



مطالعات اسلامی

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

۹۴

بهار و تابستان ۱۳۹۴

ISSN 2008-9120

علوم قرآن و حدیث



بررسی معناشناختی کاربرد اسم «فاطر» در قرآن کریم / محمدعلی خوانینزاده

بررسی قانون زیف در سوره‌های احزاب و غافر قرآن / سیده مریم فضائی - دکتر سیدحسین سیدی

نقد روایتی درباره نشانه‌های بی‌عقلی / مصطفی فروتن تنها

نظرة جدیدة لوصف النساء بنواقص العقول / حیدر مسجدی

شناخت درمانی افسردگی با تکیه بر آموزه‌های قانونمند قرآنی / فاطمه موسوی - دکتر محمد جواد نجفی

نقد دیدگاه مسکویه درباره شاخصه انسانیت و رابطه آن با فضیلت و سعادت بر مبنای قرآن و حدیث

محمد مصطفائی - حسن نقی زاده - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر غلامرضا رئیس‌یان

کارکرد قرائت «ابی بن کعب» در ترجیح میان قرائت‌های هفتگانه / دکتر روح الله نجفی



مطالعات اسلامی

علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۴ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

سرمدیر: دکتر سیدکاظم طباطبایی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

هیأت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر سیدکاظم طباطبایی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

دکتر فتح الله محمدی

دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

محمد واعظزاده خراسانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

اعتبار علمی - پژوهشی این نشریه بر اساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۴۵ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۴ مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری تمدید شد.

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ارسال می‌شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۴ - مقالات مندرج در این نشریه، نمودار آرا و نظرات نویسندگان آنها است.

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشار دانشگاه فردوسی مشهد

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۱۰۰۰۰ ریال

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی: <http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و پایگاه اطلاعات نشریات کشور نمایه می‌شود.

الله أكبر
٢

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی، به نشانی (<http://jm.um.ac.ir/index.php/Quran>) دریافت می‌شود.
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

راهنمای تدوین مقالات

حوزه فعالیت نشریه *مطالعات اسلامی* عبارت است از: ۱ - علوم قرآن و حدیث؛ ۲ - فقه و اصول؛ ۳ - فلسفه؛ ۴ - تاریخ و فرهنگ. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه *مطالعات اسلامی* انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

- ۱ - هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- ۲ - زبان غالب نشریه فارسی است. ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
- ۳ - حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴ - چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی، و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵ - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶ - هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷ - شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

۸ - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹ - ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹ - ۱ - منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.

۹ - ۲ - در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.

۹ - ۳ - یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.

۱۰ - ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتاب شناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:

۱۰ - ۱ - مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال

انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.

۱۰ - ۲ - کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰ - ۳ - گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱ - چون مطالب این نشریه بر روی شبکه اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است

مقاله به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم‌افزار word حروفچینی و ارسال گردد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر عباس اسماعیلی زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر مصطفی احمدزاده (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۳. دکتر صاحبعلی اکبری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر مرتضی ایروانی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر مهدی جلالی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر محمدحسن رستمی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر پرویز رستگار جزی (دانشیار دانشگاه کاشان)
۹. دکتر غلامرضا رئیسیان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر محمدکاظم رحمان ستایش (عضو هیئت علمی دانشکده علوم حدیث)
۱۱. علیہ رضاداد (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر احمد زارع زردینی (استادیار دانشگاه میبد)
۱۳. دکتر سیدحسین سیدی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر شهلا شریفی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر سیدکاظم طباطبایی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر احمد عابدی (استاد دانشگاه قم)
۱۷. دکتر نهله غروی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
۱۸. دکتر محسن قاسم پور (دانشیار دانشگاه کاشان)
۱۹. دکتر مجید معارف (استاد دانشگاه تهران)
۲۰. دکتر حسین ناصری مقدم (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. سعید نظری توکلی (دانشیار دانشگاه تهران)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بررسی معناشناختی کاربرد اسم «فاطر» در قرآن کریم محمّدعلی خوانین‌زاده
۲۳	بررسی قانون زیف در سوره‌های احزاب و غافر قرآن سیده مریم فضائی - دکتر سیدحسین سیدی
۴۳	نقد روایتی درباره نشانه‌های بی‌عقلی مصطفی فروتن تنها
۵۷	نظرة جدیدة لوصف النساء بنواقص العقول حیدر مسجدی
۷۹	شناخت درمانی افسردگی با تکیه بر آموزه‌های قانونمند قرآنی فاطمه موسوی - دکتر محمد جواد نجفی
۹۹	نقد دیدگاه مسکویه درباره شاخصه انسانیت و رابطه آن با فضیلت و سعادت بر مبنای قرآن و حدیث محمد مصطفائی - حسن نقی زاده - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر غلامرضا رئیس‌پایان
۱۲۱	کارکرد قرائت «ابی بن کعب» در ترجیح میان قرائت‌های هفتگانه دکتر روح الله نجفی
۱۴۸	چکیده مقالات به زبان انگلیسی

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۲- ۹

بررسی معناشناختی کاربرد اسم «فاطر» در قرآن کریم*

محمدعلی خوانینزاده

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (پردیس قم)

Email: alikhavanin@ut.ac.ir

چکیده

«اسماء الحسنی» از پرکاربردترین مفاهیم در قرآن کریم است و بررسی کاربرد این اسامی نقش به‌سزایی در فهم و تفسیر قرآن کریم دارد. در این میان اسم «فاطر» به دلیل پیوند وثیق معنایی با عبارت قرآنی «فَطْرَهُ الله» و کاربرد فراوان مفهوم «فطرت» در مباحث کلامی، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. از آنجا که مفاهیم به‌کاررفته در قرآن کریم غالباً با رویکردهای سنتی حدیثی، فقهی یا کلامی مورد مطالعه قرار گرفته و رویکردهای لغوی و ادبی به قرآن کریم تناسب چندانی با زبان‌شناسی و معناشناسی جدید نداشته است، در این مقاله به‌اجمال روشی معناشناختی و نوین برای بررسی مفاهیم به‌کاررفته در قرآن کریم ارائه و به بررسی معناشناختی اسم «فاطر» در قرآن کریم پرداخته شده است. در نتیجه این بررسی، پیوستگی اسم «فاطر» با مفاهیم متقابل «توحید/شرک» و «هدایت/ضلال» و همچنین پیوند آن با مفهوم «ربوبیت» آشکار شده و مشخص شده است که اسم «فاطر» در قرآن کریم تنها به آفرینش به معنای عام ارجاع نمی‌دهد، بلکه به نوع خاص آفرینش انسان اشاره دارد که در قرآن کریم با تعبیر «فَطْرَهُ الله» از آن یاد شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، فاطر، فطرت، معناشناسی.

مقدمه

بررسی کاربرد «اسماء الحسنی» در قرآن کریم و تفاوت‌های آنها، با توجه به فراوانی کاربرد در قرآن کریم از سویی و تنوع بسیار آنها از سوی دیگر، ارتباط تنگاتنگی با فهم و تفسیر قرآن کریم دارد. در میان اسماء الحسنی، اسم «فاطر» به دلیل پیوند وثیق معنایی با عبارت قرآنی «فطرة الله» (الروم: ۳۰) و کاربرد فراوان مفهوم «فطرت» در مباحث کلامی اسلامی، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

از آنجا که مفاهیم به‌کار رفته در قرآن کریم غالباً با رویکردهای سنتی حدیثی، فقهی یا کلامی مورد مطالعه قرار گرفته و رویکردهای لغوی و ادبی به قرآن کریم تناسب چندانی با زبان‌شناسی و معناشناسی جدید نداشته است، در این مقاله تلاش شده است تا روشی معناشناختی و نوین برای بررسی مفاهیم به‌کاررفته در قرآن کریم ارائه شود. روشی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته مبتنی بر معناشناسی زبانی است که در بخش اول مقاله به‌اجمال معرفی می‌شود. ناگفته نماند بررسی معناشناسانه در مورد مفاهیم به‌کاررفته در قرآن کریم دارای سابقه چندانی نبوده و می‌توان گفت توشیهیکو ایزوتسو^۱ در این‌گونه مطالعات پیش‌قدم است.^۲

در این مقاله از ترجمه آیات قرآن کریم خودداری شده است تا بدون پیش‌داوری، معنای واژه‌های مورد بررسی بر اساس روش‌های معناشناختی مشخص گردد. همچنین در مواردی که به نظر می‌رسیده آگاهی از بافت زبانی (یا سیاق آیات) می‌تواند به روشن‌تر شدن بحث کمک کند، در پاورقی اجمالاً به آن اشاره شده است.

۱. معناشناسی زبانی^۳

معناشناسی زبانی بخشی از دانش زبان‌شناسی است که به مطالعه معنا در زبان می‌پردازد (صفوی، ۹۸). در این نوع معناشناسی اعتقاد بر این است که معنای یک واژه را می‌توان بر اساس محیط وقوع آن در یک بافت زبانی^۴ تعیین کرد (پالمر، ۱۵۷-۱۵۸). بافت زبانی بر محیط

۱. Toshihiko Isutsu

۲. ر.ک: ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن؛ همو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*؛ که هر دو کتاب به زبان فارسی ترجمه شده‌اند.

۳. linguistic semantics

۴. linguistic context

زباني يك واحد زبان، يعني بر روابط دستوري و معنایي اين واحد با ديگر واحدهاي زنجيره گفتار يا متن دلالت دارد (صفوی، ۲۱۲). معناشناسي بر اساس بافت زباني، معنا را بر حسب چگونگی توزیع^۱ واژه‌ها در گونه‌های مختلف کاربرد و با توجه به روابط همنشینی و جانشینی^۲ میان واحدهاي زبان مورد بررسی قرار مي‌دهد و به توصیف معنای واژه‌ها نسبت به سایر مفاهیم مرتبط و بررسی روابط مفهومی^۳ می‌پردازد (پالمر، ۱۵۹). در ادامه، به اجمال روابط همنشینی و جانشینی و روابط مفهومی معرفی می‌شود.

۱-۱. روابط همنشینی و جانشینی

فردینان دو سوسور^۴ اصول مشخص‌کننده ساخت درونی زبان را به دو مقوله اصلي تقسیم کرد که از آن زمان تا کنون در زبان‌شناسي به صورت سنت درآمده است: روابط همنشینی^۵ و روابط جانشینی^۶. یکی از این دو رابطه مبتنی بر انتخاب^۷ بوده که سوسور آن را متداعي^۸ می‌نامد، و دیگری مبتنی بر ترکیب^۹ است که همنشینی نامیده می‌شود (صفوی، ۲۷).

روابط همنشینی، پیوند عناصر زباني را در زنجیره‌هاي گفتار و جملات توجیه می‌کند (بی‌یرویش، ۳۰) و در اصل، روابط موجود میان واحدهاي است که هر کدام، از يك مقوله دستوري و مکمل یکدیگر بوده (باقری، ۴۱) و در یک زنجیره گفتار و جمله، بر روي يك محور افقي در ترکیب با یکدیگر قرار مي‌گیرند و واحدي معنایي را از سطح بالاتر تشکیل می‌دهند (صفوی، همان، ۲۷-۲۸).

روابط جانشینی، ارتباط عناصر زباني را با جانشین‌هاي آنها توصیف می‌نماید (بی‌یرویش، ۳۱) و در اصل، روابط موجود میان اجزایی است که همگی از مقوله دستوري یکسانی بوده و روي يك محور عمودي قرار مي‌گیرند و می‌توانند به جاي یکدیگر بیایند و معنای جمله را تغییر دهند (باقري، ۴۲-۴۳)؛ اما در يك زنجیره گفتار و جمله، فقط یکی از آنها انتخاب شده و

۱. distribution

۲. syntagmatic and paradigmatic relations

۳. sense relations

۴. Ferdinand de Saussure

۵. syntagmatic relationship

۶. paradigmatic relationship

۷. selection

۸. associative

۹. combination

بقیه را نفی و طرد می‌کند و در همان سطح، واحد معنایی تازه‌ای را پدید می‌آورد (صفوی، همان، ۲۸).

۱-۲. روابط مفهومی^۱

روابط مفهومی به روابطی گفته می‌شود که در نظام معنایی زبان میان مفاهیم مختلف در سطح واژگان به چشم می‌خورد (صفوی، ۱۳۸۴، ۵۸؛ کریستال^۲ ۳۴۷) و شمول معنایی، چندمعنایی، هم‌معنایی و تقابل معنایی، شناخته‌ترین این روابط به شمار می‌آیند. از آنجا که در این مقاله تقابل معنایی و نشان‌داری کاربرد یافته است، صرفاً به معرفی اجمالی این دو رابطه مفهومی پرداخته می‌شود.

۱-۲-۱. تقابل معنایی^۳

اصطلاح تقابل معنایی به هنگام بحث در باره مفاهیم متقابل یا در اصطلاح سستی معنایی متضاد واژه‌ها به کار می‌رود. در معناشناسی عمداً از اصطلاح تقابل^۴ به جای تضاد^۵ استفاده می‌شود؛ زیرا تقابل معنایی گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود که باید از یکدیگر بازشناخته و تحت عناوین مشخصی طبقه‌بندی شوند اما تضاد صرفاً گونه‌ای از تقابل به حساب می‌آید. یکی از انواع تقابل در نمونه‌هایی مانند «روشن / خاموش»، «زن / مرد»، «زنده / مرده» و مانند آن قابل طرح است. در این نوع تقابل، نفی یکی از دو واژه متقابل، اثبات واژه دیگر است. برای نمونه «علی زنده نیست» به این معناست که «علی مرده است». این امر ناشی از این واقعیت است که تنها یکی از دو حالت موجود، امکان‌پذیر است. این دسته از واژه‌های متقابل را می‌توان در چارچوب تقابل مکمل^۶ طبقه‌بندی کرد (صفوی، ۱۱۷-۱۱۸؛ پالمر، ۱۴۰).

۱-۲-۲. نشان‌داری^۷ و بی‌نشانی^۸

نشان‌داری یکی از روابط مفهومی است که هر گاه در میان دو واژه متقابل، یکی از آن‌ها برای پرسش و صحبت در باره مفهوم هر دو واژه به کار رود، واژه مذکور بی‌نشانی^۱ و دیگری

۱ . sense relations

۲ . D. Crystal

۳ . semantic opposition

۴ . opposition

۵ . antonymy

۶ . complementary opposition

۷ . markedness

۸ . unmarkedness

نسبت به آن نشان‌دار^۲ به حساب می‌آید. برای مثال در زبان فارسی جملاتی همچون «بلندیش چه قدر است؟» یا «پهنایش ۲ متر است.» کاربرد دارد، خواه شیء مورد نظر بلند و پهن باشد یا نه؛ ولی از واژه متقابل استفاده نشده و گفته نمی‌شود «کوتاهیش چه قدر است؟» یا «باریکیش ۲ متر است.»، حتی اگر شیء مورد نظر واقعاً کوتاه یا باریک باشد (پالمر، ۱۳۹). در چنین شرایطی می‌توان نشان^۳ را چیزی شبیه به مؤلفه‌های معنایی یا شرایط لازم و کافی تشخیص مفهوم یک واژه در نظر گرفت (صفوی، همان، ۱۲۱-۱۲۲) که در ادامه معرفی می‌شود. جزء بی‌نشان همواره از مؤلفه یا مؤلفه‌های معنایی کمتری نسبت به جزء نشان‌دار برخوردار است و در بافت‌های بیشتری به کار می‌رود؛ یعنی بسامد وقوع و فراگیری معنایی بیشتری دارد (افراشی، ۸۳).

۱-۳. مؤلفه‌های معنایی^۴

یکی از روش‌های سنتی مطالعه مفاهیم، توصیف هر مفهوم بر حسب مجموعه‌ای از مؤلفه‌های معنایی یا شرایط لازم و کافی^۵ است. شرایطی که باید در نظر گرفته شوند تا مفهومی دانسته شود، شرایط لازم به حساب می‌آیند و اگر بتوانند آن مفهوم را از سایر مفاهیم متمایز سازند، شرایط کافی تلقی خواهند شد. برای مثال «انسان بودن» و «مذکر بودن» جزء شرایط لازم مفهوم «مرد» محسوب می‌شوند، ولی شرایط کافی نیستند؛ زیرا به کمک این دو شرط نمی‌توان مفهوم «مرد» را از مفهوم «پسر» متمایز ساخت. بنا بر این به نظر می‌رسد «انسان بودن»، «بالغ بودن» و «مذکر بودن» سه مؤلفه یا شرطی به حساب می‌آیند که در کنار هم، مؤلفه‌های معنایی یا شرایط لازم و کافی مفهوم «مرد» را تشکیل می‌دهند (صفوی، همان، ۷۱). تحلیل معنا از طریق مؤلفه‌های معنایی، تحلیل مؤلفه‌ای^۶ نامیده می‌شود که به‌ویژه در بررسی روابط مفهومی، کاربرد فراوان دارد (پالمر، ۱۴۷؛ صفوی، همان، ۲۸۰).

۲. بررسی معناشناختی اسم «فاطر»

در این بخش به تحلیل معنایی اسم «فاطر» بر اساس روابط همنشینی آن در بافت زبانی قرآن کریم پرداخته و تلاش می‌شود تا مؤلفه‌های معنایی اساسی اسم «فاطر» شناسایی شود.

۱ . unmarked

۲ . marked

۳ . mark

۴ . semantic components

۵ . necessary and sufficient conditions

۶ . componential analysis

برای رسیدن به این منظور کاربردهای مختلف اسم «فاطر» و همچنین کاربردهای فعل متعدی «فَطَرَ» و مطاوعه آن «أَفْطَرَ» و به طور اعم مفهوم «فَطَرَ» در قرآن کریم، بر اساس مفاهیم همنشین دسته‌بندی شده و با رویکرد تحلیل مؤلفه‌ای، مؤلفه‌های معنایی یا به تعبیری نشان‌هایی برای این مفهوم یافت شده است که آن را از سایر اسماء الحسنی در حوزه معنایی^۱ «آفرینش» در قرآن کریم^۲ متمایز می‌سازد. در ابتدا برای روشن‌تر شدن بحث، به اختصار به بررسی لغوی ماده فطر پرداخته می‌شود.

۲-۱. بررسی لغوی ماده فطر

معنای اصلی ماده فطر «شکافتن چیزی و ظاهر شدن از پس آن» است. ابن فارس گفته است: «الفاء و الطاء و الراء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ علي فتحِ الشيء و إبرازِهِ» (ابن فارس، ۴/ ۵۱۰). أبوهلال عسکری آورده است: «الفَطْرُ إظهارُ الحادثِ بإخراجهِ مِنَ العدمِ، كأنَّه شَقَّ عَنْهُ فَظَهَرَ؛ و أصلُ البابِ الشَّقُّ، و مع الشَّقِّ الظُّهورُ» (أبوهلال عسکری، ۴۰۷). ابن منظور نیز گفته است: «فَطَرَ الشيء شَقَّهُ؛ و فَطَرَ اللهُ الخَلْقَ يَفْطُرُهُمْ: خَلَقَهُمْ و ابْتَدَأَهُمْ» (ابن منظور، ۵/ ۵۵-۵۶).

همچنین در مسائل نافع بن أزرُق در معنای آیه ۱۸ سوره المزمل از ابن عباس چنین روایت شده است: «قال أخبرني عن قوله تعالى: السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ...؛ قاله مُنْصَدِعٌ...» (نافع بن الأزرُق، ۱۳۶). جفري، ریشه فطر را به معنای «شکافتن و ترکاندن» دانسته و به عقیده او فعل فَطَرَ به معنای «آفریدن»، فعلی ساخته شده از روی اسم «فاطر» است. به نظر وی مفهوم اصلی این واژه (شکافتن) در تمامی زبان‌های سامی مشترک است اما معنای آفریدن، ویژه زبان حبشی است و چنان که نولدکه نشان داده، واژه عربی فاطر از واژه‌ای حبشی گرفته شده هرچند که شکل و هیأت عربی یافته است (جفري، ۲۳۹).

۱. semantic field. اشتراک در یک مؤلفه معنایی یا شرط لازم، سبب طبقه‌بندی واژه‌ها در یک حوزه معنایی می‌گردد. بر این اساس، مفهوم یک واژه بر حسب شرایط لازم و کافی یا آنچه مؤلفه‌های معنایی یک واژه نامیده می‌شوند، در حوزه‌های معنایی مختلفی جای می‌گیرد. مطالعه رابطه میان واحدهای هم‌حوزه می‌تواند از دو دیدگاه درزمانی (diachronic) و هم‌زمانی (synchronic) انجام گیرد. برای اطلاعات بیشتر نک: صفوی، ۱۸۹-۱۹۱.

۲. منظور از اسماء الحسنی در حوزه معنایی «آفرینش» در قرآن کریم، آن دسته از اسماء الحسنی هستند که دارای مؤلفه معنایی «آفرینش: الخَلْق» اند؛ مانند «خالق» و «بارئ».

۲-۲. بررسی مفاهیم همنشین با مفهوم «فَطَرُ»

مفهوم «فطر» در قرآن کریم ۱۷ بار و در ۱۶ آیه در حوزه معنایی «آفرینش» به کار رفته است. از این تعداد، هشت مورد کاربرد فعلی «فَطَرَ» تنها به صورت ماضی، شش مورد اسم فاعل مجرد «فاطر»، و یک مورد اسم نوع در عبارت «فِطْرَةَ اللَّهِ» است که همگی در مورد خداوند (به عنوان فاعل فَطَرَ) به کار رفته‌اند. مفهوم «فطر» همچنین دو بار هم در باب انفعال - که در معنای مطاوعه (اثرپذیری) از فطر ثلاثی مجرد است - یک مورد کاربرد فعلی «انْفَطَرَتْ» و یک مورد اسم فاعل «مُنْفَطِرٌ»، در مورد کیفیت آفرینش یا دگرگونی آسمان (به عنوان پذیرنده فَطَرَ) کاربرد یافته است (برای آگاهی از آیات مربوط رک: عبد الباقي، ۵۲۶).

در درجه اول مفعول‌به‌های همنشین با مفهوم «فطر» در کاربرد ثلاثی مجرد و فاعل‌های آن در کاربرد باب انفعال - که در حقیقت مفعول‌به فطر در ثلاثی مجرد بوده‌اند و پس از اثرپذیری در باب انفعال در نقش فاعل کاربرد یافته‌اند - حائز اهمیت‌اند؛ که بدون واسطه واژه‌ای دیگر، با صورت‌های مختلف کاربرد مفهوم «فطر» همنشین بوده‌اند. در یک نگاه کلی این همنشین‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و ضمیر «هُنَّ» راجع به آن، دیگری «ناس» و ضمایر راجع به مفهوم «انسان».

مفاهیم دیگری که در همنشینی با مفهوم «فطر» بوده‌اند، مفاهیم متقابل «توحید/شُرک» هستند.

در مرتبه بعد، مفاهیم متقابل «هدایت/ضلال» قرار دارند.

مفهوم دیگری که در میان همنشین‌ها به چشم می‌خورد، مفهوم «ربوبیت» است.

۲-۲-۱. «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و ضمیر «هُنَّ» راجع به آن

در تمامی شش مورد کاربرد اسم «فاطر» در قرآن کریم، عبارت «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» به عنوان مضاف‌الیه در اضافه‌ای لفظی، همنشین بی‌واسطه آن بوده است. مانند:

«قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ...»^۱

در یک مورد فعل «فَطَرَ» با عبارت «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» همنشین شده است:

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^۲

۱. الزمر/ ۳۹: ۴۶ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در مواجهه با کافران. موارد دیگر عبارتند از: الأنعام/ ۶: ۱۴ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در

مواجهه با تکذیب‌کنندگان و مشرکان؛ یوسف/ ۱۲: ۱۰۱ از زبان حضرت یوسف (ع)؛ ابراهیم/ ۱۴: ۱۰ درباره پیامبران پیشین (ع) در مواجهه

با مشرکان؛ فاطر/ ۳۵: ۱ و الشوری/ ۴۲: ۱۱ مخاطب عام

۲. الأنعام/ ۶: ۷۹ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

در یک مورد نیز ضمیر «هن» راجع به «السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» همنشین «فَطَرَ» است:
 «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَ أَنَا عَلَيَّ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»^۱
 همچنین واژه «السماء» در یک مورد همنشین فعل مزید «أَنْفَطَرْتُ» و در یک مورد همنشین با اسم فاعل مزید «مَنْفَطِرٌ» بوده است:
 «إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ»^۲
 «السَّمَاءُ مَنْفَطِرٌ بِهِ ...»^۳

۲-۲-۲. «ناس» و ضمایر راجع به مفهوم «انسان»

تمامی مواردی که در پی می‌آیند، مفعول به همنشین با فعل «فَطَرَ» می‌باشند:
 یک مورد واژه «ناس»:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...»^۴

یک مورد ضمیر «كُم» راجع به «انسان»:

«... فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...»^۵

یک مورد ضمیر «نا» راجع به «انسان»:

«قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَيَّ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا ...»^۶

سه مورد ضمیر «ي» راجع به «انسان»؛ مانند:

«وَ مَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۷

۲-۲-۳. مفاهیم متقابل «توحید / شرک»

نکته‌ای که بسیار جالب توجه است این که در ۱۲ مورد از ۱۶ آیه‌ای که مفهوم «فطر» در حوزه معنایی «آفرینش» در قرآن کریم به کار رفته است، حد اقل یکی از مفاهیم متقابل «توحید / شرک» در همان آیه یا آیات مجاور آن به چشم می‌خورد:

۱. الانبیاء/ ۲۱: ۵۶ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۲. الانفطار/ ۸۲: ۱ درباره دگرگونی آفرینش آسمان در روز جزا

۳. المؤمن/ ۷۳: ۱۸ درباره دگرگونی آفرینش آسمان در روز جزا

۴. الروم/ ۳۰: ۳۰ مخاطب عام

۵. الإسراء/ ۱۷: ۵۱ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در پاسخ به منکران معاد

۶. طه/ ۲۰: ۷۲ از زبان سحره موسی (ع) خطاب به فرعون

۷. یس/ ۳۶: ۲۲ از زبان مؤمن آل یس خطاب به مخالفان فرستادگان حضرت عیسی (ع) به قریه (انطاکیه). موارد دیگر عبارتند از: هود/ ۱۱: ۵۱ از

زبان حضرت هود (ع) خطاب به قوم مشرک خود؛ الزخرف/ ۴۳: ۲۷ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

«قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذَ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ يُطْعِمُ وَ لَا يَطْعَمُ قُلْ إِنِّي أَمِرتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^۱

«رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي تَأْوِيلَ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَ أَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ»^۲

«قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يَخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ»^۳

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ... * * يا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ»^۴
«وَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَ إِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَسْخِرُونَ * قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»^۵

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»^۶
«قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَيْنَا مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا ...»^۷

«وَ إِلَيْنَا عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ * يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ»^۸
«وَ مَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ...»^۹
«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَ قَوْمِهِ إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدُنِي»^{۱۰}

۱. الأنعام/ ۶: ۱۴ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در مواجهه با تکذیب کنندگان و مشرکان

۲. یوسف/ ۱۲: ۱۰۱ از زبان حضرت یوسف (ع) در مقام شکرگزاری از خداوند

۳. ابراهیم/ ۱۴: ۱۰ درباره پیامبران پیشین (ع) در مواجهه با مشرکان

۴. فاطر/ ۳۵: ۳-۱ مخاطب عام

۵. الزمر/ ۳۹: ۴۶-۴۵ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در مواجهه با کافران

۶. الأنعام/ ۶: ۷۹ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۷. طه/ ۲۰: ۷۳-۷۲ از زبان سحره موسی (ع) خطاب به فرعون

۸. هود/ ۱۱: ۵۱-۵۰ از زبان حضرت هود (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۹. یس/ ۳۶: ۲۲-۲۳ از زبان مؤمن آل یس خطاب به مخالفان فرستادگان حضرت عیسی (ع) به قریه (انطاکیه)

۱۰. الزخرف/ ۴۳: ۲۶-۲۷ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» * مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ^۱

در مورد آیه‌ای که در پی می‌آید، در بافت زبانی آیه هیچ‌یک از مفاهیم متقابل «توحید/ شرک» به چشم نمی‌خورد؛ اما در بافت غیر زبانی^۲ یا فضای پیرامونی مورد بحث آیات، صحبت از حضرت ابراهیم (ع) و مبارزه وی با بت‌پرستی است که سمبل شرک می‌باشد:

«قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ» * وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ...»^۳

در اینجا برای روشن‌تر شدن بحث، عبارات مربوط به هر یک از دو مفهوم «شرک» و «توحید» به ترتیب بررسی در کنار هم می‌آیند:

«شرک»: غَيْرَ اللَّهِ؛ الْمُشْرِكِينَ؛ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا؛ غَيْرِ اللَّهِ؛ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ؛ الْمُشْرِكِينَ؛ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً؛ مَا تَعْبُدُونَ؛ الْمُشْرِكِينَ؛ أَصْنَامَ.

«توحید»: اسْلَمَ؛ مُسْلِمًا؛ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ؛ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ؛ وَحْدَهُ؛ حَنِيفًا؛ آمَنَّا؛ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ؛ حَنِيفًا.

۲-۲-۴. مفاهیم متقابل «هدایت/ ضلال»

مشابه آنچه در قسمت قبل ملاحظه شد، واژه‌هایی در ارتباط با مفاهیم متقابل «هدایت/ ضلال» نیز در پنج آیه از ۱۶ آیه مورد بررسی به چشم می‌خورد:

«قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلٰی مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا»^۴

«اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ» * وَ مَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً... * إِنِّي إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»^۵

«إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ»^۶

۱. الروم / ۳۰: ۳۱-۳۰ مخاطب عام

۲. context

۳. الانبیاء / ۲۱: ۵۶-۵۷ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۴. طه / ۲۰: ۷۲ از زبان سحره موسی (ع) خطاب به فرعون

۵. یس / ۳۶: ۲۱-۲۴ از زبان مؤمن آل یس خطاب به مخالفان فرستادگان حضرت عیسی (ع) به قریه انطاکیه

۶. الزخرف / ۴۳: ۲۷ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

«بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ * فَاقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ...»^١

«وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ ... * ... قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ»^٢

در اینجا نیز برای روشن تر شدن بحث، عبارات مرتبط با هر يك از دو مفهوم «هدایت» و «ضلال» به ترتیب بررسی در کنار هم می آیند:

«هدایت»: الْبَيِّنَاتُ؛ مُهْتَدُونَ؛ يَهْدِينَ؛ يَهْدِي؛ رُشِدَ.

«ضلال»: ضَالٌّ؛ أَضَلَّ.

۲-۲-۵. مفهوم «ربویت»

از مفاهیم دیگری که در همنشینی با مفهوم «فَطَرٌ» بوده‌اند، مفهوم «ربوبیت» است که در چهار مورد به واژه «رَبِّ» تصریح شده است. به عنوان نمونه:

«قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ...»^۳

نکته جالب توجهی که در این آیه وجود دارد این است که عیناً عبارت «رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» جانشین عبارت «فَاطَر السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» شده و فعل فَطَرٌ با ضمیر هُنَّ به آن ارجاع داده است.

در دو مورد دیگر، عباراتی آمده که می‌توان آنها را در ارتباط با مفهوم «ربوبیت» دانست:

«قُلْ أَمَرَ اللَّهُ بِاتِّخَاذِ وَلِيٍّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ يُطْعَمُ وَ لَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أَمِرتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَ لَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمَشْرِكِينَ»^۱

«الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مِثْنِي وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * ... * يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ»^۲

۲-۳. مؤلفه‌های معنایی مفهوم «فطر»

پس از بررسی مفاهیم همنشین، می‌توان در تبیین مؤلفه‌های معنایی اساسی مفهوم «فطر»

١. الروم / ٣٠: ٣٠-٢٩ مخاطب عام

۲. الانبیاء / ۲۱: ۵۶-۵۱ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۳. الأنبياء / ۲۱: ۵۶ از زبان حضرت ابراهیم (ع) خطاب به قوم مشرک خود

۴. الأنعام/ ۶: ۱۴ خطاب به پیامبر اسلام (ص) در مواجهه با تکذیب کنندگان و مشرکان

۵. فاطر / ۳۵: ۳-۱ مخاطب عام

چنین گفت:

اولاً پیوستگی بسیار نزدیکی که مفهوم «فطر» در قرآن کریم در درجه اول با مفاهیم متقابل «توحید/ شرک» و در درجه دوم با مفاهیم متقابل «هدایت/ ضلال» دارد، بیانگر این مسأله است که مفهوم «فطر» و از جمله اسم «فاطر»، ارتباط تنگاتنگی با «توحید» و «هدایت» انسان دارد تا آنجا که در توضیح بداهت پرسش از وجود الله - «أُفِي اللَّهِ شَكُّ» - عبارت «فاطر السموات والأرض»^۱ را می‌آورد. گویی مفهوم «فطر» و اسم «فاطر»، تداعی‌کننده «توحید» بوده و به نقش خداوند در آفرینش همراه با «هدایت» انسان اشعار دارند. نکته‌ای که در همین راستا قابل توجه است این که در آیات متعددی که ذکر شد، هر جا سخن از سمبل‌های «توحید» و مبارزه با «شرک» به میان آمده، از مفهوم «فطر» استفاده شده است. حضرت ابراهیم (ع)، سحره موسی (ع) و مؤمن آل یس، نمونه‌های آشکاری برای این مسأله هستند؛ نمونه‌هایی که از سویی با توجه به «بینات» فروفرستاده و از سوی دیگر با تأمل در آفرینش «خود»، «هدایت» و «رشد» یافته و از «گمراهی» بیرون آمده‌اند، و اطرافیان خود را به توجه به درون - ضمائر راجع به «انسان» - و تفکر در برون خویش - «السموات والأرض» - فرامی‌خوانند تا بداهت و آشکار بودن «توحید» را درک کنند. این آفرینش همراه با «هدایت» انسان به سوی «توحید» از مؤلفه‌های معنایی اساسی اسم «فاطر» و به طور کلی مفهوم «فطر» است که در باره «انسان» به عنوان والاترین آفریده و مخاطب اصلی «هدایت» خداوند و همچنین در مورد «السموات والأرض» به عنوان نماد عظمت آفرینش و «نشانه»‌ای شایان توجه از «توحید» در قرآن کریم کاربرد یافته است.

ثانیاً مفهوم «فطر» و اسم «فاطر» با مفهوم «ربوبیت» نیز پیوستگی دارند و می‌توان گفت «ربوبیت» نیز از مؤلفه‌های معنایی مفهوم «فطر» و از جمله اسم «فاطر» است. گویی «فاطر» و «رب» دو جنبه از حقیقتی واحد - «خالق» - هستند که حتی تصور تفکیک آن‌ها از یکدیگر غیر قابل قبول می‌نماید. همان کسی که «فاطر» است «رب» است، «رازق» است، «اطعام» می‌کند و «لی اطعام» نمی‌شود، و هر آنچه بخواهد به آفریدگان خود «می‌افزاید».

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «فطر» و از جمله اسم «فاطر» در

قرآن کریم صرفاً به «آفرینش» به معنای عام ارجاع نمی‌دهد، بلکه به «نوعی از آفرینش» اشعار دارد که آمیخته با «هدایت» است؛ هدایتی که انسان را به «توحید» و نفی «شُرک» رهنمون می‌شود و پذیرش این امر را بدیهی دانسته و حتی شک کردن در آن را روا نمی‌داند. این نوع خاص آفرینش مستمر بوده و منقطع نشده است و همواره بر احوال انسان نظارت شده و وی روزی داده می‌شود (ربوبیت). مفهوم «فاطر» به نوع خاص آفرینش انسان اشعار دارد که تغییرپذیر نیست، بلکه همان «دین قیَم» است؛ هرچند بیشتر انسان‌ها توجه نکرده و در غفلت به سر می‌برند. این نوع خلقت، همان «فطرة الله» است: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم/ ۳۰: ۳۰)

منابع

قرآن کریم

ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزة، ۱۴۰۵ ق.

أبو هلال عسکری، حسن بن عبدالله، *معجم الفروق اللغویة*، تصحیح بیت الله بیات، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

افراشی، آریتا، *اندیشه‌هایی در معنی‌شناسی*، تهران: فرهنگ کاوش، ۱۳۸۱

ایزوتسو، توشیهیکو، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸
_____، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه‌روز،

۱۳۷۸

باقری، مه‌ری، *مقدمات زبان‌شناسی*، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸

بی‌یرویش، مانفرد، *زبان‌شناسی جدید*، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: آگاه، ۱۳۶۳

پالمر، فرانک ر.، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: کتاب ماد، ۱۳۷۴

صفوی، کورش، *از زبان‌شناسی به ادبیات* (جلد دوم: شعر)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی،

۱۳۸۰

_____، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۳

_____، *فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی*، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴

٢٢	مطالعات اسلامی- علوم قرآن و حدیث	شماره ٩٤
عبد الباقي، محمد فؤاد، <i>المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم</i> ، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٢٠ ق.		
نافع بن الأزرق، <i>مسائل نافع بن الأزرق عن عبد الله بن عباس</i> ، تحقيق محمد أحمد الدالي، قبرس: الجفان و الجابي للطباعة و النشر، ١٤١٣ ق.		
Crystal, David, <i>An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages</i> . Oxford: Blackwell, 1992		
Baroda: Oriental Institute, Jeffery, Arthur, <i>The Foreign Vocabulary of the Qur'an</i> 1938		

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۴۲-۲۳

بررسی قانون زیف در سوره‌های احزاب و غافر قرآن*

سیده مریم فضائلی^۱

دانشجوی دکتری زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ma.fazaeli@stu-mail.um.ac.ir

دکتر سیدحسین سیدی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hosein_seyyedi@yahoo.com

چکیده

رابطه میان متغیرهای بسامد و طول واژه از جمله قوانینی است که جورج کینگزلی زیف آن را کشف کرد که بر اساس آن، هرچه طول یک کلمه بیشتر باشد، بسامد کاربرد آن در متن کمتر است. در پژوهش حاضر سعی داریم تا این قانون را که تاکنون بر روی زبان عربی قرآن بررسی نشده است، با تمرکز بر روی واژگان اسمی در سوره‌های مدنی و مکی احزاب و غافر بررسی کنیم. نتایج حاصل نشان می‌دهد که استثنای قانون زیف که بر طبق آن واژگانی که کمتر از ۳ واج داشته باشند، بسامدشان در متن نیز کمتر است، در سوره‌های احزاب و غافر صدق می‌کند. هر دو سوره در مورد کلمات ۳، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳ واجی از قانون زیف تبعیت می‌کنند. اما این سوره‌ها در سه مورد قانون زیف را نقض می‌کنند. اولین مورد نقض این قانون، در سوره‌های احزاب و غافر مشاهده شد که در آن‌ها کلمات ۴ واجی نسبت به کلمات ۳ واجی بسامد وقوع زیادی داشتند که از دلایل آن نیز تکرار واژگان اسمی ۴ واجی مانند «ای»، «کُلّ» و «شیء» در سوره احزاب و «ربّ» و «یوم» در سوره غافر است. دومین مورد نقض قانون، بسامد زیاد کلمات ۵ واجی نه تنها نسبت به کلمات ۴ واجی و ۳ واجی بلکه در مقایسه با طول کل کلمات در سوره‌های احزاب و غافر است. از دلایل فراوانی زیاد کلمات ۵ واجی می‌توان به تکرار زیاد این کلمات (مانند لفظ جلاله «الله»، «رسول» و «نبی») و نیز آهنگین بودن قرآن اشاره کرد. سومین مورد نقض قانون زیف در سوره غافر در مورد کلمات ۸ واجی است که این واژگان نسبت به کلمات ۷ واجی بسامد بیشتری دارند که از دلایل بسامد زیاد کلماتی با طول ۸ واج می‌توان به تکرار اسمی واژگان «مؤمنات»، «کافرین» و «صادقین» اشاره نمود.

کلیدواژه‌ها: قانون زیف، بسامد، طول کلمه، زبان عربی قرآن، سوره احزاب، سوره غافر.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۳/۲۶، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۱.

۱. نویسنده مسئول

۱- مقدمه

وجود پاره‌ای از مفاهیم در برخی از علوم زمینه وارد تعامل شدن علوم با یکدیگر را فراهم می‌کنند. «بسامد» از جمله این مفاهیم در زبان‌شناسی است که به دلیل این‌که پرداختن بدان مستلزم انجام کارهای آماری است، محققان حوزه زبان‌شناسی برای بررسی آن می‌بایست از علوم ریاضی و آمار بهره‌برند. بسامد متنی عبارت است از تعداد دفعاتی که یک کلمه در یک پیکره زبانی وقوع می‌یابد.

جورج کینگزلی زیف^۱ (۱۹۵۰-۱۹۰۲) زبان‌شناس برجسته آمریکایی و استاد دانشگاه هاروارد از افرادی بود که به مفهوم «بسامد» توجه کرد و به بررسی رابطه این متغیر با سایر متغیرها مانند «طول واژه» پرداخت. او که قاعده‌مندی‌های آماری مهمی را در زبان بررسی کرد، تلاش کرد که حوزه زبان‌شناسی را از دیدگاه علمی مورد واکاوی قرار دهد. حوزه‌ای که زیف پیش‌از آن در کشف قوانین تجربی بود، زبان‌شناسی کمی بود (Powers, 1998: 151). کاوش او منجر به کشف قانونی مشهور شد که به نام او نام‌گذاری شد؛ یعنی قانون زیف. به اعتقاد وی در مجموع، گرایش اندازه‌کلمات بر این است که رابطه معکوسی (نه ضرورتاً متناسب) با شمار وقوع آن‌ها داشته باشند (Zipf, 1935: 25). زیف با استفاده از داده‌های زبان آلمانی؛ یعنی فرهنگ لغت بسامدی کدینگ^۲ (۱۸۹۷-۹۸) رابطه میان بسامد وقوع کلمه و طول کلمه را مورد بررسی قرار داد (Stratuss et al., 2007: 277). قانون زیف یک قانون تجربی است که از آمار بهره می‌برد. زیف در این قانون بیان می‌دارد که طول کلمه بسیار مرتبط با بسامد نسبی کاربردش است؛ بدین صورت که هرچه بسامد یک کلمه بیشتر باشد، طول کلمه کوتاه‌تر است. به نظر می‌رسد که قانون زیف با داده‌هایی متناسب است که به صورت کلمات کوتاهی هستند که عموماً پربسامدتر از کلمات طولانی هستند. (Sigurd et al., 2007: 37). وجود رابطه میان بسامد و طول کلمه را می‌توان در اصل کم‌کوشی یافت. زیف دلیل پربسامد بودن کلمات کوتاه را به دلیل وجود قانون کم‌کوشی دانست. او در کتاب رفتار/انسان و اصل کم‌کوشی^۳ (۱۹۴۹) اصل کلی رفتار انسانی را که او آن را اصل کم‌کوشی نام‌گذاری کرد، کشف کرد. بنا به اظهار زیف اصل کم‌کوشی زیربنای تمام رفتارهای انسان از جمله ارتباط زبانی است. وی از طریق مشاهده زبان‌های بشری چنین در نظر گرفت که گوینده و

1 George Kingsley Zipf

۲ Kaeding

۳ Human Behaviour and the Principle of Least Effort

شنونده برای کم کردن تلاششان مدیریت می‌کنند؛ یعنی گوینده ترجیح می‌دهد تا کمترین واژگان و حتی جملات را بدون علائم نگارشی برای کاستن تلاشش استفاده کند. در حالیکه شنونده انتظار دارد تا گوینده شفاف سخن بگوید و کلمات متفاوت بیشتری را به کار برد و آن را با نشانه‌های زبانی کافی بیان کند (Xiao, 2008: 34). در مورد رابطه معنادار دو متغیر بسامد و طول کلمه وجود قانون کم‌کوشی مشاهده می‌شود؛ بدین صورت که کلماتی که بسامد بیشتری دارند، به لحاظ آوایی کوتاه‌تر می‌شوند که این خود موجب رعایت اصل اقتصاد در زبان می‌شود.

طول هر واژه با تعداد واج‌های تشکیل‌دهنده‌اش سنجیده می‌شود و هر چه که بر طول واژگان افزوده می‌شود، از بسامد ظهور آن‌ها در متن یا بافت زبانی^۱ کاسته می‌شود. قانون زیف استثناء دارد و شامل واژگان کمتر از ۳ واج نمی‌شود. بدین مفهوم که واژگانی که کمتر از ۳ واج داشته باشند، بسامدشان در متن نیز کمتر است. بنابراین میان طول واژگان کمتر از ۳ واج با بسامدشان رابطه‌ای مستقیم وجود دارد.

قانون زیف (رابطه بین بسامد و طول واژه) بر روی برخی زبان‌ها بررسی شده است؛ اما تاکنون پژوهشی بر روی زبان عربی قرآن صورت نگرفته است. از این رو در مقاله حاضر قصد داریم تا این قانون را بر روی قرآن، با تکیه بر دو سوره احزاب و غافر که به ترتیب مدنی و مکی هستند، بررسی کنیم. سؤالاتی که در این تحقیق در پی پاسخ بدان‌ها هستیم این است که آیا قرآن از قانون زیف تبعیت می‌کند؟ در صورت نقض این قانون در سوره‌های مورد بررسی، چه عواملی تأثیرگذارند؟

۲- پیشینه پژوهش

هرچند به هنگام ذکر مفهوم «بسامد» نام زیف در کنار آن مشاهده می‌شود، اما به نظر می‌رسد که سال‌ها پیش از زیف (اگرچه ابتدایی‌تر از او) دانشمندی عرب به نام «ابویوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی» (۸۰۰-۸۷۳) به اهمیت بسامد و تأثیر آن در بررسی‌های علمی پی برد. به گفته بن-مناهم، الکندی که ریاضی‌دان و فیلسوف قرن نهم هجری قمری است، در اثرش با عنوان دست‌نوشته‌ای درباره رمزگشایی پیام‌های رمزنویسی‌شده^۲ شاید اولین اثری بوده

1 Co-text

2 A Manuscript on Deciphering Cryptographic Messages

است که در آن در این مورد بحث شده است که چگونه محتوای یک پیام به رمز درآورده شده می‌تواند از طریق تحلیل بسامد حروف^۱ در متنی رمزی آشکار شود. امروزه این فن با عنوان تحلیل بسامدی شناخته می‌شود (Ben-Menahem, 2009: 531-2).

در سال ۱۹۱۶، جان استوپ^۲ کلیتی را دربارهٔ بسامد کلمات بیان کرد. از آن پس در سال‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ زیف و دانشجویانش بررسی‌هایی را بر روی شمارش واژگان انجام دادند. همانطور که اشاره شد، زیف در سال ۱۹۳۵ در کتاب *روانشناسی زیست‌شناختی زبان*^۳ بیان کرد که طول واژه با بسامد نسبی آن رابطهٔ معکوس دارد.

سن^۴ و دیگران (۱۹۹۸) در پژوهشی نتایج حاصل از یک مطالعه برای درک اعتبار قانون زیف در ارتباط با طول کلمه و بسامد کاربردش را در ادبیات علوم اطلاعات و کتابخانه‌ای^۵ ارائه داده‌اند. نتایج به‌دست آمده از تحلیل ۶ نمونهٔ مختلف در قانون زیف در همهٔ موارد اما با انحرافات جزئی تبعیت می‌کند و مهم‌ترین استثنا در مورد کلمات یک حرفی است.

هسپلمت (۲۰۰۲) نیز به رابطهٔ میان طول واژه و بسامد آن توجه کرده است. به عقیدهٔ وی هر چه واژه‌ای کوتاه‌تر باشد، بسامد کاربرد آن بیشتر است. او رابطهٔ تأثیر بسامد بر ساخت واژه را بررسی کرده است. (Haspelmath, 2002: 243).

بایی (۲۰۰۲) بر این نظر است که تولید واژگان پربسامد به صورت خودکار وقوع می‌یابد. به اعتقاد وی تولید واژگان پربسامد از تولید واژگان کم بسامد برای اِزهم‌گسستن واژه مشکل‌تر است. به بیان دیگر، گسستن واژگانی پربسامد مثل حرف تعریف the سخت‌تر از واژگان کم‌بسامد در یک بافت است (Bybee, 2002: 86-95).

در پژوهشی شریفی و ضیایی قوچان عتیق (۱۳۸۹) قانون زیف را در زبان فارسی بررسی کردند. آن‌ها دو متن تاریخی قدیمی (تاریخ بیهقی) و معاصر (اترک نامه) را برای این بررسی برگزیدند و به این نتیجه دست یافتند که قانون زیف که رابطهٔ معکوسی را بین بسامد و طول کلمه نشان می‌دهد و نیز استثنای آن که واژه‌های کمتر از سه واج را در بر می‌گیرد، در زبان فارسی نیز مصداق دارد.

۱ characters

2 Job Stoup

3 *Psychobiology of language*

4 Sen

5 library and information science literature

۳- روش‌شناسی پژوهش

در این بخش دربارهٔ این موارد توضیح داده می‌شود: دلایل انتخاب سوره‌های احزاب و غافر برای بررسی قانون زیف، دلیل انتخاب مقولهٔ اسم در این سوره‌های یادشده، مقصود از واژه، چگونگی در نظر گرفتن واژه‌ها در این سوره‌ها به لحاظ اعراب و فرمولی که براساس آن بسامد واژه‌های اسم بررسی شده‌اند.

در بررسی قانون زیف در قرآن سعی شده است تا دو سورهٔ مکی و مدنی انتخاب شوند که بیشتر از ۱۰۰۰ واژه داشته باشند و تفاوت سوره‌ها به لحاظ تعداد کلمات آن‌ها زیاد نباشد. در نهایت، سوره‌های احزاب و غافر انتخاب شدند. سورهٔ احزاب سوره‌ای مدنی است که ۱۳۰۷ واژه دارد (سالم و وفائی، ۳۳) و سورهٔ غافر سوره‌ای مکی است که ۱۲۲۸ کلمه دارد (همان، ۴۰).

اسم، فعل، صفت، قید و حروف اضافه از اجزای کلامی^۱ هستند که در زبان‌ها وجود دارند. در این پژوهش، به دلایلی صرفاً مقولهٔ اسم بررسی می‌شود.^۲ دلیل اول، حجم زیاد انواع مقولات کلمات در زبان عربی و ممانعت از گستردگی تحقیق است. دلیل دیگر این است که اسم در زبان عربی از مقولاتی است که دامنهٔ شمول و تنوع بیشتری نسبت به سایر اجزای کلام دارد. اسم عبارت است از کلمه‌ای که ذاتاً معنی داشته باشد و آن معنی نزدیک به یکی از زمان‌های گذشته، حال و آینده نباشد (الشرتونی، ۵۳). اسامی در زبان عربی عبارتند از: اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، أفعَل تفضیل، صیغه‌های مبالغه، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت که اسامی مشتق هستند. اسم ثلاثی، اسم علم، اسم اشاره، اسم موصول، اسم شرط، اسم استفهام، مصدر (مجرد، مزید و میمی)، ضمائر (منفصل و متصل) و اعداد. برخی اسامی یا مذکرند و یا مؤنث. برخی اسامی یا مفردند یا مثنی و یا جمع (مذکر سالم، مؤنث سالم و مُکَسَّر). لازم است ذکر شود که در این تحقیق برای تشخیص درست مقولهٔ اسم در سوره‌های مورد بررسی، کتاب کلمه /الله /العلیا؛ ترجمه، تجزیه و ترکیب کلام /الله مبنا قرار داده شده است. حال که مشخص شد، در این پژوهش تنها واژگانی با مقولهٔ اسم بررسی می‌شوند، لازم است تا مقصود خود را از واژه روشن سازیم.

یکی از واحدهای زبان تکواژ است که از یک یا چند واج تشکیل می‌شود و خود

1. parts of speech

۲. در این مقاله هرگاه لفظ «کلمه» ذکر می‌شود، مقصود از آن کلماتی با مقولهٔ اسم هستند.

دروندادی برای تشکیل کلمه است. تکواژها بر دو نوع آزاد و وابسته هستند. تکواژهای آزاد نیز بر دو نوع واژگانی یا قاموسی و دستوری یا نقشی هستند. تکواژ قاموسی تکواژی است که معنای مستقل واژگانی دارد و به تنهایی و بدون همراهی تکواژهای دیگر می تواند به صورت یک واژه مستقل به کار رود؛ مانند اسامی، صفات، فعل ها و قیدها (رأس، قوم، ذَهَبَ و کریم). تکواژ دستوری یا نقشی تکواژی است که هرچند به تنهایی می تواند به کار رود، اما نقش یا رابطه دستوری خاصی را در جمله نشان می دهد؛ مانند ضمائر منفصل، اسامی موصول، اسامی شرط، اسامی استفهام و اسامی اشاره در زبان عربی (هُم، الَّذِي، مَا، مَنْ، هَذَا). تکواژهای وابسته به تنهایی نمی توانند به کار روند و لازم است به یک یا چند تکواژ دیگر بچسبند و با آنها همراه شوند. این تکواژها بر دو نوع اشتقاقی و تصریفی هستند. مانند ضمائر متصل ت، کُم، که تکواژهای تصریفی هستند. تکواژهای وابسته غالباً نقشی هستند و در دستور نقش ایفا می کنند؛ بنابراین بیشتر در مقولات واژگانی مانند اسم حضور دارند. بر طبق قانون کیوسام کلمات نقشی آزاد و وابسته، غالباً دو یا سه واجی هستند. لذا از آنجایی که بر طبق قانون زیف روشن است کلماتی که طول کمتری دارند، بسامد بیشتری دارند، در پژوهش حاضر قانون کیوسام که از آن یاد شد را در نظر داشته ایم و قانون زیف را درباره تنها اسامی بسیط (تکواژهای واژگانی یا قاموسی مستقل) و غیربسیط (اسامی مثنی و جمع مذکر و مؤنث سالم) بررسی کرده ایم و کلمات نقشی در این بررسی لحاظ نشده اند.

از آنجایی که قانون زیف بر واحد زبانی واژه تأکید دارد و لازم است تا در بررسی سوره ها این تأکید لحاظ شود، برای شمارش تعداد واج های تشکیل دهنده هر کلمه، کلمات معرب را بدون اعرابی که در پایان این واژگان ظاهر می شود در نظر گرفته شده اند؛ زیرا در زبان عربی واژگان به خودی خود اعراب پایان واژه ندارند و اعرابی که در پایان واژه ظاهر می شود، نشان دهنده نقش دستوری آن کلمه در سطح جمله است. در سوره های احزاب و غافر کلماتی با مقوله اسم، بر اساس تعداد واج ها بررسی شدند و در نهایت بسامد آنها بر اساس فرمول ریاضی $F = \frac{n}{N} \times 100$ محاسبه شد که در آن F = بسامد، n = تعداد واجها و N = تعداد کل واژگان متن است.

۴- واج های زبان عربی

زبان عربی یکی از اعضای خانواده زبان های سامی است. نخستین بار، آگوست لودویک

اشلوزر، عنوان «سامی» را به این زبان‌ها اطلاق کرد. این نام، منسوب به سام پسر نوح است که اشلوزر بر این اعتقاد است که اقوام ساکن بین‌النهرین تا عربستان و مدیترانه تا فرات از فرزندان سام هستند (عبدالطوب، ۳۳).

همانطور که گفته شد، طول هر واژه با تعداد واحدهای تشکیل دهنده‌اش سنجیده می‌شود. واج کوچکترین واحد آوایی زبان است که معنا ندارد؛ اما موجب تمایز معنایی می‌شود. واحدهای زبان عربی همچون هر زبان بشری بر دو نوع همخوان‌ها و واکه‌ها هستند. در جداول زیر هر همخوان و واکه همزمان با الفبای عربی و الفبای آوانگار بین‌المللی (IPA)^۱ ذکر شده است:

صورت الفبایی	صورت IPA	صورت الفبایی	صورت IPA	صورت الفبایی	صورت IPA	صورت الفبایی	صورت IPA
ب	/b/	ذ	/ð/	ط	/t/	ل	/l/
ت	/t/	ر	/r/	ظ	/ð/	م	/m/
ث	/θ/	ز	/z/	ع	/ʔ/	ن	/n/
ج	/j/	س	/s/	غ	/ʁ/	و	/w/
ح	/ħ/	ش	/ʃ/	ف	/f/	ه	/h/
خ	/x/	ص	/s/	ق	/q/	ی	/j/
د	/d/	ض	/t/	ک	/k/	ء	/ʔ/

جدول ۱- همخوان‌های زبان عربی، برگرفته از (سعیدی، ۱۳۹۰: ۷۶)

مطالعات اسلامی- علوم قرآن و حدیث				۳۰
شماره ۹۴				
صورت الفبایی	صورت IPA	صورت الفبایی	صورت IPA	
َ	æ	آ	a:	
ِ	e	ای	i	
ُ	o	او	u	

جدول ۲- واکه‌های زبان عربی

۵- تجزیه و تحلیل سوره‌ها

در این بخش در دو قسمت، قانون زیف را در سوره‌های احزاب و غافر بررسی می‌شود تا بدین طریق به سؤالات تحقیق پاسخ داده شود.

۵-۱ بررسی سوره احزاب

این سوره سی و سومین سوره قرآن است که در مدینه نازل شده و ۷۳ آیه دارد. تعداد کلمات آن ۱۳۰۷ عدد است. به دلیل اینکه در بخش مهمی از این سوره (آیات ۹ تا ۲۶) به ماجرای جنگ احزاب پرداخته شده است؛ نام «احزاب» برای آن انتخاب شده است. جنگ احزاب در سال پنجم هجرت در یثرب (مدینه) روی داد که سومین نبرد پیامبر (ص) با بت پرستان مکه بود.

مضامین اصلی این سوره عبارتند از: مباحثی درباره ارث، آداب اجتماعی آموختن به همسران پیامبر (ص)، داستان زید که همسرش را طلاق داده و سپس پیامبر (ص) با همسر طلاق یافته او ازدواج کرده است، حکم حجاب برای زنان، نام بردن زنانی که ازدواج با آنها برای پیامبر (ص) حلال بوده است. آیه تطهیر در پاک شمردن ساحت اهل بیت پیامبر (ص) (آیه ۳۳) و آیه امانت (آیه ۷۲) نیز در این سوره است (خرمشاهی، ۲۴۹).

با بررسی رابطه میان بسامد و طول واژه بر روی اسامی موجود در سوره مدنی احزاب نتایج زیر حاصل شد که در جدول زیر ارائه می‌شود^۲:

تعداد واجها	بسامد	درصد بسامد	مثال
۲	۸	۰/۶۱۲٪	إِذْ (اسم زمان و ظرف)، اب (اسم جامد)

^۲ در این پژوهش، تعداد واج‌های اسامی موجود در «بسم الله الرحمن الرحيم» در هر دو سوره احزاب و غافر در نظر گرفته نشده است.

نور (اسم ثلاثی)، خال (اسم ثلاثی)، سوء (مصدر)	٪۲/۹۰۷		۳۸	۳
أَدْنَى (اسم تفضیل)، خَوْف (مصدر)، قَوْل (مصدر)	٪۷/۲۶۸		۹۵	۴
الله (اسم علم)، شاهد (اسم فاعل)، حلیم (صفت مشبیه)، مَرَض (مصدر)، اطهر (اسم تفضیل)، أزواج (اسم جمع).	٪۲۴/۸۶۶		۳۲۵	۵
اخَوَات (اسم جمع)، زَلْزَال (مصدر)، یثرب (اسم علم)، تسلیم (مصدر)، بُهْتَان (مصدر)، معروف (اسم مفعول).	٪۳/۱۳۶		۴۱	۶
صادقات (اسم فاعل)، جمع مؤنث سالم، جَلَابِيب (اسم جمع)، ابراهیم (اسم علم).	٪۱/۹۸۹		۲۶	۷
کافرین (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم، ضَعْفَین (اسم مثنی)، تَبَرَّج (مصدر).	٪۲/۴۴۸		۳۲	۸
مؤمنین (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم، مُرْجِفُونَ (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم.	٪۱/۶۰۶		۲۱	۹
منافقین (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم، مَرَّتِین (اسم مثنی).	٪۰/۷۶۵		۱۰	۱۰
مُعَوِّقِین (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم.	۰/۰۷۶		۱	۱۱
مُسْتَأْنِسِین (اسم فاعل)، جمع مذکر سالم، مُتَصَدِّقَات (اسم فاعل)،	٪۰/۱۵۳		۲	۱۲

۳۲	مطالعات اسلامی- علوم قرآن و حدیث	شماره ۹۴
۱۳	۱	جمع مؤنث سالم). مُتَّصِدِّقِينَ (اسم فاعل، جمع مذکر سالم).

جدول ۳- بسامد واژگان اسمی در سوره احزاب

همانطور که در این جدول مشاهده می‌شود، قانون زیف در سوره احزاب در مورد کلمات ۳، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳ واجی صدق می‌کند؛ زیرا هرچه که به میزان تعداد واج‌های کلمات افزوده شده است و به بیانی دیگر، طول آن‌ها افزایش یافته است، از میزان بسامد وقوع آن‌ها در این سوره کم شده است. استثناء قانون زیف نیز در سوره احزاب صدقیت دارد. بر طبق این استثناء واژگانی که کمتر از ۳ واج داشته باشند، بسامد کاربردی شان نیز در متن کمتر است. در جدول بالا مشاهده می‌شود که بسامد وقوع کلمات ۲ واجی در سوره احزاب کمتر از کلمات ۳ واجی است. اما قانون زیف در این سوره در ۳ مورد مصداق ندارد. در ادامه موارد نقض قانون زیف در سوره احزاب را بررسی می‌کنیم:

۱- طبق قانون زیف کلماتی که واج‌های بیشتری دارند، بسامد وقوع کمتری باید داشته باشند. اما بر اساس جدول بالا، کلمات ۴ واجی از این قانون تبعیت نمی‌کنند. زیرا در سوره احزاب کلمات ۴ واجی نسبت به کلمات ۳ واجی با اینکه طول بیشتری دارند، اما بسامد زیادتری دارند. حال آنکه در قانون زیف رابطه میان طول واژه و بسامد آن رابطه‌ای معکوس است. در این سوره تمام کلمات ۴ واجی بسامد وقوعی به تعداد ۱ بار داشته‌اند. اما واژگانی بوده‌اند که بسامدشان در سوره احزاب بیش از ۱ بار بوده است و تکرار شده‌اند: ای (اسم ثلاثی جامد مبنی، ۱۲ بار)، کُلُّ، شَیْء (هر یک ۶ بار)، قَوْل (۴ بار)، آباء، اُولی، یَوْم (هر کدام ۳ بار)، رَبِّ، بَعْض، صَدَق، موسی، مَوْت، خَوْف، خَیْر، أَحَد، آدنی، غَیْر، أَبَدَا (هر کدام ۲ بار).

۲- بر طبق جدول ۳، میزان بسامد و درصد بسامد کلمات ۵ واجی در سوره احزاب بیشتر از میزان بسامد و درصد بسامد کلمات ۴ واجی است که به لحاظ طول کمتر از کلمات ۵ واجی هستند. حال آنکه بر طبق قانون زیف باید کمتر باشد؛ زیرا، در این قانون طول کلمه با میزان بسامد آن رابطه‌ای معکوس دارد.

از دلایلی که کلمات ۵ واجی در سوره احزاب بسامد بیشتری نسبت به کلمات ۴ واجی و به طور کلی در مقایسه با کل کلمات اسمی که در این سوره به کار رفته‌اند دارد، تکرار کلماتی با طول ۵ واج می‌توان دانست. در این سوره برخی کلمات ۵ واجی هستند که بسامد وقوع

بیشتری نسبت به برخی کلمات اسم دیگر دارند که عبارتند از: «الله»، «رسول» و «نبی» به ترتیب با ۸۹، ۱۴ و ۱۵ بار تکرار. در این سوره در ۶۷٪ آیات، لفظ جلاله «الله» به کار رفته است. به بیان دقیقتر، در همه ۷۳ آیه این سوره به استثناء آیه های ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۴۲-۴۵، ۴۹، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۷، ۶۸ و ۷۲ حداقل ۱ بار لفظ جلاله «الله» ذکر شده است.

آهنگین بودن قرآن دومین موردی است که به نظر می‌رسد می‌توان در علت بسامد بالای واژگان ۵ واجی در سوره احزاب برشمرد. آهنگین بودن قرآن که خود دلیلی بر اعجاز بیانی قرآن و یکی از انواع اعجاز بیانی است، موجب شد که از همان روزهای نخست نزول قرآن، عرب زبانان که قومی سخنور و سخندان بودند اقرار کنند که قرآن از توانایی بشری خارج است. به عنوان مثال کلمات پایانی سوره ضحی آهنگین هستند:

وَالضُّحَى ﴿١﴾ وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى ﴿٢﴾ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ﴿٣﴾ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى ﴿٤﴾ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴿٥﴾ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ﴿٦﴾ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ﴿٧﴾ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ﴿٨﴾

در سوره احزاب نیز حفظ آهنگین بودن کلام وحی را می‌توان در کاربرد برخی از کلمات با طول ۵ واج، در پایان آیه‌ها در نظر گرفت. غالب اسامی که در سوره احزاب در پایان آیه‌ها قرار گرفته‌اند، صفات مشبیه (اسامی مشتق) هستند که تعداد آن‌ها ۷۴ تا است که ۲۷ تای آنها صفات پرودگار هستند مانند «حکیمًا، خبیرًا، وکیلًا، رحیمًا، لطیفًا، خبیرًا، قدیرًا». لازم به ذکر است که وجود واژگان ۵ واجی در قسمت پایانی آیه‌ها همچون نمونه‌ای که از سوره ضحی ذکر شد هر چند به پایانه‌های آوایی مشابهی ختم نمی‌شوند و بنابراین آهنگی ملموس و آشکار ندارند، اما اکثریت قریب به اتفاق این صفات وزنی یکسان دارند؛ به طوری که می‌توان گفت وجود آنها در پایان آیه‌ها برای حفظ بخشی از آهنگین بودن قرآن (با تکیه بر سوره احزاب) است. بیشترین وزن کلمات ۵ واجی پایان آیه‌ها، وزن «فَعِيل» است که وزن صفات مشبیه است؛ به طوری که از ۷۴ صفت مشبیه، ۴۸ تای آن‌ها بر وزن فَعِيل هستند، مانند «قَرِيبًا، شَهِيدًا، حَلِيمًا، كَبِيرًا». اسامی «سَبِيل و فَرِيقًا» با فراوانی به ترتیب ۲ و ۱ که در پایان آمده‌اند نیز بر این وزن هستند.

دیگر اسامی که در پایان آیه‌ها به کار رفته‌اند دارای این اوزان هستند: مُبِينًا، مُهَيِّنًا و منبرًا بر وزن «مُفَعِّل» با فراوانی به ترتیب ۲، ۱ و ۱؛ مَفْعُولًا و مَسْئُولًا بر وزن «مَفْعُول» که هریک ۱

بسامد وقوع دارند؛ طُنُوناً و غُروراً بر وزن «فُعول»، هر کدام با فراوانی ۱؛ رَسُول و جَهُولاً بر وزن «فَعُول» که هر کدام ۱ بسامد کاربرد دارند؛ فِرَاراً بر وزن «فَعَال» که ۱ بار به کار رفته است. ۳- همانطور که جدول ۳ نشان می‌دهد، در سوره احزاب کلمات ۸ واجی نسبت به کلمات ۷ واجی بسامد و درصد بسامد بیشتری دارند؛ در صورتیکه باید کمتر باشند؛ زیرا در این قانون بسامد کلمه با طول آن رابطه‌ای معکوس دارد. در این سوره همه کلمات ۸ واجی به استثنای کلماتی که در ادامه می‌آیند، بسامد وقوعی به تعداد ۱ بار داشته‌اند. کلماتی که بسامد کاربردی بیش از ۱ بار دارند عبارتند از: مؤمنات (۴ بار)، کافرین (۴ بار)، صادقین (۳ بار)، ضعیفین، مؤمنه و ملائکه (۲ بار).

۵-۲ بررسی سوره غافر

این سوره با ۱۲۲۸ کلمه، چهلمین سوره قرآن است که ۸۵ آیه دارد و در مکه نازل شده است. نام «غافر» از آیه سوم این سوره گرفته شده که خداوند را «غافر الذنب» یعنی بخشنده گناهان معرفی می‌کند. نام دیگر این سوره «مؤمن» است؛ به دلیل فردی که در دستگاه فرعون بود و ایمان خود را پنهان می‌کرد تا بتواند به حضرت موسی (ع) کمک کند (آیات ۲۸ تا ۳۳). نام دیگر این سوره، طُول است؛ زیرا در آیه سوم، خداوند ذی الطُول نامیده شده است. سوره مؤمن نخستین سوره از «حوامیم» است. حوامیم هفت سوره از قرآن هستند که با «حم» شروع می‌شوند و همه از سوره‌های مکی هستند. این هفت سوره در قرآن پشت سر هم قرار گرفته‌اند. در این سوره از برخی از صفات پروردگار و نیایش فرشتگان حامل عرش الهی، و شمه‌ای از داستان حضرت موسی (ع) و فرعون و هامان و نیز داستان مؤمن آل فرعون و عذاب او سخنانی گفته شده است (خرمشاهی، ۲۵۲).

با بررسی رابطه میان بسامد و طول واژه بر روی اسامی موجود در سوره مکی غافر نتایج زیر حاصل شد که در جدول زیر قابل دسترسی است:

تعداد واجهای کلمات (مقوله اسم)	فراوانی	درصد فراوانی	مثال
۲	۱۰	٪۰/۸۱۴	ذی، ذو (اسماء- خمسه)، آل (اسم)
۳	۴۳	٪۳/۵۰۱	نوح (اسم علم)، أمر

(مصدر)، نار (اسم ثلاثی)			
موسی (اسم علم)، کَید، ایمان (مصدر)، ربّ (صفت مشبّهه)، یوم (اسم ثلاثی) مجرد	%۱۲/۷۸۵	۱۵۷	۴
ضَلالَه فساد، حساب (مصدر)، تَمُود (اسم علم)، رسول (صفت مشبّهه).	%۲۵/۶۵۱	۳۱۵	۵
مُسرف (اسم فاعل)، سُلطان (مصدر)، جَبّار (اسم مبالغه)	%۲/۶۸۷	۳۳	۶
صالحات (اسم فاعل)، حَنَاجِر (جمع مکسر)	%۲/۲۸۰	۲۸	۷
کَاطِمینَ، ظالمینَ، کَافِرینَ (اسم فاعل)، مَعذَرَة (مصدر میمی)	%۲/۱۱۷	۲۶	۸
مُخْلِصینَ (اسم فاعل)، اثْنَتینَ (عدد)	%۰/۶۵۱	۸	۹
مُتَكَبِّر (اسم فاعل)	%۰/۱۶۲	۲	۱۰
	----	در این سوره کلمات ۱۱ واجی وجود نداشت.	۱۱
	-----	در این سوره کلمات	۱۲

۳۶	مطالعات اسلامی - علوم قرآن و حدیث	شماره ۹۴
	۱۲ واجی وجود نداشت.	
۱۳	۱	مُتَكَبِّرِينَ (اسم فاعل) ٪۰/۰۸۱

جدول ۴- بسامد واژگان اسمی در سوره غافر

همانطور که در این جدول مشاهده می‌شود، قانون زیف در سوره غافر در مورد کلمات ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۳ واجی صدق می‌کند؛ زیرا هرچه که به میزان تعداد واج‌های کلمات اضافه شده است و به بیانی دیگر، طول آنها افزایش یافته است، از میزان بسامد آنها کم شده است. استثناء قانون زیف در سوره غافر نیز مشاهده می‌شود. بر اساس این استثناء واژگانی که متشکل از کمتر از ۳ واج باشند، بسامد وقوعشان در متن کمتر است. برطبق جدول (۴) بسامد وقوع کلمات ۲ واجی در سوره احزاب کمتر از کلمات ۳ واجی است. اما قانون زیف در این سوره در ۳ مورد مصداق ندارد. در ادامه، موارد نقض قانون زیف در سوره غافر را بررسی می‌کنیم.

۱- در سوره غافر عدم تبعیت از قانون زیف در مورد کلمات ۴ واجی مشاهده می‌شود. در این سوره این کلمات با اینکه طول بیشتری نسبت به کلمات ۳ واجی دارند، اما بسامد زیادتری دارند. حال آنکه مطابق قانون زیف میان طول واژگان و بسامد کاربرد آنها رابطه‌ای معکوس برقرار است. در این سوره تمام کلمات ۴ واجی بسامد وقوعی به تعداد ۱ بار داشته‌اند. اما واژگانی بوده‌اند که بسامدشان در سوره غافر بیش از ۱ بار بوده است و تکرار شده‌اند: رَبَّ (۱۹ بار)، یَوْمَ (۱۵ بار)، قَوْمَ، آیات (۸ بار)، کُلَّ، حَقَّ (۷ هریک بار)، موسی، شیء (هرکدام ۵ بار)، عِنْدَ، قَبْلَ (هریک ۴ بار)، مَقَّتَ، ایمان، بَأْسَ، مِثْلَ، بَعْدَ، حَمْدَ (هریک ۳ بار)، وَحْدَ، عَرَشَ، خَلَقَ، وَعَدَ، عِلْمَ، هُدًی، کَیْدَ، ظُلْمَ، آثَارَ، ذَنْبَ (هرکدام ۲ بار).

۲- برطبق جدول ۴، میزان بسامد و درصد بسامد کلمات ۵ واجی در سوره غافر بیشتر از میزان بسامد و درصد بسامد کلمات ۴ واجی است. حال آنکه بر طبق قانون زیف باید کمتر باشد؛ زیرا در این قانون طول کلمه با میزان بسامد آن رابطه‌ای معکوس دارد.

همچون سوره احزاب کلمات ۵ واجی در سوره غافر بسامد وقوع بیشتری نسبت به کلمات ۴ واجی و کل کلمات اسمی که در این سوره به کار رفته‌اند دارند. از دلایلی که در فراوانی زیاد اسامی با طول ۵ واج می‌توان در نظر گرفت، تکرار آنها است. در این سوره کلمه «الله» با فراوانی ۵۱ عدد بسامد بیشتری نسبت به برخی اسامی دیگر دارد. در ۴۲٪ از آیات این

سوره (۳۶ آیه) حداقل یک بار این لفظ جلاله ذکر شده است. پس از «الله»، رُسُل (جمع مکسر) با ۶ بار فراوانی، سبیل (اسم جامد) و لَمَّا (ظرف زمان) هریک با ۵ بار فراوانی، اشد (اسم تفضیل)، اکثر (اسم تفضیل)، عَذَاب (مصدر) و صُدُور (جمع مکسر) هریک با ۴ بار فراوانی بسامد کاربرد داشته‌اند.

همانند سوره احزاب از دیگر دلایل بسامد زیاد کلمات ۵ واجی را می‌توان آهنگین‌بودن کلام وحی دانست. به این دلیل برخی از کلمات با طول ۵ واج، در پایان آیه‌ها آمده‌اند. مصادر با فراوانی ۱۹ تا غالب اسامی‌ای هستند که در سوره غافر در پایان آیه‌ها آمده‌اند. این مصادر و دیگر اسامی ۵ واجی به کار رفته در پایان آیه‌ها، پایانه‌های آوایی مشابهی ندارند بلکه بر اوزانی یکسان هستند که به نظر می‌رسد وجود این اوزان مشابه خود بخشی از لحاظ آهنگین-بودن قرآن (با تمرکز بر سوره غافر) است. اوزانی که مصادر بر آن‌ها هستند عبارتند از: فَعَال مانند «بَلَاد، حَسَاب، کِتَاب»، فَعَال مانند «تَلَاق، ضَلَال، فُسَاد، رَشَاد»، فَعِيل مانند «مَصِير»، اَفْعَال مانند «اَبْكَار» و فُعَال مانند «تُنَاد».

علاوه بر مصادر اسامی ۵ واجی دیگری نیز در پایان آیه‌ها به کار رفته‌اند که به دلیل داشتن اوزانی یکسان در حفظ آهنگین بودن سوره غافر مؤثرند. این واژگان در جدول زیر ارائه شده‌اند:

کلمه	وزن	فراوانی
عَبَاد (جمع مکسر)	فَعَال	۳
بَصِير (صفت مشبیه)	فَعِيل	۲
جَحِيم (اسم)	فَعِيل	۱
حَكِيم (صفت مشبیه)	فَعِيل	۱
كَبِير (صفت مشبیه)	فَعِيل	۱
سَبِيل (اسم جامد)	فَعِيل	۱
احْزَاب (جمع مکسر)	اَفْعَال	۱
اَسْبَاب (جمع مکسر)	اَفْعَال	۱
اَشْهَاد (جمع مکسر)	اَفْعَال	۱
بَلَاد (جمع مکسر)	فَعَال	۱
صُدُور (جمع مکسر)	فُعُول	۱

۱	مُفَعَّل	مُبِين (اسم فاعل)
۱	فَاعِل	هَاد (اسم فاعل)
۱	فَعِيل	عَظِيم (صفت مشبیه)
۱	فَعِيل	عَلِيم (صفت مشبیه)

جدول ۷- بسامد واژگان اسمی ۸ واجی در سورة غافر

با وجود اینکه طول کلمات ۱۱ و ۱۲ واجی نسبت به کلمات ۱۳ واجی کمتر است، اما مطابق جدول ۴، در سورة غافر این کلمات وجود ندارند؛ بلکه کلماتی با طول بیشتر (۱۳ واج) کاربرد داشته‌اند. این مطلب قانون زیف را نقض نمی‌کند؛ زیرا بر اساس این قانون اگر کلماتی با طول زیاد در متنی به کار رفته باشند، باید بسامدشان کمتر باشد که این مطلب نیز در سورة غافر صدق می‌کند؛ زیرا در این سوره بسامد کلمات ۱۳ واجی ۱ است.

نتیجه‌گیری

یکی از قوانینی که جورج کینگزلی زیف آن را کشف کرد قانون رابطه میان بسامد و طول کلمه است که بر اساس آن میان طول کلمه و میزان بسامد آن در متن رابطه معکوس وجود دارد. کلمات کمتر از ۳ واج در این قانون جای نمی‌گیرند و استثناء هستند. در این پژوهش قانون زیف در دو سورة مدنی و مکی احزاب و غافر تنها بر روی مقوله اسم بررسی شد که از این بررسی نتایجی به شرح ذیل حاصل شد:

۱- قانون زیف در سورة احزاب در مورد کلمات ۳، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳ واجی صدق می‌کند. این قانون در سورة غافر در واژگان اسمی در مورد کلمات ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۳ واجی صدق می‌کند؛ زیرا هرچه که به میزان تعداد واج‌های کلمات افزوده شده است، از میزان بسامد وقوع آن‌ها در این سوره‌ها کاسته شده است.

۲- هر دو سوره از استثناء قانون زیف تبعیت می‌کنند. بر طبق استثناء این قانون واژگانی که کمتر از ۳ واج داشته باشند، بسامد کاربردی شان نیز در متن کمتر است. در سوره‌های احزاب و غافر نیز واژگان اسمی ۲ واجی بسامد کمتری دارند.

۳- یکی از موارد نقض قانون زیف که در سوره‌های احزاب و غافر مشاهده شد این است که بسامد کلماتی با طول ۴ واج بیشتر از کلماتی با طول ۳ واج است. بر اساس قانون زیف هرچه بر طول واژگان افزوده می‌شود، از میزان بسامد آن‌ها در متن نیز کاسته می‌شود. تکرار،

برجسته‌ترین دلیل فراوانی زیاد کلمات ۴ واجی در سوره‌های مورد بررسی است. «ای»، «کُلُّ» و «شَیْء» به ترتیب با ۱۲، ۶ و ۶ بار فراوانی بیشترین واژگان اسمی ۴ واجی در سوره احزاب هستند. «ربّ» و «یوم» به ترتیب با ۱۹ و ۱۵ بار بسامد بیشترین واژگان اسمی ۴ واجی در سوره غافر هستند.

۴- بسامد زیاد کلمات ۵ واجی، دومین مورد نقض قانون زیف در سوره‌های احزاب و غافر است. با اینکه بر طبق این قانون می‌بایست بسامد کلماتی با طول ۵ واج کمتر از کلماتی با طول ۴ واج باشد، اما میزان بسامد وقوع این کلمات نه تنها نسبت به کلمات ۴ واجی و ۳ واجی بیشتر بود؛ بلکه در مقایسه با طول کل کلمات نیز بیشتر بود. از دلایل فراوانی زیاد کلمات ۵ واجی می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) تکرار: در سوره‌های مورد بررسی لفظ جلاله «الله» به ترتیب با ۸۹ و ۵۱ فراوانی بیشترین میزان بسامد را در مقایسه با سایر کلمات ۵ واجی داشته‌اند. در سوره‌های احزاب و غافر به ترتیب در ۶۷٪ و ۴۲٪ آیات کلمه «الله» ذکر شده است. در سوره احزاب پس از این لفظ جلاله واژگان «رسول» (صفت مشبّهه) و «نبی» (صفت مشبّهه) بیشترین میزان بسامد وقوع را داشته‌اند.

ب) آهنگین بودن قرآن: این مورد را می‌توان در علت بسامد وقوع زیاد کلمات ۵ واجی در سوره‌های احزاب و غافر ذکر کرد. غالب اسامی که در سوره احزاب در پایان آیه‌ها قرار گرفته‌اند، صفات مشبّهه (اسامی مشتق) هستند که تعداد آن‌ها ۷۴ تا است که ۲۷ تایی آن‌ها صفات پرودگار می‌باشند. از این ۷۴ صفت مشبّهه، ۴۸ تایی آن‌ها بر وزن فَعیل هستند و ۳ مورد دیگر که صفت مشبّهه نیستند نیز بر همین وزن می‌باشند. دیگر اسامی که در پایان آیه‌ها به کار رفته‌اند دارای این اوزان هستند: «مُفَعِّل»، «مَفْعُول»، «فَعُول»، «فَعُول» و «فَعَال».

اما در سوره غافر مصادر (اسامی جامد) با فراوانی ۱۹ تا غالب اسامی‌ای هستند که در پایان آیه‌ها آمده‌اند. اوزانی که این مصادر بر آن‌ها هستند، عبارتند از: فَعَال، فَعیل، فَعَال و فُعَال. این صفات مشبّهه و مصادر هر چند به پایانه‌های آوایی مشابهی ختم نمی‌شوند و آهنگی آشکار ندارند، اما بر اوزانی یکسان هستند به‌طوری‌که می‌توان گفت وجود آن‌ها در پایان آیه‌ها برای حفظ بخشی از آهنگین بودن قرآن (با تکیه بر این سوره‌ها) است.

۵- سومین مورد نقض قانون زیف در سوره احزاب این است که در این سوره کلمات ۸ واجی نسبت به کلمات ۷ واجی بسامد بیشتری دارند؛ حال آنکه باید فراوانی کمتری داشته

باشند. در این سوره عامل تکرار نیز در زیادبودن بسامد واژگان اسمی ۸ واجی مؤثر بوده است به طوری که «مؤمنات»، «کافرین» و «صادقین» به ترتیب ۴، ۴ و ۳ بار فراوانی داشته‌اند و بسامد هر یک از واژگان «ضِعْفَین»، «مؤمنه» و «ملائکه» ۲ بار بوده است و دیگر واژگان اسمی ۸ واجی در این سوره یک بار بسامد داشته‌اند.

۶- با اینکه طول کلمات ۱۱ و ۱۲ واجی نسبت به کلمات ۱۳ واجی کمتر است؛ اما در سوره غافر این کلمات وجود ندارند؛ بلکه کلماتی با طول بیشتر (۱۳ واج) کاربرد داشته‌اند. این مطلب قانون زیف را نقض نمی‌کند؛ زیرا بر اساس این قانون اگر کلماتی با طول بیشتر در متنی به کار رفته باشند، باید بسامدشان کمتر باشد که این مطلب نیز در سوره‌های احزاب و غافر صدق می‌کند؛ زیرا در سوره احزاب بسامد کلمات ۱۲ و ۱۳ واجی به ترتیب ۲ و ۱ است و در سوره غافر بسامد کلمات ۱۳ واجی ۱ است.

از بررسی سوره‌های احزاب و غافر، نتایج حاصل نشان می‌دهد که استثنای قانون زیف در زبان عربی قرآن صدق می‌کند و دو سوره مورد بررسی در غالب موارد از این قانون تبعیت می‌کنند و در ۳ مورد مؤید این قانون نیستند. اما برای اینکه بتوان حکمی کلی در مورد عدم تبعیت قرآن (دیگر سوره‌های قرآن) از این قانون داد، می‌بایست سوره‌های دیگری نیز بررسی شود. برای اینکه بتوان عدم تبعیت قرآن از این قانون را یکی از اعجازهای بیانی قرآن دانست، می‌بایست متون دیگری غیر از قرآن و به بیانی دیگر زبان عربی غیر قرآنی بررسی شود. اگر قانون زیف بر روی متونی غیر از قرآن بررسی شود و این نتیجه حاصل گردد که این قانون در این نوع متون قابلیت اعمال ندارند، می‌توان گفت که به نظر می‌رسد این قانون بر روی زبان عربی قابل اجرا نباشد؛ زیرا زبان عربی به لحاظ رده شناسی ساختوازی، زبانی تصریفی است و این طور برمی‌آید که این قانون بر روی زبان‌های تحلیلی مانند زبان فارسی بیشتر قابل کاربرد است.

اگر با بررسی متون عربی غیر از قرآن مشخص گردد که این قانون در این متون صدقیت دارد ولی با بررسی سوره‌های دیگر قرآن مشخص شود که این قانون بر روی آن‌ها نیز ناکارآمد است، می‌توان تبعیت نکردن قرآن از این قانون را یکی از اعجازهای بیانی این متن مقدس دانست چراکه هرچند قرآن به یکی از زبان‌های بشری، زبان عربی است، اما کلام خداوند است و کیفیت آن با کیفیت نوشته‌های بشری به این زبان متفاوت است.

منابع

قرآن کریم.

خرمشاهی، بهاء‌الدین، *قرآن شناخت؛ مباحثی در فرهنگ آفرینی قرآن*، خرمشهر: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.

سالم، ناهید و مهدی وفائی، *شناسنامه سوره قرآن کریم*، قم: انتشارات وفائی، ۱۳۸۳.
سعیدی، غلامعباس، «بررسی آواشناختی علم تجوید»، *علوم قرآن و حدیث*، شماره ۸۶/۳، صص ۸۰-۶۳، ۱۳۹۰.

الشرتونی، رشید، *مبادئ العربیة فی الصرف والنحو*، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ هفتم، ۱۳۷۹.

شریفی، شهلا و الهام ضیایی، «بررسی میزان تأثیر بسامد بر طول واژه»، *پژوهشنامه فرهنگ و ادب*، شماره ۱۰، سال ۶، صص ۱۷۱-۱۶۲، ۱۳۸۹.

عبدالطوب، رمضان، *مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷.

قبادی آدینه و ند لریستانی، محمدرضا، *کلمه الله العلیا، ترجمه، تجزیه و ترکیب کلام الله*، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۸۵.

Ben-Menahem, Ari. *Historical Encyclopedia of Natural & Mathematical Sciences*. Vol 1. New York: Springer, 2009.

Bybee, j. *Morphology: A Study of the Relation between Meaning and Form*, Amsterdam: John Benjamins, 2002.

Haspelmath, Martin. *Understanding Morphology*, London: Arnold, 2002.

Powers, David M. W. "Applications & Explanations of Zipf's Law". In D.M.W. Powers (ed.). *New Methods in Language Processing & Computational Natural Language Learning*. pp. 151-160. 1998.

Sen, B. K. & et al. "Zipf's Law & Writing on Lis", *Malaysian Journal of Library & Information Sciences*, Vol 3. No 2, pp. 93-98. 1998.

Sigurd, Benet; Eeg-Olofsson & van de Weijer, Joost. "Word Length, Sentence Length & Frequency- Zipf Revisited", *Studia Linguistica*, pp. 37-52. 2007.

Strauss, Udo; Grzybek, Peter & Altmann, Gabriel "Word Length & Word Frequency". Peter Grzybek (ed.), *Contributions to the Science of Text and Language*, pp. 277-294. 2007.

Xiao, Hang, "On the Applicability of Zipf's Law in Chinese Word Frequency Distribution", *Journal of Chinese Language and Computing*, 18 (1). pp. 33-46. 2008.

Zipf, George Kingsley, *The Psycho-biology of Language*, Boston: Houghton Mifflin, 1935.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۵۶-۴۳

نقد روایتی درباره نشانه‌های بی‌عقلی*

مصطفی فروتن تنها

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mstforoutan@gmail.com

چکیده

در میان روایات مربوط به نشانه‌های عقل، روایتی به نقل از امام صادق (ع) به چشم می‌خورد که بلندی ریش، نقش انگشتر و کنیه فرد را نشانه‌ای بر کشف عدم عقلانیت او معرفی می‌کند. در این مقاله ضمن بررسی سندی و متنی این روایت، به دنبال کشف گوینده حقیقی این سخن و احتمالات مختلف در مورد منشأ و گوینده اصلی این روایت و دلیل وجود آن در برخی منابع روایی هستیم. از نتایج این مقاله، ناهمگونی آن با سایر روایات مرتبط و تشکیک جدی در صدور این روایت از معصوم (ع) است. به نظر می‌رسد این سخن، متأثر از فرهنگ عرب، وارد کتب روایی شده است.

کلیدواژه‌ها: نشانه‌های بی‌عقلی، حماقت، نقد حدیث، فرهنگ عرب، تأثیر فرهنگ بر حدیث.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۱/۱۵، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۰۸.

۱- مقدمه

در میان روایاتی که در کتب حدیثی شیعه به چشم می‌خورد، دسته‌ای از روایات مربوط به بیان نشانه‌های عقل هستند. بسیاری از روایات عموماً صبر، صداقت، اطاعت نیکو، معرفت شایسته فرد نسبت به خداوند، مکتوبات شخص، رام بودن وی در برابر حق و سرکشی او در مقابل باطل را به عنوان نشانه‌های وجود عقل در یک انسان معرفی کرده‌اند. (ابن بابویه، ۱۰۲/۱؛ برقی، ۱۹۵/۱؛ منسوب به امام صادق (ع)، ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۳۰/۱) اما در این میان، روایتی به چشم می‌خورد که جنبه‌های معنوی سنجش عقل را کنار گذاشته و تنها جنبه‌های مادی و جسمانی آن را ذکر می‌کند.

این روایت در خصال شیخ صدوق ذکر شده است:

حدثنا محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن يحيى العطار عن محمد بن أحمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد بن بشار عن عبيد الله الدهقان عن درست بن أبي منصور عن عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله (ع) قال: «يُعْتَبَرُ عَقْلُ الرَّجُلِ فِي ثَلَاثٍ فِي طَوْلِ لَحْيَتِهِ وَفِي نَقْشِ خَاتَمِهِ وَفِي كُنْيَتِهِ.» (ابن بابویه، ۱۰۳/۱)

از امام صادق (ع) نقل شده است که عقل مرد در سه چیز سنجیده می‌شود: درازی ریش، نقش انگشتر و کنیه او.

آنچه در این روایت عجیب می‌نماید، نشانه‌هایی است که برای عقل گفته شده است. آیا درازی ریش ربطی به عقل فرد دارد؟ آیا نقش انگشتر یک بی‌عقل نمی‌تواند عبارات مناسبی باشد؟ آیا کنیه یک بی‌عقل نمی‌تواند کنیه خوبی باشد؟ گرچه نمی‌توان وجود نشانه‌های ظاهری برای تشخیص افراد بی‌عقل را به‌طور کلی منکر شد اما این نشانه‌های ظاهری باید ارتباطی هر چند اندک با عقل داشته باشند.

این سؤالات ما را وادار می‌دارد تا در مورد این روایت، تحقیق بیشتری انجام دهیم و از نظر سندی و متنی، بررسی بیشتری روی آن انجام دهیم.

۲- منابع روایت مورد بحث

در میان منابع روایی شیعی، قدیمی‌ترین کتابی که این روایت را نقل کرده، خصال شیخ صدوق (۳۸۱ق) است که آن را به شکل مسند و از امام صادق (ع) نقل کرده است. (ابن بابویه، ۱۰۳/۱) پس از صدوق، طبرسی (قرن ۶ق) در مکارم الاخلاق، همین روایت را به شکل مرسل

و بدون سند آورده است. (طبرسی، ۶۸) در سده‌های بعد، صاحبان جوامع روایی دیگر از جمله شیخ حر عاملی (۱۱۰۴ق) در وسائل الشیعه (۱۱۳/۲) و علامه مجلسی (۱۱۱۰ق) در بحار الانوار (۱۰۷/۱) نیز آن را به نقل از خصال ذکر کرده‌اند.

در میان کتب اهل سنت، قدیمی‌ترین کتابی که این روایت را نقل کرده، سیوطی است که آن را به نقل از معاویه از رسول خدا (ص) و به صورت مرسل آورده است. (سیوطی، ۳۱۳) عجلونی در کشف الخفاء نیز این روایت را به همین شکل ذکر کرده است. (عجلونی، ۴۷/۲-۴۸).

بنابراین تنها کتابی که این متن را به شکل روایت و با سند نقل کرده خصال شیخ صدوق است.

۳- نقد روایت

۳-۱- نقد سندی

همان‌طور که گفته شد، تنها منبع روایی که این روایت را با سلسله سند نقل کرده، خصال شیخ صدوق است. در میان رجال سند این روایت، با افرادی مواجه می‌شویم که باعث ضعف سند می‌شوند:

آ. سهل بن زیاد: سهل بن زیاد آدمی، امامی بوده و ولی اکثر رجال‌شناسان وی را ضعیف می‌دانند. وی از نظر غضائری، جداً ضعیف و روایاتش فاسد است و احمد بن محمد بن عیسی اشعری وی را از قم اخراج کرده است. او مراسیل را روایت و بر مجهولات اعتماد می‌کرده است. (غضائری، ۶۶/۱-۶۷) نجاشی نیز وی را ضعیف و غیرقابل اعتماد در حدیث می‌داند. (نجاشی، ۱۸۵) اما شیخ طوسی در رجال خود وی را ثقه و در فهرست خود وی را ضعیف می‌شمارد. (طوسی، ۳۸۷؛ همو، ۸۰)

ب. جعفر بن محمد بن بشار: وی از مجاهیل است و اطلاعاتی در کتب رجالی درباره وی به چشم نمی‌خورد.

ج. عبیدالله الدهقان: نجاشی وی را ضعیف می‌داند. (نجاشی، ۲۳۱)

بدین ترتیب مشخص می‌شود که در سند این روایت، دو فرد ضعیف و یک مجهول قرار دارند که باعث ضعف شدید سند می‌شود. بنابراین می‌توان گفت این روایت از نظر سندی قابل تکیه نیست و محل اشکال است. البته نمی‌توان به صرف ضعف سند، یک روایت را کنار

گذاشت چرا که ممکن است متن روایت، از قوت کافی برخوردار بوده یا روایات دیگری باشند که از نظر محتوایی آن را تأیید کرده و جابر ضعف سندی آن شوند.

از طرف دیگر، اظهار نظر علما در مورد نقل‌های این روایت، جالب توجه است. ابن عراق کنانی (۹۶۳ق) در کتاب تنزیه الشریعة المرفوعة عن الاحادیث الشنیعة الموضوعة، نقل سیوطی درباره این روایت را ذکر کرده است.^۱ (ابن عراق، ۲۲۵/۱) از آنجا که هدف کتاب ابن عراق، جمع‌آوری روایات موضوعه و جعلی است و نیز با توضیحات او در مقدمه کتاب مشخص می‌شود که وی، این روایت را جعلی و موضوع می‌داند.

فتنی (۹۸۶ق) در تذکرة الموضوعات، متن روایت مورد بحث را به تنهایی ذکر کرده و آن را بسیار ضعیف دانسته و گفته برخی حتی آن را جعلی و دروغین دانسته‌اند. (۳۰) البته فتنی در این کتاب گویا دچار افراط‌هایی هم شده و برخی روایات که صرفاً نامی از عقل در آنها برده شده را تضعیف کرده و باطل دانسته است. (برای نمونه نک: همان، ۲۹-۳۰)

۳-۲- نقد متنی

همان‌طور که در ابتدای بحث گفته شد، روایات متعددی وجود دارند که نشانه‌های عقل را برمی‌شمرند و این نشانه‌ها کاملاً معقول و قابل پذیرش‌اند اما روایت مورد بحث، تنها جنبه‌های مادی این قضیه را ذکر کرده که همین نشانه‌ها نیز قابل تأمل‌اند.

پیامبر گرامی اسلام (ص)، حسن معرفت، حسن طاعت و حسن بصیرت را از نشانه‌های کمال عقل معرفی نموده و کسی که فاقد این موارد باشد را بی‌عقل نامیده‌اند. (ابن بابویه، ۱۰۲/۱) عقل در روایات به عنوان نیرویی معرفی شده که باعث انتخاب‌های صحیح می‌شود، خداوند با عقل عبادت می‌شود و بهشت با عقل به دست می‌آید. (برقی، ۱۹۵/۱) در روایتی دیگر گفته شده که میزان سخت‌گیری یا آسان‌گیری روز قیامت بر فرد، متناسب با میزان عقل او خواهد بود. (همان‌جا) یعنی هر چه فرد عاقل‌تر باشد، انتظار رفتار بهتری از او می‌رود و بالعکس. به این ترتیب، نشانه یک عاقل، رفتار بهتر و عاقلانه‌تر اوست. در حدیثی دیگر، نوشته و نامه فرد، معیاری برای سنجش عقل او معرفی شده است. (همان‌جا) در جایی دیگر، عاقل به عنوان کسی معرفی شده که با انصاف است و در مواجهه با حق، خاضع و رام بوده و نشانه عقلانیتش، راستی در گفتار و درستی در کردار است. (منسوب به امام صادق (ع)، ۱۰۳) امام صادق (ع)، برای سنجش عقلانیت افراد، این روش را پیشنهاد کرده‌اند: که اگر فردی، یک

۱. البته سیوطی از ابی دوس اشعری نقل کرده و ابن عراق از ابوموسی اشعری.

مسأله محال را باور کرد احمق است و اگر آن را رد نمود عاقل و خردمند است. (مجلسی، ۱۳۱/۱) در جایی دیگر، افراط یا تفریط به عنوان نشانه‌های جاهل مطرح شده‌اند. (همان، ۱۵۹) در روایتی دیگر، عاقل کسی است که هر چیزی را در جای خود می‌گذارد و جاهل به عکس آن. (همان، ۱۶۰)

با توجه به روایات فوق، معلوم می‌شود که برای کشف عقلانیت یا عدم عقلانیت یک فرد، لازم است اعمال، رفتارها، واکنش‌ها و ذهنیت‌های او بررسی شوند و هیچ اشاره‌ای در این روایات، به نقش احتمالی مسائل ظاهری و بدنی در شناخت عقلانیت یک شخص نشده است. فراوانی این دسته از روایات، نوع ادبیات معصومان (ع) در بحث از عقلانیت و نشانه‌های عاقل را برای ما روشن می‌کند. اما ادبیات روایت مورد بحث ما در این مقاله، فاصله معناداری با ادبیات این روایات دارد و حتی با روایت زیر در تعارض صریح است:

از رسول خدا (ص) نقل شده است که عاقل کسی است که خدا را اطاعت کرده و فرمان برد هر چند چهره‌اش زشت باشد و نادان کسی است که خدا را معصیت و نافرمانی کند هر چند زیبارو باشد و مقام و منزلت بالایی [نزد مردم] داشته باشد. (همان‌جا) این روایت به صراحت، داوری در مورد عقل افراد از روی ظاهر چهره آن‌ها را رد نموده و معیارهای غیرجسمی و غیربدنی روایات قبلی برای کشف عقلانیت یا عدم عقلانیت فرد را تأیید می‌کند. به بحث در مورد روایت اصلی مورد بحث، باز می‌گردیم. با بررسی روایاتی که به بحث ریش و موی صورت پرداخته‌اند، مشخص می‌شود که یهود در آن دوران، ریش‌های خود را اصلاح نمی‌کردند و بسیار بلند می‌گذاشتند. در برخی روایات از این کار یهود و تشبه به آنان نهی شده است. (ابن بابویه، ۴۹۷/۲-۴۹۸؛ طبرسی، ۶۷؛ ابن بابویه، ۱۳۰/۱) این نهی، نهی از بلند گذاشتن بیش از حد ریش است. روایت مورد بحث ما نیز در پی بیان این مطلب است که فردی که ریش خود را بیش از حد بلند بگذارد فردی بی‌عقل است. به فرض پذیرش روایاتی که از بلند گذاشتن بیش از حد ریش، نهی می‌کنند، باز هم نمی‌توان گفت اگر فردی در آرایش صورت خود بی‌مبالاتی کرد و آن را بیش از حد بلند گذاشت، بی‌عقل است. البته عمل این فرد، قبیح خواهد بود اما نمی‌توان هر عمل خطایی را نشانه بی‌عقلی عامل آن دانست. چه بسیار افراد عاقلی که ریش کوتاه دارند و چه بسیار بی‌عقلانی که ریش بلند و مرتب دارند.

مورد بعدی که در این روایت به عنوان نشانه دیگر عقل شمرده شده، نقش انگشتی فرد است. باز هم در اینجا مشخص نیست که چگونه می‌توان از نقش انگشت یک فرد پی به عقل

او برد. آیا نقش انگشتر یک فرد جاهل نمی‌تواند نقش خوب و پسندیده‌ای باشد و او با این کار، بخواهد جهل خود را پنهان کند؟ تنها برداشت مفیدی که می‌توان از این بخش از روایت کرد این است که اگر نقش انگشتر فردی، نقشی بی‌مفهوم یا قبیح باشد، تا حدودی می‌توان به تفکرات وی پی برد و بازتاب افکار او در نمادهای استفاده شده توسط او - که انگشتر هم یکی از آنهاست - دید.

سومین نشانه عاقل یا بی‌عقل بودن فرد طبق این روایت، کنیه او است. سوالی که در قسمت قبل مطرح کردیم در اینجا نیز مطرح می‌شود که آیا یک بی‌عقل نمی‌تواند کنیه‌ای زیبا و بامعنا برای خود انتخاب کند تا با این کار، به نحوی بی‌عقلی خود را در پشت این کنیه زیبا پنهان نماید؟ و در نهایت تنها معنای مفیدی که می‌توان از این قسمت روایت برداشت کرد این است که اگر کنیه فردی، مفهومی منفی داشت فقط تا حدودی می‌توان پی به درجه عقل او پی برد. چرا که می‌توان این نکته را پذیرفت که در فرهنگ عرب، کنیه فرد بازتابی از برجسته‌ترین ویژگی‌ها و اعمال اوست.

بدین ترتیب در بررسی محتوایی این روایت می‌توان به این نتیجه رسید که مورد اول (بلندی ریش) هیچ دلالتی بر عدم عقلانیت فرد ندارد و مورد دوم (نقش انگشتر) تا حدود اندکی می‌تواند بر عدم عقلانیت فرد دلالت نماید و در نهایت، مورد سوم (کنیه) تا حدود بیشتری می‌تواند نشان‌دهنده عدم عقلانیت فرد باشد. اما در عین حال، هیچ‌کدام از این موارد نمی‌تواند در همه موارد و اشخاص، به طور قطعی نشان‌دهنده عدم عقلانیت باشد چرا که ممکن است به عنوان نقابی زیبا بر روی عدم عقلانیت او نهاده شده باشد. جمع این سه نشانه، برای سنجش عدم عقلانیت افراد، جمعی مبهم است که با توضیحات گفته شده و مقایسه آن با سایر روایات در باب نشانه‌های عقل، نمی‌توان آن را از معصوم دانست چرا که ادبیات معصوم (ع) فاخرتر بوده و منزّه از چنین معانی سست و ضعیفی است.

۴- روایات احتمالی مقوم

تنها نکته‌ای که در مورد متن این روایت باقی می‌ماند، برخی روایات دیگر است که ظاهراً محتوای این روایت را تأیید می‌کنند. روایتی به نقل از امیرالمومنین (ع) وجود دارد که حضرت در گفتگویی طولانی با یکی از سران یهود از عبارت «طويلة لحاهم قليلة عقولهم» (ابن بابویه، ۳۷۷/۲؛ مفید، ۱۷۵؛ و با اندکی تفاوت: دیلمی، ۳۵۳/۲) استفاده کرده‌اند. حضرت در این

روایت که در مورد مردم بصره گفته شده، بلندی ریش را ظاهراً دلیلی بر کم‌عقلی آنان ذکر کرده‌اند. به این ترتیب این روایت را می‌توان مقوم روایت اصلی مورد بحث دانست. در پاسخ باید گفت، صرف کنار هم آوردن دو ویژگی، دلیل بر علت و معلول بودن آن‌ها نیست. یعنی بلندی ریش آن مردم، دلیل بر بی‌عقلی آن‌ها نیست، بلکه حضرت در پی بیان چند ویژگی آن‌ها هستند که یکی از آن‌ها بلندی ریش و دیگری، کم‌عقلی آن‌هاست. ضمن آنکه در سند این روایت در خصاله نام احمد بن حسین بن سعید به چشم می‌خورد که غالی بوده است. (غضائری، ۴۰؛ طوسی، ۴۱۵) همچنین در سند این روایت در خصال و اختصاص، نام موسی بن عبید یا عبیده به چشم می‌خورد که فردی مهمل است و نام او در کتب رجالی ذکر نشده است. این موارد باعث ضعف سند این روایت می‌شود. در ارشاد القلوب نیز این روایت به صورت مرسل نقل شده است که باز هم باعث ضعف آن است.

۵- واکاوی گوینده اصلی متن این روایت

با بررسی‌های گذشته، ضعف سندی و متنی این روایت برای ما آشکار شد و مشخص شد که بعید است چنین متنی از معصوم (ع) صادر شده باشد. با تحقیق بیشتر در تاریخ، تلاش می‌کنیم منبع اصلی این سخن را بیابیم.

واکاوی در کتب و نقل قول‌های تاریخی احتمال عدم صدور این متن از معصوم را تقویت می‌کند. صاحبان برخی کتب غیرشیعی، محتوای این روایت را از افرادی دیگر نقل کرده‌اند بدون این که آن را به پیامبر (ص) نسبت دهند. به ترتیب زمانی، مؤلفانی که این متن را از غیر پیامبر (ص) و معصومان (ع)، یعنی یک سخن عادی و نه یک روایت، نقل کرده‌اند عبارتند از: جاحظ (۲۵۵ق) در البیان و التبیین، ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ق) در عیون الاخبار، ابن عبد ربّه (۳۲۸ق) در عقد الفرید، ابوطالب مکی (۳۸۶ق) در قوت القلوب، ابن ابی الحدید (۶۵۶ق) در شرح نهج البلاغه و نویری (۷۳۳ق) در نهاية الارب.

۱. قرن ۳: طبق یافته‌های ما قدیمی‌ترین منبعی که این متن را نقل کرده، البیان و التبیین جاحظ (۲۵۵ق) است. جاحظ این متن را با تغییری اندک و به نقل از «هشام بن عبدالملک» ذکر کرده است.^۲

۲. وقال هشام بن عبد الملك يوما في مجلسه يعرف حمق الرجل بخصال بطول لحيته وشناعة كنيته وبشهوته ونقش خاتمه فأقبل رجل طويل اللحية فقال هذه واحدة ثم سأله عن كنيته فإذا هي شناعة فقال هاتان ثنتان ثم قال وإي شيء أشبهى اليك قال رمانة مصاصة قال أمصك الله بظفر أمك.

۲. قرن ۳: ابن قتیبہ دینوری (۲۷۶ق) در عیون الأخبار که شامل اخبار و حکایات است این حکایت را به نقل از «هشام بن عبدالملک» آورده و اختلافات جزئی در بخش های مختلف آن را ذکر کرده است.^۳
۳. قرن ۴: ابن عبد ربہ آندلسی (۳۲۸ق)، مؤلف بعدی است که در کتاب عقد الفرید، همین جریان را به نقل از «ابن عبدالملک» نقل می کند.^۴ به نظر می رسد منظور او همان «هشام بن عبدالملک» باشد.
۴. قرن ۴: ابوطالب مکی (۳۸۶ق) در کتاب قوت القلوب، فرد دیگری است که همین سخن را از قول «معاویه» نقل می کند.^۵ این احتمال وجود دارد که سیوطی در المحاضرات (۳۱۳) نیز دچار خلط شده و چنین نقلی از معاویه را، از قول او به رسول خدا (ص) استناد داده باشد.
۵. قرن ۷: ابن ابی الحدید معتزلی (۶۵۶ق) در شرح خود بر نهج البلاغه باز همین جریان را از قول «هشام بن عبدالملک» نقل می کند.^۶
۶. قرن ۸: شهاب الدین نویری در «نهاية الأرب فی فنون الأدب» همین جریان را از قول «مسلمة بن عبدالملک» نقل می کند که احتمالاً یا تصحیف همان هشام بن عبدالملک است یا آنکه مسلمة آن را از برادرش هشام شنیده و نقل قول کرده است.^۷
- بدین ترتیب، قدیمی ترین فردی که این سخن را نقل کرده، جاحظ است و او نیز آن را از

۳. و قال هشام بن عبد الملك: يعرف حمق الرجل بأربعة: بطول لحيته، وبشاعة كنيته، ونقش خاتمه، وإفراط شهوته؛ فدخل عليه ذات يوم شيخ طويل العثون، فقال هشام: أما هذا فقد جاء بواحدة، فانظروا أين هو من الثلاث؛ فقبل له: ما كنيته؟ فقال: أبو الياقوت؛ وقالوا: ما نقش خاتمك؟ قال: وجاء على قميصه بدم كذب. وفي حكاية أخرى وَتَقَعَّدَ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِي لَا أَرَى الْهَدَّاءَ؛ فقبل له: أي الطعام تشتهي؟ فقال: جلنجين، وفي حكاية أخرى مصاصمة. سمع عمر بن عبد العزيز رجلاً ينادي رجلاً: يا أبا العمرين، فقال: لو كان له عقل لكفاه أحدهما.

۴. وقال ابن عبد الملك: يعرف حمق الرجل في أربع: لحيته، وشناعة كنيته، وإفراط شهوته، ونقش خاتمته. فدخل عليه شيخ طويل العثون فقال: أما هذا فقد أتاكم بواحدة، فانظروا أين هو من الثلاث. فقبل له: ما كنيته؟ قال: أبو الياقوت. قيل: فنقش خاتمك؟ قال: "وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهددها". قيل: أي الطعام تشتهي؟ قال: خلنجين. وسمع عمر بن عبد العزيز رجلاً ينادي: يا أبا العمرين، فقال: لو كان عاقلاً لكفاه أحدهما.

۵. وقال معاوية رحمه الله تعالى: يتبين حمق الرجل من طول قامته وعظم لحيته، وفي كنيته ونقش خاتمته.

۶. قال هشام بن عبد الملك يوماً لأصحابه إن حمق الرجل يعرف بخصال أربع طول لحيته وبشاعة كنيته ونقش خاتمته وإفراط نهمته فدخل عليه شيخ طويل العثون فقال هشام أما هذا فقد جاء بواحدة فانظروا أين هو من الباقي قالوا له ما كنية الشيخ قال أبو الياقوت فسألوه عن نقش خاتمته فإذا هو وجاء على قميصه بدم كذب فقبل له أي الطعام تشتهي قال الدباء [=الغزع] بالزيت فقال هشام إن صاحبكم قد كمل. و سمع عمر بن عبد العزيز رجلاً ينادي آخر يا أبا العمرين فقال لو كان له عقل لكفاه أحدهما.

۷. وقال مسلمة بن عبد الملك لجلسائه: يعرف حمق الرجل في أربع، طول لحيته، وبشاعة كنيته، وإفراط شهوته، ونقش خاتمته، فدخل عليه رجلٌ طويل الحية، فقال: أما هذا فقد أتاكم بواحدة، فانظروا أين هو من الثلاث؟ فقبل له: ما كنيته؟ فقال: أبو الياقوت، فقبل له: ما نقش خاتمك؟ فقال: "وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهددها". قيل: فأى الطعام أحب إليك؟ قال: الجلنجين، فقال مسلمة: فيه ما بعد كنيته، مع طول لحيته، مع نقش خاتمته، شك لمعتبر.

هشام بن عبدالملک نقل کرده است. همین‌طور این سخن در کتب متعدد دیگر نیز از قول هشام بن عبدالملک و مسلمة بن عبدالملک و معاویه نقل شده است. بنابراین این احتمال تقویت می‌شود که اصل این سخن مربوط به هشام بن عبدالملک است و با توجه به صورت ظاهری حکمت‌آمیز و ایجاز آن، وارد برخی منابع روایی شده و به اشتباه از قول امام صادق (ع) یا رسول خدا (ص) نقل شده است. مخصوصاً آنکه خصال صدوق، کتابی است که روایات عددی و پندگونه را جمع‌آوری کرده و این سخن از نظر ظاهری، ویژگی‌های عددی و پندگونه بودن را دارد گرچه از نظر معنایی، در سطح بسیار پایین‌تری نسبت به روایات معصومان (ع) قرار داشته و اشکالاتی نیز بر آن وارد است.

۶- تأثیر فرهنگ عرب بر نقل این روایت

متن این روایت منسوب، به گونه‌های مختلفی در کتب اهل سنت ذکر شده است.

۱. جاحظ چنین نقل می‌کند:

«روزی هشام بن عبدالملک در مجلس خود گفت: حماقت مرد از چند ویژگی قابل شناسایی است: بلندی ریش، زشتی کنیه، علاقه و نقش انگشتر فرد. سپس مردی با ریش بلند آمد و هشام گفت: این یک نشانه. سپس از کنیه او پرسید و کنیه زشتی داشت. هشام گفت: این دو تا. سپس گفت چه چیزی برای تو خوش‌تر است؟ گفت اینکه اناری را بمکم.» (جاحظ، ۵۶۷/۱) سپس هشام ناسزایی به مادرش گفت.

۲. ابن قتیبہ دینوری در عیون الاخبار، این حکایت را به نقل از هشام بن عبدالملک و نزدیک به نقل جاحظ، آورده و اختلاف اقوال در جزئیات آن را ذکر کرده است. (دینوری، ۴۷/۲-۴۸)

۳. ابن عبد ربّه در عقد الفرید، این قضیه را به این شکل نقل می‌کند:

پسر عبدالملک گوید: حماقت مرد در چهار چیز قابل سنجش است: ریشش، زشتی کنیه‌اش، افراط در علایق و شهواتش و نقش انگشترش. پس پیرمردی با ریش بلند بر او وارد شد. گفت: این یکی از آن نشانه‌ها را آورده است. به دنبال سه نشانه دیگر باشید. به آن پیرمرد گفته شد: کنیه تو چیست؟ گفت: ابوالیاقوت. گفتند: و نقش انگشتر تو؟ گفت: «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ» (نمل: ۲۰) یعنی [سلیمان] در جستجوی آن پرنده برآمد و گفت: «چرا همد را نمی‌بینم؟». به او گفته شد: به چه غذایی علاقه‌مندی؟ گفت: خلنجبین. و عمر بن

عبد العزیز شنید که مردی صدا زد: ای ابوالعمرین. اگر عاقل هم می‌بود، یکی از آن دو ویژگی‌ها برای اثبات بی‌عقلی‌اش کافی بود. (ابن عبد ربّه، ۴۴۸/۲)

۴. ابوطالب مکی در قوت القلوب چنین می‌گوید:

معاویه گوید: حماقت مرد از درازی قد و بلندی ریش و کنیه و نقش انگشترش فهمیده می‌شود. و ابراهیم نخعی و امثال او از گذشتگان می‌گفتند: در شگفتم از مرد عاقلی که ریشی بلند دارد، چرا آن را کوتاه نمی‌کند تا متعادل شود چرا که تعادل در هر چیزی نیکوست. (مکی، ۲۴۴/۲)

۵. ابن ابی الحدید در شرح خود بر نهج البلاغه پس از آنکه می‌گوید ما در این کتاب به خاطر بلندی مقام امیرالمومنین (ع)، مباحث دور از ذهن و سطح پایین را ذکر نکردیم [!] این جریان را با اندکی اختلاف با ابن عبد ربّه ذکر می‌کند:

هشام بن عبدالملک روزی به یاران خود گفت: حماقت مرد از چهار صفت معلوم می‌شود: بلندی ریش، بدی کنیه، نقش انگشتر و افراط او در علایقش. پس پیرمردی با ریشی بلند بر او وارد شد. هشام گفت: این یکی از آن ویژگی‌ها را آورده است. بنگرید وضعیتش نسبت به بقیه ویژگی‌ها چگونه است. به او گفتند کنیه شیخ چیست؟ گفت: ابوالیاقوت. پس، از نقش انگشترش پرسیدند: گفت: «وَجَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ» (یوسف: ۱۸) یعنی و پیراهن او را با خونی دروغین [آغشته ساخته، نزد پدر] آوردند. گفتند: چه غذایی را می‌پسندی؟ گفت: نمک و شیر خشک‌شده شتر با روغن. هشام گفت: رفیق شما همه ویژگی‌ها را کامل کرد! و عمر بن عبدالعزیز شنید که مردی دیگری را صدا می‌زند: ای ابوالعمرین، اگر عقلی هم می‌داشت، یکی از این دو ویژگی کافی بود که بی‌عقلی‌اش را مشخص کند. (ابن ابی الحدید، ۱۶۰/۱۸-۱۶۱)

۶. نویری در نهاية الأرب این جریان را از قول مسلمة بن عبدالملک نقل می‌کند:

مسلمة بن عبدالملک به همنشینانش گفت: حماقت مرد در چهار چیز است: بلندی ریش، بدی کنیه، افراط در خواسته‌ها و تمایلات، و نقش انگشترش. مردی با ریشی بلند بر او وارد شد. گفت: این یکی از آن نشانه‌ها را برای شما آورد. نگاه کنید که وضعیت او در مورد سه ویژگی دیگر چیست. کسی به او گفت: کنیه‌ات چیست؟ گفت: ابوالیاقوت. دیگری گفت: نقش انگشتر تو چیست؟ گفت: «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ» (نمل / ۲۰) یعنی [سلیمان] در جستجوی آن پرنده برآمد و گفت: «چرا هدهد را نمی‌بینم؟». گفتند: کدام غذا را بیشتر دوست می‌داری؟ گفت: جلنجبین. با این کنیه و بلندی ریش و نقش انگشتر، هر

عبرت‌گیرنده‌ای باید [در عقلش] شک کند. (نویری، ۳۲۸/۳)

آنچه در میان اکثر این نقل‌ها مشترک است این است که معاویه، هشام، یا مسلمة بن عبدالملک نشانه‌هایی از حماقت و بی‌عقلی را می‌شمردند و ناگهان فردی وارد مجلس آن‌ها می‌شود که تمام این نشانه‌ها را دارد و ریشی بلند داشته و کنیه، نقش انگشتر و علایقی عجیب و غریب دارد. بدین ترتیب و با دیدن این نشانه‌ها، همه اهل مجلس به بی‌عقلی آن فرد پی می‌برند. یکی از نکات محل تأمل در این نقل‌ها، این است که آیا اصولاً چنین چیزی واقعیت داشته و اتفاق افتاده است؟ به فرض اینکه چنین قضیه‌ای هم روی داده باشد مگر چند نفر را می‌توان با چنین ویژگی‌هایی یافت؟ به نظر می‌رسد اگر قرار بر ارائه نشانه‌هایی از بی‌عقلی باشد باید این نشانه‌ها را در تعداد قابل اعتنایی از افراد دید و گرنه جمع چنین ویژگی‌هایی در یک فرد، بسیار نادر خواهد بود. مگر آنکه وجود یکی از این ویژگی‌ها در فرد را دلیل بر بی‌عقلی وی بدانیم که باز هم محل تأمل است. سوال اصلی این است که مثلاً بلندی ریش چه ارتباطی با بی‌عقلی فرد دارد؟ به چنین فردی می‌توان بی‌مبالا و نامرتب گفت اما نمی‌توان او را بی‌عقل نامید.

در جستجوی دلیل این مطلب و ارتباط میان ظواهر جسمی و میزان عقل افراد، به این نکته برمی‌خوریم که باورهایی در میان برخی از عرب‌ها وجود داشته است که قائل به وجود ارتباطاتی میان ظواهر جسمی و عقل افراد بوده‌اند.

احنف بن قیس می‌گوید: اگر مردی را دیدی که سری بزرگ و ریشی بلند دارد، بدان که احمق است گرچه [فرد بزرگی همچون] امیه بن عبد شمس باشد. معاویه نیز خطاب به فردی گفته که در حماقت و کم‌عقلی تو همین بس که ریشی بلند داری. عبدالملک بن مروان نیز گفته است که هر که ریشش بلند شود، عقلش کوسه [و کم] می‌شود. دیگرانی گفته‌اند که هر که قامت کوتاه، سر کوچک و ریش بلندی داشته باشد، شایسته است که مسلمانان آن را مرتبط با [کمبود] عقلش بدانند. زیرکان گفته‌اند اگر مردی قدبلند و ریش بلند بود به حماقت او حکم کن و اگر کوچک بودن سرش به این موارد اضافه شد دیگر شکی به بی‌عقلی‌اش نکن. مواردی دیگر از این دست نیز ذکر شده است. (ابن جوزی، ۵/۱؛ ابشیهی، ۲۲؛ راغب اصفهانی، ۳۴۲/۲) همان‌طور که مشاهده شد، در میان این نشانه‌ها تناقض‌هایی وجود دارد و برخی سر کوچک و برخی دیگر، سر بزرگ را دلیل بر بی‌عقلی فرد می‌دانند. با قبول این نکته که برخی ویژگی‌های بدنی و ظاهری، گاهی می‌توانند نشان‌دهنده احتمال حماقت فرد باشند اما باز هم

نمی‌توان اثبات کرد که میان ریش و عقل، ارتباطی برقرار است. مشخص نیست که عرب چرا چنین عقیده‌ای داشته و قائل به وجود چنین ارتباطی بوده است.

آنچه در تحلیل این نقل‌ها به دست می‌آید به نظر نگارنده این مقاله این است که یا اساساً چنین اتفاقی روی نداده و این داستان، حاصل تخیل مؤلفان این کتب بوده یا از جمله داستان‌هایی است که در افواه مردم مشهور شده بی‌آنکه سند محکم تاریخی داشته باشد. دلیل شهرت آن نیز، ظاهر پندآموز و جالب و عجیب بودن محتوای آن است. شاید زمینه‌های ذهنی مردم در مورد خلفای حاکم بر آنها باعث این شده که برخی از زبان این خلیفه، نشانه‌هایی عجیب برای کشف حماقت افراد نقل کنند و دقیقاً بعد از بیان این مطلب، فردی حاضر شود که تمام آن ویژگی‌های عجیب را داشته باشد و به نوعی، فضیلت‌سازی برای قدرت تعقل و پنددهی خلیفه صورت گیرد. احتمال دیگر، آن است که این قضیه را به طور کلی افسانه‌ای ندانیم و قدر مشترک و مشهورتر این روایات تاریخی را به عنوان اصل رویداد در نظر بگیریم. نکته دیگر آن است که با این توضیحات گفته شده باز هم مشخص شد که احتمال صدور چنین سخنی از کلام معصوم (ع) بسیار بعید است و بیشتر به باورهای خاص عرب شبیه است تا نکته‌ای معرفتی.

نتیجه‌گیری

روایت مورد بحث در منابع شیعه از قول امام صادق (ع) و در منابع اهل سنت از قول رسول خدا (ص) نقل شده است. این روایت در کلیه منابع روایی شیعی و سنی فاقد سند بوده و تنها در یک کتاب روایی شیعی (خصال) دارای سند است. سند این روایت نیز ضعیف و غیر قابل اعتماد است.

همچنین از نظر متنی و محتوایی نیز اشکالاتی بر آن وارد است. این روایت در در مقایسه با سایر روایات معصومان (ع) در باب عقل، سطح معنایی بسیار پایین‌تری دارد و از نظر ادبیات معنایی، تناسبی با آنها ندارد. ارتباط محکم و قابل دفاعی میان بلندی ریش، نقش انگشتر و کنیه شخص با عقل وی وجود ندارد.

قدیمی‌ترین کتابی که متن این روایت در آن ذکر شده، البیان و التبیین جاحظ است که آن را به نقل از هشام بن عبدالملک ذکر کرده است. کتب دیگری نیز همین سخن را به نقل از هشام بن عبدالملک، مسلمة بن عبدالملک و معاویه نقل کرده‌اند که با توجه به کمیت بیشتر، به

احتمال قوی، این سخن متعلق به هشام بن عبدالملک است که به دلیل تشابه صرفاً ظاهری با مطالب پندآموز و تأثیرپذیری از فرهنگ عرب، وارد منابع روایی شیعی و سنی شده است.

منابع

قرآن کریم

- ابشیهی، شهاب الدین، *المستطرف فی کل فن مستطرف*، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول ۱۴۱۹ق.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، *شرح نهج البلاغة*، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- _____، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *اخبار الحمقى و المغفلین*، بیروت: المکتب التجاری، بی‌تا.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفريد*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول ۱۴۰۴ق.
- ابن عراق، علی بن محمد، *تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأحادیث الشنیعة الموضوعة*، تحقیق: عبدالله بن محمد الغماری، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، ۱۹۸۱م.
- ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.
- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، نرم افزار مکتبه الشاملة، بی‌تا.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التبیین*، بیروت: دار و مکتبه هلال ۱۴۲۳ق.
- جعفر بن محمد (ع)، امام ششم، *مصباح الشریعة*، [منسوب]، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، *إرشاد القلوب*، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء*، بیروت: شرکت دار ارقم بن ابی ارقم، چاپ اول ۱۴۲۰ق.
- سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر، *المحاضرات و المحاورات*، بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ اول ۱۴۲۴ق.
- طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الفهرست*، نجف اشرف: المکتبة المرتضویة، بی‌تا.

- _____، *رجال الشيخ الطوسي*، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٥ق.
- عجلونی، اسماعیل بن محمد، *كشف الخفاء*، بیروت: دار الكتب العلمية، چاپ سوم، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
- غضائری، احمد بن حسین، *رجال*، تصحیح: سید محمد رضا جلالی، قم: دار الحديث، چاپ اول، ١٣٨٠ش.
- فتنی، محمد طاهر بن علی، *تذكرة الموضوعات*، بی جا، بی تا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید، ١٤١٣ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٧ق.
- نویری، احمد بن عبدالوهاب، *نهاية الأرب في فنون الأدب*، قاهره: دار الكتب و الوثائق القومية، چاپ اول، ١٤٢٣ق.

مطالعات اسلامي: علوم قرآن و حديث، سال چهل و هفتم، شماره پيايى ٩٤
بهار و تابستان ١٣٩٤، ص ٧٨-٥٧

نظرة جديدة لوصف النساء بنواقص العقول*

حيدر مسجدي

عضو هيئت علمي دانشگاه قرآن و حديث قم

Email: masjedi.1967@gmail.com

الخلاصة

وصفت بعض الأحاديث النساء بكونهن «نواقص العقول»، وقد أثارت هذه الأحاديث جدلاً محتدماً في الأوساط العلمية، حتى إنه كتبت حولها رسائل ماجستير. واختلف الباحثون في التعاطي معها؛ بين رادّ لها ومنكر لصدورها، وبين موافق لها ومذعن لنقص عقول النساء، وبين موافق لها مؤوّل لمعناها. علماً أن هذه النصوص قد وردت في أهم المصادر الحديثية للفريقين، فاستقصيناها أولاً، ودرسناها من جوانب عديدة ثانياً، وانتهينا إلى أنه لا يمكن الطعن في صدورها، كما لا يمكن الطعن في المقطع المشار إليه منها؛ لاستخدامه فيها بوفرة وكثرة، فلا يبقى مجال إلا البحث في دلالتها.

وبعد دراسة معاني «العقل» في اللغة والحديث، وتبسيط الأضواء على بعض جوانب الروايات المذكورة، مضافاً لملاحظة القرائن المتوفرة، انتهينا إلى أن المراد بالعقل ليس هو القوة الإدراكية، وأن المراد الجدي من هذه الروايات هو ذم غلبة النساء للرجال لا الطعن في قواهن الإدراكية كما هو المفهوم منها في الغالب. واعتمدنا في بحثنا أسلوب التتبع في الكتب والتحليل.

الألفاظ المحورية: العقل، الإيمان، النساء، نواقص العقول

*. تاريخ وصول ١٣٩٣/٠٣/٣١؛ تاريخ تصويب نهائي: ١٣٩٣/٠٩/٠٩.

المدخل

لا ريب أن المؤمن الحقيقي هو من كان تابعاً للنبي وأهل بيته في جميع أموره؛ من عقائده وأقواله وأفعاله، ومسلماً لهم في كل شيء، قال تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً» (النساء: ٦٥).

وفي هذا المجال نواجه جملة من الأحاديث تصف النساء بنواقص العقول والتسليم لما ورد فيها فرع صدورهما عن أهل بيت الرسالة أولاً، وفهم المراد منها ثانياً. ونظراً لكون المنسب منها في العصر الحاضر هو نقص قواهن الإدراكية، اختلف الباحثون في التعاطي معها بين راد لها - إما لمخالفتها للقرآن أو لضعف أسانيدها - وبين مسلم لصدورها ومؤول لها، أو مسلم لها مع التسليم لظاهر معناها. المقال الحاضر يسلط الأضواء على هذه الروايات من جوانب عديدة؛ ليكشف عن حالها.

تاريخ المسألة

وقع الكلام في المراد من نقص عقل المرأة منذ قرون مديدة، فتعرض له السيد المرتضى (المتوفى ٤٣٦ق) قائلاً: «... وأما نقصان العقل، فمعلوم أن النساء أندر عقولاً من الرجال، وأن النجاسة واللبانة إنما يوجدان فيهن في النادر الشاذ، وعقلاء النساء وذوات الحزم والفتنة منهن معدودات، ومن بهذه الصفة من الرجال لا تحصى كثرة...» (المرتضى، رسائل المرتضى، ١٢٠/٣). وتعرض له العلامة المجلسي أيضاً وجعل المروي في نهج البلاغة ناظراً لذم عائشة (محمد باقر المجلسي، بحار الانوار، ٣٢ / ٢٤٨). كما تعرض له العلامة الطباطبائي في موضعين من تفسيره، أحدهما تحت عنوان: «كلام في الإرث على وجه كلي» (محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ٢١٢/٤)، والآخر تحت عنوان: «كلام في معنى قيمومة الرجال على النساء» (المصدر السابق، ٤ / ٣٤٦)، وتعرض له الميرزا حبيب الله الهاشمي الخوئي عند شرحه للفقرة الدالة عليه من نهج البلاغة (حبيب الله الهاشمي الخوئي، منهج البراعة في شرح نهج البلاغة، ٣٠٣ / ٥). كما تعرض له الشيخ جواد آمل (عبد الله جواد آمل، زن در آينه جلال وجمال، ٢٣٠ - ٢٣٤ و ٣٢٩ - ٣٤٤). وتناوله الشيخ محمد مهدي الآصفي بشكل ضمني (محمد مهدي الآصفي «المرأة والولاية السياسية والقضائية دراسة في ضوء الفقه الإسلامي» مجلة فقه أهل البيت ع (بالعربية)، ٣٦ / ٨١)، وغيرهم.

كما تناول العديد من الباحثين هذا الموضوع في رسائل الماجستير، فعلى سبيل المثال تناوله

حجة الإسلام والمسلمين محمود كريميان في رسالته التي تحمل عنوان «كاستى خرد زن از منظر روايات (نقصان عقل المرأة من منظار الروايات)»، وكذلك تناولته زينب المجلسي راد بشكل ضمنى في رسالتها «أسيب شناسى تحقير زن در روايات فريقين (التعرف على نقاط ضعف احتقار المرأة في روايات الفريقين)».

النقطة الملفتة للنظر أن جميع الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع تعاطت مع العقل باعتباره القوة المدركة، وأخذت بالتعاطي مع الروايات المذكورة وفقاً لهذا المعنى، ولم أجد من درس الروايات على ضوء المعاني الأخرى للعقل - سواء في اللغة أم في الروايات - وبالتالى دراسة وتقييمها وفق القرائن الموجودة.

أولاً: نماذج من الروايات الدالة على نقص عقل المرأة

وردت هذه الروايات في مصادر الفريقين، اليك فيما يلي نماذج منها:

■ روى المحمدون الثلاثة عن أبي عبد الله ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا رَأَيْتُ مِنْ ضَعِيفَاتِ الدِّينِ وَنَاقِصَاتِ الْعُقُولِ أَسْلَبَ لَدِي لُبٌّ مِنْكُمْ. (الكليني، الكافي، ۳۲۲/۵ ح ۱؛ وانظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، ۴۰۴ / ۷ ح ۱۶۱۲؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ۳ / ۳۹۰ ح ۴۳۷۱).

■ وفي من لا يحضره الفقيه: وَمَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى نِسْوَةٍ فَوَقَفَ عَلَيْهِنَّ ثُمَّ قَالَ يَا مَعْاشِرَ النِّسَاءِ مَا رَأَيْتُ نَوَاقِصَ عُقُولٍ وَدِينَ أَذْهَبَ بِعُقُولِ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْكُمْ إِنْني قَدْ رَأَيْتُ أَنْتُكُنَّ أَكْثَرُ أَهْلِ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَقَرَّبْنَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا اسْتَطَعْتُنَّ فَقَالَتْ أَمْرَأَةٌ مِنْهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا نُفْصَانُ دِينِنَا وَعُقُولُنَا؟ فَقَالَ أَمَّا نُفْصَانُ دِينُكُنَّ فَالْحَيْضُ الَّذِي يُصِيبُكُنَّ فَتَمْكُثُنَّ إِحْدَاكُنَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ، وَأَمَّا نُفْصَانُ عُقُولِكُنَّ فَشَهَادَتُكُنَّ إِنَّمَا شَهَادَةُ الْمَرَأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ الرَّجُلِ. (المصدر السابق، ۳ / ۳۹۱ ح ۴۳۷۵).

ورويت نصوص أخرى عن أمير المؤمنين ع أيضاً ورد فيها التعبير «نواقص العقول» نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ» (انظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ۸۰؛ الشريف الرضي، خصائص الأئمة، ۱۰۰؛ محمد بن جرير الطبري، المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب، ۴۱۸؛ الصدوق، الخصال، ۳۷۷؛ الامام العسكري ع، التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري، ۶۵۷ و ۶۷۷). مضافاً لذلك فقد وصفت بعض الروايات النساء بـ«ضعاف العقول» نظير:

■ وفي حديث مالك بن أعين قَالَ قَالَ حَرَضَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع النَّاسَ بِصَفَيْنَ فَقَالَ... وَلَا تُمَثِّلُوا بِقَتِيلٍ وَإِذَا وَصَلْتُمْ إِلَى رِجَالِ الْقَوْمِ فَلَا تَهْتَكُوا سِتْرَهُمْ وَلَا تَدْخُلُوا دَارَهُمْ وَلَا تَأْخُذُوا شَيْئاً مِنْ أَمْوَالِهِمْ

إِلَّا مَا وَجَدْتُمْ فِي عَسْكَرِهِمْ وَلَا تُهَيِّجُوا امْرَأَةً بِأَذَى وَإِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَكُمْ وَسَبَبْنَ أَمْرَاءَكُمْ وَصُلَحَاءَكُمْ فَإِنَّهُنَّ ضِعَافُ الْقَوَى وَالْأَنْفُسِ وَالْعُقُولِ وَقَدْ كُنَّا نُؤَمِّرُ بِالْكَفِّ عَنْهُنَّ وَهُنَّ مُشْرَكَاتٌ وَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةَ فَيُعَيِّرُ بِهَا وَعَقِبُهُ مِنْ بَعْدِهِ. (الكليني، الكافي، ٥/ ٣٩، ح ٤، الشريف الرضي، نهج البلاغة، الكتاب ١٤؛ محمد بن محمد المفيد، الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، ٣٧٠).

كما وردت هذه الروايات في مصادر الحديث السنية، فرواها عدد من كبار محدثيهم، إليك فيما يلي نموذجاً مما رَوَاهُ في هذا المجال:

■ روى البخاري وغيره النص التالي: خرج رسول الله ص في أضحى أو فطر إلى المصلى فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء تصدقن فإنني أريتكن أكثر أهل النار. فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها. (محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ١/ ٧٨؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٤/ ٢٣٥؛ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي، ٣/ ٨٢؛ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، ١/ ٣٥٣ مختصراً).

وقد ورد هذا المضمون في مصادر حديثة عديدة باختلاف ألفاظه؛ فرواه البخاري في موضع آخر مختصراً (المصدر السابق، ٢/ ١٢٦)، ومسلم (مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، ١/ ٦١)، وأبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ٢/ ٤٠٨، ح ٤٦٧٩)، والدارمي (عبد الله بن الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، ١/ ٢٣٧)، والترمذي (محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ٤/ ١٢٢، ح ٢٧٤٥)، وابن ماجه (محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، ٢/ ١٣٢٦، ح ٤٠٠٣)، وأحمد (أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ٢/ ٦٦ و ٣٧٣)، والبيهقي (أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، ١/ ٣٠٨ و ١٤٨/ ١٠ و ١٥١)، وأبو يعلى (أحمد بن علي التميمي، مسند أبي يعلى، ١١/ ٤٦٢، ح ٦٥٨٥)، والنسائي (النسائي، السنن الكبرى، ٥/ ٤٠٠، ح ٩٢٧١)، والحاكم (الحاكم النيشابوري، المستدرک علی الصحیحین، ٤/ ٦٠٢ - ٦٠٣)، والحميدي (عبد الله بن الزبير الحميدي، مسند الحميدي، ١/ ٥١، ح ٩٢)، وابن خزيمة (محمد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ٣/ ٢٦٨ - ٢٦٩ و ٢/ ١٠١)، وابن حبان (علي بن بلبان الفارسي، صحيح ابن حبان، ٨/ ١١٥ - ١١٦، و ١٣/ ٥٤ - ٥٥)، وأبو يعلى (أبو يعلى، مسند

أبي يعلى، ١٨٧/٩ ح ٥٢٨٤، و ٤٨ ح ٥١١٢).

ملاحظات حول الروايات المذكورة

إذا ألقينا نظرة فاحصة على الروايات السابقة ألفت انتباهنا الأمور التالية :

(١) وردت هذه الروايات في أهم المصادر الحديثية للفريقين؛ فرواها الشيعة في الكتب الأربعة وغيرها، ورواها العامة في صحاحهم وغيرها، وبأسانيد عديدة، فلا يسعنا إنكارها بسهولة؛ لشهرتها واعتبار مصادرها.

(٢) يبدو أن الأصل فيما رواه العامة رواية أو روايتان، والاختلاف بينها من نقل الرواة.

(٣) جميع ما ورد في هذا المجال في مصادر العامة الحديثية مروي عن رسول الله ص. وما ورد في مصادرنا الحديثية المعتبرة مروي إما عن رسول الله ص أو عن أمير المؤمنين ع . نعم روي بعضها عن الإمام الصادق أو الإمام العسكري، إلا أنها تنتهي إلى رسول الله، ولا نجد نصاً عن أئمتنا في هذا المجال.

(٤) الملفت للنظر أن النبي ص وأمير المؤمنين ع كانا حاكمين، بخلاف بقية أهل البيت، فإن كانت النصوص المذكورة دالة على نقصان عقل المرأة والانتقاص منها فهذا النحو من الكلام يثير مشاعر النساء - اللواتي يشكلن نصف المجتمع - دون ريب، والمناسب للحاكم والسياسي أن لا يتكلم بنحو يثير مشاعر نصف المجتمع ضده. أو قل: إنه على خلاف الحنكة السياسية.

(٥) إن هذا النوع من الخطاب إذا كان بهدف تقرير النساء والانتقاص منهن فهو على خلاف النهج القرآني؛ حيث كرم النساء كما كرم الرجال وجعل المعيار في التكريم التقوى، لا الذكورة والأنوثة، فقال عز وجل: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (الحجرات: ١٣)، وخاطب الرجال والنساء بلحن واحد قائلاً: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (الأحزاب: ٧٢)، وقال تعالى: «لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا» (الفتح: ٥)، وقال مخاطباً نساء النبي: «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا» (الأحزاب: ٣١)، إلى غير ذلك من الآيات.

(٦) جميع الروايات - على اختلافها واختلاف قائلها - ذكرت دليلاً واحداً لنقص عقل المرأة

وهو أن شهادتها نصف شهادة الرجل، ولم تذكر لذلك دليلاً آخر، والحال أن هذا الدليل لا يبدو منسجماً مع نقص قوتها المدركة.

(٧) عبرت بعض الروايات بـ«ضعاف العقول» بدل «ناقصات العقول» ولم تعلق ضعف عقولهن بكون شهادتهن نصف شهادة الرجل، بل مجرى الكلام مشعر بكون العلة في ذلك أنهن عاطفيات، مما يكشف عن اختلاف التعبيرين وأن المراد بنقص عقل المرأة غير ضعف عقلها، وإلا لعل نقص العقل في بعض النصوص بكونهن عاطفيات، أو علل ضعف عقولهن بأن شهادتهن نصف شهادة الرجل، لكننا لا نجد ذلك.

(٨) إذا ألقينا نظرة فاحصة على التعليل المذكور لنقص عقول النساء وأن شهادتهن نصف شهادة الرجال واجهنا التساؤل التالي: ما هي الخصوصية الملحوظة في شهادة النساء، وذلك أن شهادتهن ليست على حد سواء في جميع الأمور، فبعض الأمور لا تقبل فيها شهادتهن بالمرّة وهي كثيرة، وبعضها تقبل فيه شهادتهن - إما منفردات أو منضّمات إلى الرجال أو إلى اليمين - وتعدّ نصف شهادة رجل، فما هي خصوصية الأمور التي تقبل فيها شهادة المرأة وتعدّ نصف شهادة الرجل كي يفهم التعليل المذكور بدقة؟

(٩) نظراً للنقطة السابقة يطرح السؤال التالي نفسه: لو كان المراد بنقص العقول نقص قواهن الإدراكية لكان الأنسب الإشارة إلى عدم قبول شهادتهن (خاصة وأن الأمور التي لا تقبل فيها شهادة النساء أكثر من الأمور التي تقبل فيها شهادتهن)؛ لأنّ ضعيف الإدراك قد يفهم القضايا بشكل خاطئ، فقبول شهادته تعريض لحقوق الآخرين للضياع. وعليه فإنّ التعليل المذكور - وفقاً لهذا المعنى - غير منسجم مع المعلل.

ما يجوز فيه شهادة النساء

اختلفت الروايات في تحديد ما يجوز فيه شهادة النساء، إلا أننا إذا ألقينا نظرة على المروي في الكافي تحت عنوان «بَابُ مَا يَجُوزُ مِنْ شَهَادَةِ النِّسَاءِ وَمَا لَا يَجُوزُ» وجدنا شهادة النساء على ثلاثة أنحاء، فبعض الأمور لا تجوز فيها شهادتهن مطلقاً، وبعضها تجوز شهادتهن منضّمات إلى الرجال وبعضها تجوز شهادتهن منفردات، إليك تفصيلها: لا تجوز شهادة النساء في الهلال (الكليني، الكافي، ٣٩١/٧ ح ٦ و ٨)، ولا في الحدود (المصدر السابق، ٣٩٠/٧ ح ١). نعم تجوز في القتل (المصدر السابق، ٣٩٠/٧ ح ١)، كما تجوز في الزنا إذا كان معهن ثلاثة رجال (المصدر السابق، ٣٩١/٧ ح ٤ و ٥ و ٨). ولا تجوز في الطلاق، وتجاوز في النكاح والدين إذا كان معهن رجل (المصدر السابق، ٣٩٠/٧ ح ٢)، وتجاوز في المنفوس والعُدّة (المصدر السابق، ٣٩٠/٧ ح ٢).

ح ٢)، كما تجوز شَهَادَةُ الْقَابِلَةِ فِي الْوِلَادَةِ (المصدر السابق، ٧ / ٣٩٠ ح ٢)، وتجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال ينظرون إليه (المصدر السابق، ٧ / ٣٩١ ح ٤ و ٥ و ٨). وبملاحظة المذكورات يتضح أن قبول الشهادة وعدم قبولها أمر تعبدى تابع لمصالح خاصة، ولا علة له بنقص عقل المرأة، ولهذا نجد قبول شهادتها في النكاح وعدم قبولها في الطلاق، وهما من باب واحد، وقبولها في القتل والزنا وعدم قبولها في الحدود الأخرى، مع أن القتل أشد، والاحتياط فيه مطلوب أكثر من غيره، بل لو فسرنا ضعف عقل المرأة بغلبة عواطفها - كما قيل - فإن العاطفة تغلب على المرأة فيما ينتهي إلى القتل أكثر مما ينتهي إلى الحد بلا ريب.

ثانياً: معنى العقل

أ. العقل لغة:

كتب الخليل الفراهيدي: العقل: نقيض الجهل. عقل يعقل عقلاً فهو عاقل. والمعقول: ما تعقله في فؤادك... وعقل بطن المريض بعدما استطلق: استمسك. وعقل المعتوه ونحوه والصبي: إذا أدرك وزكا. وعقلت البعير عقلاً شددت يده بالعقال أي الرباط... وعقلت القتيل عقلاً: أي وديت ديته من القرابة لا من القتال... والعقل: الحصن وجمعه العقول (الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ١ / ١٥٩ عقل).

وكتب ابن فارس: العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد يدل عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل... ومن الباب المعقل والعقل وهو الحصن وجمعه عقول... ومن الباب العقل وهي الدية يقال: عقلت القتيل أعقله عقلاً إذا أدت ديته... (ابن فارس، ترتيب مقاييس اللغة، ٦٩١ عقل).

وكتب ابن الأثير في هذا المجال: قد تكرر في الحديث ذكر العقل، والعقول، والعاقلة أما العقل: فهو الدية، وأصله: أن القاتل كان إذا قتل قتيلاً جمع الدية من الإبل فعقلها بفناء أو لياء المقتول... وكان أصل الدية الإبل، ثم قومت بعد ذلك بالذهب والفضة والبقر والغنم وغيرها. (ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٣ / ٢٧٨ - ٢٨٢ عقل)

ب. العقل من منظار المحدثين

كتب الشيخ الحر العاملي في هذا المجال قائلاً: «الْعَقْلُ يُطْلَقُ فِي كَلَامِ الْعُلَمَاءِ وَالْحُكَمَاءِ عَلَى مَعَانٍ كَثِيرَةٍ وَبِالتَّبَعِ يُعْلَمُ أَنَّهُ يُطْلَقُ فِي الْأَحَادِيثِ عَلَى ثَلَاثَةِ مَعَانٍ أَحَدُهَا قُوَّةُ إدْرَاكِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَهُمَا وَمَعْرِفَةُ أَسْبَابِ الْأُمُورِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَهَذَا هُوَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ وَثَانِيهَا: حَالَةُ وَمَلَكَةُ

تَدْعُو إِلَى اخْتِيَارِ الْخَيْرِ وَالْمَنَافِعِ وَاجْتِنَابِ الشَّرِّ وَالْمَضَارِّ. وَثَالِثُهَا: التَّعَقُّلُ بِمَعْنَى الْعِلْمِ وَلِذَا يُقَابَلُ بِالْجَهْلِ لَا بِالْجُنُونِ» (الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١٥ / ٢٠٨).

وكتب العلامة المجلسي قائلاً: «اعلم أن فهم أخبار أبواب العقل يتوقف على بيان ماهية العقل واختلاف الآراء والمصطلحات فيه فنقول إن العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة واصطلاح إطلاقه على أمور» وذكر له ست معانٍ (المجلسي، بحار الأنوار، ١ / ١٠٠).

الملفت للنظر أن هذين المحدثين الجليلين لم يشارا إلى بعض معاني العقل المستعملة في الروايات؛ نظير المعنى الوارد في رواية الصدوق التالية: «سُئِلَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَ قَيْلٍ لَهُ مَا الْعَقْلُ فَقَالَ التَّجَرُّعُ لِلْغُصَّةِ حَتَّى تُنَالَ الْفُرْصَةُ» (الصدوق، معاني الأخبار، ٢٤٠ ح ١). ونظير استعماله بمعنى الدية، والذي ذكره ابن الأثير أول معاني العقل.

ج. استعمال العقل بمعنى الدية

استعمل لفظ «العقل» في بعض الروايات بمعنى «الدية»، وقد استعمل بهذا المعنى في روايات كثيرة منتشرة في كتب الفريقين، إليك نماذج منها:

■ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ص جَيْشًا إِلَى خَثْعَمَ فَلَمَّا عَشِيَهُمْ اسْتَعْصَمُوا بِالسُّجُودِ فَقَتَلَ بَعْضُهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ص فَقَالَ: أُعْطُوا الْوَرَّةَ نِصْفَ الْعَقْلِ بِصَلَاتِهِمْ. (الكليني، الكافي، ٥ / ٢٣ ح ١).

■ وَفِي رِوَايَةِ السَّكُونِيِّ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع كَانَ يَقْضِي فِي كُلِّ مَفْصَلٍ مِنَ الْأَصَابِعِ ثُلُثَ عَقْلٍ تِلْكَ الْأَصَابِعِ إِلَّا الْأَبْهَامَ فَإِنَّهُ كَانَ يَقْضِي فِي مَفْصَلِهَا نِصْفَ عَقْلٍ تِلْكَ الْإِبْهَامَ لِأَنَّ لَهَا مَفْصَلَيْنِ. (الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٤ / ١٥١ ح ٥٣٣٦).

■ وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ عَلِيًّا ع كَانَ يَقُولُ الْخُثَى يُورَثُ مِنْ حَيْثُ يَبُولُ فَإِنْ بَالَ مِنْهُمَا جَمِيعًا فَمِنْ أَيْهِمَا سَبَقَ الْبَوْلُ وَرَثَ مِنْهُ فَإِنْ مَاتَ وَلَمْ يَبُلْ فَنِصْفُ عَقْلِ الرَّجُلِ وَنِصْفُ عَقْلِ الْمَرْأَةِ. (المصدر السابق، ٤ / ٣٢٦ ح ٥٧٠١، الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩ / ٣٥٤ ح ٤).

وغيرها من الروايات الواردة في مصادرنا الحديثية المعتبرة (انظر: الكليني، الكافي، ٧ / ١٧٠ ح ١ و ٣٥٥ ح ٦، الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٣ / ١٢٦ ح ٣٤٧٤، الطوسي، تهذيب الأحكام، ٩ / ٣٩٦ ح ١٤١٤ و ١٠ / ٢٤٩ ح ٩٨٧، الطوسي، الإستبصار، ٤ / ٢٤ ح ٢، الصدوق، المقنع، ٥٢٦) والواردة في روايات العامة أيضاً، بل جعل بعض محدثيهم عنوان الباب: «باب عقل المرأة» (انظر: ابن عبد البر، الاستذكار، ٨ / ٦٤)، وهو كاشف عن اشتهاار التعبير عن الدية بالعقل في رواياتهم، وإليك فيما يلي نموذجاً منها:

■ عن أبي هريرة قال قال النبي ص البهيمة عقلها جبار، والبئر عقلها جبار، والمعدن عقله جبار، وفي الركاز الخمس. (المعجم الأوسط، ٦ / ٢٨٤؛ علل الدارقطني، ١٠ / ٢٦ س ١٨٢٩؛ الكامل، ٣ / ٢٦١ نحوه)

ملاحظات حول الروايات التي استخدمت العقل بمعنى الدية

إذا ألقينا نظرة فاحصة على الروايات التي استخدمت العقل بمعنى الدية أثارت انتباهنا الأمور التالية:

(١) ورد في روايات العامة التعبيران: «عقل أهل الذمة» و«عقل زوجها»، ولا نجد نظيرهما في رواياتنا، بل إن جميع ما ورد في تراثنا الحديثي بشأن دية أهل الذمة - أو اليهود والنصارى والمجوس - أو بشأن إرث المرأة من دية زوجها فهو بلفظ «الدية» خاصة. (الكليني، الكافي، ٧ / ١٤١ ح ٨ و ٩ باب ميراث القاتل، و ٣٠٩ باب المسلم يقتل الذمي أو يجرحه) وبالدفقة فيهما وجدنا روايات العامة عن النبي ص، ورواياتنا مروية عن الصادقين.

(٢) الروايات المروية في مصادرنا والتي استخدمت «العقل» بمعنى «الدية» إما مروية عن النبي ص أو عن أمير المؤمنين ع ، ولا نجد شيئاً منها عن بقية المعصومين. نعم بعض رواياتنا مروية عن الإمام الصادق ع أو عن الإمام العسكري ع إلا أنها تنتهي إلى النبي ص أو أمير المؤمنين ع . وروايات العامة مروية إما عن النبي ص أو عن أمير المؤمنين ع أو عن بعض الصحابة ما خلا رواية ربيعة الرأي. (عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ٩ / ٣٩٤ ح ١٧٧٤٩ وانظر أيضاً: ح ١٧٧٥٠ و ١٧٧٥٣).

(٣) بلحاظ النقطتين السابقتين ينكشف أن استعمال «العقل» بمعنى «الدية» كان شائعاً في النصف الأول من القرن الأول، وترك استعماله بهذا المعنى أو تضاعف فيما بعد. أو فقل هو كاشف عن التطور الدلالي لهذا اللفظ.

(٤) نظراً للنقطة السابقة ونظراً لما تقدم آنفاً من أن الروايات الدالة على نقصان عقل المرأة مروية عن خصوص النبي ص وأمير المؤمنين ع يطرح الاحتمال التالي نفسه وهو أن المراد بالعقل في الروايات المذكورة هو «الدية» لا القوة المدركة، وخاصة لو لاحظنا التعابير المشابهة لها في الروايات التي استخدمت لفظ «العقل» بمعنى «الدية»، نظير الروايتين التاليتين:

■ عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ص قال: عقل المرأة مثل عقل الرجل، حتى تبلغ الثلث من ديتها. (الدارقطني، سنن الدارقطني، ٣ / ٧٣ ح ٣١٠٥، البيهقي، معرفة السنن والآثار، ٦ / ٢٢٥ ح ٤٩٢٠ نحوه).

■ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: رسول الله ص: عقل أهل الذمة نصف عقل المسلمين. (محمد بن اسماعيل الكحلاني، سبل السلام، ٣/ ٢٥٠ ح ٩).
فالمراد بالعقل فيهما هو الدية لا القوة المدركة كما هو واضح.

د. فهم قدماء المحدثين لهذه الروايات

من النقاط التي تسترعي الانتباه في التعاطي مع الحديث هي فهم قدماء المحدثين له؛ لما يحتلّه من دور هامّ في فهم الحديث باعتبار قربهم من عصر الصدور، وقربهم من القرائن الدالة على المعنى المقصود؛ حيث كانت الكثير من المصادر والنصوص تحت اختيارهم، ولم تصلنا، مضافاً الى عدم تأثرهم بالتطور الدلالي للألفاظ الواردة في الأحاديث.
وباللقاء نظرة على فهم المحدثين لها نجدهم فهموها بغير ما نفهمه اليوم منها. والذي يكشف عن فهمهم لها عناوين الأبواب التي أوردوها فيها، واليك فيما يلي عناوين هذه الأبواب:

فهم محدثينا

(١) أوردها الشيخ الكليني في الباب الثاني من كتاب النكاح وفي «باب غلبة النساء» (الكليني، الكافي، ٣٢٢/ ٥)، وأورد فيه روايتين أولاهما الرواية محل البحث، والثانية ما رواه باسناده «عن عُبَيْةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ أَتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ فَخَرَجَ إِلَيَّ ثُمَّ قَالَ يَا عُبَيْةُ شَغَلْتَنَا عَنْكَ هَؤُلَاءِ النِّسَاءُ»، مما يكشف عن فهمه لها وأن المراد بها غلبة النساء للرجال وشغلنّ لهم، لا الطعن فيهن ونقص عقولهن، ولهذا لم يوردها في أبواب العقل، مع أنه لو فهم من «العقل» القوة المدركة لكان المناسب إيرادها في «كِتَابِ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ» (المصدر السابق، ١/ ١٠ - ٢٩) أو أبواب مناسبة له. (نظير «باب المؤمن وعلاماته وصفاته» المصدر السابق، ٢/ ٢٢٦). ومعنى الحديث وفق هذا الفهم هو أنه مع كون النساء نواقص الدين والعبادة - بلحاظ الجانب الديني والمعنوي - ونواقص الدية - بلحاظ الجانب المادي والديني - نجدهن قد سلبن عقول الرجال وغلبنهم وشغلنهم، مع أن مقتضى هاتين الصفتين عدم التأثر والانشغال بهن. وكذلك صنع الشيخ الحر العاملي حيث أورد كلتا الروايتين في باب «كَرَاهَةِ الْإِفْرَاطِ فِي حُبِّ النِّسَاءِ وَتَحْرِيمِ حُبِّ النِّسَاءِ الْمُحَرِّمَاتِ» (الحر العاملي، وسائل الشيعة، ٢٠/ ٢٤)، بمعنى أن الإفراط في حبهن والانشغال بهن مذموم، فمن كانت بهذه الصفات لا ينبغي الانشغال بها. ويشهد لهذا المعنى ما فهمه ابن ماجه - من العامة - حيث أوردتها في «باب فتنة النساء» (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ٢/ ١٣٢٦)، فهو دال على أن النساء يفتن الرجال فيسلبنهم عقولهم.

(٢) أورد الصدوق الحديثين المتقدمين عنه في باب «المذموم من أخلاق النساء وصفاتهن»

(الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ٣/ ٣٩٠ ح ٤٣٧١ وح ٤٣٧٥)، وهو كاشف عن فهمه لهما، وأنه مع وجود هذه الصفات المذمومة في النساء لا ينبغي التعلق الشديد بهن.
 (٣) أوردها الشيخ الطوسي في «باب اختيار الأزواج» (الطوسي، تهذيب الأحكام، ٣٩٩/٧)، وهو كاشف عن فهمه له.

فهم محدثي العامة

(١) أوردها البخاري في «باب ترك الحائض الصوم» (البخاري، صحيح البخاري، ٧٨/١)، مما يكشف عن فهمه لها، وأنها لبيان ترك النساء للصوم أيام الحيض، لا في مقام الطعن على النساء. وأوردها مسلم في باب «بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات» (مسلم، صحيح مسلم، ٦١/١)، والترمذي في «باب في استكمال الإيمان والزيادة والنقصان» (الترمذي، سنن الترمذي، ١٢٣/٤)، وهما كاشفان عن فهمهما لها، وأنها في مقام بيان ما يزيد في الإيمان وينقص منه، وهو العمل، حيث تقعد المرأة عن الصلاة والصيام أياماً في كل شهر، فينقص عملها، لا أنها في مقام الطعن والانتقاص من النساء.

(٢) وأوردها ابن ماجه في «باب فتنة النساء» (ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ١٣٢٦/٢)، وهو دال على أنه فهم منه كون النساء فتنة للرجال، لا الطعن في النساء والانتقاص منهن.

(٣) وأوردها ابن خزيمة في «باب إسقاط فرض الصلاة عن الحائض أيام حيضها» (ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ٢ / ١٠١)، وهو شبيه بما فهمه مسلم.

(٤) وأوردها البيهقي في عدة أبواب فأوردها في «باب الحائض لا تصلي ولا تصوم» (البيهقي، السنن الكبرى، ٣٠٨/١)، و«باب الشهادة في الدين وما في معناه مما يكون مالا أو يقصد به المال» (المصدر السابق، ١٠ / ١٤٨)، وثالثة في «باب ما جاء في عددن» (المصدر السابق، ١٠ / ١٥١). كما أوردها في كتابه معرفة السنن والآثار في «باب في أن شهادة النساء لا رجل معهن» (البيهقي، معرفة السنن والآثار، ٣٨٢/٧). وجميع الأبواب لا علاقة لها بالعقل بمعنى القوة المدركة.

وبه يظهر أن كبار القدماء من المحدثين فهموا من هذه النصوص غير ما فهمه المعاصرون منها، فلم يفهموا منها الطعن في النساء. والظاهر أنه بسبب التطور الدلالي للفظ العقل.

ثالثاً: المراد من هذه الروايات

اتضح مما سبق أن صدور هذه الروايات مما لا يمكن الطعن فيه، كما لا يمكن التردد والطعن في التعبير عن النساء بـ«نواقص العقول»؛ لكثرة واعتبار مصادر الفريقين التي نقلته. بقي

الكلام في المراد منه، وقد اتضح من البحث اللغوي أن «العقل» يحمل عدة معانٍ، بعضها غير مقصود جزماً فلا نتعرض له، وبعضها محتمل فنذكره وندرسه، وهو المعاني التالية :

(١) العقل: نقيض الجهل، عقل يعقل عقلاً فهو عاقل، والمعقول: ما تعقله في فؤادك.

(٢) عقل المعتوه ونحوه والصبي: إذا أدرك وزكا.

(٣) العقل: الدية.

فمعنى العبارة على الاحتمال الأول هو: أن النساء ناقصات العلم. وعلى الثاني: أن إدراك النساء ناقص. وعلى الثالث: أن دية النساء ناقصة.

أما الاحتمال الأول فيدفعه أمران: (١) إنه على خلاف ما فهمه المحدثون. (٢) إن الواقع الخارجي يشهد بخلافه، فالكثير من النساء يحصلن على الشهادات العليا، بل إن نسبة الطالبات في الجامعات والمستويات المختلفة تمثل حوالي ٥٠٪ أو أزيد منها كما تذكر الإحصائيات الرسمية في كل عام عن ذلك. نعم هن أقل نبوغاً من الرجال

وأما الاحتمال الثاني فقد ذكره الكثيرون، بل إن جميع ما رأيناه مما كتب في هذا المجال جعله بهذا المعنى، واختلفوا في إيضاحه على وجوه فقيل:

(١) إن المراد بالعقل هو العقل النظري، أي القوة المتكفلة لإدراك العالم والواقع الخارجي، بما فيها البديهيّات وترتيب المقدمات لاستنتاج المعلومات. (محمد رضا زيبايي نجاد - محمد تقي السبحاني، درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام، ٧٢).

(٢) وقيل: إن المراد به هو العقل العملي، وهو القوة المتكفلة لإدراك الحسن والقبح، بدعوى أن هذه القوة في النساء أضعف منها في الرجال. (المصدر السابق)

(٣) وقيل: إن المراد به هو العقل الآلي، أي القوة المتكفلة لبرمجة الحياة للوصول إلى المطلوب، وهو المسمى بعقل المعاش. بمعنى أن قدرة إدارة وتدبير المرأة لشؤون الحياة أضعف من إدارة الرجل وتدبيره. (المصدر السابق).

إلا أن هذه المعاني اصطلاحية وليست لغوية ولا مستعملة في الحديث، فلا يمكننا فهم الحديث على ضوءها. مضافاً لذلك فإن الاحتمال الأول يدفعه عدم الفرق بين الرجال والنساء في هذا العقل كما يشهد به الواقع الخارجي، بل إنه مدار التكليف، الشامل للذكر والأنثى معاً. والمعنى الثاني يدفعه أن الواقع الخارجي يشهد بإدراك النساء لحسن الأشياء وقبحها، ودعوى أن النساء نواقص العقول بهذا المعنى تحتاج إلى شاهد ودليل. نعم قد يقال إنه لم يكن للنساء آنذاك دور اجتماعي كدورهن في هذا العصر، فعقولهن ناقصة بالنسبة للرجال وبالتالي فالقضية

المذكورة في هذه الروايات قضية خارجية وليست حقيقية، ولهذا طبقه البعض على عائشة باعتبار صدور النص المروي في نهج البلاغة بعد حرب الجمل، (انظر: جوادى آملي، زن در آينه جلال وجمال، ۳۶۰) لكنه توجيه بارد؛ إذ لا تنحصر الرواية في هذا النص. مع أن إرادة العقل العملي بحاجة الى قرائن دالة عليه، وهي مفقودة. نعم المعنى المذكور في الاحتمال الثالث صحيح، لكن دلالة هذه الروايات عليه بحاجة الى دليل، وهو مفقود، مضافاً لبعده عن اللغة، فقبوله بحاجة الى تعسف.

وعلى أي حال فعلى الذي يريد إثبات شيء من المعاني أن يراعي الأمرين التاليين: (١) أن يكون ما يذكره من معنى مستنبطاً من اللغة، أو مستلهماً من الأحاديث الأخرى. (٢) أن يذكر القرينة الدالة عليه فيما لو تعددت الاحتمالات. وجميع المعاني المشار اليها بعيدة عن اللغة، أو عارية عن القرينة. فلا يمكننا عدّها المراد الجدي من النصوص المذكورة.

وعلى فرض إرادة بعضها فلا دور للنساء في نقص عقولهن، فلماذا يتمّ تقييعهن بذلك؟ مع أننا نجد في بعض الروايات - في تفسير قوله تعالى: «إِنَّ أَكْثَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» - سأل رجل أمير المؤمنين ع ما معنى هذه الحمير؟ فقال أمير المؤمنين: الله أكرم من أن يخلق شيئاً ثم ينكره... (رجب البرسي، مشارق أنوار اليقين، ١٢٥). أضف الى ذلك فإن هذا المعنى من العقل وهذا النوع من الخطاب يواجه الاشكالات التالية:

(١) إنه غير منسجم مع منزلة النبي ص وأمير المؤمنين ع السياسية؛ باعتبارهما حاكمين، والحاكم المحنك لا يثير مشاعر نصف المجتمع ضده.

(٢) عدم انسجام التعليل مع المعنى المذكور للعقل، كما صرح به الشيخ المطهري حيث قال: إن شهادة المرأة لا علة لها بعقلها جزمًا؛ فالشهادة تتعلق بالمحسوسات لا بالمعقولات، والشهادة بالمعقولات غير مقبولة، بل ليست بشهادة. (الشيخ المطهري، «زن وجامعه در نگرش استاد مطهري - زن وگواهی» پیام زن، العدد ٧ عام ١٣٧١ ص ١١).

(٣) وفقاً لهذا المعنى لا داعي لعدّ شهادتها نصف شهادة الرجل، فلو شهدت المرأة اقتراض شخص من آخر فإما أن تدرك ذلك بعقلها أو لا تدركه؛ فإن أدركته فلماذا لا تقبل شهادتها تامة، وإن لم تدركه فقبول شهادتها على النصف من شهادة الرجل تعريض لحقوق الآخرين للضياع.

(٤) هو على خلاف فهم قدماء المحدثين من الفريقين لهذه الروايات. وأما الاحتمال الثالث فإنه وإن لم يُذكر قبل، بل قد يبدو بعيداً عند البعض، إلا أن الأمور التالية يمكن عدّها مؤيدات له:

(١) انسجامه مع المنزلة السياسية للنبي ص وأمير المؤمنين ع اللذين صدرت عنهما هذه النصوص؛ فالحاكم المحنك لا يتكلم بما يثير مشاعر نصف المجتمع، ولو أريد بالعقل الدية، فإن نقصها أمر تشريعي، وبيانه لا يمس مشاعره فكسابقه.

(٢) لو أريد بالعقل الدية انسجمت الأمور الثلاث المذكورة بقوله: «فَأَمَّا نُقْصَانُ إِيْمَانِهِمْ فَفَعُولُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وَأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ أَمْرَاتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَأَمَّا نُقْصَانُ حُطُوطِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرِّجَالِ» حيث سيصب الجميع في مصب واحد، وتكون في مقام بيان اختلاف النساء عن الرجال من بعض النواحي التشريعية؛ فيقعدن عن الصلاة والصيام عدداً من الأيام في كل شهر، وديتهن نصف دية الرجال وإرثهن نصف إرث الرجال ولا ينبغي لمن كانت كذلك أن تغلب الرجال وليس فيه تقرير لهم.

(٣) إن هذا المعنى منسجم مع تعدد التعبير الوارد في الروايات بشأن عقول النساء؛ حيث ورد في بعضها «نواقص العقول»، وفي البعض الآخر «ضعاف العقول»، والأصل في القيود أن تكون احترازية، مع أننا لو جعلنا العقل بمعنى القوة المدركة كان التعبيران بمعنى واحد، وكان القيد إيضاحياً.

(٤) اختلاف التعبير الوارد في عدد من الروايات المروية عن رسول الله ص بشأن الرجال والنساء؛ ففي الكافي والتهذيب: «مَا رَأَيْتُ مِنْ ضَعِيفَاتِ الدِّينِ وَنَاقِصَاتِ الْعُقُولِ أَسْلَبَ لَدِي لُبٍّ مِنْكَ»، وفي بعض النصوص: «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكِنِ» (البخاري، صحيح البخاري، ٧٨/١، البيهقي، السنن الكبرى، ٣٠٨/١، ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ٢٦٨/٣)، وفي آخر: «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَدَوِي الْأَلْبَابِ وَذَوِي الرَّأْيِ مِنْكَ» (الترمذي، سنن الترمذي، ١٢٢/٤ ح ٢٧٤٥)، وفي رابع: «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ بِقُلُوبِ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْكَ» (الهيثمي، مجمع الزوائد، ١١٧/٣)، وفي خامس: «مَا رَأَيْتُ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِأَلْبَابِ ذَوِي الرَّأْيِ مِنْكَ» (ابن عبد البر، التمهيد، ٣/٣٢٦)، وفي سادس: «مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لَدِي لُبٍّ مِنْكَ» (السيوطي، الدر المنثور، ٣٧١/١)، فعبر بـ«العقول» بشأن النساء، وبـ«الألْبَاب» بشأن الرجال وهو كاشف عن اختلاف المراد بالعقل عن اللب.

(٥) لو سلمنا أن العقل المقابل لألْبَاب الرجال هو القوة المدركة، فإن النقطة المقابلة للألْبَاب ليست هي نقصان عقول النساء فقط، وإنما هي أمران «نقص إيمانهن ونقص عقولهن»، ومن

الواضح أن نقص الإيمان لا يقابل اللب؛ وإنما هو جانب تشريعي خارج عن اختيار المرأة، فلا وجه لجعله مقابل اللب. وأما لو جعلنا العقل بمعنى الدية كانا جميعاً من مقولة واحدة، وانسجم معناه مع ما فهمه الكليني وغيره من قدماء المحدثين من أنهمع وجود هاتين الصفتين في النساء لا ينبغي غلبتهن للرجال؛ إحداهن بلحاظ الجانب المادي، والأخرى بلحاظ الجانب المعنوي.

(٦) هذا المعنى منسجم مع التطور الدلالي - على فرض وقوعه - في لفظ «العقل»؛ حيث تقدم أن هذه الروايات صادرة عن النبي ص وأمير المؤمنين ع خاصة، والروايات التي استخدمت العقل بمعنى الدية صادرة عنهما أيضاً.

(٧) بهذا المعنى يتم التوفيق بين ما ورد في الروايات المذكورة وبين ما نجده بالوجدان خارجاً، وما ذكره علماء النفس بشأن المرأة، فجاء في كتاب «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية» ما يلي: حكى الأخ الشهيد آية الله المطهري طاب ثراه في كتابه: «نظام حقوق المرأة في الإسلام» عن المرأة المتخصصة في علم معرفة النفس المسماة «كليود السن» ما حاصله: المرأة بحسب الفطرة تحب أن تكون تحت رياسة الغير ونظارته، وأن يحس الغير أنه يحتاج إليها. وتنشأ هاتان الخصلتان من كون النساء تابعة للإحساس، والرجال تابعين للعقل، وربما كثر إدراك المرأة ولكن إحساسها يغلب على عقلها. فكر الرجل وأطروحته إلى الواقعية أقرب، وهو في القضاء والهداية أدق. والنساء لكونهن أشد إحساساً ووحشة يفرض عليهن الإذعان باحتياجهن إلى الرجال» (المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ١/٣٢٥).

(٨) هذا المعنى منسجم مع فهم قدماء المحدثين لهذه الروايات.

(٩) هذا المعنى منسجم مع أرضية صدور النص المروي في نهج البلاغة حيث صدر بعد حرب الجمل.

بقي الكلام في المراد بالتعليل المذكور لنقص عقول النساء، فنقول: يحتمل أن يراد به الإشارة إلى أحد الأمرين التاليين:

(أ) الإشارة إلى آية الدين؛ بمعنى أنه لما كانت دية المرأة نصف دية الرجل، فلا تتمكن أن تثبت بشهادتها ما يثبت الرجل بشهادته في الأمور المالية كالدين. ويشهد لذلك ما ورد في بعض الروايات من أنه لا يثبت بشهادة المرأة إلا بمقدار شهادتها نظير: «عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي وَصِيَّةٍ لَمْ يَشْهَدْهَا إِلَّا امْرَأَةٌ فَأُجَازَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ فِي الرَّبْعِ مِنَ الْوَصِيَّةِ بِحَسَابِ شَهَادَتِهَا» (الكليني، الكافي، ٤/٧ ح ٥). ويعضده فهم بعض قدماء المحدثين حيث أوردها في «باب الشهادة

في الدين وما في معناه مما يكون مالا أو يقصد به المال» (البیهقي، السنن الكبرى، ١/ ١٤٨).

ب) الإشارة الى وجه الشبه بين دية المرأة والأمور التي تقبل فيها شهادتها، فكما أن الشارع جعل شهادتها نصف شهادة الرجل، كذلك جعل ديتها نصف دية الرجل. أو فقل: إن الإمام ع لا يريد بيان العلة لنقص ديتها وإنما ذكر الشاهد على ذلك بإشارة للآية الكريمة. وعليه سيكون معنى قوله: «وَأَمَّا نُقْصَانُ عُقُولِكُنَّ فَشَهَادَتُكُنَّ إِنَّمَا شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» هو: أن الشاهد على نقصان دية المرأة هو أن شهادتها نصف شهادة الرجل.

ويمكن أن تكون الأمور التالية معزراً لهذين الاحتمالين: (١) ما تقدم من عدم انسجام التعليل مع المعلن. (٢) ما تقدم نقله عن الشهيد مرتضى المطهري من عدم علقه الشهادة بالعقل، خاصة وأن شهادة المرأة غير مقبولة في أغلب القضايا مع قبولها في الدين. (٣) عدم انسجام هذا النوع من الخطاب النبوي والعلوي مع نوع الخطاب القرآني الذي لا يميز في الجنسية وإنما المعيار فيه هو التقوى والعمل. (٤) الأبحاث العلمية الدالة على عدم نقص عقل المرأة بمعنى قوتها المدركة.^١

المراد بنقص الإيمان

النقطة الأخرى التي تثير التساؤل حول الروايات المذكورة هي ما ورد فيها من نقص إيمان النساء، فهل هو للطعن فيهن؟ وجوابه: أن المراد من هذه الفقرة هو تركهن للصلاة أياماً خاصة، وهذا ما يشهد له المروي في مصادر عديدة عن أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله ع قال: قلت له ألا تخبرني عن الإيمان أقول هو وعمل أم قول بلا عمل؟ فقال: الإيمان عمل كله، والقول بعض ذلك العمل، مفروض من الله مبين في كتابه واضح نوره، ثابتة حجته، يشهد له بها الكتاب، ويدعو إليه، ولما أن أصرف نبيه إلى الكعبة عن بيت المقدس قال المسلمون للنبي: رأيت صلاتنا التي كنا نصلي إلى بيت المقدس ما حالنا فيها، وما حال من مضى من أمواتنا وهم

^١عقل المرأة على المستوى التجريبي: قام البروفيسور سيرل بيرت العالم في المجالات النفسية والتعليمية بتجربة ذات شهرة واسعة وذلك في سنة ١٩١٢ فأخذ عينة كبيرة من تلاميذ المدارس من كلا الجنسين في بريطانيا، لوصف الفروق الأساسية في القدرات العقلية من استقبال وتحليل إضافة للقدرات الحركية والقدرات العاطفية بين الذكور والإناث، وكانت نتائج التجربة أن الفروق في القدرات العقلية بوجه عام ضئيلة جداً، ومن الممكن تجاهلها، إلا أن المفاجئة التي حصل عليها هي أن هذه الفروق الضئيلة كانت لصالح الإناث، فالفتيات أظهرن تطوراً أكبر وقدرة أعلى من الناحية اللغوية في مرحلة معينة.

عقل المرأة على المستوى التشريحي: إن متوسط حجم مخ الرجل يتفوق بحوالي ١٠ في المائة عن متوسط حجم مخ المرأة، ولهذا فإن حجماً أكبر يعني بالتالي كفاءة أكبر وقد يكون الفرق هذا صحيحاً نتيجة للفرق الملاحظ بين حجم الرجل عموماً وحجم المرأة، إلا أن الحجم بالنسبة للمخ ليس هو العامل الوحيد للحكم على الكفاءة، فمخ الأنثى وبوجه عام يحتوي على نسبة أكبر من المادة الرمادية (المعالجة للمعلومات) من الرجل الذي يحتوي مخه وبالمقابل على نسبة أكبر من المادة البيضاء. وهناك أبحاث كثيرة أكدت تماثل نصفي الدماغ عند النساء بشكل أكبر منه عند الرجال، ولم يتأكد أي شيء يدل على اختلاف في التفكير بناء على ذلك. ومعنى هذا أن الرجل والمرأة سواء بالفطرة من حيث التفكير، ولا يتميز أحدهما عن الآخر إلا في الفروق الفردية — أي في مستوى الذكاء ودرجته وليس في نوعيته بالنسبة للجنس الواحد. (نقلناه باختصار من موقع «حديث الرسول محمد ص»).

يصلون إلى بيت المقدس فأُنزل الله «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ» فسمى الصلاة إيماناً...» (العياشي، تفسير العياشي، ۶۳/۱ ح ۱۱۵، الكليني، الكافي، ۳۷/۲ ح ۱، النعمان المغربي، دعائم الإسلام، ۸/۱). الملفت للنظر أن هذا المعنى هو الذي تم التصريح به في روايات نواقص العقول حيث علل نقص إيمانهم بقوله: «أَمَّا نَقْصَانُ دِينِكُنَّ فَالْحَيْضُ الَّذِي يُصِيبُكُنَّ فَتَمَكُّتُ إِحْدَاكُنَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا تُصَلِّي وَلَا تَصُومُ» والتعبير فيهما واحد.

ويشهد لهذا المعنى فهم بعض المحدثين لهذه الروايات نظير مسلم حيث أوردها في باب «بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات» (مسلم، صحيح مسلم، ۶۱/۱)، والترمذي حيث أوردها في «باب في استكمال الإيمان والزيادة والنقصان» (الترمذي، سنن الترمذي، ۴/ ۱۲۳)، والبيهقي حيث أوردها في «باب الحائض لا تصلي ولا تصوم» (البيهقي، السنن الكبرى، ۳۰۸/۱)، وابن خزيمة حيث أورده في «باب إسقاط فرض الصلاة عن الحائض أيام حيضها» (ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ۲/ ۱۰۱).

وبه يتضح أن هذه الفقرة ليست في مقام الطعن في النساء، وإنما هي لبيان أحد الجوانب التشريعية، فهي نظير وصفهن بنواقص العقول ونقص الحظوظ اللذين وردا لبيان جانبين تشريعيين للنساء.

حصول البحث

ورد وصف النساء بـ«نواقص العقول، نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ» في روايات عديدة عن النبي ص وأمير المؤمنين ع رواها كبار المحدثين من كلا الفريقين. واحتدم النزاع فيها لما يتراءى منها من الطعن في النساء وتحقيرهن؛ فطعن في صدورهما البعض إما سنداً أو دلالة، وأولها ثان، وأدعن لما فيها ثالث. والذي نراه هو أن المراد منها بيان بعض الجوانب التشريعية في المرأة وأن الهدف الأساسي منها هو ذم غلبة النساء للرجال، وأن دور المرأة غير دور الرجل، فلا ينبغي خلط بعض الأدوار ببعض الآخر. وذلك من خلال بيان الأمور التالية:

(١) إن فهم الحديث فهماً صحيحاً يتوقف على فهم مفرداته على ضوء المعاني اللغوية أو المعاني الحديثية. مضافاً للحاظ القرائن الدالة على ذلك.

(٢) إذا تعددت معاني اللفظ الواحد فلا بد أن تدرس جميعاً عند فهمنا للقرآن أو الحديث، والمعيار في فهم المراد الجدي من النص هو القرائن المختلفة.

(٣) وردت للعقل عدة معاني في اللغة والاصطلاح، لكن اندرس بعضها على مر الزمان وهو

استعماله بمعنى الدية.

(٤) وردت هذه الروايات عن النبي ص وأمير المؤمنين ع خاصة ولم ترد عن غيرهما من المعصومين.

(٥) إذا كان المراد منها الطعن في النساء وانتقاصهن وتحقيرهن فهذا لا ينسجم مع منزلة النبي ص وأمير المؤمنين ع السياسية؛ باعتبارهما حاكمين. كما لا ينسجم مع كونهما الميّنين والمبّلّغين للقرآن الكريم، والحال أن القرآن يذكر النساء الى جانب الرجال دون أي انتقاص وبفسس اللحن والتكريم. وعليه فإما أن نردّ الروايات ونعرض عنها لمخالفتها للقرآن، وإما أن نفهمها بمعنى ينسجم مع القرآن. ولا سبيل للأول بعد شهرة الروايات، فلا مناص عن الثاني.

(٦) الأبحاث التي تعرضت لهذه الأحاديث جعلت «العقل» بأحد معاني ثلاثة: العقل النظري، العقل العملي، العقل الآلي، إلا أن المعنيين الأخيرين ليسا لغويين ولا مستعملين في الحديث، وإنما المستعمل منها في اللغة والقرآن والحديث هو ما اصطلح عليه اليوم بالعقل النظري. لكن لا يمكن إرادته في المقام.

(٧) إن الروايات الواردة بشأن عقول النساء على طائفتين، فدل بعضها على نقص عقولهن، ودل الآخر على ضعف عقولهن. لكن جميع ما دل على نقص عقولهن علل بأن شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد، وأما ما دل على ضعف عقولهن فالتعليل المذكور له هو غلبة جانبها العاطفي. ولا ينبغي خلط أحدهما بالآخر.

(٨) إن التعبير الوارد في عدد من الروايات بشأن الرجال والنساء متفاوت، فعندما تحدث عن النساء عبر بلفظ «العقل»، وعندما تحدث عن الرجال عبر بلفظ «اللب، الألباب»، وهو مؤيد لكون المراد بالعقل غير اللب والقدرة الفكرية.

(٩) إن فهم قدماء المحدثين لهذه الأحاديث، مضافاً لأرضية صدور بعضها - بعد حرب الجمل - دال على أن المراد من هذه النصوص هو ذم غلبة النساء للرجال.

(١٠) الأبحاث العلمية المعاصرة تشهد بعدم الفارق الملحوظ بين القدرة الفكرية للنساء والرجال، وعليه فإرادة هذا المعنى من هذه الروايات بعيد جداً.

فمن مجموع ما ذكر يقوى في النظر أن يكون المراد بهذه الروايات هو بيان ذم غلبة النساء للرجال كما فهمه الشيخ الكليني وغيره من كبار المحدثين، وليس المراد بها الطعن في النساء وتقريعهن. ولا علقه للعقل المذكور فيها بالعقل العملي أو العقل الآلي اللذان هما اصطلاحان جديدان. والسبب في غفلة الباحثين عن هذا المعنى هو التطور الدلالي للفظ العقل.

المصادر

القرآن الكريم.

ابن اثير، مبارك بن محمد، *النهاية في غريب الحديث*، تحقيق محمود محمد الطناحي، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٣٦٧.

ابن بابويه، محمد بن علي، *الخصال*، تحقيق علي اكبر الغفاري، جامعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٣٦٢.

_____، *المقنع*، مؤسسة الامام المهدي (عج)، قم، الطبعة الاولى ١٤١٥ق.

_____، *معاني الأخبار*، تحقيق علي اكبر الغفاري، جامعة المدرسين، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٣ق.

_____، *من لا يحضره الفقيه*، تحقيق علي اكبر الغفاري، جامعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق.

ابن حبان، محمد بن حبان، *صحيح ابن حبان*، تحقيق شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ق.

ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بيروت، دار صادر.

ابن حيون، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، تحقيق آصف فيضي، قم، مؤسسة آل البيت، الطبعة الثانية، ١٣٨٥ق.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، *صحيح ابن خزيمة*، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، دمشق، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٢ م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبدالله، *الاستذكار*، تحقيق سالم محمد عطا - محمد علي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

_____، *التمهيد*، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، طبع ونشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧ق.

ابن عدي، عبدالله بن عدي، *الكامل*، تحقيق سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ق.

ابن فارس، أحمد بن فارس، *ترتيب مقاييس اللغة*، ترتيب وتنقيح علي العسكري - حيدر المسجدي، قم، مركز دراسات الحوزة والجامعة، الطبعة الأولى عام ١٣٨٧.

ابن ماجة، محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجة*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر.

ابن مثني تميمي، احمد بن علي، *مسند أبي يعلى*، تحقيق حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث.

ابو داود، سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، تحقيق سعيد محمد اللحام، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٠ق.

- بخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، دار الفكر، ١٤٠١ ق.
- بيهقي، احمد بن حسين، *السنن الكبرى*، بيروت، دار الفكر.
- _____، *معرفة السنن والآثار*، تحقيق سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي*، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ ق.
- جوادى آملی، عبد الله، *زن در آينه جلال و جمال*، قم، دار الهدی، ١٣٧٨.
- حافظ برسي، رجب بن محمد، *مشارك أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين*، تحقيق علي عاشور، الأعلمي، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٢٢ ق.
- حاكم نيشابوري، محمد بن عبدالله، *المستدرک على الصحيحين*، تحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار المعرفة.
- حر العاملي، محمد بن الحسن، *وسائل الشيعة*، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ ق.
- حسن بن علي، الإمام الحسن العسكري، *التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري*، قم، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي (عج)، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ ق.
- حميدي، محمد بن فتوح، *مسند الحميدي*، تحقيق حبيب الرحمن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ ق.
- خليل بن احمد، *كتاب العين*، قم، هجرت، الطبعة الثانية.
- خوئي، حبيب الله بن محمد هاشم، *منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة*، تحقيق ابراهيم الميانجي، طهران، مكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٠ ق.
- دارقطني، علي بن عمر، *سنن الدارقطني*، تحقيق مجدي بن منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ ق.
- دارقطني، علي بن عمر، *علل الدارقطني*، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الرياض، دار طيبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ ق.
- دارمي، عبدالله بن عبد الرحمن، *سنن الدارمي*، دمشق، مطبعة الاعتدال، ١٣٤٩ ق.
- زيبايي نجاد، محمد رضا و محمد تقي سبجاني، *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام*، قم، دار النور، الطبعة الأولى، ١٣٨١.
- سيوطي، عبد الرحمن ابن ابى بكر، *الدر المنثور*، بيروت، دار المعرفة.
- شريف الرضى، محمد بن حسين، *خصائص الأئمة*، تحقيق محمد هادي الأميني، آستان قدس رضوي، مشهد، الطبعة الاولى، ١٤٠٦ ق.

- _____، *نهج البلاغة*، ضبط صبحي الصالح، تحقيق فيض الإسلام، قم، نشر هجرت، الطبعة الأولى، ۱۴۱۴ ق.
- شوكانی، محمد بن علي، *نیل الأوطار*، بيروت، دار الجيل، ۱۹۷۳ م.
- صنعاني، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الاعظمي.
- طباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، جامعة المدرسين، الطبعة الخامسة، ۱۴۱۷ ق.
- طبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، تحقيق ونشر دار الحرمين ۱۴۱۵ ق.
- طبري، محمد بن جرير، *المسترشد في إمامة علي بن أبي طالب*، تحقيق أحمد المحمودي، قم، مؤسسة الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ۱۴۱۵ ق.
- طوسي، محمد بن الحسن، *الإستبصار فيما اختلف من الأخبار*، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، ۱۳۹۰ ق.
- _____، *تهذيب الأحكام*، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ ق.
- علم الهدى، مرتضى بن داعي، *رسائل المرتضى*، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، طبع سيد الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
- عياشي، محمد بن مسعود، *تفسير العياشي*، تحقيق هاشم رسولي المحلاتي، طهران، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ۱۳۸۰ ق.
- قرطبي، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- قمي، علي بن ابراهيم، *تفسير القمي*، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۴ ق.
- كحلاني، محمد بن اسماعيل، *سبل السلام*، تحقيق محمد عبد العزيز الخولي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الرابعة، ۱۳۷۹ ق.
- كليني، محمد بن يعقوب، *الكافي*، تحقيق علي اكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ ق.
- متقي، علي بن حسام الدين، *كنز العمال*، تحقيق الشيخ بكرى حياني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، *بحار الأنوار*، تحقيق عدد من المحققين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
- مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، بيروت، دار الفكر.

- مفید، محمد بن محمد، *الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة*، تحقیق علی میرشریفی، قم، نشر مؤتمر الشیخ المفید، الطبعة الاولى، ١٤١٣ق.
- منتظری، حسین علی، *دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، الطبعة الاولى، ١٤٠٨ ق.
- نسائی، احمد بن علی، *السنن الکبری*، تحقیق عبد الغفار سلیمان البنداری وسید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ١٤١١ ق.
- هیثمی، علی بن ابوبکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٠٨ ق.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۷-۷۹

شناخت درمانی افسردگی با تکیه بر آموزه‌های قانونمند قرآنی*

فاطمه موسوی

دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، مربی پاره وقت دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

Email: Famo0912@yahoo.com

دکتر محمد جواد نجفی^۱

استادیار گروه علوم قرآنی و حدیث دانشگاه قم

Email: Najafi4964@yahoo.com

چکیده

هدف از پژوهش حاضر، استنباط آموزه‌هایی قانونمند از آیات کریمه است که در درمان شناختی اختلال افسردگی سودمند می‌باشد. استنباط قانونمند این آموزه‌ها بر پایه قرائن لفظی کلام مانند واژگان تأکیدی و معنای وضعی واژگان، همچنین تأویل کلام بر پایه قاعده تقسیم ثنایی و روش تفسیری قرآن به قرآن و در برخی موارد به قرینه روایات صورت می‌گیرد. یافته‌های این پژوهش، آموزه‌های قانونمند «یاد الهی به عنوان اولین راه‌بست ورود افکار منفی»، «همگانی و همیشگی بودن فراز و نشیب‌های زندگی»، احساس رضایت با اعمال قانون شکر و «غم، جزای غم» هستند که می‌توانند جایگزین‌های مناسبی برای افکار افسرده‌ساز شوند. رویکرد درمانی در تفسیر آیات و قرآن‌محور بودن آموزه‌های درمان‌گر، رهاوردی نو در حوزه‌های تفسیر و علم روان‌شناسی بالینی و مشاوره است.

کلیدواژه‌ها: افسردگی، شناخت‌درمانی، آموزه‌های شناختی قرآن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۴/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۲/۱۱/۲۸.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

افسردگی^۱ به معنای دلتنگی و پژمردگی (عمید، ۱۷۴)، در اصطلاح به حالت مرضی - عاطفی گفته می‌شود که با احساس نومیدی، بی‌کفایتی، گناه و ترس همراه است. (شعاری نژاد، ۱۰۳) براساس نظر انجمن روان‌پزشکی آمریکا در صورتی می‌توان گفت فردی مبتلا به افسردگی است که حداقل پنج مورد از این نشانه‌ها، دست‌کم برای مدت دو هفته، در او دیده شود: خلق و خوی گرفته، فقدان لذت، تغییر کلی در اشتها، آشفتگی خواب، احساس رخوت و سستی، از دست دادن نیرو و توان یا احساس خستگی، احساس بی‌ارزش بودن و تمایل به احساس گناه، از دست دادن توانایی تمرکز حواس، داشتن تفکراتی در مورد مرگ و خود کشی. (پاول، ۴۸)

شناخت درمانی، از میان روش‌های روان‌درمانی بیشترین اثر گذاری را درمان افسردگی دارد. (Richard, 15) زیرا این اختلال با انحراف در پردازش اطلاعات تداوم پیدا کرده، شدت می‌یابد. (لی هی، ۲۱۸) همچنین شناخت‌درمانی، در کاهش خطر بازگشت افسردگی نقش به‌سزایی دارد. (Richard, 15)

در متون حدیثی نیز یقین به عنوان بالاترین درجه شناخت واقعی (راغب اصفهانی، ۸۹۲) اعم از خداشناسی، خودشناسی و پیرامون‌شناسی، برطرف‌کننده اندوه و افسردگی معرفی شده است. (مجلسی، ۲۱۲/۷۴)

الگوی شناختی بر این بنا استوار است که هیجانات و رفتارهای افراد، تحت تأثیر ادراک آن‌ها از رخدادها قرار می‌گیرد. (افقه، ۲۹ به نقل از بک، ۱۹۶۴؛ الیس، ۱۹۶۲) درمان‌شناختی، در راستای نشانه‌های بیماری و در طی افسردگی به بیمار کمک می‌کند تا بینشی را برای کنترل و بی‌اثر کردن عکس‌العمل‌های خودکار خویش به‌دست آورد. (Beck, ۱۳۰)

اولین گام در شناخت‌درمانی، بررسی پیشینه‌ی زندگی بیمار است تا الگوها و اولویت‌های اصلی زندگی او شناسایی (همان، ۱۳۱) و بر پایه‌ی آن‌ها، آموزه‌های شناختی طراحی شوند. هم‌سویی آموزه‌های شناختی با الگوهای ارزشی فرد، پذیرش آموزه‌ها را بیشتر کرده، کارایی مشاوره را بالا می‌برد. (احمدی، ۱۱۴) بنابر همین اصل درمان‌های قرآنی برای کسانی کارایی دارد که آن را باور داشته، به عنوان یک الگوی ارزشی از آن بهره می‌برند.

یکی از عوامل انحراف در پردازش اطلاعات، افکار منفی فرد نسبت به خویشتن و

پیرامونش است (کراز، ۷۲) بر همین اساس در پژوهش حاضر تلاش شده تا با استنباط از آیات، آموزه‌هایی ارائه شود که جایگزین‌های مناسبی برای افکار منفی و خطاهای شناختی در افسردگی باشد. در همین راستا، پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

آموزه‌های قرآنی در شناخت درمانی افسردگی کدام‌اند؟

این آموزه‌ها چگونه در شناخت درمانی افسردگی اثر گذارند؟

پیشینه پژوهش

اولین بار الیس^۱ (۱۹۶۲) و بک^۲ (۱۹۶۳)، به‌طور جداگانه استفاده از روش شناخت‌درمانی در افسردگی را مطرح کردند. (بلک برن و دیگران، ۴۱) در چند دهه اخیر، نقش آموزه‌های دینی در شناخت درمانی افسردگی، توجه پژوهشگران را به خود جلب کرده است. (فقیهی و دیگران، ۹۶) در آغاز کتاب‌هایی با موضوع روان‌شناسی قرآنی مانند «قرآن و روان‌شناسی» (نجاتی، ۱۳۷۷) گریزی به روان‌درمانی قرآنی نیز زده، آموزه‌هایی ارائه داده‌اند که در درمان مشکلات شخصیتی به‌طور عموم قابل استفاده‌اند. سپس موضوع روان‌درمانی قرآنی به‌طور ویژه توجه قرآن‌پژوهان را به خود جلب نمود. از این میان کتاب «روان‌درمانی با کلام آسمانی» (خلجی موحد، ۱۳۷۹) آموزه‌هایی قرآنی در درمان مشکلات شخصیتی به‌طور عموم ارائه نموده است. پژوهش‌هایی در دهه‌ی اخیر انجام شده که به‌طور جداگانه به درمان افسردگی با رویکرد اسلامی پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها عموماً حدیثی محور بوده، کمتر از آموزه‌های قرآنی بهره جسته‌اند. از این میان کتاب «رضایت از زندگی» (پسندیده، ۱۳۸۴)، به برخی از گزاره‌های شناختی در درمان افسردگی اشاره شده است. همچنین می‌توان به پژوهش «کاربرد شناخت - رفتار درمانگری در درمان افسردگی با تأکید بر دیدگاه اسلامی» (فقیهی و خدایاری فرد) اشاره کرد. در این پژوهش تنها در یک مورد از آیات قرآن استفاده شده است.^۳ (همان، ۱۰۴)

ضرورت پژوهش

1 Ellis

2 Beck

۳. از گزاره قرآنی «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ»، آموزه‌ی «انسان به عنوان برجسته‌ترین مخلوق» را استنباط کرده، از آن برای پرورش عزت نفس مراجع استفاده نموده‌اند.

پیشینه‌ی یاد شده، خلاء وجود پژوهش‌های قرآن محور در شناخت درمانی افسردگی را آشکار می‌کند. توجه به دو نکته دیگر، ضرورت نیاز به چنین پژوهش‌هایی را هم نشان می‌دهد. از یک سو کارشناسان سازمان بهداشت جهانی برآورد کرده‌اند که حدود شش درصد از کل جمعیت جهان معادل سیصد میلیون نفر، از فشارهای روانی رنج می‌برند. آغاز هشتاد درصد از بیماری‌های جسمی، همراه با فشار روانی می‌باشد. به گونه‌ای که امروزه فشار روانی به عنوان بیماری تمدن جدید فراگیر شده است. (استورا، ۲۰) همچنین بر اساس مطالعاتی در مورد میزان شیوع افسردگی در اروپا و آمریکا، برآورد شده است که بین ۹ تا ۲۶ درصد زنان و ۵ تا ۱۲ درصد مردان در طول زندگی خود یک بیماری افسرده‌ساز عمده داشته‌اند. (بلک برن و دیگران، ۱۳۷۴:۱۷ به نقل از روبینز^۱ و همکاران، ۱۹۸۴؛ بلاکر و کلار^۲، ۱۹۸۷) از سوی دیگر یکی از ویژگی‌هایی که برای قرآن کریم بیان شده، شفا دهنده‌گی آن است. چنان‌که می‌فرماید: «وَنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (الإسراء: ۸۲)

و ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم، و [لی] ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید.

در بسیاری از تفاسیر، یکی از موارد شفا دهنده‌گی قرآن، شفای بیماری‌های روانی (طوسی، ۱۳/۵؛ طبرسی، ۶/۶۷۳) اعم از بیماری‌های پدید آمده از کفر و نفاق و بیماری‌های برخاسته از کژکاری‌های روانی و اخلاقی عنوان می‌شود. (فخر الدین رازی، ۲۱/۳۹۰؛ طباطبایی، ۱۳/۱۸۳؛ شاذلی، ۴/۲۲۴۸) بنابراین شایسته است در راستای ویژگی شفا دهنده‌گی قرآن و شایستگی آن به عنوان منبعی معتبر، همچنین نیاز آشکار جهان کنونی به درمان اختلالات شخصیتی، به درمان‌های مبتنی بر استنباط‌های قانونمند از آیات قرآن روی آورد.

رویکرد شناخت درمانی افسردگی در تفسیر آیات، رهاورد ویژه این پژوهش است. قرآن محور بودن آموزه‌ها به عنوان رهیافت دیگر، سبب می‌شود اعتبار آن‌ها را به عنوان مفاهیمی واقعی نزد مراجع قرآن‌باور بیشتر کند. این آموزه‌ها در قالب گزاره‌هایی قانونمند تدوین شده‌اند تا پذیرش آن‌ها را نزد مراجع بالا برد. ناگفته نماند که قانونمند کردن این

1 . Robins

2 . Clare & Blacker

گزاره‌ها، با توجه به قرائن لفظی کلام مانند واژگان تأکیدی و معنای وضعی واژگان، همچنین تأویل کلام بر پایه قاعده تقسیم ثنایی و روش تفسیری قرآن به قرآن صورت می‌گیرد.

قانون اول: رویگردانی از یاد الهی، زمینه‌ساز ورود افکار منفی است

یکی از نشانه‌های شناختی در افسردگی، افکار منفی است. (کراز، ۷۲) جلوگیری از تلقین این افکار غیر منطقی، به عنوان یکی از روش‌های شناخت‌درمانی به شمار می‌رود. (بلک برن و دیگران، ۱۶۳ به نقل از الیس، ۱۹۶۲) در این راستا به آیاتی در شناخت درمانی افسردگی پرداخته می‌شود که به عوامل القاکننده افکار منفی و زمینه‌های مناسب برای فعالیت این عوامل اخلاص اشاره می‌کند. در ادبیات قرآن کریم، شیطان به عنوان القاکننده تلقین‌های غیر منطقی و منحرف معرفی می‌شود. این کلام از لوازم واژه‌شناسی شیطان و ویژگی‌هایی که برای شیطان در قرآن کریم بیان شده، استنباط می‌گردد. زیرا شیطان در اصل هر جنبه‌ای اعم از جن و انسان و غیر آن (ابن منظور، ۲۷۳/۱۳) است که از مسیر درست منحرف شده (بیضاوی، ۴۷/۱) و مصداق تمام انحراف و اعوجاج در راه حق می‌گردد. (مصطفوی، ۹۲/۱) از آیاتی که از ویژگی‌های شیطان سخن گفته نیز استنباط می‌شود که آن‌ها مسیر نادرست را با وسوسه^۱، درست و زیبا انگاری نادرستی‌ها^۲ و احاطه‌ی فکر و روان^۳ به دیگران القاء^۴ می‌کنند.

در آیه‌ی زیر روی گردانی از یاد خداوند، زمینه‌ساز نفوذ شیطان معرفی شده است :

«وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (الزخرف: ۳۶)

و هر کس از یاد [خدای] رحمان دل بگرداند، بر او شیطانی می‌گماریم تا برای وی دمسازی باشد.

با توجه به واژگان آیه، معانی ظریفی را می‌توان از آن استنباط کرد:

- «يَعْشُ» از مصدر «عشا» به معنای نابینایی (فضل الله، ۲۰/ ۲۴۱) یا ضعف در بینایی (طنطاوی، ۱۳/ ۸۰) است. انگار که پرده‌ای جلوی چشم باشد. (طریحی، ۲۹۲/۱) البته اگر از عشی، یعشو باشد به این معناست که خود را به کوری می‌زند بدون این که چشم آسیبی دیده باشد. (طباطبایی، ۱۰۲/۱۸؛ شبیر، ۵/ ۴۲۲) به سبب تعدی آن با حرف «عن»، معنای رویگردانی را نیز در بردارد. به این ترتیب فعل «يعشو» به زیبایی حالت فرد توصیف شده را به تصویر

۱. «...الْوَسْوَسُ الْخَنَّاسُ» (الناس: ۴)

۲. «...زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ...» (الأنفال: ۴۸)

۳. «...مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ...» (الأعراف: ۲۰۱)

۴. «... مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ...» (الحج: ۵۳)

می‌کشاند. گو این که فرد با زحمت، بر فطرت الهی خود چشم پوشی کرده، از آن روی می‌گرداند.

- فعل «نُقِیْضٌ» از مصدر «قیض» در اصل به معنای پوسته‌ی خشک سفید اطراف تخم مرغ بوده که آن را احاطه کرده است. (ابن منظور، ۲۲۴/۷) معنای «استیلا و احاطه» از آن به عاریت گرفته شده است. برخی مفسران، آن را به معنای آماده و مهیا نمودن دانسته‌اند (فضل الله، ۲۴۱/۲۰؛ طنطاوی، ۸۰/۱۳) که نمی‌توان از معنای لغوی چنین برداشتی نمود. از لوازم و اشارات معنای لغوی آن می‌توان استنباط کرد که هرکس یاد خداوند رحمان را نادیده گرفته، از آن روی گرداند، شیطان بر او احاطه کامل داشته، او را خشک و غیر قابل انعطاف برای پذیرش حقایق و واقعیات می‌کند.

- نکره آمدن واژه شیطان، بیانگر تعمیم آن، به شیاطین انس و جن و غیر آن می‌باشد.
- عبارت «فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ» در تکمیل فراگیری کامل شیطان آمده تا همیشگی بودن این احاطه را نیز تأکید کند.

- استفاده از واژه عام «من» استثناء را از کلام برداشته، آن را یک قانون عمومی کرده است. همچنین استفاده از صیغه متکلم مع الغیر در فعل «نُقِیْضٌ» ظهور در الهی بودن این قانون و دخالت واسطه‌ها در آن را دارد.

بنابر آنچه که گفته شد، قانون «رویگردانی از یاد خدا، زمینه ساز نفوذ تلقین‌گرهای منفی» استنباط می‌شود. با این توضیح که همواره تلقین‌گرهای منفی که در ادبیات قرآن به شیاطین مشهورند، در پیرامون انسان‌ها وجود دارند که در کمین فرصتی برای راه یافتن به روح و روان و ایجاد اختلال هستند. نخستین راه بست برای نفوذ آن‌ها به روح و روان، ذکر خداوند است.

قانون دوم: فراز و نشیب‌های زندگی، سهم همگان بوده تا عیار انسانی آدمی را بالا برد

یکی از خطاهای شناختی در اختلال افسردگی، استدلال‌های عاطفی^۱ نسبت به رخدادها و واقعیت‌های خارج است. (لاجوردی، ۷۵) انگاره‌هایی که بر خیال و اصول غیر واقعی نسبت به رویدادهای روزگار پایه‌ریزی شده‌اند. انتظار زندگی بدون دغدغه، ویژه انگاری دشواری‌ها برای خود، منفی‌نگری نسبت به سختی‌های زندگی از جمله این انگاره‌هاست.

1. Affective reasoning

آیه کریمه زیر به درمان شناختی افکار افسرده‌سازی می‌پردازد که از انگاره انتظار زندگی بدون دغدغه نشأت می‌گیرد:

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (البلد: ۴)

براستی که انسان را در رنج آفریده‌ایم.

از واژگان به‌کار رفته در آیه و نوع چینش آن نکات زیر استنباط می‌شود:

- تأکیدات «ل» و «قد» به حتمیت و قطعیت گزاره اشاره داشته، آن را به صورت یک قانون در نظام هستی در می‌آورد.

- از لوازم فعل «خلقنا» به معنای ایجاد چیزی که سابقه‌ای نداشته (ابن منظور، ۱۰/ ۸۵)، دریافت می‌شود که رنج و سختی از آغاز آفرینش آدمی در این دنیای خاکی، همراه او و یکی از ویژگی‌های اقتضایی سرشت بشری‌اش است. روایاتی از ائمه (ع) (مجلسی، ۱۰/ ۲۱۴) و صحابه (سیوطی، ۶/ ۳۵۳) نیز حاکی از همراهی دشواری و سختی با آدمی از دوران جنینی تا پایان عمر هستند.

- انتساب خلق چنین ویژگی به خداوند، به صورت متکلم مع الغیر، ظهور در قانون بودن آن داشته که بدون تغییر و تبدیل، تحت نظامی واسطه‌مند اجرا می‌شود.

- کاربرد حرف «فی» برای «کبد» نشان از چیرگی گسترده رنج بر انسان دارد.

- «ال» جنس در «الانسان» به شمول این خبر برای جنس بشر و قانون بودن این خبر اشاره دارد.

بر پایه استنباط‌های یاد شده از آیه، قانون «فراگیری همیشگی رنج و سختی بر انسان خاکی» نتیجه می‌شود. شناخت و پذیرش این قانون، انتظارات فرد را از دنیا تغییر داده، دغدغه‌ها و مشکلات زندگی را به عنوان جزئی جدا ناپذیر و طبیعی در زندگی خود می‌پذیرد.

نوسان فراز و فرودهای زندگی، سهم همگان است. این آموزه از آیه زیر استنباط می‌شود:

«إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْآيَاتُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (آل‌عمران: ۱۴۰)

اگر به شما آسیبی رسیده، آن قوم را نیز آسیبی نظیر آن رسید و ما این روزها [ی شکست و پیروزی] را میان مردم به نوبت می‌گردانیم [تا آنان پند گیرند] و خداوند کسانی را که [واقعاً] ایمان آورده‌اند معلوم بدارد، و از میان شما گواهانی بگیرد، و خداوند ستمکاران را دوست نمی‌دارد.

این آیه که آموزه دیگری را در اصلاح شناختی افکار افسرده ساز ارائه می‌کند، درباره شکست خوردگان جنگ احد نازل شده است. آن‌ها پیش از این نبرد، در غزوه بدر با امدادهای معجزه آسای الهی پیروز شدند. بر همین اساس اکثر آن‌ها گمان بردند که دین‌مداری آنها علت تامه پیروزی آنها در هر جنگی است. در حالی که چنین گمانی نظام آزمون، مصلحت، امر و نهی و پاداش و کیفر را بر باد می‌دهد. (طباطبایی، ۳۰/۴) مطابق با نص آیات، در ابتدا همه اسباب طبیعی به اذن الهی، زمینه را برای پیروزی آنها فراهم کرده بود، اما سستی آنها، درگیری‌ها، پراکندگی‌ها و نافرمانی‌شان از پیامبر (ص) و آزمندی‌شان نسبت به بهره‌اندک دنیا طعم شکست را به آنها چشانید. ^۱ بنابراین شکست آنها در مسیری طبیعی و با اسبابی کاملاً عادی صورت گرفت. خداوند شکست و آسیب‌دیدگی آنها از دشمن را در قالب سه آموزه «یاد آوری همسانی آسیب‌ها»، «گردش ایام» و «سنت آزمایش» بیان کرد تا در آغاز تسلاهی خاطر آنها باشد، در نهایت قوانین و سنت‌ها را شناخته، با گمان‌های نادرست خود، رخدادها را تحلیل نکنند.

ابتدا در گزاره قرآنی «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ» به یاد آوری همسانی آسیب‌ها اشاره کرده است. قرح به معنای اثر جراحی است که از خارج بر فرد اصابت می‌کند. راغب اصفهانی، ۶۶۵؛ مصطفوی، ۲۲۹/۹) بر اساس همین معنا می‌توان قرح را اعم از مشکلات اجتماعی و مصائب و بلایای طبیعی دانست. اما با توجه به سبب نزول آیه مورد بحث، از مصادیق آشکار قرح، آثار مشکلات اجتماعی است. یاد آوری همسانی آسیب‌ها به این معناست که فرد آسیب دیده، با یاد آوری مشکلات مشابه دیگران، از باراندوه مشکل خود بکاهد. مسلمانان در جنگ بدر شکست سختی بر کفار قریش وارد کردند؛ اما در جنگ احد، با سستی و آزمندی به متاع دنیا و نافرمانی از رهبر، زمینه را برای مقابله به مثل کفار و پیروزی آن‌ها آماده کردند. خداوند آنها را با این موضوع دلجویی می‌دهد که همان‌گونه که شما آسیبی بر آنها وارد کردید، آنها نیز چنین کردند.

در گزاره «تِلْكَ الْآيَاتُ نُذَوُهَا بَيْنَ النَّاسِ» به سنت گردش ایام اشاره می‌فرماید. منظور از ایام در این جا هنگامه پیروزی و غلبه است. (زمخشری، ۴۱۹/۱)

۱. «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا أَرْسَلْنَاكُمْ مَّا تُحِبُّونَ مِّنْكُمْ مَّن يَرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِّنْكُمْ مَّن يَرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۵۲)

سنت گردش ایام به این معناست که ایام خوشی و پیروزی همواره نصیب افراد خاصی نمی‌شود. بلکه در میان انسان‌ها می‌گردد. چنین سستی در نظام هستی حاکم بر انسان‌ها، بر علت‌ها و مصالح حکیمانه بسیاری مبتنی شده است. یکی از دلایل حکیمانه آن، زمینه‌سازی برای برپا شدن سنت امتحان است. چنان‌که در جمله سوم به این دلیل اشاره کرده، می‌فرماید: «وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ».

کاربست صیغه متکلم مع الغیر در فعل «نُداوِلُهَا» و واژه عام «النَّاسِ»، آموزه‌های همسانی آسیب‌ها و گردش ایام را به یک قانون عمومی تبدیل می‌کند.

توجه به همسانی آسیب‌ها و گردش ایام، فرد را به این شناخت می‌رساند که افرادی مانند او نیز آسیب دیده از رخدادها هستند. دشواری‌ها و گشایش‌ها سهم همگان است. روزی هم فرا خواهد رسید که ایام به کام او باشد. بنابراین آستانه شکیبایی فرد در رویارویی با آسیب‌های افسرده‌ساز بالا می‌رود؛ حتی آسیب‌هایی که فرد خود بنای آن را گذاشته است. زیرا مخاطبان اولیه این کلام، افرادی بودند که با سهل‌انگاری‌های خود، سبب پیروزی دشمن شدند و آسیب‌هایی را بر خود وارد کردند.

قانون «همراهی همگانی و همیشگی فراز و فرود زندگی»، ریشه در سنت ابتلاء و امتحان در نظام حاکم بر جامعه انسانی دارد. شناخت این سنت، بسیاری از افکار افسرده‌ساز و خطاهای شناختی در مورد وجود سختی‌ها و دشواری‌ها در زندگی را اصلاح می‌کند. در این راستا آیات متعددی، بیانگر این آموزه شناختی هستند. مانند:

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (الأنبياء: ۳۵)

هر نفسی چشنده مرگ است، و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود، و به سوی ما بازگردانیده می‌شوید.

در روایات تندرستی، توانگری و گشایش از مصادیق خیر، و بیماری، فقر و سختی از مصادیق شر هستند. (نوری، ۱۴۹/۲؛ مجلسی، ۲۱۳/۵) بنابر این تمام رخدادهای تلخ و شیرین، برای امتحان بشر در سیستم نظام‌مند الهی هستند. سنت امتحان در قرآن کریم با چهار واژه‌ی ابتلاء^۲، امتحان^۳، تمحیص^۴ و فتنه^۵ معرفی شده است. با معنا شناسی این واژگان، می‌توان به نگاه قرآن درباره‌ی حوادث و رخدادهای زندگی دست یافت.

۲. (الأعراف: ۱۶۸)

۳. (الحجرات: ۳)

۴. (آل عمران: ۱۴۱)

واژه‌ی ابتلاء که بیشترین کاربرد را در بیان این سنت داشته (۳۴ بار)، از ریشه «بلو» به معنای ایجاد تحول و دگرگونی برای رسیدن به نتیجه مورد نظر است. (مصطفوی، ۳۳۵/۱) بر همین اساس این واژه به کهنگی لباس، کسب تجربه و کهنه‌کار شدن در سفر نیز اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۵) زیرا با دگرگونی همراه است. در قرآن کریم به سنت آزمایش، ابتلا گفته شده، زیرا سبب تحول کار آزمودگی و کسب تجربه می‌شود.

«فتنه» در اصل برای در آتش نهادن طلا بکار رفته تا ناخالصی‌هایش گرفته شود. (همان، ۶۲۳) به استناد معنای وضعی آن، کاربردش برای سنت آزمایش، این پیام ویژه را دارد که انسان وجودی ارزشمند بوده که ناخالصی‌هایی دارد. در کوران حوادث روزگار گداخته می‌شود تا ساخته و پرداخته شده، عیار انسانی‌اش بالا رود.

واژه امتحان که فقط یکبار در قرآن کریم، معرف سنت آزمایش بوده، در اصل به معنای تازیانه زدن، همچنین برای ذوب کردن طلا و نقره، به منظور گرفتن ناخالصی‌ها و بالا رفتن عیارشان بکار می‌رود. (ابن منظور، ۱۳/ ۴۰۱) پس پیامی که در واژه «فتنه» نهفته است، در «امتحان» هم هست؛ با این تفاوت که با استناد به معنای وضعی این واژه، رنج و دشواری که در سنت آزمایش بوده، با واژه «امتحان» محسوس‌تر می‌شود. (مصطفوی، ۳۳۵/۱)

معنای وضعی «تمحیص» نیز گداختگی طلا با آتش برای پاک نمودنش از ناخالصی‌هاست. (ابن منظور، ۸۹/۷) با این تفاوت که در این واژه، ابقا و تثبیت اصل شیء هم لحاظ شده است. (مصطفوی، ۳۸/۱۱) با تکیه بر تعاریف فوق می‌توان به این نتیجه رسید که در دیدگاه قرآن، نا کامی‌ها، کمبودها و شکست‌ها، نه تنها موانعی بر سر موفقیت و عواملی برای سرخوردگی نیستند، بلکه این دگرگونی‌ها و گداختگی‌ها، فرصت‌هایی مناسب برای بالا بردن عیار انسانی انسان است. مشکلات، آدمی را کار آزموده، مجرب و آماده برای ترقی به مقامی بالاتر می‌کنند.

سرخوردگی و خود کم‌بینی در رویارویی با شکست‌ها، ناکامی‌ها و کمبودهای زندگی، زمینه‌ساز افسرده‌خویی است. توجه به قانون آزمایش از دیدگاه قرآن و پذیرش آن، نگرش فرد را نسبت به آنچه که سبب سرخوردگی‌اش شده، تغییر می‌دهد. به گونه‌ای که به «مشکلات پیش آمده» به عنوان «فرصت‌های پیش آمده برای بالا بردن عیار انسانی» نگاه می‌شود. این نگرش، آستانه شکیبایی در مقابل دشواری‌ها را بالا می‌برد.

قانون سوم: بخت هر شخصی در گرو افکار و رفتار آگاهانه و مختارانه‌ی اوست

تفکر دو قطبی^۶، به عنوان یکی از خطاهای شناختی سبب می‌شود فرد به رخدادهای پیرامونی‌اش با دید همه یا هیچ بنگرد (لی هی، ۵۷) یکی از نمودهای این خطای شناختی، نوسان افکار فرد در بین تفکر شخصی سازی^۷ و رخدادهای منفی و خطای سرزنش‌گری^۸ مطلق دیگران است. با این توضیح که گاهی فرد با شخصی سازی، بار مسئولیت همه‌ی رخدادهای تلخ گذشته را بر دوش خود می‌کشد، گاهی اوقات نیز تمام بار مسئولیت رخدادهای منفی را بر دوش دیگران می‌اندازد. (همان، ۵۸) سپس با انگاره‌ی تعمیم افراطی^۹، الگوی کلی منفی را در ذهن خود ترسیم نموده (همان، ۵۷)، خود یا دیگران را همیشه مایه‌ی بد اقبالی می‌داند.

از آیات متعددی می‌توان درمان و اصلاح این خطای شناختی را استنباط کرد. چنان که در آیه‌ی زیر، کافران با سرزنش پیامبران و بد اقبالی آن‌ها، از بار مسئولیت کارهای خود شانه خالی کرده‌اند:

«قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ...» (یس: ۱۸)

پاسخ دادند: «ما [حضور] شما را به شگون بد گرفته‌ایم. ...»

رسولان الهی در جواب این کلام، بد شگونی را همراه خود آنان دانسته‌اند:

«قَالُوا طَائِرُكُم مَّعَكُمْ...» (یس: ۱۹)

[رسولان] گفتند: «شومی شما با خود شماست. ...»

در این آیه، بدیمنی هر فردی بر دوش خودش انداخته شده است. به این معنا که بد اقبالی‌ها و بدبختی‌ها را نباید به دیگران یا پیرامون خود نسبت داد؛ بلکه باید آن را در وجود خود جست. همان‌گونه که اندیشه‌ی کفار و گناهانشان مایه‌ی بدبختی‌شان شد. بنابراین از آیه تنها در این حد استنباط می‌شود که نباید دیگران را مسئول رخدادهایی دانست که ریشه در افکار یا رفتار نادرست خود فرد دارد. بلکه بخت هرکسی با خودش است. چنان‌که در آیه‌ی زیر می‌فرماید:

«وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزَمَنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ...» (الاسراء: ۱۳)

6 . Dichotomus thinking

7 . Personalizing

8 . Blaming

9 . Overgeneralizing

و کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته‌ایم، ...

از لوازم عبارت «كُلُّ إِنْسَانٍ»، فراگیری و قانونمندی «همراهی بخت هرکسی با خودش» دریافت می‌شود. فعل «الزَّمَنَاهُ» نشان‌گر الهی بودن این قانون است. عبارت «فِي عُنُقِهِ» تعبیری کنایی بوده که از لوازم آن، همراهی همیشگی بخت و اقبال هر فردی با خودش دارد. بنابراین همراهی بخت هر کسی با خودش، از قوانین نظام هستی حاکم بر انسان‌هاست.

از آنجا که همراهی بخت هر شخصی با خودش، تحت نظامی الهی قرار دارد، طائر و اقبال انسان‌ها، به خداوند هم نسبت داده می‌شود. چنان‌که در آیه‌ی زیر آمده است:

«قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ» (النمل: ۴۷)

گفتند: «ما به تو و به هر کس که همراه توست شگون بد زدیم». گفت: «سرنوشت خوب و بدتان پیش خداست، بلکه شما مردمی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید».

قوم ثمود، حضرت صالح (ع) و صحابه‌اش را به فال بد گرفته، ریشه‌ی بدبختی‌های خود را از آنها می‌دانستند. صالح (ع) «طائر» آنها را نزد خدا دانسته، خود را تبرئه کرد.

در آیه‌ی فوق، نسبت دادن بخت به خداوند، با حرف اضافه‌ی «عند» و نه «من» آمده است. «من» لفظی است که برای ابتدای غایت به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱/ ۷۷۸)؛ «عند» برای قرب و نزدیکی وضع شده است. (همان، ۵۹۰؛ مصطفوی، ۸/ ۲۳۵) از لوازم تفاوت معنایی این دو حرف دریافت می‌شود که از نزد خداوند و به اذن او چنین مقدر شده که اقبال هر شخصی ریشه در خود فرد داشته باشد. (صادقی تهرانی، ۱۹۲/۷). بنابر چنین استنباطی از آیه، انگاره‌ی منفی جبر الهی در خوش اقبالی و بد اقبالی افراد نیز نفی می‌گردد.

در آیه‌ای دیگر به تلاش آدمی به عنوان تنها دارایی او اشاره شده است:

«وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (النجم: ۳۹)

و اینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.

از لوازم معنایی واژه‌ی سعی در این آیه، آگاهانه و مختارانه بودن افکار یا رفتاری است که در تلاش فرد نمود می‌یابد. بنابراین آدمی در گروه افکار و رفتار نا آگاهانه و غیر اختیاری خود نیست.

۱۰. صاحب تفسیر الفرقان، چنین استنباطی را ذیل النساء: ۷۹-۷۸ در بیان تفاوت «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» و «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُسِيئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ» آورده است. نگارنده آن را به این آیه تعمیم داده است.

چکیده کلام این که از گزاره «طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ» استنباط می‌شود که خوش اقبالی یا بداقبالی انسان‌ها را جبر خداوند یا روزگار مشخص نمی‌کند. همچنین با مقابله گزاره‌های قرآنی «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» با «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» دریافت می‌شود بخت و اقبال هر فردی، در نگرش و رفتار آگاهانه و مختارانه حاصل از کوشش او معنا می‌گیرد. افکار و رفتاری که چون طوقی بر گردنش، همواره همراهش است.

آموزه‌های استنباط شده از این آیات در درمان و اصلاح تفکر دو قطبی یا انگاره همه یا هیچ بسیار سودمند است. انگاره‌ای که منجر به شخصی سازی رخدادها به گونه‌ای نامطلوب و سرزنش‌گری دیگران به طور مطلق می‌شود. زیرا به فرد می‌آموزد که از یک سو بد شگونی‌ها را به روزگار یا خداوند یا دیگران نسبت ندهد، بلکه آن را در افکار و رفتار نادرست خود بجوید. از سوی دیگر خود را در گروهی خطاهای غیر آگاهانه و غیر مختارانه خویش هم نداند که به احساس گناه به گونه‌ای نامطلوب دچار شود.

قانون چهارم: شکر نعمت، وجود آدمی را وسیع کرده، او را شایسته رحمت‌های ویژه‌ی الهی می‌کند

نادیده گرفتن جنبه‌های مثبت زندگی^{۱۱} به عنوان یکی از خطاهای شناختی افسرده‌ساز (لی هی، ۵۷)، سبب ناخرسندی فرد از زندگی و شرایط کنونی‌اش می‌شود. (کراز، ۷۲) از آیات حاکی از قانون شکر و پیامدهای نادیده انگاری آن، می‌توان آموزه‌هایی را استنباط کرد که در درمان شناختی این افکار افسرده‌ساز سودمند است. آیه زیر به این قانون اشاره دارد:

«... لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (إبراهیم: ۷)

اگر شکر کنید، بر شما می‌افزایم. و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود. حروف مؤکده در آیه، آن را به صورت یک قانون در آورده است. فرایند شکر در چهار مرحله شناخت نعمت دهنده، اعتراف به نیکی‌های او در حق خود (ابن منظور، ۴/۴۲۳؛ مصطفوی، ۶/۹۸) و اظهارنعمت (راغب اصفهانی، ۴۶۱) به زبان و عمل (طریحی، ۳/۳۵۳) انجام می‌گیرد. شناخت، پذیرش و انجام این مراحل، سبب می‌شود که مطابق با وعده الهی، فرد شایسته افزون شدن گردد.

بسیاری از تفاسیر و ترجمه‌ها به «لَا زِيْدَنَّكُمْ» قید نعمت را زده‌اند. برخی تفاسیر قیده‌ای دیگری مانند زیادی در طاعت و ثواب (بغوی، ۳۱/۳)، خدمت (سلمی، ۱۱۲)، فضل و خیر در دنیا (ابن جوزی، ۵۰۵/۲) و رضایت مؤمن (ثعلبی، ۳۰۶/۵) را ذکر کرده‌اند. حداقل هفت ترجمه، قیدی به «لَا زِيْدَنَّكُمْ» نزده، آن را به صورت «شما را افزون میکنم» ترجمه کرده‌اند. (میبدی، ۱۳۷۳؛ اسفرائینی، ۱۳۷۵؛ معزی، ۱۳۷۲؛ مصباح زاده، ۱۳۸۰؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸؛ اشرفی، ۱۳۸۰، ذیل ابراهیم/۷) حق کلام این است که نمی‌توان بدون قرینه و دلالتی، واژه‌ای را مقید کرد. همان‌گونه که در روایات ائمه (ع) نیز بدون هیچ قیدی بیان گردیده است. چنان‌که ثقة الاسلام کلینی، با سند خود از امام جعفر صادق (ع) روایت کرده است که آن حضرت در بیان این آیه می‌فرماید:

«قَالَ مَنْ أُعْطِيَ الشُّكْرَ أُعْطِيَ الزِّيَادَةَ» (کلینی، ۹۵/۲)

خداوند فرموده است که به هر کس شکر عطا شود، زیادت داده شده است.

همچنین در تفسیر قمی به نقل از امام صادق (ع) آمده است:

«أَيُّمَا عَبْدٍ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِنِعْمَةٍ فَعَرَفَهَا بِقَلْبِهِ وَحَمْدُ اللَّهِ عَلَيْهَا بِلِسَانِهِ لَمْ تَنْفَدِ حَتَّى يَأْمُرَ اللَّهُ لَهُ بِالزِّيَادَةِ وَهُوَ قَوْلُهُ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (قمی، ۱/ ۳۶۸)

هر زمان که خداوند نعمتی را بر بنده‌اش ارزانی داشت، آن بنده نیز آن را با قلبش شناخت و خدا را با زبانش ستود، نمیرد مگر این که خداوند برای او امر به زیادت نماید.

بنابراین از ظاهر آیه دریافت می‌شود که انجام مراحل سه‌گانه‌ی شکر، وجود فرد را وسعت و ژرفا می‌دهد. افزایش گستره‌ی وجودی، ظرفیت پذیرش رحمت و ویژه‌ی خداوند را زیاد می‌کند. حال رحمت خاص الهی می‌تواند شامل نعمت افزون‌تر، خیر و فضل بیشتر و سایر مصادیقی شود که برای آیه ذکر کرده‌اند. فرد سپاسگزار، آن چنان ژرفا و وسعتی می‌یابد که ناکامی‌ها و نداشته‌هایش را در برابر نعمت‌ها و داده‌هایش کوچک‌تر و کم‌ارزش‌تر از آن می‌داند که آرامشش را به هم زند. بنابراین توفیق قناعت به روزی، با کمال رضایت و خشنودی را به‌دست می‌آورد. حس رضایت در زندگی، یکی از عوامل ارزشمند در ایجاد شادی واقعی و رفع افسردگی است.

زیر پا نهادن قانون شکر به عنوان یکی از قوانین هستی، عذاب شدید الهی را در بر دارد. از آنجا که عذاب شدید به طور مطلق آمده است، نمی‌توان آن را مقید به عذاب اخروی کرد. زیرا عذاب به معنای باز خورد کارهایی است که انجام می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۲۲، ۱۲)

بنابراین یکی از مصادیق عذاب شدید، پیامدهای ناگوار دنیایی است. یکی از این عواقب ناگوار به عنوان مصداق عذاب شدید، از دست دادن نعمت‌هاست. (ابن کثیر، ۴/۱۲۴) از دیگر مصادیق عذاب شدید در این دنیا، اختلال در برنامه‌های زندگی و محرومیت از پیشرفت و موفقیت می‌باشد. (مصطفوی، ۱۲/۲۲۲)

این پیام‌های هشدار از زیرپا نهادن قانون شکر، تقویت کننده‌های مناسبی برای برانگیختن فرد در پرهیز از نادیده انگاری جنبه‌های مثبت زندگی می‌باشد.

قانون پنجم: پاداش غم، غم است

انگاره تأسف گرایی^{۱۲}، فرد را در غم و اندوه از دست‌رفته‌های گذشته غوطه‌ور می‌کند. (لی هی، ۵۷) فرد را به خود سرزنشی و احساس گناه به گونه‌ای نامطلوب می‌کشاند. آموزه‌های استنباط شده از آیه زیر برای درمان و اصلاح این انگاره سودمند است: «فَاتَّبِعْكُمْ غَمًّا بَعْمًا لَّكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَبَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۱۵۳)

«... پس [خداوند] به سزای [این بی‌انضباطی] غمی بر غمتان [افزود]، تا سرانجام بر آنچه از کف داده‌اید و برای آنچه به شما رسیده است اندوهگین نشوید، و خداوند از آنچه می‌کنید آگاه است.»

این آیه، از احوال رزمندگان جنگ احد بعد از شکست در برابر مشرکان خبر می‌دهد. زمانی که مسلمانان در آستانه پیروزی قرار گرفته بودند، گمارده شدگان در تنگه جبل عینین، علی‌رغم دستور عبدالله بن زبیر بر پرهیز از ترک تنگه، به طمع تصاحب غنائم، تنگه را رها کردند. قریشیان از فرصت استفاده نموده، از طریق تنگه از پشت به مسلمانان حمله و جنگ را به نفع خود تمام نمودند. آنان در اندوه پشیمانی از کرده خود بودند که ناگاه شایع می‌شود پیامبر (ص) کشته شده است. (المغازی للواقدي، ۲۹۴) به یک‌باره غم و اندوه پیشین را فراموش کرده، در فراق پیامبر غصه‌دار شدند. (سیوطی، ۲/۸۷)

مطابق با نص آیه، غم دوم به عنوان جزای غم اول آمده تا اندوه شکست و از دست دادن غنائم از بین رود. با تکیه بر قانون تنقیح مناظ و توجه به ملاک‌های اصلی کلام، می‌توان از آموزه آیه به عنوان یک قانون بهره برد.

اگرچه، عقل حکم می‌کند اندوه ناشی از کشته شدن پیامبر، طبیعی و پسندیده باشد، اما آیه در مقام مدح یا نکوهش این غم نیست. همچنین شایعه بودن علت غم دوم را هم نمی‌توان از ملاک‌های اصلی اهداف آیه برشمرد. زیرا اگر شایعه هم نبود، باز غم پیشین فراموش می‌شد. اما نقش نافرمانی و پیروی از هوای نفس در شکست و از دست دادن غنائم و پدید آمدن نخستین غم، همچنین بزرگ‌تر بودن دومین اندوه نسبت به غصه پیشین از ملاک‌های اصلی در بیان آیه می‌باشد. بنابراین قانون «غم جزای غم است» را می‌توان از آیه برای شرایطی تأویل کرد که فرد مختارانه و آگاهانه خطایی را انجام می‌دهد. سپس پیامدهای منفی اشتباهش، او را به غم و اندوه، پشیمانی و حسرت دچار می‌کند. این گونه از غم و اندوه، پیامدهای ناگوار متعددی دارد. از جمله فرد را در پایداری در مسیر زندگی مضطرب و لغزان می‌کند. همچنین احساس خرسندی از زندگی را از فرد می‌گیرد. (مصطفوی، ۹۰/۵) او را مبتلا به پیشگویی‌های منفی (لی هی، ۵۷) کرده، در او احساس ناامیدی را زنده می‌کند. (شعاری نژاد، ۱۰۳) در چنین حالتی، قانون «غم، جزای غم»، بر ماندن در نخستین غم را هشدار می‌دهد. زیرا نه تنها شرایط را بهتر نمی‌کند، بلکه فرد به اندوهی بزرگ‌تر دچار می‌شود تا اندوه نخستین برطرف گردد. نماندن در غم اول به معنای پرهیز از ناسپاسی از شرایط پیش آمده است. در این صورت است که وعده بشارت بخش الهی همراهی آسانی با سختی شامل حال فرد سپاسگزار می‌شود. آیات زیر به این وعده اشاره می‌کنند:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥٧﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥٨﴾» (الانشراح: ۵-۶)

پس [بدان که] با دشواری، آسانی است. (﴿۵۷﴾ آری، با دشواری، آسانی است.

حروف مؤکده و تکرار گزاره‌ها، نشان‌گر قطعیت وعده است. همچنین «ال» جنس در «العسر» ظهور در اطلاق عسر و سختی دارد (طباطبایی، ۳۱۶/۲۰). بنابراین می‌توان از این وعده به عنوان یک قانون بهره جست. (مکارم شیرازی، ۱۲۷/۲۷) قانونی که مناسبت بسیاری برای درمان شناختی افسردگی دارد. توجه به سیاق آیات مورد بحث، مخاطبان قانون «همراهی آسانی با سختی» را مشخص می‌کند. سیاق آیات در دلجویی از پیامبر (ص) است. بنابراین قانون یاد شده با توجه به شخصیت نخستین مخاطب پیام آیه، تنها افراد مؤمن، مخلص و تلاشگر را بشارت می‌دهد. (مکارم شیرازی، ۱۲۷/۲۷)

نکته ارزشمند دیگر در این آیه، پیام لطیفی است که از حرف «مع» در «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» استنباط می‌شود. با این توضیح که آسانی همنشین و همراه سختی و نه بعد از آن است. این پیام، بر بار عاطفی آیه می‌افزاید.

اگرچه این قانون، فردی را که در پردازش اطلاعات سوگیری منفی دارد، در بر نمی‌گیرد؛ اما پیام امید بخش آن، عواطف او را برای ترک انگاره‌های منفی بر انگیزد تا در شمار مخاطبان قانون یاد شده قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

۱. یافته‌های پژوهش حاضر در راستای چیستی و چگونگی نقش آموزه‌های قرآنی در شناخت درمانی افسردگی موارد زیر هستند:
۲. رویکرد مشاوره‌ای به تفسیر آیات و رویکرد قرآنی به شناخت درمانی افسردگی از گام‌های نو در حوزه‌های تفسیر قرآن و مشاوره است.
۳. قانونمند کردن آموزه‌های دریافت شده، انگیزه درمان‌جو را در پذیرش آن‌ها بالا می‌برد.
۴. نخستین راه بست ورود افکار منفی، ذکر خداوند است.
۵. آموزه‌های «فراگیری همیشگی رنج و سختی بر انسان خاکی»، «شراکت همگانی در فراز و نشیب‌های زندگی» و «بالارفتن عیار انسان در گذر سنت امتحان» جایگزین‌های مناسبی برای استدلال‌های عاطفی نسبت به رخدادهای پیرامونی‌اند.
۶. شناخت و پذیرش قانون «معناگیری بخت و اقبال در افکار و رفتار آگاهانه و مختارانه»، فرد را از «خطاهای شناختی شخصی سازی رخدادهای به گونه‌ای نامطلوب» و «سرزنش‌گری روزگار یا دیگران» می‌رهاند.
۷. آگاهی از «قانون شکر» و انجام آن، در فرد احساس خرسندی از زندگی را پدید می‌آورد.
۸. شناخت قانون «غم، جزای غم»، فرد را از انگاره‌ی «تأسف گرایی» پرهیز می‌دهد.

منابع

قرآن کریم

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- احمدی، احمد، *مقدمه‌ای بر مشاوره و روان‌درمانی*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
- استورا، تنیدگی یا استرس، ترجمه پریخ دادستان، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۷.
- اسفراینی، شاهفور بن طاهر، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للعاجم*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- اشرفی تبریزی، محمود، *ترجمه قرآن (اشرفی)*، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۸۰.
- افقه، سوسن، *آرون تمکین بک پیشگام شناخت درمانی*، تهران، دانژه، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- بلک برن، ماری ایوی و کیت ام دیویدسون، *شناخت درمانی افسردگی و اضطراب*، ترجمه حسن توزنده جانی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴ق.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- پاول گیلبرت، *غلبه بر افسردگی*، ترجمه سیاوش جمالفر، تهران، رشد، ۱۳۸۶.
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سلمی، محمد بن حسین، *حقائق التفسیر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شبر، عبدالله، *الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت، مکتبه الألفین، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- شعاری نژاد، علی اکبر، *فرهنگ علوم رفتاری*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، تهران، سپهر، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- فضل الله، محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
- فقیهی، علی نقی و باقر بناب غباری و یداله قاسمی‌پور، «مقایسه الگوی چندوجهی اسلامی با مدل شناختی بک در درمان افسردگی»، *دوفصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، شماره اول، سال اول، ۱۳۸۶، صص ۶۹-۸۶.
- فقیهی، علی نقی و محمد خدایاری فرد، «کاربرد شناخت - رفتار درمانگری در درمان افسردگی با تأکید بر دیدگاه اسلامی»، *پژوهش‌نامه‌ی قرآن و حدیث*، شماره دوم، سال اول، صص ۸۹-۱۱۲.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- کراز، ژاک، *بیماری‌های روانی*، ترجمه پریخ دادستان و محمود منصور، تهران، رشد، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.
- لاجوردی، محمد، *افسردگی*، تهران، گهرمنظوم، چاپ اول، ۱۳۸۴.
- لی هی، رابرت، *تکنیک‌های شناخت درمانی*، ترجمه حسن حمید پور و زهرا اندوز، تهران، ارجمند، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- مصباح‌زاده، عباس، *ترجمه قرآن*، تهران: سازمان انتشارات بدرقه جاویدان، ۱۳۸۰.
- مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- _____، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (انسان در قرآن)*، قم، صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۰.
- معزی، محمد کاظم، *ترجمه قرآن*، قم، اسوه، ۱۳۷۲.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴.
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
- میبیدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
- واقدی، محمد بن عمر، *المغازی للواقدی*، بیروت، عالم الکتب، بی‌تا.
- Beck, Aron, *The diagnosis and management of depression*, Copyright C, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 1973.
- Richard G. & Garland Anne, *Cognitive therapy for chronic and persistent Depression*, England, West Sussex, 2003.

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴

بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۲۰

نقد دیدگاه مسکویه درباره شاخصه انسانیت و رابطه آن با فضیلت و سعادت بر مبنای قرآن و حدیث*

محمد مصطفائی

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mostafaei60@gmail.com

حسن نقی زاده^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: naghizadeh@um.ac.ir

دکتر عباس جوارشکیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareshkian@um.ac.ir

دکتر غلامرضا رئیسیان

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: raeisian42@um.ac.ir

چکیده

مسکویه «عقل» را ذات و جوهر نفس مجرد انسان می‌داند و «فضیلت» را حاکمیت عقل بر قوای نفس و اعمال آن، ذکر می‌کند که نتیجه‌ی آن، آزادی عقل در پرداختن به تأملات نظری است و ره‌آورد این تأملات که عبارت است از «حکمت»، همان «سعادت» نفس است. بنابراین سعادت، مستند به جنبه نظری عقل است، و فضیلت که حاصل شأن عملی عقل است، نقشی مقدمی برای آن دارد. اما در آیات و روایات، فضیلت و سعادت انسان از طرفی ریشه در عقل دارد و از طرف دیگر اراده و انتخاب‌گری انسان میان فجور و تقوا، موجب تزکیه (فضیلت) و در نتیجه فلاح (سعادت) است. از این رو حوزه معنایی عقل در لغت و لسان دین، و همچنین شاخصه محوری فضیلت و سعادت انسان در قرآن، سؤالات کلیدی این تحقیق بوده‌اند که پس از تعیین «انسان به منزله عامل انتخابگر» به‌عنوان آن شاخصه محوری، و بازشناسی معنای عقل و اذعان به منشأ بودن آن در فضیلت و سعادت از طریق تمییز میان حق و باطل و تدبیر و عاقبت‌اندیشی، به این نتیجه رسیدیم که بر خلاف رأی مسکویه، فضیلت نقش مقدمی برای سعادت ندارد بلکه ملاک فضیلت و سعادت یک چیز است و آن اتخاذ «تقوا» است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حدیث، مسکویه، شاخصه انسانیت، عقل، فضیلت، سعادت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۱/۱۲/۲۲، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۳/۲۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

اینکه انسان بودن انسان به کدام شاخصه اوست و تبیین نقش این ویژگی در رابطه با فضیلت و سعادت، چارچوب نظام اخلاقی مسکویه را تشکیل می‌دهد. مسکویه «عقل» را فصل ممیز انسان می‌داند و آنگاه فضیلت و سعادت انسان را با توجه به آن، تبیین می‌کند. از آنجا که در قرآن و روایات نیز از طرفی به عقل انسان اهمیت زیادی داده شده است و در تعبیری «اصل» (کلینی، کافی، ۱۸۱/۸)، «قوام» (ابوالفتح کراجکی، کنز الفوائد، ۳۱/۲) و «نظام» وجود انسان (آمدی، غرر الحکم، ۲۷۷)، عقل او قلمداد شده است؛ و از طرف دیگر تبیین فضیلت و سعادت از منظر دینی صورتی متفاوت با تبیین مسکویه دارد، در این جستار پس از نقل آرای مسکویه، در پی آن بوده‌ایم که مشخص سازیم محور فضیلت و سعادت انسان در قرآن چیست و چه رابطه‌ای با عقل دارد. بعد از تعیین این شاخصه محوری در انسان از منظر قرآن، به تحلیل معنای عقل در لغت، قرآن و روایات می‌پردازیم و بر این اساس، میزان و چگونگی دخالت عقل در فضیلت و سعادت انسان از منظر قرآن، روشن می‌شود و مبنای مقایسه میان دستگاه فلسفی مسکویه و دیدگاه قرآنی قرار می‌گیرد.

فصل ممیز انسان از نظر مسکویه

مسکویه از این نکته شروع می‌کند که: ماهیت نفس انسان چیست؟ و ضمن بر شمردن دلایلی اثبات می‌کند که نفس ما نه جسم است و نه جزئی از جسم و نه عرض (مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ۳۰-۳۱)، و آنگاه ذات و جوهر این نفس مجرد را، «عقل» معرفی می‌کند (همو، ۳۳).

در ادامه همچون ارسطو^۱ که در آن شاخصه و خاصیت اصلی انسان بحث کرده و به این نتیجه رسیده که: «انسان را وظیفه و عمل خاصی است و آن عبارت است از عمل و فعالیت که نفس بر وفق عقل انجام می‌دهد» (ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ۱۸/۱)، ضمن بیان این نکته که برای هر موجودی اعم از حیوان و نبات و جماد و بسائط آن‌ها، همچنین اجرام سماوی، قوا و ملکاتی است که هویت هر یک از آن‌ها و تمایزشان از سایرین، به آن قوا و ملکات بوده، و زدن مثال‌هایی از جمله به «شمشیر» که مثلاً شاخصه‌ی آن، «برندگی» و کمال آن در برندگی

۱. به جهت رویکرد فلسفی مسکویه و احترام و اهتمام زیاد وی به ارسطو و نقل آرای او در آثارش، به گفتار ارسطو نیز در ابتدای مباحث اشاره می‌کنیم.

هرچه بیشتر است، ویژگی اختصاصی مورد انتظار از انسان را، «خلق نیکو و اعمال پسندیده» بیان می‌کند (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۴) و البته در ادامه، این اخلاق نیکو را مبتنی بر «عقل» و قوه تعقل انسانی دانسته و آن را، فصل ممیز اصلی انسان بیان می‌کند: «و اما افعال و قوا و ملکات اختصاصی انسان که انسان بودن انسان به آن بوده و انسانیت و فضائلش با آن تمام می‌شود، همان امور ارادی‌ای است که قوه فکر و تمیز بدان تعلق می‌گیرد.» (همو)

در اواسط کتاب نیز آنجا که مراتب موجودات را ترسیم می‌کند، افق انسانی را چسبیده به سطح پیشرفته «ادب‌پذیری» و «تعلیم‌پذیری» حیواناتی مثل میمون، که بدون تمرین و از پیش خود، اعمال دیگران را تقلید می‌کنند، می‌داند و مشخصه افق انسانی را «برخورداری از عقل و تمیز و نطق» بیان می‌کند. (همو، ۷۸)

وی تصریح می‌کند که: «بنابراین: برای انسان از میان سایر موجودات، فعل خاصی است که دیگری در آن شریک نیست و آن همان انجام امور مبتنی بر قوه تمیز و تفکر است که در نتیجه، هر کس تشخیص و تمیزش صحیح‌تر و تفکرش درست‌تر و انتخابش بهتر باشد، در انسانیت کامل‌تر خواهد بود.» (همو، ۳۵)

بنابراین از منظر مسکویه فصل ممیز انسان، قوه عاقله به عنوان جوهر نفس مجرد اوست و هر چه بهره انسان از عقل در نظر و عمل بیشتر باشد، انسانیتش کامل‌تر است.

رابطه فصل ممیز انسان با فضیلت از نظر مسکویه

ارسطو تصریح می‌کند که «فضیلت هر چیز متناسب با عمل خاص آن است» (ارسطو، ۴/۲). مسکویه نیز رابطه مستقیمی میان فصل ممیز انسانی یعنی قوه عاقله و فضیلت قائل است به گونه‌ای که اساساً فضیلت‌پذیری را حاصل و نتیجه‌ی رشد قوه تمیز و تعقل آدمی می‌داند.^۱

وی به‌طور کلی از آنجا که نفس انسان را مجرد و گوهر آن را عقل می‌داند، فضیلت نفس را «شوق آن به افعال مختص به خودش یعنی علوم و معارف، همراه با دوری جستن از امور جسمانی»^۲ بیان می‌کند که این دوری جستن از جسمانیات نیز همچون جنبه شوق نفس به علوم و معارف، متأثر از عقل و تحت نظر آن صورت می‌گیرد. از این رو از میان فضائل چهارگانه بنیادی یعنی «حکمت»، «شجاعت»، «عفت» و «عدالت» که وی بر اساس تقسیم قوای

۱ «ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل»، (مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهير الاعراق، ۷۸)

۲ «أما شوقها إلى أفعالها الخاصة بها أعنى العلوم والمعارف مع هربها من أفعال الجسم الخاصة به فهو فضيلتها»، (همو، ۳۳)

نفس به «عاقله»، «غضبیه» و «شهویه» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۸) بدان‌ها قائل است، صرف نظر از رابطه مستقیم حکمت با عقل، در تعاریف آن سه فضیلت دیگر نیز تنها یک چیز را می‌توان دید و آن حاکمیت عقل است که در خصوص قوای غضبیه و شهویه حاصل این حاکمیت بر آن‌ها، می‌شود: «شجاعت» و «عفت» (همو، ۴۰)؛ و زمانی که این هر سه فضیلت تحت حاکمیت عقل با هم در تعادل و سازش باشند به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری غلبه نکند، در واقع انسان صاحب ملکه «عدالت» شده است. (همو) بنابراین عدالت برآیند دیگر فضائل و مطلوب نهایی در اخلاق است که حاصل تدبیر و تسلط عقل است.

هدف از عدالت اخلاقی: آزادی عقلی

نکته شایان ذکر در اینجا توجه به هدف و منظوری است که از رهگذر رسیدن به عدالت اخلاقی و به تعبیر دیگر فضیلت و اخلاق برای انسان حاصل می‌شود. در حقیقت از آنجا که مسکویه گوهر وجود انسان را عقل او می‌داند، سعادت انسان را در پرداختن هرچه بیشتر و خالصتر به تأملات عقلی می‌داند و لازمه آن را آزاد شدن عقل از اسارت شهوت و غضب بیان می‌کند. لذا می‌توان گفت وقتی در سایه‌ی رسیدن به عدالت اخلاقی، «حکم عقل به سادگی اجرا شد، بدن هیچ وقت مزاحم روح نیست و آن وقت روح بدون هیچ مزاحمتی از ناحیه بدن کمالات خودش را کسب می‌کند» (مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ۳۱۰). مسکویه خود در بیان فضیلت «عفت»، فایده‌ی آن را چنین بیان می‌کند: «با آن، آزاد می‌شود و دیگر بنده‌ی هیچ‌یک از شهواتش نیست.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۴۰) به قول مطهری: «اخلاق از نظر این حکما از مقوله آزادی است به یک معنا، و از مقوله حاکمیت عقل است به معنی دیگر، که اگر آزادی بگوییم می‌شود آزادی عقلی» (مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ۳۱۱).

رابطه فصل ممیز انسان با سعادت از نظر مسکویه

مسکویه تصریح می‌کند که: «سعادت هر چیزی در رسیدن به کمال اختصاصی آن است.»^۱ به تعبیر دیگر از نظر او، سعادت هر موجودی در ارتباط مستقیم با فصل ممیز آن است، بنابراین: «سعادت انسان در فعالیت عقلانی او خواهد بود و لذا برای سعادت انسان مراتب

۱. «وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصصه»، (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۳)

بسیاری قابل تصور است که بر حسب [کیفیت] تفکر و آنچه متعلق تفکر قرار می‌گیرد رده‌بندی می‌شود و به همین جهت گفته شده است که برترین تفکر، تفکر در برترین [و منزّه‌ترین] امور است و آنگاه مرتبه به مرتبه از درجه‌ی این تفکر کاسته شده، تا اینکه به مرتبه‌ی تفکر در امور ممکن عالم حس منتهی می‌گردد.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۳۶).

ارسطو حد اعلای سعادت نفس را برخورداری از علوم و معارف و رسیدن به نهایت آن یعنی «حکمت» می‌داند چراکه حکمت مطلوبیت ذاتی دارد و وسیله‌ی حصول چیز دیگری نیست. (مسکویه، رسالتان فی اللذات و الآلام و النفس و العقل، ۲۲) از نظر مسکویه نیز سعادت قصوای انسان زمانی حاصل می‌شود که متعلق تفکر او برترین باشد و چنین متعلقی نقطه پایان تفکر است نه آنکه خود واسطه‌ای باشد برای تفکر در مرتبه‌ای بالاتر، به عبارت دیگر سعادت قصوی از تفکر در امری حاصل می‌آید که «لذاته» مطلوب باشد نه «لغیره». (مسکویه، ترتیب السعادات، ۲۴) وی رسیدن به این نقطه از تفکر و این درجه از سعادت را آنجا می‌داند که فرد با طی طریق فلسفه و معرفت مخلوقات و طبایع آنها به حکمت و علوم الهی رسیده و مستعد دریافت فیض الهی شود و در نتیجه یا حکیمی کامل شود که الهامات و تأییدات آسمانی در تصورات عقلی و تأملات حکمی، را دریافت می‌کند، و یا نبی و پیامبری شود که وحی الهی به سراغش می‌آید.^۱

برای فهم بهتر تبیین سعادت از منظر مسکویه، اشاره به جهان‌بینی او سودمند می‌نماید. «مسکویه تشنّو اشیاء را از خداوند، به طریق صدور می‌داند. نخستین صادر از این مبدأ و منبع هستی، عقل اول است، که آن را عقل فعال می‌نامد (بر خلاف نوافلاطونیان اسلام که این نام را به عقل دهم می‌دهند). صادر دوم نفس، و سوم افلاک است» (ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ۲۰۵) لذا او معتقد است که عقل بر نفس، و نفس بر طبیعت احاطه دارد^۲ و تصریح می‌کند که سعادت هر مرتبه‌ای در استفاده و بهره‌بردن از مرتبه‌ی بالاتر حاصل می‌شود. (مسکویه، الفوز الاصح، ۷۹) از این رو سعادت نفس زمانی به دست می‌آید که در حرکتی

۱ «... و صار إماماً حكيماً تاماً تأتیه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكمية والتأیيدات العلوية في التصورات العقلية وإماماً نبياً مؤيداً تأتیه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره»، همو، ۷۹.

۲ «احاط العقل بالنفس و النفس بالطبيعة» (مسکویه، الفوز الاصح، ۷۱)

صعودی، از نور عقل فعال (صادر اول) بهره گیرد و به کمک آن، قوه عاقله‌اش از قوگی به فعلیت درآید و در نتیجه، نفس به کمال برسد.^۱

لازم به ذکر است که مسکویه همچون ارسطو (ارسطو، ۳۵/۱) قائل به دو سطح از سعادت است و آنچه در بالا بدان اشاره شد را می‌توان سعادت عقلی نامید چراکه خود، مرحله مقدماتی سعادت عقلی یعنی رسیدن به فضیلت و عدالت اخلاقی را که در کتاب «تهذیب الاخلاق» به دنبال آن است، مرحله‌ی «سعادت خلقی»^۲ می‌نامد. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۱).

فلسفه: طریق رسیدن به سعادت قصوی از نظر مسکویه

مسکویه، ارسطو را نخستین کسی می‌داند که طریق رسیدن به سعادت قصوی را که از نظر وی همان طریق تفلسف و آغازیدن از علم منطق است، به عنوان یک صنعت و فن تدوین نموده است. لذا کتاب «ترتیب السعادات» خود را در تفصیل این مراتب فلسفی ارسطو نگاشته است و بر این باور است که نه تنها جز این راه، طریقی برای رسیدن به سعادت قصوی نیست بلکه کوتاه‌تر از آن راه هم وجود ندارد. (مسکویه، ترتیب السعادات، ۲۳-۲۴؛ همو، تهذیب الاخلاق، ۹۴).

وی سعادت انسان را در کمال هر دو قوه «عالمه» و «عامله» می‌داند و همان تقریر فیلسوفان از غایت فلسفه را، مبنی بر حضور صور تمام موجودات در نفس، و تبدیل شدن به عالمی کوچک [مشابه عالم عینی]، در تعریف سعادت ذکر می‌کند و البته بر عمل به مقتضای آن علم کلی هم تأکید می‌کند. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۷-۵۸)

اساساً مسکویه سعادت را از ناحیه‌ی عقل نظری ترسیم می‌کند و تنها فضیلت جاودان و مؤثر در سعادت آن‌جهانی انسان را «حکمت» ذکر می‌کند.^۳ از این رو پرداختن انسان به تعدیل قوای شهویه و غضبیه و اشتغال به این امر را به نوعی نزول از مقام تأملی عقل و در آستانه خروج از حد سعادت می‌داند که فقط چون در این تعدیل، باز خود عقل است که نقشی فعال

۱ «فاذا تحركت نحو العقل استنارت به واستفادت منه» (همو، ۵۷)؛ و: «لنیم ذاتها بالعقل» (همو، ۵۹) و نیز: «فاذن النفس هی عاقله بالقوه و انما یخرجها الی الفعل العقل الذی هو بالفعل» (مسکویه، رسالتان، ۲۴).

۲ «كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخلقية وأن تصدر عنا الأفعال كلها جميلة».

۳ «وينبغي أن يعلم أنه لا يحتاج في صحة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان إلى شيء من السعادات البدنية التي ذكرناها سوى سعادة النفس فقط أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۸۹)

دارد و مورد مشاوره قرار می‌گیرد و نهایتاً هم، غلبه با آن است، این خروج صورت نمی‌گیرد. (مسکویه، الفوز الاصغر، ۸۱-۸۲) لذا می‌توان گفت گرچه او دستیابی به مراتب بالای سعادت را بدون گذر از مرحله حکمت عملی و اخلاق (سعادت خُلُقِی)، محال می‌داند (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۹۵)، اما آنچه ابتداء و اصالتاً مورد عنایت مسکویه است عقل فلسفی نظری است و با صراحت، مخاطبان کتاب اخلاق خویش را، «محبان فلسفه» و نه توده عوام مردم^۱ معرفی می‌کند. (همو، ۸۱)

شایان ذکر است که طبیعتاً از آنجا که مسکویه حکیمی مسلمان است، طریق شریعت را نیز رساننده به سعادت می‌داند و خود بدان تصریح می‌کند، اما از آنجا که وی در بحث از فضائل، «عبادت» و «تقوا» را ذیل فضیلت «عدالت» آورده (همو، ۴۵) که خود آن، برآیند دیگر فضائل اخلاقی و حاصل جمع آنهاست و نهایتاً نیز نقشی مقدمی و زمینه‌ساز برای آزادی عقلی و پرداختن به تأملات حکمی دارد، به نظر می‌رسد از نظر او، معرفت و عمل مندرج در شریعت، تنها حد نصاب ورود به جرگه سعادت‌مندان را تأمین می‌کند ولی رسیدن به مراتب عالی سعادت در گرو پرداختن به عقل نظری و طی مدارج حکمت^۲ است. حال آنکه عبادت و تقوا، از منظر قرآن، برای رسیدن به فضیلت و سعادت «طریقت» دارد نه آنکه برآیند فضائل دیگر باشد: «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»^۳ (یس: ۶۱) و در نهایت نیز، مراتب سعادت انسان با همین ملاک تقوا، و نه معقولات ابدی، ارزیابی و حاصل می‌شود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ»^۴ (الحجرات: ۱۳).

اکنون نوبت آن است که به تأمل در آیات قرآن بپردازیم تا ببینیم فضیلت و سعادت انسان به کدامین شاخصه او مستند شده‌اند.

۱. «و عملناه لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام».

۲. مسکویه اصناف سعادت‌مندان را چهار گروه می‌داند: گروهی که ذاتاً و از همان کودکی بافضیلتند؛ گروهی که خود با سعی و تلاش در جستجوی حقیقت و حکمت بر می‌آیند و با طی طریق تفلسف به مرتبه حکما می‌رسند، سوم و چهارم گروهی که خود به طور داوطلبانه در پی حقیقت نبوده‌اند بلکه به اکراه و اجبار تحت تأدیب و تعلیم شرعی و یا چکمی قرار گرفته‌اند: «و نجد ايضاً من يوجد بهذه السيرة اخذاً على الاكراه اما بالتأديب الشرعي و اما بالتعليم الحكيم»؛ و آنگاه متذکر می‌شود که آنچه مورد بحث و انتظار است حال گروه دوم است چرا که آن سه گروه دیگر تحت تأثیر امور بیرونی هستند و در نتیجه، آن حال نمی‌تواند مورد درخواست واقع شود «و معلوم ان المطلوب هو القسم الثاني اذا كانت الاقسام الباقية هي من خارج، و لا يمكن ان تطلب»، و نیز تصریح می‌کند تنها این گروه دوم هستند که سعادت‌مند کامل و مقرب درگاه الهی و مستحق محبت و دوستی خداوند هستند «و انه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب الى الله عز و جل، المحب المطيع المستحق خلته و محبته». همو، ۱۵۰.

۳. «و اینکه مرا بپرستید این است راه راست!»

۴. «در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»

نسان به منزله عامل انتخاب‌گر^۱ در قرآن^۲

به نظر ما آیات ذیل بیان‌گر شاخصه محوری فضیلت و سعادت در انسان هستند:

- «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ» (الملك: ۲)
- «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الانسان: ۲-۳)
- «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (الشمس: ۷-۱۰)

این محور عبارت است از اینکه انسان: «عامل^۳ انتخاب‌گر» است؛ و خود باید هویت و سرنوشت خود را تعیین کند (الملك: ۲، الانسان: ۳) البته انسان با این انتخاب‌گری خود تنها رها نشده است بلکه باید بر اساس الهام فجور و تقوا به نفس او و عقل و ادراکی (الشمس: ۸؛ الانسان: ۲ «سَمِيعًا بَصِيرًا») که از آن برخوردار است سرنوشت خود را با انتخاب یکی از دو راه شکر یا کفر (الانسان: ۳) رقم بزند و البته مسلم است که هدف خلقت انسان و کمال او، در انتخاب راه شکر و در نتیجه، «عمل» (الملك: ۲) به مقتضای آن تقوای الهامی و عقل اعطایی است. چنان‌چه انسان راه کفر را برگزیند نه تنها از خود تهی می‌شود: «الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الانعام: ۱۲)، بلکه به سطحی پایین‌تر از چهارپایان تنزل می‌یابد: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (الاعراف: ۱۷۹).

البته آیات دیگری نظیر: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقرة: ۳۱)؛ «فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (البقرة: ۳۳)؛ و: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

۱. قسمت اول این عنوان (انسان به منزله عامل) را از مقاله: «انسان به منزله عامل بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض‌ها در روانشناسی»، متعلق به آقای خسرو باقری، وام گرفته‌ام.

۲. لازم به ذکر است که این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بررسی مبانی اخلاق فضیلت‌مدار مسکویه و نراقی بر مبنای قرآن کریم» می‌باشد که در شرف دفاع است. در آن رساله، فصل ممیز انسان، «روح الهی» او اثبات شده، و البته آن شاخصه که از جهت آن، انسان مخاطب دستورات اخلاقی قرار می‌گیرد همین وجه انتخاب‌گری و عمل مبتنی بر تعقل است. از نگاه مسکویه هر دو (فصل ممیز، و شاخصه‌ی مزبور) به عقل بر می‌گردد.

۳. ناگفته پیداست که گستره عمل انسان در آیه مبارکه سوره «الملك»، همه اعمال درونی و حیوانی (تعقل، نیست، ایمان و...) و بیرونی و جوارحی انسان را شامل می‌شود.

۴. در ادامه خواهد آمد که حداقل مبادی عمل سه چیز است: معرفت، میل و اراده؛ و از آن میان، اراده نقش محوری دارد که معنای مراد از آن در اینجا: «تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی بر انجام کاری» است. بعلاوه آنکه «انتخاب‌گری» یکی از معانی چهارگانه «اختیار» است که ملاک تکلیف و جزاء نیز همین معنای اختیار است. البته برای انسان بعنوان فاعل بالقصد (در برابر خداوند بعنوان فاعل بالغایه) همه معانی اراده (دوست داشتن و پسندیدن، تصمیم گرفتن بر انجام کاری، تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی)، و اختیار (در برابر جبر، انتخاب‌گری، در برابر اکراه، در برابر اضطرار) می‌تواند صادق باشد. (نگ: محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۹۵-۹۶)

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ۲۹) از روح الهی دمیده شده در گل وجود انسان و ظرفیت علمی او خبر می‌دهند. ناگفته پیداست که آن روح الهی به عنوان سرمایه‌ای برای تکامل و تعالی به انسان داده شده است که در صورت انتخاب راه تقوا می‌تواند همه وجودش را زنده به آن روح کند و عالم به تمام اسمای حسناى الهی شده و در نتیجه، مسجود ملائکه واقع شود. در تأیید معنای بالا می‌توان به حدیثی که در بیان تفاوت انسان با ملائکه و حیوانات از حضرت علی(ع) آمده است اشاره کرد که در آن برای ملائکه تنها عقل، برای حیوانات تنها شهوت، و برای انسان هم عقل و هم شهوت قائل شده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بَلَا شَهْوَةَ وَ رَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةَ بَلَا عَقْلَ وَ رَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلَهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ مَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ» (صدوق، علل الشرائع، ۴/۱). در معنای این حدیث باید گفت چنان‌که امام(ع) فرموده‌اند صرف داشتن عقل برای انسان امتیاز نمی‌آورد بلکه عقل همچون شهوت به عنوان یک منبع در انسان نهاده شده است اما آنچه موجب امتیاز می‌شود «غلبه» در سایه این عقل بر شهوت است؛ به بیان دیگر چنان‌که برخی محققان گفته‌اند، وجه برتری انسان بر ملائکه و کمال و سعادت او، در آزادی عقلی و پرداختن به تأملات عالی حکمی نیست بلکه: «این برتری اگر فقط به این بود که جنبه عقلی انسان اسیر بدن نشود، نهایت مرتبه‌ای که به دست می‌آید تساوی انسان کامل و فرشتگان بود، در حالی که روایت [می‌فرماید] در صورت غلبه بر شهوات، انسان برتر از فرشتگان نیز خواهد شد.» (سید محمد رضا مدرسی، فلسفه اخلاق، ۵-۱۲۴)

جایگاه اراده و انتخاب‌گری انسان در نظر مسکویه و نقد آن

لازم به ذکر است که مسکویه نیز در مقام نظر، به اراده و قدرت انتخاب و نقش تعیین‌کننده آن در فضیلت انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «ایجاد گوهر وجود انسان مربوط به قدرت فاعل و خالق او یعنی خداوند تبارک و تقدس اسم‌ه تعالی است، اما نیکوساختن این گوهر به انسان تفویض شده و به اراده او وابسته است.» (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۵۷) و حتی می‌توان گفت در تمامی مواردی که از فضائل چهارگانه و انواعی که در ذیل هر یک قرار می‌گیرند، بحث می‌کند به نوعی از نقش اراده در تنظیم اعمال متناسب با حکم عقل سخن می‌گوید. اما او در مقام ارائه نظام اخلاقی خود به این ویژگی به‌طور جداگانه نمی‌پردازد و این بحث صرفاً

ذیل قوه عاقله مطرح می‌شود؛^۱ و در نتیجه برای حکیم صاحب ملکات اخلاقی، در شرایطی بدتر از شرایط حضرت ایوب (ع) نیز، انجام اعمال خلاف حکمت و فضیلت را متصور نمی‌داند^۲ (همو، ۹۷). نکته‌ی مهم همین‌جاست که گرچه اراده و قدرت انتخاب، در سایه‌ی داشتن عقل و ادراک معنا پیدا می‌کند، اما خود آن نقشی تعیین‌کننده در ساخت شخصیت انسان دارد و حتی بر ملکات اخلاقی نیز می‌تواند فائق آید. به‌علاوه باید متذکر شد که زمانی که ما می‌گوییم «عامل انتخابگر» بودن، محور فضیلت و سعادت انسان است توجه داریم که: «حداقل مبادی لازم برای آنکه رفتاری به عمل تبدیل شود، سه مبدأ است: مبدأ معرفتی، مبدأ میلی و مبدأ ارادی» (خسرو باقری، انسان به منزله عامل، بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض‌ها در روانشناسی، ۲۴). بنابراین مبدأ معرفتی هرچند هم که مهم بوده و در مبادی میلی و ارادی انسان مؤثر باشد اما در نهایت هر یک از میل و اراده، برای خود نقش جداگانه و تعیین‌کننده‌ای دارند و حتی برخی محققان به درستی، از حضور و حاکمیت اراده در مرحله معرفت، میل، و حتی خود اراده سخن گفته‌اند و به تفصیل، این نقش محوری اراده و نیز روابط متقابل مبادی سه‌گانه را بحث کرده‌اند. (رضا برنجکار، حضور اراده در مبادی عمل، ۳۷).

جایگاه عقل در قرآن و روایات و نسبت آن با عامل انتخابگر بودن انسان

حقیقت آن است که در آیات و روایات بسیار به عقل بها داده شده است تا آنجا که در برخی روایات از عقل به عنوان «اصل» (کلینی، ۱۸۱/۸)، «قوام» (ابوالفتح کراچکی، ۳۱/۲) و «نظام» انسان (آمدی، ۲۷۷) یاد شده است و در آیات قرآن نیز بدترین جنبندگان نزد خداوند کسانی معرفی شده‌اند که اهل تعقل نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا

۱ در این مسأله همچون عمده مسائل دیگر- جز آنچه به توحید و معاد مربوط می‌شود- مسکویه پیرو ارسطوسست چراکه او هم گرچه سعی نموده بر خلاف سقراط و افلاطون که قائل به وحدت فضیلت و معرفت بودند، نقش اراده و انتخاب انسان را در فضیلت گوشزد کند و متذکر می‌شود که «اصل عمل اخلاقی، انتخاب آزاد است» (ارسطو، ۵/۲) اما نهایتاً چون مبنای عمل اخلاقی را «تعقل و میل» می‌داند (همو، ۴) باز در مرحله «انتخاب» نقش جداگانه، تعیین‌کننده و محوری را به اراده نمی‌دهد و آن را در «میل» معقول خلاصه می‌کند: «بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم که انتخاب مرجع، تعقل متکی به میل و یا میل مبتنی بر عقل است» (همو) لذا محققان به نقد ارسطو در این خصوص پرداخته‌اند: «بدینسان، ارسطو برای اراده، هویت مستقلی، غیر از تصور، تصدیق و شوق قائل نیست. هویتی که آدمی را قادر می‌سازد، علی‌رغم میل باطنی خویش، نسبت به عملی خاص و علم به اصلح بودنش، به ترک آن کار مبادرت ورزیده و میل و شناخت خویش را نادیده انگارد. به بیانی دیگر، فیلسوفان یونان، اراده را چونان قدرتی که باعث حاکمیت انسان بر میل و معرفت خویش گردیده و بر اساس آن جهت‌گیری نماید، تصویر نکرده‌اند بلکه اراده آدمی را محکوم علم خویش (در اخلاق سقراطی)، یا محکوم میل معقول (در اخلاق ارسطویی)، می‌دانند.» (رضا برنجکار، مبادی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ۲۰۵-۲۰۶)

۲ این اندیشه نیز مأخوذ از ارسطو است. (مسکویه، تهذیب الاخلاق، ۹۹-۱۰۰)

يَعْقُلُونَ» (الانفال: ۲۲). اما سؤال این است که چه رابطه‌ای میان عقل با شاخصه استفاده شده از قرآن است؟

برای رسیدن به تبیینی درست از این رابطه، ناگزیریم ابتدا معنای عقل را در لسان دین مشخص سازیم، که رسیدن به آن نیز در گرو فهم معنای اصیل عقل در لغت عربی است.

معنای عقل در لغت

برای عقل در کتب لغت دو معنا را می‌توان یافت:

۱. عقل به معنای قوه پذیرنده علم که فهم و تمییز انسان از آن نشأت می‌گیرد و حتی خود آن علم و تمییز نیز در مواردی، عقل نامیده می‌شود.^۳
 ۲. عقل به معنای حبس و منع و امساک.^۴
- از دو معنای بالا، معنای دوم برای عقل بیشتر ذکر شده است و چنان‌که ابن فارس گفته، اصل معنای عقل هم همان است. اما در اینجا باید به یک نکته مهم در اصل معنای عقل اشاره کنیم که عموماً از آن غفلت می‌شود و البته نقشی مهم در فهم چگونگی مانع و ممسک بودن عقل، دارد:

وقتی برای یافتن سرنخی از معنای اصیل عقل، به کتاب «فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی» مراجعه شد، مشاهده نمودیم که ریشه «عَقَلَ» در میان دو ریشه «عَقَفَ» و «عَقَوَ (عقا)» به ترتیب به معنای: «تا کردن و خم کردن»، و «باز داشتن و مانع شدن» آمده است. معنای خود ریشه‌ی «عَقَلَ» نیز: «بستن دو پای خم شده شتر را به رانش»، و: «خم شدن، پیچیدن» ذکر شده بود. کلمه «عاقول» از این ریشه نیز به «خم دره» معنا شده بود. البته به معنای معروف: «پای بند ستور» برای «عقال»، و همچنین «رأی و خرد» برای «عقل» هم در این منبع اشاره شده است. (محمد جواد مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، ۵۷۶/۲-۵۷۷) نکته جدید در اینجا معنای «خم کردن و تا کردن» در معنای این ریشه بود که زمینه‌ی «بستن» پای خم شده‌ی شتر به رانش را فراهم می‌سازد و از این طریق «مانع» حرکت

۳ «العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، و يقال للعلم الذي يستفيدة الإنسان بتلك القوة عقل» (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۷۷)؛ «عقل يعقل عقلاً إذا عرف ما كان يجمله قبل أو انزجر عما كان يفعله» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، به نقل از حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۹۴/۸)؛ «عَقَلَ الشَّيْءَ يَعْقِلُهُ عَقْلاً: فَهَمَهُ» (ابن منظور، لسان العرب، ۴۵۸/۱).

۴ أصل العَقْل: الإمساك و الاستمساک، كعقل البعير بالعَقَال (راغب، ۵۷۷)؛ «و عقل بطن المريض بعد ما استطلق: استمسك... و عقلت البعير عقلاً شددت يده... و العقل: الحصن و جمعه العقول» (خلیل بن احمد، کتاب العين، ۱۵۹/۱)؛ «و سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلاً لَأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبُهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَخْبِصُهُ» (ابن منظور، ۴۵۸/۱)؛ «عقل: أصل واحد منقاس مفرّد يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، به نقل از حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸).

او می‌شود. در ادامه با دقت در کتب لغت مشاهده نمودیم که به عنوان نمونه در لسان العرب و مصباح المنیر نیز همان معنای خم کردن و تا زدن و جمع کردن ساق و ران شتر در معنای عقل آمده است و آنگاه به آن طنابی که بدان آن‌ها را می‌بندند «عقال» گفته می‌شود.^۵ از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که معنای اصیل «عقل»، بستن و منع و ضبطی است که حاصل یک جمع و در کنار هم گذاشتن است. به تعبیر دیگر، اساس معنای عقل حاصل «تدبیر» و در نظر گرفتن تمامی جوانب امر است: «عقلت الشيء: تدبرته» (احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر، به نقل از حسن مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۱۹۴/۸) و از این رو ابن منظور، از قول ابن الانباری، «رَجُلٌ عَاقِلٌ» را چنین معنا می‌کند: «هو الجامع لأمره و رأيه» (ابن منظور، لسان العرب، ۴۵۸/۱۱)، و اتفاقاً این معنا را مأخوذ از همان معنای جمع کردن دست و پای شتر می‌داند: «مأخوذ من عَقَلْتُ الْبَعِيرَ إِذَا جَمَعْتُ قَوَائِمَهُ» (همو) و ظاهراً این معنای «در نظر گرفتن همه جوانب امور» را بر معنای حبس و منع مقدم می‌داند چراکه در ادامه برای اشاره به این معنا برای «عاقِل»، از لفظ «قِل» استفاده می‌کند: «و قِل: العاقلُ الذي يحبس نفسه و يردُّها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس و منع الكلام» (همو) نکته دیگر آنکه عقل در لغت و در روایات در مقابل جهل آمده است:

لغت: «العقل: نقيض الجهل» (خلیل، ۱۵۹/۱)، و...

روایات: «صديق كل امرئ عقله و عدوه جهله» (کلینی، ۱۱)، و...

و اتفاقاً لغویون برای جهل نیز در تقابل با عقل، دو معنای مخالف، متناظر با معانی ذکر شده برای عقل نقل کرده‌اند یعنی از طرفی جهل نقیض علم قرار داده شده است (ابن منظور، ۳۹۰/۳)، و از طرف دیگر به معنای خفت و سبک [سری] و عدم طمأنینه (ابن فارس؛ به نقل از حسن مصطفوی، ۱۳۱/۲)^۶ و انجام عمل بدون علم (ابن منظور، ۳۹۰/۳)^۷ و بدون ضابطه و به صورت نادرست (راغب، ۲۰۹)^۸، آمده است.

معنای عقل در قرآن و روایات

در آیات و روایات هر دو معنای نقل شده از لغویون برای عقل را می‌توان دید که البته

۵ «عَقَلَ الْبَعِيرَ يَعْطِلُهُ عَقْلًا و عَقْلَهُ و اغْتَقَلَهُ: ثَنَى وَظَفَهُ مع ذراعه و شدَّهُما جميعاً في وسط الذراع، و كذلك الناقة، و ذلك الحَبْلُ هو الْعِقَالُ» (ابن منظور، ۴۵۸/۱) و نیز بنگرید به: احمد بن محمد فیومی، مصباح المنیر؛ به نقل از حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸

۶ «جهل: أصلان، أحدهما خلاف العلم، و الآخر الخفة و خلاف الطمأنينة».

۷ البته لفظ: «الجهالة» چنین معنا شده است.

۸ «و الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل، سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً».

توجه به فضای دو قطبی مطرح شده در معنای اول از سوی روایات، و نیز ملاحظه آیات و روایاتی که چگونگی مانع و حابس بودن عقل در معنای دومش، و همچنین خاستگاه تکوینی آن منع عقلی را تبیین می‌کنند، در این مسأله حائز اهمیت و راهگشاست. در ذیل این سه نکته را وا می‌کاویم.

۱. کارکرد اصلی عقل در مرحله شناخت: تمییز و تشخیص حق از باطل

«قال رسول الله (ص) العقل نور في القلب يفرق به بين الحق والباطل» (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱۹۸/۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴۰/۲۰). این روایت به صراحت کارکرد اصلی عقل در مرحله شناخت را تمییز میان حق و باطل بیان می‌کند.^۹ و البته در روایات دیگر، «علم» و «فهم» انسان از شاخه‌ها و ثمرات همین عقل دانسته شده‌اند: «العقل أصل العلم و داعية الفهم» (عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ۵۳)؛ و نیز: «دَعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَ الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ» (کلینی، ۲۵/۱)

به نظر ما نکته کلیدی تبیین آیات و روایات مربوط به عقل، توجه به همین فضای دو قطبی ترسیم شده از سوی عقل میان حق و باطل است. یعنی عقل انسان از منظر آیات و روایات، نقش آینه‌وار و بی‌طرف و منفعل در شناخت حقایق موجودات ندارد بلکه اساساً «تمییز» دهنده است و به نحوی فعال به جداسازی حق از باطل می‌پردازد و در هر شناختی، حق را با اشاره به باطل مقابل آن نمودار می‌سازد.

معرفت و شناخت خداوند امری است که در دین بدان توصیه می‌شود و در قرآن، بسیاری از موارد، آیاتی از خلقت و چگونگی تدبیر خداوند در آفرینش نقل می‌شود و از این راه انسانها به تعقل فراخوانده می‌شوند و تصریح می‌شود که در این پدیده‌ها، آیات و نشانه‌هایی از خداوند برای تعقل کنندگان نمایان است^{۱۱} در برخی روایات نیز متعلق تعقل انسان، خود خداوند ذکر شده‌است مثل این روایات:

– «يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَّا عِبَادَهُ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۵/۱).

۹ کارکرد تمییزی عقل در این روایات نیز مشاهده می‌شود: «مَا بَيَّنَّ الْحَقَّ وَ الْبَاطِلَ إِلَّا قِلَّةُ الْعُقُلِ» (احمد بن محمد خالد برقی، المحاسن، ۲۵۴/۱)؛ «لَيْسَ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ وَ لَكِنْ الْعَاقِلُ مَنْ يَعْرِفُ خَيْرَ الشَّرِّينِ» (مجلسی، بحارالانوار، ۶/۷۵).

۱۰ از میان کتب لغتی که مراجعه کردیم تنها صاحب التحقیق بود که بر این کارکرد تمییزی عقل تأکید کرده بود و حتی آن را اصل معنای عقل، و امساک را از لوازم آن می‌داند (حسن مصطفوی، ۱۹۴/۸) ما گرچه بر این کارکرد عقل تأکید می‌کنیم اما همچنان با توجه به نکته‌ای که مبنی بر ضرورت حصول یک جمع و کنار هم گذاری برای تحقق منع عقلی، متذکر شدیم، اصل معنا را حبس و منع می‌گیریم و این تمییز عقلی را همان زمینه چینی برای تحقق منع می‌دانیم.

۱۱ بنگرید به آیات: (الروم: ۲۴)، (البقرة: ۱۶۴)، (النحل: ۱۲)، (الجاثية: ۵)، و....

- «و ابتعث فیهم النبیین... لیعقل العباد عن ربهم» (صدوق، کتاب التوحید، ۴۴).
- اما نکته مهم توجه به زاویه و هدف شناخت عقلی مورد نظر از خداوند در تعالیم دینی است که آن را از تأملات حکمی و فلسفی محض جدا می‌سازد. برای دریافت این نکته، مشاهده ادامه دو روایت بالا ضروری است:
- «فَأَحْسَنَهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنَهُمْ مَعْرِفَةً وَأَعْلَمَهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنَهُمْ عَقْلاً وَأَكْمَلَهُمْ عَقْلاً أَرْفَعَهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (کلینی، ۱۵/۱)
- «[لیعقل العباد عن ربهم] ما جهلوه فیعرفوه ربوبیته بعد ما أنکروا و یوحده بالالهیة» (صدوق، ۴۴)

ملاحظه ادامه روایات روشن می‌سازد که این «تعقل عن الله» با رویکرد و هدف شناخت خداوند به عنوان رب و در مقام ربوبیت است نه برای اثبات خالقیت خداوند، چراکه بنا بر آیات قرآن، مشرکان در خالق دانستن خداوند مشکلی نداشتند: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لقمان: ۲۵) بلکه این قبول ربوبیت یگانه خداوند بود که برایشان مشکل بود. و باید توجه داشت که بنا بر قرآن این «ربوبیت» است که «عبودیت» می‌آورد: «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (آل عمران: ۵۱) یعنی زمانی که عقل خداوند را با ربوبیتش می‌شناسد حکم به عبودیت او می‌دهد و در پی تمیز و تشخیص اوامر و نواهی رب خود بر می‌آید. به تعبیر دیگر شناخت و معرفت خداوند، در چارچوب فضای دو قطبی شناخت اوامر و نواهی او ثمر می‌دهد و تجلی می‌یابد و بر خلاف اهتمام فیلسوفان و از جمله مسکویه به شناخت نظری فلسفی و ترسیم سعادت قصوای انسانی از ناحیه عقل نظری، می‌توان گفت اساس شناخت و معرفت در منطق قرآن و روایات، مبتنی بر رویکرد تمیز حق و باطلی عقل و در جهت ایمان و عبودیت است:

«إِنَّ الْعَاقِلَ لَدَلَالَةٌ عَقْلُهُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ قَوَّامَهُ وَزَيَّنَتْهُ وَهَدَّيْتَهُ عِلْمَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ هُوَ رَبُّهُ وَ عِلْمَ أَنَّ لِحَالِقِهِ مَحَبَّةً وَ أَنَّ لَهُ كَرَاهِيَةً وَ أَنَّ لَهُ طَاعَةً وَ أَنَّ لَهُ مَعْصِيَةً» (کلینی، ۲۸/۱)

بنابراین آن زمان که دین به معرفت و علم فرا می‌خواند باز هدفش رسیدن به تمیز حق از باطل در سطحی بالاتر و عالی‌تر و در نتیجه دوری از انواع شرکهای خفی است چراکه علم، در روایات، یکی از عوامل افزایش عقل است: «الْعِلْمُ يَزِيدُ الْعَاقِلَ عَقْلاً» (مجلسی، ۶/۷۵)؛ و ثمره‌ی آن بنا بر قرآن باید خشیت بیشتر باشد: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸)

۲. بازدارندگی عقل بر مبنای تمییز میان حق و باطل، و به شکل تثبیت^{۱۲} و تدبیر و حزم در

امور

از آنجا که اصل معنای عقل ناظر بر منع و امساک است، معنای اصیل جهل نیز که در لغت و روایات مقابل عقل آمده است، ظاهراً همان «خفت» و سبکی، «عدم طمأنینه» و «انجام عمل بدون علم و ضابطه» است و سیاق استعمال آن در آیات و روایات نیز این نظر را تأیید می‌کند. در روایتی وجه تسمیه عقل چنین آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ وَالنَّفْسَ مِثْلُ أُخْبِتِ الدَّوَابِّ فَإِنْ لَمْ تُعْقَلْ حَارَتْ فَالْعَقْلُ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ» (ابن شعبه حرانی، تحف العقول ۱۵)؛ بنابراین رابطه عقل و جهل نفس را این طور می‌توان ترسیم کرد: نفس به جهت خفت و سبکی‌ای که دارد با کوچکترین باد هوس و میلی به این سو و آن سو می‌رود و بدون هیچ‌گونه سنجش و محاسبه‌ای دست به عمل می‌زند و لذا عقل وارد عمل می‌شود و با تأنی و درنگ (تثبیت) به تمییز حق از باطل می‌پردازد و بر آن اساس، با حزم و عاقبت‌اندیشی و جامع‌نگری خود، مانع سبک‌سری نفس می‌شود. آیاتی از قرآن که انسان را به تعقل در عبرت‌ها و حقایق زندگی فرا می‌خوانند و یا از عدم تعقل مشرکان و کافران در این امور سخن می‌گویند در واقع ناظر بر همین جنبه‌ی عاقبت‌اندیشی و تدبیری و محاسبه‌گری عقل هستند که در ذیل به تعدادی از آن آیات و نیز روایات مرتبط اشاره می‌کنیم:

آیات:

- «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (الحج: ۴۶)
- «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (العنكبوت: ۳۵)
- «وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَ فَلَا يَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸)
- «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ» (الانعام:

۳۲)

روایات:

- «التَّثَبُّتُ رَأْسُ الْعَقْلِ وَ الْحِدَّةُ رَأْسُ الْحُمْقِ» (ابوالفتح کراجکی، ۱۹۹/۱)
- «أَعْقَلَ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ فِي الْعَوَاقِبِ» (آمدی، ۵۲)
- «لِلْحَازِمِ مِنْ عَقْلِهِ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ زَاجِرٌ» (همو، ۵۳)
- «لَا عَقْلَ كَالْتَدْبِيرِ» (کلینی، ۲۰/۸)

۱۲ «تَثَبَّتَ فِي الْأَمْرِ وَ الرَّأْيِ، وَ اسْتَثَبَّتْ: تَأْتَى فِيهِ وَ لَمْ يَعْجَلْ. وَ اسْتَثَبَّتْ فِي أَمْرِهِ إِذَا شَاوَرَ وَ فَحَصَ عَنْهُ» (ابن منظور، ۱۹/۲).

- «أدل شيء على غزارة العقل حسن التدبير» (آمدی، ۳۵۴)

۳. نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد توجه به خاستگاه منع عقلی است، چراکه حتما باید برای منع و امساک عقل، زمینه و بستری موجود باشد و گرنه در خلأ و بی علت این منع ضرورت نمی یابد. چنان که می دانیم برای جمادات محبت و کراهت معنا ندارد چراکه گرایش و میلی در آن ها نیست اما برای حیوانات برخی امور لذتبخش هستند و برخی هم رنج آور، لذا آن ها به طور غریزی و بدون محاسبه عقلی، همیشه نسبت به امور ملایم تمایل نشان می دهند و همواره از امور ناملائم اجتناب می کنند. انسان نیز به طور تکوینی و فطری، نسبت به بعضی امور گرایش و محبت و از برخی امور، کراهت دارد. قرآن تصریح می کند که «ایمان» را محبوب قلوب شما قرار دادیم و بالعکس کفر و فسوق عصیان را برایتان ناخوشایند ساختیم: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ» (الحجرات: ۷) و در همین سیاق، متذکر می شود که همه انسان ها بر فطرتی حنیف آفریده شده اند (الروم: ۳۰) و از روح الهی در گل وجود آن ها دمیده شده است (الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) که مسلما این روح الهی، به حق گرایش دارد و از باطل گریزان است.

وجه فارق میان انسان و حیوان- علاوه بر متعالی بودن سطح گرایشات- این است که انسان بر خلاف حیوان، محکوم گرایشات و تمایلات تکوینی خود نیست بلکه خداوند، بر اساس آن محبت و کراهت فطری نسبت به ایمان و کفر، قدرت تشخیص و تمیز فجور و تقوا را هم به انسان الهام کرده است و به او این حق را داده که بر اساس تشخیص و محاسبه خود، یکی از آن دو را انتخاب کند. علامه طباطبایی تصریح می کنند که منظور از فجور و تقوای الهامی در آیات: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس: ۷-۸) همان عقل عملی است (محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۹۸/۲۰؛ این روایت از امام صادق(ع) نیز که منظور از آن الهام را: «عَرَفَهُ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ» (قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۴/ ۳۰۰)؛ تفسیر می کنند، این برداشت علامه را تأیید می نماید.

بنابراین اولاً خاستگاه معنای اصیل عقل، محبت و کراهت فطری و تکوینی انسان نسبت به ایمان و کفر است. ثانياً آنکه نقطه آغازین حرکت عقلی مورد نظر قرآن، از عقل عملی و بر پایه تمیز میان حق و باطل است.

گفتیم که جنس ضبط و منع عقل از نوع عاقبت نگری و تدبیر است یعنی نهایتاً عقل در این مورد هم کارکرد ادراکی دارد نه تحریکی. برای تبیین این مسأله و بیان چگونگی رابطه عقل

با عمل، باید پای «قلب» در قرآن را هم به میان کشید.

رابطه عقل با قلب و عمل

تعقل و تفقه، در قرآن و روایات به «قلب» نسبت داده می‌شود:

- «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (الحج: ۴۶)
 - «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهِ» (الاعراف: ۱۷۹)
 - «الْعَقْلُ مَسْكَنُهُ فِي الْقَلْبِ» (کلینی، ۸/ ۱۹۰)
 - «قال رسول الله (ص) العقل نور في القلب يفرق به بين الحق و الباطل» (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/ ۱۹۸؛ ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، ۲۰/ ۴۰)، و...
- بنابراین باید هماره، آیات و روایات مربوط به عقل و کارکرد آن را در نسبت عقل با قلب مد نظر داشت.

در مباحث گذشته دانستیم که «عمل» بر مبادی‌ای مبتنی است که اهم آن‌ها عبارتند از: معرفت، میل و اراده؛ و حال می‌گوییم آن کانونی که هر سه‌ی این مبادی را در خود دارد و بنابراین عامل و محرک اصلی قلمداد می‌شود، «قلب» است. یعنی قلب در قرآن هم مرکز ادراک است، چنان‌که نقل شد، و هم محل امیال و عواطف:

- «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)
 - «فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ» (الانعام: ۴۳)؛ و...
- و هم محل اراده:

- «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ» (الاحزاب: ۵)
- «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (البقرة: ۲۲۵)؛

و

گفتیم که کارکرد اصلی شناختی عقل در قرآن و روایات، تمییز میان حق و باطل و آنگاه بر اساس آن، عاقبت‌اندیشی و تدبیر است حال می‌گوییم اساسا اقتضای فضای دو قطبی ترسیم شده، گرایش به یک قطب و دوری از قطب مقابل است و می‌توان تصور کرد که هرچه وضوح تمایز میان حق و باطل بیشتر باشد، گرایش انسان به حق و عمل به مقتضای آن نیز بیشتر خواهد بود. با این بیان، می‌توان اجتناب حضرت یوسف (ع) از ارتکاب عمل منافی عفت با

رؤیت برهان پروردگار: «وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف: ۲۴)، و به طور کلی عصمت معصومان(ع) را در همین وضوح تمایز میان حق و باطل در نظر آنان دانست. اما در مجموع باید گفت که درست است که عقل با تمییز میان حق و باطل و براگیختن امیال و عواطف، نقشی بنیادی در عمل بازی می‌کند ولی نمی‌تواند جای عواطف و احساسات و ایمان و انتخاب‌گری و اراده انسان را بگیرد بلکه در نهایت این «قلب» است که به عنوان کانون همه این مبادی، دست به انتخاب و عمل می‌زند. و مراد از قلب هم چیزی جز همان حقیقت وجود انسان نیست: «إِنَّ الْمَرَادَ بِالْقَلْبِ هُوَ الْإِنْسَانُ بِمَعْنَى النَّفْسِ وَالرُّوحِ» (طباطبایی، ۲۲۳/۲)

تقوا: طریق رسیدن به فضیلت و سعادت از منظر قرآن

در سوره «الشمس»، «تزکیه» که ناظر بر فضیلت است و «فلاح» که بر سعادت دلالت می‌کند در کنار هم و در رابطه‌ای مستقیم آمده‌اند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (الشمس: ۹). به تعبیر دیگر بحث از تقسیم سعادت به اخلاقی و عقلی منتفی است چراکه انسان در قرآن از جنبه‌ی اراده و انتخاب‌گریش مخاطب است در نتیجه هر چه انتخاب‌های انسان در مرحله عمل (چه جانچی و چه جارحی) بهتر و به تقوا نزدیک‌تر باشد فضیلت و رشد معنوی^{۱۴} او بیشتر خواهد بود و این رشد معنوی، سعادت او را در پی خواهد داشت. لذا ملاک فضیلت و سعادت یک چیز است و آن «تقوا» است: «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (الحجرات: ۱۳).

بنابراین این که مسکویه، فلسفه و حکمت نظری را طریق رسیدن به سعادت «قصوی» بیان می‌کند، از منظر قرآنی قابل نقد است چراکه آن معرفت و حکمت حاصل از تأملات عقل نظری نیز زمانی سعادت‌آفرین است که با ایمان همراه باشد. به بیان دیگر، کمال واقعی و اصیل عقل نظری نیز همان کمال عقل عملی یعنی ایمان است (عبدالله جوادی آملی، حریق مختوم، بخش یکم، ۱/ ۱۵۸) در تأیید این مطلب می‌توان به شواهد ذیل از قرآن استناد نمود:

- در همان سوره انفال که بدترین جنبندها نزد خداوند، کسانی معرفی شده‌اند که اهل تعقل نیستند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (الانفال: ۲۲)، در آیه‌ای دیگر، همان تعبیر، برای کسانی که ایمان نمی‌آورند به کار رفته است: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (الانفال: ۵۵)

۱۳. «فالبرهان الذي أراه به و هو الذي يربه الله عباده المخلصين نوع من العلم المكشوف و اليقين المشهود تطيعه النفس الإنسانية طاعة لا تميل معها إلى معصية أصلاً» (طباطبایی، الميزان، ۱۱/ ۱۲۹)

۱۴ «أصل الزكاة: النمو الحاصل عن بركة الله تعالى» (راغب، ۳۸۰)

- ثمره علم باید خشیت در برابر پروردگار باشد: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) و اساساً آنچه ابتداء مطلوب است ایمان است و آنگاه هر چه در این ایمان، معرفت انسان بیشتر باشد مرتبه‌اش بالاتر خواهد بود: «قَالَ النَّبِيُّ ص أَفْضَلُكُمْ إِيْمَانًا أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً» (تاج الدین شعیری، جامع الاخبار، ۵؛ مجلسی، ۱۴/۳)
- علم به تنهایی ضامن سعادت انسان نیست: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» (الجاثیه: ۲۳)؛ «رَبِّ عَالَمٍ قَدْ قَتَلَهُ جَهْلُهُ وَعِلْمُهُ مَعَهُ لَا يَنْفَعُهُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۷ و ۴۶۲)

- «كُلُّ عِلْمٍ وَبَالٌ عَلَى صَاحِبِهِ إِلَّا مَنْ عَمِلَ بِهِ» (مجلسی، ۳۸/۲)

- «[العقل] مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (کلینی، ۱۱)

در پایان متذکر می‌شویم که اگر هم حکمت نظری فلسفی را یکی از مصادیق حکمت منقول در آیات و روایات، محسوب کنیم^{۱۵} و بر این اساس به ضرورت اهتمام انسان‌ها بدان در نیل به سعادت حکم کنیم، اما از آنجا که پیمودن طریق آن برای همه انسان‌ها میسر نیست، و ملاک و میزان برتری نزد خداوند که متضمن عدالت الهی نیز می‌باشد، تقوا و عمل به اندازه‌ی وسع هر کس است، لذا می‌توان گفت آموختن حکمت به معنای فلسفی‌اش همچون اغلب علوم دیگر واجب کفایی است و نه عینی؛ و بقیه مردم می‌توانند از حاصل اندیشه فیلسوفان در جهت افزایش «عقل» خود، به میزان وسعشان بهره ببرند و چه بسا که به جهت پابندی به حکمت و علم اندک خویش، در مراتب سعادت، نسبت به فیلسوفان بی‌عمل، اوج بیشتری بگیرند.

جمع‌بندی

مسکویه نفس انسان را مجرد و گوهر وجود آن را عقل می‌داند و در نتیجه، بنا بر جهان بینی فلسفی‌اش که عالم نفس مافوق عالم طبیعت و مادون عالم عقل است، کمال و سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله انسان ترسیم می‌کند. از این‌رو وی طریق وصول به سعادت قصوی را فلسفه و حکمت ذکر می‌کند البته نائل شدن به سعادت قصوای عقلی که رهاورد

۱۵ در روایات تفسیری گرچه در مورد حکمت لقمان (ذیل آیه ۲۰ سوره لقمان) اشاره به تفکر همیشگی او شده است اما روایات دیگر حتی ذیل همان آیه، و آیه دیگری که حکمت را خیر کثیر معرفی می‌کند (البقرة: ۲۶۹)، حکمت را به «لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ، قَالَ أَوْنِي مَعْرِفَةً إِيْمَانًا زَمَانَهُ»، «الفهم و العقل»، «طاعة الله و معرفة الامام»، «معرفة الامام و اجتناب الكبائر التي أوجب الله عليها النار»، و از این قبیل تفسیر کرده‌اند. بنگرید به تفاسیر روایی ذیل این آیات.

آزادی عقل از بند شهوات و پرداختن آزادانه به تأملات عالی است را، بدون گذر از مرحله فضیلت و سعادت خُلُقِی، ممکن نمی‌داند. لذا وی برای فضیلت اخلاقی، نقشی مقدمی و تمهیدی، در نیل به سعادت قصوی قائل است.

از منظر قرآن، این «انسان به منزله عامل انتخاب‌گر» است که محور فضیلت و سعادت است و فضائل نقشی مستقیم و نه مقدمی در سعادت دارند. بعلاوه گرچه در لسان روایات عقل به عنوان «قوام» و «نظام» انسان یاد شده است اما با تحلیل معنای عقل روشن شد که کارکرد اصلی شناختی عقل از منظر دینی، تمییز حق از باطل است که بر مبنای آن، عقل به عاقبت‌اندیشی و تدبیر می‌پردازد و مانع از آن می‌شود که نفس انسان دست‌خوش هواهای نفسانی شده و مرتکب انتخاب و اعمال ناپسند شود. و از طرفی همین عقل با کسب معرفت و حکمت، بر نورانیتش افزوده شده، باعث تعالی سطح انتخاب انسان و دیدن حق به نحو بارزتر می‌شود. در ضمن متذکر شدیم که عقل هیچ‌گونه کارکرد تحریکی ندارد و انجام عمل به قلب یا حقیقت انسان باز می‌گردد که علاوه بر مرکز تعقل بودن، کانون دو مبدأ حذاقلی دیگر عمل، یعنی میل و اراده هم می‌باشد. بنابراین درست است که منشأ شرافت انسان تمییز و تدبیر عقلی است اما آنچه که در قلب به عنوان عامل، نقش اصلی را حتی در مرحله فعالیت عقلی، بازی می‌کند همان اراده و انتخاب‌گری انسان است.

نتیجه‌گیری

مسکویه امتداد خط فضیلت اخلاقی و حکمت عملی را تا رسیدن به آزادی عقلی می‌داند و پس از آن، گرچه همچنان بر التزام به فضائل تأکید می‌کند، اما سعادت را از زاویه تأملات عالی حکمی ترسیم می‌کند. لکن در قرآن چون اراده و انتخاب‌گری انسان محور فضیلت و سعادت وی است، خط فضیلت و تقوا، که تجلی مثبت انتخاب‌گری انسان و بر اساس تمییز عقل است، از ابتدا تا انتهای مسیر، امتداد دارد و ملاک سعادت نیز همچون ملاک فضیلت، «تقوا» است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، *شرح نهج البلاغة*، ۲۰ جلد در ۱۰ مجلد، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ق.
- _____، *علل الشرائع*، قم: انتشارات مكتبة الداوری، بی تا.
- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسين قم، ۱۴۰۴ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل أبي طالب (ع)*، قم: مؤسسه انتشارات علامه قم، ۱۳۷۹ق.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *الفوز الاصغر*، بیروت: ۱۳۱۹ق.
- _____، *ترتیب السعادات*، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، بی تا.
- _____، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.
- _____، *رسالتان فی اللذات و الآلام والنفس و العقل*، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق..
- ارسطو، *اخلاق نیکو ماخس (ج اول)*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.
- _____، *اخلاق نیکو ماخس (ج دوم)*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- باقری، خسرو، «انسان به منزله عامل بحثی تطبیقی درباره نقش پیش فرض ها در روانشناسی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، شماره ۹، سال سوم: زمستان ۱۳۷۵، صص ۲۲-۲۸.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱ ق.
- برنجکار، رضا، «حضور اراده در مبادی عمل»، *روشن شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)*، شماره ۶، بهار ۱۳۷۵، صص ۳۴-۴۵.
- _____، *مبادی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی*، تهران: مؤسسه نبأ، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق: مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دارالهجرة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۰ق.
- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، دو جلد در یک مجلد، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۱۲ق.

۱۲۰	مطالعات اسلامی- علوم قرآن و حدیث	شماره ۹۴
	راغب اصفهانی، حسین بن محمد، <i>مفردات الفاظ القرآن</i> ، تحقیق: صفوان عدنان داودی، الطبعة الاولى، دمشق-بیروت: دارالعلم- الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.	
	شریف‌الرضی، محمد بن حسین، <i>نهج البلاغة</i> ، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۹.	
	شعیری، محمد بن محمد، <i>جامع الأخبار</i> ، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳.	
	طباطبایی، محمد حسین، <i>المیزان فی تفسیر القرآن</i> ، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی قم المقدسة، بی تا.	
	طریحی، فخرالدین بن محمد، <i>مجمع البحرين</i> ، تحقیق: السيد احمد الحسینی، تهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الثالثة، ۱۳۷۵.	
	فخری، ماجد، <i>سیر فلسفه در جهان اسلام</i> ، ترجمه: زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۲.	
	قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، <i>کنز الدقائق و بحر الغرائب</i> ، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، الطبعة الاولى، ۱۳۶۸.	
	قمی، علی بن ابراهیم، <i>تفسیر القمی</i> ، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب، الطبعة الرابعة، ۱۳۶۷.	
	کراجکی، محمد بن علی، <i>کنز الفوائد</i> ، قم: انتشارات دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.	
	کلینی، محمد بن یعقوب، <i>الکافی</i> ، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۵.	
	مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، <i>بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار</i> ، بیروت - لبنان: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.	
	مدرسی، محمد رضا، <i>فلسفه اخلاق (پژوهشی در بنیان های زبانی، فطری، تجربی، نظری، و دینی اخلاق)</i> ، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۱.	
	مشکور، محمد جواد، <i>فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی (جلد دوم)</i> ، بی جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.	
	مصباح یزدی، محمد تقی، <i>آموزش فلسفه</i> ، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.	
	مصطفوی، حسن، <i>التحقیق فی کلمات القرآن الکریم</i> ، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.	
	مطهری، مرتضی، <i>فلسفه اخلاق</i> ، تهران: انتشارات صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۷۲.	
	نراقی، مهدی بن ابی ذر، <i>جامع السعادات</i> ، تصحیح: محمد کلانتر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.	

مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۳۹- ۱۲۱

کارکرد قرائت «ابی بن کعب» در ترجیح میان قرائت‌های هفتگانه*

دکتر روح الله نجفی
استادیار دانشگاه خوارزمی
Email: rnf1981@yahoo.com

چکیده

با نگاشته شدن و رسمیت یافتن مصحف عثمانی و لازم شمرده شدن قرائت قرآن بر وفق رسم الخط آن، به تدریج مصاحف دیگر از جمله مصحف «ابی بن کعب»، صلاحیت تلاوت شدن را از دست دادند. با این همه، مصحف عثمانی نیز قاریان و قرائت‌هایی مختلف یافت و ابوبکر بن مجاهد در قرن چهارم، قرائت هفت قاری منتخب خویش را در کتاب «السبعة» عرضه داشت. از دیگر سو، بزرگانی نظیر ابن خالویه، مکی بن ابی طالب، زمخشری، شیخ طوسی و... چون در مقام مقایسه و رجحان نهادن میان قرائت‌های قاریان هفت گانه برآمدند، قرائت ابی بن کعب را از یاد نبردند بلکه در مواضع متعدد، با استشهاد بدان، وجهی از وجوه قرائت‌های هفت گانه را موید داشتند و قرائت ابی را حجت برخی از قاریان منتخب ابن مجاهد دانستند. تحقیق حاضر با عرضه بیست نمونه از استشادهای اهل فن به قرائت ابی در مقام ترجیح میان قرائت‌های قاریان هفت گانه، مسجل می‌سازد که قرائت ابی، در فرایند تشخیص متن قرآن، نقشی انکارناپذیر داشته است.

کلیدواژه‌ها: قرائت قرآن، اختلاف قرائت، ابی بن کعب، قرائت ابی، قرائت‌های هفت گانه، احتجاج بر قرائت، ترجیح قرائت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۲/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۰/۱۴.
از حمایت معاونت محترم پژوهشی دانشگاه خوارزمی در انجام تحقیق حاضر قدردانی می‌شود.

مقدمه

شاید بتوان شاخص‌ترین حادثه در روند تثبیت قرائت‌های قرآن را ماجرای توحید مصاحف در زمان خلیفه سوم دانست. مصحف عثمانی تحت اوامر خلیفه عثمان بن عفان (م ۳۵ هـ) گردآوری و به شهرهایی چند فرستاده شد تا عرصه از مصاحف صحابه دیگر - نظیر عبدالله بن مسعود، ابی بن کعب، ابوموسی اشعری و... - ستانده شود. در این راستا، به تدریج جایگاه بلامنازعی برای مصحف عثمانی فراهم آمد و از دامنه اختلافات در قرائت قرآن به وفور کاسته شد اما باز هم فقدان نقطه، اعراب و الف وسط در مصحف عثمانی، مجال اختلافاتی چند در چهارچوب رسم الخط مصحف را باقی نهاد. بدین‌سان در قرن دوم، قاریان بزرگی چون عاصم، حمزه، کسائی، ابن کثیر، ابوعمر و نافع و ابن عامر ظهور کردند که گرچه در قرائت ایشان اصل بر مصحف عثمانی بود اما در مواضع فاقد نقطه، اعراب و الف‌های وسط، اختلافات فراوان داشتند. در قرن چهارم، ابوبکر بن مجاهد - شیخ القراء بغداد - در سایه حمایت خلیفه وقت، مصلحت‌بینانه بر آن شد تا هفت قاری برجسته برگزیند و قرائت ایشان را در اثری مکتوب عرضه دارد. اثر ابن مجاهد به نام «کتاب السبعة فی القرائات»، مقبولیتی وافر و عام یافت. چنانکه ابن جنی (۳۲/۱) در مقدمه «المحتسب» تصریح دارد که اهل زمان ما، قرائات خارج از قرائت قاریان هفت‌گانه را «شاذ» نامیده‌اند. از دیگر سو، مصحف و قرائت ابی بن کعب گرچه در عرصه تلاوت قرآن، جایگاه خود را از دست داد اما در مقام فهم قرآن و احتجاج بر وجوه قرائت قاریان هفت‌گانه، کاربرد و کارکرد خود را به نیکی حفظ نمود. مقاله حاضر در پی آن است که از این پدیده در خور اهمیت پرده بردارد و بدین پرسش پاسخ گوید که نقش قرائت ابی بن کعب در ترجیح میان قرائت‌های قاریان هفت‌گانه به چه سان بوده است و اهل فن در کدام مواضع قرآن، برای ترجیح وجهی از وجوه قرائات هفت‌گانه، به قرائت ابی استناد کرده‌اند.

جایگاه ابی بن کعب در قرائت قرآن

ابی بن کعب، صحابی برجسته پیامبر (ص) و نامی پر بسامد در تاریخ قرآن و قرائات است و بی‌تردید پس از مصحف عبدالله بن مسعود، شاخص‌ترین مصحف غیر عثمانی، از آن او بوده است. «ابی» از انصار و از قبیله «خزرج» بوده و در پیمان عقبه دوم حضور داشته است. (ابن کثیر، ۱۴۵۰/۵) در روایتی از پیامبر (ص) آمده است که قرآن را از چهار تن فرا بگیرید: عبدالله

بن مسعود، ابی بن کعب، معاذ بن جبل و سالم مولی ابی حذیفه (ابوعبید، ۱۳۸) در روایتی دیگر از پیامبر (ص)، ابی، مهم‌ترین قاری صحابه معرفی می‌شود. (أقرءهم للقرآن ابی بن کعب) (همان، ۱۳۹) شاید به این سبب است که برخی نظیر عبدالرزاق طرابلسی (۴۷/۱) از ابی با تعبیر «مهم‌ترین قاری این امت به نحو مطلق» (أقرء هذه الامه على الاطلاق) یاد کرده‌اند. در روایتی دیگر، پیامبر (ص) به ابی می‌گوید: به من امر شده که قرآن را بر تو بخوانم. ابی می‌پرسد که آیا خداوند، مرا به نام یاد کرد؟ و پیامبر می‌فرماید: آری. سپس ابی [از شوق] گریه می‌کند. (ابوعبید، ۱۳۲) از دیگر سو، نام «ابی» را در زمره کاتبان وحی پیامبر (ص) برشمرده‌اند. (ابن سعد، ۲۵۹/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۵۰/۵) و حتی از «ابن ابی خثیمه» نقل کرده‌اند که او را نخستین کاتب وحی برای پیامبر دانسته است. (ابن کثیر، ۱۴۵۱/۵) با توجه به «انصاری» بودن «ابی»، از سخن «ابن ابی خثیمه» چنین بر می‌آید که وی آغاز نگارش وحی را در عهد مدنی قلمداد کرده است. ابن سعد (۲۵۹/۳) ضمن آنکه کتابت را در میان عرب، اندک می‌شمارد، «ابی» را از اهل کتابت و نگارش در دوران قبل از اسلام معرفی می‌کند. در این که «ابی» در عهد خلیفه دوم یا خلیفه سوم از دنیا رفته است و نیز در سال وفات وی، اختلاف است. (نگ: ابن سعد، ۲۶۱/۳؛ ابن کثیر، ۱۴۵۱/۵) گفته شده است که از صحابه، ابن عباس، ابوهریره، عبدالله بن سائب، و از تابعین، عبدالله بن عیاش بن ابی ربیع، ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالعالیه ریاحی، قرآن را بر «ابی» خوانده‌اند. (طرابلسی، ۴۸/۱)

جواز احتجاج به قرائت‌های خلاف رسم الخط

اهل فن در روایی یا ناروایی احتجاج و استشهاد به قرائت‌های خلاف رسم الخط مصحف عثمانی، اختلاف ورزیده‌اند. برخی چون ابوعبید قاسم بن سلّام، با تأکید از ارزش و اهمیت استشهاد به قرائت‌های خلاف رسم الخط مصحف عثمانی سخن گفته‌اند. (ابوعبید، ۱۱۸) و برخی چون طبری (۶۳/۲) و فخر رازی (۱۹۴/۱۱)، قرائت شاذّ خلاف رسم الخط را فاقد حجّیت و ارزش استشهاد دانسته‌اند. البته مخالفان نیز چون قرائتی خلاف رسم الخط را مؤید قول خویش دیده‌اند، گاه مبنای خود را از یاد برده و نتوانسته‌اند از استشهاد بدان خودداری ورزند. (به عنوان نمونه ر.ک: طبری، ۷۵/۲۴ ذیل آیه ۳۵ غافر؛ فخر رازی، ۱۳۴/۵ ذیل آیه ۱۹۶ بقره) به باور صاحب این قلم، اگر ما معتقد باشیم که قرآن ابلاغ شده از سوی پیامبر (ص) به مردم تنها به یک وجه بوده است و مصحف عثمانی و مصحف ابی، هر دو مدعی آن یک وجه

انگاشته شوند، قطعاً نمی‌توان هر دو را به عنوان قرائت پیامبر (ص) پذیرفت و باید اذعان نمود که یکی از آن دو، دچار خطا و دگرگونی گشته است. اگر این نزاع را با توجه به اتفاق نسبی مسلمانان نسل نخست بر مصحف عثمانی، به نفع این مصحف فیصله دهیم، نتیجه آن است که مواضع مخالف رسم الخط مصحف عثمانی در مصحف ابی، باید گونه‌ای دگرگونی در نقل تلقی شوند و هویداست که خطا و دگرگونی نمی‌تواند شاهد و حجت قلمداد شود و مبنای استدلال و احتجاج قرار گیرد. با این همه، حتی در این فرض، اگرچه قرائت ابی همان قرائت پیامبر نیست، اما در مقام انتقال و بازگو کردن قرائت پیامبر بوده است و در لابلای این فرایند - خواه به دلیل غفلت و خطا و خواه به دلیل جایز دانستن نقل به معنا - دچار دگرگونی شده است و ممکن است با اندکی تغییر، به قرائت اصیل پیامبر نزدیک باشد. حال اگر در خوانش مصحف عثمانی نیز اختلاف افتاده باشد و دو احتمال در خوانش آن با هم نزاع داشته باشند، ضمن ملاحظه و ارزیابی محل نزاع، چه بسا بتوان از مصحف ابی به عنوان شاهد و قرینه‌ای ظنی برای تقویت یکی از طرفین نزاع مدد جست، بدین اعتبار که در مقام بازگو کردن قرائت پیامبر بوده است و به قرائت اصیل پیامبر نزدیک است به‌ویژه اگر ابی را قائل به جواز نقل به معنا در آیات قرآن بدانیم. به هر تقدیر، خواه مدد جستن از مصحف ابی در مقام رجحان نهادن میان قرائت‌های قاریان هفت‌گانه روا باشد و خواه روا نباشد،^۱ بزرگانی چون ابن خالویه، مکی بن ابی طالب، زمخشری، شیخ طوسی و... در مواضع متعدد، به مصحف ابی احتجاج کرده‌اند و جهت‌گیری مقاله حاضر، به تصویر کشیدن این رویکرد و رویداد مهم در تاریخ قرائات است. بدین سان غرض اصلی، حکم به روایی یا ناروایی این سنخ احتجاج‌ها نیست بلکه تحقیق حاضر بر آن است تا با تتبعی در خور و با استخراج نمونه‌های متعدد، از چگونگی رجحان نهادن قدما در میان قرائت‌های هفت‌گانه، با اتکا به مصحف و قرائت «ابی» پرده بردارد. بدین سان رویکرد مقاله حاضر، توصیفی است و بر آن است تا از آنچه که رخ داده است، خبر دهد و کارکرد تاریخی مصحف «ابی» را در مقام ترجیح میان قرائت‌های هفت‌گانه، تقریر و تبیین نماید، آن هم در زمینه و زمانه‌ای که مباحث قرائات با کم‌مهری و بی‌اعتنایی بسیاری از قرآن‌پژوهان معاصر مواجه شده است.

۱- راقم این سطور در مقاله‌ای در دست انتشار با عنوان «کارکرد قرائت عبدالله بن مسعود در تبیین آیات الاحکام» در این باره با تفصیل بیشتر سخن گفته است.

بسیست نمونه احتجاج به قرائت «ابی» در مقام ترجیح میان قرائت‌های هفتگانه

(۱) «...و لا تسئل عن اصحاب الجحیم» (بقره: ۱۱۹/۲)

قرائت ابی از آیه فوق را به صورت «و ما تُسئل» - به ضمّ تاء و رفع لام - باز گفته‌اند. (فراء، ۷۰/۱؛ طبری، ۵۹۵/۱) هویداست که حرف «ما» به جای «لا»، سبب شده که قرائت ابی، خلاف رسم الخطّ مصحف عثمانی باشد. از دیگر سو، قاریان هفت‌گانه نیز - که در خوانش آن‌ها اصل بر رسم الخطّ مصحف عثمانی است - در قرائت این آیه اختلاف ورزیده‌اند. به گفته ابن مجاهد (۱۶۹) قرائت نافع به صورت «لا تسئل» - به فتح تاء و جزم لام - می‌باشد اما باقی ایشان، «لا تسئل» - به ضمّ تاء و رفع لام - خوانده‌اند. «لا تسئل» صیغه نهی است؛ یعنی درباره اصحاب آتش، سوال مکن. اما «لا تسئل» مضارع مجهول است؛ یعنی تو درباره اصحاب آتش، مورد سوال قرار نمی‌گیری. نورالدین باقولی (۶۶) هر دو قرائت را نیکو می‌شمارد. از دیگر سو، به عقیده فراء (۷۰/۱) قرائت ابی شاهد قرائت به رفع تاء می‌باشد. طبری (۵۹۵/۱) هم قرائت ابی را مؤید آن می‌داند که «لا تسئل» به صیغه خبر (به رفع تاء) است نه به صیغه نهی. زمخشری (۱۴۰/۱) نیز قرائت ابی را یاری‌گر قرائت به صیغه خبر می‌خواند. مکی بن ابی طالب قیسی (۱۶۹) قرائت به رفع لام «لا تسئل» را، قرائت مختار خویش معرفی می‌کند و به قرائنی چند بر صحت این اختیار، استشهاد می‌جوید. از جمله قرائن مورد استشهاد وی، قرائت ابی می‌باشد. (همان) البته قیسی، قرائت ابی را با اندکی تفاوت به صورت «و إن تسئل» نقل می‌کند. (همان) هویداست که «إن» نافی به همان معنای «ما» نافی می‌باشد.

(۲) «لیس البرّ أن تولّوا وجوهکم قبل المشرق و المغرب...» (بقره: ۱۷۷/۲)

آیه فوق در مصحف و قرائت ابی، به زیادت حرف باء پیش از «أن تولّوا» (به صورت «لیس البرّ بأن تولّوا وجوهکم...») ذکر شده است. (ابن جنّی، ۱۱۷/۱؛ الخطیب، ۲۴۰/۱) از دیگر سو، قاریان هفت‌گانه در منصوب یا مرفوع خواندن «البرّ»، اختلاف کرده‌اند. در روایت حفص از عاصم و در قرائت حمزه، «البرّ» منصوب می‌باشد اما باقی قاریان هفت‌گانه، «البرّ» را مرفوع خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۱۷۵) در قرائت نصب، مصدر مووّل «أن تولّوا» اسم موخّر لیس و «البرّ» خبر مقدم لیس و در نتیجه منصوب قلمداد شده است. (یعنی «لیس البرّ تولّوکم») اهل فن از جمله فراء (۸۹/۱) و زجاج (۱۵۱/۱)، هر دو قرائت را از نظر نحوی، جایز شمرده‌اند. قرطبی (۴۹۸-۴۹۹/۱) خوانش اجماعی قاریان از آیه «ولیس البرّ بأن تأتوا البیوت...» (بقره: ۱۸۹) به صورت مرفوع را تقویت‌کننده قرائت رفع در آیه ۱۷۷ بقره می‌شمارد. مفسر ما اذعان دارد که در

آیه ۱۸۹ بقره قبل از حرف «آن»، حرف «باء» مذکور است و بدین علت، جز رفع، وجه دیگری جواز نحوی ندارد. با این همه، وی حمل آیه ۱۷۷ را بر آیه ۱۸۹ از مخالفت کردن با آن سزاوارتر می‌خواند. (همان) به دنبال این داوری، قرطبی یاد آور می‌شود که در مصحف ابی و نیز در مصحف ابن مسعود، آیه «لیس البرّ أن تولّوا وجوهکم...» هم به صورت «لیس البرّ بأن تولّوا وجوهکم...» بوده است. (همان) بدین سان قرطبی در مقام تقویت قرائت رفع در آیه ۱۷۷ بقره، از وجه مذکور در مصحف ابی مدد می‌گیرد چرا که بر وفق آن مصحف، به دلیل ذکر حرف «باء» - که بر خبر لیس وارد می‌شود - تنها اسم انگاشتن «البرّ» و مرفوع خواندن آن، جواز نحوی دارد. چنان‌که نحاس (۱۱۶/۱) وجه «لیس البرّ بأن تولّوا» را به عنوان قرائت ابی و ابن مسعود یاده کرده و تصریح می‌ورزد که در آن، جز رفع «البرّ» جایز نمی‌باشد. فرآء (۸۹/۱) با استشهاد به قرائت «لیس البرّ بأن تولّوا...» در خوانش بر وفق رسم الخط عثمانی نیز قرائت رفع «البرّ» را اختیار می‌کند. به همین سان، مکی بن ابی طالب قیسی (۱۸۳) قرائت رفع «البرّ» را اختیار می‌کند و وجه مذکور در مصحف ابی و مصحف ابن مسعود را تقویت کننده اختیار خود می‌شمارد. شیخ طوسی (۹۹/۱) هم با اتکا به دو دلیل قرائت رفع را شایسته‌تر و قوی‌تر می‌شمارد. نخست مقدم بودن اسم لیس بر خبر آن و دوم قرائت «لیس البرّ بأن تولّوا...». فخر رازی (۳۶/۵) نیز قرائت با زیادت حرف باء را به ابن مسعود نسبت داده و بر پایه آن در خوانش بر وفق رسم الخط عثمانی، قرائت رفع را اختیار می‌کند. به گفته فخر، «باء» وارد شونده بر خبر لیس می‌باشد. (همان)

۳) «و اتَّقُوا یَوْماً تُرْجَعُونَ فِیه الی اللّٰه» (بقره: ۲۸۱/۲)

قرائت «ابوعمر» از آیه فوق، به صورت «تُرْجَعُونَ» - به فتح تاء و کسر جیم - است اما قرائت شش قاری دیگر «تُرْجَعُونَ» - به ضمّ تاء و فتح جیم - می‌باشد. (ابن مجاهد، ۱۹۳) «تُرْجَعُونَ» - به فتح تاء و کسر جیم - فعل معلوم است، یعنی باز می‌گردید اما «تُرْجَعُونَ» - به ضمّ تاء و فتح جیم - فعل مجهول است، یعنی بازگردانده می‌شوید. از دیگر سو، در قرائت ابی از این آیه به جای فعل مزبور، فعل «تَصْبِرُونَ» آمده است. (زمخشری، ۲۴۸/۱-۲۴۷) «تَصْبِرُونَ» نیز به سان «تُرْجَعُونَ» - به فتح تاء - فعل معلوم است بدین معنا که «رهسپار می‌گردید»؛ از این رو، به عقیده ابوالفتوح رازی، قاریان «تُرْجَعُونَ» - به فتح تاء - به اعتبار قرائت ابی، بدین نحو

قرائت کرده‌اند.^۲ (ابوالفتوح، ۱۱۹/۴-۱۱۸)

(۴) «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوءًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارُ أَوْلِيَاءُ...» (مائده: ۵۷/۵)

از میان قاریان هفت‌گانه، ابن کثیر، نافع، عاصم، ابن عامر و حمزه، «الکفار» را در آیه فوق، منصوب خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۲۴۵) اما ابوعمرو و کسائی آن را مجرور قرائت کرده‌اند. (همان) به گفته ابن مجاهد، از ابو عمرو قرائت نصب نیز - به روایت حسین جعفی - نقل شده است. (همان) به گفته اهل فن در قرائت نصب، «الکفار» به «الَّذِينَ اتَّخَذُوا» عطف شده است اما در قرائت جرّ به «الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكِتَابَ» عطف می‌گردد. (ر.ک: فراء، ۲۳۸/۱؛ عکبری، ۲۲۰/۱؛ طوسی، ۵۱۸/۳؛ نسفی، ۳۰۹/۱؛ فخررازی، ۲۹/۱۲) نورالدین باقولی (۲۱۶) هر دو وجه قرائت را نیکو و شایسته می‌شمارد. از دیگر سو، قرائت «ابی» از این آیه را با زیادت حرف جرّ «مِن» پیش از «الکفار» باز گفته‌اند. (یعنی «وَمِنَ الْكَفَّارِ») (الخطیب، ۲۹۷/۲؛ مختار عمر، ۲۲۰/۲). زمخشری (۵۰۰/۱) در ذیل این آیه، با اشاره به وجود دو قرائت نصب و جرّ برای «الکفار»، بیان می‌دارد که قرائت «جرّ» را قرائت «ابی» یاری می‌کند. به همین سان عبداللطیف الخطیب (۲۹۷/۲)، قرائت «ابی» را یاری‌گر قرائت «جرّ» معرفی می‌کند.

(۵) «...قَالُوا لئن لم يرحمنا ربُّنا و يغفر لنا لنكوننَّ من الخاسرين» (اعراف: ۱۴۹/۷)

از میان قاریان هفت‌گانه، ابن کثیر، نافع، ابوعمرو، ابن عامر و عاصم آیه فوق را به صورت «لئن لم يرحمنا ربُّنا و يغفر لنا» - به رفع «ربُّنا» و به صیغه غایب در افعال - قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۲۹۴) اما حمزه و کسائی، به صورت «لئن لم يرحمنا ربُّنا و يغفر لنا» - به نصب «ربُّنا» و به صیغه خطاب در افعال - خوانده‌اند. (همان) طبری (۷۷/۹) قرائت به رفع «ربُّنا» و به صیغه غایب در افعال را سزاوارتر به صواب دانسته است با این استدلال که در سیاق آیه، الزامی برای التفات به صیغه مخاطب وجود ندارد. از دیگر سو، وجه مذکور در مصحف و قرائت ابی بن کعب را به صورت «قَالُوا رَبُّنَا لئن لم يرحمنا و يغفر لنا...» باز گفته‌اند. (ابن خالویه، ۲۰۸/۱؛ الخطیب، ۱۶۵/۳) این وجه به مصحف عبدالله بن مسعود هم انتساب دارد. (فراء، ۲۹۶/۱؛ الخطیب، ۱۶۵/۳) هویدا است که وجه مزبور، موید قرائت حمزه و کسائی می‌باشد. چنان‌که به تصریح ابن خالویه (۲۰۸/۱)، حمزه و کسائی در قرائت خود از آیه یاد شده، به قرائت ابی

۲ - از دیگر سو، ابوالفتوح رازی، قرائت عبدالله بن مسعود که در آن «ثَرْدُون» آمده است را مستند قرائت «تُرْجَعُونَ» - به ضمّ تاء - می‌انگارد. (ابوالفتوح، ۱۱۹/۴)

احتجاج کرده‌اند. فراء (۲۹۶/۱) نیز با احتجاج به خوانش «قالوا ربنا لئن لم ترحمنا» در مصحف عبدالله بیان می‌دارد که [در قرائت بر وفق رسم الخط رایج] نصب «ربنا» نزد وی دوست‌داشتنی‌تر است.

۶) «والذین یُمسِّکون بالکتاب...» (اعراف: ۱۷۰/۷)

قرائت ابی از آیه فوق را به صورت «والذین مَسَّکُوا بالکتاب...» باز گفته‌اند. (ابن خالویه، ۲۱۴/۱؛ زمخشری، ۱۳۱/۲) از دیگر سو، عاصم در روایت ابوبکر، آیه فوق را به صورت «یُمسِّکون» - به تخفیف از اَمَسَّکَ یُمسِّکُ - خوانده است اما قرائت حفص از عاصم و قرائت شش قاری دیگر، به صورت «یُمسِّکون» - با تشدید از مَسَّکَ یُمسِّکُ - می‌باشد. (ابن مجاهد، ۲۹۷) بنا به نقل فخر رازی (۳۸/۱۵) واحدی گفته است که قرائت تشدید قوی‌تر است، چون دلالت بر کثرت دارد و در این جا نیز کثرت، مراد است. به علاوه به عقیده وی، عرب می‌گوید «أَمَسَّکْتُه» نه آنکه بگوید: «أَمَسَّکْتُ به». (همان) مکی بن ابی طالب قیسی (۳۳۹) نیز قرائت با تشدید را انتخاب خویش معرفی می‌کند. با این استدلال که در آن، مفهوم کثرت، تکرار و ملازمت نهفته است و تمسک به کتاب الهی، محتاج این‌هاست. (همان) قیسی، در انتخاب خود به جماعت قاریان هم استشهاد می‌جوید. (همان) به هر تقدیر، قرائت «مَسَّکُوا» از ابی، به سان قرائت «یُمسِّکون» از باب تفعیل می‌باشد. بدین سان، ابن خالویه (۲۱۴/۱) قرائت ابی را حجت قرائت «یُمسِّکون» - با تشدید - معرفی می‌کند. به عقیده زمخشری (۱۳۱/۲) نیز قرائت ابی، قرائت «یُمسِّکون» - با تشدید - را یاری می‌دهد. به همین سان، شیخ طوسی (۲۲/۵)، قرائت ابی را تقویت کننده قرائت «یُمسِّکون» - با تشدید - می‌خواند.

۷) «... کَانَمَا أَغْشِیتْ وَجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّیْلِ مُظْلَمًا...» (یونس: ۲۷/۱۰)

به گفته فراء (۳۴۵/۱)، آیه فوق در مصحف «ابی»، به صورت «کَانَمَا یَغْشِی وَجُوهُهُمْ قِطْعٌ مِنَ اللَّیْلِ مُظْلَمٌ» بوده است.^۳

از دیگر سو قاریان بر وفق مصحف عثمانی، در سکون یا فتح حرف طاء در «قِطْعًا» اختلاف کرده‌اند. به گفته ابن مجاهد (۳۲۵) از میان قاریان هفت‌گانه، ابن کثیر و کسائی به سکون طاء و پنج قاری دیگر به فتح طاء خوانده‌اند. فراء (۳۴۵/۱) قِطْعَ - با فتح طاء - را قرائت عامه معرفی می‌کند. «قِطْع» - به سکون طاء - مفرد است و بر وفق قرائت بدان، «مُظْلَمًا» می‌تواند صفت «قِطْعًا» یا حال برای «اللَّیْلِ» باشد. (الخطیب، ۵۳۴/۳) از دیگر سو، قِطْعَ - با فتح طاء - جمع

۳ - قرائت ابی را به صورت «کَانَمَا تَغْشِی وَجُوهُهُمْ قِطْعٌ مِنَ اللَّیْلِ مُظْلَمٌ» نیز باز گفته‌اند. (مختار عمر، ۷۱/۳)

«قطعه» است. (ابن خالویه، ۲۶۷/۱، فخر رازی، ۷۱/۱۷، محلی و سیوطی، ۲۱۲) و چون صفت در مفرد یا جمع بودن از موصوف پیروی می‌کند، بر وفق قرائت به فتح، دیگر «مُظَلِّماً» نمی‌تواند صفت «قَطْعاً» باشد بلکه «مُظَلِّماً» حال برای «اللیل» شمرده می‌شود. (زمخشری، ۲۵۶/۲؛ الخطیب، ۵۳۴/۳) عموم نگارندگان در حوزه «اعراب القرآن» نیز - از جمله اهدلی (۱۹۳/۴)، صافی (۱۱۳/۶)، درویش (۳۲۹/۳) و کرباسی (۴۴۹/۳) - در قرائت با فتح طاء، «مُظَلِّماً» را حال برای «اللیل» دانسته‌اند. فراء (۳۴۵/۱) قرائت یاد شده در مصحف «ابی» را دلیلی بر قرائت «قَطْع» به تخفیف [سکون طاء] معرفی می‌کند. هویداست وجه استشهاد، صفت بودن «مُظَلِّم» برای «قَطْع» در قرائت «ابی» می‌باشد. به عقیده زمخشری (۲۵۶/۲) نیز قاریان «قَطْعاً» - به سکون طاء -، «مُظَلِّماً» را صفت «قَطْعاً» قرار داده‌اند. وی، قرائت ابی بن کعب را مؤید صفت بودن «مُظَلِّماً» برای «قَطْعاً» - بر وفق خوانش «قَطْعاً» به سکون طاء - معرفی می‌کند. (همان)

۸) «...إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْنِهِ مِنْ رَبِّي وَاتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ...» (هود: ۲۸/۱۱) قرائت عاصم در روایت ابوبکر، ابن کثیر، ابوعمر، نافع و ابن عامر از آیه فوق «فَعَمَّيْتُ» - به فتح عین و تخفیف میم - است اما قرائت حمزه، کسائی و حفص از عاصم «فَعُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین و تشدید میم - می‌باشد. (ابن مجاهد، ۳۳۲)

«عَمَّيْتُ» - به فتح عین - فعل معلوم است؛ یعنی پنهان شد. اما «عُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین - فعل مجهول از باب تفعیل است؛ یعنی پنهان نگاه داشته شد. به گفته فراء (۳۶۵/۱) عرب، دو جمله «قَدْ عُمِيَ عَلَى الْخَبْرِ» و «قَدْ عَمِيَ عَلَى الْخَبْرِ» را به یک معنا استعمال می‌کند. از دیگر سو، قرائت «ابی» از این آیه را به صورت «فَعَمَّاهَا عَلَيْكُمْ» باز گفته‌اند. (فراء، ۳۶۵/۱؛ زمخشری، ۲۹۰/۲) «فَعَمَّاهَا عَلَيْكُمْ» یعنی او [خدا]، آن [بینه] را بر شما پنهان کرد. در این قرائت نیز به سان قرائت «فَعُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین - فعل، از باب تفعیل به کار رفته است. از این رو ابن خالویه (۲۷۹/۱)، ضمن یاد کرد قرائت «فَعَمَّاهَا عَلَيْكُمْ» از ابی و ابن مسعود، آن را حجت قرائت «فَعُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین - معرفی می‌کند. به همین سان مکی بن ابی طالب قیسی (۳۷۳) قرائت «فَعَمَّاهَا عَلَيْكُمْ» را شاهد قرائت «فَعُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین - می‌شمارد. البته وی، این قرائت را به عنوان «قرائت اعمش» یاد می‌کند. (همان) به گفته شیخ طوسی (۴۲۶/۵) نیز قاریان «فَعُمَّيْتُ» - به ضَمَّ عین -، بر پایه قرائت «فَعَمَّاهَا عَلَيْكُمْ»، چنان خوانده‌اند.^۴

۴ - در نسخه مطبوع تفسیر التبیان - به تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، «فَعَمَّاهَا عَلَيْهِمْ» به عنوان قرائت اعمش و قرائت منقول فراء از ابی، ذکر شده است اما با توجه به آنکه قرائت اعمش در «الکشف» قیسی و قرائت ابی در «معانی القرآن» فراء هر دو به لفظ «عليكم» ذکر شده‌اند، تعبیر «عليهم» در تبیان شیخ طوسی، تصحیفی جلوه می‌کند که باید تصحیح شود.

(۹) «... وَالْقَوَه فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ...» (یوسف: ۱۰/۱۲)

از میان قاریان هفت گانه، قرائت نافع از آیه فوق، «غیابات» - به جمع - می باشد اما شش قاری دیگر، «غیابت» - مفرد - قرائت کرده اند. (ابن مجاهد، ۳۴۵) معنای «غیابت الجُبِّ»، نهان گاه و عمق چاه و معنای «غیابات الجُبِّ»، نهان گاه ها و اعماق چاه می باشد. به گفته قیسی (۳۸۵) به هر جای چاه که از نگاه آدمی مخفی باشد، «غیابه» گفته می شود. به گفته عکبری (۴۹/۲) «غیابه» یعنی محلی که ساکن خود را مخفی و نهان می کند. (الموضع الذی یخفی من فیه) ابن منظور (۱۰۵/۱۱) هم بیان می دارد که «غیابه» در هر چیز، عمق و پایین آن است. (غیابه کلّ شیء قَعْرُهُ). طبری (۱۸۵/۱۲) قرائت مفرد را نزد خود دوست داشتی تر می خواند. ابن خالویه (۳۰۱/۱) نیز قرائت مفرد را اختیار می کند با این استدلال که برادران یوسف، او را در یک موضع واحد از چاه افکندند و جسم واحد، دو یا چند مکان را اشغال نمی کند. به همین سان، قیسی (۳۸۵) قرائت مفرد را اختیار خود می خواند بر این پایه که معنای قرائت جمع به مفرد بر می گردد و جماعت قاریان هم بر قرائت مفرد هستند. از دیگر سو، قرائت «ابی» در این موضع را به صورت «غَیْبَه» - به سکون باء و فتح یاء - باز گفته اند. (ابن خالویه، ۳۰۱/۱؛ الخطیب، ۱۸۷/۴) «غَیْبَه» مصدر است و می تواند به همان معنای «غیابه» استعمال شود. (ر.ک: ابن منظور، ۱۰۵/۱۱) افزون بر این «غَیْبَه» واژه ای مفرد است. از این رو ابن خالویه (۳۰۱/۱) قرائت «غَیْبَه» از ابی را شاهد قرائت «غیابه» - مفرد - معرفی می کند.

(۱۰) «...و سِیَعْلَمُ الْكُفَّارَ لَمَنْ عَقِبَى الدَّارِ» (رعد: ۴۲/۱۳)

قرائت «ابی» از آیه فوق را به صورت «...و سِیَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» باز گفته اند. (ابن خالویه، ۳۳۲/۱؛ طبری، ۲۰۸/۱۳) از دیگر سو، قرائت عاصم، ابن عامر، حمزه و کسائی در این موضع «الکُفَّار» - جمع - می باشد اما ابن کثیر، نافع و ابو عمرو «الکافر» - مفرد - خوانده اند. (ابن مجاهد، ۳۵۹)

طبری (۲۰۸/۱۳) در مقام داوری در میان دو وجه «الکُفَّار» و «الکافر»، قرائت جمع را قرائت صواب می خواند. وی، دلیل این اختیار را آیات قبل و بعد می شمارد که در آن ها از جماعت کافران سخن رفته است. (همان) به علاوه، طبری، قرائت ابی را دلیل بر صحت اختیار خود می خواند. (همان) البته قسمت نخست استدلال طبری قابل نقد جلوه می کند چون در قرائت مفرد نیز «الکافر» اسم جنس است و می تواند مراد از آن نوع کافران یعنی جماعت ایشان باشد. به هر تقدیر، مکی بن ابی طالب قیسی (۴۰۰) نیز قرائت ابی را شاهی قوی برای قرائت

جمع (الکفار) می‌شمارد. به همین سان، ابن خالویه (۳۳۲/۱) قرائت ابی را حجت قرائت جمع می‌خواند. شیخ طوسی (۲۴۱/۶) هم اتکا قرائت‌کنندگان «الکفار» به قرائت «...و سيعلم الذين كفروا» را بازتاب می‌دهد. افزون بر این، طبری (۲۰۸/۱۳)، ابن خالویه (۳۳۲/۱)، قیسی (۴۰۰) و شیخ طوسی (۲۴۱/۶) از قرائت عبدالله بن مسعود به صورت «و سيعلم الكافرون» یاد کرده و آن را هم به سان قرائت ابی، تأییدکننده قرائت جمع (الکفار) شمرده‌اند.

(۱) «إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هِدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ...» (نحل: ۳۷/۱۶)

قاریان هفت‌گانه در خوانش «لا یهدی» اختلاف کرده‌اند. عاصم، حمزه و کسائی «لا یهدی» -به فتح یاء و کسر دال- خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۳۷۲) اما ابن کثیر، ابوعمر، نافع و ابن عامر، «لا یهدی» -به رفع یاء و فتح دال- قرائت کرده‌اند.^۵ (همان) فراء (۴۳۷/۱) از این قرائت، به قرائت اهل حجاز تعبیر می‌کند و فخر رازی (۲۶/۲۰) آن را قرائت مشهور می‌نامد. بر وفق قرائت به صیغه معلوم (قرائت به فتح یاء)، معنا آن است که «خدا هدایت نمی‌کند، هر کس را که گمراه کند.» اما در قرائت به صیغه مجهول (قرائت به ضم یاء)، معنا آن است که «خدا، هر کس را که گمراه کند، هدایت نمی‌گردد.» یعنی وی، از جانب هیچ‌کس هدایت نمی‌گردد. به گفته عکبری (۸۱/۲) در قرائت مجهول می‌توان «لا یهدی من یضل» را خبر «إِنْ» دانست. چنان‌که در جمله «إِنْ زَيْدًا لَا يُضْرَبُ أَبُوهُ» (همانا زید، پدرش زده نمی‌شود) «لَا يُضْرَبُ أَبُوهُ» خبر «إِنْ» تلقی می‌شود. طبری (۱۲۵/۱۴) قرائت «لا یهدی» -به رفع یاء - را نزد خود سزاوارتر به صواب می‌شمارد.

از دیگر سو، فراء (۴۳۷/۱) قرائت «ابی» از این آیه را به صورت «لا هادی لمن اضلّ الله» نقل کرده و آن را دلیل شایسته بودن قرائت «لا یهدی» -به رفع یاء - می‌خواند. به نظر می‌رسد وجه استشهاد، آن است که صیغه مجهول «لا یهدی» (هدایت نمی‌گردد) به سان «لا هادی له» دلالت دارد که وی، از جانب هیچ‌کس هدایت نمی‌گردد، بر خلاف قرائت به صیغه معلوم که تنها بیان می‌دارد خدا او را هدایت نمی‌کند. ابن خالویه (۳۵۴-۳۵۳) نیز قرائت ابی را حجت قرائت «لا یهدی» -به رفع یاء - معرفی می‌کند. به همین سان، مکی بن ابی طالب قیسی (۴۱۰) قرائت ابی را شاهد قرائت «لا یهدی» -به رفع یاء - می‌شمارد. زمخشری (۴۴۵/۲) نیز قرائت

۵ - به گفته ابن مجاهد (۳۷۲) قاریان هفت‌گانه در خوانش، «لا یضل» اختلاف نکرده‌اند و همه، آن را به ضم یاء و کسر ضاد خوانده‌اند.

ابی را یاری گر قرائت «لَا يُهْدَى» - به رفع یاء - می خوانند.^۶ شیخ طوسی (۳۴۳/۶) هم بیان می دارد که قرائت کنندگان به وجه «لَا يُهْدَى» - به رفع یاء - آن را به قرائت «ابی» موید داشته اند.

(۱۲) «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا» (اسراء: ۳۸/۱۷)

قرائت ابی بن کعب از این آیه را به صورت «سیَّاتَه» باز گفته اند. (الخطیب، ۶۵/۵؛ مختار عمر، ۳۲۲/۳) در این قرائت، «سیَّات» جمع است و به ضمیر «هَاء» اضافه شده است. از دیگر سو، قرائت قاریان هفت گانه از آیه فوق، متفاوت است. عاصم، ابن عامر، حمزه و کسائی به صورت «سیَّئَه» خوانده اند. (ابن مجاهد، ۳۸۰) در این خوانش، «سیَّئ» که مفرد و مذکر است به ضمیر «هَاء» اضافه شده است. اما قرائت ابن کثیر، نافع و ابوعمر و به صورت «سیَّئَه» می باشد. (همان) بدین سان «سیَّئَه» مفرد و مونث است و به چیزی اضافه نشده است. بر وفق قرائت «سیَّئَه» - به اضافه -، آیه ۳۸ بیان می دارد که آنچه در آیات قبل ذکر شد، همه موارد بدش، نزد پروردگارت ناپسند است. اما بر وفق قرائت «سیَّئَه»، معنا آن است که همه آنچه ذکر شد، بدی است و نزد پروردگارت ناپسند است. زجاج (۱۸۱/۳) قرائت «سیَّئَه» - به اضافه - را از قرائت «سیَّئَه» برتر می شمارد با این استدلال که در آیات پیشین، نیکی ها و بدی ها، هر دو یاد شده اند. (نیکی هایی نظیر «و قل لهما قولا کریمًا و اخفض لهما جناح الذل من الرحمه»، «و ات ذا القربى حقّه...» و «و اوفوا بالعهد» و...) از این رو آیه ۳۸ نمی تواند بیان دارد که «كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئَةً» (تمام آنچه ذکر شد، بدی می باشد). با این همه، به عقیده زجاج، قاریان به قرائت «سیَّئَه»، «كُلُّ ذَلِكَ» را صرفاً ناظر به نهی شده ها انگاشته اند. (همان) از دیگر سو، ابن خالویه (۳۷۴/۱-۳۷۳) ضمن یادکرد اختلاف قاریان هفت گانه، قرائت ابی به صورت جمع و مضاف را شاهد قرائت «سیَّئَه» از کوفی ها و ابن عامر می شمارد. زیرا در قرائت ایشان نیز، «سیَّئ» مضاف است. به همین سان، شیخ طوسی (۴۳۰/۶) قرائت ابی به صورت جمع و مضاف را از دلایل قاریان «سیَّئَه»، - به شکل اضافه - تلقی می کند. شوکانی (۱۲۷۴/۱) نیز قرائت ابی را موید قرائت «سیَّئَه» - به اضافه - معرفی می کند.

(۱۳) «و یوم نَسِیرُ الْجِبَالِ...» (کهف: ۴۷/۱۸)

آیه فوق در قرائت ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، «نُسَیرُ الْجِبَالِ» است اما نافع، عاصم، حمزه و کسائی، «نُسَیرُ الْجِبَالِ» قرائت کرده اند. (ابن مجاهد، ۳۹۳) در قرائت «نُسَیرُ الْجِبَالِ» فعل

۶- زمخشری قرائت ابی را با اندکی تفاوت - در مقایسه با نقل فراء - نقل کرده است. نقل زمخشری (۴۴۵/۲) از قرائت ابی چنین است: «فان الله لا هادی لمن یضل» و یا «...لمن أضل». ابن خالویه (۳۵۴/۱-۳۵۳) نیز قرائت ابی را با اندکی تفاوت به صورت «لا هادی لمن اضله الله» نقل می کند.

مجهول و به صیغه مفرد مونث غایب است و «الجبال» به عنوان نائب فاعل، مرفوع شده است. اما در قرائت «تُسیرُ الجبال» - فعل معلوم و به صیغه متکلم مع الغیر است و «الجبال» به عنوان مفعول به، منصوب شده است. قیسی (۴۲۹) ادامه آیه به صورت «...و حشرناهم فلم نغادر...» را تقویت کننده قرائت با نون دانسته و آن را اختیار می‌کند. از دیگر سو، آیه فوق را در قرائت ابی، به صورت «ویوم سیرت الجبال» گزارش کرده‌اند. (ابن خالویه، ۱/ ۳۹۷؛ طوسی، ۴۵/۷) ابن خالویه (۱/ ۳۹۷) قرائت ابی را حجت قرائت «تُسیرُ الجبال» - با تاء - معرفی می‌کند با این استدلال که چون ماضی «سیرت» باشد، مضارع آن «تُسیرُ» خواهد بود. شیخ طوسی (۴۵/۷) نیز حجت شمرده شدن قرائت «سیرت» از ابی را برای قرائت «تُسیرُ» بازتاب داده است.

۱۴) «وإنَّ الله ربی و ربکم فأعبدوه...» (مریم: ۱۹/ ۳۶)

اهل فن، آیه فوق را در قرائت ابی، بدون واو دانسته‌اند. (فراء، ۱/ ۴۹۶، طبری، ۱۰۱/۱۶، زمخشری، ۱۴/۳) از دیگر سو در خوانش این آیه بر وفق رسم الخط مصحف عثمانی، قاریان هفت گانه اختلاف ورزیده‌اند. از میان ایشان، ابن کثیر، نافع و ابوعمر و «إن» - به فتح الف - خوانده‌اند اما ابن عامر، عاصم، حمزه و کسائی، «إن» - به کسر الف - قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۴۱۰) طبری (۱۰۱/۱۶) قرائت به کسر الف را اختیار خود در این موضع، معرفی می‌کند. به گفته ابن خالویه (۱۹/۲)، قرائت کنندگان به کسر الف، به قرائت ابی - که بدون واو بوده است - احتجاج کرده‌اند. فراء (۱/ ۴۹۶) نیز پس از یادکرد قرائت ابی، آن را دلیل مکسور بودن «إن» [در خوانش بر وفق رسم الخط رایج] می‌خواند. (همان) به همین سان، شیخ طوسی (۱۰۶/۷) قرائت ابی بدون واو را، تقویت کننده قرائت کسر الف معرفی می‌کند. قیسی (۴۴۸) قرائت بدون واو را به ابن مسعود نسبت داده و آن را حجت مکسور بودن «إن» [در خوانش بر وفق رسم الخط رایج] می‌شمارد.

۱۵) «بل اَدَارکَ علمهم فی الاخره بل هم فی شکّ منها بل هم منها عمون»

(نمل: ۲۷/ ۶۶)

آیه فوق را نافع، عاصم، ابن عامر، حمزه و کسائی، «بَلِ اَدَارکَ» - به تشدید دال و با الف پس از آن - خوانده‌اند اما ابن کثیر و ابوعمر و «بَلِ اَدَرکَ» به سکون دال و بدون الف پس از آن - قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۴۸۵) روایت مفضل از عاصم نیز به وجه اخیر است. (همان) طبری (۱۱/۲۰) هر دو قرائت را در میان قاریان شهرها معروف معرفی می‌کند و قرائت کننده به هریک از آن دو را مُصیب می‌شمارد اما قیسی (۵۰۸) با استشهد به قرائت اکثریت قاریان،

قرائت «بَلِ ادَّارَكَ» - به تشدید دال - را اختیار می‌کند. «ادَّارَكَ» در اصل «تَدَارَكَ» بوده که «تاء» در «دال» ادغام شده است و چون ابتداء به ساکن ممکن نیست، الف وصل در ابتدای آن افزوده شده تا نطق بدان ممکن شود. (ر.ک: زجاج، ۹۳/۴؛ نحاس، ۲۰۰/۳؛ نسفی، ۲۳۳/۲) چنان‌که در آیه «... حتی اذا ادَّارَکوا فیها جمیعاً...» (اعراف: ۳۸) «... تا آنکه ایشان همگی در آنجا به هم ملحق شوند...» نیز اصل «ادَّارَکوا»، تدارکوا می‌باشد. هویداست که «تَدَارَكَ» فعل ماضی از باب تفاعل و «أَدْرَكَ» فعل ماضی از باب افعال می‌باشد و معنای اصلی ریشه «درک» نیز ملحق شدن و رسیدن است.^۷ به گفته ابن منظور (۲۴۸/۵) «تدارک القوم» یعنی آن قوم، به هم ملحق شدند و افراد پسین به افراد پیشین رسیدند.^۸ به گفته وی، «الإدراک» نیز به معنای «اللاحق» (ملحق شدن) است چنانکه عرب می‌گوید «مَشِيتُ حَتَّى أَدْرَكْتُه» (پیاده رفتم تا او را درک کردم یعنی به او ملحق شدم). «أَدْرَكَ» با آن‌که از باب افعال است اما می‌تواند به نحو لازم به کار رود. چنان‌که عرب می‌گوید «أَدْرَكَ الْغُلَامُ» و «أَدْرَكَ الثَّمَرُ» به معنای آنکه آن پسر یا آن میوه به بلوغ و کمال رسید. (همان) به همین سان «أَدْرَكَ الشَّيْءُ» یعنی زمان آن فرا رسید و به نهایتش رسید. (بلغ وقته و انتهی) (همان) زجاج (۹۳/۴)، «تدارک علمهم» را به کمال یافتن علم کافران در روز قیامت معنا می‌کند. یعنی هنگامی که کافران مبعوث شوند و تحقق وعده‌های الهی را ببینند، علمشان به نهایت و کمال می‌رسد. (همان) بنا به نقل ابن منظور (۲۴۹/۵) از ابو معاذ نحوی، وی معنای دو قرائت «بَلِ ادَّارَكَ» و «بَلِ أَدْرَكَ» را یکسان دانسته است. بدین سان که بر وفق هر دو، مراد آیه آن است که ایشان در قیامت عالم و آگاه هستند. به سان آیه «اسمع بهم و ابصر یوم یأتوننا» (مریم: ۳۸) (چه شنوا و چه بینا هستند روزی که نزد ما آیند...) که از علم و آگاهی وافر کافران در قیامت خبر می‌دهد. از دیگر سو، فراء (۶۱۲/۲) ذیل آیه ۶۶ نمل، قرائت ابی را به صورت «أَمْ تَدَارَكَ عِلْمُهُمْ فِی الْآخِرَةِ» نقل می‌کند. ابن خالویه (۱۶۱/۲) نیز قرائت ابی را - با تفاوتی اندک - به نحو «بَلِ تَدَارَكَ عِلْمُهُمْ فِی الْآخِرَةِ» بازگو می‌کند. هویداست که در قرائت ابی، «تدارک» از باب تفاعل آمده است بی آنکه تاء در دال ادغام گردیده و به الف وصل نیاز افتد. به هر تقدیر، به تصریح ابن خالویه (۱۶۱/۲) قرائت کنندگان به وجه «بَلِ ادَّارَكَ» به تشدید دال - قرائت ابی را حجت خویش دانسته‌اند.

۷- متن سخن چنین است: «تدارک القوم: تلاحقوا آی لحق آخرهم اولهم»

۸ - زمخشری در ذیل آیه ۶۶ نمل، «أَدْرَكَ» را با تعبیر «انتهی و تکامل» (به نهایت رسید و کامل شد) و «ادَّارَكَ» را با تعبیر «تتابع و استحکم» (به دنبال هم آمد و مستحکم شد) معنا می‌کند. (زمخشری، ۲۸۷/۳-۲۸۶)

(۱۶) «...و أخى هارون هو أفصح منى لساناً فأرسله معى ردءاً يصدقنى...» (قصص:

۳۴/۲۸)

از میان قاریان هفت‌گانه، عاصم و حمزه «يُصَدِّقُنِي» در آیه فوق را به ضَمِّ قاف (مرفوع) خوانده‌اند و پنج قاری دیگر آن را به سکون قاف (مجزوم) قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۴۹۴) به گفته اهل فن - از جمله طبری (۸۹/۲۰)، شیخ طوسی (۱۱۵/۸) و نسفی (۲۵۰/۲) - در قرائت جزم، «يُصَدِّقُنِي» جواب فعل امر (أرسل) می‌باشد اما در قرائت رفع، صفتی برای واژه نکره «ردءاً» است، یعنی «ردءاً مُصَدِّقاً».^۹ (یاوری تصدیق‌کننده) قیسی (۵۱۵) با استشهاد به قرائت اکثریت قاریان، قرائت مجزوم را اختیار می‌کند. از دیگر سو، قرائت ابی در این موضع، به صورت «يُصَدِّقُونِي» می‌باشد. (الخطیب، ۴۳/۷) «يُصَدِّقُونِي» به صیغه جمع مذکر غایب و مجزوم است چنان‌که مرفوع آن، «يُصَدِّقُونِي» می‌باشد. از این رو زمخشری (۳۰۹/۳) قرائت «يُصَدِّقُونِي» را تقویت‌کننده خوانش جزم در «يُصَدِّقُنِي» می‌شمارد.

(۱۷) «إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ» (حدید:

۱۸/۵۷)

قرائت ابی از آیه فوق، به صورت «الْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ»، نقل شده است. (فراء، ۸۵۱/۲؛ قیسی، ۶۲۹) از دیگر سو، از میان قاریان هفت‌گانه، ابن کثیر و عاصم - در روایت ابوبکر - آیه را به صورت «الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ» - با تخفیف صاد - خوانده‌اند اما قرائت پنج قاری دیگر و عاصم - در روایت حفص - «الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ»، - با تشدید صاد - می‌باشد. (ابن مجاهد، ۶۲۶)

«الْمُصَدِّقِينَ» - با تخفیف صاد - یعنی تصدیق‌کنندگان و مراد از تصدیق، ایمان به خدا و رسول است اما «الْمُصَدِّقِينَ»، - با تشدید صاد - یعنی صدقه‌دهندگان. هویداست که «الْمُصَدِّقِينَ» در اصل «الْمُتَّصِدِّقِينَ» بوده که پس از ادغام تاء در صاد، بدین‌سان در آمده است، از این رو فراء (۸۵۱/۲) و قیسی (۶۲۹) قرائت ابی را در این موضع، تقویت‌کننده قرائت با تشدید صاد دانسته‌اند.

(۱۸) «و انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى

اجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين» (منافقون: ۱۰/۶۳)

۹ - «الردء» به معنای «العون» (یاری) است. (فراء، ۶۱۸/۱)

از میان قاریان هفت گانه، ابوعمر و آیه فوق را به صورت «أَكُونُ» -منصوب- خوانده است اما شش قاری دیگر «أُكُنْ» -مجزوم، با حذف واو- قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۶۳۷)

قرائت ابوعمر و از نظر نحوی، بی‌ابهام است. چون «أَكُونُ» به «أَصْدَقُ» که منصوب است، عطف شده و منصوب گشته است. اما این قرائت با رسم الخط مصحف عثمانی سازگاری ندارد. چون در رسم الخط مصحف عثمانی، فعل مزبور بدون واو ثبت شده است. با این همه، فراء (۸۷۵/۲) معتقد است که حتی در خوانش بر وفق رسم الخط مصحف -که در آن واو نیست-، نصب «أَكُونُ» جایز است. چون عرب گاهی واو را در کتابت ساقط می‌کند، چنان‌که الف را هم در واژه‌ای چون سلیمان ساقط کرده‌اند. فراء می‌افزاید من در برخی مصاحف عبدالله، «فقولا» را بدون واو به شکل «فقلا» دیده‌ام. (همان) از دیگر سو، قرائت «أُكُنْ» -مجزوم- با رسم الخط مصحف عثمانی سازگاری تام دارد اما توجیه نحوی آن با دشواری روبروست. به عقیده فراء (۸۷۵/۲)، توجیه نحوی جزم «أُكُنْ» آن است که اگر فاء در «أَصْدَقُ» نبود، این فعل مجزوم می‌شد. از این رو عطف «أُكُنْ» -مجزوم- به «أَصْدَقُ» با فرض نبودن فاء پیش از «أَصْدَقُ» انجام شده است.^{۱۰} در مقام نقد باید گفت: به هر تقدیر، اکنون در جمله یاد شده فاء وجود دارد و چون حرفی وجود دارد و فعل پس از خود را نصب داده است، چگونه می‌توان آن را نبوده، فرض گرفت؟

برخی دیگر در توجیه نحوی جزم «أُكُنْ»، تعبیر عطف به محل «أَصْدَقُ» را به کار برده‌اند و تقدیر کلام را چنین دانسته‌اند: «إِنْ أَخَّرْتَنِي أَصْدَقُ وَأُكُنْ» (درویش، ۵۳۲/۷؛ الخطیب، ۴۷۹/۹) از دیگر سو، اهل فن وجه مذکور در مصحف و قرائت ابی را با اثبات واو در «أَكُونُ»، به نحو منصوب دانسته‌اند. (نحاس، ۴۱۴/۴؛ الخطیب، ۴۸۰/۹) به علاوه، قرائت عبدالله را هم به سان قرائت ابی باز گفته‌اند. (همان) از این رو، ابن خالویه (۳۶۹/۲) قرائت عبدالله و ابی را حجت قرائت ابوعمر و معرفی می‌کند.

۱۹) «و جاء فرعون ومن قبله و الموفكات بالخاطئه» (الحاقه: ۱۰/۶۹)

در قرائت ابی از آیه فوق، به جای «و من قبله»، «و من معه» آمده است. (فراء، ۸۹۶/۲؛ زمخشری، ۴۵۳/۴) از دیگر سو، قرائت کنندگان بر وفق رسم الخط مصحف عثمانی، در خوانش این آیه اختلاف ورزیده‌اند. بدین سان از میان قاریان هفت گانه، ابن کثیر، نافع، ابن

۱۰ - متن سخن فراء چنین است «يقال كيف جزم "و أكن" و هي مردودة على فعل منصوب؟ فالجواب في ذلك ان الفاء لو لم تكن في فأصدق كانت مجزومه فلما رددت "و أكن" ردت على تأويل الفعل لو لم تكن فيه الفاء.»

عامر، حمزه و عاصم، «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به فتح قاف و سکون باء - خوانده‌اند اما ابوعمرو و کسائی، «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به کسر قاف و فتح باء - قرائت کرده‌اند. (ابن مجاهد، ۶۴۸) به گفته ابن مجاهد، روایت اَبان از عاصم نیز به وجه اخیر است. (همان) «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به فتح قاف و سکون باء - یعنی آنان که قبل از فرعون بودند. (طغیانگران پیشین تاریخ) «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به کسر قاف و فتح باء - یعنی آنان که همراهان و پیروان فرعون بودند. طبری (۶۴/۲۹) هر دو قرائت را معروف و دارای معنای صحیح دانسته و قاری به هریک از آن دو را مُصِیب می‌شمارد. هویداست که قرائت «و من معه» (و همراهان او) از ابی، با قرائت «وَمَنْ قَبْلَهُ» (و پیروان او) هم معنا جلوه می‌کند؛ از این رو، فراء (۸۹۶/۲) قرائت ابی را شاهد قرائت «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به کسر قاف - معرفی می‌کند. به همین سان، قیسی (۶۴۶) قرائت ابی را تقویت کننده قرائت «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به کسر قاف - می‌شمارد. ابن خالویه (۳۸۵/۲) نیز بر آن است که قاریان به کسر قاف، به قرائت ابی احتجاج کرده‌اند. به همین سان، شیخ طوسی (۸۱/۱۰) حجت قرائت ابوعمرو را قرائت ابی می‌خواند. زمخشری (۴۵۳/۴) نیز قرائت «و من معه» را قرائت عبدالله و ابی خوانده و آن را یاری‌گر قرائت به کسر قاف می‌شمارد. از دیگر سو، ابن ابی مریم (۱۲۹۰/۳) مراد از قرائت «وَمَنْ قَبْلَهُ» - به کسر قاف - را اتباع (پیروان) فرعون دانسته و قرائت ابی را دال بر این معنا معرفی می‌کند.

۲۰ «بل توثرون الحياه الدنيا» (اعلی: ۱۶/۸۷)

از میان قاریان هفت‌گانه، ابوعمرو آیه فوق را به شکل غایب یعنی «بل یُوثرون» خوانده است و شش قاری دیگر به شکل خطاب - «بل توثرون» - خوانده‌اند. (ابن مجاهد، ۶۸۰)

از دیگر سو قرائت ابی از این آیه را به صورت «بل انتم توثرون...» باز گفته‌اند. (فراء/۹۷۳؛ طبری، ۱۹۲/۳۰؛ نحاس، ۱۹۵/۵) طبری (۱۹۲/۳۰) قرائت عموم قاریان شهرها به جز ابوعمرو را قرائت با «تاء» معرفی می‌کند و خود نیز با استناد به اجماع قاریانی که حجت هستند، این قرائت را اختیار می‌کند. از دیگر سو، طبری قرائت ابی را هم شاهد بر صحت قرائت به تاء معرفی می‌کند. (همان) قیسی (۶۷۵-۶۷۴) نیز قرائت ابی را شاهد قرائت به تاء می‌شمارد. فخر رازی (۱۳۸/۳۱) هم قرائت ابی را تأکید کننده قرائت عامه می‌شمارد. به همین سان، شوکانی (۱۲۱۷/۲) قرائت ابی را موید قرائت جمهور می‌شمارد. زمخشری (۵۵۶/۴) قرائت شاذّه «بل انتم توثرون...» را موید قرائت «بل توثرون...» می‌خواند اما آن را به عنوان قرائت ابن مسعود یاد می‌کند با آنکه این قرائت به عنوان قرائت ابی شهرت دارد. (نگ: مختار عمر، ۱۲۲/۸). به گفته

ابن خالویه (۴۶۷/۲) نیز قرائت «انتم توثرون...» قرائت به صیغه خطاب را [در قرائت بدون انتم] تأکید می‌کند. وی بر این مبنا، قرائت با تاء را اختیار خود می‌شمارد.^{۱۱}

نتیجه‌گیری

بیست نمونه احتجاج و استشهادهای عالمانی چون ابن خالویه، مکّی بن ابی طالب، زمخشری، شیخ طوسی و... به قرائت ابی بن کعب در مقام ترجیح میان قرائت‌های قاریان هفت‌گانه، به نیکی نشان می‌دهد که قرائت ابی، در مقام تشخیص وجه راجح قرائت قرآن، نقشی مهم ایفا کرده است. بدین‌سان گرچه پس از رسمیت یافتن مصحف عثمانی، به تدریج صلاحیت تلاوت قرآن بر وفق مصاحف دیگر از جمله مصحف «ابی بن کعب»، در پرده تردید قرار گرفت، اما اهل فن در مقام ترجیح میان قرائات، از مصحف و قرائت ابی، بی‌نیازی نجستند و به باور تحقیق حاضر نیز در فرایند فهم روشمند قرآن و در مقام تشخیص متن آن، مصحف و قرائت «ابی» را باید به عنوان قرینه‌ای ظنی لحاظ نمود زیرا «ابی» در مقام بازگو کردن لفظ و یا دست کم معنا و مفهوم قرائت پیامبر بوده است و قرائت وی، می‌تواند به قرائت اصیل پیامبر نزدیک باشد.

منابع

- ابن ابی مریم، نصر بن علی بن محمد، *الكتاب الموضح فی وجوه القرائات و عللها*، جده: الجماعه الخیریه بتحفیظ القرآن الکریم، ۱۴۱۴ ق.
- ابن جنّی، ابوالفتح عثمان، *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها*، قاهره: وزاره الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۴۱۵-۱۴۱۴ ق.
- ابن خالویه، حسین بن احمد، *اعراب القرائات السبع و عللها*، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ ق.
- ابن سعد، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷-۱۴۱۶ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایه و النهایه*، بیروت: دار ومکتبه الهلال، ۱۴۲۹ ق.
- ابن مجاهد، احمد بن موسی، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره: دار المعارف، ۱۹۷۲ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱ م.
- ابوعبید، قاسم بن سلّام، *فضائل القرآن*، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶

۱۱ - ابن خالویه (۴۶۷/۲) از قرائت «انتم توثرون...» به عنوان «حرف ابوبکر» یاد کرده است.

- باقولی، نورالدین علی بن حسین، *كشف المشكلات و ايضاح المعضلات فى اعراب القرآن وعلل القرائات*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۱م.
- الخطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق: دار سعد الدین، ۱۴۳۰ ق.
- اهدلی، احمد میقری بن احمد، *البرهان فى اعراب آیات القرآن*، بیروت: مکتبه العصریه، ۱۴۲۷ ق.
- درویش، محی الدین، *اعراب القرآن الکریم وبیانه*، قم: منشورات کمال الملک، ۱۴۲۸ ق.
- زجاج، ابو اسحاق ابراهیم السری، *معانى القرآن و اعرابه*، تصحیح: عرفان بن سلیم، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۲۷ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدیر*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۳۰ ق.
- صافی، محمود، *الجدول فى اعراب القرآن و صرفه و بیانه*، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳.
- طبری، محمد بن جریر، *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- طرابلسی، عبدالرزاق بن حمزه، *نهایه الغایه فى بعض اسماء رجال القرائات اولی الروایه*، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۳۱ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فى تفسیر القرآن*، تصحیح: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: الامیره، ۱۴۳۱ ق.
- عکبری، ابو البقاء عبدالله بن حسین، *املاء ما من به الرحمن*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۶-۱۴۲۵ ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، *معانى القرآن*، تحقیق عماد الدین بن سید آل درویش، بیروت، ۱۴۳۲ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۳۰ ق.
- قیسی، مکی بن ابی طالب، *الکشف عن وجوه القراءات السبع وعللها و حججها*، بیروت: کتاب-ناشرون، ۱۴۳۲ ق.
- کرباسی، محمد جعفر ابراهیم، *اعراب القرآن*، بیروت: دار و کتبه الهلال، ۱۴۲۲ ق.
- محلی، محمد بن احمد، و عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، *تفسیر الجلالین*، بیروت: مکتبه العصریه، ۱۴۳۲ ق.
- مختار عمر، احمد و عبد العال سالم مکرم، *معجم القرائات القرانیه*، تهران: انتشارات اسوه، ۱۴۲۶ ق.
- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت: دار و کتبه الهلال، ۲۰۰۴م.
- نسفی، عبدالله بن احمد، *تفسیر النسفی* (مدارک التنزیل و حقائق التأویل)، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۳۰ ق.

Dr. Rouhollah Najafi, Assistant Professor, Kharazmi University

With the 'Uthmānī *Muṣḥaf* (copy of the Qur'ān) having been inscribed and formalized, and upon the necessitation of reciting the Qur'ān according to its orthography, the other *Muṣḥafs*, including the *Muṣḥaf* of Ubayy b. Ka'b, gradually lost their competence. Nevertheless, the 'Uthmānī *Muṣḥaf* found its own *qārīs* (reciters) and *qarā'as* and Abū Bakr b. Mujaḥid presented the *qarā'a* of his own selection of seven *qārīs* in his *Al-Sab'a*. On the other hand, when such great scholars as Ibn Khālawayh, Makī b. Abī Ṭālib, Zamakhsharī, Shaykh Ṭūsī, et al, sought to make comparison and to prefer from among the *qarā'as* of the seven *qārīs*, they did not forget the *qarā'a* of Ubayy b. Ka'b; rather, on various occasions and by attesting to it, they confirmed an aspect of the seven *qarā'as*' aspects and regarded Ubayy's *qarā'a* as authority for some of Ibn Mujaḥid's selection of seven *qārīs*. Providing twenty examples of attestation to Ubayy's *qarā'a* by the experts, the present research, by way of preference from among the *qarā'a* of seven *qārīs*, fully confirms that the *qarā'a* of Ubbay has played an undeniable role in the process of recognition of the text of the Qur'ān.

Keywords: *qarā'a* of the Qur'ān, difference of *qarā'as*, Ubbay b. Ka'b, Ubbay's *qarā'a*, seven *qarā'as*, argumentation on *qarā'a*, preference of *qarā'a*.

of which is the freedom of intellect in dealing with theoretical contemplations and the outcome of these contemplations is “wisdom”, that is the “happiness” of the soul. Therefore, happiness relies on the theoretical aspect of intellect; and virtue, which is the outcome of the practical mode of intellect, functions as its prelude.

However, in the verses and traditions, human virtue and happiness is, on one hand, rooted in intellect and, on the other, man’s will and power of choice between vices and virtue leads to purification (virtue) resulting in salvation (happiness). Thus, the semantic dominion of intellect in the lexicology of religion and the pivotal index of human virtue and happiness in the Qur’ān, have been the key questions of this research. As such, after determining “man as the opting factor” depicted as the above pivotal index, and after recognizing the meaning of intellect and admitting its originality in virtue and happiness through distinction between truth and falsehood and providence, we have concluded that, contrary to Miskawayh’s opinion, virtue does not functions as a prelude to happiness; rather, the criterion for virtue and happiness is one and the same, i.e. acquiring “God-wariness”

Keywords: the Qur’ān, *ḥadīth*, Miskawayh, criterion of humanity, intellect, virtue, happiness.

The Function of Ubayy b. Ka’b’s *Qarā’a* (Reading) in Preference from among the Seven *Qarā’as*

and “sadness, as requital for sadness”, that can be appropriate substitutes for depressing thoughts. The therapeutic approach in the interpretation of the Qur’ān and Qur’ān-centeredness of therapeutic doctrines is a novel memento in the fields of exegesis, clinical psychology, and consultation.

Keywords: depression, cognitive therapy, cognitive doctrines of the Qur’ān.

Critique of Miskawayh’s Viewpoint concerning Humanity’s Index and its Relation to Virtue and Happiness on the Basis of the Qur’ān and *Ḥadīth*

Muhammadian Mustafa’i, Ph.D. Graduate of the Qur’ān and Ḥadīth Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Hasan Naqizadeh, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Abbas Javareshkiyan, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Gholamreza Ra’isiyan, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Miskawayh regards intellect as the essence and non-material substance of human soul and mentions “virtue” as the sovereignty of intellect over the faculties of the soul (*nafs*) and its actions, the resul

with the library-analytical method.

Keywords: intellect, faith, women, lacking in intellect.

Therapeutic Cognition of Depression with Reliance on the Qur'ānic Lawful Doctrines

Fatemeh Mousavi, Ph.D. Student of the Comparative Interpretation, Qum University; Part Time Lecturer, Islamic Azad University of Shiraz

Dr. Muhammad Jawad Najafi, Assistant Professor, Department of the Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Qum University

The present article aims at drawing inferences from the holy verses of the Qur'ān that are useful in cognitive treatment of depression disorder. The lawful inference of these doctrines takes place on the basis of verbal contexts of speech such as emphatic words and conventional meaning of the words as well as allegorical interpretation (*ta'wīl*) of speech on the basis of the rule for the bipartite division and the Qur'ān through Qur'ān interpretation method, and in some instances, in proportion to traditions. The findings of this research are the lawful doctrines including “remembrance of God as the first barrier against the stream of negative thoughts”, “the prevalence and permanence of the ups and downs of life”, “feeling content by practicing the law of gratitude”,

A New Glance at the Women's "Lack of Intellect"

Heydar Masjidi, Faculty Member, Qum University of the Qur'ān and Ḥadīth Sciences

Some Islamic traditions have described women as "lacking in intellect". These traditions have been encountered with various implications and reactions and caused debates in scholarly arenas and many writings have been written concerning this topic. We see three reactions to these traditions: some denied their issuance; some maintained women's lack of intellect by accepting those traditions; and some accepted them and picked up the option of *ta'wīl* (allegorical interpretation)

It is to be reminded that these texts are reported in the most important Sunnī and Shī'a collections of *ḥadīth*. For this reason, we deemed it as necessary to examine them from various perspectives and we concluded that the issuance of these traditions are undeniable and their texts are reliable; therefore we have no alternative than examining its connotation.

After surveying the meanings of intellect (*'aql*) in language and *ḥadīth* and with the help of the evidences acquired, we concluded that what is meant by *'aql* in these traditions is not the perceptive faculty; rather, it is to be rendered as blood money (*dīya*) and what is seriously meant by these traditions is reprimanding the predominance of women over men. Meanwhile, this research has been conducted

Keywords: Zipf law, frequency, length of the word, Arabic language of the Qur'ān, *Sūrat Al-Aḥzāb*, *Sūrat Al-Ghāfir*.

Critique of a Tradition concerning Signs of Lack of Wisdom

Mustafa Foroutan Tanha, Ph.D. Student of the Qur'an and Ḥadīth Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

Among the traditions concerning the signs of wisdom, there is a tradition related from Imam al-Ṣādiq (A.S.) introducing the person wearing a long beard, the signet of his ring, and his nickname, as indications of his lack of wisdom. While examining the *sanad* and text of this tradition, the article seeks to find out the real source of this saying and the various possibilities about the source and the main utterer of this tradition and the reason for its existence in some *ḥadīth* sources. One of the conclusions of this article is the inconsistency of the above tradition with other related traditions and the serious equivocality in the issuance of this tradition from an Infallible Imam (A.S.). It seems this saying has entered into the books of *ḥadīth* under the influence of Arab culture.

Keywords: signs of lack wisdom, idiocy, critique of *ḥadīth*, Arab culture, influence of culture on *ḥadīth*.

words in the Makkī and Madanī *sūras* of *Al-Aḥzāb* and *Al-Ghāfir*. The findings indicate that the exception of Zipf's law, according to which the words that have less than three phonemes have less frequency in the text, is true for the *sūras* of *Al-Aḥzāb* and *Al-Ghāfir*. Both of the *sūras* follow Zipf's law in regard to the words of 3, 6, 7, 9, 10, 11, 12, and 13 phonemes. However, these *sūras* violate Zipf's law in three instances. The first instance of the violation of this law was observed in *sūras* of *Al-Aḥzāb* and *Al-Ghāfir*, in which the four-phoneme words had more frequency of occurrence than the three-phoneme words and one of its reasons was the repetition of four-phoneme noun words such as *ayyu*, *kullu*, and *shay'* in *Sūrat Al-Aḥzāb*; and *rabb* and *yawm* in *Sūrat Al-Ghāfir*. The second instance of violation of the law was the high frequency of five-phoneme words in comparison not only to four- and three-phoneme words, but also to the length of all the words in *sūras* of *Al-Aḥzāb* and *Al-Ghāfir*. Among the reasons for the high frequency of five-phoneme words can be the frequent repetition of these words (such as the glorious words of *Allah*, *rasūl*, and *nabī*) as well as the melodious tone of the Qur'ān. The third instance of violating the Zipf law in *Sūrat Al-Ghāfir* concerns the eight-phoneme words, as these words have more frequency than the seven-phoneme words. As one of the reasons for the high frequency of the eight-phoneme words can one refer to the repetition of the noun words of *mu'mināt*, *kāfirīna*, and *Ṣādiqīna*.

thereafter.

As a result of this examination, the connection of the noun *fāṭir* with the contrasting concepts of “monotheism/polytheism” and “guidance/misguidance” as well as its relation to the concept of “Lordship” has been unveiled and it is clarified that the noun *fāṭir* in the Holy Qur’ān does not only refer to creation in its general meaning; rather, it refers to the specific creation of human being, as mentioned in the Holy Qur’ān with the phrasing *fiṭrat Allāh*.

Keywords: the Holy Qur’ān, *fāṭir*, inner nature (*fiṭra*), semantics.

Study of Zipf’s Law in the Qur’ān’s *Sūrat al-Aḥzāb* and *Sūrat Al-Ghāfir*

Sayyideh Maryam Faza’eli, Ph.D. Student of General Linguistics,
Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyid Husayn Sayyidi, Professor, Ferdowsi University of
Mashhad

The relation between the variants of the frequency and the length of the word is among the laws that George Kinsley Zipf discovered, according to which, the longer is the length of a word, the less is the frequency of its application in the text. It is tried in the present research to examine this law, which has not been so far examined on the Arabic language of the Qur’ān, with a concentration on the noun

ABSTRACT

Semantic Study of the Application of the Noun *Fāṭir* in the Holy Qur'ān

Muhammadian Ali Khavaninzadeh, Ph.D. Student of the Qur'an and Ḥadīth Sciences, Tehran University (Qum Pardis)

The Most Beautiful Names of God (*Asmā' al-Ḥusnā*) are among the most frequently used concepts in the Holy Qur'ān and the study of the application of these names has a great role in understanding and interpretation of the Qur'ān.

Since the concepts employed in the Qur'ān have been mostly studied with the traditional narrative, legal, or theological approaches and since the lexical and literal approaches to the Holy Qur'ān have not had much proportionate relation to the modern linguistics and semantics, in this article a modern semantic method has been briefly presented for examining the concepts employed in the Holy Qur'ān and the noun *fāṭir* in the Holy Qur'ān is semantically examined

Table of Contents

Semantic Study of the Application of the Noun Fāṭir in the Holy Qur'ān	9
Muhammadian Ali Khavaninzadeh	
Study of Zipf's Law in the Qur'ān's Sūrat al-Aḥzāb and Sūrat Al-Ghāfir	23
Sayyideh Maryam Faza'eli - Dr. Sayyid Husayn Sayyidi	
Critique of a Tradition concerning Signs of Lack of Wisdom	43
Mustafa Foroutan Tanha	
A New Glance at the Women's "Lack of Intellect"	57
Heydar Masjidi	
Therapeutic Cognition of Depression with Reliance on the Qur'ānic Lawful Doctrines	79
Fatemeh Mousavi - Dr. Muhammad Jawad Najafi	
Critique of Miskawayh's Viewpoint concerning Humanity's Index and its Relation to Virtue and Happiness on the Basis of the Qur'ān and Ḥadīth	99
Muhammadian Mustafa'i-Hasan Naqizadeh-Dr. Abbas Javareshkiyan- Dr. Gholamreza Ra'isiyan	
The Function of Ubayy b. Ka'b's Qarā'a (Reading) in Preference from among the Seven Qarā'as	121
Dr. Rūḥullāh Najafī	
Abstracts of the Papers in English Language	148

In the Name of Allah



Islamic Studies

Qurānīc & Hadith Studies

A Reesearch Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 94, spring & summer 2015

ISSN 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. S.K. Tabātabā'ī

Editorial Board

Dr. M. 'Irvani

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

M. A. Mahdavi Rad

Associate Prof. Univ., of Tehran(Qum branch)

Dr. F. mohamadi

Associate Prof .of Universityof Tehran

Ḥasan Naqīzāda

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Muhammad Va'iz zadeh Khurasani

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

A. Rezwani

Printing & Binding: Ferdowsi University
Press

Circulation: 500

Price: Rs 10000

Address:

Faculty of Theology

University Campus

Azadi Sq.

Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



ISSN 2008-9120

ISLAMIC STUDIES
Qur'añic & Hadith Studies

The Research Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies
Issue 94, Spring & Summer 2015