-۲۸۷). بنا به نقلی از انس بن مالک، دو دسته موی بافته شده از علائم یهودیان در صدر اسلام بوده (نک. سجستانی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۹)، در روایتی هم آمده است: وقتی کودکی با موهای بافته شده نزد عایشه رفت، عایشه گفت: این یهودی را بیرون کنید (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۳۱). در روایتی منقول از ابی بن کعب هم آمده که من قرآن را تلاوت می‌کردم، در حالی که زید کودکی با موهای بافته شده بود که با کودکان یهودی در مکتب بازی می‌کرد (فضل بن شاذان، ۱۳۶۳ش، ص ۵۱۹؛ ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۶). سخن ابی علاوه بر اعلام نارضایتی از انتصاب زید، بیانگر اختلاط زید با یهودیان است. ظاهراً مقصود ابن مسعود هم از تأکید بر «ذؤابتان» داشتن زید، اشاره به پیشینه یهودی وی است. در تحریری که در تاریخ مدینه از ابوالاسود دؤلی بصری (د ۶۹) از ابن مسعود نقل شده، آمده: «وإن زید بن ثابت لیهودی له ذؤابتان»، از آنجا که لفظ «لیهودی» در هیچ تحریر دیگری نیامده، احتمالاً افزوده یکی از راویان برای تبیین عبارت «له ذؤابتان» باشد. روایات منقول از انس و عایشه هم نشان دهنده نگاه بدبینانه جامعه اسلامی در آن دوره به یهودیان است.

۳-۵. علت انتخاب زید برای جمع قرآن

شواهد نشان می‌دهد که انتخاب زید بن ثابت برای این کار مهم توسط عثمان، بخاطر برتری علمی و یا امتیاز خاص وی در بین صحابه نبود. در آن زمان امام علی (ع) و صحابه با سابقه‌ای چون، ابی بن کعب، ابن مسعود، مقداد بن اسود، و دیگران که خود صاحب مصحف بودند، حضور داشتند. انتخاب وی می‌تواند با مواضع سیاسی وی ارتباط داشته باشد. زید در جریان سقیفه از خلافت ابوبکر دفاع کرد (نک. ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۶) و همراه با عمر به منظور بیعت گرفتن از امام علی (ع) برای ابوبکر به منزل آن حضرت رفت (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۱، ص ۵۸۵). در نتیجه دفاع از خلفا و همراهی با آنها، از جایگاه ویژه‌ای نزد خلفا برخوردار شد. به طور مثال، در حالی که خلیفه دوم، صحابه را از ایراد فتوا نهی می‌کرد، به زید منصب فتوا و قضاوت در مدینه را داد و هرگاه خود در مدینه حضور نداشت، زید را به عنوان جانشین انتخاب می‌کرد (نک. ابن سعد، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۱). زید در زمان عثمان، هم مسئول بیت‌المال (بخاری، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۷۳) و از حامیان عثمان در جریان شورش بر او بود. هنگامی که معترضان خانه عثمان را محاصره کردند، به او گفت: اگر بخواهی برای دفاع از تو می‌جنگیم (ابن ابی‌شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۸۲) (برای آگاهی بیشتر نک. کورانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷۳-۲۹۸).

۳-۶. شأن و منزلت ابن مسعود

در پی جویی علت اعتراض ابن مسعود به انتصاب زیدبن ثابت برای جمع قرآن باید به این نکته هم توجه داشت که ابن مسعود از مدعیان علم به قرآن بود. وی یکی از عالم‌ترین صحابه به تفسیر و مفاهیم قرآن بوده و تنها نزد پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) به فراگیری دانش پرداخته (معرفت، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۲۱۳) و همواره در خدمت پیامبر (ص) بوده است. دیدیم که در تحریرهای شقیق و تحریر مسروق روایتی این چنین آمده است: «وَلَوْ أَنِّي أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنِّي تَبْلَغْنِيهِ الْإِبِلُ لَأَتَيْتُهُ» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳ق، ص ۷۸). بدین ترتیب مشخص است که ابن مسعود مدعی بوده که در مقایسه با زیدبن ثابت علم بیشتری به سبب نزول و معانی آیات قرآن دارد و بدین سبب حاضر به پیروی از او نبود.

سؤالی که با توجه به تحریر ابن مسعود مطرح می‌شود این است که قرائت وی با قرائت زید چه تفاوتی داشته که او حاضر به پیروی از زید نبوده است؟

۳-۷. چگونگی تفاوت قرائت ابن مسعود با قرائت زید

نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این است که منظور از توحید مصاحف در جمع عثمان و گردآوردن مردم بر قرائت واحد (قرائت زید)، رفع اختلاف در حرکات و اعراب کلمات قرآن نبود زیرا در جمع عثمان با توجه به عاری بودن مصاحف از نقط و اعراب، یکسان کردن قرائت به این معنا امکان‌پذیر نبود. علامه عسکری درباره چگونگی قرائات صحابه می‌گوید: در زمان پیامبر (ص) تا زمان جمع قرآن توسط عثمان، اقراء به معنای تعلیم لفظ و معنای قرآن بوده است (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۵۰). در فضائل القرآن قاسم‌بن سلام، دو باب با عناوین (الرَّوَايَةُ مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي خُولِفَ بِهَا الْخَطُّ فِي الْقُرْآنِ) و (مَا رُفِعَ مِنَ الْقُرْآنِ بَعْدَ نُزُولِهِ وَلَمْ يُثَبَّتْ فِي الْمَصَاحِفِ) حاوی ۱۱۹ تحریر ناظر به ۷۹ آیه، از اختلاف قرائات صحابه و مصاحف آنها خبر می‌دهد. مؤلف این روایات را مربوط به تأویل و شرح و معانی آیات قرآن می‌داند (قاسم‌بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۹-۳۲۵). غیر از قاسم‌بن سلام بسیاری دیگر از عالمان به این نکته اشاره کرده‌اند که اختلاف مصاحف صحابه به دلیل اشتغال بر احادیث پیامبر (ص) در تبیین معنا و مراد آیات و سبب نزول بود (باقلائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۲؛ عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۶۵۰؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، صص ۱۳۳-۲۴۲).

روایات متعددی بیانگر اختلاف مصاحف صحابه و یا قرائت آنهاست. به طور مثال وقتی در روایتی از ابن مسعود نقل شده: کنا نقرأ علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم «یا ایها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربک» ان علیا مولی المؤمنین (سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۸)، منظور وی سبب نزول و شرح آیه است. در مصحف عایشه و

حفصه آیه ۲۳۸ سوره بقره چنین ثبت شده بوده: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ صَلَاةِ الْعَصْرِ (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۵؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۵۲)، در واقع عبارت صلاة عصر، تفسیر صلاة وسطی است. آیه ۲۲۶ سوره بقره در قرائت ابی بن کعب چنین بوده: «لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ نَرْبُصُ أَزْوَاجَهُمْ أَشْهُرًا، فَإِنْ فَاءُوا» (قاسم بن سلام، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۵)، ضمیر فیهن برای تبیین معنای آیه ذکر شده بود. در آیه ۱۲ سوره نساء در قرائت سعد بن ابی وقاص چنین بوده: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْرَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ» مِنْ أُمِّهِ (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۸۱؛ نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۷)، من أُمِّهِ، اضافه تفسیری بوده است.

نکته شایان ذکر دیگر درباره ویژگی های مصاحف صحابه این است که بسیاری از روایات ثبت شده در مصاحف با سیاست های حاکم ناسازگار بود. از این رو در زمان ابوبکر مخالفت با نقل و ثبت احادیث آغاز شد و در زمان عمر این سیاست ها سختگیرانه تر ادامه یافت. او از سفر صحابه به سرزمین های دیگر جلوگیری و به کارگزاران و والیان سفارش کرد که سیاست «تجرید قرآن از احادیث نبوی» را در پیش گیرند. عثمان در ابتدای خلافت به صحابه اجازه خروج از مدینه را داد اما نتایج این کار برای دستگاه خلافت نامطلوب بود و سرانجام عثمان دستور جمع آوری مصاحف صحابه و سوزاندن آنها را صادر کرد (عسکری، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۵۲۳-۵۲۴).

۳-۸. علت استناد ابن مسعود به آیه ۱۶۱ آل عمران

حال نوبت به تحلیل چرایی استناد ابن مسعود به آیه: «وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» می رسد. در تحریر ثویر بن ابی فاخته از روایت ابن مسعود نقل شده: «بعث عثمان إلى عبدالله أن يدفع المصحف إليه...»، عثمان فردی را مأمور گرفتن مصحف ابن مسعود کرد. با توجه به این تحریر به نظر می رسد که ابتدا عثمان دستور جمع آوری مصاحف را به صورت عام صادر کرد و وقتی ابن مسعود از این کار خودداری کرد. او فردی را به صورت ویژه مأمور این کار کرد. با توجه به بخشی از روایت لیث بن سعد (د ۱۷۵) که می گوید: عثمان به همه بلاد اسلامی فرمان داد که هر مصحفی دارند نزد او بفرستند و دستور داد این مصاحف را بسوزانند و گفت: «ومن حبس عنده منها شيئاً فهو غلول» (خیانتکار) (ابن وهب، ۲۰۰۳م، ج ۳، ص ۲۶) و تحریری از شقیق بن سلمه که اشاره به این سخن عثمان (غلول نامیدن)، کرده است (ابن سعد، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳). مشخص می شود که ابن مسعود در رد این سخن عثمان ادعا کرده است که خودداری از تحویل مصاحف به عثمان نه تنها کاری ناپسند نیست بلکه با توجه به آیه ۱۶۱ آل عمران سبب حضور در عرصه قیامت به همراه مصحف است.

نتایج تحقیق

تاریخ‌گذاری روایات ابن‌مسعود به ما نشان داد که:

۱. در تاریخ‌گذاری روایات، جمع‌آوری تمام تحریرها و روایات مرتبط با یک موضوع اهمیت بسیار زیادی دارد. چرا که غفلت از یک روایت و یا تحریری از روایات مختلف، می‌تواند نتیجه پژوهش را کاملاً تغییر دهد. چنان که نتیجه پژوهش حاضر تاریخ‌گذاری موتسکی بر روایات جمع قرآن عثمان را بیش از نیم قرن به عقب برده است.
۲. حلقه مشترک بودن ابن‌مسعود در روایات مذکور بیانگر وقوع ماجرای جمع قرآن توسط زیدبن ثابت و به دستور عثمان است، که با مخالفت و مقاومت برخی از صحابه از جمله ابن‌مسعود مواجه شد. وی از تسلیم مصحفش خودداری کرد و به دیگران هم توصیه کرد مصاحف‌شان را تحویل ندهند.
۳. روایت ابن‌مسعود حداقل قبل از سال ۳۰ در کوفه منتشر شده، در نسل بعد این روایت به بصره و در طبقات بعد به بغداد، مدینه، مکه، دمشق، واسط، نیشابور، مصر و با ثبت و نگارش در کتب روایی به سایر بلاد اسلامی منتقل شده است. بنابراین، دیدگاه خاورشناسانی چون کازانوا و شاگردش مینگانا، ونزبرو و برتن درباره جعلی و متأخر بودن روایات جمع قرآن عثمان نادرست است.
۴. اعتراض ابن‌مسعود به جمع قرآن عثمان دو جنبه داشته است: الف: مخالفت با انتصاب زیدبن ثابت به دلیل کمی سن و کوتاه بودن دوران درک محضر پیامبر (ص) و در نتیجه عدم شایستگی علمی زید؛ ب: مخالفت وی با تجرید مصاحف از احادیث پیامبر (ص) و از بین بردن مصاحف دیگر. این امر تأییدی بر دیدگاه عالمان مسلمان درباره توحید مصاحف توسط عثمان است.
۵. چنان که در تحلیل اسانید مشخص شد، هیچ یک از راویان ابن‌مسعود حلقه مشترک فرعی نیستند. پذیرش مصحف رسمی عثمان در جامعه، هم چنین سیاست بنی‌امیه در اعتباربخشی به عثمان و سرکوب مخالفان‌شان می‌تواند در بی‌توجهی به این روایت در محافل حدیثی آن دوران مؤثر بوده باشد. اولین حلقه‌های مشترک فرعی این روایت در ربع اول قرن دوم حضور دارند. این زمانی است که مخالفت حکومتی با نگارش حدیث از میان رفته و حکومت امویان رو به زوال بود. این دو امر سبب اهمیت بیشتر و انتشار گسترده‌تر این روایات از قرن دوم به بعد بوده است.

کتاب‌نامه

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحدید (بی‌تا)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن ابی‌داود، ابوبکر (۱۴۲۳ق)، *المصاحف*، قاهره: الفاروق الحدیث للطباعه والنشر.
- ابن ابی‌شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، *المصنف*، تحقیق: سعید اللحام، بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی‌عاصم، احمد (۱۴۱۱ق)، *الآحاد والمثانی*، تحقیق: باسم فیصل، ریاض: دار الدرایه.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۶ق)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر.
- ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دارصادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (بی‌تا)، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سعد، محمد (بی‌تا)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارصادر.
- ابن شبّه، عمر (۱۴۱۰ق)، *تاریخ المدینه*، تحقیق: فہیم محمد شلتوت، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت: دارصادر.
- ابن وهب، عبدالله (۲۰۰۳م)، *التفسیر*، تحقیق: میکوش مورانی، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- استلندر، پتر (۱۳۷۱ش)، *روشهای تجربی تحقیق اجتماعی*، ترجمه: بیژن کاظم‌زاده، تهران: انتشارات آستان قدس.
- باقلانی، ابوبکر (۱۴۲۲ق)، *الانتصار للقرآن*، تحقیق: محمد عصام قضاء، بیروت: دار الفتح.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی‌تا)، *التاریخ الکبیر*، ترکیه: المکتبه الإسلامیہ.
- بلاذری، احمد (۱۹۵۶م)، *فتوح البلدان*، تحقیق: صلاح الدین منجد، قاهره: مکتبه لجنه البیان العربی.
- بلاذری، احمد (۱۹۵۹م)، *انساب الاشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، قاهره: دارالمعارف.
- بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۱۰ق)، *شعب الایمان*، تحقیق: محمد سعید زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۴۰۳ق)، *السنن*، تحقیق: عبدالرحمن محمد، بیروت: دار الفکر.
- زرکشی، بدرالدین (۱۳۷۶ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیہ.
- سجستانی، ابوداود (۱۴۱۰ق)، *سنن ابی‌داود*، تحقیق: سعید محمد لحام، بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، جلال الدین (بی‌تا)، *الدرالمثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دار المعرفه.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۶ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- شیری، مرجان؛ نیل‌ساز، نصرت (۱۴۰۳)، «تاریخ‌گذاری روایات سهو پیامبر (ص) در نماز و تحلیل شرایط اجتماعی - سیاسی جعل و نشر این روایات»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۱۷، شماره ۲، پیاپی ۳۴.
- طالب، مهدی (۱۳۶۹ش)، *چگونگی انجام مطالعات اجتماعی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق: خلیل میس، بیروت: دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع.

- طبری، محمدبن جریر (بی‌تا)، *تاریخ الامم والملوک*، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- طیالسی، سلیمان‌بن داود (بی‌تا)، *المسند*، بیروت: دار المعرفة.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۴۱۰ق)، *حقائق هامه حول القرآن الکریم*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی.
- عسکری، مرتضی (۱۳۷۸ش)، *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، تهران: مجمع‌العلمی الاسلامی.
- فضل‌بن شاذان، فضل (۱۳۶۳ش)، *الایضاح*، تحقیق: سید جلال‌الدین حسینی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه.
- قاسم‌بن سلام، ابوعبید (۱۴۱۵ق)، *فضائل القرآن*، بیروت: دار ابن کثیر.
- کوران، علی (۱۴۱۸ق)، *تدوین القرآن*، قم: دار القرآن الکریم.
- کیوی، ریمون؛ کامپنهود، لوک‌وان (۱۳۷۳ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، چ چهارم، تهران: فرهنگ معاصر.
- مدرسی طباطبایی، حسین؛ رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۰ش)، «بررسی سبزه‌های دیرین درباره‌ی تحریف قرآن»، *هفت آسمان*، سال ۳، شماره ۱۱، صص ۴۱-۷۸.
- مزی، جمال‌الدین (۱۴۰۶ق)، *تهذیب الکمال*، تحقیق: بشار عواد معروف، چ چهارم، بیروت: مؤسسه‌ی الرساله.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۱ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: انتشارات ذوی القربی.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق)، *نهایه‌ی الاصول*: تقریرا لابیحات سماحه‌ی المرحوم آیه‌الله العظمی: الحاج آقا حسین طباطبایی البروجردی قدس سره. تهران: نشر تفکر.
- موتسکی، هارالد (۱۳۸۵ش)، «جمع و تدوین قرآن: بازنگری در دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی»، *هفت آسمان*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، دوره ۸، شماره ۳۲.
- موصلی، ابویعلی (۱۴۱۲ق)، *المسند*، تحقیق: حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
- نحاس، ابوجعفر (۱۴۰۹ق)، *معانی القرآن*، تحقیق: محمد علی صابونی، مکه: جامعه‌ی أم القری.
- نسائی، احمدبن شعیب (۱۳۴۸ق)، *السنن الکبری*، بیروت: دار الفکر.
- نولدکه، تئودور؛ شوالی، فریدریش (۲۰۰۴م)، *تاریخ قرآن*، ترجمه: جورج تامر، بیروت: دار نشر.
- هولستی، آل-آر (۱۳۷۳ش)، *تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی*، ترجمه: نادر سالارزاده امیری، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

'Aāmeli, JM. (1989), *Ḥaqā'q Hāma Ḥawl al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. (In Arabic)

'Askarī M. (1999). *al-Qurān al-Karīm wa Riwāiāt al-Madrisatayn*, Tehrān: Majma' Islāmī. (In Arabic)

- Atslandr P. (1992). *Rawish hay Tajrubī Tahqīq Ijtimā'āī*. Transl. by: Kāzīm Zādiḥ B. Tehrān: Intishārāt Āstān Quds. (In Arabic)
- Balādhurī ABY. (1956). *Futūḥ al-Baldān*. r ed. Ṣalāḥu ad-Dīn Munjad. Cairo: Maktabat Lijanat al-Bayān al-‘Arabī. (In Arabic)
- Balādhurī ABY. (1959). *Ansāb al-Ashrāf*. ed. Humaydu Allāh m. Cairo: Dār al-Ma‘ārif. (In Arabic)
- Bāqilānī A. (2001). *Al-Intiṣār li-LQur’ān*. ed. Mohammad Quḍāh. Beirut: Dār al-Faṭḥ. (In Arabic)
- Bayhaqī, A. (1989). *Shu‘abu al-Īmān*. ed. Mohammad Sa‘īd Zaghlul. Beirut: Dār al- Kutub al-‘Almīa. (In Arabic)
- Bukhārī ABA. (1980). *aṢ-Ṣaḥīḥ*, Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Bukhārī ABA. (nd). *At-Tārīkh al-Kabīr*. Turkey: al-Maktabat al-Islāmīa. (In Arabic)
- Faḍl Ibn Shādhān F. (1984). *al-Īḍāḥ*. ed. Ḥusaynī SJ. Tehran: University Publishing and Printing Institution (In Arabic)
- Holsty, L.R (1994). *Content analysis in the social sciences and humanities*. Transl. by: Sālār zādiḥ Amīrī N. Tehrān: Intishārāt Dānishgāh ‘Allāmiḥ Ṭabāṭabāyī. (In Persian)
- Ibn Abī ‘Ā’īm AB‘A. (1992), *as-Sunnah*, ed: Mohammad Naṣīr al-Dīn Albānī, Beirut: Al-maktabat al-Islāmīa (In Arabic).
- Ibn Abī al-Ḥadīd ‘. (nd). *Sharḥ Nahju Al-Balāgha Ibn Abī Al-Ḥadīd*. ed. Moḥammad AA. Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ibn Abī Dāwūd A. (2002). *al-Maṣāḥif*. Cairo: al-Fāruq al-ḥadītha l-lṭabā’a wa al-nashr. (In Arabic)
- Ibn Abī Shayba A. (1988), *al-muṣannaḡ*. ed: Al-liḥām S. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn al-Ḥanbal A. (nd), *al-Musnad*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Athīr ABM. (1966), *al-kāmil fī at-Tārīkh*, Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Khaldūn A. (nd), *Tārīkh Ibn Khaldūn*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)
- Ibn Manẓūr MBM. (1993). *Lisānu al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Sa’d M. (nd). *al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār Ṣādir. (In Arabic)
- Ibn Shabba A. (1989), *Tārīkh al-Madīna*. ed: Fahīm Shaltut. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Wahb, ‘A. (2003). *Tafsīr al-Qur’ān*. ed. Miklos Muranyi, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. (In Arabic)
- Korānī A. (2008), *Tadwīn al-Qur’ān*. Qum: Dār al-Qur’ān al-Karīm. (In Arabic)
- Ma‘rifat MH. (2012). *Tafsīr wa al-Mufasīrān*. Qum: Intishārāt Dhawī al-Qurbā. (In Persian)
- Mizzī JD. (1985). *Tahdhīb al-Kamāl*. ed. Ma‘aruf B‘A. Beirut: Mu‘assasat ar-Risāla. (In Arabic)
- Motzki, Harald. (2001). “The Collection of the Quran: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments”, *Haft Āsimān*. ed. Karīmī Nīā M. N: 32. Winter. (In Persian)
- Motzki, Harald. (2005). “Dating Muslim Traditions: A Survey”, *Arabica*, LII, 2, 2005, pp. 204-253.
- Motzki, Harald. (2009). “Whither Ḥadīth Studies?”, *Analysing Muslim Traditions*, Volume: 78, pp. 47–124.
- Mudarisī Ṭabāṭabāyī H. (2001). «Examining the long-standing disputes over the distortion of the Quran» *Haft Āsimān*. N: 11. (In Persian)
- Muntaẓirī HA. (1994). *Nahāyat al-‘Uṣūl*: Speeches for discussion of late Ayatollah: Al-Hajj Agha Hossein al-Tabatabayi al-Barujardi. Tehrān: Nashr al-Fikr. (In Arabic)



- Mūṣilī A. (1991). *al-Musnad*. ed. Husiyn Salīm Asad. Damascus: Dār al-Ma'mūn It-Turāth. (In Arabic)
- Naḥās A. (1988). *Ma'ānī al-Qur'ān*. ed. Muḥammad Ali Ṣābunī. Makih: Jāmi'ih Um al-Qurā. (In Arabic)
- Nasā'ī, ABSH, (1929), *aS-Sunan al-Kubrā*, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Noldeke, Theodor/ Schwally, Friedrich. (2004). *History of Qur'ān*. Translated by: George Timer. Beirut: Dār al-nashr.
- Qāsim Ibn Salām Q. (1995). *Faḍā'l al-Qur'ān*. Beirut: Dār Ibn Kathīr. (In Arabic)
- Quivy, Reymond. (1994). *Research Methodology in Social Sciences*. Transl. by: Nik Gohar 'AH. 4th p. Tehrān: Farhang Mu'āshir. (In Persian)
- Sajistānī A. (1989). *al-Sunnan*. ed. Sa'īd Muḥammad Liḥām. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Schacht, Joseph. (1979). *The origins of Muḥammadan Jurisprudence*, Oxford University press, Great Britain.
- Shiri, Marjan; Nilsaz, Nosrat. (2024). "Dating the Traditions about the Prophet's Mistake in Prayer and Analysis the Social-Political Situation of Fabricating and Spreading these Tradition", *Quran and Hadith Studies*. Vol. 17. No. 2. (In Persian)
- Soiuti J. (1995). *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Soiuti J. (nd). *al-Dur al-Manthūr fi al-Tafsīr bil-Manthūr*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Ṭabarī, MBJ. (nd). *al-Tārīkh*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'aāt. (In Arabic)
- Ṭabarī, MBJ. (1995). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. ed. Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār, Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ṭālib M. (1990). *How to do social studies*. Tehrān: Intishārāt Amīr Kabīr. (In Persian)
- Ṭayālīsī SBD. (nd). *al-Musnad*, Beirut: Dār al-Ma'rifa. (In Arabic)
- Tirmidhī, MB'ī. (1982). *al-Sunan*. ed. Muḥammad 'A' A. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Zarkishī B. (1956). *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. ed. Moḥammad AA. Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabī. (In Arabic)



دانشگاه امام صادق



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸

بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۲۷-۲۵۱

doi 10.30497/qhs.2026.249533.4294

مقاله پژوهشی

مفهوم و کاربرد فاصله قرآنی در تفسیر أنوار التنزیل و أسرار التأویل

حامد جوکار*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۱۰ روز نزد نویسنده بوده است.

چکیده

فاصله قرآنی یکی از انواع صنایع ادبی مطرح در دانش‌های بلاغی مرتبط با علوم قرآن است که به بحث در مورد پایان‌بندی آیات می‌پردازد. این مفهوم که از آن گاه با عنوان رؤوس آیات نیز یاد شده، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با مفهوم قافیه و سجع، در شعر و نثر دارد و یکی از موضوعات مورد بحث میان مفسران ادبی قرآن کریم است. از میان این مفسران، بیضاوی در تفسیر خویش «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، که به وجوه بلاغی قرآن کریم پرداخته، بارها از این مفهوم یاد کرده و به همین دلیل مفسران پس از او به بحث و نظر در خصوص پذیرش یا رد این مفهوم در آیات مختلف پرداخته‌اند. به همین جهت درک دقیق و درست نگاه بیضاوی به مفهوم و کاربرد «فاصله» برای درک صحیح این مفهوم ضروری است. در این پژوهش کوشش شده پس از استقرای تمام موضوعی که بیضاوی به این مفهوم اشاره نموده، با روش تحلیلی جزئیات نظر وی تبیین شده و ضمن بیان دیدگاه مفسران پس از وی، با استفاده از روش استنتاجی، تصویری دقیق‌تر از ملاحظات بیضاوی درباره این شیوه بیانی ارائه شود. برای این منظور، پژوهش در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول به تبیین معنای «فاصله» و تاریخچه این اصطلاح پیش از بیضاوی پرداخته تا میزان اثرپذیری او از پیشینیان روشن شود، و بخش دوم به تبیین موضوعی می‌پردازد که بیضاوی به ذکر این اصطلاح پرداخته است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که بیضاوی فاصله و رؤوس آیات را به یک معنا دانسته و از این مفهوم در کنار احتمالات دیگر یاد کرده است. همچنین مفسران پس از او معمولاً تحت تاثیر دیدگاه وی در این باره بوده‌اند.

واژگان کلیدی: أنوار التنزیل و أسرار التأویل، رؤوس آیات، بلاغت، فاصله قرآنی، تفسیر بیضاوی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. (jokar@isr.ikiu.ac.ir)

طرح مسئله

در تفاسیر متأخر قرآن که از جهت بلاغی به مباحث قرآنی پرداخته‌اند، اصطلاح «فاصله»، تبیین معنای آن و انواع آن در قرآن کریم فراوان به چشم می‌خورد. از آنجا که تفسیر بیضاوی «*أنوار التنزیل و اسرار التأویل*» از نظر زمانی در دسته تفاسیر میانه قرار دارد و با حاشیه‌نویسی‌های بسیار مفسران مواجه شده، پرداختن به تبیین روش او درباره این اصطلاح بلاغی از اهمیت علمی برخوردار است. این مطالعه به موضع بیضاوی درباره «فاصله» می‌پردازد تا گامی کوچک در کنار تلاش‌های مفسران بلاغی پیشین باشد و بر گستره دانش درباره تحول این اصطلاح در تفسیر بلاغی بیفزاید.

بیضاوی از مفسرانی است که اصطلاح «فاصله» را در اثر خود ذکر کرده است. این مطالعه در پی گردآوری موضوعی است که او این اصطلاح را در آن‌ها به کار برده است و می‌کوشد دیدگاه بیضاوی را در باب مفهوم «فاصله» بررسی نماید. برای دستیابی به این هدف، پاسخ به پرسش‌هایی درباره پیشینه بلاغی اصطلاح «فاصله» و میزان استفاده بیضاوی از آن در تفسیرش ضروری است. از جمله اینکه؛ تعریف اصطلاح «فاصله» چیست و آیا پیش از بیضاوی شناخته شده و استفاده می‌شده است؟ آیا بیضاوی این اصطلاح را به همان معنای شناخته شده پیش از خود به کار برده یا در توضیح بیشتر آن کوشیده است؟ و آیا تمام موضوعی که بیضاوی این اصطلاح را در آن‌ها ذکر کرده، مورد موافقت مفسران پس از او قرار گرفته است؟

پیشینه پژوهش

پس از جستجو و بررسی، پژوهش قابل‌ذکری درباره نگاه بیضاوی در تفسیرش نسبت به اصطلاح «فاصله قرآنی» یافت نشد. اما برخی پژوهش‌ها به کلیت موضوع فاصله از دیدگاه‌های مختلف اشاره کرده‌اند. این مقالات به ترتیب انتشار بدین قرارند: «بررسی دلالت‌های ضمنی کلمه‌های فاصله در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم» نوشته راضیه حجتی‌زاده. این مقاله در جستجوی پاسخ به این پرسش است که اولاً فاصله‌ها تا چه اندازه در ایجاد دلالت‌های ثانوی و معنایی ضمنی یک آیه دخالت دارد؛ و ثانیاً ترجمه‌های معتبر قرآنی به چه میزان از عهده انتقال این دلالت‌های معنایی برآمده‌اند. در پاسخ به این پرسش‌ها نیز اشاره می‌کند که اولاً فاصله، نه تنها دلالت‌های یک آیه بلکه گاه کل سوره را نیز به لحاظ نحوی، معنایی و آوایی تحت تأثیر قرار می‌دهد و دوماً با تغییر در نظام آوایی یک متن در ترجمه، بخشی از معنای آن نیز از میان می‌رود (حجتی‌زاده، ۱۳۹۵).



علی اصغر آخوندی در مقاله «بررسی تطبیقی تعاریف فاصله قرآنی» که در سال ۱۳۹۵ منتشر شده، تلاش نموده ضمن بازخوانی، بررسی، تحلیل و نقد تعاریف فاصله، دلایل تنوع و گوناگونی تعاریف این مفهوم را تبیین نموده و در نهایت تعریفی که کاستی‌ها و نقایص تعاریف گذشته را ندارد، ارائه نماید (آخوندی، ۱۳۹۵).

«رهیافتی به رابطه فاصله با قافیه و سجع» به قلم محمدعلی مهدوی‌راد و علی اصغر آخوندی. این مقاله در صدد بررسی ارتباط سه اصطلاح فاصله، قافیه، سجع و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌هاست. بر اساس یافته‌های این اثر، فاصله و قافیه هر دو در پایان مقطع سخن آمده و به آن ضرب‌آهنگ می‌دهند؛ با این تفاوت که آنچه برای قافیه عیب به حساب می‌آید، در فاصله عیب نیست. فاصله و سجع نیز در طول تاریخ، سه ارتباط تباین، اتحاد، و عام و خاص را تجربه کرده‌اند (مهدوی‌راد و آخوندی، ۱۳۹۶).

«بررسی ساختارشناسانه و تحلیل آماری فواصل قرآنی» علی اصغر آخوندی و محمدرضا ربیعی، فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث. این مقاله ساختار فواصل را از سه جهت مورد توجه قرار داده: حرف، واژه و جمله. همچنین نویسندگان کوشیدند به این پرسش‌ها پاسخ دهند که کدام حروف بیشترین بسامد را در پایان آیه دارند و چرا؟ حروف ماقبل آخر آیات کدام‌اند؟ چه تعداد از واژه‌هایی که در آخر آیات هستند فعل و اسم، مذکر و مونث هستند؟ چه ارتباطی میان تفاوت فواصل سوره‌ها با آهنگ و ریتم آنها وجود دارد؟ (آخوندی و ربیعی، ۱۳۹۹).

علی اصغر آخوندی و سیدحسن قاضوی، در مقاله «بازیابی گونه‌ها و روابط فواصل آیات یک سوره» که در سال ۱۴۰۰ منتشر شده، کوشیده‌اند انواع فاصله آیات و روابط و مناسباتی که فواصل در یک سوره دارند را بررسی کنند. بر این اساس چهار نوع از فواصل دلالی در یک سوره قرآن قابل بازشناسی است: آیات و فواصل یکسان؛ آیات متفاوت و فواصل یکسان؛ فواصل به هم نزدیک معنایی و فواصل دیگر (آخوندی و قاضوی، ۱۴۰۰).

علی اصغر آخوندی در مقاله «سیر تطور تاریخی فاصله قرآنی» که در سال ۱۴۰۱ منتشر شده، در پی پاسخ به این پرسش است که پیدایش و سیر این اصطلاح و تعریف آن در طول تاریخ چگونه بوده‌است؟ نویسنده مقاله مدعی است اولین بار واژه «فاصله» به وسیله سیویه برای فرجام آیات به کار رفت و پس از او، زجاج آن را در کنار رأس آیه مطرح کرد. رمانی نیز اولین کسی است که به صورت رسمی و جدی آن را تعریف نمود و بدان پر و بال داده‌است. در دوران معاصر نیز تحولاتی در تعریف گذشتگان صورت گرفته‌است (آخوندی، ۱۴۰۱). بنا بر آنچه گذشت هیچ کدام از موارد پیش گفته به بررسی نظر بیضاوی درباره فاصله در قرآن اختصاص ندارد و بنابراین، ارزش افزوده علمی این مطالعه در موارد زیر است؛

۱. تبیین تأثیرپذیری بیضاوی از مفسران پیشین در استفاده از این اصطلاح.

۲. احصای مواضعی که بیضاوی این اصطلاح را در آن‌ها ذکر کرده، تا روش به کار رفته در ذکر آن‌ها روشن شود.
۳. توضیح موضع مفسران پس از بیضاوی درباره استفاده او از این اصطلاح.

روش پژوهش

ماهیت این پژوهش اقتضا می‌کند که از روشی ترکیبی برای انجام آن استفاده شود. این روش ترکیبی شامل موارد زیر است؛

(الف) روش استقرایی: بررسی استقرایی اصطلاح «فاصله» در تفسیر بیضاوی و تلاش برای احصای مواضع ذکر شده.

(ب) روش تحلیلی: تحلیل مواردی که بیضاوی اصطلاح «فاصله» را در آن‌ها ذکر کرده، همراه با بررسی موارد مشابه.

(ج) روش استنتاجی: استنتاج و واکاوی روش بیضاوی در استفاده از این اصطلاح.

فرضیه و پرسش‌های پژوهش

کتاب *انوار التنزیل و اسرار التاویل* معروف به تفسیر بیضاوی در قرن هفتم هجری و به زبان عربی و به قلم ناصرالدین عبدالله بیضاوی، حکیم، متکلم، مفسر، محدث و مورخ ایرانی و قاضی و فقیه شافعی اشعری مسلک، به رشته تحریر در آمده است. روش کلی این تفسیر، تطبیق آیات قرآن با قواعد نحویه است. بنابراین می‌توان این تفسیر را در زمره تفاسیر ادبی به شمار آورد. بر این اساس استفاده فراوان نویسنده از مباحث ادبی و بلاغی در تبیین آیات قرآن روشن و غیر قابل انکار است. آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد چگونگی مواجهه بیضاوی با مفهوم فاصله در قرآن است. لذا با توجه به ماهیت این پژوهش که از نوع اکتشافی است، مقاله فاقد فرضیه از پیش تعین شده است. اما پرسش‌های اصلی پژوهش شامل این موارد است؟

(الف) تعریف اصطلاح «فاصله» چیست و آیا پیش از بیضاوی شناخته شده و مورد استفاده بوده است؟

(ب) آیا بیضاوی از این اصطلاح به معنایی که پیش از او شناخته شده بود استفاده کرده است و آیا در توضیح بیشتر آن نقشی داشته است؟

(ج) آیا تمام مواردی که بیضاوی از این اصطلاح استفاده کرده است، مورد توافق مفسران پس از وی بوده است؟

۱. درآمدی بر فاصله قرآنی

خلیل بن احمد فراهیدی (د ۱۷۵ق) واژه «فواصل» را به معنای عام و در تعریف سجع به کار برده است: «سجع الرَّجُل: إذا نطق بكلام له فواصل كقوافي الشعر من غير وزن» (فراهیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۴) او این کلمه را تنها



برای اشاره به پایان جملات در کلام بکار برده و درباره قرآن کریم از آن استفاده نکرده است. نخستین بار سیبویه (د ۱۸۰ق) از این اصطلاح برای بیان مقاطع آیات استفاده نموده است (سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۸۵). اما پس از او تا سال‌های میانی قرن سوم نشانی از رواج این اصطلاح در میان اهل علم یافت نمی‌شود. در قرن چهارم ابواسحاق ابراهیم بن سری زجاج (د ۳۳۱ق) به صورت مشخص این اصطلاح را شرح و بسط داده است (زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۱) و پس از او رمانی (د ۳۸۶ق) و باقلانی (د ۴۰۳ق) به بحث و بررسی جدی این مفهوم پرداخته‌اند (رک: رمانی، ۱۹۷۶، صص ۹۷-۹۹؛ باقلانی، ۱۹۹۷، ص ۵۷). از این تاریخ به بعد این اصطلاح در میان اهل تفسیر و دانشمندان علوم قرآنی و ادبی رواج و گسترش یافته است.

۲. تعریف فاصله قرآنی

کلمه فاصله در لغت به معنای جدایی بین دو چیز مرتبط به همراه توضیح آن‌هاست. ابن فارس می‌گوید: «ریشه «فصل» بر تمیز و جدا کردن چیزی از چیزی دیگر دلالت دارد» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۵۰۵). العین در تعریف آن می‌نویسد: «حد فاصل بین دو چیز» (فراهیدی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲۶). ابن سیده می‌گوید: «حائل بین دو چیز، میان آن‌ها جداکننده‌ای است که جدا می‌کند... و تفصیل به معنای روشن کردن است... و سخن فصل یعنی سخن حق و نه باطل. و در قرآن آمده: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق: ۶)» (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۳۲۹). می‌توان گفت اصل همه این تعاریف به نظر ابن فارس بازمی‌گردد و به معنای جدا ساختن است.

اما درباره معنای فاصله در اصطلاح قرآنی دیدگاه‌ها اندکی متفاوت است. رمانی می‌گوید: «حروف مشابه در مقاطع که موجب فهم معنا می‌شوند» (رمانی، ۱۹۷۶م، ص ۹۷). به همین نحو باقلانی می‌گوید: «حروف مشابه در مقاطع که به وسیله آن‌ها معانی فهمیده می‌شود» (باقلانی، ۱۹۹۷م، ص ۲۷۰). اما ابو عمرو دانی فاصله را منحصر در کلمه آخر جمله می‌داند و زرکشی نیز مانند او به کلمه آخر جمله اشاره می‌کند و آن را مانند قافیه در شعر و قرینه در سجع می‌داند. (زرکشی، ۱۹۵۷م، ج ۱، صص ۵۳-۵۴). اما راغب اصفهانی آن را به طور مبهم با گفتن «اواخر آیات» ذکر کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۸). ابن منظور می‌گوید: «اواخر آیات در کتاب الله فواصلی هستند که به منزله قوافی شعرند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۴). در این عبارت ابن منظور از تعبیر «به منزله» استفاده نموده اما زرکشی برخلاف پیشینیان خود، فاصله در قرآن را همانند قافیه شعر دانسته و به صراحت آن را بیان کرده است (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۵۳).

در حالی که دانی، زرکشی و ابن منظور اتفاق نظر دارند که فاصله در آخر آیه قرار می‌گیرد، رمانی و باقلانی که آن را با وصف ذاتی (یعنی مشابه بودن) و فایده آن (یعنی فهماندن به شنونده) تعریف کرده‌اند، بر این باورند

که این وظیفه مربوط به حرف آخر نیست، بلکه مربوط به کل کلمه است. به همین دلیل، جعبری سخن دانی را نقد کرده و گفته: «این خلاف اصطلاح است و در تمثیل سیبویه دلیلی برای آن وجود ندارد، مانند «یوم یأت» (هود: ۱۰۵) و «مَا كُنَّا نَبْعِ» (کهف: ۶۴)، و این دو رأس آیه نیستند؛ زیرا مقصود سیبویه فواصل زبانی است، نه فواصل صناعی» (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۵۳).

درباره تفاوت دو اصطلاح فاصله و رأس آیه و اینکه شباهت و تفاوت این دو اصطلاح چگونه است، باید به نظر ابوعمر و دانی اشاره نمود. وی بر این باور است که فاصله، سخنی است که از مابعدش جدا شده است. سخن جدا شده گاهی رأس آیه است و گاهی نیست. همچنین فواصل گاهی رئوس آیات هستند و گاهی نیستند. هر رأس آیه‌ای فاصله است، اما هر فاصله‌ای رأس آیه نیست.» (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۵۴). اهل تفسیر و بلاغت بیش از دیگران از «فاصله» استفاده می‌کنند و بیضاوی نیز، چنانکه خواهد آمد، از هر دو اصطلاح استفاده کرده است.

۳. تاریخچه اصطلاح «فاصله قرآنی» پیش از بیضاوی

در قرآن به ریشه واژه «فاصله» اشاره شده است. ابن منظور می‌گوید: آیه: «بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ» (اعراف: ۵۲) دو معنا دارد: یکی تفصیل آیات آن با فواصل و معنای دوم این که ما آن را روشن کرده‌ایم. آیه: «آيَاتٌ مُّفَصَّلَاتٌ» (اعراف: ۱۳۳) یعنی بین هر دو آیه فاصله‌ای است که این می‌رود و آن آغاز می‌شود و بین هر دو آیه حدفاصلی است. گفته شده: [کتابی] است با آیات جدا و روشن (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۴). بر این اساس گویا برای انتخاب عنوان «فاصله» برای این اصطلاح، از آیه: «ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۲) و آیه: «وَكِتَابٌ مُّفَصَّلٌ آيَاتُهُ» (فصلت: ۳) الهام گرفته شده است.

این اصطلاح ابتدا نزد علمای لغت مورد استفاده قرار گرفته است. خلیل می‌گوید: «گویند مرد سخن مسجع گفت هنگامی که سخنی بگوید که فواصلی مانند قوافی شعر دارد و بدون وزن است، چنانکه گفته شده: لَصْهًا بَطْلٌ، وَ تَمْرُهَا دَقْلٌ، إِنَّ كَثَرَ الْجَيْشُ بِهَا جَاعُوا، وَإِنْ قَلَّوْا ضَاعُوا» (فراهیدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۴). در حقیقت وی فاصله را منحصر به شعر دانسته است. شاگرد او سیبویه موضوع را بیشتر توضیح داده و گفته: «همه آنچه در کلام حذف نمی‌شود و آنچه بهتر است که حذف نشود، در فواصل و قوافی حذف می‌شود. پس فواصل، قول خداوند متعال است: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ» (فجر: ۴)، و «وَمَا كُنَّا نَبْعِ» (کهف: ۶۴)، و «وَيَوْمَ التَّنَادِ» (غافر: ۳۲)، و «الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (رعد: ۹)» (سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۸۵).



این موارد در زمره نخستین اشاره‌ها به مفهوم فاصله بودند. سپس فراء به شرح این اصطلاح در چندین موضع از کتابش پرداخته است. از جمله: آیه: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ۱۴) که به روایتی «لِذِكْرِي» با الف هم خوانده می‌شود، که از نظر وی در این حالت برای رعایت رئوس آیات تبدیل شده است (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۶). همو گاهی این حالت را «فصول» می‌نامد (فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴).

در ادامه این اصطلاح به علمای بیان منتقل شده است. جاحظ در این باره می‌نویسد: «خداوند برای کتابش نامی متفاوت با نام‌هایی که عرب برای کلامشان به صورت کلی و جزئی انتخاب می‌کنند، برگزید. کل آن را قرآن نامید، در حالیکه عرب [کتب خویش را] دیوان نامیدند. بخشی از آن را سوره در برابر قصیده، و بخشی از آن را آیه در برابر بیت، و آخر آن را فاصله در برابر قافیه نام نهاد» (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

سپس این اصطلاح به علم کلام منتقل شد، زیرا این علم به مسئله اعجاز قرآنی نیز می‌پردازد. زغلول می‌گوید: «اشاعره و ماتریدیه بر کسانی که قائل به وجود سجع در قرآن بودند، تاختند و ابوالحسن اشعری، سرکرده آنان، به شدت آن را انکار کرد و گفت: قرآن نظمی مستقل دارد، نه سجع است و نه نزدیک به سجع، همانگونه که شعر نیست. او اولین کسی بود که به نظام فاصله در قرآن اشاره نمود تا از سجع و قافیه در شعر دور شود و آن را منحصر به نظم قرآن کند» (زغلول، بی‌تا، ص ۲۴۲). سپس رمانی و باقلانی به تبیین «فاصله»، از نظر تعریف و کارکرد پرداخته و مفهوم آن را گسترش دادند. این توسعه معنایی زمانی رخ داد که بحث در مورد اعجاز قرآنی گسترش یافت.

در ادامه این اصطلاح رواج یافت و در میان مفسران و دانشمندان علوم قرآنی شایع شد. بیضاوی نیز در تفسیرش تحت تأثیر *الکشاف* زمخشری و *مفاتیح الغیب* فخررازی به این مفهوم پرداخته است. زمخشری و رازی هر دو از این اصطلاح استفاده کرده‌اند. این اصطلاح در چندین موضع از تفسیر این دو نفر ذکر شده که برخی از آنها در ادامه خواهد آمد. پس از آنها بیضاوی تحت تأثیر پیشینیان خود، به موضوع «فاصله» توجه نشان داده است. بیضاوی به دلیل دیدگاهش در مورد اثبات فاصله در قرآن مورد نقد نیز قرار گرفته است. بقاعی در این مورد می‌نویسد: درباره وجود و رعایت فاصله در قرآن نباید به آنچه برخی از بزرگان تفسیر مانند بیضاوی و تفتازانی ذکر کرده‌اند، اعتناء کرد (خفاجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۹)، اما باید توجه داشت که چنانکه گذشت، بیضاوی نخستین فردی نیست که از این اصطلاح در تفسیر خویش استفاده نموده و پیش از او این تعبیر میان صاحب‌نظران علوم مختلف رواج داشته است. به علاوه بیضاوی در تعریف مفهوم فاصله، دیدگاهی جدیدی ارائه نداده و تنها به ذکر

کاربرد آن در قرآن کریم پرداخته است. البته این موارد، چنانکه در ادامه به تفصیل اشاره می‌شود، گاهی توسط مفسران پس از او مورد قبول واقع شده و گاهی نیز آن را نپذیرفته‌اند.

۴. نمونه‌هایی از توضیحات بیضاوی درباره فاصله قرآنی

بیضاوی مفهوم «فاصله» را در مواضعی از تفسیرش ذکر کرده است. در یک نگاه کلی می‌توان این موارد را در دو دسته عمده جای داد؛ تقدیم و تأخیر و تغییر شیوه کلام. در ادامه مواردی که وی در تفسیر آیات به موضوع رعایت فاصله و اثر آن در عبارات‌های قرآن اشاره کرده، ذیل این دو عنوان ارائه شده‌اند.

۴-۱. دسته نخست: تقدیم و تأخیر

این شیوه بلاغی که در آن کلمات بر یکدیگر تقدیم می‌یابند، از مشهورترین مواردی است که در توجیه نظم قرآنی با استفاده از مفهوم فاصله ذکر می‌شود. بیضاوی این را در مواضعی از تفسیرش ذکر کرده است، از جمله:

۴-۱-۱. مورد نخست: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

در این آیه رحمن بر رحیم مقدم شده است. بیضاوی در این خصوص سه احتمال مطرح نموده و می‌نویسد: «این تقدم در حالی است که قیاس اقتضا می‌کند که ترقی از پایین (رحیم) به بالا (رحمن) باشد: تا رحمت دنیوی مقدم شود؛ اما تقدم دلایلی دارد از جمله؛ یا از آن جهت که غیر خداوند به صفت رحمن توصیف نمی‌شود، مانند اسم علم مقدم شده است. یا چون رحمن دلالت شدیدتری بر نعمت‌ها دارد، رحیم ذکر شد تا آنچه از معنای رحمن خارج است را در بر گیرد و مانند تتمه و مکمل آن باشد. یا برای هماهنگی با رئوس آیات» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷). شیخ‌زاده با ذکر این موارد، آنها را شرح داده است (شیخ‌زاده، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۵۷). زمخشری و ابوالسعود نیز این احتمالات، به جز مورد رعایت «فاصله»، را آورده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸؛ ابوالسعود، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱). قونوی نظر بیضاوی را در این مورد نقد کرده و می‌گوید: «پوشیده نیست که رعایت فاصله تنها در این سوره کریمه مصداق دارد، چه در غیر این صورت با آیه «الرَّحْمَنُ / عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (الرحمن: ۲-۱) نقض می‌شود. زیرا اینجا رعایت فاصله با تأخیر رحمن است اما گویا بیضاوی این سوره را [استثناء کرده] بر اساس اینکه اولین سوره نازل شده است. پس در اینجا رحمن برای رعایت فاصله مقدم شده و در موارد دیگر، بر طبق قاعده عمل شده است» (قونوی، ۲۰۰۱، ج ۱، ص ۱۵۰). بنابراین به نظر می‌رسد منظور بیضاوی از رعایت فاصله صرفاً در سوره فاتحه است، نه غیر آن، چه الزام این تقدم به کل قرآن دور از ذهن است.

آلوسی همه این وجوه را نقد کرده و می‌نویسد: «هیچ یک خالی از اشکال نیست و از تیغ نقد در امان نمی‌ماند» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۲) اما ابن‌عاشور در این خصوص می‌نویسد: «مفسران در توجیه انتقال از رحمن به



رحیم، پاسخ‌های زیادی داده‌اند که همه به اعتبار خاص‌تر بودن رحمن از رحیم بازمی‌گردد؛ یعنی رحیم پس از رحمن آمده تا عام پس از خاص باشد، چه اینکه وصف رحمن مختص به ذات الهی است... رحمن بر رحیم مقدم شده زیرا به هنگام توصیف خداوند، بهتر است صیغه دال بر صفت ذات (رحمن)، بر صیغه دال بر کثرت متعلقات (رحیم) مقدم شود» (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۷۲). شاید به جهت بلاغت این بهترین احتمال باشد و بتوان آنچه بیضاوی به عنوان رعایت «فاصله» ذکر نموده را در این خصوص نادرست دانست. چه رعایت فاصله تنها به جنبه‌های ظاهری کلام مرتبط است و مفاهیم واژگان را شامل نمی‌شود اما احتمالات ادبی بیشتر نظر به مفهوم کلام دارند.

۴-۱-۲. مورد دوم؛ «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»

استعانت وسیله عبادت است. بنابراین باید وسیله بر غایت مقدم شود، برخلاف آنچه در آیه آمده است. بیضاوی در این باره می‌گوید آیه عبادت را بر استعانت مقدم داشته تا رؤس آیات با هم مطابقت داشته باشند (کلمه دین در آیه قبل با کلمه نستعین) و شاید به این دلیل استعانت پس از عبادت آمده که بگوید عبادت نیز نیازمند یاری خداوند است» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۸).

شیخ‌زاده به احتمال دوم تمایل نشان داده (شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۸۹) و زمخشری و خفاجی اساساً به بحث رعایت فاصله در این آیه نپرداخته‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۴؛ خفاجی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۸۱). این مسئله ضعف این احتمال را نزد آنان نشان می‌دهد.

آلوسی یازده وجه، از جمله «رعایت فاصله»، را برای تقدیم عبادت بر استعانت ذکر نموده و کوشیده همه آنچه در این باره گفته شده را بیاورد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۹۱). ابن‌عاشور این موارد را خلاصه نموده و گفته سبب تقدیم این است که عبادت برای تقرب به خالق است و استعانت برای نفع مخلوق؛ و نیز برای رعایت فواصل سوره (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۱۸۶). این یعنی او بر خلاف بسیاری از مفسران، رعایت فاصله در این تقدیم را پذیرفته است. با این همه احتمالات دیگری که خود بیضاوی و دیگر مفسران درباره این تقدیم و تاخیر بیان نموده‌اند، به جنبه معنوی و عمق مفاهیم قرآن کریم نزدیک‌تر است. احتمال رعایت فاصله در این بخش نیز نمی‌تواند به عنوان دلیل اصلی تلقی شود چون دلایل بلاغی مهتر از آن محتمل و ممکن است.

۴-۱-۳. مورد سوم؛ «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳)

اصل، تقدیم فعل بر مفعول است، برخلاف آنچه اینجا رخ داده است. بیضاوی در تفسیر این آیه تقدیم مفعول برای بیان اتمام به آن و رعایت رؤس آیات را دلیل آن می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۹). در این خصوص

ابوالسعود و خفاجی نیز با او هم نظرند (أبوالسعود، بی تا، ج ۱، ص ۳۲؛ خفاجی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲۸). اما زمخشری و شیخ‌زاده تنها وجه اول را ذکر کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰؛ شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۴، ص ۱۹۱). عکبری اما می‌گوید فعل را از مفعول مؤخر کرد تا رئوس آیات با هم مطابقت داشته باشند (عکبری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸). زرکشی نیز از او حمایت کرده و معتقد است این از قول زمخشری که می‌گوید مفعول برای اختصاص مقدم شده، بهتر است (زرکشی، ۱۹۵۷م، ج ۱، ص ۶۳). آلوسی نیز در تفسیر آیه احتمال رعایت فاصله را ذکر کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۲۱). با این وجود به نظر می‌رسد آنچه زمخشری آورده به جهت بلاغی دقیق‌تر و دارای بار معنایی بیشتری است. چه تقدیم مفعول می‌تواند بیانگر این باشد که آنان در انجام کار خیر و انفاق نیز وام‌دار نعمت‌های الهی هستند.

۴-۱-۴. مورد چهارم؛ «وَإِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ» (بقره: ۱۴۳)

بیضاوی درباره این آیه می‌گوید شاید رئوف، که ابلغ است، را برای رعایت فواصل مقدم کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۱). ابوحیان نیز مانند همین احتمال را مطرح کرده است (آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۱). شیخ‌زاده این نظر را نقد کرده و می‌گوید: منظور از فواصل، کلمه آخر عبارت است در حالی که کلمه آخر در آیه پیشین «شَهِيداً» و در این آیه «رحیم» است و میان این دو اشتراکی وجود ندارد (شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۴، ص ۳۲۳). این دیدگاه وی عجیب است، زیرا کلمه آخر آیه قبل «مُسْتَقِيمٌ» است و کلمه «شَهِيداً» در وسط همین آیه قرار دارد. درک دقیق معنای آیه نیازمند توجه به معنای کلمه رئوف است. جوهری که از دانشمندان لغت است در این باره می‌گوید: «رَأْفَت: شدیدترین رحمت است» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۶۲). در الفروق اللغویه آمده: «گفته شده: رَأْفَت شدیدتر از رحمت است و گفته شده: رحمت از رَأْفَت بیشتر اما رَأْفَت از نظر چگونگی قوی‌تر از آن است؛ زیرا عبارت است از رساندن نعمت‌های عاری از هر گونه سختی» (عسکری، بی تا، ص ۲۴۶). قرطبی در این باره با او موافق است و می‌گوید: «رَأْفَت نعمتی لذت‌بخش از همه جهت است اما رحمت ممکن است در زمان حال دردناک و عاقبت آن لذت‌بخش باشد و به همین دلیل خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ» (نور: ۲۳) و نگفت رحمت» (قرطبی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۳). بر این اساس، رَأْفَت از نظر معنی محدودتر و رحمت گسترده‌تر است. این آیه پس از آیات تغییر قبله از مسجد الأقصی به مکه نازل شد. با نزول آیات فکر صحابه به کسانی که مرده بودند و به سمت قبله منسوخ نماز خوانده بودند، متمرکز شد. این آیه فرود آمد تا هم صحت نماز آنان و هم صحت نماز کسانی که مرده بودند، را بیان کند. ابن‌عاشور در تفسیر این آیه می‌گوید بشارت با عبارت «الرَّءُوفُ»



رَحِيمٌ»، تأکیدی بر عدم تضییع ایمانشان و بیان مَنّت الهی و آموزش این نکته است که با نسخ یک آیه، تنها عمل به آن در آینده لغو می‌شود، نه در گذشته (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۲۵).

شبیه این آیه، آیه دیگری است که می‌فرماید: «حَرِصْ عَلَىٰكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رِءُوفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸). بیضاوی در این باره می‌نویسد: ابلغ این دو صفت یعنی رئوف، را مقدم نمود زیرا رأفت شدت رحمت است و نیز برای رعایت فواصل «ابوالسعود نیز همین نظر را ذکر کرده است (أبوالسعود، بی تا، ج ۴، ص ۱۱۴).

اما این توجیه برای تقدیم کلمه رئوف، مورد پسند خفاجی قرار نگرفته است. او در اینکه رأفت اخص از رحمت است، به جوهری طعن زده و می‌گوید او تنها کسی است که بر این قول است و اهل زبان رأفت را نوعی از رحمت می‌دانند که به معنای نرمی و رفتار با نرمی و دلسوزی و در مقابل خشونت و سرکشی است. همچنین رأفت پیش از رحمت در وسط آیات نیز آمده است، مانند آیه: «رَأْفَةٌ وَرَحْمَةٌ وَ رَهْبَانِيَةٌ أَبْتَدَعُوهَا» (حدید: ۲۷) (خفاجی، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۴). وی در حقیقت می‌گوید مفسران فریب سخن جوهری را خورده‌اند. آلوسی نیز در این مورد با او هم نظر است و با همین مبنا سخن بیضاوی را نقد کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۷). اما این سخن به نظر درست نمی‌آید، چه جوهری از بزرگان علم لغت است و قولش اعتبار دارد. به ویژه که در این باره موافقان فراوانی دارد. همچنین بسیاری از صاحب نظران حرف آخر را در رعایت فاصله مهم دانسته‌اند. به علاوه دلیل تقدیم رأفت بر رحمت در همه آیات قرآن رعایت فاصله نیست و هیچ کدام از مفسران چنین چیزی نگفته است. با این توضیح به نظر می‌رسد نکته نخست خود بیضاوی دقیق و قابل تأمل است. رأفت به جهت بیان شدت و گستره رحمت، مقدم شده نه صرفاً برای رعایت فاصله و این بیان با ویژگی‌های بلاغی قرآن کریم سازگارتر است.

۴-۱-۵. مورد پنجم: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» (نحل: ۵)

در این آیه شریفه کلمه «مِنْهَا» بر فعل «تَأْكُلُونَ» مقدم شده است. بیضاوی بر این باور است که تقدیم ظرف یا برای رعایت فاصله آیات است، یا چون خوردن حیوانات ذکر شده در آیه در زندگی عموم انسان‌ها متداول است و خوردن بقیه حیوانات اهلی رواج عمومی ندارد» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۲۰). قونوی، شیخ زاده و خفاجی نیز این نظر بیضاوی را بدون نقد و رد آورده‌اند (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۱، ص ۲۱۹؛ شیخ زاده، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۲۴۹؛ خفاجی، بی تا، ج ۷، ص ۳۸۳).

اما زمخشری چیزی شبیه قول دوم را آورده و گفته تقدیم برای اختصاص است چون انعام ذکر شده در آیات قبل، برخلاف سایر حیوانات، غالب معاش بشر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۴). این وجه را فخر رازی نیز ذکر کرده است (فخر رازی، ۲۰۰۰م، ج ۱۹، ص ۱۷۵). آلوسی آنچه زمخشری ذکر کرده را نقد کرده و می‌گوید:

«حاصل اینکه حصر اضافی است و به همین دلیل نیز آیه خوردن نان و حبوبات و مانند آنها را رد نمی‌کند. همچنین این تقدیم برای رعایت فواصل نیز هست و تنها ذکر اختصاص به عنوان دلیل اصلی از سوی زمخشری کافی نیست» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۳۴۲). شاید به همین دلیل ابن‌عاشور تقدیم موجود در آیه را به دلیل اهمیت بیشتر و نیز مراعات فواصل دانسته است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۴، ص ۱۰۵). به نظر می‌رسد این بیان در مقایسه با ذکر رعایت فاصله به عنوان تنها دلیل تقدیم موجود در آیه، مناسب‌تر باشد. چه علاوه بر جنبه ظاهری کلام، جهت معنایی را نیز لحاظ کرده است.

۴-۱-۶. مورد ششم: «أَقْبَابُاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ» (نحل: ۷۲)

در اصل باید «وَيَكْفُرُونَ» پیش از «وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ» می‌آمد. بیضاوی این تقدیم صله بر فعل را یا برای بیان اهمیت، یا برای ایهام تخصیص به صورت مبالغه و یا برای رعایت فواصل دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۳۴). ابوالسعود نیز دقیقاً همین سه احتمال را ذکر کرده (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۸)، اما شیخ‌زاده و قنونی با ذکر دو وجه اول بدون احتمال رعایت فاصله، نظر بیضاوی را در این مورد نپذیرفته‌اند (شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۵، ص ۳۰۳؛ قنونی، ۲۰۰۲م، ج ۱۱، ص ۳۳۲). خفاجی در حمایت از آن دو مطالبی طولانی در این خصوص بیان نموده است (خفاجی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۵۲). آلوسی نظر بیضاوی در مورد تخصیص را بدون وجه دانسته و تنها وجه اهتمام را ذکر کرده است. او در ادامه تاکید نموده که احتمال تقدیم برای رعایت فواصل، از دو احتمال دیگر ضعیف‌تر است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۲۹). بنابراین شاید بتوان وجه تقدیم صله بر فعل برای بیان اهمیت را در این آیه صحیح‌تر دانست. چه آیه در صدد مقایسه دو مفهوم باطل و نعمت الهی است و این دو را مقدم نموده تا میزان انحراف آنها را مشخص نماید.

۴-۱-۷. مورد هفتم: «وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ» (لقمان: ۱۸)

در این آیه لف و نشر مشوش وجود دارد. فخر مرتبط با کلمه مصعر به معنای تکبر است، پس بهتر بود که اول ذکر شود و مختال از خیلاء با مشی و راه رفتن تناسب دارد و بهتر بود پس از فخور بیاید. اما می‌بینیم که در آیه بر خلاف اصل ذکر شده‌اند. بیضاوی این تقدیم و تاخیر را برای رعایت رئوس آیات دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۱۵). رأس آیه قبلی نیز: «عِزُّ الْأُمُورِ» است. ابوالسعود نیز همین وجه را بیان کرده است (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷، ص ۷۳).



آلوسی می‌نویسد: «از نظر زمخشری در آیه لف و نشر معکوس وجود دارد؛ مختال با ماشی مرحاً ارتباط دارد و فخور با مصرع. این ترتیب هم برای رعایت فواصل است چنانکه گفته شده... و جایز است که اینجا لف و نشر مرتب باشد؛ زیرا اختیال با کبر و عجب مناسب است و همچنین فخر با ماشی مرحاً تناسب دارد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۸۹). در اینجا مراعات فاصله، بهترین احتمال از حیث علم بیان است. چون دو مفهوم مرتبط با یکدیگر را به هم مرتبط نموده است.

۴-۱-۸. مورد هشتم: «لَا يُدْأَقُونَ فِيهَا بُرْدًا وَلَا شَرَابًا / إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا» (نبأ: ۲۴-۲۵)

غَسَّاق در آیه مؤخر شده با اینکه مستثنی از بُرد است. ابن عاشور معتقد است استثناء «حمیمًا» و «غَسَّاقًا» از «بُردًا» و «شَرَابًا» لف و نشر مرتب و استثناء از نوع منقطع است؛ زیرا حمیم از جنس برد نیست و به معنای داغ و پرحرارت است؛ غَسَّاق هم از جنس شراب نیست (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰، ص ۳۸). بیضاوی در خصوص این آیه سبب تأخیر را برای مطابقت رؤوس آیات دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۸۰). اما قونوی، شیخ‌زاده و خفاجی این نظر وی را نپذیرفته‌اند (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۲۰، ص ۲۸؛ شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۸، ص ۴۷۷؛ خفاجی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۰۶). آلوسی این سخن را بدون نسبت دادن به بیضاوی نقل کرده و با او هم نظر است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۲۱۶).

به این نکته باید توجه داشت که بر اساس نظر مفسران در این آیه، همیشه تقدیم و تاخیر برای رعایت فاصله (رؤوس آیات) نیست. به همین دلیل اغلب مفسران با دیدگاه بیضاوی در حمل این آیات بر «فاصله» موافق نبوده‌اند. در حقیقت به نظر می‌رسد از دیدگاه مفسران هرگاه بتوان تقدیم و تاخیر را مرتبط با دلایل بلاغی دیگر، مانند حصر، مبالغه و ... دانست نباید صرفاً به بحث رعایت فاصله اکتفا نمود.

۴-۲. دسته دوم: تغییر شیوه کلام

این موضوع شامل موارد زیادی است که می‌توان آنها را در برخی شیوه‌های بلاغی شناخته شده محدود کرد. از جمله؛

۴-۲-۱. مورد اول: مفرد آوردن آنچه باید به شکل تثنیه بیاید. مانند آیه: «فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ

فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷)

شقاوت در اینجا به دو نفر یعنی آدم و حواء مربوط است، اما مفرد آمده است. بیضاوی در این باره سه وجه ذکر می‌کند. اول اینکه شقاوت آدم مستلزم شقاوت حوا نیز هست چون آدم قِیم اوست و بنابراین فعل مفرد آمده است. دوم برای رعایت فواصل آیات و سوم اینکه چون مقصود از شقاوت اینجا طلب معاش است که وظیفه مردان

محسوب می‌شود» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۴۱). اگر در آیه می‌گفت «فَتَشْقِيَا» فاصله با آیه قبل «الْأَبْلِيسُ ابْنِي» متفاوت می‌شد. بیضاوی اینجا آنچه پیش از او، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۹۲) و رازی (فخررازی، ۲۰۰۰، ج ۲۲، ص ۱۰۶) بیان کرده‌اند را خلاصه کرده است.

ابوالسعود نیز از بیضاوی پیروی کرده و بر این باور است که استناد شقاوت آدم به حوا، به دلیل اصالت آدم در امور و نیز مراعات فواصل است (ابوالسعود، بی تا، ج ۶، ص ۴۵). آلوسی، با الفاظ خود، (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۵۷۹) و ابن عاشور نیز همین نکته را بیان کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۶، ص ۳۲۱).

زرکشی دو احتمال نخست بیضاوی را آورده و سپس احتمال سومی بدان افزوده و می‌گوید احتمال اغماض از ذکر زوجه وجود دارد، به همین دلیل گفته شده: پوشاندن حرم (عیال) از کرامت، است (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۲۴۱). اما این احتمال ضعیف به نظر می‌رسد چه در قرآن بیان مسائل مربوط به زنان ناپسند نیست و خداوند بسیار از آنان به شیوه‌های مختلف یاد کرده است. عکبری درباره این آیه می‌گوید پس از تشنیه، مفرد آمده تا رؤس آیات با هم مطابقت داشته باشند، اما معنی هم صحیح است؛ زیرا آدم مرتکب آن کار شده و بخاطر این عمل بیش از حواء گریسته است (عکبری، بی تا، ج ۲، ص ۹۰۶). اما احتمال اول او صحیح به نظر نمی‌رسد چه اینکه حواء نیز همراه آدم بوده و احتمال دوم نیاز به وجود نص در این خصوص دارد که چنین نص و شاهی موجود نیست.

قرطبی در تفسیر آیه نگاه فقهی دارد و معتقد است خداوند نگفت فَتَشْقِيَانِ، تا به ما بیاموزد که نفقه زوجه بر عهده زوج است و از آن روز نفقه زنان بر عهده شوهرانشان جاری شد. از آنجا که نفقه حواء بر عهده آدم بوده پس نفقه همه زنان نیز به دلیل حق زوجیت بر عهده مردان است» (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۱، ص ۲۵۳). بیان این همه احتمال بدان معناست که مفسران قول به افراد به دلیل رعایت فاصله را مرجوح دانسته و کوشیده‌اند احتمالات دیگر در این زمینه را مورد توجه قرار دهند. به ویژه اینکه مفاهیم بلاغی دیگری چون فاعلیت آدم، قیومیت او و... نیز از آیه قابل برداشت است.

۴-۲-۲. مورد دوم: اختلاف تعبیر در صیغه فعل‌ها

۴-۲-۲-۱. نمونه اول: مانند آیه: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره: ۸۷)

در آیه شریفه فعل اول به صورت ماضی آمده «كَذَّبْتُمْ»، سپس فعل دوم به صیغه مضارع آمده است: «تَقْتُلُونَ». بیضاوی در تفسیر آیه می‌گوید فعل دوم مضارع آمده به دلیل حکایت حال گذشته و حضور آن حال در نفوس مخاطبان، یا برای مراعات فواصل، یا برای اینکه بگوید شما همچنان بر همان احوالید زیرا اگر یاری خداوند نبود



در اندیشه قتل پیامبر^(ص) بودید (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۳). رعایت فاصله از این جهت است که انتهای آیه قبل: «يُنْصَرُونَ»، و آیه بعد: «يُؤْمِنُونَ» است. قونوی (قونوی، ۲۰۰۱، ج ۴، ص ۱۲)، ابوحیان (آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۸۳)، آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸)، ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۵۹۸) و شیخزاده (شیخزاده، ۱۹۹۹م، ج ۱، ص ۱۲۸) این نظر بیضاوی را پذیرفته‌اند.

البته سخن بیضاوی از رازی گرفته شده که دو وجه را بدون ذکر فاصله آورده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۹۷). این دو وجه از احتمال رعایت فاصله قوی‌ترند، به ویژه وجه اول. چون از نگاه مفسران بیان حکایت حال مستمر در نفوس، در آیات قرآنی متداول است و به همین دلیل حمل آیه بر این وجه بهتر است. به همین دلیل در اینجا رعایت فاصله چندان مورد قبول نیست.

۴-۲-۲. نمونه دوم: «كَلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ» (مائده: ۷۰)

در اینجا نیز فعل: «كَذَّبُوا» را به صورت ماضی ذکر کرده و در ادامه به جای قَتَلُوا، صیغه مضارع یعنی «يَقْتُلُونَ» آمده است. بیضاوی در تفسیر آیه به چند احتمال اشاره کرده است؛ بیان حکایت حال گذشته به دلیل وجود مستمر آن در نفوس آنها، بیان زشتی فراوان قتل، هشدار در مورد اینکه این کار عادت همیشگی آنان در گذشته و آینده است و در نهایت برای رعایت رثوس آیات (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۳۷). بیضاوی اینجا به جای «مراعاة للفواصل» از اصطلاح «رثوس الآی» استفاده کرده و به همین دلیل به نظر می‌رسد که از نگاه او هر دو تعبیر به یک معنی هستند. این اصطلاح پیشتر توسط عکبری در تفسیر آیه استفاده شده است (عکبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۲). ابوالسعود در این خصوص از آنان پیروی کرده و همین نکات را بیان نموده است (أبوالسعود، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۳).

زمخشری تنها احتمال نخست را ذکر کرده و اشاره‌ای به رعایت فاصله ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۶۲). رازی (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۰۵) و خفاجی (خفاجی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۶۸) و ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶، ص ۲۷۵) نیز مانند او عمل کرده‌اند.

ابن عاشور در توضیح آیه می‌گوید تقدیم مفعول برای اهتمام محض به تفصیل است، زیرا کلام برای تفصیل احوال رسولان بنی‌اسرائیل و بیان آنچه ایشان از مردم خود متحمل شدند، است. اما در تقدیم مفعول «يَقْتُلُونَ» رعایت فاصله مطرح است، زیرا مفعول «كَذَّبْتُمْ» مقدم شده و با این کار دو مفعول یکسان شده‌اند. در مورد مضارع آمدن «يَقْتُلُونَ» هم معتقد است برای بیان حال مستمر در نفوس و نیز برای مبالغه در تعجب از زشتی فاعلان آن است (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶، ص ۲۷۵). این مثال هم مانند آیه پیشین در حمل معنای فعل مضارع بر حکایت حال

مستمر است که از دیگر احتمالات قوی‌تر به نظر می‌رسد. به همین دلیل در این مورد نیز احتمال رعایت فاصله، ضعیف شمرده می‌شود.

۴-۲-۳. مورد سوم: اختلاف تعبیر در ساختار جمله در قرآن

۴-۲-۳-۱. نمونه اول: «إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ» (حج: ۲۳)

خبر آن در ابتدا به صورت جمله فعلیه است اما در ادامه آیه با جمله اسمیه به پایان می‌رسد. بیضاوی این تغییر شیوه کلام را چنین تفسیر می‌کند که یا برای دلالت بر این است که بگوید حریر برای پوشیدن در اختیار آنان است، یا برای محافظت بر هیئت فواصل (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۶۹). به بیان دیگر اگر عبارت به صورت «يَلْبَسُونَ حَرِيرًا»، ذکر می‌شد، با رأس آیه پیشین: «وَدُوفُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» و رأس آیه بعدی: «وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ» هماهنگ نبود. شیخ‌زاده این احتمال را پذیرفته (شیخ‌زاده، ۱۹۹۹م، ج ۶، ص ۱۰۰) و قونوی (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۳، ص ۳۹) و خفاجی نیز می‌گویند به جهت دلالت جمله اسمیه بر ثبوت و استمرار و رعایت فواصل چنین آمده است (خفاجی، بی‌تا، ج ۶، صص ۲۸۹-۲۹۰).

اما ابوالسعود بر خلاف عادتش، در اینجا با بیضاوی مخالفت کرده است. وی نظر بیضاوی را بدون اشاره به نام او نقل کرده و با رد آن می‌گوید: این تعبیر برای اعلام این است که ثبوت لباس برای آنان امری محقق و بی‌نیاز از بیان است (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۰۲). آلوسی هم پس از آوردن مطلب بیضاوی می‌نویسد: اینگونه نیست و سپس نظر ابوالسعود را تایید می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۳۰). اینجا دو احتمال وجود دارد و ترجیح یکی از آنها نیاز به دلیل واضح دارد و بنابراین حمل بر هر دو بهتر است و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد.

۴-۲-۳-۲. نمونه دوم: «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا» (احزاب: ۴۴)

شیوه کلام در این آیه از جمله اسمیه در ابتدای آن، به جمله فعلی در پایان آن تغییر کرده است. بیضاوی این تغییر را برای رعایت فواصل یا مبالغه در بیان آنچه مهم‌تر است، می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۳۴). اگر قرار بود آیه بر سیاق جمله فعلی باقی بماند، باید می‌گفت: «أَجْرًا كَرِيمًا يَعِدُهُ لَهُمْ»، این عبارت با رأس آیه قبل: «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» و رأس آیه بعد: «شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَذَكِيرًا» مخالف بود. قونوی در این مورد کاملاً موافق بیضاوی است و نظر وی را بدون انکار و رد آورده است (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۵، ص ۳۸۰).

اما خفاجی می‌گوید مبالغه در تعبیر با «أَعَدَّ» دال بر تحقق است و نشان می‌دهد اعداد مقدم بر دخول است (خفاجی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۶)، یعنی خداوند می‌فرماید آماده سازی برای اهل بهشت انجام شده است (بر اساس



دلالت فعل ماضی) چون آماده سازی بر دخول تقدم دارد. اما این به معنای عدم صحت آنچه بیضاوی به آن اشاره کرده، نیست. به همین دلیل ابوالسعود به آنچه بیضاوی ذکر کرده، تمایل نشان داده و می‌نویسد: شاید انتخاب جمله فعلی بجای جمله اسمیه به جهت تناسب با مطلب پیشین است؛ یعنی آیه می‌گوید اجر مورد نظر به صورت بالفعل موجود است و برای آنان آماده شده است، این علاوه بر نقش مراعات فواصل در ذکر چنین تعبیری است (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۰۷). به نظر می‌رسد این دیدگاه ابوالسعود که متضمن جمع هر دو احتمال است، در خصوص این آیه مناسب‌تر است.

۴-۲-۴. مورد چهارم: تغییر نوع کلمه

۴-۲-۴-۱. نمونه اول: «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصْدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (نمل: ۲۷)

آیه در ابتدای آن فعلی است، پس بر حسب معمول باید پس از فعل «أَصْدَقْتَ» بگوید: أم كذبت. بیضاوی این تغییر را برای مبالغه و محافظت فواصل می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۵۹). یعنی تغییر شیوه به جمله اسمیه برای مطابقت با رأس آیه قبل: «وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ» و رأس آیه بعد: «فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ» است. قونوی طبق عادت، با بیضاوی موافق کرده و آن را بدون نقد کردن، شرح داده است (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۴، ص ۳۷۹). احتمال اول یعنی بیان مبالغه، منسوب به زمخشری است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۶۳). همین احتمال را ابوالسعود (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۸۲) و ابوحيان (آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۳۲) و ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۹، ص ۲۵۶) نیز آورده‌اند. خفاجی نظر ابوالسعود و به تبع آن بیضاوی را انکار نموده و احتمال رعایت فاصله را نمی‌پذیرد (خفاجی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۳). آلوسی نیز در این مورد از او پیروی کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۱۸۸). در این باره باید گفت رعایت فاصله در اینجا چندان قابل قبول نیست، چه دو کلمه «تعلنون» و «یرجعون» تنها در حرف آخر با عبارت کاذبین مشترک هستند و به جهت وزنی با این کلمه متفاوت هستند. بنابراین بیان مبالغه که توسط زمخشری ذکر شده، صحیح‌تر است.

۴-۲-۴-۲. نمونه دوم: «وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ» (یس: ۶۷)

برخلاف آیه سابق در این آیه فعل با اسم جایگزین شده است. بیضاوی این تغییر را برای رعایت فواصل دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۷۲). رأس آیه قبل: «فَأَنِّي يُصْبِرُونَ»، و آیه بعد: «أَفَلَا يَعْزِلُونَ» است، به همین دلیل به جای عبارت مُضِيًّا و لَارْجُوعًا عبارت «لَا يَرْجِعُونَ» آمده است. ابوالسعود (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۷۷)، قاسمی (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۹۳) ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۳، ص ۵۲)، خفاجی (خفاجی، بی‌تا، ج ۸، ص ۶۹) و قونوی (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۶، ص ۱۸۰) همین نظر را پذیرفته‌اند. اما آلوسی وجه دیگری نیز آورده و

می‌گوید این تغییر اشاره به استمرار نفی با فعل به جای اسم دارد. او می‌گوید این نظر فخر رازی است و منافاتی با احتمال رعایت فاصله ندارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۵). در اینجا نیز چون علاوه بر رعایت فاصله، نکته معنایی دیگری نیز لحاظ شده، دیدگاه آلوسی بهتر و درست‌تر به نظر می‌رسد.

۴-۲-۵. مورد پنجم: تغییر صیغه مصدر، مانند آیه: «وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مزمّل: ۸)

زرکشی بر این باور است که قاعده در مصدر مؤکد این است که همانند فعلش بیاید، مانند: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) اما گاهی خلاف این قاعده رخ می‌دهد، مانند «وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مزمّل: ۸)، «فَاتَىٰ أَعْدَبَهُ عَذَابًا» (مائده: ۱۱۵)، «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵)، و «وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» (نوح: ۱۷) که به ترتیب باید: «تَبْتِيلًا»، «تَعْذِيًا»، «إِقْرَاضًا» و «انْبَاتًا» می‌آید (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۲، ص ۳۹۷).

بیضاوی در این باره می‌گوید منظور آیه این است که خودت را با عبادت از غیر او قطع و خود را از غیر او خالص کن، به همین علت و نیز برای مراعات فواصل، مصدر تبئیل به جای تبئیل آمده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۵۶). منظور وی از رعایت فاصله اشاره به رأس آیه قبل: «وَسَبِّحْ طُوبِيًّا»، و آیه بعد: «وَأَقُومْ قِيْلًا» است. اینجا نظر بیضاوی برگرفته از زمخشری است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۳۹). قرطبی (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۱۹، ص ۴۴)، ابوالسعود (أبوالسعود، بی‌تا، ج ۹، ص ۵۱) و آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۱۸) نیز همین نظر را ذکر کرده‌اند. خفاجی (خفاجی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۶۵) و ابن‌عاشور نیز با توضیحاتی همین نظر را پذیرفته‌اند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۲۹، ص ۲۶۶). بنابراین پذیرش رعایت فاصله در این آیه مورد نظر اکثر مفسران است.

۴-۲-۶. مورد ششم: تغییر صیغه اسم برای مبالغه

مانند آیه: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) در آیه شریفه به جای کلمه کافرًا که با «شاکرًا» تناسب دارد از کلمه «کفورًا» استفاده شده است. بیضاوی این مسئله را برای محافظت بر فواصل دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۶۹). ابوالسعود با این نظر وی موافق نموده و افزوده این تغییر برای اشعار به این نکته است که انسان نوعاً دچار کفران نعمت است (أبوالسعود، بی‌تا، ج ۹، ص ۷۱). آلوسی نیز با او همراهی نموده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۶۹) قونوی اما در این باره معتقد است اگر لفظ کافرًا هم استفاده می‌شد به هماهنگی با فواصل لطمه و ضرر نمی‌زد (قونوی، ۲۰۰۱م، ج ۱۹، ص ۴۷۵).

ابوحیان وجه دیگری بیان نموده و می‌گوید چون شکرگزاری اندک است، برای توصیف شکرگزاران از لفظ شاکر استفاده شده اما چون کسانی که به کفر متصف می‌شوند فراوان‌اند و بر خلاف شکر، کفر از انسان فراوان سر



می‌زند، از واژه کفور به صیغه مبالغه استفاده شده است (آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۳۶۰). البته این نظر مخالفتی با دیدگاه رعایت فاصله در آیه ندارد اما با توجه به مفاهیم بلاغی مطرح شده در آن، دیدگاه ابوحنیفان دقیق‌تر است. به ویژه با در نظر گرفتن آنچه قونوی بیان کرده که فاصله در صورت استفاده از کلمه کافراً هم رعایت می‌شد.

۴-۲-۷. مورد هفتم: افزایش حرف در کلمه

مانند آیه: «وَبَلَّغْتَ الْفُلُوبَ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب: ۱۰). در آیه شریفه حرف الف در کلمه پایان آیه اضافه شده است. بیضاوی این مورد و امثال آن را افزایش برای تشبیه فواصل به قوافی دانسته است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۲۶). این بیان با در نظر گرفتن رأس آیه قبل: «بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا»، و راس آیه بعد: «وَزِلْزَالًا شَدِيدًا» بیان شده است. ابوالسعود با بیضاوی موافقت کرده و می‌گوید افزایش حرف برای مراعات فواصل است، همانگونه که در قوافی افزایش می‌یابد (ابوالسعود، بی‌تا، ج ۷، ص ۹۴). قونوی نیز مانند آنان است (قونوی، ۲۰۰۱، ج ۱۵، ص ۳۱۶). زمخشری پیش از آنان این معنی را توضیح داده و افزایش الف در وقف پایان آیه را برای رعایت فاصله دانسته آنچنان که در قافیه معمول است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۲۷). عکبری و ابوحنیفان و آلوسی نیز افزودن الف در مصاحف را برای هماهنگی رأس آیه دانسته‌اند. مانند کلمات الرسول و السبیل (عکبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۵۳؛ آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۳۵؛ آلوسی ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۱۵۵). اما زرکشی ضمن بیان مخالفت برخی از مفسران اندلس با این دیدگاه، می‌گوید الف برای تناسب رؤس آیات افزایش نیافته زیرا در سوره احزاب در آیه‌ای: «وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (احزاب: ۴) آمده و چند آیه بعد: «فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (احزاب: ۷) است. در حالی که هر دو کلمه رأس آیه هستند اما در اولی الف اضافه نشده و در دومی افزوده شده است. اگر این افزایش حرف برای تناسب رؤس آیات بود، باید در همه موارد اضافه می‌شد (زرکشی، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۶۱) به نظر می‌رسد این دیدگاه وی قابل خدشه است چه افزایش حرف برای رعایت فاصله در برخی آیات، به معنای لزوم اضافه شدن آن در رأس همه آیات و همه موارد نیست. بنابراین قول به رعایت فاصله در اینجا درست‌تر است.

۴-۲-۸. مورد هشتم: حذف حرف

نمونه اول مانند آیه: «وَمَا وَدَّعَكَ رُبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی: ۳). مفعول فعل «قَلَى» در آیه حذف شده است. بیضاوی دلیل حذف را ذکر مفعول در فعل «وَدَّعَكَ» و همچنین برای مراعات فواصل می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۱۹) اما احتمال نخست را زمخشری پیش از او بیان کرده است. وی حذف ضمیر مفعولی از «قَلَى» را مانند حذف آن از الذاکرات در آیه: «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ» (احزاب: ۳۵) دانسته و عبارت‌های فَاوَى، فَهْدَى، فَاغْنَى را نیز در این

مورد ذکر می‌کند. از نظر زمخشری حذف ضمیر مفعولی در این موارد به دلیل رعایت اختصار لفظی و نیز ظهور محذوف است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۶۶). محذوف در اینجا پیامبر^(ص) است. این همان چیزی است که قرطبی، ابوحیان اندلسی و ابن عاشور آورده‌اند (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۲۰، ص ۹۴؛ آندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۴۹۶؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰، ص ۳۹۷). اما ابوالسعود وجه سومی افزوده و می‌گوید شاید به دلیل نفی کلی صدور فعل از خداوند است (أبوالسعود، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۶۹). آلوسی وجه چهارمی به این موارد می‌افزاید و می‌گوید برای اینکه پیامبر^(ص) به هیچ وجه با نسبت قلی (خشم) مواجه نشود و سیاق منفی کلام برای لطف و شفقت بر ایشان است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۷۵). البته همه این احتمالات مانع از صحت احتمال رعایت فاصله نیست؛ اما آنچه ابوالسعود و آلوسی آورده‌اند، با مفاهیم علم بلاغت سازگارتر است. بر این اساس می‌توان گفت آیه در عین بیان نکات ادبی و بلاغی لطیف، ویژگی زیبایی ظاهری را نیز حفظ نموده و این از ویژگی‌های قرآن کریم است.

نمونه دوم آیه: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ» (فجر: ۴). حرف یاء در حالت وقف در برخی قرائت‌ها حذف می‌شود. بیضاوی می‌گوید نافع و ابوعمر و آن را در وقف برای مراعات فواصل حذف کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۶۹). اما ابن کثیر و ابن محیصن و یعقوب چه در حالت وقف و چه در حالت وصل به صورت «یَسْرِي» خوانده‌اند. قرطبی در این باره می‌نویسد: «ابوعبید گفت: کسائی گاهی در وصل با اثبات یاء می‌خواند و برای پیروی از مصحف در وقف آن را حذف می‌کرد. سپس به حذف یاء در هر دو حال بازگشت، زیرا رأس آیه است. حذف یاء مطابق قرائت اهل شام و کوفه است. ابوعبید هم برای پیروی از خط مصحف با حذف می‌خواند، زیرا در مصحف بدون یاء آمده است. خلیل گفته: یاء بر اساس اتفاق نظر همه برای رعایت رئوس آیات حذف می‌شود (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۲۰، ص ۴۲). این نقل قول جز موارد بسیار کم شمار و مهم در اثبات فاصله از سخن خلیل بن احمد است.

عکبری باور دارد که اثبات یاء بهتر است و هر که آن را حذف کرده برای موافقت با رئوس آیات است (عکبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۸۵). آلوسی هم می‌گوید برای تخفیف و برای موافقت با رئوس آیات حذف شده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۳۶۶) و ابن عاشور نیز با او هم نظر است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۳۱۶).



نتایج تحقیق

بر اساس آنچه گذشت، نتایج به دست آمده را می‌توان در قالب موارد زیر بیان نمود:

۱. وجود اصطلاح فاصله در سخن متقدمان از جمله علمای زبان، بلاغت، کلام و تفسیر، و هم‌داستانی آنان بر وجود و صحت کاربرد این شیوه در قرآن، و اینکه فاصله بخشی از سجع، که وجود آن در قرآن انکار شده، نیست.
۲. بیضاوی در تفسیر خویش بارها از تعبیر «فاصله» استفاده نموده است. او تعریف جدیدی از این مفهوم ارائه نکرده و تنها به کاربری آن در قرآن اشاره نموده است. وی بیشتر موارد را با لفظ «فاصله» ذکر می‌کند، اما گاهی از تعبیر «رئوس الآی» از آن یاد نموده است. بنابراین وی هر دو تعبیر را به یک معنا می‌داند، برخلاف کسانی که بین آنها تفاوت قائل می‌شوند.
۳. بیضاوی پیرو پیشینیان خود در ذکر بحث «فاصله» است و غالباً آنچه زمخشری و رازی ذکر کرده‌اند را بدون نام بردن از آنان نقل می‌کند. با این حال مقلد آنان نیست، زیرا گاهی مطلبی را ذکر می‌کند که آن دو ذکر نکرده‌اند. همچنین او روش واضحی در نقل خود از دو مفسیر یاد شده، نشان نمی‌دهد. برخی از مواردی که آنان بحث رعایت فاصله را به عنوان یک احتمال آورده‌اند، از قلم بیضاوی افتاده است، گویا قصدش ذکر تمامی موارد نبوده است.
۴. بیضاوی در بیشتر مواردی که رعایت فاصله را به عنوان یک احتمال بیان نموده، آن را به تنهایی نیاورده و در کنار رعایت فاصله از احتمالات دیگر نیز صحبت کرده است. او به ندرت رعایت فاصله را به تنهایی ترجیح می‌دهد. در موارد قابل توجهی در تفسیر انوار التنزیل، وجوه بلاغی که به عنوان احتمالات تفسیری در کنار بحث «فاصله» آمده، از این احتمال قوی‌تر هستند. به همین دلیل مفسران پس از بیضاوی نوعاً احتمالات بلاغی دیگر وی را ترجیح داده‌اند و درباره پذیرفتن وجه «فاصله» جز در برخی مواضع تسلیم او نشده‌اند.
۵. بیضاوی بر مفسران پس از خود اثر قابل توجه گذاشته، به ویژه ابوالسعود که در بسیاری از موارد تابع اوست و گاه‌گاهی و به ندرت نظر بیضاوی را نقد می‌کند. بیشتر کسانی که بر تفسیر بیضاوی شرح نوشته‌اند، غالباً در ذکر فاصله با او مخالفت نمی‌کنند، مانند شیخ‌زاده و قونوی، برخلاف خفاجی که منتقدانه‌تر برخورد نموده و در بیشتر موارد با بیضاوی مخالفت می‌کند. آلوسی و ابن‌عاشور نیز معمولاً در نقد دیدگاه‌های بیضاوی به آراء خفاجی اعتماد و استناد می‌کنند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۵ش)، «بررسی تطبیقی تعاریف فاصله قرآنی»، *مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)*، دوره ۱۱، شماره ۴۴، صص ۸۱-۹۶.

آخوندی، علی اصغر (۱۴۰۱ش)، «سیر تطور تاریخی فاصله قرآنی»، *سراج منیر*، دوره ۱۳، شماره ۴۴، صص ۸۷-۱۱۳.

آخوندی، علی اصغر و ربیعی، محمدرضا (۱۳۹۹ش)، «بررسی ساختارشناسانه و تحلیل آماری فواصل قرآنی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، دوره ۱۳، شماره ۲، صص ۵۳-۸۰.

آخوندی، علی اصغر و قاضوی، سید حسن (۱۴۰۰ش)، «بازیابی گونه‌ها و روابط فواصل آیات یک سوره»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، دوره ۵۴، شماره ۱، صص ۴۳-۲۵.

آلوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، تحقیق علی عبد الباری عطیة، لبنان.

آندلسی، أبوحیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، لبنان: دار الفکر.

ابن سیده، أبوالحسن علی بن إسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم والمحیط الأعظم*، تحقیق عبد الحمید هندادی، لبنان: دار الکتب العلمیة.

ابن فارس، أبوالحسن أحمد (۱۳۹۹ق)، *مقایس اللغة*، تحقیق عبد السلام هارون، لبنان: دار الفکر.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق البازجی، لبنان: دار صادر.

ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، *التحریر والتنویر*، تونس: الدار التونسیة.

أبوالسعود، محمد بن محمد (بی‌تا)، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم*، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

باقلانی، أبو بکر محمد بن الطیب (۱۹۹۷م)، *إعجاز القرآن*، تحقیق أحمد صقر، مصر: دار المعارف.

بیضاوی، ناصر الدین أبوسعید عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقیق محمد المرعشلی، لبنان: دار إحياء التراث العربي.

حجتي زاده، راضیه (۱۳۹۵ش)، «بررسی دلالت‌های ضمنی کلمه‌های فاصله در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، *جستارهای قرآنی و حدیثی مدرس*، دوره ۳، شماره ۵، صص ۵۷-۹۰.

جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۳ق)، *التعريفات*، لبنان: دار الکتب العلمیة.

جوهری، أبو نصر إسماعیل بن حماد (۱۴۰۷هـ)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقیق أحمد عبد الغفور عطار، لبنان: دار العلم للملایین.

خفاجی، شهاب الدین أحمد بن محمد (بی‌تا)، *عناية القاضی وكفاية الراضی*، لبنان: دار صادر.

راغب اصفهانی، أبو القاسم الحسين بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان الداودی، لبنان: دار القلم.

رمانی، أبو الحسن علی بن عیسی (۱۹۷۶م)، *النکت فی إعجاز القرآن*، تحقیق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، مصر: دار المعارف.

- زجاج، ابراهیم بن سری (۱۴۰۸ق)، *معانی القرآن و اعرابه*، بیروت: عالم الكتاب.
- زرکشی، بدر الدین محمد بن عبد الله (۱۹۵۷م)، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: دار إحياء الكتب العربیة.
- زغلول، سلام (بی تا)، *أثر القرآن فی تطور النقد العربی*، مصر: دار مكتبة الشیاب.
- زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، لبنان: دار الكتاب العربی..
- سیبویه، أبو بشر عمرو بن عثمان (۱۴۰۸ق)، *الكتاب*، تحقیق عبد السلام هارون، مصر: مكتبة الخانجي.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر (۱۳۹۴ق)، *الایقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر: هیئة المصریة العامة للكتاب.
- شیخزاده، مجد الدین محمد بن مصلح (۱۹۹۹م)، *الحاشیة علی تفسیر البیضاوی*، تحقیق محمد عبد القادر شاهین، لبنان: دار الكتاب العلمیة.
- عسکری، أبو هلال الحسن بن عبد الله (بی تا)، *الفروق اللغویة*، تحقیق محمد بن إبراهيم سلیم، مصر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزیع.
- عکبری، أبوالبقاء عبدالله بن الحسین (بی تا)، *التبیان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد البجاوی، مصر: دارعیسی البابي الحلبي.
- فخررازی، أبو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- فراء، أبوزکریا یحیی بن زیاد، (بی تا)، *معانی القرآن*، تحقیق أحمد یوسف النجاتی ومحمد علی النجار وعبد الفتاح إسماعیل الشلبی، مصر: دار المصریة للتألیف والترجمة.
- فراهیدی، الخلیل بن أحمد (بی تا)، *كتاب العین*، تحقیق مهدی المخزومی و إبراهيم السامرائی، لبنان: دار الهلال.
- قاسمی، جلال الدین بن محمد (۱۴۰۸ق)، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، لبنان: دار الكتب العلمیة.
- قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد (۱۴۲۶ق)، *الأسنى فی شرح أسماء الله الحسنی*، تحقیق عرفان بن سلیم، لبنان: المكتبة العصریة.
- قرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد (۱۹۶۴م)، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقیق أحمد البردونی وإبراهیم أطفیش، مصر: دار الكتب المصریة.
- قونوی، عصام الدین إسماعیل بن محمد (۲۰۰۱م)، *الحاشیة علی تفسیر البیضاوی*، لبنان: دار الكتب العلمیة.
- مهدوی زاد، محمد علی و آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۶ش)، «رهیافتی به رابطه فاصله با قافیه و سجع»، *آموزه های قرآنی*، دوره ۱۴، شماره ۲۶، صص ۱۵۷-۱۸۲.

Bibliography:

The Holy Qur'ān.

Abu al-Su'ud, Muhammad b. Muhammad (n.d.). *Irshād al- 'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm*. Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)

- Akhundi, Aliasghar (2006). " A Comparative Study of the Definitions of Qur'ānic Verse-Ending (Fāṣila)." *Muṭāli'āt-i Taqrībī-i Madhāhib-i Islāmī (Furūgh-i Waḥdat)*, Vol. 11, No. 44, pp. 81–96. (In Persian)
- Akhundi, Aliasghar (2022). " The Historical Evolution of the Qur'ānic Verse-Ending (Fāṣila)." *Sirāj-i Munīr*, Vol. 13, No. 44, pp. 87–113. (In Persian)
- Akhundi, Aliasghar, and Mohammad Reza Rabi'i (2020). " A Structural Investigation and Statistical Analysis of Qur'ānic Verse-Endings (Favāṣil)." *Quran & Hadith Studies*, Vol. 13, No. 2, pp. 53–80. (In Persian)
- Akhundi, Aliasghar, and Sayyid Hasan Qazavi (2021). " Retrieving the Types and Relationships of Verse-Endings (Favāṣil) within a Single Sūra." *Quran and Hadith Research*, Vol. 54, No. 1, pp. 25–43. (In Persian)
- Alusi, Shihab al-Din Mahmud b. 'Abd Allah (1994). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa-l-Sab' al-Mathānī*. Edited by 'Alī 'Abd al-Bari 'Atiyya. Lebanon: n.p. (In Arabic)
- Andalusi, Abu Hayyan Muhammad b. Yusuf (1999). *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Edited by Ṣidqi Muhammad Jamil. Lebanon: Dar al-Fikr. (In Arabic)
- Askari, Abu Hilal al-Hasan b. 'Abd Allah (n.d.). *al-Furūq al-Lughawiyya*. Edited by Muhammad b. Ibrahim Salim. Egypt: Dar al-'Ilm wa-l-Thaqafa li-l-Nashr wa-l-Tawzi'. (In Arabic)
- Baqillani, Abu Bakr Muhammad b. al-Tayyib (1997). *I'jāz al-Qur'ān*. Edited by Ahmad Saqr. Egypt: Dar al-Ma'arif. (In Arabic)
- Baydawi, Nasir al-Din Abu Sa'id 'Abd Allah b. 'Umar (1997). *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*. Edited by Muhammad al-Mara'shali. Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Fakhr Razi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. 'Umar (1999). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (In Arabic)
- Farahidi, al-Khalil b. Ahmad (n.d.). *Kitāb al-'Ayn*. Edited by Mahdi al-Makhzumi and Ibrahim al-Samarra'i. Lebanon: Dar al-Hilal. (In Arabic)
- Farra', Abu Zakariyya Yahya b. Ziyad (n.d.). *Ma'ānī al-Qur'ān*. Edited by Ahmad Yusuf Najati, Muhammad 'Alī al-Najjar, and 'Abd al-Fattah Isma'il al-Shalabi. Egypt: al-Dar al-Miṣriyya li-l-Ta'lif wa-l-Tarjama. (In Arabic)
- Hojjati Zadeh, Razieh (2006). " An Examination of the Implicit Connotations of Verse-Ending (Fāṣila) Words in Persian Translations of the Holy Qur'ān." *Quranic and Hadith Researches of Madras*, Vol. 3, No. 5, pp. 57–90. (In Persian)
- Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir (1984). *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr*. Tunis: al-Dar al-Tunisiyya. (In Arabic)
- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad (1978). *Maqāyīs al-Lughā*. Edited by 'Abd al-Salam Harun. Lebanon: Dar al-Fikr. (In Arabic)
- Ibn Manẓur, Abu al-Faḍl Muhammad b. Mukarram (1993). *Lisān al-'Arab*. Edited by al-Bazji. Lebanon: Dar Ṣadir. (In Arabic)
- Ibn Sidah, Abu al-Hasan 'Alī b. Isma'il (2000). *al-Muḥkam wa-l-Muḥīṭ al-A'ẓam*. Edited by 'Abd al-Hamid Hindawi. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Jawhari, Abu Naṣr Isma'il b. Hammad (1986). *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughā wa-Ṣiḥāḥ al-'Arabiyya*. Edited by Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Attar. Lebanon: Dar al-'Ilm li-l-Malayin. (In Arabic)
- Jurjani, 'Alī b. Muhammad (1982). *al-Ta'rīfāt*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)

- Khafaji, Shihab al-Din Ahmad b. Muhammad (n.d.). *Ināyat al-Qāḍī wa-Kifāyat al-Rāḍī*. Lebanon: Dar Ṣadir. (In Arabic)
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali, and Aliasghar Akhundi (2017). "An Approach to the Relationship between Qur'ānic Verse-Ending (Fāṣila), Rhyme (Qāfiya), and Prose Rhyme (Saj')." *The journal of Quranic Doctrines*, Vol. 14, No. 26, pp. 157–82. (In Persian)
- Qasimi, Jalal al-Din b. Muhammad (1987). *Maḥāsīn al-Ta'wīl*. Edited by Muhammad Basil 'Uyun al-Sud. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Qunawi, 'Iṣam al-Din Isma'il b. Muhammad (2001). *al-Ḥāshiya 'alā Tafṣīr al-Bayḍāwī*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad (1964). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Edited by Ahmad Barduni and Ibrahim Atfish. Egypt: Dar al-Kutub al-Miṣriyya. (In Arabic)
- Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad b. Ahmad (2005). *al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*. Edited by 'Irfan b. Salim. Lebanon: al-Maktaba al-'Aṣriyya. (In Arabic)
- Raghib Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn b. Muhammad (1991). *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Edited by Ṣafwan 'Adnan Dawudi. Lebanon: Dar al-Qalam. (In Arabic)
- Ramanī, Abu al-Hasan 'Ali b. 'Isa (1976). *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān*. Edited by Muhammad Khalaf Allah and Muhammad Zaghlul Salam. Egypt: Dar al-Ma'arif. (In Arabic)
- Shaykhzadeh, Majd al-Din Muhammad b. Muṣlih (1999). *Al-Ḥāshiya 'alā Tafṣīr al-Bayḍāwī*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir Shahin. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Sibawayh, Abu Bishr 'Amr b. 'Uthman (1987). *al-Kitāb*. Edited by 'Abd al-Salam Harun. Egypt: Maktabat al-Khanji. (In Arabic)
- Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman b. Abi Bakr (1974). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Edited by Muhammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Egypt: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Amma li-l-Kitāb. (In Arabic)
- Ukbari, Abu al-Baqā' 'Abd Allah b. al-Husayn (n.d.). *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Edited by Muhammad al-Bijawi. Egypt: Dar 'Isa al-Babi al-Halabi. (In Arabic)
- Zaghlul, Salam (n.d.). *Athar al-Qur'ān fī Taṭawwur al-Naqd al-'Arabī*. Egypt: Dar Maktabat al-Shabab. (In Arabic)
- Zajjaj, Ibrahim b. al-Sarri (1987). *Ma'ānī al-Qur'ān wa-I'rābuh*. Beirut: 'Alam al-Kutub. (In Arabic)
- Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud b. 'Umar (1986). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Lebanon: Dar al-Kitab al-'Arabi. (In Arabic)
- Zarkashi, Badr al-Din Muhammad b. 'Abd Allah (1957). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Edited by Muhammad Abu al-Faḍl Ibrahim. Egypt: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya. (In Arabic)



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸
بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۵۳-۲۸۴

doi 10.30497/qhs.2026.249593.4301

مقاله پژوهشی

بایسته‌های رهبری انگیزشی در فرآیند تربیت از منظر قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۲

مقاله برای اصلاح به مدت ۴ روز نزد نویسندگان بوده است.

منا افزلی قادی *

نیکو دیالمه **

اکرم گودرزی ***

زهره موسی‌زاده ****

چکیده

انگیزش، خاستگاه کنش‌های انسان و عنصری کلیدی در تربیت به‌شمار می‌رود و قرآن کریم برای انسان‌سازی به آن توجه جدی دارد. هدف پژوهش، شناسایی بایسته‌های رهبری انگیزشی در قرآن کریم بود. مهمترین یافته‌های پژوهش عبارت‌اند از: بایسته‌های بنیادین (شامل ارزشمندی مقاصد، کاربست راهبردهای مطلوب)؛ بایسته‌های زمینه‌ای (شامل تعادل، فرآیندمداری، مدیریت بهینه فرصت، تناسب تدابیر انگیزشی با ویژگی افراد، توجه به تأثیر ساحت ربوبی در توفیقات، مدیریت تغییرات غیرقابل‌پیش‌بینی، اتخاذ تمهیدات ویژه در راستای مصالح، هدایت‌گری حکیمانه، رعایت اولویت‌ها، تمهید الگوهای مطلوب، استقلال رهبر، شکیبایی و استقامت)؛ بایسته‌های ساحت وجودی پیرو (شامل روابط عاطفی مطلوب با پیروان، ترسیم چشم‌انداز عملی، تسهیل‌گری ادراک مخاطب، توجه به انگیزش جمعی) و بایسته‌های هدف (شامل پرورش و پالایش انگیزه‌ها، صیانت از انگیزه‌های مطلوب). نتیجه آن که از منظر قرآن کریم: (۱) رهبر انگیزشی برای موفقیت، باید در همه کنش‌های خود از جمله نسبت به جنبه‌های وجودی متربیان، الزاماتی را رعایت کند، (۲) هرگونه اقدام رهبران در مسیر تربیتی برای انگیزش، بدون مقاصد ارزشمند و راهبردهای مطلوب، بی‌ارزش است، و (۳) پرورش، پالایش و صیانت از انگیزه‌ها، برای فرآیند تربیت، هم ضرورت و هم هدف تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، رهبری انگیزشی، بایسته‌های بنیادین، بایسته‌های زمینه‌ای، فرآیند تربیت، تربیت اسلامی.

* دکتری معارف اسلامی و مدیریت آموزشی، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(mona.afzali@isu.ac.ir)

** دانشجویار گروه معارف اسلامی و علوم تربیتی، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، تهران، ایران. (dialameh@isu.ac.ir)

*** استادیار گروه معارف اسلامی و علوم تربیتی، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، تهران، ایران. (agoodarzi@isu.ac.ir)

**** دانشجویار گروه معارف اسلامی و علوم تربیتی، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، تهران، ایران. (moosazadeh@isu.ac.ir)

طرح مسئله

انگیزش از عناصر مهم در تربیت انسان به شمار رفته و قرآن کریم به عنوان منبع هدایت بشر، به این مقوله، توجه جدی را مبذول داشته است. از آن جمله می توان گفت که در آیات شریفه قرآن، عناصری نظیر انگیزشی بودن نفس و مفاد خبر (مانند بیان معجزات انبیاء در آیه ۱۰۱ اسراء) و همراهی گزاره ها با ادات انگیزش (مانند ادات تأکید در برابر انکار در آیه ۲۳ ذاریات)، مشاهد می شود (عباسی نیا و ساجدی، ۱۳۹۵). به نظر می رسد که بین انگیزش با پدیده رهبری ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. در نهادهای تربیتی، به دلیل رسالت و جایگاه ارزشی، شخصیت مثبت رهبر، در قدرت و نفوذ وی تأثیر به سزایی می گذارد. بنابراین عمدتاً رهبران بهره مند از خصال پسندیده، در هدایت انگیزه متریان موفق ترند (ترک زاده و همکاران، ۱۳۹۹).

در ادبیات نظری، «رهبری انگیزشی» (Motivational Leadership)، شامل توانمندی رهبر برای تغییر رفتار انسان، به منظور حرکت در مسیر درست است» (Ugoani, 2015, p 588). اما در راستای توجهات دقیق تر، رهبران باید بر علل انگیزش (انگیزنده ها) تمرکز کنند (فرح بخش، ۱۳۹۱). مثلاً گفته شده نیازها، الزاماتی روانی و زیستی اند و برای بانگیزه شدن افراد، باید ارضا شوند (Hamilton, 2024). شناخت نیز به اعمال، نیرو و جهت می دهد؛ چنانچه درک ناهماهنگی وضع موجود و ایده آل، احتمالاً سبب تلاش برای رفع آن می شود (ریو، ۱۳۹۸). احساسات هم بر انگیزش موثرند؛ تجارب عاطفی مثبت، فرد را برانگیخته و عواطف منفی او را بی انگیزه می کند (Ilies & et al, 2006). همچنین هدف، شاخصه مهمی در تحقق انگیزش بوده و بدون آن، انگیزه با خطر انحراف، ابهام و زوال روبروست (Irmici, 2024). به زعم واتسون (۲۰۰۰)، ابعاد مختلف نظام انگیزش (عاطفی، شناختی، زیستی و رفتاری)، با هم در تعامل اند و تغییر یکی از آنها، سبب دگرگونی سایرین می شود. در نتیجه، رهبر می تواند با تغییر این عناصر، در رفتار پیروان نفوذ کند. همچنین به نظر می رسد که رهبر انگیزشی، از طرق عاطفی و شناختی، می تواند در افراد خودتنظیمی ایجاد کند (Ilies & et al, 2006). بنابراین در رهبری انگیزشی، از جایگاه اراده نیز نباید غافل شد؛ درواقع این مسیر، به تغییر رفتار محدود نشده و ناظر به «عمل» انسان است. درمجموع براساس عناصر و روابط مذکور، می توان مفهوم رهبری انگیزشی را به صورت زیر تکمیل نمود: «توانمندی رهبر در ساماندهی هدفمند تحریکات روانی، زیستی، عاطفی و شناختی، برای تغییر عمل انسان، به منظور حرکت در مسیر درست».

توجه به انگیزش در قرآن کریم نیز قابل توجه است؛ ازجمله در آیاتی که انبیای عظام به عنوان رهبران امت، به این مهم عنایت داشته اند. مطابق این آیات، رهبری انگیزشی پدیده ای پیچیده است و به انگیزه بخشی محدود نیست. مثلاً یعقوب علیه السلام فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْصُصْ رُءُيَاكُمْ عَلَىٰ إِخْوَتِكُمْ فَيَكِيدُوا لَكُمْ كَيْدًا» (یوسف: ۵)؛ طبق این تأکید،

هدف رهبری فقط ایجاد انگیزه نبوده؛ بلکه مواجهه صحیح با انگیزه نامطلوب نیز مهم است. به علاوه رهبری انگیزشی، ضروریاتی را اقتضاء می‌کند؛ به طور مثال «عدم انکار واقعیت». قرآن می‌فرماید: «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹). «شراب، منجر به کاستن بار روانی مشکلات و فرار از دشواری به عالم خیال است. آیه این واقعیت را انکار نکرده؛ بلکه با استدلال از توازن بین مضرات و منافع، خسارت سنگین‌تر را نتیجه می‌گیرد» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۲۰). بنابراین رهبری انگیزشی، نیازمند قواعدی است که از آن صیانت نموده و اهدافش را محقق کند و فهم این قواعد، با کاوش در منابع دینی میسر می‌شود. در این باب، رهبری انگیزشی عملاً نیز با چالش و امکان انحراف روبروست. مثلاً گاهی عدم اثربخشی پاداش، به دلایل عدم تنوع و فقدان توازن مشوق درونی و بیرونی رخ می‌دهد (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱). همچنین تعارض اهداف یا عدم شفافیت آن‌ها سبب می‌شود که متربیان علی‌رغم انگیزه بالا، سردرگم شوند (Bright & Cortes, 2024). درمجموع می‌توان رهبری انگیزشی را پدیده‌ای در معرض انحراف و ارتقاء تلقی نمود؛ در صورتی که مواجهه مریبان با چالش‌ها مطلوب باشد، از آسیب‌های آن جلوگیری شده و اگر از بسترهای موجود، برای بهبود نظام انگیزشی استفاده شود، رهبری انگیزشی، ترقی می‌یابد. از سوی دیگر فراوانی تحقیقات انگیزش، نشان‌گر اهمیت آن است؛ مثلاً «بررسی روش‌های ایجاد انگیزه دینی از منظر سیره تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام)» توسط نیکونژاد و حسومی (۱۳۹۴) با شرح عوامل زمینه‌ساز و روش‌های ایجاد انگیزه دینی؛ «تبیین مدل تحولی انگیزش براساس فرهنگ اسلامی» توسط تیبیک (۱۳۹۹) با ارائه شاخص‌های ارتقا در تحول انگیزشی؛ و «مولفه‌های فرآیند ایجاد انگیزش در تربیت اخلاقی از منظر قرآن کریم» توسط بناری و احمدلو (۱۴۰۱)؛ حاکی از ویژگی‌ها و مراحل، اهداف، مبانی و اصول ایجاد انگیزش. درمجموع طبق ادبیات موجود، پژوهش جدی درباره رهبری انگیزشی در آموزه‌های اسلامی انجام نشده؛ عمدتاً به یک بُعد انگیزش و یا انگیزه‌ای خاص پرداخته و فاقد الزامات قرآن برای مریبان به عنوان رهبران انگیزشی هستند. این مقوله در پژوهش حاضر، به «ایجاد» انگیزه و رضایت، محدود نشده؛ همچنین از طریق استقراء مفاهیم قرآنی بررسی می‌شود. مهمترین وجه تمایز آن با سایر پژوهش‌ها این است که رهبری انگیزشی را پدیده رو به رشد در نظر گرفته و به منظور ارزش‌افزایی و پیشگیری از خطا در این فرآیند، قواعدی را در اختیار مریبان قرار می‌دهد. بر این اساس، پژوهش درصدد پاسخ به آن است که بایسته‌های رهبری انگیزشی در قرآن کریم چیست؟

روش پژوهش

در این پژوهش به عنوان مطالعه‌ای کیفی، با هدف شناخت بایسته‌های رهبری انگیزشی در قرآن کریم، از روش تحلیل مضمون استقرایی؛ استفاده شد. جامعه مطالعاتی، قرآن کریم بود و از طریق «نمونه‌گیری هدفمند»، آیات مرتبط با موضوع پژوهش، از طرق زیر گزینش شد:

(۱) خوانش و استقراء کل قرآن کریم به منظور انتخاب آیات مربوط به انبیاء الهی به عنوان الگوهای تربیتی انسانی در رهبری انگیزشی. (۲) انتخاب آیات مشتمل بر واژگان خاص رهبری انگیزشی و نیز فاقد واژه خاص، ولی به لحاظ محتوا، دال بر معنای آن. یعنی از آیات مرحله قبل؛ مواردی انتخاب شد که انبیاء در مقام مخاطب با افراد و گروه‌های انسانی بوده و جهت اثرپذیری عملی و حرکت آنان در مسیر مطلوب، با قول، فعل یا تقریر خود، تحریکات مثبت و منفی (زیستی، روانی، شناختی و عاطفی) را نسبت به ایشان ساماندهی نموده‌اند.

از آیات با موضوعات مشابه، برمبنای اشباع نظری، مهمترین احصاء شد. سپس با تحلیل مضمون؛ و با اتکا بر تفاسیر معتبر و در دسترس (تسنیم، المیزان، نمونه، مجمع البیان و اطیب البیان)، یافته‌ها به دست آمد. در این مسیر، گزاره‌های تفسیری مستند به آیه مد نظر قرار گرفت.

در تحلیل مضمون، آتراید-استرلینگ، مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر را مطرح نمود. مضمون پایه، پایین‌ترین سطح برگرفته از متن است. سازمان‌دهنده‌ها، در رده متوسط‌اند و مضامین پایه را برای خلق مفاهیم مشابه، سازمان می‌دهند. مضامین فراگیر نیز، کلان‌ترین سطح است و تشابهات اصلی داده‌ها را به عنوان کل ارائه می‌کنند (Attride-stirling, 2001). بنابراین برای عبارات قرآنی، کدهای پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر ساخته شد.

در این پژوهش، سعی شد که کدگذاری از ابتدا تا انتها، بر اسلوب یکسانی استوار شود. به زعم شتون، این بر «وابستگی» (Dependability) در پژوهش کیفی می‌افزاید که معادل «پایایی» در رویکرد کمی، و نشانگر ثبات نتایج در طول زمان است (مومنی‌راد و همکاران، ۱۳۹۲). همچنین برای اطمینان از صحت یافته‌ها، «باورپذیری» (Credibility) به عنوان جایگزین «روایی درونی» مد نظر قرار گرفت (صدوقی، ۱۳۸۷). این با بررسی و درگیری طولانی مدت با داده‌ها حاصل می‌شود. به گفته سندلوسکی (۱۹۹۳)، نقل قول مستقیم و اصیل نیز بر این ویژگی افزوده و نحوه استنباط نتایج از کدها را مشخص می‌کند (مومنی‌راد و همکاران، ۱۳۹۲). در این پژوهش، مضامین در فرآیندهای طولانی، مکرر و پیوسته و در چرخه مقایسه مداوم، بازبینی و پالایش شد تا مشابهت‌ها به حداقل برسد. به علاوه «خودبازبینی محقق» به کار رفت؛ یعنی پس از اتمام استنباط، پژوهش کنار گذاشته شد و با گذر بازه زمانی قابل توجه (چند ماه)، مضامین از جهت انطباق، ارزیابی مجدد شده و اصلاحات لازم انجام گرفت. در نهایت

نیز از طریق «بازبینی همتا»، از نظرات متخصص دیگری خارج از فرآیند پژوهش، برای بارنگری یافته‌ها استفاده شد. از سوی دیگر، استخراج و تحلیل کدها، بر نقل قول از متن تفاسیر و الفاظ آیات استناد یافت تا صحت آن‌ها تأمین شده و از خطای استنباط و تحمیل ذهنیت پژوهشگر بر متن، ممانعت به عمل آید. جهت مثلث‌سازی یافته‌ها نیز به تفاسیر قرآنی متعدد مراجعه شد.

۱. یافته‌های پژوهش

۱-۱. تعریف رهبری انگیزشی در قرآن کریم

رهبری انگیزشی در قرآن کریم را نمی‌توان صرفاً با اتکا بر واژه خاصی تبیین نمود؛ بلکه بهتر است برای فهم آن، به مجموعه واژگان قرآنی نزدیک به مفهوم برانگیختن، تمسک جست. باید گفت که در برخی کلمات، هرچند از جهت لغوی، معنای برانگیختن وجود دارد؛ ولی در قرآن کریم با مفهوم برانگیختگی انسان استعمال نشده؛ مانند: «(حَثَّ) یعنی وادار کردن و ترغیب» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۰۳). «(إِهْتَزَّ) یعنی اضطراب در چیزی و حرکت آن» (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ج ۶، ص ۹). و «(أَثَارَ)، برانگیختن چیزی به طوری که بالا و پایین آن زیر و رو شود (مصطفوی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۴۴ و ۴۵). و به معنی انقلاب و خشم درونی (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲). این واژه‌ها به ترتیب در آیات شریفه (اعراف: ۵۴)، (فصلت: ۳۹) و (روم: ۹)، به معانی دیگری به کار رفته‌اند. در مقابل، الفاظ دیگری نیز وجود دارند که علاوه بر معنای لغوی، در زبان قرآن کریم نیز کاربرد انگیزشی برای انسان دارند؛ در این زمینه، مهمترین موارد طبق تعبیر کتب لغت قابل تبیین است:

حَرَضَ (يُحَرِّضُ): قرآن کریم می‌فرماید: «حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال: ۶۵). «به چیز درحال نابودی، حَرَضَ گویند. تَحْرِیضُ نیز یعنی تشویق و برانگیختن به چیزی با خوب جلوه دادن آن و آسان نمودن زحمات کسب آن» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۷۰). دیگر معنای حرض، «انقطاع از افکار مختلف و علایق پراکنده و یکی نمودن اراده‌ها و خالص کردن نیت است. مانند محبّی صادق و عاشق؛ و تحریض، «حرض» نمودن انسان است. پس ضعف، هلاک، فساد، مرض، حزن و ... به اعتبار چیزی است که از حرض، در حالات انسان ظاهر می‌شود» (مصطفوی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۲۲۹ و ۲۳۰).

حَضَّ (يَحْضُ): «یعنی تشویق و واداشتن؛ و اصلش ترغیب بر قرارگرفتن در حضيض خاک است» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۵۰۵). درواقع «ترغیب بر امری پایین‌تر از شأن انسان. آیه شریفه زیر نیز یعنی شخص، برانگیختگی، تحریک و تمایل به طعام مسکین ایجاد نمی‌کند؛ «وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ» (ماعون: ۳)» (مصطفوی، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ص ۲۸۲).

بَعَثَ (يَبْعَثُ): برانگیختن یا روانه کردن چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۸۷). «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَيْهَا/ إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا» (شمس: ۱۲ و ۱۱). یعنی برانگیخت بدبخت‌ترین افراد قوم را برای پی‌کردن و کشتن شتر؛ و معنی انبعث، تحریک شدن و برخاستن است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۷، ص ۱۱۷).

أُغْرِيَ (يُغْرِی): یعنی برانگیخت (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱). «لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ» (احزاب: ۶۰)، یعنی تو را بر آنها برمی‌انگیزیم (و دستور اخراج یا قتلشان را به‌دست تو صادر می‌کنیم). «أُغْرَاهُ بِهِ: أَوْلَعَهُ بِهِ وَ حَضَّهُ عَلَيْهِ» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۶). یعنی در او نسبت به آن ولع ایجاد کرده و وی را بر آن تشویق نمود.

أَرْسَلَ (يُرْسِلُ): برانگیخته شدن به آرامی و نرمی است. گاه معنی رفق و مدارا و گاه فقط برانگیختگی می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۷۱ و ۷۲). همچنین یعنی نفوذ در چیزی با قید حامل قرار دادن آن بر امری (مصطفوی، ۱۳۹۵، ج ۴، ص ۱۳۷). «أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ» (نوح: ۱)، یعنی برانگیختیم نوح را به رسالت به سوی قومش (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۵، ص ۳۳۱).

نَزَعَ (يَنْزَعُ): القاء شر و فساد در قلب به‌وسیله وسوسه، کلام یا عمل است (مصطفوی، ۱۳۹۵، ج ۱۲، ص ۸۹). «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَعُ بَيْنَهُمْ» (اسراء: ۵۳). «نزع، شبیه نخس است. شیطان، انسان را نخس می‌کند یعنی تحریک نموده و برای گناهان برمی‌انگیزد. نزع، تنها برای امور شر به کار می‌رود» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۳۹۶).

أَزَّ (يُؤْزِ): تحریک با قصد حيله‌ورزی است (مصطفوی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۲). «تُؤْزِهِمْ أَرْأًا» (مریم: ۸۳)، یعنی (شیاطین) ایشان (کفار) را به گناه و غرور فریفته و چنان به گناهکاری وا دارند که مانند دیگ جوشان غلیان و شورش نمایند» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۶۹).

حَشَرَ (يَحْشُرُ): «حَشَرَ، به معنای برانگیختن و بیرون آوردن جماعت از جایگاهشان و روانه کردن آنها از آن‌جا به‌سوی امور و کارهاست. واژه حشر، جز درباره جماعت و گروه به کار نمی‌رود. قرآن می‌فرماید: وَ انْبَعَثَ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ» (شعراء: ۳۶) (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۹۴).

طَوَّعَ (يَطْوِعُ): «طوع، عمل طبق فرمان و حکم، با رغبت و خضوع است» (مصطفوی، ۱۳۹۵، ج ۷، ص ۱۶۵). «آیه شریفه می‌فرماید: فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ» (مائده: ۳۰). طَوَّعَتْ در این آیه، به‌معنی تسهیل و تزیین است؛ یعنی نفسش قتل برادر را بر او آسان نمود» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۴۹).

جدول ۱: بررسی معنای لغوی واژگان رهبری انگیزشی در قرآن کریم

معنای واژه در کتب لغت	واژه قرآنی
(۱) برانگیختن به چیزی با خوب جلوه دادن آن و آسان نمودن زحمات کسب آن (۲) ایجاد انقطاع از افکار و علایق پراکنده و یکی نمودن اراده‌ها و خلوص نیت	حَرَضَ (يُحَرِّضُ)
برانگیختن بر امری پایین‌تر از شأن و مرتبه انسان	حَضَّ (يَحْضُ)
برانگیختن برای عمل به وظیفه‌ای معین	بَعَثَ (يَبْعَثُ)
ایجاد شیفستگی و ولع و شوراندن بر یک امر	أَغْرَى (يُغْرِی)
(۱) برانگیختن توأم با آرامی و نرمی (۲) نفوذ در چیزی برای حامل قرار دادن آن بر امری	أَرْسَلَ (يُرْسِلُ)
القاء شر و فساد در قلب به وسیله وسوسه، کلام یا عمل	نَزَعَ (يَنْزَعُ)
تحریک همراه با قصد حیل‌ورزی	أَزَّ (يُوزُّ)
برانگیختن یک گروه	حَشَرَ (يَحْشُرُ)
(۱) تحقق رغبت، خضوع و فرمانبرداری (۲) تسهیل، تزیین و آراستن امر برای انسان	طَوَّعَ (يَطْوَعُ)

صرف‌نظر از تفاوت‌های موجود در معانی یاد شده، به نظر می‌رسد که در همه آن‌ها، نوعی ایجاد تحرک برای اقدام وجود دارد. درمجموع از بررسی این تعاریف می‌توان به نکاتی دست یافت که مهمترین آن‌ها شامل موارد زیر است:

(۱) طبق معنای «حَضَّ»، برانگیختگی گاهی با اقدامات خوشایند ملازم نیست؛ زیرا در آن تحریک برای امری پایین‌تر از شأن انسان به کار می‌رود. این مفهوم از «تحریض» نیز برمی‌آید؛ زیرا توأم با ضعف، هلاک، فساد، مرض و حزن است که فی‌نفسه خشنودی به همراه ندارد.

(۲) در «تحریض»، انسان برانگیخته، باید با نیت خالص و اراده صادق و بر مدار محبت عمل نماید. پس جلوات رفتاری کافی نبوده و کیفیت اراده و نیت برای انجام رفتار، اهمیت دارد. با به رسمیت شناختن اراده در فرهنگ قرآن، می‌توان گفت که هدف غایی رهبری انگیزشی، نه تأثیرگذاری، بلکه تأثیرپذیری است؛ یعنی رهبر اسلامی وظیفه خود را انجام می‌دهد و هدفش به حکم تکلیف، روشن کردن مسیر برای دیگران است تا در افراد اثرپذیری صورت گیرد.

(۳) واژه حشر، به معنای برانگیختن گروه آمده است؛ پس انگیزش به سطح فردی محدود نمی‌شود و می‌توان انگیزه گروهی از افراد را برای دستیابی به یک هدف، تحت تأثیر قرار داد.

۴) از برخی واژگان می‌شود تفاوت حالات انگیزشی را فهمید؛ مثلاً در «طَوَّع»، انگیزش با رغبت و تسهیل عمل؛ ولی در «حَرَضَ»، با دشواری همراه است. پس رهبری انگیزشی، از یک الگوی خطی پیروی نمی‌کند؛ بلکه در شرایط مختلف، راهبردها و شیوه‌های متفاوت می‌طلبد.

۵) براساس بعضی الفاظ، نیروهای شیطانی با برانگیختگی نامطلوب، ابعاد منفی را در انسان تقویت می‌کنند. مثلاً «نَزَعَ»، القاء شر و فساد در قلب، و «أَزَزَ»، تحریک با قصد حیل‌ورزی است. در نتیجه، رهبری انگیزشی در کل بر دو قسم است؛ یعنی اقداماتش می‌تواند جهات مثبت و منفی داشته باشد؛ چنانچه امروزه برخی رسانه‌ها آن را در بُعد منفی به عهده دارند. بنابراین با توجه به تحریکات منفی شیاطین، اولاً رهبری انگیزشی نیازمند رعایت بایسته‌هایی است که آن را از طُرُق فسادانگیز، صیانت کند. ثانیاً در رهبری انگیزشی، نباید صرفاً به پرورش انگیزه مثبت بسنده کرد؛ بلکه مواجهه با انگیزه منفی و خنثی‌سازی محرک‌های تهاجمی نیز اهمیت دارد. درمجموع براساس آنچه عنوان شد، می‌توان تعریف پیشین از این پدیده را براساس معانی الفاظ قرآنی، بازتعریف نمود: «توانمندی رهبر در ساماندهی هدفمند تحریکات مثبت و منفی در جنبه روانی، زیستی، عاطفی و شناختی، در جهت اثربخشی افراد و گروه‌ها در عمل، به منظور حرکت آن‌ها در مسیر مطلوب».

جدول ۲: بازتعریف رهبری انگیزشی براساس دیدگاه قرآن

تعریف اصطلاحی	تکمیل تعریف اصطلاحی طبق نظریات	بازتعریف براساس واژگان قرآنی
«توانمندی رهبر برای تغییر رفتار انسان به منظور حرکت در مسیر درست» (اوگوانی، ۲۰۱۵، ص ۵۸۸).	توانمندی رهبر در ساماندهی هدفمند تحریکات روانی، زیستی، عاطفی و شناختی، برای تغییر عمل انسان، به منظور حرکت در مسیر درست	توانمندی رهبر در ساماندهی هدفمند تحریکات مثبت و منفی (در جنبه روانی، زیستی، عاطفی و شناختی)، در جهت اثربخشی افراد و گروه‌ها در عمل، به منظور حرکت آن‌ها در مسیر مطلوب

۱-۲. مفهوم بایسته‌های رهبری انگیزشی

انگیزش انسان، پدیده‌ای پیچیده است و ایجاد یا تغییر آن، بدون رعایت ملاحظات هنجاری، بی‌نتیجه خواهد بود. مثلاً تعارض یا ابهام در اهداف انگیزشی، به سردرگمی مخاطب می‌انجامد (Bright & Cortes, 2024)؛ برای استفاده از مشورت نیز به عنوان عامل انگیزه‌بخش، رعایت قواعدی ضروری است (هوی و میسکل، ۱۳۹۶). قرآن کریم نیز برخی رهبران انگیزشی را سبب گمراهی دانسته؛ به طور مثال: «وَمَا أَمْرٌ فَرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (هود: ۹۷). درباره شیطان نیز فرمود: «قَالَ لِلْإِنْسَانِ أَكْثَرُ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ» (حشر: ۱۷). در مقابل؛ رهبران الهی همواره در تعاملات

انسانی، به هنجارهایی متعهد بوده‌اند؛ مثلاً بررسی سیره انبیاء نشان می‌دهد که «آن‌ها برای ارتباط با مخاطبین خود، از زبان ابهام‌گونه بهره‌نجنسته و مخاطب را در اّمّا و اگرهای متفاوت برای فهم کلام رها نکرده‌اند. همچنین با طرح پرسش در موضوعات اعتقادی، به دنبال هدایت مخاطب به‌سوی تفکر و تلاش ذهنی برای دستیابی به پاسخ بوده‌اند» (آشتیانی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۵۱ و ۱۵۴). از این رو، فهم سلوک عملی ایشان در آیات قرآن کریم، می‌تواند الگویی برای رهبری انگیزشی واقع شود.

از این منظر، «رهبری انگیزشی» نیازمند رعایت اصولی معین است. «اصل در علوم کاربردی، به‌منزله دستورالعمل کلی و راهنمای عمل و درحقیقت، قضیه‌ای حاوی باید است و تدابیر اتخاذ شده را هدایت می‌کند» (باقری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۷). بنابراین درمجموع می‌توان گفت که در صورت عدم التزام رهبران به این بایسته‌ها، یک یا چند آسیب زیر محتمل است:

بی‌اثر شدن و یا کاهش سرعت تأثیر تدابیر در رهبری انگیزشی.

خلل در سایر حیطه‌های رهبری؛ به‌سبب تلاش برای تغییر انگیزش (مثل قانون‌گریزی و یا تضییع حقوق).

انحطاط معنوی رهبر انگیزشی به‌دلیل عدم التزام مطلوب بر فرآیند توحیدی.

از این منظر، رهبری انگیزشی، پدیده در معرض انحراف و یا ارتقاء بوده و با رعایت بایسته‌ها، علاوه بر پیشگیری از آسیب در این فرآیند، ارزش‌افزایی در آن صورت می‌گیرد.

۱-۳. بایسته‌های رهبری انگیزشی از دیدگاه قرآنی

بایسته‌های رهبری انگیزشی در سه سطح مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر از قرآن کریم استخراج شد (جدول ۳) که درمجموع مشتمل بر ۲۰ مضمون فراگیر است. برخی عبارات قرآنی، مکرر و در ارتباط با مضامین مختلف مورد استناد قرار گرفت و از این رو، پس از ذکر آیه شریفه، کلمه اختصاری (تام) درج شده که مخفف «تعدد استنباط مضمون» است.

جدول ۳: نمونه مستندات مربوط به بایسته‌های رهبری انگیزشی در قرآن کریم

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان‌دهنده	فراگیر
رسول خدا را مأمور فرمود تا ایشان را به عذاب الهی تهدید کند، به بیانی که بترسند و هم امیدوار رحمت او باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۰۴).	«فَقُلْ رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَ لَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ» (انعام: ۱۴۷)	تنوع و تعادل در راهبردهای بیم و امید	توجه به راهبردها	تعادل در رهبری انگیزشی

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
پیامبر به برخی حرف‌ها که خیر نیست گوش می‌دهد؛ تا هتک حرمت نکرده و نیز گمان بد به مردم نبرد، اما اثر خبر صادق هم بر آن بار نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۲۲).	«قُلْ أَذُنُ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۶۱)	خوش‌بینی هوشمندانه نسبت به انگیزه‌ها	ی چندگانه	
به رسول اکرم فرمود تو مأمور به تکلیف فوق طاقت نیستی، وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است، نه که حفظ و وکیل آنان باشی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۳۱).	«مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (انعام: ۱۰۷).	پرهیز از گرانباری نقش	رعایت	
مشاوره مؤمنان را برای بهترین تصمیم به تلاش وامی‌دارد. اما «امر»، احکام الهی و موضوعاتی که روشن نیست (امرالناس) اند یا (امرالله)، دربر ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۴۳ و ۱۴۵).	«شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) (تام)	عدم تجاوز از حدود اختیارات رهبری	حدود وظایف	
به کسی که به ربوبیت صنم و وثن معتقد است؛ در طلیعه امر نمی‌توان گفت نماز بخوان و روزه بگیر؛ بلکه ابتدا او را به یادآوری نعمت می‌خوانند (جوادی-آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۹، ص ۳۱۰).	«...فَاذْكُرُواْ ءَالَآءَ اللّٰهِ» (اعراف: ۶۹)	ارائه تدریجی مفاهیم متعالی	اهتمام بر تدریجی و تکاملی	فرآیندمدا ری
جامعه عرب جاهلی بسیار آلوده به شراب و قمار بود؛ بنابراین حکم تحریم این دو تدریجی نازل شد و نرمش در لحن آیه هم به همین خاطر است (مکارم-شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۸).	«قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا» (بقره: ۲۱۹) (تام)	ملایمت بیان در دعوت آغازین به امور دشوار	بودن تحولات	
فرمود گمان نکنید اگر دعوتم پذیرفته نشود برایم شکست است؛ من انجام وظیفه کردم و این پیروزی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۳۹).	«فَإِنْ تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَّا أُوسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ» (هود: ۵۷)	نبود احساس شکست در عدم تغییر مخاطب	وابسته ندانستن تکلیف به	
اگر کسی دعوت رهبر را لیبیک نگوید، او باید ضمن دعوت به انجام وظیفه، برنامه‌هایش را منوط به اجابت دیگران نکند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴).	«فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء: ۸۴) (تام)	پای‌بندی به تکالیف، علی رغم عدم پذیرش	تحقق نتیجه	

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
فرمود من هدف مادی از این برنامه ندارم و جز به پاداش معنوی الهی نمی‌اندیشم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۷۵).	«لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجَرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (هود: ۲۹)	اجتناب از دعوت با مقاصد مادی	سلامت ماهوی در مقاصد رهبری	ارزشمند
		هدایت با قصد اصلاح‌گری		
شعیب (علیه‌السلام) هدفش را اصلاح جامعه به اندازه توان یاد کرد؛ نه سلطه بر آنها (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۳۹، ص ۲۲۸).	«إِنْ أُريدُ إِلَّا الْأَصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود: ۸۸) (تام)	اجتناب از هدایت به طمع اجرت از غیر خدا	انحصار غایات در نیت الهی	ی مقاصد رهبری انگیزشی
می‌فهماند که من بدون هدف و مزد کار نمی‌کنم؛ ولی مزدم بر خداست نه بر شما؛ و خدا شاهد و ناظر عمل من است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۸۶).	«مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجَرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (سبأ: ۴۷)	اجتناب از دعوت به سوی غیر خدا		
پیامبران مردم را به اهداف مقدس دعوت نمودند ولی داعیان باطل به هنگام قدرت دعوت به سوی خویش و تشویق مردم به نوعی عبودیت می‌کنند (مکارم- شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۳۶).	«مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران: ۷۹)	اجتناب از دعوت به سوی غیر خدا		
یعنی رسولی به سویتان آمد تا بیان کند چیزی را که گذشت مدت طولانی از آخرین پیامبر قبلی و نیامدن پیامبر دیگر شما را محتاج به بیان آن نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۱۳).	«قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ» (مائده: ۱۹)	سنخیت محتوای تبیینی با نیاز افراد	تناسب تدابیر انگیزشی با	تناسب تدابیر انگیزشی با ویژگی- های افراد
ابراهیم علیه‌السلام با ارائه برهان محبت «لا احب الا فلین»، روشن کرد که خداپرستی او بر پایه ترس نیست، لیکن در پاسخ مشرکان که از هراس بت می- پرستیدند، بر محور خوف و امن سخن گفت (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۱۷۵).	«قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ... لَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ» (انعام: ۷۶ و ۸۰)	هماهنگی هدفمند با گرایش اشخاص	تفاوت- های فردی	
به پیامبر فرمود من عملی منکر کرده‌ام که مردم را بر ایمان مجبور کنی. من ایمان از روی حسن اختیار می- خواهم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸۷).	«أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹)	اصالت دادن به اختیار انسان	تناسب تدابیر انگیزشی با	
برای هدایت انسان، تنها تعلیمات صحیح و دلائل روشن کافی نیست، بلکه استعداد پذیرش و	«أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَتَوَسَّوْا كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ» (یونس: ۴۲).	توجه به موانع درونی انسان	اشتراکات انسانی	

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
شایستگی قبول حق نیز لازم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۹۹).				
کسی هم که ایمان نیاورده و دستش را به خون مسلمانی آلوده، اگر از حکومت برای تحقیق در معارف الهی پناهندگی بخواهد، باید به او پناه داد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۳، ص ۲۶۸). مقصود، برگرداندن مردم از ضلالت به هدایت است؛ پس باید هرچند ناچیز از هر راه استفاده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۰۵).	«وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه: ۶)	اغتنام فرصت- ها و احتمالات اندک در تحول آفرینی	لحظه- شناسی و فرصت- گزینی	مدیریت بهینه فرصت‌ها
به پیامبر فرمود منشأ کفر کافران، عمدی است. آنان را رها کن؛ یعنی چندان برایشان وقت صرف نکن که تو را از وظیفه اصلی باز دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۴، ص ۳۴۸ و ۳۴۹).	«ذَرُهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَمْتَنِعُوا وَيُلْهِهُمْ الْأَمَلُ» (حجر: ۳)	اجتناب از اتلاف فرصت با راهبردهای بی‌فایده		
وقتی مخاطب در انجام عمل، امروز و فردا کند؛ دعوت‌کننده او را تهدید می‌کند به پیش آمدن ناگهانی موانع و از دست رفتن فرصت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۲۷).	«أَنبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ» (زمر: ۵۴)	هشدار نسبت به هدررفت فرصت‌ها	تاکید بر زمان- شناسی در دستیابی به اهداف	
موسی علیه‌السلام به او گفت: تو به‌وضوح، انسان جاهل و گمراهی هستی؛ زیرا هر روز با کسی (از دشمن) گلاویز می‌شوی و در دسر می‌آفرینی و دست به کارهایی می‌زنی که الآن موقع آن نیست (مکارم- شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۵۰).	«... فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِحُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَعَوِيٌّ مُّبِينٌ» (قصص: ۱۸)	توقف انگیزه- های نابهنگام		
بنی اسرائیل مبارزه با آل فرعون و پیروزی بر آنان و معجزات موسی کلیم را به خاطر داشتند پس نه تنها انگیزه نبرد با طاغوتیان فراهم بود بلکه عامل بازدارنده از نبرد نمی‌دیدند و پیامبرشان هم جانشین همان پیامبری است که فرعونیان را به فرمان الهی به دریا افکند؛ از این رو با عزمی راسخ نزد پیامبرشان رفتند و خواستند تا فرمانده لشکری برای آنان	«إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ إِنَّهُمْ ابْنُ آدَمَ الْأَوَّلُونَ... فَأَنزَلْنَاهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيَّ الْفِتْنَىٰ أَلَّا تَقَاتِلُوا قَالُوا لَا بَلَّآ لَنَا إِلَّا نُنَاجِيَكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَ أَبْنَانَنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ» (بقره: ۲۴۶).	توجه به احتمال فروکاست انگیزه‌های قوی	غافل نشدن از شرایط متغیر	مدیریت تغییرات غیر قابل پیش‌بینی

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
برگزیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۶۰۹). خداوند، آن‌چه می‌خواستند اجابت کرد و امیری برایشان انتخاب شد ولی وقتی جنگ واجب شد پشت کردند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۷۸).				
فرمود بنیامین را با شما نمی‌فرستم، مگر همگی وثیقه الهی به من بسپارید که وی را سالم باز می‌گردانید، مگر حادثه پیش‌بینی نشده رخ دهد که بر شما چیره شود و نتوانید در برابرش ایستادگی کنید (جوادی- آملی، ۱۳۹۵، ج ۴۱، ص ۱۶۱ و ۱۶۰).	«...لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ» (یوسف: ۶۶)	منطقی بودن انتظارات به دلیل موانع محیطی		
موسی علیه‌السلام برای این که آنان مغرور نشده و از مبارزه، استعانت و مقاومت دست برندارند، وعده پیروزی را قطعی بیان نکرد، بلکه فرمود «عسی ربکم» (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۵۸).	«عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۲۹) (تام)	اجتناب از وعده قطعی در دستیابی به هدف	هشدار نسبت به تغییر شرایط	
حضرت موسی فرمود وقایع گذشته و آینده، نه برای آن‌ها یکسان است و نه شما؛ بلکه زمین ملک و ملک خداست و به هر که بخواهد عطا می‌کند (جوادی- آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۵۵).	«قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوُّكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۲۹) (تام)	تأکید بر تغییرپذیری در تحقق اهداف	در هدف- گذاری	
توجه داد که من علمی دارم که تو نداری. باید مرا پیروی کنی تا هدایت کنم؛ چون من راه را بلدم و تو از آن غافل (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۷۵).	«إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي» (مریم: ۴۳)	کفایت علمی در رهبری افراد	رهبری برخاسته از آگاهی و بصیرت	هدایت- گری حکیمانه
«علی بصیره» یعنی با بینایی، یقین، اطمینان و دلیل و برهان؛ نه تقلید، هوای نفس و عصبیت (طیب، ۱۳۶۹، ج ۷، ص ۲۹۲). بصیرت، نه صرف دانایی؛ بلکه علم با روشن‌ضمیری و خداترسی است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۵، ج ۴۱، ص ۴۶۹).	«قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي» (یوسف: ۱۰۸)	بینش و یقین در رهبر انگیزشی		
خداوند به پیام‌آورش هشدار داد که تلاش‌های دین- ستیزان را زیر نظر بگیرد و از توطئه آنان آگاه و برای واکنش همگون با خیانت و پیمان‌شکنی احتمالی یا حتمی آماده باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۶۲۷).	«إِنَّمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ...» (انفال: ۵۸)	هشیاری نسبت به نشانه‌های محتمل انگیزش	توسعه آگاهی خود در	

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
موسی علیه السلام نخست اعتراض نکرد، گفتگو شروع شد و وقتی معلوم شد کار او بد بوده و معذور نیست؛ حکم حاد را اجرا کرد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۵۵، ص ۲۲۸).	«قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ» (طه: ۹۵)	کسب اطلاع جهت حصول یقین پیش از اقدام	فرآیند رهبری	
یوسف با سمّت‌پذیری در دربار مصر، توانست بت-پرستی را تغییر دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۴۱، ص ۸۵). پس قبول مقام از ظالم، حرام نیست؛ وقتی منافع و مرجحات دینی آن بیش از زیان باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۷).	«قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أُمِينٌ/ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ» (یوسف: ۵۴ و ۵۵)	پذیرش موقعیت‌های خاص، مشروط بر مرجح دینی	چرخش- های راهبردی	اتحاد تمهیدات ویژه در راستای مصالح
موسی علیه السلام با نهی هارون، جامعه را از پیروی مفسدان برحذر داشت. گاه آگاه کردن با کنایه، از صراحت گفتار کارسازتر است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۱۹۷).	«اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي وَاصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۱۴۲)	تحریکات غیرمستقیم در دشواری پذیرش	برحسب ضرورت	
وقتی انسان قدرت ادراک کنه مسئله را ندارد، به او پاسخ داده نمی‌شود؛ چنان‌که به نظر برخی، ناتوانی علمی پرسش‌کنندگان از ادراک کنه حقیقت روح، سبب چنین پاسخی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۲۱۹).	«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)	محدودسازی موقعیتی در ارضای برخی نیازها	استفاده محدود از برخی تدابیر	
«به خدا پناه می‌برم که از جاهلان باشم»، یعنی استهزا نمودن و مسخره کردن، کار افراد نادان و جاهل است و پیامبر خدا هرگز چنین نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۰۳).	«قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره: ۶۷)	خودشناسایی جهت رفع تهمات		
ابراهیم (علیه السلام) خواست پدرش را در قبول دعوت، تحریک و تشویق نماید. فرمود بت‌ها ممکن است صاحبش را در هلاکت و ولایت شیطان برد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۷۶).	«أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا» (مریم: ۴۵)	هشدار پیرامون پیامدهای عمل	تبیین تأثیر و تأثرات ناشی از اقدام	ترسیم چشم‌انداز عملی
«أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ» تشویق و تحریک به هجرت از مکه است. یعنی بهانه در ترک طاعت خداوند نیست؛	«اتَّقُوا رَبَّكُمْ... وَ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ» (زمر: ۱۰)	تبیین شرایط و امکانات		

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
اگر در زمینی نتوانستند، به سرزمین دیگر بروند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱، ص ۱۵۴ و ۱۵۳).		موجود جهت اقدام		
موسی علیه‌السلام بنی اسرائیل را بر قیام علیه فرعون برمی‌انگیزد برای رسیدن به هدف یعنی رهایی از اسارت و بندگی فرعون (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۸۷).	«اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (اعراف: ۱۲۸) (تام)	هدف‌گذاری به منظور جهت‌دهی به تحرکات	تبیین ملزومات عمل	
موسی (علیه‌السلام) بنی اسرائیل را به استعانت از خداوند در رسیدن به هدف و صبر در برابر شدایدی که فرعون خط نشان می‌کشد سفارش می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۸۷).	«اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (اعراف: ۱۲۸) (تام)	تبیین وظایف مخاطب در دستیابی به هدف		
هود علیه‌السلام می‌فرماید: پدرانان نیز مانند شما برهان و دلیل صحیحی بر خدایی بت‌ها نداشتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۲۵).	«أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِحُجَّتٍ مِنْ سُلْطَانٍ» (اعراف: ۷۱)	پرورش ذهنیت صحیح استدلالی	تقویت زمینه‌های ذهنی افراد	تسهیل -
پیامبر صلوات‌الله‌علیه باید مشرکان کوتاه‌بین را به تفکر فراخواند (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۵، ص ۲۶۹).	«قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَ الْبَصِيرُ أَمْ فَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰)	ترغیب مخاطبان به تفکر		گری در
یعنی سخنی بگو که دل‌هایشان درک کند و بفهمند چه می‌گویی؛ با زبان دل آنان حرف بزنی تا متوجه شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۴۵).	«... قُلْ هُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا» (نساء: ۶۳).	بلاغت در بیان جهت تفهیم کامل	شفاف - سازی، ابهام - زدایی و عدم تعارض	ادراک مخاطب
حنیف یعنی مستقیم و مایل به حق. در دین مستقیم کمترین انحراف از حق نیست (طیب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۱۱). خداوند تنها به پیروی از ملت ابراهیم امر کرده؛ چون تناقضات یهود و نصاری در آن نیست (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۷۳).	«قَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (بقره: ۱۳۵)	عدم تناقض در محتوای دعوت		
مربی و رهبر باید اولین مؤمن به آئینش باشد؛ تا مردم به صداقتش ایمان پیدا کنند و او را «اسوه» خود بدانند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۴۰۵).	«وَ أُمِرْتُ لِإِنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ» (زمر: ۱۱ و ۱۲) (تام)	أسوه بودن رهبر انگیزشی	الگوسازی مناسب	تمهید الگوهای

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
هدف تربیتی از حکم سختگیرانه تشرید آشکار ساختن اهتمام اسلام به مواثیق، پندآموزی به دیگر پیمان‌ستیزان و هراس‌افکنی در دل آن‌هاست (جوادی-آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۲۵).	«...فَشَرَّدَ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ» (انفال: ۵۷) (تام)	پیامدسازی برای الگوها به قصد تحریک	برای انگیزه‌ها	انگیزشی مطلوب
پیامبر اکرم موظف شد سرگذشت ایوب، الگوی صبر و استقامت را برای مسلمانان بازگوید تا از مشکلات نترسند و از رحمت خدا مایوس نشوند (مکارم-شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۹۳).	«وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ... وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعَمَ الْعَبْدِ...» (ص: ۴۱ و ۴۲)	تأیید الگوهای مطلوب	شایسته-	گزینی در الگوهای موجود
در بنی اسرائیل، برخی با وجود مشاهده معجزات موسی، مواهب الهی را فراموش کرده، تقاضای بت‌سازی کردند. موسی علیه‌السلام گفت: این جمعیت بت‌پرست که می‌بینید، کارشان به هلاکت می‌انجامد و عملشان باطل و بی‌اساس است (مکارم-شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۳۶).	«اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ... إِنَّ هَؤُلَاءِ مُمْتَرٍ مَّا هُمْ فِيهِ وَ بَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۳۸ و ۱۳۹)	نهی از الگوهای نامطلوب		
نشاط گاهی صادق، حق و ممدوح است و گاهی کاذب، باطل و مذموم. نشاط راستین، خشنودی به نظیر فضل، رحمت، عنایت و نصرت خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۷، ص ۵۷).	«قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ قَبِلْتُ ذَلِكَ فُلْيُفْرَحُوا...» (یونس: ۵۸)	پرورش شادی و نشاط راستین	ترویج اهداف و انگیزه-	پرورش و پالایش انگیزه‌ها
قیام و آمادگی باید انگیزه الهی داشته باشد؛ اصولاً اخلاص در کارها و حتی در اندیشیدن، خمیرمایه نجات، سعادت و برکت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۳۵).	«إِنَّمَا أُعْطِيتُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَ فُرَادَى» (سبأ: ۴۶)	پرورش مقاصد الهی در انگیزه- ها	های مطلوب	
یاقوب به یوسف علیهما‌السلام فرمود رؤیایش را برای برادرانش نگوید، زیرا بر حسادت و حيله آنان افزوده و با تحریک شیطان، ضدش نیرنگ می‌زدند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۴۰، ص ۱۳۳).	«...يَا أَيُّهَا لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا» (یوسف: ۵).	پیشگیری از بروز انگیزه- های منفی	مقابله با اهداف و انگیزه-	
منافقین قسم خواهند خورد که مقصودی از ساختن این مسجد نداریم مگر کار نیکی کرده باشیم، یعنی تسهیلاتی برای مؤمنین فراهم کنیم. خداوند گواهی	«اتَّخِذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا... وَ لَيُخْلِفَنَّ إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَ	خشتی‌سازی تأثیر انگیزه‌های مزورانه	های نامطلوب	

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
داده که دروغ می‌گویند و نهی می‌کند رسول خود را که در آن مسجد به نماز بایستد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۳۱).	اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ/لَا تَنْعَمُ فِيهِ أَبَدًا» (توبه: ۱۰۷ و ۱۰۸)			
آیه اجازه نداده انفاق افراطی باشد که زندگی انفاق-کننده را نابسامان کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۹). (طبق پرسش مخاطبان، آنان انفاق را ارادی انجام می‌دادند نه با اجبار؛ و «عمل» دارای مبدأ ارادی، با انگیزه همراه است).	«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ...» (بقره: ۲۱۹) (تام)	نهی از افراط در کنش‌های مطلوب	تعدیل سویه‌های انگیزشی	
غلو در آیه، می‌تواند مطلق افراط شامل دوستی و دشمنی باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۳۸۸). (نهی آیه از غلو، یعنی اشاره به «عمل» ارادی و بنابراین منبعث از انگیزه است).	«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ...» (مائده: ۷۷)	نهی از گرایش‌های غلوآمیز		
تلاوت برای منتهی شدن به تعلیم، باید مستمر باشد، لذا با فعل مضارع آمده (یتلوا)، و برای ثمر بخشی تعلیم نسبت به تزکیه (یعلّم) و نیز برای دوام تزکیه و رهایی آن از وسوسه ابلیس و نفس اماره (یزکّی) (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۹۳).	«رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره: ۱۲۹)	مداومت در بکارگیری راهبردهای انگیزشی	پیشگیری از سطحی-نگری در انگیزش	
ایمان، قائم به قلب و از اعتقاد است و اسلام قائم به زبان و اعضاء؛ چه اعتقاد داشته یا خیر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۹۲ و ۴۹۳). انگیزه‌های اسلام ممکن است مختلف باشد، حتی مادی و منافع شخصی، ولی ایمان از انگیزه معنوی و آگاهیست (مکارم-شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۲۱۰).	«قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...» (حجرات: ۱۴)	عدم اکتفا به مظاهر رفتاری در هدایت افراد		صبانت از انگیزه‌های مطلوب
«اعملوا»، برای مؤمنان خالص، ترغیب و برای منافقان، تهدید است (جوادی‌آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۵، ص ۲۴۸). عرض اعمال، اثر تربیتی فوق‌العاده دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۱۲۸).	«قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵)	ایجاد حس نظارت و حسابرسی دائمی	احیای روحیه خود مراقبتی	
عبارت گویای هشدار ضمني است؛ مراد موسی علیه‌السلام این است که خدا شما را جانشین آل	«...رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَذُوكُمْ وَ يَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ	هشدار به تعهد بر هدف غایی	در درون انسان	

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
فرعون در زمین می‌کند، تا ببیند پس از آزادی از ستم و به حکومت رسیدن چگونه عمل می‌کنید (جوادی - آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۰، ص ۶۰).	كَيْفَ تَعْمَلُونَ (اعراف: ۱۲۹) (تام)	پس از حصول هدف واسطی		
نعمت‌های آخرتی همه خوبی‌ها را دارد، باقی است، زیبایی و لذتش حقیقی است و بطلان در آن راه ندارد. خلاصه خواص آن‌چه در دنیا است در آخرت هم هست؛ با این تفاوت که نعمت‌های آخرت خالی از قبح و فساد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵).	«عند رَحْمَتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵)	ترغیب به پاداش‌های جاودانه و حقیقی	ایجاد جذابیت در	
مسیح علیه‌السلام محتوای دعوتش را «حکمت» توصیف نمود که از اهداف آن رفع اختلافاتی است که جامعه را به هم می‌ریزد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۱۰۳)	«قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَ لِبَيِّنَاتٍ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَخْتَلَفُونَ فِيهِ» (زخرف: ۶۳)	تبیین مطلوبیت اهداف دعوت	دستیابی به هدف	
انتظار وابستگی ایجاد می‌کند که جلوی تبلیغ صریح و آزاد را می‌گیرد. بنابراین مبلغ اسلام، باید برای امرار معاش، متکی به بیت‌المال باشد نه مردم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۳۵۲).	«فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (یونس: ۷۲)	عدم وابستگی به امکانات مخاطب	استقلال در مزایا	
اتخاذ سبیل به‌سوی خدا پاداش خودش معرفی شده؛ این تعبیر، منتهی درجه بی‌نیازی آن جناب از اجر مالی و مقام است و می‌فهماند غیر از پذیرفتن دعوتش و پیروی حق، چیزی نمی‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۱۹).	«قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا» (فرقان: ۵۷)	عدم درخواست اجرت از مخاطب		استقلال رهبر انگیزشی از مخاطبان
فرمود بگو نمی‌خواهم شما را به پذیرش خود و تصدیق کتاب و رسالتم وادارم، چون کفر و ایمانتان برای من اثری در نقصان یا زیادت عمل من ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۶، ص ۵۴۲).	«وَ إِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَ لَكُمْ عَمَلُكُمْ...» (یونس: ۴۱)	تأکید بر عدم منفعت رهبر از اثر انگیزه مخاطب	استقلال در عمل	
رهبر باید آن‌قدر در کارش ثابت‌قدم باشد که حتی اگر کسی دعوتش را لبیک نگوید، اهداف و برنامه‌هایش را منوط به اجابت دیگران نکند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴).	«فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَ خَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء: ۸۴) (تام)	وابسته نبودن انگیزه رهبر به انگیزه مخاطب		

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
پس از نتیجه‌گیری از مشورت، باید تردید و آراء پراکنده را کنار زد و با قاطعیت تصمیم گرفت؛ که از آن تعبیر به عزم (تصمیم قاطع) شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۸).	«شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (آل عمران: ۱۵۹) (تام)	قاطعیت تصمیم رهبر در مشاوره انگیزشی	استقلال در تصمیم و نظر	
مشاوره، جمع (شاورهم)؛ و تصمیم نهایی، مفرد آمده (عزمت). یعنی بررسی باید دسته‌جمعی انجام گیرد؛ اما برای اجرا، اراده واحد به کار افتد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۸ و ۴۹).	«شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (آل عمران: ۱۵۹) (تام)	وحدت فرماندهی در مشاوره انگیزشی		
(نوح) فرمود من ادعای داشتن چیزهایی که به نظر شما فضل است نکرده‌ام تا تکذیبم کرده و بگویند دروغگویی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۳۱۲).	«لَأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَ لَأَعْلَمُ الْغَيْبَ وَ لَأَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ» (هود: ۳۱)	اجتناب از راهبرد مبتنی بر کذب و نیرنگ	صداقت در تعامل با مخاطبان	
مربی و رهبر باید اولین مؤمن به آئینش و کوشاترین فرد باشد؛ تا مردم به صداقتش ایمان پیدا کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۴۰۵).	«أُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ» (زمر: ۱۲) (تام)	تعهد پیشگام بر اهداف انگیزشی		
مشرکین به پیامبر صلوات‌الله‌علیه گفتند فقیران اطراف را متفرق ساز. زیرا انتظار داشتند اغنیا را دورش جمع کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۴۱). آیه فرمود اگر پیامبر متقیان فقیر را از خود براند، ظالم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۵، ص ۲۹۵).	«لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعُشَى... فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انعام: ۵۲)	اجتناب از جذب افراد با تضییع حقوق دیگران	رعایت امانت در تعامل با مخاطبان	کاربست راهبردها ی مطلوب
یوسف علیه‌السلام برای ایجاد انگیزه در برادران از راه تحبیب، تبشیر و تشویق فرمود مگر نمی‌بینید من برخلاف دیگران حق پیمان را خوب ادا می‌کنم و سهم هرکس را کافی و بی‌کاستی می‌پردازم (جوادی-آملی، ۱۳۹۵، ج ۴۱، ص ۱۲۰).	«...إِنِّي أَنَا أَنَا أَتَى الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرَ الْمُنْزِلِينَ» (یوسف: ۵۹)	اعطای کامل حقوق افراد جهت رفع نیازها		
شعیب (علیه‌السلام) از اعراض از توحید اظهار کراهت نموده و فهمانید در صورتی که او و قومش مجبور به اختیار یکی از دو شق ارتداد و یا تبعید شوند جز شق دوم را اختیار نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۴۰).	«لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مَلْئِئَةٍ قَالِ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸)	توجه به اولویت‌های ارزشی در رفع نیازهای معارض	توجه به اولویت- های رتبی	رعایت اولویت‌ها

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
ملاک خیر بودن، طهارت انفاق از لوث شر است؛ نه کم یا زیادی مال انفاق شده. شاید کسی مال فراوان تقدیم کند؛ ولی برای کسب شهرت و مقام یا به انگیزه منت گذاری (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۳۹۴).	«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ/ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۱۵) (تام)	تقدم کیفیت انگیزه ها بر کمیت آن ها		
تنها سخن از «مالاً» (جمعیت اشرافی مرفه و مغرور) است و نغمه به سوی همه مردم مصر فرستادیم؛ زیرا ریشه فساد و سردمدار کشور این ها بودند و اگر اصلاح می شدند، بقیه کارشان آسان بود (مکارم- شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۴۹).	«أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (مومنون: ۴۵ و ۴۶)	اولویت بخشی به تأثیر بر ریشه های انگیزشی	توجه به اولویت -	
موسی نخست سراغ هدایت عاطفی می رود، بعد هدایت عقلی و منطقی از طریق نشان دادن آیت کبری. این مؤثرترین راه تبلیغ است که نخست از طریق محبت، در عواطف نفوذ کنند سپس به طرح استدلال بپردازند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۱، ص ۹۶).	«...هَلْ لَّكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْكِيَ/ وَ أَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشِيَ/ فَأَرْثَهُ الْآيَةُ الْكُبْرَى» (نازعات: ۱۷-۲۰)	سبقت تحریک عاطفی بر تبیین شناختی	زمانی های	
تلافی جهل (حماقت) مردم، بیشتر آنان را به جهل و گمراهی می کشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۹۷).	«وَ أَمُرُّ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹)	اجتناب از تنش با جاهل	چشم - پوشی و گذشت از خطا	التزام بر روابط
فرمود بدی به خودت را بپوشان و از انتقام صرف نظر کن. رفتار ملایمی که دل ها را متوجه آن سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۹۶).	«خُذِ الْعَفْوَ» (اعراف: ۱۹۹)	گذشت از انتقام در حق شخصی		عاطفی مطلوب با پیروان
پیامبر باید با مؤمنان متواضع باشد؛ تا از وی پیروی کنند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۳، ص ۲۱۵).	«اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (حجر: ۸۸)	فروتنی با همراهان	تکریم و عطوفت بهنگام	
ابراهیم و مؤمنین همراه او، هرگونه ارتباط را با قوم کافر قطع کردند و هیچ سخن محبت آمیزی به آن ها نگفتند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۱۹).	«...إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَ بِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (ممتحنه: ۴)	اجتناب از عطوفت به افراد هدایت ناپذیر		
فرمود آنچه در تدبیر امورتان از اراده ام برمی آید و هر استطاعتی در توفیق و ردیف کردن اسباب بذل می کنم، از خداوند است، بدون او هیچ قدرتی ندارم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۵۲).	«إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» (هود: ۸۸) (تام)	توجه به وابستگی تأثیرات به توفیق الهی	توجه به وابستگی توفیقات	توجه به تأثیر ساحت

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
کسی که هم از خدا و هم مردم یا نیروی حاکم بر مردم می‌ترسد، در ترس دوگانه‌پرست است و تبلیغ او اثر ندارد (جوادی‌آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۲۸۷).	«يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ» (احزاب: ۳۹).	نهراسیدن از غیر خدا در مسیر دعوت	به امداد الهی	ربوبی در توفیقات
فرمود دعوت بدون اجر نیست؛ بلکه پاداش آن نزد خدایی است که مرا پدید آورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۴۴).	«إِنْ أُجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي» (هود: ۵۱)	اعتقاد بر پاداش الهی به رهبر	توجه به نظام جبران و پاداش الهی	
فرمود خداوند برایتان اجر عظیم آماده کرده، اما به شرطی که نیکوکار باشید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۵۹).	«فَإِنَّ اللَّهَ أَغْدَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۲۹)	تأکید بر جزای الهی به کنش مطلوب		
بنی اسرائیل پراکنده و شکست‌خورده بودند. نه خانه داشتند و نه اجتماع و تمرکز، نه برنامه سازنده معنوی و نه شهامت انقلاب. خداوند به موسی به‌عنوان رهبر دستور داد با بشارت مؤمنان به پیروزی و رحمت پروردگار، اراده‌شان را قوی کند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۰).	«أَنْ تَبُوءَ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَ اجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۸۷)	تقویت تمرکز و اراده جمعی	گسترش هم‌افزایی و وحدت در انگیزش	توجه به انگیزش جمعی
هارون گفت اگر از گوساله‌پرستی جلوگیری می‌کردم؛ جز عده مختصر اطاعت‌نکرده و دو دستگی می‌شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۷۰).	«إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتُ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ» (طه: ۹۴)	اجتناب از راهبردهای تفرقه‌آمیز		
انتظار می‌رود مردم علیه حکم آیه قیام کنند و آنچه رسول‌الله صلوات‌الله‌علیه از بنیان دین بنا کرده منهدم سازند. پیامبر هم از این اندیشناک بوده و در انتظار فرصتی مناسب و محیطی آرام، امروز و فردا می‌کرد که مطلب را ابلاغ کند تا آن را بپذیرند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۶).	«يَلْغُ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَ اللَّهُ يَعْصِيكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷).	مدیریت بسترهای مخالفت جمعی	پاکسازی انگیزشی در اجتماع	
یعنی چنان عرصه را برایشان تنگ کن که... متفرق شوند و اتحادشان در اراده و رسیدن به هدف و تصمیمشان بر قتال با مسلمین از بین برود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۴۹).	«...فِي الْحَزْبِ فَشَرِدَ بِهِنَّ مَنْ خَلَقَهُمْ» (انفال: ۵۷) (تام)	مقابله با وحدت افراد در انگیزه‌های مذموم		

مستندات تفسیری	آیه شریفه	مضامین		
		پایه	سازمان دهنده	فراگیر
انفکاک «لتنذر» از «انزل» و نهی از رهیابی حرج در دل پیامبر صلوات الله علیه میان آن دو، یعنی چون انذار پراهمیت است، منذر باید کامل آماده باشد و در پرتو شرح صدر با سختی احتمالی کنارآید (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۸، ص ۶۸ و ۶۹).	«كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ...» (اعراف: ۲)	آمادگی درونی مواجهه با سختی ها	تمهید پیشین در مواجهه با سختی	شکیبایی و استقامت رهبر انگیزشی
به پیامبر صلوات الله علیه فرمود مبدا از تهدید مشرکان دلگیر شده؛ صبر را از دست بدهی و خلاف اخلاق رفتار کنی (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۴۷، ص ۶۳۴).	«لَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» (نحل: ۱۲۷)	اجتناب از اندوه بی ثمر در فرآیند انگیزش		
پیغمبر (صلوات الله علیه) از ناحیه دشمنان در فشار بود تا مؤمنان فقیر را از خود براند. خداوند دستور داد در این فشار فزاینده، صبر کن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۴۱۶).	«اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (کهف: ۲۸)	خویشتن داری در برابر موانع	مقاومت در برابر	
نوح (علیه السلام) خصوصی و عمومی، فرمان خدا را بر آن ها می خواند اما با عکس العمل نامطلوب روبرو می شد. ولی هرگز دست برداشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۶۶ و ۶۵).	«قُلْ يَرْزُقُهُمْ دُعَاؤِي إِلَّا فِرَارًا/... ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا» (نوح: ۵-۸)	استقامت و پشتکار در هدایت آفرینی	دشواری مسیر	

بر مبنای یافته های جدول مذکور، بایسته های رهبری انگیزشی را می توان در قالب ۲۰ مضمون فراگیر طبقه بندی نمود؛ که عبارتند از:

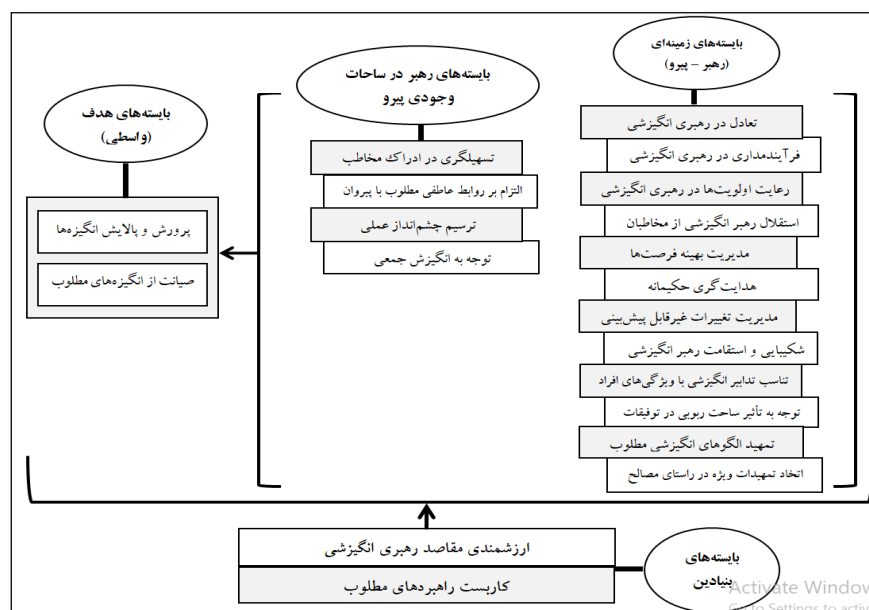
- (۱) تعادل در رهبری انگیزشی: رهبر باید در زوایای گوناگون تلاش ها، به نحوی اعتدال را رعایت نماید که اولاً هیچ یک از ساحت ها یا راهبردهای انگیزشی فروگذار نماند و ثانیاً، از حدود اختیارات رهبری فراتر نرود.
- (۲) فرآیندمداری: لازم است که رهبری انگیزشی، در فرآیند تحلیل شود؛ نه صرفاً انتهای مسیر؛ پس اولاً نباید انتظار تغییر ناگهانی در انگیزه داشت؛ ثانیاً باید به تکالیفی توجه نمود که طی فرآیند منجر به نتیجه می شوند و این فرآیندها، در دستگاه الهی مشمول پاداش اند؛ در این وجه با عدم تحقق نتیجه، یأس و دلسردی رخ نمی دهد.
- (۳) ارزشمندی مقاصد: اهداف رهبری انگیزشی باید از نظر شرع، عقل و عرف، پسندیده باشد. همچنین ارزش تلاش رهبر، به در نظر داشتن غایت الهی وابسته است. بدون رعایت این بایسته، همه تلاش ها بی ارزش است.

- ۴) تناسب تدابیر انگیزشی با ویژگی‌های افراد: تدابیر انگیزشی باید با خصوصیات متفاوت افراد متناسب باشد و نیز با لحاظ عوامل مشترکی چون عقل، فطرت و موانع درونی موجود در نوع انسان، اعمال شود.
- ۵) مدیریت بهینه فرصت‌ها: رهبری انگیزشی مطلوب، به دقت در فرصت‌ها و بهره‌گیری از زمان برای موفقیت نیاز دارد. همچنین باید انگیزه‌ها در بستر اهمیت به زمان پرورانه شود.
- ۶) مدیریت تغییرات غیر قابل پیش‌بینی: رهبری انگیزشی نیازمند توجه و ساماندهی وقایعی است که احتمال وقوعی هر چند اندک داشته و بر فرآیند انگیزش تأثیر می‌گذارد. همچنین هدف‌گذاری انگیزشی برای مخاطبان باید با همین نگرش در آنان تحقق یابد.
- ۷) اتخاذ تمهیدات ویژه در راستای مصالح: این تدابیر، هنگام اضطرار نظیر ترس از ایجاد آسیب یا قربانی مصلحت، ضرورت یافته و با تغییر سیاست‌ها و استفاده محدود از برخی راهبردهای انگیزشی ظاهر می‌شود.
- ۸) هدایت‌گری حکیمانه: رهبر انگیزشی با هر سطح از مهارت و آگاهی، باید همواره در پی توسعه آگاهی و بصیرت، رشد اطلاعات و تقویت هشیاری خویشان باشد.
- ۹) ترسیم چشم‌انداز عملی: در این بایسته، مخاطب با آگاهی از نقشه راه کلی، از موانع، امکانات، پیامدها، اهداف و وظایف برای عملی شدن انگیزه‌اش مطلع می‌شود.
- ۱۰) تسهیل‌گری در ادراک مخاطب: رهبر باید ذهن متفکر و استدلالی را در مخاطبان پرورش داده و به شفافیت، رفع ابهام و عدم تعارض در فرآیند دعوت ارج نهد.
- ۱۱) تمهید الگوهای انگیزشی مطلوب: الگوها، سرمشق مناسبی برای اثرپذیری انگیزه‌هاست. در این راستا، دو بایسته الگوسازی و الگوگزینی مطلوب باید مورد توجه باشد.
- ۱۲) پرورش و پالایش انگیزه‌ها: این مقوله، علاوه بر بایستگی، رسالتی کلان در رهبری انگیزشی است. درواقع این مضمون، شامل ترویج انگیزه‌های مطلوب، مقابله با انگیزه‌های منفی و تعدیل سویه‌های انگیزشی است و سایر بایسته‌ها برای تحقق همین امر، ضرورت یافته‌اند.
- ۱۳) صیانت از انگیزه‌های مطلوب: انگیزه مطلوب پس از پیدایش، نیازمند حراست است که به لحاظ وجودی و ارزشی دستخوش نابودی نشود. این مهم با پیشگیری از سطحی‌نگری در انگیزش، احیای خودمراقبتی در درون انسان و ایجاد جذابیت هدف محقق می‌شود.
- ۱۴) استقلال رهبر از پیروان: رهبر انگیزشی نباید به پیروان وابسته باشد. این استقلال از جهت امکانات، نتیجه عمل و نظرات مشورتی ضروری است. وابستگی، رهبر را در قیود و توقعات مخاطب محدود می‌سازد.

- ۱۵) رعایت اولویت‌ها: در اولویت رتبی، برخی عناصر، ارزش بیشتری نسبت به سایرین دارند و در مقام تعارض باید مقدم باشند. در تقدم زمانی نیز به بعضی زوایای نظام انگیزش، باید زودتر از سایرین پرداخته شود.
- ۱۶) کاربست راهبردهای مطلوب: رهبر انگیزشی باید صداقت و امانت را رعایت نماید و برای هدایت پیروان، به راهبردهای مضموم مبتنی بر کذب و نیرنگ متوسل نشود.
- ۱۷) التزام بر روابط عاطفی مطلوب با پیروان: در اثر خدشه در روابط عاطفی بین رهبر و پیروان، فاصله‌ای بین آنان ایجاد می‌شود که تاثیرپذیری انگیزشی را به حداقل می‌رساند.
- ۱۸) توجه به تأثیر ساحت ربوبی در توفیقات: رهبر انگیزشی تراز، توفیق در طریق رهبری را نه به تلاش خود، بلکه وابسته به لطف پروردگار می‌داند؛ بنابراین این بایسته، سبب تحکیم بنیاد اعتقادی رهبر می‌شود.
- ۱۹) توجه به انگیزش جمعی: انگیزش گروه را می‌توان پدیده‌ای فراتر از انگیزه‌های فردی تلقی نمود؛ زیرا فشارها و هنجارهای جمعی، خود سبب قوت یا ضعف انگیزه فرد شده و از این رو منشأ برخی تغییرات انگیزشی است.
- ۲۰) شکیبایی و استقامت: رهبر انگیزشی باید اولاً در برابر سختی‌های طریق هدایت مانند انگیزه‌های منفی، تهدید و آزار، خویشتندار بوده و بدرفتاری نکند و ثانیاً در مسیر نیل به هدف، پایداری نموده و عقب ننشیند.
- با بررسی مضامین فراگیر بایسته‌های رهبری انگیزشی در قرآن کریم، می‌توان آن‌ها را در چهار دسته کلی طبقه‌بندی نمود که در مدل مفهومی (نمودار ۱) ارائه شده و عبارتند از:
- الف) بایسته‌های رهبر در ساحات وجودی پیرو: این بایسته‌ها به‌طور مستقیم بر یکی از ساحات‌های مختلف وجود انسان اشاره دارند؛ چنان‌چه در مدل مشاهده می‌شود، هر کدام از این مضامین، به‌طور خاص بر یکی از وجوه مختلف شناختی، عاطفی و اجتماعی متمرکز است.
- ب) بایسته‌های زمینه‌ای (رهبر-پیرو): این بایسته‌ها بر مجموعه عناصر و مراحل در فرآیند رهبری انگیزشی حاکم هستند؛ بنابراین زمینه و زیرساخت ارزشمندی بایسته‌های دسته قبل نیز به شمار می‌روند. مثلاً «تسهیل‌گری در ادراک مخاطب» (بایسته ساحات وجودی)؛ به «رعایت تعادل» (بایسته زمینه‌ای) نیازمند است.
- ج) بایسته‌های هدف (واسطی): مضامین «پرورش و پالاش انگیزه‌ها» و «صیانت از انگیزه‌های مطلوب»، در زمره این دسته‌اند. به نظر می‌رسد که مقولات هدف در عین بایسته بودن؛ می‌توانند از اهداف واسطی تربیت در اقدامات رهبری انگیزشی قلمداد شوند؛ از این رو، رعایت همه بایسته‌ها بر تحقق آن‌ها تاثیرگذار است.

د) بایسته‌های بنیادین: «ارزشمندی مقاصد» و «کاربست راهبردهای مطلوب»، نه تنها در مجموعه فرآیند انگیزش ضروری‌اند؛ به دلیل ماهیت بنیادین هنجاری، کلیدی‌ترین یافته‌ها تلقی می‌شود؛ زیرا ارزش رعایت سایر بایسته‌ها متأثر از آن‌هاست و در صورت عدم تحقق، تلاش مربیان برای رهبری انگیزشی فاقد مطلوبیت است.

نمودار ۱: مدل مفهومی بایسته‌های رهبری انگیزشی از دیدگاه قرآن کریم



۴-۱. تحلیل یافته‌ها

انگیزش از شاخصه‌های کلیدی در امر تربیت به شمار می‌رود که قرآن کریم برای انسان‌سازی به آن توجه جدی دارد. رهبری انگیزشی را می‌توان یکی از رسالت‌های مربیان تراز تلقی نمود و مهمترین نقش رهبران را نیز تربیت پیروان دانست. توفیق رهبران در این عرصه، منوط به پاسداری و التزام به بایسته‌های رهبری انگیزشی است که مهمترین آن‌ها در این تحقیق، از آیات مرتبط با انبیاء به منزله مربیان قرآنی، استخراج شده که عبارتند از: بایسته‌های بنیادین، بایسته‌های رهبر در ساحات وجودی پیرو، بایسته‌های زمینه‌ای (رهبر-پیرو) و بایسته‌های هدف (واسطی). طبق بررسی یافته‌ها در مدل مفهومی می‌توان نتیجه گرفت که از منظر قرآن کریم؛ رهبر انگیزشی برای موفقیت در این فرآیند، باید در همه کنش‌های خود از جمله نسبت به جنبه‌های وجودی متربیان، الزاماتی را رعایت کند.

همچنین هرگونه اقدام رهبران در مسیر تربیتی برای انگیزش، بدون مقاصد ارزشمند و راهبردهای مطلوب، فاقد ارزش است؛ پرورش، پالایش و صیانت از انگیزه‌ها نیز برای فرآیند تربیت، هم ضرورت و هم هدف تلقی می‌شود. یافته‌های پژوهش را با برخی مطالعات پیشین می‌توان مرتبط دانست. به عنوان مثال؛ قربانی و عبدی (۱۳۹۹)، استراتژی‌هایی برای هارمونی انگیزه‌ها ترسیم کرده‌اند؛ نظیر «تثبیت انگیزش از طریق تشویق»، در شرایطی که انگیزه فرد و گروه بالاست. این مقوله با بایسته «صیانت از انگیزه‌های مطلوب» تاحدودی قرابت دارد. همچنین در «تعلیق فرد از گروه»، فرد بی انگیزه باید از گروه با انگیزه تعلیق شود تا از انگیزش دیگران نکاهد. که با زیرمقوله «پاکسازی انگیزشی در اجتماع» ذیل «توجه به انگیزش جمعی»، دارای انطباق نسبی است. برداشت این است که قربانی و عبدی (۱۳۹۹)، ماهیت انگیزش را مثبت انگاشته؛ درصدد تثبیت یا گسترش انگیزش و رفع بی انگیزگی بوده و به انگیزه منفی نپرداختند. مثلاً تعلیق فرد از گروه، نباید صرفاً به سبب بی انگیزگی باشد؛ بلکه ممانعت از شیوع انگیزه مخرب نیز آن را ایجاب می‌کند؛ چنان‌که در «پاکسازی انگیزشی در اجتماع» مد نظر است. در این پژوهش، استراتژی «تثبیت انگیزش از طریق تشویق» نیز، مورد تأکید است. به گفته ریو (۱۳۹۸)، «مشوق‌ها»، راهبرد انگیزش بیرونی‌اند. از این رو در «صیانت از انگیزه‌های مطلوب»، پیشگیری از سطحی‌نگری، احیای روحیه خودمراقبتی و ایجاد جذابیت در هدف، مورد توجه بوده که به درونی‌سازی انگیزش نیز ارج نهاده است.

بین سایر پژوهش‌ها، حسینی و همکاران (۱۴۰۰) تبیین لذت‌بخشی معنویات و ارتقای ذائقه لذت‌خواهی را از راهبردهای لازم در تقویت انگیزش معنوی دانسته‌اند. این مقولات به ترتیب با «تبیین مطلوبیت اهداف دعوت» و «ترغیب به پاداش‌های جاودانه و حقیقی» متناظرند که ذیل «ایجاد جذابیت در دستیابی به هدف» در بایسته «صیانت از انگیزه‌های مطلوب» قرار می‌گیرند. به‌طور کلی، «لذت» که بنیاد مکاتب لذت‌گرای غربی است؛ در اسلام انکار نمی‌شود؛ اما محلی برای مناقشه است. برخی صاحب‌نظران، لذت و رضایت را لزوماً مجاور یکدیگر ندانسته و گفته‌اند: «اقدامات مصلحتی، در اثر دوردست بودن نتیجه، لذت‌آور و بهجت‌زا نبوده اما رضایت‌بخش هستند» (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۴). بنابراین به نظر می‌آید که برای رهبری انگیزشی، نباید به لذت‌گرایی انسان منحصر شد؛ بلکه می‌توان از آن به عنوان راهبرد مکمل بهره جست. مثلاً در پژوهش حاضر، «ایجاد جذابیت در دستیابی به هدف»، در کنار الزامات دیگر نظیر «احیای روحیه خودمراقبتی» مد نظر قرار گرفت.

در دیگر مطالعات مرتبط، اورعی (۱۳۷۲) برای ارضای نیازها، محدوده معرفی کرده؛ نظیر منع اسراف و تشویق به ایثار در نیازهای زیستی، انحصار ترس (نیاز به امنیت) در ارتباط با خدا، نهی از حاکمیت نیازهای اجتماعی در جمع بر باطل و نهی از تکبر در نیاز به عزت نفس. درمجموع این مفاهیم، با مقوله «محدودسازی موقعیتی در

ارضای برخی نیازها» مشابه است که ذیل بایسته «اتخاذ تمهیدات ویژه در راستای مصالح» قرار دارد. در نگاه دقیق‌تر می‌توان گفت که پژوهش فوق با بررسی حدود نیاز، به مصادیق بایسته «محدودسازی موقعیتی در ارضای برخی نیازها» پرداخته؛ با این حال به همه نیازهای وجودی انسان اشاره نکرده است. درواقع نیازهای دیگری نیز در نهاد بشر قرار دارد که با بررسی دقیق‌تر قرآن کریم، می‌توان مقید و مشروط بودن ارضای آن‌ها را فهم نمود؛ نظیر آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)؛ که برای ارضای «نیاز به دانستن»، محدودیت قائل است؛ و نیز آیه «يَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا» (شوری: ۵۰)؛ که پاسخ به «نیاز فرزندپروری» را در مواردی منتفی می‌انگارد.

در مطالعات خارجی، زونی و همکاران (۲۰۲۴)، برای افزایش انگیزه یادگیری دانش‌آموز، راهبردهایی را ضروری دانسته‌اند؛ مانند الگو بودن معلم در کلاس درس که می‌توان آن را به «اسوه بودن رهبر» در بایسته «تمهید الگوهای انگیزشی مطلوب» نزدیک دانست. این دو مقوله با وجود مشابهت، در مخاطبان و سبک الگوسازی، با یکدیگر متفاوت‌اند. در پژوهش زونی و همکاران (۲۰۲۴)، الگو بودن معلم در کلاس درس، محدود به دانش‌آموزان و منحصر در انگیزه یادگیری است. در حالی که «اسوه بودن رهبر»، شامل همه افرادی است که می‌توانند در جایگاه مربی قرار گیرند؛ مانند معلمان و کارکنان یک مدرسه. همچنین محتوای الگوسازی در آن، محدود به انگیزه یادگیری نیست؛ بلکه بسترآفرین تمام انگیزه‌های مطلوب است.

طبق پژوهش بلریتی و همکاران (۲۰۲۰)، برای انگیزه بهتر افراد، سبک رهبری باید منطبق بر انتظارات آنان باشد؛ چون شیوه ثابت رهبری برای همه مناسب نیست. مثلاً افراد حرفه‌ای‌تر، انتظار توانمندسازی داشته ولی بعضی دیگر با تعیین وظیفه و نظارت دقیق با انگیزه می‌شوند. می‌شود گفت که «تناسب تدابیر انگیزشی با ویژگی افراد»، این نتیجه را تاحدی تأیید می‌کند. البته در بایسته مذکور، به جز انطباق سبک رهبری با انتظارات، به دیگر تفاوت‌های فردی نیز توجه شده مانند ادراکات، گرایشات، اهداف و نیازهای مختلف؛ و نیز اختلاف در سطوح ایمانی و میزان هدایت‌پذیری مخاطب که مختص رویکرد دینی است. به‌علاوه، انتظارات افراد را نباید همیشه مغایر دانست؛ زیرا این دیدگاه، بر نسبی‌گرایی مطلق استوار است. درعوض، سطحی از انتظارات در عموم افراد مشترک است؛ یعنی نشأت‌یافته از اشتراکات انسانی نظیر نیازهای مادی و عقلی و خیرگزینی فطری آن‌هاست. برخلاف تبیین بلریتی و همکاران (۲۰۲۰)، در «تناسب تدابیر با ویژگی‌های افراد»، به این مهم توجه شده است.

شایان ذکر است که این پژوهش با محدودیت‌هایی نیز مواجه بود؛ مانند تأثیر ذهنیت پیشینی ناشی از مطالعات قبلی، بر انتخاب منابع تفسیری قرآن کریم و حذف ابتدایی برخی آیات مشابه، بر مبنای اشباع نظری به دلیل

گسترده‌گی زیاد آن‌ها. همچنین پیشنهاد می‌شود که در پژوهش‌های آتی، موضوعات مرتبط در دستور کار پژوهشگران قرار گیرد: مانند بررسی میزان تحقق بایسته‌ها در مراکز تربیتی و یا سیره مربیان شاخص از طریق مطالعه موردی. و بررسی عناصر دیگر همچون مبانی، عوامل، موانع موثر و روش‌ها در رهبری انگیزشی قرآنی.

نتایج تحقیق

- (۱) برخی بایسته‌های رهبری انگیزشی، مربوط به ساحات وجودی پیروان هستند (شامل روابط عاطفی مطلوب با پیروان، ترسیم چشم‌انداز عملی، تسهیل‌گری ادراک مخاطب، توجه به انگیزش جمعی).
- (۲) دسته دیگر یعنی بایسته‌های زمینه‌ای، بر مجموعه عناصر و مراحل رهبری انگیزشی از جمله بایسته‌های ساحات وجودی پیرو حاکم‌اند (شامل تعادل، فرآیندمداری، مدیریت بهینه فرصت، تناسب تدابیر انگیزشی با ویژگی افراد، توجه به تأثیر ساحت ربوبی در توفیقات، مدیریت تغییرات غیرقابل پیش‌بینی، اتخاذ تمهیدات ویژه در راستای مصالح، هدایت‌گری حکیمانه، رعایت اولویت‌ها، تمهید الگوهای مطلوب، استقلال رهبر، شکیبایی و استقامت).
- (۳) ارزش رعایت همه بایسته‌های رهبری انگیزشی، منوط بر تعهد رهبران تربیتی بر قسم بنیادین است (شامل ارزشمندی مقاصد، کاربرست راهبردهای مطلوب).
- (۴) بایسته‌های هدف نیز علاوه بر ماهیت هنجاری می‌توانند به‌منزله هدف واسطی از تحقق سایر موارد در نظر گرفته شوند؛ (شامل پرورش و پالایش انگیزه‌ها، صیانت از انگیزه‌های مطلوب).
- (۵) درمجموع از منظر قرآن کریم، رهبر انگیزشی برای موفقیت، باید در همه کنش‌های خود از جمله نسبت به جنبه‌های وجودی متربیان، الزاماتی را رعایت کند؛ هرگونه اقدام رهبران در مسیر تربیتی برای انگیزش، بدون مقاصد ارزشمند و راهبردهای مطلوب، بی‌ارزش است؛ پرورش، پالایش و صیانت از انگیزه‌ها، برای فرآیند تربیت، هم ضرورت و هم هدف تلقی می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بی‌جا: نشر دارالفکر.

اورعی یزدانی، بدرالدین (۱۳۷۲)، «بررسی مقایسه‌ای انگیزش در فرهنگ غربی و فرهنگ اسلامی»، *دانش مدیریت*، دوره ۲۳، صص ۵-۱۴.

آشتیانی، فاطمه؛ روحانی مشهدی، فرزانه؛ طالب‌پور، علیرضا (۱۴۰۳)، «استخراج الگوی گفتگوی پیامبران در قرآن کریم»، *مطالعات قرآن و حدیث*. دوره ۱۸، شماره ۱، صص ۱۳۵-۱۶۴.

باقری، خسرو (۱۳۸۵)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*. ترجمه رضا مهیار، تهران: نشر اسلامی.

تبیك، محمدتقی (۱۳۹۹)، «تبیین مدل تحولی انگیزش براساس فرهنگ اسلامی»، *روان‌شناسی فرهنگی*، دوره ۴، شماره ۱، صص ۵۷-۸۰.

ترک‌زاده، جعفر. فریدونی، فائزه. محمدی، مهدی؛ شفیعی سروستانی، مریم (۱۳۹۹)، «چارچوب عوامل محیطی مؤثر بر رفتار سازمانی دانشگاه»، *مطالعات رفتار سازمانی*، سال ۹، شماره ۱، صص ۱۴۳-۱۷۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *تسنیم*، قم: نشر اسراء.

حسینی، حسن؛ گایینی، ابوالفضل؛ عزیزی، سعید (۱۴۰۰)، «راهبردهای ایجاد انگیزش معنوی براساس لذت‌گرایی و رنج‌گریزی از دیدگاه قرآن (با رویکرد سازمانی)»، *مشکوه*، دوره ۴۰، شماره ۴، صص ۱۱۴-۱۳۸.

راغب اصفهانی، حسین (۱۳۶۹)، *ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن*، تهران: نشر مرتضوی.

ریو، جان مارشال (۱۳۹۸)، *انگیزش و هیجان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ویرایش.

صدوقی، مجید (۱۳۸۷)، «معیارهای ویژه ارزیابی پژوهش کیفی»، *روشن‌شناسی علوم انسانی*، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صص ۷۲-۵۵.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی‌همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: فراهانی.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی.

طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر اسلام.

عباسی‌نیا، سعید؛ ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۵)، «قرآن و زبان انگیزشی»، *معرفت کلامی*، سال ۷، شماره ۱، صص ۱۳۰-۱۰۳.

فرح‌بخش، سعید (۱۳۹۱)، *مدیریت روابط انسانی: سازمان‌های آموزشی*، تهران: نشر آبیژ.

فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الماک للطباعة و النشر.

قربانی، علی؛ عبدی، جهان (۱۳۹۹)، «طراحی الگوی نظریه هارمونی انگیزه‌ها: اصول، استراتژی‌ها و پسایندها»، *مدیریت سازمان‌های دولتی*، دوره ۹، شماره ۱، صص ۷۷-۹۰.

قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیه.

محمدی، افسانه؛ ونکی، زهره؛ معماریان، ربابه (۱۳۹۱)، «بررسی علل عدم اثربخشی پاداش‌ها برای پرستاران: یک مطالعه موردی»، *مدیریت پرستاری*، دوره ۱، شماره ۳، صص ۴۶-۵۴.

مصطفوی، حسن (۱۳۹۵ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: نشر الکتاب.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیه.

مومنی‌راد، اکبر؛ علی‌آبادی، خدیجه؛ فردانش، هاشم؛ مزینی، ناصر (۱۳۹۲)، «تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج»، *اندازه‌گیری تربیتی*، دوره ۴، شماره ۱۴، صص ۱۸۷-۲۲۲.

نیکونژاد، زهرا؛ حسومی، ولی‌الله (۱۳۹۴)، «بررسی روش‌های ایجاد انگیزه دینی از منظر سیره تربیتی اهل بیت (علیهم‌السلام)»، *مهندسی فرهنگی*، سال ۹، شماره ۸۳، صص ۴۱-۶۴.

همت بناری، علی؛ احمدلو، مسلم (۱۴۰۱)، «مؤلفه‌های فرایند ایجاد انگیزش در تربیت اخلاقی از منظر قرآن کریم»، *قرآن و علم*، دوره ۱۶، شماره ۳۱، صص ۵۶-۳۳.

هوی، وین؛ میسکل، سیسیل (۱۳۹۶)، *مدیریت آموزشی؛ تئوری، تحقیقی و عمل*، ترجمه میرمحمد سیدعباس‌زاده، ارومیه: نشر دانشگاه ارومیه.

Bibliography:

The Holy Qur'an.

- Abbasinia, Saeed, and Abolfazl Sajedi". (2016). *The Qur'an and Motivational Language "Ma'rifat-i Kalāmī*. 30-103 : (1) 7 . (In Persian)
- Ashtiani, Fatemeh, Farzaneh Rouhani Mashhadi, and Alireza Talebpour". (2024). *Extracting the Pattern of Prophetic Dialogue in the Qur'an "Qur'an and Hadith Studies*. 64-135 : (1) 18 . (In Persian)
- Attride-Stirling, J. (2001), "Thematic networks: an analytic tool for qualitative research". *Qualitative Research*, Volume 1, Issue 3, pp 385-405.
- Bagheri, Khosrow. (2006) *A New Look at Islamic Education*. Tehran: Enteshārāt-i Madreseh. (In Persian)
- Belrhiti, Z. Van, Damme W. Belalia A, & Marchal, B. (2020), "Unravelling the role of leadership in motivation of health workers in a Moroccan public hospital: a realist evaluation", *BMJ Open*, Volume 10, Issue 1, pp 1-17.
- Bright, D. S. Cortes, A. H. (2024), *Principles of management*, Houston: OpenStax.
- Bustani, Fu'ād Afrām. (1996) *Abjadi Dictionary*. Translated by Reza Mahyar. Tehran: Nashr-i Islāmī. (In Arabic)
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn. (1998) *Tafsīr Min Wahy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk. (In Arabic)
- Farahbakhsh, Saeed. (2012) *Managing Human Relations in Educational Organizations*. Tehran: Nashr-i Āyīzh. (In Persian)
- Ghorbani, Ali, and Jahan Abdi". (2020). *Designing the Harmony of Motivations Theory: Principles, Strategies, and Outcomes "Public Organizations Management*. 90-77 : (1) 9 . (In Persian)
- Hamilton, E. (2024), *Influence with integrity: An exploration of ethical principles-based psychological influence—A guide to using persuasion and motivation techniques in a moral, ethical, and responsible manner*, Benjamin Bautista.
- Hemmat Benari, Ali, and Moslem Ahmadlou". (2022). *Components of the Motivation Process in Moral Education from the Perspective of the Qur'an "Qur'an and Science*. 56-33 : (31) 16 (In Persian)

- Hosseini, Hassan, Abolfazl Gayeni, and Saeed Azizi". (2021). Strategies for Developing Spiritual Motivation Based on Hedonism and Pain Avoidance from the Perspective of the Qur'an: An Organizational Approach ". *Mishkāt*. 38-114 : (4) 40 . (In Persian)
- Hoy, Wayne, and Cecil Miskel . (2017) . *Educational Administration: Theory, Research, and Practice* . Translated by Mir Mohammad Seyedabbaszadeh. Urmia: University of Urmia Press. (In Persian)
- Ibn Fāris, Aḥmad . (1979) . *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* . N.p.: Dār al-Fikr. (In Arabic)
- Ilies, R. Judge, T. Wagner, D. (2006), "Making Sense of Motivational Leadership: The Trail from Transformational Leaders to Motivated Followers", *Journal of Leadership and Organizational Studies*, Volume 13, Issue 1, pp 1-22.
- Irmici, C. (2024), The psychology of motivation: How to stay driven, Ciro Irmici.
- Jawadi Amoli, Abdullah . (2022-2007) . *Tasnīm* . Qom: Nashr-i Esrā' (In Persian).
- Makarem Shirazi, Naser . (1992) . *Tafsīr-i Nemūneh* . Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Persian)
- Mohammadi, Afsaneh, Zohreh Venaki, and Robabeh Memarian" . (2012) . Investigating the Causes of Reward Ineffectiveness for Nurses: A Case Study ". *Nursing Management*. 54-46 : (3) 1. (In Persian)
- Momenirad, Akbar, Khadijeh Aliabadi, Hashem Ferdanesh, and Naser Mazini" . (2013) . Qualitative Content Analysis in Research Methodology: Nature, Stages, and Validity ". *Educational Measurement*. 222-187 : (14) 4 (In Persian)
- Mostafavi, Hasan . (1975) . *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm* . Tehran: al-Kitāb (In Arabic).
- Nikunejad, Zahra, and Valiollah Hassoumi" . (2015) . Methods of Developing Religious Motivation from the Perspective of the Educational Tradition of the Ahl al-Bayt ". *Cultural Engineering* 9 . 64-41 : (83). (In Persian)
- Oraee Yazdani, Badr al-Din" . (1993) . A Comparative Study of Motivation in Western and Islamic Culture ". *Management knowledge* . 14-5 : 23. (In Persian)
- Qurashi, Ali Akbar . (1992) . *Qāmūs al-Qur'ān* . Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (In Arabic)
- Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn . (1990) . *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Persian Translation and Commentary). Tehran: Nashr-i Murtazavī. (In Arabic)
- Reeve, John Marshall . (2019) . *Motivation and Emotion* . Translated by Yahya Seyedmohammadi. Tehran: Nashr-i Virāyesh.
- Sadoughi, Majid" . (2008) . Specific Criteria for Evaluating Qualitative Research ". *Research Methodology in the Humanities*. 72-55 : (56) 14 . (In Persian)
- Tabataba'i, Muhammad Husayn . (1995) . *al-Mīzān* . Translated by Muhammad Baqir Musavi Hamadani. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (In Persian)
- Tabik, Mohammad Taqi" . (2020) . Explaining a Developmental Model of Motivation Based on Islamic Culture ". *Cultural Psychology*. 80-57 : (1) 4 . (In Persian)
- Ṭabrisī, Faḍl ibn al-Ḥasan . (1981) . *Translation of Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* . Tehran: Farahani. (In Persian)
- Tayyib, Abd al-Husayn . (1990) . *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* . Tehran: Nashr-i Islām. (In Arabic)

- Torkzadeh, Jafar, Faezeh Fereydouni, Mehdi Mohammadi, and Maryam Shafiei Servestani. (2020). "A Framework of Environmental Factors Affecting Organizational Behavior in Universities". *Organizational Behavior Studies*. 76-143 : (1) 9. (In Persian)
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1996) *Majma' al-Baḥrayn*. Edited by Ahmad Hosseini Eshkevari. Tehran: Nashr-i Murtazavī. (In Arabic)
- Ugoani, J. N. N. (2015), "KICS: A model of motivational leadership in organizations", *Independent Journal of Management & Production*, Volume 6, Issue 3, pp 585-602.
- Zuni, M. S. Agus, P. N. Ikhwan, M. S. (2024), "How Teacher leadership in increasing student learning motivation in Islamic Education, why must be conducted?", *Tarbawi: Jurnal Ilmu Pendidikan*, Volume 20, Issue 1, pp 55-65.



دانشگاه امام صادق



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

دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، سال ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۳۸

بهار و تابستان ۱۴۰۵، صص ۲۸۵-۳۰۴

doi 10.30497/qhs.2026.248830.4210

مقاله ترویجی

سازوکار فرازمندی پاداش کردارها در آموزه قرآنی «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و بازتاب‌های تربیتی آن؛ از شمار بایسته تا مهر شایسته

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۲۶

مقاله برای اصلاح به مدت ۶ روز نزد نویسندگان بوده است.

نوروز امینی *

علی اقدامی تطفی **

چکیده

آیه شریف «وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» از عمیق‌ترین آموزه‌های قرآنی در بیان سازوکار عدل و فضل الهی در نظام جزا و پاداش است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که مقصود از «أَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» چیست و این تعبیر چگونه کیفیت پاداش اعمال را تبیین می‌کند؟ این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع تفسیری فریقین، روایات و تحلیل‌های تربیتی عالمان علوم تربیتی، به بررسی دیدگاه‌های موجود پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تفسیر این عبارت صرفاً محدود به انتخاب برترین عمل و پاداش دادن بر اساس آن نیست، بلکه این وعده، بیان‌گر سازوکاری ارتقایی است که در آن خداوند با فضل خویش اعمال نیک بندگان را به بالاترین درجه کمال می‌رساند و در سایه ایمان و صبر، سیئات آنان را می‌پوشاند یا تبدیل به حسنات می‌سازد. این تفسیر با آیات مرتبط همچون «إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» و «يُضَاعَفُ لَهَا» همخوانی دارد. افزون بر دلالت‌های کلامی و تفسیری، این آموزه قرآنی کارکردهایی عمیق در روان‌شناسی مثبت‌نگر، انگیزش اخلاقی، تربیت دینی و تقویت امید و مسئولیت‌پذیری دارد. در نتیجه، وعده «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» تجلی‌گاه پیوند عدل و رحمت الهی و الگویی امیدآفرین برای رشد اخلاقی و معنوی انسان است.

واژگان کلیدی: عدل الهی، پاداش اخروی، ثواب و عقاب اعمال، تربیت اسلامی، کارکردهای تربیتی قرآن کریم.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. (نویسنده مسئول)

(norouz.amini@guilan.ac.ir)

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. (eqdami@quilan.ac.ir)

طرح مسئله

یکی از ارکان اساسی جهان‌بینی اسلامی، اعتقاد به معاد و محاسبه اعمال در پیشگاه الهی است. قرآن کریم، این حقیقت را نه با رویکردی ترس‌افکن و ویرانگر، بلکه اغلب با بیانی امیدبخش و با تأکید بر رحمت بی‌منت‌های خداوند، تبیین می‌کند. در این میان، برخی آیات، چگونگی محاسبه و جزای اعمال را با عباراتی دقیق و عمیق بیان کرده‌اند که نیازمند تدبر و تأمل است. یکی از این تعابیر دقیق و پرمعنا، وعده الهی به مؤمنان است مبنی بر اینکه آنان را «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» پاداش خواهد داد. این عبارت کلیدی در آیات «مَا عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ / مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۶-۹۷) و «لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَ يَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (زمر: ۳۵) تکرار شده و در آیات دیگری مانند (عنکبوت: ۷؛ توبه: ۱۲۱؛ نور: ۳۸؛ احقاف: ۱۶) نیز مشابه آن آمده است. ابهام اصلی در اینجاست که مراد از «أَحْسَن» در این وعده الهی چیست؟ آیا خداوند تنها «بهترین» اعمال بنده را مبنای پاداش قرار می‌دهد و سایر اعمال نیک او را نادیده می‌گیرد؟ یا اینکه این تعبیر، کنایه از نهایت فضل و کرم الهی است که هم‌چون تاجری کریم است که کالای مرغوب و متوسط مشتری را هم به قیمت کالای عالی و برتر می‌خرد؟

از آنجا که پاسخ به این پرسش، تنها یک بحث تفسیری صرف نیست، بلکه تأثیر مستقیمی بر نگرش انسان به خدا، خویشتن و اعمال فرد دارد و می‌تواند منبعی عظیم برای امید، انگیزه و تحول اخلاقی باشد، این مقاله با گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل دیدگاه‌های مختلف مفسران امامیه و اهل سنت، در صدد است تا به این سؤال محوری پاسخ گوید که مقصود از «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» در آیات قرآن چیست و چه ملاحظات و دلالت‌های تربیتی و روان‌شناختی بر آن مترتب است؟ اهمیت این پژوهش در تبیین یکی از جلوه‌های رحمت و اسعه الهی و روشن‌سازی مفهومی است که می‌تواند مایه امیدواری و انگیزه‌بخشی بیشتر برای مؤمنان در مسیر عبودیت باشد. موضوع جزای الهی و چگونگی محاسبه اعمال، از دیرباز مورد توجه مفسران، متکلمان، فلاسفه و عالمان اخلاق بوده است. مفسران مختلف هر یک به فراخور سبک و مشرب تفسیری خود، به تحلیل این آیه و آیات مرتبط و مشابه آن پرداخته‌اند. در متون کلامی نیز، ذیل مباحث مربوط به عدل الهی و رابطه فیض الهی و اعمال انسان، به این موضوع پرداخته شده است. همچنین، در آثار اخلاقی و عرفانی نیز به مناسبت‌های مختلف به این موضوع پرداخته شده است. در عرصه تحقیقات عملیاتی نیز مقالاتی چند در راستای تحلیل نظام جزا و پاداش الهی سامان

یافته است. وحدانی بنام در مقاله «سنجش اعمال از دیدگاه قرآن» (وحدانی بنام، ۱۳۹۱) و محمدی در مقاله «ظهور اعمال در قیامت از دیدگاه قرآن و روایات» (محمدی، ۱۴۰۳)، زوایایی از این مسأله را مورد مطالعه قرار داده‌اند. با این حال همچنان ابهام یادشده در مسأله این تحقیق و نیز آثار تربیتی و روانی پیام کلی این آیه مورد مطالعه قرار نگرفته است. تحقیق حاضر در تلاش است تا با نگاهی تطبیقی، نظام‌مند و بینارشته‌ای (تفسیری - کلامی - تربیتی)، با جمع‌بندی و نقد دیدگاه‌های موجود در کنار یکدیگر، به دیدگاه تلفیقی جامعی دست یابد و سپس دلالت‌های عملی آن را در حوزه‌های مختلف زندگی استخراج کند.

روش تحقیق در این مقاله، توصیفی - تحلیلی است و برای استخراج مفاهیم تربیتی نهفته در این آموزه قرآنی، از روش تحلیل محتوا استفاده شده است.

۱. بستر نزول و سیاق آیات

برای فهم دقیق‌تر هر آیه، توجه به بستر نزول، سبب نزول و سیاق آیات قبل و بعد آن ضروری است. آیه ۹۷ سوره نحل در فضای مکه نازل شده و برخی از احکام را که با اسلام قبل از هجرت سازگار است و مایه اصلاح حال عمومی اجتماع است ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۹) و در سیاق آیاتی است که درباره وفای به عهد، پرهیز از پیمان‌شکنی و همچنین صبر بر اذیت‌های مشرکان است. طبق روایتی، نزول این آیات مربوط به ماجرای اختلافی بر سر زمین بین دو فرد به نام‌های «عبدان بن الأشرع حضرمی» و «امرؤ القیس کنندی» بود که نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) مطرح شد (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۲). این آیه پس از تأکید بر وفای به عهد و عواقب شوم پیمان‌شکنی، به عنوان یک قاعده کلی و بشارتی عمومی می‌گوید: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». در این سیاق، «صبر» بر وفای به عهد و مقاومت در برابر وسوسه‌های شیطانی مبنی بر نقض پیمان، می‌تواند کلیدی برای فهم «احسن» باشد. آیه ۳۵ سوره زمر که سوره‌ای مکی درباره توحید، معاد و سرانجام اعمال است، در توصیف «محسنان» و پاداش آنان آمده است. سیاق این آیه، به وضوح بر محوریت «تکفیر سیئات» و «جزای به احسن» در کنار هم تأکید دارد و بیان‌گر تقابل کامل بین تکفیر سیئات و جزای احسن است و در پاسخ به دغدغه درونی مؤمنان درباره گناهان گذشته نازل شده و فضای نزول، ترس مؤمنان از عذاب و طمع ایشان در رحمت الهی را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳۱). این جفت‌شدگی و تقابل، معنای خاصی به «أحسن» می‌بخشد و آن را در تقابل با «أسوأ» قرار می‌دهد. این آیه در پاسخ به این دغدغه درونی مؤمنان است که مبدا گناهان گذشته یا خطاهایشان مانع دریافت رحمت الهی شود.

سوره عنکبوت درباره آزمون‌های الهی، جهاد و صبر است. نزول آن در دوره سخت‌گیری مشرکان علیه مسلمانان در مکه بوده و هدف آن، تقویت روحیه مؤمنان و ایجاد امیدواری در شرایط سخت است. آیه مورد بحث در این سوره، بر تکفیر سیئات به عنوان پاداش ایمان و عمل صالح تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۸). سوره توبه مدنی و درباره جهاد، منافقان و روابط با مشرکان است. آیات مورد بحث این سوره در سیاق جهاد و اتفاق در راه خدا آمده و درباره مسلمانانی است که در میادین جهاد اتفاق می‌کردند. فضای نزول، تشویق مؤمنان به مشارکت در جهاد با اموال و جان‌هایشان است و ویژگی خاص آن، ارتباط دادن مستقیم اتفاق‌های کوچک و بزرگ با پاداش احسن الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۳).

سوره نور مدنی و درباره آداب اجتماعی، خانواده و برخی احکام شرعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۷۸). آیه مورد بحث در سیاق توصیف بندگان واقعی خدا آمده و درباره مؤمنانی است که شب‌ها به عبادت می‌ایستند و روزها تجارت می‌کنند. فضای نزول، الگوسازی از مؤمنان کامل در جامعه مدینه با تأکید بر «زیادت از فضل خدا» علاوه بر پاداش احسن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۹).

سوره احقاف نیز مکی و درباره توحید، رسالت و سرنوشت اقوام گذشته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۸۵). آیه مورد بحث ما در این سوره در سیاق وصیت به والدین و نیکی به آنها آمده و درباره نیکوکارانی است که به والدین خود احسان می‌کنند. فضای نزول، پاسخ به نگرانی‌های مؤمنان درباره عاقبت والدین مشرک است و ویژگی آن، تأکید بر قبولی «أحسن العمل» و تجاوز از «سیئات» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۲۰۲).

توجه به این سیاق‌ها به ما کمک می‌کند که تفسیرهای ارائه شده را در چارچوب مناسب خود قرار دهیم و از تفسیرهای انتزاعی و جدا از بافت بپرهیزیم.

۲. تحلیل معناشناختی عبارت «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

برای واکاوی این عبارت، باید به بررسی اجزای تشکیل‌دهنده آن بپردازیم.

۲-۱. حرف جر «باء»

«باء» در زبان عربی، معانی متعددی از قبیل سببیت، مصاحبت، استعانت، ظرفیت، قسم، تعدیه، تبعیض، بدل، ملابسه و... دارد. (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۱) از میان معانی مختلف، در این آیه دو معنا می‌تواند مورد توجه قرار گیرد:

باء سببیه (بیان علت): در این حالت، «أَحْسَنُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» علت و سبب دریافت «أجر» است؛ یعنی پاداش، تنها به دلیل انجام بهترین اعمال داده می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۷).

باء مقابله (عوض و بدل): این معنا شبیه به کاربرد «باء» در عبارت «بِعْتُ هَذَا بِهَذَا؛ این را به عوض آن فروختم» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۹). در این صورت، معنای آیه این می‌شود که خداوند پاداش آنان را در ازای بهترین اعمالی که انجام داده‌اند، می‌دهد. این تفسیر بر مفهوم مبادله و حسابگری دلالت دارد، هرچند که این حسابگری در دایره فضل الهی باشد. بیشتر مفسران، به طور صریح یا ضمنی، «باء» را در این آیه به معنای مقابله و عوض گرفته‌اند.

۲-۲. واژه «أَحْسَن»

این واژه که صیغه تفضیل از ریشه «ح س ن» است، در نگاه اول، دلالت بر این دارد که میان اعمال انسان، درجه‌بندی و مراتب وجود دارد؛ برخی «حَسَن» (خوب)، برخی «أَحْسَن» (بهتر) و برخی ممکن است «حَسَنٌ جَدًّا» (بسیار خوب) باشد. اما سؤال مهم اینجاست که آیا این تفضیل، به معنای کنار گذاشتن «حَسَن» و جزا دادن تنها بر اساس «أَحْسَن» است (نظریه انحصار)، یا اینکه «أَحْسَن» به معنای مبالغه و بیان نهایت درجه حسن و کمال است (نظریه ارتقا) (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۳)؟ به عبارت دیگر، آیا «أَحْسَن»، نسبی است (یعنی در مقایسه با اعمال دیگر خود شخص) یا مطلق (یعنی نهایت حُسن ممکن)؟ نوع پاسخ به این پرسش، هسته اصلی اختلاف مفسران را تشکیل می‌دهد که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۳-۲. قید «مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»

این قید نشان می‌دهد که مبنای جزا، خودِ اعمال انسان است. این امر با اصل قرآنی «وَأَنْ تَكُونُوا لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) هم‌خوانی دارد. بر این اساس، پاداش الهی بی‌ربط و بی‌حساب نیست، بلکه بر اساس سعی و عمل انسان استوار است، هرچند که این پاداش، به برکت فضل الهی، تا بی‌نهایت تضاعف و تکامل می‌یابد و از جنس خود اعمال نیست؛ چرا که تنها آنچه متعلق به خداست، باقی است: «مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶). این یک رابطه دیالکتیکی بین عمل انسان و فضل الهی است: عمل انسان شرط لازم و بستر است، اما کفایت نمی‌کند و فضل الهی است که آن را به کمال می‌رساند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۰).

۳. دیدگاه‌های مفسران در تفسیر آیه

با بررسی تفاسیر فریقین، می‌توان مهم‌ترین دیدگاه‌ها را در چند محور زیر خلاصه و تحلیل کرد:

۱-۳. جزاء احسن در برابر عمل حسن

گروهی از مفسران بر این باورند که در این آیه، باید چیزی در تقدیر گرفته شود و منظور آیه پاداشی برتر از خود عمل است: «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ ای بجزاءِ احسن من أعمالهم» (مقاتل، ۴۲۳ق، ج ۲، ص ۴۸۶؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق،

ج ۱۴، ص ۲۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۹۹) در حقیقت، این گروه، «احسن» را نه صفت برای «ما عملوا»، بلکه صفت برای «جزا» می‌دانند؛ یعنی خداوند آنقدر پاداش می‌دهد که بهترین پاداش ممکن است و آن همان بهشت برین است (مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۲۷؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۶۱)؛ چه اینکه جزای نیکو این است که در برابر هر نیکی، پاداشی داده شود، اما جزای احسن، این است که هر یک کار نیک با ده پاداش، برابر نهاده شود. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۰، ص ۳۴۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۰، ص ۱۸۶) این دیدگاه هر چند صحیح می‌نماید و با فضل خداوند و برخی آیات دیگر قرآن نظیر «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَلِهَا» (انعام: ۱۶۰) سازگار است، اما به دو دلیل نمی‌تواند در اینجا به کار آید: نخست اینکه اصل در هر متنی، عدم تقدیر است (مظفر، بی تا، ج ۱، ص ۷۵) و مادام که بتوان متن را بدون در تقدیر گرفتن چیزی، درک کرد، نباید چیزی را در تقدیر گرفت. دیگر اینکه با برخی آیات قرآن نظیر «وَمَنْ يُؤْتِرْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا» (شوری: ۲۳) سازگار نیست؛ چرا که این آیه به صراحت دلالت بر این دارد، که خود عملی که فرد انجام می‌دهد، مشمول عنایت پروردگار می‌شود و حُسنی بدان افزوده می‌شود، نه اینکه تنها پاداش احسن برای آن در نظر گرفته شود.

۳-۲. جزاء بر اساس برترین اعمال (انحصار)

طرفداران این دیدگاه بر این باورند که مراد از «أحسن»، طاعات (واجبات و مستحبات)، در مقابل مباحات است. از نظر ایشان، اعمال مباح حتی اگر ذاتاً «حَسَن» هم باشد (چون حرام نیست)، از آنجا که «طاعت» محسوب نمی‌شود و امر و نهی الهی در آن نیست، پاداشی بر آن مترتب نیست. بنابراین خداوند، بندگان را تنها بر اساس «أحسن» اعمالشان که همان طاعات است، جزا می‌دهد و مباحات در حساب پاداش اخروی نمی‌آیند. به عبارتی، «أحسن» در مقابل «حسن» قرار می‌گیرد و فقط احسن اعمال، مشمول پاداش می‌شود (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۹۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۶۷).

طباطبایی، این دیدگاه را به شکلی جامع و مستدل نقد می‌کند: «لیس المراد بأحسن ما كانوا يعملون الأحسن من أعمالهم فی مقابل الحسن منها... فإن المقام لا يؤیده، و آیات الجزاء تنفیة و الرحمة الواسعة الإلهیة تأباه... علی أنه لا مطمع لعبد فی أن یشبه الله علی ما أتى به من المباحات حتی یبین له أن الثواب فی مقابل ما أتى به من الواجبات و المستحبات... فیکون ذکر الحسن مستدرکا زائدا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۳۹ و ۳۴۰)؛ یعنی مراد از این عبارت احسن در مقابل حسن نیست؛ زیرا مقام سخن این را تأیید نمی‌کند و آیات جزا آن را نفی می‌کند و با رحمت واسعه الهی هم سازگار نیست. گذشته از این، هیچ بنده‌ای حتی امید ندارد که خداوند به کارهای مباح او

پاداش دهد، تا به واسطه این آیه برایش روشن شود که پاداش، فقط در برابر واجبات و مستحبات است. اهم نقدهای ایشان بر این دیدگاه، در چند محور زیر خلاصه می‌شود:

۱. ناسازگاری با سیاق: سیاق آیات مربوط به پاداش، که معمولاً بر رحمت و غفران تأکید دارند، با این تفسیر سخت‌گیرانه و محدودکننده سازگار نیست.

۲. ناسازگاری با رحمت واسعه: رحمت گسترده الهی که همه چیز را در برمی‌گیرد، با نادیده گرفتن اعمال «حَسَن» (مباحات) منافات دارد.

۳. عدم تناسب با واقعیت: هیچ بنده عاقلی اساساً طمع و توقعی ندارد که برای اعمال مباح و روزمره‌اش (مانند خواب، خوراک حلال و ...) پاداش اخروی خاصی شامل شود. بنابراین، اگر مراد از «أَحْسَن»، تنها واجبات و مستحبات در مقابل مباحات باشد، ذکر کلمه «أَحْسَن» در اینجا زائد و بی‌وجه خواهد بود؛ زیرا نیازی به پاسخگویی به یک سؤال یا طمع فرضی وجود ندارد و خداوند می‌توانست بفرماید: «بِطَاعَتِهِمْ» یا «بِصَالِحِ أَعْمَالِهِمْ».

۴. اشکال در تعریف «أَحْسَن»: اگر «أَحْسَن» را به معنای واجبات و مستحبات بگیریم، خود واجبات و مستحبات نیز درجات بسیار متفاوتی دارند. آیا تنها «أَحْسَن» آنها (مثلاً نماز اول وقت در مسجد) پاداش دارد و نمازهای دیگر خیر؟ این تفسیر، خود به شکافی بی‌پایان و غیرعملی منجر می‌شود.

این نقدها، دیدگاه دوم را به چالشی جدی می‌کشد و نشان می‌دهد که تفسیر «أَحْسَن» باید فراتر از یک تقسیم‌بندی ساده حقوقی و فقهی بین اعمال باشد.

۳-۳. جزاء بر اساس نهایت فضل و کرم الهی (ارتقا)

این دیدگاه بر محوریت رحمت و فضل الهی استوار است. بر این اساس، «بِأَحْسَنِ» به این معنا نیست که خداوند فقط بهترین عمل را می‌گیرد و بقیه را رها می‌کند، بلکه بدین معناست که خداوند چنان با فضل و کرم با بنده برخورد می‌کند که گویی او «أَحْسَن» اعمال را انجام داده است؛ یعنی خداوند سطح همه اعمال نیک بنده را تا بالاترین درجه ممکن ارتقا می‌دهد و بر همان اساس پاداش می‌دهد (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۳۷). به تعبیر طباطبایی، نمازی که یک انسان صابر می‌خواند، هرچند خود آن نماز از نظر کیفی در حد «أَحْسَن» نباشد (مثلاً با کمی وسواس یا عدم حضور قلب کامل باشد)، ولی خداوند پاداش «أَحْسَن» نمازها را به او عطا می‌فرماید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۰ و ۳۴۱). این دیدگاه با آیات دیگری که از فضل بی‌حساب الهی خبر می‌دهند، نظیر آیه «إِنَّمَا يُؤْتِي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر: ۱۰) هم‌خوانی دارد. طباطبایی با استناد به این آیه می‌گوید: «صبر، باعث می‌شود خداوند در حساب‌کشی برای اعمال بنده سخت‌گیری نکند و خصوصیتی

را که موجب ناخالصی عمل شده است، نادیده بگیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۰۳)؛ به عبارت دیگر، «بِأَحْسَنٍ» و «بِغَيْرِ حِسَابٍ» دو روی یک سکه هستند که هر دو به فضل بی‌کران الهی اشاره دارند. مکارم شیرازی نیز با ذکر یک مثال اقتصادی این مفهوم را توضیح می‌دهد: «این نهایت بزرگواری است که گویی کسی چند نوع کالا برای فروش عرضه کند: عالی، خوب و متوسط؛ و خریدار، همه را به قیمت کالای عالی بخرد!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۸۹).

این دیدگاه، «أَحْسَن» را نه به معنای مقایسه‌ای بلکه به معنای مبالغه‌آمیز و به اصطلاح صفت برترین، در نظر می‌گیرد؛ یعنی «نهایت حسن و کمال»، نه «بهتر از خوب». این تفسیر، با تصویر خداوند به عنوان «أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» و «غفور الرحیم» سازگاری کامل دارد.

۳-۴. تکفیر و محاسبه یک‌جانبه (تکفیر سیئات و پاداش بر اساس حسنات)

این دیدگاه بر آن است که وعده «بِأَحْسَنٍ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» در کنار وعده «لِيَكْفِرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا» (زمر: ۳۵) قرار می‌گیرد و باید در کنار آن فهمیده شود؛ یعنی خداوند ابتدا بدترین اعمال مؤمنان را (که اغلب اشاره به شرک پیش از ایمان یا کبائر پس از آن دارد)، از کارنامه عملشان محو می‌کند و سپس آنان را تنها بر اساس بهترین اعمالشان (حسنات) پاداش می‌دهد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۴، ص ۵؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۵۰؛ ج ۴، ص ۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۴۵۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۶۰). در این تفسیر، «أَسْوَأُ» و «أَحْسَن» می‌تواند برای مبالغه باشد؛ یعنی وقتی خداوند حتی بدترین گناهان را می‌بخشد، پس بخشیدن گناهان کوچک‌تر و متوسط‌تر به طریق اولی انجام می‌شود. به همین ترتیب، وقتی بهترین اعمال مبنای پاداش قرار می‌گیرد، معنایش این است که همه اعمال نیک، در این پاداش شریک و سهیم هستند و خداوند کم‌ترین کار نیک را نیز گرامی می‌دارد و برای آن پاداش بزرگی قرار می‌دهد. بیضاوی به این مبالغه اشاره می‌کند و می‌نویسد: «يَعْدُ لَهُمْ مَحَاسِنُ أَعْمَالِهِمْ بِأَحْسَنِهَا فِي زِيَادَةِ الْأَجْرِ وَ عَظَمَةِ لِفْطِ إِخْلَاصِهِمْ فِيهَا؛ خداوند، کارهای نیکشان را به (شکلی که گویی) بهترین آنها هستند، برای آنان به حساب می‌آورد تا پاداششان افزایش یابد، به خاطر اخلاص فراوانی که در اعمالشان داشته‌اند» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۳).

این دیدگاه نیز در نهایت به دیدگاه ارتقا و فضل بسیار نزدیک می‌شود، با این تأکید خاص که این فضل، در سایه تکفیر و محو سیئات معنا پیدا می‌کند و پاسخی است به دغدغه درونی مؤمنان درباره گذشته تاریک خود.

۳-۵. تأثیر محوری برخی فضایل در ارتقای کیفیت جزا

از آنجا که این عبارت در سوره نحل پس از امر به صبر آمده است «وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا»، برخی مفسران نقش محوری صبر را در این جزای ویژه مورد توجه قرار داده‌اند. صبر، که خود از برترین اعمال و ستون ایمان شمرده می‌شود، گویی به عنوان یک فاکتور تقویت‌کننده و نقش‌افزا، ارزش و کیفیت کل مجموعه اعمال بنده را بالا می‌برد و باعث می‌شود حساب اعمال او در پیشگاه الهی با مُهر «أَحْسَنَ» ثبت شود (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۹۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۲۹۱). امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ، وَلَا حَبْرٌ فِي جَسَدٍ لَا رَأْسَ مَعَهُ، وَلَا فِي إِيْمَانٍ لَا صَبْرَ مَعَهُ؛ صبر نسبت به ایمان، همچون سر است برای بدن؛ و بدن بی‌سر را خیری نیست و نیز در ایمانی که صبر همراه آن نباشد، خیری نیست» (شریف رضی، ۱۳۷۰ش، حکمت ۸۲). این تشبیه نشان‌دهنده جایگاه محوری و زیربنایی صبر است که می‌تواند بر کل نظام ارزشی و پاداش اعمال تأثیر بگذارد. سید قطب نیز به این نکته اشاره می‌کند که صبر بر مشقات و اذیت‌ها در راه وفای به عهد و حفظ ایمان، باعث می‌شود خداوند نه تنها پاداش را بر اساس بهترین اعمال بدهد، بلکه از اعمال سیئه آنان نیز درگذرد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۱۹۳).

این دیدگاه، تفسیر «أَحْسَنَ» را به یک فضیلت اخلاقی کلیدی گره می‌زند و آن را از یک مفهوم انتزاعی به یک قاعده عملی برای زندگی تبدیل می‌کند. یعنی شرط بهره‌مندی از این فضیلت الهی، کسب ملکه‌های اخلاقی خاصی است.

۳-۶. دیدگاه‌های خاص و حاشیه‌ای

برخی عرفا مانند ابن عربی، این آیات را به معنایی باطنی تأویل کرده‌اند؛ از دیدگاه او «أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»، به معنای تجلی صفات الهی است؛ به این معنا که همان‌گونه که عمل مؤمن متناسب با صفات اوست که مبدأ و منشأ اعمال آدمی است، پاداش این اعمال نیز متناسب با صفات خداوند خواهد بود که مصدر افعال الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۶۶). یک دیدگاه خاص هم، منظور از «أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» را به ولایت امام علی و ائمه اطهار (علیهم السلام)، معنا کرده است (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۵).

۴. نقش روایات در تبیین مسأله

روایات معصومان (ع) به عنوان مبین قرآن، در روشن کردن معنای این فراز نقش بسزایی دارد. عمل صالح برای اینکه به درجه بهترین عمل ارتقا یابد، نیاز به دوام، خلوص و ثبات دارد و صبر همان عاملی است که این شرایط را فراهم می‌کند. در روایتی از امام صادق (علیه السلام)، صبر به منزله سرایمان معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۳،

ج ۲، ص ۸۷). با توجه به نقش محوری ایمان در پذیرش اعمال انسان، پیداست که اهمیت صبر در ارتقای کیفی عمل تا چه اندازه محوری است. همچنین در حدیثی از رسول خدا، ایمان به صبر تعریف شده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۲۵). پس صبر، جوهره و حقیقت ایمان است. بنابراین، وقتی فرد صبر می‌کند، در حال انجام اصلی‌ترین عمل ایمانی است و پاداش چنین عملی، بهترین پاداش خواهد بود. همچنین مطابق حدیثی از امام علی (علیه السلام)، صبر، کلید رسیدن به مقامات بلند و پاداش‌های عالی است (ری‌شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۵۸) و در حدیثی دیگر از امیر مؤمنان، ریشه صبر، داشتن یقین به خداوند است (ری‌شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۵۶۴). بر این اساس، صبر به عنوان نتیجه یقین و کلید رسیدن به مقامات عالی است. بنابراین، سازوکار تحقق وعده الهی در این آیه بدین شکل قابل تبیین است: یقین، به عنوان باور عمیق به قیامت و عدل الهی، درخت صبر را می‌رویاند و به مثابه ریشه‌ای مستحکم آن را حفظ می‌کند. این صبر، اعمال نیک را حفظ و کیفیت آن‌ها را ارتقا می‌بخشد و باعث می‌شود که خداوند بهترین پاداش را برای عمل در نظر گیرد. بر این اساس می‌توان برای تحقق این وعده یک الگوی چهار سطحی را به شکل زیر ترسیم کرد:

- ۱- در سطح اعتقادی باعث تقویت حسن ظن به خدا و امیدواری فرد می‌شود؛
 - ۲- در سطح هیجانی باعث رشد آرامش و انگیزش مثبت به جای ترس محوری می‌شود؛
 - ۳- در سطح رفتاری باعث تداوم عمل صالح و انسجام نیت و رفتار می‌گردد؛
 - ۴- و در سطح اجتماعی، عامل شکل‌گیری اعتماد، احسان و سرمایه اجتماعی است.
- علاوه بر روایات باب صبر، روایات دیگری نیز وجود دارد که بر مفهوم «تضاعف» و «فضل» الهی تأکید می‌کنند؛ برای مثال، در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةٍ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ» (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۷، ص ۱۸۷). نظیر این روایت به نقل از امام صادق (علیه السلام) با اندکی تفاوت در الفاظ گزارش شده است. (ر.ک: صدوق، بی‌تا، ص ۴۰۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۱). این حدیث به وضوح نشان می‌دهد که سیستم پاداش الهی بر اساس یک حسابگری خشک و انعطاف‌ناپذیر نیست، بلکه بر مبنای تضاعف و فضل است و حتی نیت خیر نیز به عنوان یک حسنه کامل ثبت می‌شود. این روایت، مؤید قوی برای دیدگاه ارتقا و فضل است.

۵. جمع‌بندی و رفع تعارض ظاهری دیدگاه‌ها

از میان دیدگاه‌های یادشده در تفسیر آیه، دیدگاه نخست (پاداش احسن در برابر عمل حسن) و دیدگاه دوم (انحصار)، بنا به انتقاداتی که ذیل این دیدگاه‌ها ذکر شد، چندان استوار به نظر نمی‌رسد. دیدگاه ششم نیز که «احسن ما کانوا یعملون» را به قرینه عهدی که در آیه ذکر شده است، به ولایت علی (علیه السلام) تفسیر کرده، به قرینه سایر آیاتی که این عبارت در آنها آمده و سخنی از عهد یادشده در آنها نیست، استوار نمی‌نماید. اما میان دیدگاه‌های سوم، چهارم و پنجم تعارض ذاتی وجود ندارد، بلکه می‌توان آنها را مکمل یکدیگر دانست؛ به این معنا که دیدگاه سوم (ارتقا) چارچوب کلی و فلسفی این وعده الهی را تبیین می‌کند. دیدگاه چهارم (تکفیر سیئات) یکی از مهم‌ترین مظاهر این فضل را نشان می‌دهد و دیدگاه پنجم (تأثیر محوری برخی فضایل) یکی از شرایط و بسترهای اصلی بهره‌مندی از این فضل الهی، یعنی صبر، را معرفی می‌کند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وعده «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» یک بشارت بزرگ است که در الگوی جامع زیر می‌گنجد:

ارتقای کیفیت پاداش: دیدگاه سوم (ارتقا)، چارچوب کلی و فلسفی این وعده را تبیین می‌کند. هسته مرکزی، این است که خداوند با فضل خود، کیفیت و کمیت پاداش اعمال را تا بی‌نهایت ارتقا می‌دهد.

تکفیر سیئات، یکی از مظاهر اصلی فضل الهی: یکی از مهم‌ترین و باشکوه‌ترین مظاهر این فضل، محو و پوشاندن گناهان و بدکاری‌های بندگان است. این امر، پیش‌شرط لازم برای بهره‌مندی کامل از پاداش ارتقایافته است.

شرط و بستر بهره‌مندی: فضایی مانند صبر، اخلاص، احسان و صدق، بسترها و شرایطی هستند که زمینه‌ساز تحقق این وعده الهی در حق بنده می‌شوند. این فضایل، مانند کلیدی هستند که در این گنجینه رحمت را می‌گشایند. علاوه بر نکات پیش‌گفته، ملاحظه مجموعی آیات هفت‌گانه‌ای که به نظام پاداش احسن الهی اشاره دارند، نکات زیر را فرا رو می‌گذارد:

۱- مبنای پاداش الهی «أَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» است. این کلیدی‌ترین و پرتکرارترین مفهوم در این آیات است. این عبارت نشان می‌دهد نظام پاداش الهی بر پایه «گزینش و ارتقای کیفیت» است، نه فقط شمارش کمی اعمال.

۲- خداوند، تنها کارهای خوب و بد افراد را نمی‌شمارد، بلکه به کیفیت، خلوص نیت، استمرار بر عمل و روح حاکم بر اعمال نیز نظر می‌کند. گویا خداوند مجموعه اعمال یک بنده را می‌گیرد، نقاط قوت، اخلاص و لحظات اوج ایمان و عمل او را استخراج می‌کند و کل مسیر زندگی او را با همان «بهترین نسخه» از خودش می‌سنجد. مانند استادی که بهترین مقاله یک دانشجو را مبنای نمره نهایی قرار می‌دهد، نه میانگین تمام تکالیفش.

۳- حتی اگر عمل انسان در ظاهر کوچک یا ناقص باشد، اما چنانچه با نیتی خالص و تلاش کامل انجام شده باشد، خداوند آن را به عنوان «احسن عمل» می‌پذیرد و بدان پاداش می‌دهد (توبه: ۱۲۱).

۴- در این میان، تبدیل سیئات به حسنات، یکی از شگفت‌انگیزترین بخش‌های نظام محاسبه الهی است. خداوند نه تنها به بهترین شکل پاداش می‌دهد، بلکه به بهترین شکل، مجازات را تعدیل یا حذف می‌کند و همان طور که در پاداش، بهترین را در نظر می‌گیرد، در مجازات نیز بدترین را نادیده می‌گیرد یا به حداقل می‌رساند. شرط انجام این فرایند در پرونده اعمال فرد، ایمان و عمل صالح است و این بخشش، مشروط به تلاش و حرکت مثبت فرد در مسیر ایمان است.

۵- بر اساس آیات دیگری نظیر «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (ملک: ۲) که عبارت «احسن عملاً» در سیاق بیان فلسفه آزمون الهی به کار رفته، آفرینش دنیا و زندگی، یک مسابقه کیفیت عمل است، نه کمیت؛ و هدف این آزمایش این است که معلوم شود چه کسی بهترین عمل را ارائه می‌دهد. در این مسابقه تأکید بر بهترین بودن عمل است نه بیشتر بودن عمل. ممکن است فردی اعمال کمتری انجام دهد، اما به دلیل اخلاص و کیفیت بالاتر، برنده این آزمایش شود.

۶- در نهایت، نظام الهی تنها بر اساس عدل نیست، بلکه بر اساس فیض و بخشندگی خداوند طراحی شده و پس از محاسبه بر مبنای «احسن العمل»، باز هم خداوند، از فضل خود بر آن می‌افزاید؛ چرا که صحنه قیامت، صحنه دیدن خود اعمال است، نه صرفاً دیدن نتایج اعمال. از آنجا که خداوند اراده کرده است که نتایج اعمال نیک بر اساس تضاعف یک به ده محاسبه شود، این امر مستلزم آن است که خود اعمال انسان نیز رشد داده شود و به حد اعلا برسد.

برای مثال کارگری را در نظر بگیرید که حاصل کار یک روز او، ساختن تنها یک دیوار از یک خانه باشد، اما کارفرما به هنگام دادن مزد، به او مزد ساختن یک خانه کامل را عطا کند. در اینجا کارفرما تنها مزد کار او را افزایش داده و نتیجه کار همچنان ساخته شدن یک دیوار است، نه ساخته شدن یک خانه کامل. بنابراین، اگر قرار باشد محاسبه اعمال بر اساس دیدن خود اعمال باشد، نه پاداش آنها، (همانند آنچه در صحنه قیامت رخ خواهد داد)، نتیجه عمل این کارگر تنها یک دیوار خواهد بود، نه یک خانه کامل. حال کارفرمایی را در نظر بگیرید که به هنگام کار کردن نیز به کارگر خود کمک می‌کند و کاری می‌کند که در پایان روز، او به جای ساختن یک دیوار، یک خانه کامل بسازد و در لحظه پاداش دادن هم، مزد ساختن یک خانه کامل را به او عطا کند. در اینجا کارفرما هم مزد او را افزایش داده و هم کاری کرده که عمل او نیز افزایش یافته است و چنانچه محاسبه عمل این فرد تنها بر اساس

دیدن خود عمل هم باشد، نتیجه عمل این فرد چون با کمک کارفرما در کار همراه بوده، ساخته شدن یک خانه کامل است، نه صرف ساخته شدن یک دیوار. بنابراین، خداوند، قبل از اینکه بخواهد صرفاً پاداشی به میزان ده برابر عمل هر فرد به او بدهد، کمک می‌کند تا عمل او بهترین عمل شود و چون عمل بهترین عمل شد، طبعاً شایسته بهترین پاداش هم خواهد بود.

۷- نتیجه نهایی این فرایند، تنها دست یافتن به یک رقم مشخصی از پاداش یا یک جایگاه خاص نیست، بلکه حیات طیبه است که در این آیات بدان اشاره شده است: «فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷) این پاداش در همین دنیا نیز نمود دارد که همان آرامش، برکت و معنویتی است که مؤمن را همراهی می‌کند.

بنابراین، نحوه حساب و کتاب خداوند، بر پایه این آیات، یک فرآیند مبتنی بر اصلاح، ارتقا و بخشش است، نه یک محاسبه خشک ریاضی. خداوند بنده مؤمن را همچون هنرمندی می‌بیند که ممکن است در طول زندگی‌اش آثار ضعیف نیز خلق کرده باشد، اما خداوند نه تنها شاهکارهای او (احسن ما عملوا) را مبنای داوری قرار می‌دهد، بلکه خود کمک می‌کند اعمال او تا درجه شاهکار ارتقا پیدا کند و اشتباهاتش (اسوء الذی عملوا) را نیز می‌پوشاند و در نهایت، علاوه بر حقش، از فضل بی‌پایان خود نیز به او می‌بخشد. این نظام، هم عدالت محض است (چون به بهترین تلاش فرد پاداش می‌دهد) و هم رحمت محض (چون بدترین‌ها را می‌بخشد) و این دقیقاً تجلی اسماء الهی «عدل»، «غفور»، «رحیم» و «کریم» در نظام جزای الهی است.

۶. دلالت‌های تربیتی و اجتماعی این آموزه

این آموزه قرآنی، تنها یک بیان نظری درباره معاد نیست، بلکه دارای کارکردهای عمیق تربیتی است که در ادامه بدان می‌پردازیم:

۶-۱. حوزه تربیت فردی و اخلاقی

۱. امیدواری و دوری از یأس: این آیه، قوی‌ترین پادزهر در برابر یأس و ناامیدی از رحمت خداوند است. این مفهوم به طور مستقیم با سازه امید در روانشناسی مثبت‌نگر مرتبط است. نظریه پردازانی مانند چارلز اسنایدر، امید را به عنوان یک حالت انگیزشی مثبت تعریف می‌کنند که مبتنی بر تعامل بین «عزم» (انرژی و اراده برای رسیدن به اهداف) و «راهکارها» (باور به توانایی یافتن راه‌هایی برای رسیدن به آن اهداف) است (Snyder, 2002, p265). وعده الهی مبنی بر جزای به احسن، هم عزم فرد مؤمن را برای انجام عمل صالح تقویت می‌کند و هم راهکار (اعتماد به نظام عادلانه و کریمانه پاداش الهی) را در اختیار او قرار می‌دهد. تحقیقات نشان داده‌اند که سطوح بالای امید با بهزیستی روانی بالاتر، تاب‌آوری بیشتر در برابر استرس و عملکرد بهتر مرتبط است (Gallagher & Lopez,)

2009, p554). این آموزه از سقوط افراد در ورطه ناامیدی پس از لغزش‌ها جلوگیری می‌کند، سازوکاری که مارتین سلیگمن، آن را در نظریه «درماندگی آموخته‌شده» توضیح داده است (Seligman, 1990, p95). این مفهوم در تفاسیر با عبارت «منظور از بهترین اعمال همان خالص‌ترین آنهاست»، بیان شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۳)، که نشان‌دهنده پیوند این مفهوم با مفهوم انسجام درونی در روان‌شناسی است.

۲. انگیزه‌بخشی برای عمل صالح: ترس از بی‌نتیجه بودن عمل، یکی از بازدارنده‌های بزرگ است. این آیه برخلاف نظریه‌های انگیزشی صرفاً بیرونی، یک انگیزه درونی و مبتنی بر معنویت ایجاد می‌کند. دسی و ریان در «نظریه خودتعیین‌گری» نشان داده‌اند که وقتی افراد احساس کنند کنش‌هایشان معنادار است و به نتیجه‌ای ارزشمند می‌انجامد، انگیزه درونی آنان به شدت افزایش می‌یابد (Deci & Ryan, 2000, p248). وعده الهی مبنی بر اینکه هیچ عمل خیری ضایع نمی‌شود و حتی به کوچک‌ترین آنها پاداشی به بهترین شکل داده می‌شود، حس «شایستگی» و «تأثیرگذاری» فرد را تقویت کرده و او را برای انجام هر کار نیکی، از کمک مالی کلان تا یک لب‌خند، که در روانشناسی اجتماعی تحت عنوان «کارهای خوب روزمره» مطالعه می‌شود، برمی‌انگیزاند. این مفهوم نیز در تفاسیر اسلامی به عنوان گشودن افق‌هایی تازه از امید در برابر مؤمنان برای ترغیب به انجام عمل صالح بیان شده است (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۰۵)، که بر امید فعال تأکید دارد و با نظریه انگیزش درونی در روان‌شناسی مرتبط است.

۳. اصلاح نیت و توجه به اخلاص: از آنجا که پاداش بر اساس «أحسن» داده می‌شود و کیفیت عمل و نیت پشت آن اهمیت محوری پیدا می‌کند، این آیه به صورت غیرمستقیم افراد را به تصفیه نیت سوق می‌دهد. این موضوع با مفهوم «تنظیم هیجانی» و به ویژه «ارزیابی مجدد» در روان‌شناسی مرتبط است. فرد یاد می‌گیرد که هدف از عمل را از جلب توجه اجتماعی (ریا) به کسب رضایت الهی (اخلاص) تغییر دهد که این یک راهبرد سازگارانه برای کاهش تعارضات درونی و افزایش یکپارچگی شخصیت است (Gross, 2015, p10). در تفاسیر ذیل این آیه آمده است که «مراد از احسن، آن چیزی است که مطابق نیت خالص باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۸۹) و بدین ترتیب به وسیله تأکید بر نیت، بر تطبیق با تنظیم هیجان و وحدت شخصیت تأکید شده است.

۴. تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری: این وعده الهی، همراه با مسئولیت است. این دقیقاً مطابق با مفهوم «مسئولیت‌پذیری اخلاقی» در روانشناسی اخلاق است. لارنس کولبرگ در «نظریه مراحل رشد اخلاقی»، بالاترین سطح را به افرادی اختصاص می‌دهد که بر اساس اصول اخلاقی جهانی و درونی‌شده عمل می‌کنند (Kohlberg, 1984, p205). شرط بهره‌مندی از فضل الهی، «عمل صالح» و «ایمان» است؛ یعنی فرد در قبال اعمالش

مسئول است. اما این مسئولیت‌پذیری در بستری از محبت و امید پرورش می‌یابد، نه در فضایی از ترس فلج‌کننده. این رویکرد، مشابه سبک‌های فرزندپروری مقتدرانه است که در آن قواعد مشخص است، ولی در یک محیط گرم و پاسخگو ارائه می‌شود و منجر به رشد خودکنترلی و مسئولیت‌پذیری درونی در کودک می‌شود (Baumrind, 1991, p90). این وعده نیز بنده را به تحمل مسئولیت وا می‌دارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۲۶۰) و بدین ترتیب با مسئولیت‌پذیری و خودکارآمدی پیوند می‌یابد.

۲-۶. حوزه روان‌شناسی مثبت‌نگر

۱. ایجاد آرامش روانی: ایمان به سیستم عادلانه و کریمانه پاداش الهی، منجر به کاهش «اضطراب وجودی» می‌شود. روان‌شناسان هستی‌گرا مانند ویکتور فرانکل بر اهمیت «معنا» در تحمل رنج و رسیدن به آرامش تأکید کرده‌اند (Frankl, 1985, p103). این وعده، به زندگی فرد معنا می‌بخشد و حس امنیت وجودی در او ایجاد می‌کند. بر اساس مطالعات موجود، باورهای مثبت مذهبی (مانند توکل و ایمان به عدالت الهی) با سطوح پایین‌تر افسردگی، اضطراب و استرس و سطوح بالاتر رضایت از زندگی و بهزیستی روانی مرتبط هستند (Pargament, 2001, p420). وعده مذکور در این آیه نوعی سکینه و آرامش در قلب ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۱) و از این رهگذر با مفهوم کاهش اضطراب وجودی و آرامش‌بخشی روانی مرتبط است.

۲. تقویت خوش‌بینی: این آموزه، نوعی «خوش‌بینی آموخته‌شده» را ترویج می‌کند. مؤمن باور دارد که با همه کاستی‌ها و مشکلات، پایان کارش نیکوست. این نوع نگرش، یک سبک تبیینی مثبت است که رویدادهای منفی را موقتی و خاص می‌داند، در حالی که رویدادهای مثبت را دائمی و جهانی تفسیر می‌کند. خوش‌بینی با طیف وسیعی از پیامدهای مثبت از جمله سلامت جسمی بهتر، موفقیت تحصیلی و شغلی و روابط اجتماعی قوی‌تر مرتبط است (Seligman, 1990, p215). وعده مذکور در این آیه مؤمن را به فضل خداوند امیدوار نگه می‌دارد (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۰۵۰) و نوعی خوش‌بینی آموخته‌شده در او شکل می‌دهد.

۳. معنا بخشی به زندگی: این وعده، به تمام فعالیت‌های کوچک و بزرگ زندگی مؤمن معنا می‌بخشد. این مفهوم با نظریه «معنا درمانی» فرانکل هم‌خوانی کامل دارد. وقتی کوچکترین اعمال با نیت خیر، ارزش ابدی پیدا می‌کنند، فرد از پوچی و بی‌هدفی خارج می‌شود. تحقیقات نشان می‌دهند که داشتن معنا در زندگی، یک عامل محافظتی قوی در برابر بیماری‌های روانی و یک پیش‌بینی‌کننده قوی برای رضایت از زندگی است (Steger, 2012, p383). وعده مذکور در این آیات، با بها دادن به کوچکترین اعمال در پرتو اخلاص (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۸۸)، چنین فرایند معنا بخشی را دنبال می‌کند.

۳-۶. حوزه اجتماعی

۱. ترویج فرهنگ احسان و نیکوکاری: این مکانیزم پاداش، یک سیستم انگیزشی قدرتمند برای «رفتارهای جامعه‌پسند» و «سرمایه اجتماعی» ایجاد می‌کند. هنگامی که افراد مطمئن باشند که پاداش اعمال نیکشان مضاعف خواهد شد، انگیزه بیشتری برای کمک به دیگران، مشارکت در کارهای خیر و ساخت یک جامعه بهتر پیدا می‌کنند. از دیدگاه جامعه‌شناسی، این امر «همبستگی اجتماعی» را تقویت می‌کند (Durkheim, 1893, p78). وعده الهی مبنی بر مضاعف شدن پاداش، مردم را به انجام کارهای خیر و احسان و نیکوکاری ترغیب می‌کند (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۱۹۳) و از این رهگذر، باعث تقویت سرمایه اجتماعی افراد می‌شود.

۲. کاهش اضطراب اجتماعی و رقابت‌های مخرب: هنگامی که معیار ارزش‌گذاری، «أحسن» بودن نزد خداست و نه مقایسه اجتماعی و کسب منزلت دنیوی، از شدت رقابت‌های مخرب و اضطراب‌های ناشی از آن کاسته می‌شود. این موضوع با مفهوم «درون‌مهارگری» در روانشناسی ارتباط دارد، جایی که فرد معیارهای ارزشیابی خود را از بیرون به درون انتقال می‌دهد و برای تأیید، کمتر متوجه دیگران می‌شود (Rotter, 1966, p23). این کاهش رقابت ناسالم، «سرمایه اجتماعی ارتباطی» را که مبتنی بر اعتماد و همکاری است، جایگزین روابط رقابتی مخرب می‌کند (Putnam, 2000, p60). این آیه حسادت و رقابت‌های ناسالم در انجام خیرات را می‌زداید (سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۳۰۵۱) و از این رهگذر رقابت‌های مخرب و اضطراب اجتماعی را در مؤمنان از بین می‌برد.

۳. تقویت تاب‌آوری اجتماعی: جامعه‌ای که اعضای آن به رحمت و اسعه الهی و عدالت غایی امیدوارند، در برابر بحران‌ها، شکست‌ها و مصائب جمعی، «تاب‌آوری» بیشتری خواهد داشت. تاب‌آوری اجتماعی به توانایی جامعه برای تحمل شوک‌ها و بازیابی و بازسازی خود اشاره دارد. باور به یک پاداش نهایی و عادلانه، به جامعه کمک می‌کند تا بر ناامیدی و هرج و مرج در زمان‌های بحران غلبه کند و به سمت بازیابی حرکت کند (Adger, 2000, p359). بشارت موجود در این آیات، روح صبر و ثبات را در جامعه اسلامی تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۴۱) و بدین وسیله سطح تاب‌آوری جامعه اسلامی را ارتقا می‌بخشد.

نتایج تحقیق

۱. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های مفسران نشان داد که تعبیر قرآنی «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» نه یک گزاره منفرد تفسیری بلکه نمایان‌گر یک نظام جامع پاداش الهی است. تحلیل آیات مرتبط، روایات و بافت معنایی قرآن آشکار کرد که «أَحْسَن» در این زمینه صرفاً به معنای انتخاب بهترین عمل و نادیده گرفتن سایر اعمال نیک نیست، بلکه به فرایندی از ارتقای اعمال و تکمیل آن‌ها به فضل الهی اشاره دارد.
۲. در این نظام، خداوند با کرم خویش عمل نیک بنده را از مرحله حسن به مرحله احسن می‌رساند، خلوص آن را تثبیت می‌کند و با تکفیر سیئات، مانع تأثیرگذاری لغزش‌ها بر سرنوشت نهایی فرد می‌شود.
۳. عامل محوری بهره‌مندی از این وعده، ایمان و صبر است؛ صبری که نه تنها در برابر مصائب، بلکه در پایداری بر مسیر عمل صالح و حفظ خلوص نیت نقش دارد.
۴. این نگاه جامع، تصویر خداوند را نه تنها به‌عنوان دادگری دقیق، بلکه به‌عنوان کریم‌ترین پاداش‌دهنده معرفی می‌کند که بندگان را بر اساس بهترین نسخه وجودی‌شان داوری می‌کند و آنان را به‌سوی تکامل سوق می‌دهد. این حقیقت، امید و معنابخشی عمیقی در جان مؤمن ایجاد می‌کند و او را از یأس پس از خطا و درماندگی اخلاقی می‌رهاند.
۵. این آموزه، که هم‌خوان با سایر آموزه‌های قرآنی دیگر مانند «يَغْفِرُ حَسَابًا» و «يُضَاعَفُ هَا» است، تصویری امیدبخش و تحول‌آفرین از رابطه انسان با خدا ترسیم می‌کند؛ رابطه‌ای که بر مبنای محبت، کرامت و فضل است، نه ترس و حسابگری صرف.
۶. از زاویه تربیتی، این آموزه ظرفیت ایجاد انگیزه پایدار برای انجام عمل صالح، تقویت خودتنظیمی اخلاقی، گسترش روحیه احسان و نیکوکاری و پیشگیری از ناامیدی معنوی را دارد. پیام آن برای انسان معاصر، پیام امید، کرامت و مسئولیت است: حرکت کن، حتی اگر اندک؛ خداوند عملت را می‌پروراند و بهترین سرنوشت را بر اساس بهترین تلاش‌هایت رقم می‌زند. بنابراین، مفهوم «بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»، افقی تازه در فهم رابطه انسان با خداوند می‌گشاید؛ افقی که در آن عدالت الهی در آغوش رحمت او معنا می‌یابد و بنای تربیت ایمانی بر محبت، امید و تکامل تدریجی استوار می‌شود.
۷. در نهایت، این آموزه قرآنی، یک پیام تربیتی و روان‌شناختی قدرتمند برای همه انسان‌هاست: در مسیر زندگی، با ایمان و عمل صالح حرکت کنید و مطمئن باشید که نتیجه را به کریم‌ترین و داناترین دست‌ها سپرده‌اید. او نه تنها حق شما را ضایع نمی‌کند، بلکه آن را به زیباترین و کامل‌ترین شکل ممکن، به شما بازخواهد گرداند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن عجبیه، احمد. (۱۴۱۹ق)، *البحر المدید*، قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام انصاری، جمال‌الدین بن یوسف (۱۴۰۴ق)، *مغنی اللیب عن کتب الاعاریب*، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، بیروت: دارالفکر.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه*، چاپ دوم، قم: آل‌البيت.
- ری شهری، محمد (۱۴۱۶ق)، *میزان الحکمه*، قم: دارالحديث.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ق)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چاپ دوم، بیروت - دمشق: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سید قطب، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۰)، *نهج البلاغه*، تحقیق و شرح: محمد عبده، قم: دارالذخائر.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، *التوحید*، تصحیح: سیدهاشم حسینی، قم: جامعه مدرسين.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسين.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷)، *تفسیر أحسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی*، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادہ*، بیروت: اعلمی.
- محمدی، محمدعلی (۱۴۰۳)، «ظهور اعمال در قیامت از دیدگاه قرآن و روایات»، *ره‌توشه*، شماره ۱۴۹، صص ۴۲-۳۳.
- مشهدی، محمدرضا (۱۳۶۸)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت ارشاد.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مظفر، محمدرضا (بی‌تا)، *اصول الفقه*، قم: جامعه مدرسین.
- مقاتل، ابن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، بیروت: آل‌البیت.
- وحدانی بنام، رعنا (۱۳۹۱)، «سنجش اعمال از دیدگاه قرآن»، *بینات*، شماره ۷۳، صص ۴۰-۲۷.

Bibliography:

The holy Qur'ān.

- Adger, W. Neil. (2000), "Social and ecological resilience: Are they related?" *Progress in Human Geography* 24(3): 347-364.
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (1995), *Rūḥ al-ma'ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Al-Sharīf al-Raḍī (1992), *Nahj al-balāghah*. Ed. Muḥammad 'Abduh. Qom: Dār al-Dhakhā'ir. (in Arabic)
- Baḡwī, Ḥusayn b. Mas'ūd (2000), *Ma'ālim al-tanzīl*. Ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Baumrind, Diana (1991), "The influence of parenting style on adolescent competence and substance use." *Journal of Early Adolescence* 11(1): 56-95.
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar (1998), *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān Mar'ashlī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, (1981), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr. (in Arabic)
- Deci, Edward L., and Richard M. Ryan (2000), "The 'what' and 'why' of goal pursuits." *Psychological Inquiry* 11(4): 227-268.
- Durkheim, Émile (1893), *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1999), *Min waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk. (in Arabic)
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (2000), *Mafāṭīḥ al-ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Frankl, Viktor E (1985), *Man's Search for Meaning*. New York: Simon and Schuster.
- Gallagher, Matthew W., and Shane J. Lopez (2009), "Positive expectancies and mental health." *Journal of Positive Psychology* 4(6): 548-556.
- Gonābādī, Sulṭān Muḥammad, (1988), *Tafsīr bayān al-sa'ādah fī maqāmāt al-'ibādah*. Beirut: A'lamī. (in Arabic)
- Gross, James J. (2015), "Emotion regulation: Current status and future prospects." *Psychological Inquiry* 26(1): 1-26.

- Hurr 'Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan (1994), *Wasā'il al-Shī'ah*. Qom: Āl al-Bayt Institute. (in Arabic)
- Ibn 'Ajība, Aḥmad (1999), *al-Baḥr al-madīd*. Cairo: Ḥasan 'Abbās Zakkī. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī (2002), *Tafsīr Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Ṭāhir (n.d), *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh. (in Arabic)
- Kohlberg, Lawrence (1984), *The Psychology of Moral Development*. New York: Harper & Row.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1985), *al-Kāfī*. Ed. 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Arabic)
- Makārem Shīrāzī, Nāṣir, et al (1996), *Tafsīr-i Nemūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Persian)
- Mashhadī, Muḥammad Ridā (1990), *Kanz al-daqa'iq wa-baḥr al-gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Muḥammadī, Muḥammad 'Alī (1985), "The Appearance of Deeds on the Day of Judgment from the Perspective of the Quran and Hadiths." *Rah-Tusheh* 149: 33-42. (in Persian)
- Muqātil b. Sulaymān (2003), *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Muṣṭafawī, Ḥasan (2010), *al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)
- Muẓaffār, Muḥammad Ridā (n.d), *Uṣūl al-fiqh*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- Nūrī, Ḥusayn (1988), *Mustadrak al-wasā'il*. Beirut: Āl al-Bayt. (in Arabic)
- Pargament, Kenneth I (2001), *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Putnam, Robert D (2000), *Bowling Alone*. New York: Simon & Schuster.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar (1999), *Tafsīr Aḥsan al-ḥadīth*. Tehran: Bunyād-i Be'that. (in Persian)
- Rotter, Julian B (1966), "Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement." *Psychological Monographs* 80(1): 1-28.
- Seligman, Martin E. P (1990), *Learned Optimism*. New York: Vintage.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (n.d), *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*. Ed. Aḥmad Qaṣīr 'Āmilī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (in Arabic)
- Sīyid Quṭb, Sayyid (1992), *Fī zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shurūq. (in Arabic)
- Snyder, Charles R (2002), "Hope theory: Rainbows in the mind." *Psychological Inquiry* 13(4): 249-275.
- Steger, Michael F (2012), "Making meaning in life." *Psychological Inquiry* 23(4): 381-385.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1992), *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. (in Arabic)
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1997), *al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. (in Arabic)
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1994), *Majma' al-bayān*. Ed. Muḥammad Jawād Balāghī. Tehran: Nāṣir Khosrow. (in Arabic)
- Waḥdānī Benām, Ra'nā (2013), "Sanjish-i a'māl az dīdgāh-i Qur'ān." *Bayyināt* 73: 27-40. (in Persian)
- Zuḥaylī, Wabbah b. Muṣṭafā (1998), *al-Tafsīr al-munīr*. Beirut-Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir. (in Arabic)



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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

 10.30497/qhs.2026.248114.4129

Research Paper

A Multilayered and Integrated Semiotic Discourse Analysis of Qur'ān 36:13–32

Seyed Jafar Sadeghi * 

Received: 23/04/2025

Accepted: 18/10/2025

Abstract

This study aims to conduct a semiotic discourse analysis of Qur'ān 36:13–32 in order to uncover its multiple layers of meaning within the Meccan context. These verses narrate the story of a town whose inhabitants rejected the divine messengers, conveying theological, admonitory, and didactic messages. However, the mechanisms through which meaning is generated within this discourse require further investigation. The central research question examines how signs, binary oppositions, and semantic systems construct meaning in these verses and influence their audience. The study employs a semiotic analytical approach grounded in contemporary theories of semiotics to identify the signs and underlying semantic structures embedded in the text. The findings demonstrate that signs such as *al-qaryah* ("the town") and *rajulun min aqṣā al-madīnah* ("a man came from the farthest part of the city") generate implicit meanings associated with Mecca. Furthermore, binary oppositions such as faith versus disbelief and monotheism versus polytheism organize the discourse, while semantic systems operating at the explicit, implicit, and ideological levels evoke fear, hope, and moral reflection among both the Quraysh and the believers. Overall, the study concludes that through an intricate network of signs and semantic systems, these verses transform the Meccan call to Islam into a compelling and enduring message.

Keywords: *Qur'ān; Sūrat Yā Sīn; semiotics; context; semantic oppositions; semantic systems.*

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran.
(dr.sadeghi@cfu.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.248136.4131

Research Paper

A Critical Analysis of the Self-Sufficiency of the Laws of Nature in the Emergence of Order: Based on the Traditions of Imam al-Şādiq (PBUH) and Scientific Findings

Seyed Mehran Mousavi *
Mahdi Izadi **

Received: 26/04/2025

Accepted: 16/09/2025

Abstract

Contemporary atheists such as Richard Dawkins and Stephen Hawking, who have played a significant role in promoting atheistic thought, primarily rely on the self-sufficiency of the laws of physics and natural selection to explain the emergence of life, complex systems, and organized structures. From the perspective of reductive naturalism, the laws of nature are regarded as sufficient to account for the origin of complexity, order, and harmony, thereby denying the necessity of any external cause or agent. Employing a descriptive-analytical method, this study critically examines the assumption of the self-sufficiency of nature in the emergence of order and complex structures by drawing upon evidence derived from the traditions of Imam al-Şādiq (pbuh) as well as contemporary scientific findings. The study argues that neither is God a substitute for nature, nor are the laws of nature a substitute for God. Rather, the laws of nature function as secondary causes and instruments through which the Creator brings His will into effect. Furthermore, it emphasizes that empirical science is concerned solely with describing and explaining how natural phenomena occur, whereas questions concerning their ultimate cause and purpose lie beyond the scope of the experimental method and require rational and philosophical inquiry. The impossibility of the spontaneous emergence of pervasive order, the inadequacy of natural selection as a purposive mechanism in the absence of an intelligent agent, the stability and normative character of the laws of nature, the existence of precise recurrent patterns, and the occurrence of anomalies that transcend ordinary natural processes are identified as major considerations challenging the claim that the laws of nature are self-sufficient in accounting for the order of the universe.

Keywords: *self-sufficiency of the laws of nature; argument from design; existence of God; natural selection; Stephen Hawking; Richard Dawkins.*

© The Author(s) 2026.

* PhD in Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding author).
(meh.mousavi@isu.ac.ir)

** Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
(izadi@isu.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

doi 10.30497/qhs.2026.248646.4186

Research Paper

Dating the Report on the Chronological Order of Qur'ānic Revelation Attributed to 'Ikrimah and al-Ḥasan al-Baṣrī

Saeedeh Jannesari *
Amir Ahmadnezhad **
MohamadAli Mahdavi Rad ***

Received: 05/08/2025

Accepted: 16/12/2025

Abstract

Although not attributed to any of the Companions of the Prophet, the list of the chronological order of Qur'ānic revelation attributed jointly to 'Ikrimah and al-Ḥasan al-Baṣrī has achieved considerable prominence in the Islamic scholarly tradition. This list, transmitted as a single report attributed to both Successors (*tābi'ūn*), has been preserved through a solitary chain of transmission in which Ḥusayn b. Wāqid al-Marwazī plays a pivotal role. In terms of its frequency of citation in works produced during the first ten centuries of Islam, the report of 'Ikrimah and al-Ḥasan ranks second only to the list attributed to 'Aṭā' al-Khurāsānī, and in some works it constitutes the sole source for the chronological order of revelation. This study investigates the authenticity of the list attributed to 'Ikrimah and al-Ḥasan and seeks to determine the historical context of its transmission. Drawing upon early sources, the study collects all extant reports concerning the chronological order of revelation and, after accounting for intentional and unintentional textual variations across different manuscript traditions, compares the report of 'Ikrimah and al-Ḥasan with parallel narrations. Employing both classical and contemporary methods of hadith criticism, it evaluates the report's authenticity and historical development. The findings reveal substantial grounds for questioning the attribution of the extant version of the chronological list to these two Successors. An analysis of the isnād network and the role of common links, particularly in light of Ḥusayn b. Wāqid's scholarly engagement with the chronology of revelation and the doctrine of *naskh* (abrogation), suggests that he was the principal compiler of this list. While the general framework of chronological lists of revelation appears to have existed at least since the time of 'Aṭā' al-Khurāsānī in the early Islamic period, the earliest dissemination of the distinctive version attributed to 'Ikrimah and al-Ḥasan took place in Marw during the mid-second/eighth century. Accordingly, its attribution to these two authorities appears to have served primarily as a means of enhancing its scholarly authority rather than reflecting its actual provenance.

Keywords: Qur'ānic history; chronological order of revelation; 'Ikrimah; al-Ḥasan al-Baṣrī; dating of traditions.

© The Author(s) 2026.

* PhD in Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. (Corresponding author).
(sa.jannesari@ahl.ui.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
(ahmadnezhad@ltr.ui.ac.ir)

*** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran.
(mahdavirad@ut.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.248662.4188

Research Paper

A Critical Analysis of the Scriptural Evidence Allegedly Condemning Childbearing and an Elucidation of Its True Meaning

Ali Ghardan Gharamaleki *

Received: 29/07/2025

Accepted: 13/12/2025

Abstract

Childbearing has consistently been encouraged and valued in Islamic religious sources. Nevertheless, certain scriptural texts appear, at first glance, to discourage having children, thereby creating an apparent tension with other religious evidence. Given the significance of childbearing and population growth, as well as the necessity of resolving apparent inconsistencies within religious texts, a careful examination of the transmitted evidence allegedly condemning childbearing and a clarification of its intended meaning are essential. The principal question addressed in this study is: What is the true meaning of the scriptural evidence that appears to discourage childbearing, and what objections can be raised against interpreting these texts as advocating birth limitation? The study is based on the hypothesis that no genuine contradiction exists among the transmitted texts and that the reports seemingly discouraging childbearing are not, in fact, intended to condemn it. Its primary objective is to clarify the meaning of the relevant religious texts and resolve their apparent inconsistencies through a critical examination of the evidence cited in support of discouraging childbearing. A secondary objective is to remove perceived intra-religious obstacles to promoting childbearing. This theoretical, problem-oriented study, which seeks to contribute to the development of existing scholarship, is based on library research focusing primarily on ḥadīth collections and Qur'ānic exegetical sources. The collected data were subsequently analyzed through textual, rational, and comparative approaches, with particular attention to related scriptural evidence. The findings indicate that the notion that Islamic transmitted sources condemn childbearing stems from an inadequate understanding of key concepts such as *balā'* (divine trial), the conflation of complete causes with preparatory causes, and insufficient attention to the contextual framework of the relevant traditions. Once these considerations are taken into account, it becomes evident that the transmitted evidence in question does not support the condemnation of childbearing.

Keywords: *conflicting ḥadīths; birth limitation; population growth; childbearing; textual analysis.*

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (a.ghardan@tabrizu.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

 10.30497/qhs.2026.248697.4193

Research Paper

Recovering Ḥadīths from Early Sources through the Method of “Recurrent Chains of Transmission”: A Case Study of the Works of ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ṭāṭarī

Seyed Ali Delbari * 

Seyed Ali Sajjadi Zadeh ** 

Reza Khoshhal *** 

Received: 03/08/2025

Accepted: 04/01/2026

Abstract

The presence of weaknesses in the chains of transmission (*isnāds*) of many ḥadīths has significantly undermined their authenticity and reliability, leading to the marginalization of a substantial body of transmitted reports. In response, various methods have been developed to recover the contents of early ḥadīth sources and reassess the evidentiary value of such traditions. Among these, the method of “recurrent chains of transmission” has demonstrated considerable potential for restoring the credibility of reports preserved in early sources. Using a descriptive-analytical approach, this study provides a precise definition of this method, explains its application in reconstructing early ḥadīth sources, and implements it through a case study of the traditions attributed to the works of ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ṭāṭarī. One of the principal contributions of this study is the identification of recurrent transmission patterns within otherwise non-prominent isnāds, thereby enhancing their evidentiary value. More specifically, by applying the method of recurrent chains of transmission to an isnād transmitted through Ibn Samā‘ah to al-Ṭāṭarī, the study demonstrates that seven independent ḥadīth traditions can be traced back to al-Ṭāṭarī’s works. Moreover, the analysis shows that the documentary weaknesses affecting two of these reports can, to a considerable extent, be mitigated through corroborative transmission evidence.

Keywords: ḥadīth reconstruction; early ḥadīth sources; recurrent chains of transmission; ‘Alī b. al-Ḥasan al-Ṭāṭarī; ḥadīth studies.

© The Author(s) 2026.

* Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (delbari@razavi.ac.ir)

** Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Sajjadizadeh@razavi.ac.ir)

*** Graduate of the fourth level of Mashhad Seminary and PhD student in Quran and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. (Corresponding author). (khoshhal.reza@razavi.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.78141

Research Paper

A Semantic Study of the Qur'ānic *Hapax Legomenon Bakkah* and the Delimitation of Its Linguistic and Geographical Scope in the Qur'ān

Mojtaba Mohammadi Anvigh*
Mohammad Reza Houri**

Received: 07/09/2025

Accepted: 20/12/2025

Abstract

Certain lexical items in the Qur'ān occur only once and are therefore classified as Qur'ānic *hapax legomena*. One of the most significant examples is the term *Bakkah* in Qur'ān 3:96, which appears in the context of the Qur'ānic dialogue with the People of the Book concerning the first house of worship established for humankind. In the Qur'ān, the term denotes a specific location whose precise meaning and geographical extent remain a matter of scholarly disagreement among Qur'ānic exegetes and researchers. Accordingly, this study employs a descriptive-analytical approach to examine the semantic significance of *Bakkah* and determine its precise geographical scope. The findings indicate that the term *Bakkah* possesses both linguistic and historical antecedents in the traditions of the People of the Book as well as among Muslims, and that the Qur'ān employs this familiar designation in its polemical engagement with the Jewish community. Derived from the root *b-k-k*, *Bakkah* reflects a common biliteral Semitic and Afro-Asiatic root (*b-k*) conveying the sense of pressing, crowding, or crushing. The widespread assumption that *Bakkah* and *Makkah* are synonymous is shown to be open to serious criticism on both linguistic and geographical grounds. Rather, the two terms denote distinct concepts and locations. The designation *Bakkah*, which is also mentioned in the Book of Psalms, refers specifically to the valley situated between Mount Abū Qubays and Mount Qu'ayqī'ān, where the Ka'bah stands, encompassing the area of al-Masjid al-Ḥarām. The name *Bakkah* is understood to derive from the intense crowding and congestion of people in this sacred precinct, a meaning that corresponds closely to the original semantic value of the root in the Afro-Asiatic languages.

Keywords: *Bakkah*; *Makkah*; *al-Masjid al-Ḥarām*; *Ka'bah*; *hapax legomenon*.

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Ilam, Ilam, Iran. (mo.mohammadi@ilam.ac.ir)

** PhD student in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Ilam, Ilam, Iran. (Corresponding author). (m.houri@ilam.ac.ir)



OPEN ACCESS



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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.248938.4221

Research Paper

An Introduction to the Theology of Health in the Light of the Qur'ān and Ḥadīth: An Applied Approach to the Physical Dimension of Human Beings

Morteza Salman Nejad *
Amirhosein Farasati **

Received: 12/09/2025

Accepted: 21/01/2026

Abstract

In recent decades, the growing body of interdisciplinary research on religion and health has contributed to the emergence of a new field of inquiry known as the theology of health. This field examines the relationship between religious teachings and the various dimensions of human well-being, including physical, psychological, social, and spiritual health. Although studies in this area have expanded considerably within other religious traditions, the potential of the Qur'ān and ḥadīth for articulating a coherent theological framework of health that addresses the challenges of contemporary society remains insufficiently explored. The present study seeks to examine the role of Qur'ānic and ḥadīth teachings in the formation of a theology of health and to investigate how these sources can contribute to the promotion of human well-being and respond to the needs of contemporary healthcare systems. Adopting a descriptive-analytical method within an interdisciplinary framework, the study explores the concept of the theology of health and its relationship to religion-and-health studies while examining the contributions of the Qur'ān and ḥadīth to disease prevention, health promotion, and therapeutic care. The findings indicate that Islamic teachings not only provide a foundation for spiritual well-being but also offer significant resources for enhancing physical, psychological, and social health. When investigated through rigorous scientific methodologies, these teachings can make meaningful contributions to the enrichment of contemporary healthcare systems. Furthermore, the theology of health can play an important role in dispelling superstitious and unscientific practices attributed to religion, fostering a critical reappraisal of the legacy of so-called "Islamic medicine," and contributing to the development of evidence-informed complementary models of healthcare. Accordingly, the Qur'ān and ḥadīth may be regarded as foundational sources for constructing an Islamic theology of health and for advancing the broader field of applied theology in the contemporary world.

Keywords: *Qur'ān and ḥadīth; theology of health; applied theology; public health; healthcare; folk medicine; modern medicine.*

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). (salmannejad@isu.ac.ir)

** PhD student in Quran and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (a.farasati@ut.ac.ir)



OPEN ACCESS



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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.249200.4251

Research Paper

Assessing the Authenticity of the *Tafsīr* Attributed to Imam Ḥasan al-‘Askarī (PBUH) on the Basis of Confidence in Transmission (*Wuthūq Ṣudūr*) and Shaykh al-Ṣadūq’s Testimonial Authentication

Seyed Mojtaba Hossein Nejad *
Saeid Ahmadi Fard **

Received: 17/10/2025

Accepted: 26/04/2026

Abstract

The *Tafsīr* attributed to Imam al-Ḥasan al-‘Askarī (A.S.) is an incomplete transmitted (*ma’thūr*) commentary that is said to preserve the Imam’s teachings as recorded by two of his disciples over a period of seven years. Its authenticity has long been a matter of scholarly dispute. Since numerous religious rulings—particularly in the area of subsidiary legal questions (*furū‘ al-fiqh*)—are based exclusively on traditions preserved in this commentary, accepting or rejecting its narrations has significant implications for the derivation of Islamic legal rulings. This study examines the principal arguments advanced by both supporters and critics of the work and critically evaluates the objections raised against its authenticity. The findings indicate that previous assessments have not given sufficient consideration to the full range of evidence relevant to its probative value. In particular, the reliability of the transmitters appearing in Shaykh al-Ṣadūq’s chain of transmission to the *Tafsīr*, together with the reliance placed upon this work by prominent scholars such as Shaykh al-Ṣadūq, al-Tabrisī, Ibn Shahr Āshūb, and al-Rāwandī, provides sufficient grounds for confidence in the transmission (*wuthūq ṣudūr*) of its contents from the infallible Imam. Consequently, the traditions contained in this *Tafsīr* may be regarded as authoritative. Moreover, since the authority of these traditions derives intrinsically from cumulative scholarly attestation—particularly the Testimonial Authentication (*shahādah inḥilāliyyah*) of eminent authorities such as Shaykh al-Ṣadūq—the presence of a limited number of weak reports does not undermine the evidentiary validity of the remaining traditions contained in the work.

Keywords: *Tafsīr* attributed to Imam al-Ḥasan al-‘Askarī; *wuthūq ṣudūr* (confidence in transmission); Shaykh al-Ṣadūq; intrinsic probative authority; Testimonial Authentication.

© The Author(s) 2026.

* Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Mazandaran, Sari, Iran. (Corresponding Author). (m.hossainnezhad@umz.ac.ir)

** Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Mazandaran, Sari, Iran. (s.ahmadi@umz.ac.ir)



OPEN ACCESS



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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

 10.30497/qhs.2026.247984.4115

Research Paper

Dating Reports on Ibn Mas'ūd's Reaction to the Compilation of the Qur'ān under 'Uthmān

Marjan Shiri Mohammadabadi * 
Nosrat Nilsaz ** 

Received: 01/06/2025

Accepted: 23/11/2025

Abstract

Reports concerning 'Abd Allāh b. Mas'ūd's to the appointment of Zayd b. Thābit for the compilation of the Qur'ān during the caliphate of 'Uthmān, as well as his refusal to surrender his personal codex (*muṣḥaf*), have been transmitted through diverse chains (*turuq*) and textual versions in Sunni ḥadīth and historical sources. This study employs multiple methods of ḥadīth dating, including isnād analysis and combined isnād-textual analysis, in order to reconstruct the historical and geographical origins of these reports and trace their gradual development over time. The findings of the isnād analysis indicate that Ibn Mas'ūd functions as the common pivotal transmitter across these reports, with at least seven transmitters reporting from him. The tradition appears to have originated and circulated in Kūfa before 30 AH, later spreading to Baṣra through subsequent generations. Key secondary common links that played a significant role in its transmission include *Abū Ishāq al-Sabī'ī*, *al-A'mash*—both Kūfan transmitters—and *Ibrāhīm b. Sa'd* from Medina. The results of the isnād-textual analysis show that all versions consistently emphasize Ibn Mas'ūd's elevated status during the lifetime of the Prophet and describe Zayd b. Thābit as a young man (*with two locks of hair*, "*dhū'ābatān*"), a detail often interpreted as an allusion to his Jewish background. All versions also include Ibn Mas'ūd's refusal to hand over his codex and his encouragement of the Kūfans to follow his stance. In the recension of Shaqīq b. Salamah, an additional claim appears asserting Ibn Mas'ūd's superiority in Qur'ānic knowledge. In the transmissions of Ibrāhīm b. Sa'd, however, the reference to *dhū'ābatān* is omitted, while a new element expressing Ibn Mas'ūd's resentment at being excluded from the official codification process is introduced.

Keywords: *Qur'ānic history; compilation of the Qur'ān; Ibn Mas'ūd; dating of reports; isnād analysis; textual criticism.*

© The Author(s) 2026.

* PhD in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Marjan.shiri@modares.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). (nilsaz@modares.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.249533.4294

Research Paper

The Concept and Usage of Qur'ānic *Fāṣilah* in *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*

Hamed Jokar *

Received: 31/07/2025

Accepted: 22/04/2026

Abstract

The Qur'ānic *fāṣilah* (verse-ending) is a rhetorical device within the field of Qur'ānic rhetoric (*balāghah*) that concerns the structural and stylistic closure of Qur'ānic verses. This concept—also referred to as *ru'ūs al-āy* (heads of verses)—bears both similarities to and differences from poetic rhyme (*qāfiyah*) and prose rhyme (*saḥ*). It constitutes one of the debated issues among Qur'ānic exegetes concerned with the literary dimensions of the Qur'ān. Among these exegetes, al-Bayḍāwī, in his commentary *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, frequently engages with this concept in his discussion of Qur'ānic rhetorical features. Consequently, later exegetes have debated his position, either accepting or rejecting the applicability of the notion of *fāṣilah* in various Qur'ānic contexts. A precise understanding of al-Bayḍāwī's view on the concept and function of *fāṣilah* is therefore essential for a proper interpretation of this rhetorical category. This study seeks to reconstruct al-Bayḍāwī's perspective through a comprehensive survey of all instances in which he refers to this concept, followed by a detailed analytical examination of his usage. It also considers the views of later exegetes and, through an inferential method, offers a more precise depiction of al-Bayḍāwī's rhetorical framework. The study is organized into two main sections: the first examines the semantic meaning of *fāṣilah* and its historical development prior to al-Bayḍāwī in order to clarify the extent of his intellectual indebtedness to earlier scholars; the second analyzes the specific contexts in which al-Bayḍāwī employs the term in his exegesis. The findings indicate that al-Bayḍāwī treats *fāṣilah* and *ru'ūs al-āy* as synonymous concepts and employs them alongside alternative interpretive possibilities. Moreover, later exegetes generally appear to have been influenced by his formulation and usage of the concept.

Keywords: *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*; *ru'ūs al-āy*; Qur'ānic rhetoric; *fāṣilah*; al-Bayḍāwī's exegesis.

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran. (jokar@isr.ikiu.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.249593.4301

Research Paper

Essential Requirements of Motivational Leadership in the Educational Process from the Perspective of the Qur'ān

Mona Afzali Qadi *

Nikoo Dialameh **

Akram Goodarzi ***

Zohreh Mousa Zadeh ****

Received: 07/12/2025

Accepted: 02/05/2026

Abstract

Motivation constitutes the driving force behind human action and represents a fundamental element in the educational process. Accordingly, the Qur'ān accords it a central role in the cultivation and moral development of human beings. The present study aims to identify the essential requirements of motivational leadership as derived from the Qur'ān. Employing a qualitative analytical approach to the Qur'ānic text, the study identifies four principal categories of requirements. The first comprises foundational requirements, including the worthiness of educational objectives and the adoption of appropriate motivational strategies. The second encompasses contextual requirements, such as maintaining balance, adopting a process-oriented approach, optimizing opportunities, tailoring motivational strategies to individual characteristics, recognizing the role of divine lordship in human success, managing unforeseen changes, implementing exceptional measures when required by higher interests, providing wise guidance, observing priorities, presenting exemplary models, preserving the leader's independence, and demonstrating patience and perseverance. The third category concerns learner-oriented requirements, including cultivating constructive emotional relationships with learners, articulating a practical vision, facilitating learners' understanding, and fostering collective motivation. The fourth consists of goal-oriented requirements, namely the cultivation, refinement, and preservation of desirable motivations. The findings indicate that, from the Qur'ānic perspective, successful motivational leadership requires adherence to comprehensive principles governing all aspects of educational practice, particularly those related to the learners' personal and developmental dimensions. Furthermore, motivational efforts lacking worthy objectives and appropriate strategies are devoid of educational value. Finally, the cultivation, refinement, and preservation of motivation constitute not only indispensable prerequisites for the educational process but also its fundamental objectives.

Keywords: *Qur'ān; motivational leadership; foundational requirements; contextual requirements; educational process; Islamic education.*

© The Author(s) 2026.

* PhD in Islamic Studies and Educational Management, Imam Sadiq University, Sisters Campus, Tehran, Iran. (Corresponding author). (mona.afzali@isu.ac.ir)

** Associate Professor, Department of Islamic Studies and Educational Sciences, Imam Sadiq University, Sisters Campus, Tehran, Iran. (dialameh@isu.ac.ir)

*** Assistant Professor, Department of Islamic Studies and Educational Sciences, Imam Sadiq University, Sisters Campus, Tehran, Iran. (a.goodarzi@isu.ac.ir)

**** Associate Professor, Department of Islamic Studies and Educational Sciences, Imam Sadiq University, Sisters Campus, Tehran, Iran. (moosazadeh@isu.ac.ir)





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

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies
Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Summer 2026

10.30497/qhs.2026.248830.4210

Scholarly Expository Article

The Mechanism of the Transcendent Reward of Human Deeds in the Qur'ānic Expression "*bi-aḥsani mā kānū ya 'malūn*" and Its Educational Implications: From Minimum Obligation to the Seal of Excellence

Norouz Amini *
Ali Eqdami Tatafi **

Received: 26/08/2025

Accepted: 15/04/2026

Abstract

The Qur'ānic statement, "We shall surely grant them their reward according to the best of what they used to do" (*wa-lanajziyannahum ajrahum bi-aḥsani mā kānū ya 'malūn*), represents one of the most profound Qur'ānic teachings concerning the interplay of divine justice and grace within the system of reward and recompense. The central question of this study is the meaning of the expression *bi-aḥsani mā kānū ya 'malūn* and the manner in which it explains the nature and measure of divine reward. Adopting a descriptive-analytical approach, and drawing upon Sunnī and Shī'ī exegetical sources, relevant ḥadīth traditions, and educational analyses by Muslim scholars of education, the study critically examines the principal interpretations of this expression. The findings demonstrate that the phrase should not be understood merely as indicating that God rewards individuals solely on the basis of their best deed. Rather, it denotes an elevating mechanism of divine grace through which God perfects the righteous deeds of believers, raising them to their highest degree of excellence, while—through faith and steadfast perseverance—concealing their sins or transforming them into good deeds. This interpretation is supported by related Qur'ānic passages, including "Indeed, the patient will be given their reward without measure" (Q. 39:10) and verses affirming the multiplication of righteous deeds. Beyond its theological and exegetical significance, this Qur'ānic teaching offers important implications for positive psychology, moral motivation, religious education, and the cultivation of hope and personal responsibility. The study concludes that the promise embodied in *bi-aḥsani mā kānū ya 'malūn* reflects the harmonious integration of divine justice and mercy and presents an inspiring paradigm for the ethical and spiritual development of human beings.

Keywords: Divine justice; eschatological reward; reward and punishment of human deeds; Islamic education; educational implications of the Qur'ān.

© The Author(s) 2026.

* Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. (Corresponding author) (norouz.amini@guilan.ac.ir)

** Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran. (eqdami@guilan.ac.ir)



OPEN ACCESS

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article

Vol. 19, No. 2, (Serial. 38), Spring & Summer 2026

Contents

(Research Articles)

A Multilayered and Integrated Semiotic Discourse Analysis of Qur'ān 36:13–32 . 1

Seyed Jafar Sadeghi

A Critical Analysis of the Self-Sufficiency of the Laws of Nature in the Emergence of Order: Based on the Traditions of Imam al-Ṣādiq (PBUH) and Scientific Finding..... 25

Seyed Mehran Mousavi / Mahdi Izadi

Dating the Report on the Chronological Order of Qur'ānic Revelation Attributed to 'Ikrimah and al-Ḥasan al-Baṣrī 43

Saeedeh Jannesar / Amir Ahmadnezhad / MohammadAli Mahdavi Rad

A Critical Analysis of the Scriptural Evidence Allegedly Condemning Childbearing and an Elucidation of Its True Meaning 73

Ali Ghadrān Gharamaleki

Recovering Ḥadīths from Early Sources through the Method of “Recurrent Chains of Transmission”: A Case Study of the Works of 'Alī b. al-Ḥasan al-Ṭāṭarī 99

Seyed Ali Delbari / Seyed Ali Sajjadi Zadeh / Reza Khoshhal

A Semantic Study of the Qur'ānic Hapax Legomenon Bakkah and the Delimitation of Its Linguistic and Geographical Scope in the Qur'ān 119

Mojtaba Mohammadi Anvigh / Mohammad Reza Hourī

An Introduction to the Theology of Health in the Light of the Qur'ān and Ḥadīth: An Applied Approach to the Physical Dimension of Human Beings 143

Morteza Salman Nejad / Amirhosein Farasati

Assessing the Authenticity of the Tafsīr Attributed to Imam Ḥasan al-'Askarī (PBUH) on the Basis of Confidence in Transmission (Wuthūq Ṣudūr) and Shaykh al-Ṣadūq's Testimonial Authentication 173

Seyed Mojtaba Hossein Nejad / Saeid Ahmadi Fard

Dating Reports on Ibn Mas'ūd's Reaction to the Compilation of the Qur'ān under 'Uthmān 201

Marjan Shiri Mohammadabadi / Nosrat Nilsaz

The Concept and Usage of Qur'ānic Fāṣilah in Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl 227

Hamed Jokar

Essential Requirements of Motivational Leadership in the Educational Process from the Perspective of the Qur'ān 253

Mona Afzali Qadi / Nikoo Dialameh / Akram Goodarzi / Zohreh Mousa Zadeh

(Scholarly Expository Paper)

The Mechanism of the Transcendent Reward of Human Deeds in the Qur'ānic Expression "bi-aḥsani mā kānū ya'malūn" and Its Educational Implications: From Minimum Obligation to the Seal of Excellence 285

Norouz Amini / Ali Eqdami Tatafi

In the Name of Allah the Compassionate the Merciful

38

Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of "Quran and Hadith Studies"
Vol. 19 | No. 2 | Serial. 38 | Spring & Summer 2026

Publisher: Imam Sadiq University

Managing Director: Abbas Musallai Pour Yazdi

Editor in Chief: Mahdi Izadi

Managing Editor: Amin Abbaspour

Editorial Board (In Alphabetical & Academic Rank Order):

Abdal-Hady Feghhi Zadeh

Professor (Expertise: Quran and Hadith Studies) Tehran University

Mohammad Reza HajiEsmaili

Professor (Expertise: Quran and Hadith Studies) Isfahan University

Mahdi Izadi

Professor (Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq 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

Ahmad Pakatchi

Associate Professor (Expertise: Quran and Hadith Studies) Institute of Humanities and Cultural Studies

Nikoo Dyalameh

Associate Professor (Expertise: Islamic Education) Imam Sadiq University

Abbas Musallai Pour Yazdi

Associate Professor (Expertise: Quran and Hadith Studies) Imam Sadiq University

Editor, Voter and Cover Designer: Amin Abbaspour

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the University The Quotes Are Only Full References

Printing House: Imam Sadiq University Publication

Address: Imam Sadiq University, Modiriat Bridge, Shahid Chamran Highway, Tehran, Iran. P.O. Box: 14655-159

Scientific & Editorial Management: Theology & Islamic Studies Faculty, Telfax: +9821-88080424

Technical Management and Support: Vice President of Research (Research Institute), Telfax: +9821-88094915

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

Email: qhs@isu.ac.ir