



دو فصلنامه علمی

# علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۵ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۱۱  
پاییز و زمستان ۱۴۰۲





## علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۵، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۱

پاییز و زمستان ۱۴۰۲ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

## هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمحمدباقر حجتی

استاد دانشگاه تهران

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

استاد دانشگاه تهران (پردیس قم)

حسن نقی زاده

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.

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

## 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.

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

نشانی اینترنتی: <https://jquran.um.ac.ir>

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

الله أكبر





## راهنمای نویسندگان نشریه علوم قرآن و حدیث

نشریه «علوم قرآن و حدیث» دو فصلنامه علمی مربوط به دانش قرآن و حدیث است که مقالات نوآورانه در دو زمینه یادشده را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را ملاحظه و رعایت کنند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۱۰۰ تا ۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»<sup>۱</sup>، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»<sup>۲</sup>، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو»<sup>۳</sup> و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ و بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، تلخیص ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»<sup>۴</sup> برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند

<sup>۱</sup> <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

<sup>۲</sup> <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

<sup>۳</sup> <http://www.virastlive.com/>

<sup>۴</sup> <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، مقاله خود را مشابهت-یابی کنند و هرگونه مشابهت متن را بررسی کنند و فایل مشابهت‌یابی را در زمان ارسال مقاله در سامانه بارگذاری کنند.

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی<sup>۵</sup> استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.

۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

### شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویس-منابع»

در شیوه «پانویس-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویس درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

#### ۱. اجزای اصلی در ساختار پانویس

- a. قسمت‌های پانویس با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

#### ۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

<sup>۵</sup>. <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.
۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی اند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.
۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.
۸. برای مقاله‌های منتشر شده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

### نمونه‌های ارجاع

**توجه:** اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

#### کتاب:

- ✓ پانوشته: طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۵۰/۱.
- ✓ منابع: طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۴۶۰ ق.

#### مقاله:

- ✓ پانوشته: سعیدی روشن، «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم»، ۹۵.
- ✓ منابع: سعیدی روشن، محمد باقر. «شاخص‌های تمدن اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ش ۱۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۸۱-۱۰۵.

#### مدخل:

- ✓ پانوشته: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:

آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی  
بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

#### فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Izutsu, “The God”, in *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*.
- ✓ **Bibliography:** Izutsu, Toshihiko. “The God”. In *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung*. Tokyo: The Kcio Institute of Culture and Linguistic Studies, 1964.

## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر محمد مهدی آجیلیان مافوق (استادیار دانشگاه شیراز)
۲. دکتر زهره اخوان مقدم (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم تهران)
۳. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر علی الهی خراسانی (استادیار پژوهشکده مطالعات اسلامی و علوم انسانی)
۵. دکتر فروغ پارسا (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)
۶. دکتر علی ثامنی (استادیار دانشگاه شیراز)
۷. دکتر محسن دیمه کار گراب (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۸. دکتر فاطمه رضاداد (دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر احمد زارع زردینی (دانشیار دانشگاه میبد)
۱۰. دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۱. دکتر محسن رجبی قدسی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۲. دکتر مهدی ساجدی (عضو هیئت علمی گروه فقه و حقوق، دانشگاه قرآن و حدیث)
۱۳. دکتر سیدعلی سجادی زاده (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۴. دکتر مرتضی سلمان نژاد (محقق و پژوهشگر)
۱۵. دکتر الهه شاهپسند (دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۶. دکتر حسین صابری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر سیدمحمدهادی گرامی (استاد دانشگاه قم)
۱۸. عباس مخلصی (استاد حوزه علمیه مشهد)
۱۹. دکتر محمود ملکی (استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی)
۲۰. دکتر علی احمد ناصح (استاد دانشگاه قم)

## فهرست مندرجات

|     |                                                                                                                                                                |
|-----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ۹   | بررسی مبانی قرآنی اعتقاد به چشم زخم<br>دکتر اسماعیل اثباتی                                                                                                     |
| ۳۷  | بررسی وضعیت قدیمی ترین نسخه شناخته شده غیر موجود کتاب های سلیم<br>کاظم استادی مقدم                                                                             |
| ۶۹  | اعتبارسنجی سندی و دلالتی روایت «قُلُّ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ»<br>دکتر مهدی اکبرنژاد - مهدی محمودی                                                     |
| ۹۵  | منطق استکشاف طبقه بندی مفاهیم اخلاقی قرآن کریم<br>مریم دهقانی فیروزآبادی - دکتر مهدی مهریزی طرقي - دکتر طاهره محسنی                                            |
| ۱۱۷ | الگوی جامع تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) مبتنی بر تحلیل محتوای دعای عرفه<br>امام سجاده (ع)                                                            |
| ۱۵۵ | دکتر بی بی سادات رضی بهابادی - دکتر محمد عثرت دوست - فائزه محمدی<br>مطالعه معناشناختی اجمال و تبیین قرآن کریم با رویکرد روایی                                  |
| ۱۷۷ | دکتر محمدرضا شاهرودی - دکتر محمدتقی کبریتی<br>نقدی بر پژوهش های آماری در قرآن کریم بر پایه ویژگی های رسم المصحف<br>اعظم صادقی نیا - دکتر سید کاظم طباطبایی پور |
| ۲۰۹ | رویکرد مطلوب مقابله با فساد در قرآن کریم مبتنی بر خوانشی اخلاقی<br>احمد علی نژاد - دکتر احمد رفیعی - دکتر سید حجت الله علم الهدی                               |
| ۲۳۳ | مفهوم شناسی محرمیت مرد مؤمن برای زن مؤمن در حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»<br>دکتر محمد قاسمی شوب - سمیه آزاد دل - دکتر صمد عبداللهی عابد   |
| ۲۵۱ | گونه شناسی تحلیلی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی<br>دکتر محمدهادی قهاری کرمانی                                                                           |
| ۲۷۵ | راهکارهای رفع تعارض در نظریه پردازی قرآنی<br>مصطفی کریمی                                                                                                       |
| ۳۰۳ | روند پژوهی تنویر رباعی احادیث و اعتبارسنجی آن در مکتب حله<br>دکتر حامد مصطفوی فرد - دکتر حمید ایماندار                                                         |



## Examining the Quranic Principles of Belief in Evil Eye

**Dr. Esmail Esbati**

Assistant Professor, Allameh Tabataba'i University

**Email:** esbati@atu.ac.ir

### Abstract

The belief in the effect of evil eye is common among people. From the beginning, some Muslims have considered this belief as a superstition with no rational and religious basis, and others have taken it as a belief rooted in the religious law of Islam that does not contradict the rational foundations and therefore, there is no way to refute it; the latter group have tried to refer to some verses of the Quran to prove their claim.

In this article, with a descriptive and analytical method, the Quranic reasons for believing in evil eye are extracted from various texts of exegesis, history and Islamic theology, and their implications are examined to determine whether, based on the Quranic verses, it is possible to defend the validity of this notion or not. None of the these verses indicate the correctness of the belief in evil eye, but the pre-interpretive presuppositions of commentators about the effect of evil eye have affected their interpretation of the verses. On the other hand, we could not find any authentic commentary hadith about the occasions of the revelation of such verses or any interpretation of these verses in a way that is related to evil eye, as well as any authentic hadith or reason which proves that reading or carrying some of these verses can prevent evil eye.

**Keywords:** evil eye, Quranic principles, commentary hadiths





## بررسی مبانی قرآنی اعتقاد به چشم زخم

دکتر اسماعیل اثباتی

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

Email: esbati@atu.ac.ir

### چکیده

یکی از باورهای رایج میان مردم، اعتقاد به تأثیر چشم زخم است. از دیرباز، برخی این باور را در زمره باورهای خرافی دانسته‌اند که مبانی عقلی و شرعی ندارد و برخی دیگر، آن را باوری برخاسته از شرع دانسته‌اند که مخالفتی با مبانی عقلی ندارد و از این رو، وجهی برای مخالفت با آن نیست و برای اثبات ادعای خود به برخی از آیات قرآن تمسک جسته‌اند.

در این نوشتار، با روش توصیفی و تحلیلی، دلایل قرآنی باور به چشم زخم از لایه‌لای متون تفسیر، تاریخ و کلام اسلامی، استخراج و دلالت آن‌ها بر مقصود بررسی می‌شود تا مشخص شود آیا بر پایه آیات قرآنی می‌توان به حقانیت این باور استدلال کرد یا خیر؟

هیچ‌یک از آیات ادعاشده دلالتی بر صحت باور به چشم زخم ندارند، بلکه باورهای پیشاتفسیری مفسران درباره تأثیر چشم زخم بر تفسیر آن‌ها از آیات قرآنی سایه افکنده است. از سویی، هیچ روایت تفسیری معتبری درباره شأن نزول آیات ادعاشده یا تفسیر این آیات به نحوی که مرتبط با چشم زخم باشد و نیز روایت یا دلیل معتبری که نشان دهد خواندن یا همراه داشتن برخی از آیات ادعاشده سبب جلوگیری از چشم زخم می‌شود، یافت نشد.

**واژگان کلیدی:** چشم زخم، مبانی قرآنی، روایات تفسیر.



## مقدمه

از دیرباز این باور وجود داشته است که بر اثر نگرستن برخی افراد یا جانوران به انسان‌ها، جانوران یا اشیای دیگر ممکن است آسیبی به آن‌ها وارد شود که اصطلاحاً آن را چشم‌زخم می‌نامیدند. افرادی که این ویژگی در چشمان آن‌ها وجود داشت را شورچشم می‌دانستند.<sup>۱</sup> باور به چشم‌زخم در ایران، هند، یونان و همچنین در میان عرب‌ها وجود داشت<sup>۲</sup> و برخی، آن را باوری جهانی دانسته‌اند.<sup>۳</sup> برخی، بر این باورند که چیزی مانند سم یا حرارت از چشم خارج شده و در شخص یا شیء مدنظر اثر می‌گذارد<sup>۴</sup> و برخی نیز بر این باورند که نفس و روح انسان همان‌گونه که در بدن انسان تأثیر می‌گذارد می‌تواند بر روی موجودات دیگر نیز مؤثر باشد و چشم‌زخم را این‌گونه توجیه کرده‌اند.<sup>۵</sup>

باور به چشم‌زخم و تأثیر آن در فرهنگ اسلامی، تلقی به قبول شده است و روایات متعددی در منابع فریقین در این باره به چشم می‌خورد. این باور در بین عوام مردم، نفوذ بسیاری دارد تا جایی که یکی از مشهورترین آیات قرآنی در بین مردم آیه «وَإِنْ يَكَادُ» است که باور به تأثیر آن برای جلوگیری از چشم‌زخم سبب شده در شکل‌ها و قالب‌های مختلف در بین عموم مردم رواج پیدا کند. با این حال، برخی از گذشته تاکنون، این باور را خرافاتی دانسته و آن را نپذیرفته‌اند. ابوعلی جبائی (۳۰۳ق)، متکلم معتزلی قرن سوم، منکر چشم‌زخم شده و آن را قول عوام جاهل دانسته است.<sup>۶</sup> به نظر می‌رسد در عصر حاضر و با توجه به تأکید بیشتر بر عقلانیت و نفی باورهای ناسازگار با عقل، قول به خرافه و عامیانه بودن باور به چشم‌زخم در بین طیف‌هایی از مردم رشد داشته است.<sup>۷</sup> برخی آن را باوری فراعلمی و در گروه باورهای توجیه‌کننده قرار داده‌اند که در فقدان تبیین‌های علمی تجربی، برخی رویدادهای ناگوار و آسیب‌های پدیدآمده را فارغ از روابط علی و معلولی اثبات‌پذیر و آزمون‌پذیر، توجیه و بنابر منطق ویژه خود معقول‌سازی می‌کند و مدلل می‌دارد.<sup>۸</sup> با این وصف، باور به آن نیز در میان عالمان دین و عامه مردم همچنان طرفداران جدی دارد. یکی از سؤالاتی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که آیا باور به چشم‌زخم منشأ دینی دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا متون دینی، منشأ باور به چشم‌زخم هستند؟ اگر باور به چشم‌زخم پیش از اسلام وجود

۱. نک: موسی‌پور، «مدخل چشم زخم، دانشنامه جهان اسلام»، ۵۴۹۷/۱۲؛ بلوکباشی، «مدخل چشم زخم دایره المعارف بزرگ اسلامی».

۲. زمخشری، ربیع الأبرار و نصوص الأخبار، ۲۰۰/۴.

۳. خرمشاهی، بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم، ۹۶.

۴. خرمشاهی، بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم، ۹۶.

۵. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۶۰۷/۴.

۶. طوسی، التبیان، ۱۶۷/۶.

۷. برداشت نویسنده است و مستند به آمار رسمی نیست.

۸. موسی‌پور، «مدخل چشم‌زخم، دانشنامه جهان اسلام».

داشته است، دین اسلام راجع به آن چه واکنشی داشته است؟ آیا آن را تأیید یا رد کرده یا این موضوع مغفول مانده است؟

این نوشتار، به صورت خاص در پی پاسخ به این سؤال است که موضع قرآن راجع به اعتقاد به چشم‌زخم چیست؟ آیا در قرآن آیه‌ای وجود دارد که دلالت بر صحت اعتقاد به چشم‌زخم داشته باشد؟ بیشتر مفسران از دیرباز در تفسیر آیه «وَإِنْ يَكَادُ» به موضوع چشم‌زخم نیز پرداخته‌اند. در عصر حاضر، پژوهش‌هایی درباره چشم‌زخم صورت گرفته است که از جمله آن‌ها می‌توان به «مدخل چشم‌زخم در دانشنامه جهان اسلام» به قلم ابراهیم موسی‌پور اشاره کرد که به اقتضای بحث مختصر درباره جوانب مختلف مسئله چشم‌زخم، فرصت پرداختن به مبانی قرآنی چشم‌زخم فراهم نشده است. علی بلوکباشی در دایرة المعارف بزرگ اسلامی (مدخل چشم‌زخم)، گزارشی درباره باور به چشم‌زخم و راه‌های درمان‌ماندن از آن ارائه کرده است. علیرضا ملاحسنی در کتاب چشم‌زخم در قرآن، سه آیه را مرتبط با چشم‌زخم و مؤید وجود آن دانسته است.<sup>۹</sup> این اثر بیشتر در حد جمع‌آوری و دسته‌بندی ناقص اطلاعات درباره این سه آیه است. مهدی اکبرنژاد و روح‌الله محمدی در مقاله «کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات»<sup>۱۰</sup> با نگاه جدی‌تری به مسئله پرداخته‌اند، اما مجال اندک بحث در حد یک مقاله درباره ماهیت چشم‌زخم و آیات و روایات مربوط به آن، زمینه را برای بحث مفصل درباره موضوع سلب کرده است. این آسیب در مقاله روح‌الله محمد علی‌نژاد عمران<sup>۱۱</sup> و اصغر کریمی رکن‌آباد نیز به چشم می‌خورد.<sup>۱۲</sup> آن‌ها در بخشی از مقاله کوشیده‌اند که ثابت کنند قرآن در دو آیه اصل چشم‌زخم را پذیرفته است.

شیوه بحث و نتایج حاصل از این جستار با مقاله‌های حاضر متفاوت است و در نوشتار پیش‌رو، چهار آیه محل بحث قرار گرفته و تلاش شده است تمام روایات ذیل این آیات و گزاره‌های تاریخی و تفسیری مربوط به آن‌ها جمع‌آوری شود و نحوه استدلال مفسران، اولین مرجع اقوال مطرح‌شده شناسایی شود. در مواردی که روایات تفسیری یا شأن نزول‌ها نقل شده‌اند، اعتبارسنجی روایات مدنظر بوده است.

## ۱. آیات مرتبط با چشم‌زخم

در قرآن به صورت مستقیم به چشم‌زخم اشاره‌ای نشده است اما مفسران، برخی آیات را مرتبط با چشم‌زخم دانسته‌اند.

۹. ملاحسنی، چشم‌زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ، سرتاسر کتاب.

۱۰. اکبرنژاد و محمدی، «کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم‌زخم) در قرآن و روایات»، ۹۰ تا ۶۷.

۱۱. محمد علی‌نژاد عمران، «حقانیت چشم‌زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی»، ۵۸ تا ۴۹.

۱۲. کریمی رکن‌آباد، «آسیب‌شناسی پدیده چشم‌زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن»، ۹۲ تا ۷۳.

## ۱.۱. توصیه حضرت یعقوب (ع) به فرزندانش

خداوند از قول حضرت یعقوب گزارش می‌کند که به فرزندانش توصیه کرد از یک درب وارد مصر نشوند: «يَا بَنِي لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ» (یوسف: ۶۷)؛ و گفت: ای پسران من، [همه] از یک دروازه [به شهر] درنیايد، بلکه از دروازه‌های مختلف وارد شوید و من [با این سفارش] چیزی از [قضای] خدا را از شما دور نمی‌توانم داشت. فرمان، جز برای خدا نیست، بر او توکل کردم و توکل‌کنندگان باید بر او توکل کنند.»

درباره اینکه چرا حضرت یعقوب چنین توصیه‌ای به فرزندانش کرد چند احتمال مطرح شده است. **أ. ترس از چشم‌زخم:** بسیاری از مفسران بر این باورند که حضرت یعقوب با این ترفند می‌خواست آن‌ها را از چشم‌زخم مصون دارد. طبری و به پیروی از او، شیخ طوسی این نظر را قول ابن عباس، قتاده، ضحاک، سدی و حسن بصری دانسته‌اند. البته این اقوال به پیامبر (ص) منتسب نشده و به‌عنوان نظر تابعین در تفاسیر روایی متقدم ثبت شده و پس از آن هم بسیاری از مفسران این نظر را پذیرفته‌اند.<sup>۱۳</sup> مفسران پس از طبری و طوسی، اعم از شیعی و سنی هم بدون استناد به روایتی، علت این ترفند را چشم‌زخم دانسته‌اند.<sup>۱۴</sup> اما آیا در روایات، به این موضوع تصریح شده است؟

در تفاسیر روایی متقدم شیعه، مانند تفسیر قمی (۳۲۹ق)<sup>۱۵</sup> و عیاشی و فرات کوفی، روایتی با این مضمون نیامده است و حتی در تفاسیر روایی متأخر؛ مانند نورالثقلین، اثر حویزی (د۱۱۱۲ق)، الصافی، اثر فیض کاشانی، البرهان، اثر بحرانی و کنز الدقائق، اثر محمدبن محمد مشهدی (د۱۱۲۵ق) نیز روایتی با این مضمون وارد نشده است. هرچند که نظر فیض کاشانی این است که علت این کار چشم‌زخم بوده است، ولی آن را مستند به روایتی نکرده است.<sup>۱۶</sup>

محمدهادی معرفت در نقد این دیدگاه تفسیری می‌نویسد: «اگر مسئله ترس از چشم‌زخم بود، این توصیه را در سفر اول مطرح می‌کرد؛ بلکه در همه سفرها و رفت‌وآمدها و می‌گفت: اساساً با هم حرکت نکنید و طبیعتاً ورودشان در این سفر بر یوسف خصوصیتی نداشت.»<sup>۱۷</sup>

۱۳. طبری، جامع البیان، ۱۳/۱۸ تا ۱۳/۱۸؛ طوسی، التبیان، ۱۶۸/۶.

۱۴. طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۲۳۰/۲، طبرسی، مجمع البیان، ۴۲۸ تا ۴۲۹. ابن‌شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ۴۰/۱؛ جصاص، احکام القرآن، ۲۲۶/۳؛ سیوطی، الدر المنثور، ۲۶/۴؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۹۹/۳.

۱۵. قمی، تفسیر القمی، ۳۴۷/۱.

۱۶. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۲/۳.

۱۷. معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ۲۸۰/۱.

در نقد این سخن آمده است: علت اینکه در سفر اول، حضرت یعقوب چنین توصیه‌ای نکرد، به این دلیل بود که هنوز کسی آن‌ها را نمی‌شناخت،<sup>۱۸</sup> اما این نقد درباره حرکت آن‌ها در یک کاروان نمی‌تواند از کنعان تا مصر صادق باشد.

**ب. حسادت مردم و آگاه شدن پادشاه از قوت و قدرت آن‌ها:** جبائی، این کار را برای جلوگیری از حسادت مردم و آگاه شدن پادشاه از قوت و قدرت آن‌ها دانسته است. او منکر چشم‌زخم شده و آن را قول عوام جاهل دانسته است. شیخ طوسی نظر جبائی را رد و بیان کرده است که روایات بسیاری درباره چشم‌زخم وجود دارد و عادت هم بر اساس آن جاری شده است (تجربه نیز آن را ثابت کرده است) و از این رو، بعید نیست که قول مفسران صحیح باشد.<sup>۱۹</sup>

علامه طباطبائی، مسئله ترس از پادشاه را منتفی می‌داند، چون حضرت یعقوب می‌دانست که پادشاه آن‌ها را به نزد خود فرا خواهد خواند و همه را کنار هم خواهد دید و این ترفند نمی‌تواند مانع این شود. او دو احتمال را مطرح کرده است: ۱. ترس از چشم‌زخم که با تعبیر «علی ما قیل» از آن یاد کرده است؛ ۲. مردم به آن‌ها حسادت کرده و مایه آزار آن‌ها را فراهم کنند «يَخَافُ مِنْهُمْ فَيَنَالَهُمْ مَا يَتَفَرَّقُ بِهِ جَمْعُهُمْ مِنْ قَتْلِ أَوْ أَى نَازِلَةٍ أُخْرَى».<sup>۲۰</sup>

**ج. یافتن یوسف (ع):** ابراهیم نخعی بر این باور است که حضرت یعقوب این کار را کرد تا فرزندانش با حضرت یوسف مواجه شوند و درحقیقت، این ترفندی بود برای اینکه احتمال پیدا کردن یوسف بیشتر شود. «قال: علم أنه سيلقى إخوته فى بعض الأبواب».<sup>۲۱</sup>

در نهایت، به نظر می‌رسد همان‌گونه که محمدجواد مغنیه اشاره کرده، برداشت‌های متعدد ارائه شده از آیه هیچ‌کدام به دلیل محکمی مستند نشده است که سبب اطمینان شود. او در برشمردن آرای گوناگون درباره آیه، به نظر اول که مربوط به چشم‌زخم بود، اشاره نمی‌کند و می‌نویسد: شاید هدف یعقوب این بود که فرزندانش مورد سؤال و توجه قرار نگیرند و جلب توجه نکنند یا اینکه به این شکل از اخبار شهر بهتر آگاه شوند و خبری از یوسف به دست آورند.<sup>۲۲</sup>

در نهایت، نمی‌توان با استناد به این آیه به این نتیجه رسید که قرآن باور به چشم‌زخم را تأیید کرده است؛ بلکه برعکس باتوجه به اینکه باور به چشم‌زخم، باور عمومی بوده است، عده‌ای از مفسران نخستین در

۱۸. زمخشری، الکشاف، ۴/۴۸۸.

۱۹. طوسی، التبیان، ۶/۱۶۷.

۲۰. طباطبائی، المیزان، ۱۱/۲۱۸.

۲۱. ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۷/۲۱۶.

۲۲. مغنیه، تفسیر الکاشف، ۴/۳۳۷.

تفسیر این آیه به این سمت متمایل شده‌اند که این آیه را با آن باور بفهمند و تفسیر کنند و دیگران نیز به همین شیوه عمل کرده‌اند.

#### ۱. ۲. آیه «وَإِنْ يَكَادُ»<sup>۲۳</sup>

آیات آخر سورة قلم حکایت از تلاش مخالفان برای آسیب‌رساندن به پیامبر دارد: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»؛<sup>۲۴</sup> و کافران چون قرآن را شنیدند نزدیک بود که تو را با چشمان خود به سر درآورند (فولادوند: چشم بزنند، معزی: بلغزانند با دیدگان خویش) و می‌گویند که او دیوانه است و حال آنکه قرآن برای جهانیان جز اندرزی نیست (ترجمه آیتی).

#### ۱. ۲. ۱. شأن نزول آیه

در منابع شیعه و اهل سنت، روایاتی درباره شأن نزول این آیات نازل شده است که بر نحوه تفسیر آیه اثر گذاشته است.

أ. روایات شیعی درباره شأن نزول آیه: شیخ کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی از حسان جمال روایت کرده‌اند که گفت: امام صادق (ع) را از مدینه تا مکه بردم، پس چون به مسجد غدیر رسیدیم، به سمت چپ مسجد بنگریست و فرمود: این جای قدم رسول خدا (ص) است، آنجا که فرمود: «هرکه من مولا و سرپرست اویم، پس علی مولا و سرپرست اوست.» سپس به طرف دیگر بنگریست و فرمود: این جای خیمه ابوفلان و فلان (در نقل صدوق «منافقین» آمده) و سالم مولا ابی حذیفه و ابی عبیده بن الجراح است. پس چون او را در حال بلندکردن دستش دیدند، یکی از ایشان گفت: به چشمانش بنگرید که چگونه به گردش در آمده‌اند، چنان‌که به دو چشم دیوانه‌ای می‌مانند! پس جبرئیل (ع) فرود آمد و این آیه را بیاورد: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ، وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ، وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ.» درنهایت، امام صادق فرمودند: اگر تو شتربان من نبودی، این روایت را برای نقل نمی‌کردم.<sup>۲۵</sup>

علامه حلی و علامه مجلسی و محمدتقی مجلسی، سند روایت را صحیح می‌دانند.<sup>۲۶</sup>

شرف‌الدین عاملی (۹۴۰ یا ۹۶۵ ق)، این روایت را از عباس بن ماهیار با اندکی اختلاف و با سندی دیگر از حسان جمال از امام صادق (ع) نقل کرده است و درنهایت، امام می‌فرماید: اگر نبود که تو شتربان من

۲۳. با توجه به اهمیت این آیه، نویسنده در نوشتاری مستقل به تفصیل به این موضوع پرداخته است.

۲۴. قلم: ۵۱ و ۵۲.

۲۵. ابن بابویه، الفقیه، ۲۳/۱؛ ابن بابویه، الفقیه، ۵۵۹/۲ تا ۵۶۰؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۶۳/۳؛ کلینی، الکافی، ۵۶۰/۴.

۲۶. علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۱۷/۶؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۲۲۴/۳؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲۸۳/۱۸.

هستی، این را برایت نقل نمی‌کردم، چون اگر تو این را از من روایت کنی از تو نمی‌پذیرند.<sup>۲۷</sup> قاضی نعمان مغربی و ابن شهر آشوب نیز آن را گزارش کرده‌اند.<sup>۲۸</sup> گزارش تفسیر قمی و تفسیر فرات کوفی نیز مؤید این روایات است.<sup>۳۰</sup>

ب. روایات متعددی در منابع روایی در تأیید گزارش‌های بالا آمده است؛ از جمله اینکه، شیخ کلینی در روضه کافی از امام باقر(ع) روایت کرده است که وقتی در غدیر خم، پیامبر دست امام علی را بالا برد، ابلیس فریاد کشید و گفت: اگر این کار تمام شود خدا معصیت نمی‌شود، اما وقتی شنید که منافقان می‌گویند او از روی هوای نفس چنین کرده و یکی از آن دو به رفیقش گفت: آیا نمی‌بینی که چشمانش چگونه می‌چرخد، گویا او مجنون است، شیطان فریادی از روی شادی کشید...<sup>۳۱</sup>

ممکن است این سؤال مطرح شود که پذیرش این شأن نزول برای آیه، با مکی بودن سوره هم‌خوانی ندارد. در پاسخ باید گفت: اولاً، مکی یا مدنی بودن سوره‌ها بر اساس خبرهای واحد بیان شده است و قطعی نیست؛ ثانیاً، وجود آیات مکی در سوره‌های مدنی مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ ثالثاً، بر اساس این شأن نزول، آیات اشاره شده در مکه یا در فاصله بین مکه و مدینه نازل شده و بر این اساس، با مکی بودن سوره هم منافات نخواهد داشت؛ چون یکی از معانی مکی یا مدنی بودن سوره، نزول سوره در مکه یا مدینه است.<sup>۳۲</sup>

#### ۱. ۲. ۲. روایات اهل سنت درباره شأن نزول آیه

واحدی در اسباب النزول نقل کرده است که این آیه زمانی نازل شد که قریش می‌خواستند پیامبر را چشم بزنند. سپس از کلبی نقل می‌کند که در بین بنی اسد افرادی وجود داشت که دیگران را چشم می‌زدند تا جایی که وقتی گاو یا شتر فربه‌ای را می‌دیدند آن را چشم می‌زدند. شخصی بود که سه روز چیزی نمی‌خورد و هنگامی که به گله شتران نگاه می‌کرد، می‌گفت: امروز زیباتر از این گله ندیده‌ام و با فاصله کمی، تعدادی از آن‌ها می‌مردند. کفار از این شخص خواستند که پیامبر را چشم بزند، ولی خداوند ایشان را حفظ کرد و این آیه نازل شد.<sup>۳۳</sup> ثعلبی در نقل این قول کلبی می‌نویسد: آن شخص پیشنهاد کفار را پذیرفت و چنین سرود: «قد کان قومک یحسبونک سیداً و أخال أنك سید معین.»<sup>۳۴</sup> مفسران دیگری که

۲۷. استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، ۷۱۴ تا ۷۱۳/۲.

۲۸. ابن حیون، شرح الأخبار، ۲۴۰/۱.

۲۹. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۱۲۸/۲.

۳۰. قمی، تفسیر القمی، ۳۸۳/۲؛ فرات کوفی، تفسیر فرات الکوفی، ۴۹۷.

۳۱. کلینی، الکافی، ۳۴۵ تا ۳۴۴/۸، ح ۵۴۲، بخشی از حدیث ۵۴۱ هم این مضمون را تأیید و تکمیل می‌کند؛ نک: ابن حیون، شرح الأخبار، ۲۳۶/۱.

۳۲. سیوطی، الاتقان، ۳۵/۱.

۳۳. بغوی، معالم التنزیل، ۳۸۴/۴؛ واحدی نیسابوری، اسباب النزول، ۲۹۴.

۳۴. ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۳/۱۰.

شان نزول آیه را این واقعه می‌دانند به همین قول کلبی استناد کرده‌اند. این قول بعداً وارد تفاسیر شیعه نیز شد.<sup>۳۵</sup> این شأن نزول با تفاسیری که آیه را مربوط به چشم‌زخم می‌دانند هماهنگی دارد، اما در این باره چند نکته لازم به یادآوری است:

۱. گزارش نقل‌شده از کلبی بدون سند است.
  ۲. کلبی نقل کرده است که این شعر را عباس بن مرداس سرود، وقتی که درباره مالکیت منطقه‌ای با مخالفانش بحث می‌کرد که از بنی‌امیه بودند.
  ۳. این روایت، معارض روایتی است که شیعیان نقل کرده‌اند.
  ۴. جبائی و قشیری با این نظر مخالفت کرده‌اند؛ از جمله دلایل آن‌ها این است که چشم‌زدن هنگامی است که شخص از روی تعجب و شگفتی از چیزی خوشش بیاید و به آن نگاه کند و نه از روی بغض و کینه و نفرت،<sup>۳۶</sup> در حالی که در این آیه به دشمنی و کینه مخالفان اشاره شده است.
  ۵. درباره معنای «لیزلقونک» دو قول به کلبی منتسب است: یکی اینکه می‌خواهند تو را به زمین بزنند و دیگر اینکه می‌خواهند تو را از تبلیغ رسالت باز دارند.<sup>۳۷</sup>
  ۶. محمد بن سائب کلبی، نسب‌شناس و صاحب تفسیر در سال ۱۴۰ یا ۱۴۶ ق درگذشت.<sup>۳۸</sup> فرزندش هشام کلبی نیز در سال ۲۰۴ یا ۲۰۶ ق درگذشته است.<sup>۳۹</sup> پذیرش نقل شأن نزول آیه، از شخصی صحیح نیست که فاصله زیادی با عصر نزول دارد و واسطه خودش تا عصر پیامبر را نقل نکرده است.
  ۷. مفسران و محدثان صحابه چنین ماجرای را نقل نکرده‌اند، در صورتی که انگیزه نقل آن بسیار بوده است.
  ۸. به نظر می‌رسد این داستان با فاصله بسیاری و در عصر کلبی یا حتی بعد از آن دوره و به اسم او ساخته شده و از آن زمان به بعد در منابع تفسیری راه یافته است و به همین دلیل، در منابع حدیثی اهل سنت به آن پرداخته نشده است.
- بنا بر آنچه گذشت، دلیل محکمی برای پذیرش این شأن نزول برای آیه وجود ندارد و روایات شیعی درباره شأن نزول آیه، استحکام و اعتبار بیشتری دارند.

### ۳.۱. تفسیر آیه

۳۵. ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۶۹/۱۹؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۶۲۰/۳.

۳۶. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵۶/۱۸.

۳۷. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵۶/۱۸.

۳۸. ابن حبان بستی، کتاب المجروحین، ۲۵۶ تا ۲۵۳/۲.

۳۹. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶۴/۱۴؛ نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۱۵۹/۸.

در تفسیر آیه «وَإِنْ يَكَادُ» چند نظر مطرح شده است.

### ۱.۳.۱. دلالت به چشم زخم

علامه طباطبائی می نویسد: مراد از «ازلاق به ابصار»، چشم زدن است که خود نوعی از تأثیرات نفسانی است و دلیلی عقلی بر نفی آن نداریم، بلکه حوادثی دیده شده که با چشم زدن منطبق هست و روایاتی هم بر طبق آن وارد شده است و بالاین حال، دلیل ندارد که ما آن را انکار کنیم و بگوییم عقیده ای خرافی است.<sup>۴۰</sup> این نظر، مشهورترین نظر در بین مفسران شیعه و سنی است.<sup>۴۱</sup> مفسران صحابه و تابعین؛ مانند ابن عباس، قتاده، مجاهد، ضحاک و... «لیرلقونک» را به «لینفذونک؛ در تو نفوذ کنند و اثر بگذارند» یا «لیرهقونک؛ تو را هلاک کنند» معنا کرده اند، ولی اشاره ای به قول پیامبر (ص) در این باره نشده و روایتی از پیامبر (ص) درباره تفسیر این آیه نقل نشده است.<sup>۴۲</sup> بهاء الدین خرمشاهی نیز ضمن پذیرش دلالت آیه به چشم زخم و پس از نقل شأن نزول نقل شده از منابع اهل سنت، آن را نشانه تأثیر فرهنگ زمانه بر قرآن دانسته است.<sup>۴۳</sup>

### ۱.۳.۲. نگاه از روی خشم و دشمنی

بعضی از مفسران گفته اند: معنای آیه این است که وقتی ذکر را؛ یعنی قرآن را از تو می شنوند، با نظری سرشار از کینه و خشم به تو نظر می کنند، به طوری که می خواهند با همان نگاه تیزشان تو را بکشند.<sup>۴۴</sup> جبائی، چشم زخم را صحیح نمی داند<sup>۴۵</sup> و نیز می گوید: چشم زخم به فرض پذیرش، هنگامی رخ می دهد که نگاه همراه با شگفتی از خوبی چیزی باشد، نه از روی کینه و نفرت.<sup>۴۶</sup> این دیدگاه را به قشیری هم نسبت داده اند.<sup>۴۷</sup> ابن قتیبه دینوری نیز می نویسد: منظور این است که آن ها از روی خشم و عصبانیت به تو می نگرستند، نگاهی که نزدیک بود از شدت ناراحتی، تو را از جای بلغزاند و به زمین اندازد.<sup>۴۸</sup> به نظر می رسد شأن نزول بیان شده در منابع اهل سنت سبب شده است که مفسران بر اساس آن، در تفسیر آیه به چشم زخم نظر داشته باشند و این تفسیر در بین مفسران شایع شده است. باتوجه به آنچه گذشت، شأن نزول نقل شده در منابع اهل سنت معتبر نیست.

۴۰. طباطبائی، المیزان، ۳۸۸/۱۹؛ طباطبائی، المیزان، ۶۴۸/۱۹.

۴۱. فخر رازی، تفسیر کبیر، ۱۰۰/۳۰.

۴۲. سیوطی، الدر المنثور، ۲۵۸/۶؛ طبری، جامع البیان، ۵۷/۲۰ تا ۵۷/۲۰.

۴۳. خرمشاهی، بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم، ۹۶.

۴۴. طباطبائی، المیزان، ۳۸۸/۱۹.

۴۵. طبرسی، مجمع البیان، ۱۰۰/۱۰.

۴۶. طوسی، التبیان، ۹۱/۱۰.

۴۷. ابوحیان، تفسیر البحر المحیط، ۳۱۱/۸؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵۶/۱۸.

۴۸. ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ۳۱۸.



محمد هادی معرفت با نفی دیدگاه مربوط به چشم‌زخم در تفسیر این آیه چنین می‌نویسد: زلق؛ یعنی لغزش... ازلاق با چشم نیز؛ یعنی با نگاه پُر و تیز به کسی تند و خشمگینانه نگرستن، به گونه‌ای که وحشت آفریند و او را به عقب‌نشینی از سر ترس وادارد. «إِنَّ» نیز در آیه مخفف «إِنَّ» است، یعنی نزدیک بود تو را از موضعی که داشتی با شدت خشم و ترس و وحشتی که در نگاه تند و تیز و خشمگینانه‌شان به تو بود، بلغزانند... نگاه‌های تند و چپ‌چپ آن‌ها نزدیک بود پیامبر را از موضع استوارش متزلزل سازد... این تعبیری بسیار رسا و بلند است که به‌هنگام شنیدن آیات قرآن، عمق کینه و خشم و شرارت آنان و عقده‌های نهفته در آن نگاه‌ها را می‌رساند.<sup>۴۹</sup>

ایشان در ادامه، به دیدگاه جبائی و زجاج در تأیید این تفسیر نیز اشاره کرده‌اند. شاید بتوان قول منتسب به امام صادق (ع) که در برخی منابع اهل سنت آمده است را مطابق با این تفسیر دانست. «قال جعفر الصادق: لیاكلونک»؛<sup>۵۰</sup> یعنی چنان از روی خشم به تو می‌نگریستند که اگر می‌توانستند می‌خواستند تو را بخورند و از بین ببرند.

روایت اهل سنت درباره شأن نزول آیه، با تفسیر اول سازگارتر است و با توجه به گسترش آن در منابع تفسیری متقدم، در نوع تفسیر از آیه هم مؤثر افتاده است، اما با توجه به ضعف‌های موجود، پذیرش آن دشوار است. روایات شیعی درباره شأن نزول آیات با تفسیر دوم سازگارتر است و تفسیر دوم با ادبیات عرب نیز تناسب دارد. بر این اساس، شواهد کافی برای پذیرش آن وجود دارد.

عزیزالله خوش‌وقت نیز در این باره می‌گوید: «پیغمبر اکرم (ص) وقتی آیاتی را می‌خواندند که درباره ذم بت‌پرست و بت نازل می‌شد، کفار سخت ناراحت می‌شدند. بدشان می‌آمد، کاری هم نمی‌توانستند بکنند، فقط یک جوری نگاه می‌کردند که اگر می‌توانستند با نگاه، پیغمبر اکرم (ص) را بکشند، می‌کشتند. این آیه «وَإِنْ يَكَادُ» معنایش این است؛ معنایش چشم‌زخم نیست.»<sup>۵۱</sup>

#### ۱. ۴. تأثیر آیه در دفع چشم‌زخم

یکی از موارد استفاده از آیه «وَإِنْ يَكَادُ»، استفاده به‌عنوان تعویذی در برابر چشم‌زخم است. حال باید دید آیا این عمل، مستند قرآنی یا روایی دارد؟

#### ۱. ۴. ۱. روایات شیعی

مکارم الأخلاق بدون ذکر منبع یا هر توضیح دیگری، این آیه را برای رفع چشم درد (و نه چشم‌زخم)

۴۹. معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ۲۸۱ تا ۲۸۲.

۵۰. تعلی، الکشف و البیان، ۱۰/۲۴؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵۶/۱۸.

۵۱. خوشوقت، مرکز نشر آثار آیت‌الله خوشوقت، بخش صراط مستقیم، ترجمه و شرح یک آیه (گناهان پیامبر؟؟) (http://www.sahebeamr.org)

نقل کرده است.<sup>۵۲</sup>

کفعمی در مصباح، به نقل از امام حسن (ع)، خواندن این آیه را برای چشم‌زخم مؤثر می‌داند و می‌نویسد: «وفی جوامع الجامع عن الحسن علیه السلام دواء الإصابة بالعين ان یقرأ و ان یکاد... للعالمین»<sup>۵۳</sup> کفعمی، گزارش خود را به استناد جوامع الجامع طبرسی آورده است. با مراجعه به منبع اصلی می‌بینیم طبرسی نیز در تفسیر، این عبارت را به صورت قال الحسن آورده است.<sup>۵۴</sup> عالمان اهل سنت نیز این گزارش را نقل<sup>۵۵</sup> و برخی تصریح کرده‌اند که منظور حسن بصری است.<sup>۵۶</sup> برداشت اشتباه کفعمی (یا ناسخان کتابش) باعث شده تا قول حسن بصری به عنوان روایتی از امام حسن (ع) وارد فرهنگ حدیثی شیعه شود. شهید مطهری نیز می‌نویسد: «ما تا حالا به مدرکی برخورد نکرده‌ایم که دلالت کند و بگوید از این آیه برای چشم‌زخم استفاده کنید.»<sup>۵۷</sup>

#### ۱. ۴. ۲. روایات اهل سنت

حسن بصری، خواندن این آیه را برای دفع چشم‌زخم مؤثر می‌دانسته است. «و قال الحسن: دواء إصابة العين أن یقرأ الإنسان هذه الآية»<sup>۵۸</sup> انتساب این قول به حسن بصری ثابت نیست و افرادی مانند طبری که اقوال مفسران صحابه و تابعان را با سند درباره این آیه نقل کرده‌اند، اشاره‌ای به قول حسن بصری در این باره نداشته‌اند. با فرض پذیرش انتساب این قول به حسن بصری، به نظر می‌رسد که با توجه به گزارشی که در این باره ارائه شده و تفسیری که از آیه ارائه می‌شده، او این پیشنهاد را مطرح کرده است، چون منبعی یافت نشد که در آن حسن بصری این قول را به پیامبر (ص) یا حتی صحابه منتسب کرده باشد، در حالی که پذیرش تفسیر اول از آیه و باور به اینکه به ماجرای چشم‌زخم اشاره دارد نیز دلیلی برای استفاده از آن به عنوان تعویذ نیست؛ چون در این صورت نیز آیه در صدد گزارش یک ماجراست و حالت دعایی در آن وجود ندارد. بر این اساس، وجهی برای استفاده از آیه برای دفع چشم‌زخم در منابع شیعه و اهل سنت یافت نشد.

## ۲. شکست ابتدایی مسلمانان در جنگ حنین

۵۲. طبرسی، مکارم الأخلاق، ۳۹۵.

۵۳. کفعمی، جنة الأمان الواقية، ۲۲۱.

۵۴. طبرسی، مجمع البیان، ۱۰۱/۱۰؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۶۲۰/۳.

۵۵. بغوی، معالم التنزیل، ۳۸۵/۴.

۵۶. زحیانی، التفسیر الوسیط، ۲۷۱۹/۳.

۵۷. مطهری، مجموعه آثار، ۶۳۲/۲۶.

۵۸. ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۴/۱۰؛ زمخشری، الکشاف، ۱۴۸/۴.

خداوند در سوره توبه در گزارشی از ماجرای رخ داده در جنگ حنین می‌فرماید: «لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ»<sup>۵۹</sup>؛ خدا شما را در بسیاری از جاها یاری کرد و نیز در روز حنین، آنگاه که انبوهی لشکرتان شما را به شگفت آورده بود، ولی برای شما سودی نداشت و زمین با همه فراخی‌اش بر شما تنگ شد و بازگشتید و به دشمن پشت کردید.

درباره علت شکست ابتدایی مسلمانان در جنگ حنین دو مسئله بیان شده است.

## ۲. ۱. غرور مسلمان‌ها به تعداد زیاد لشکریان

جنگ حنین پس از فتح مکه رخ داد و در این جنگ، علاوه بر لشکر عظیمی که همراه پیامبر برای فتح مکه آمده بودند، تازه مسلمانان مکی نیز حضور داشتند و به همین دلیل، لشکر بسیار بزرگی همراه رسول خدا بود. زیادی لشکر باعث شد در دل عده‌ای غرور و عجب راه افتد و چنین پندارند که باوجود این لشکر بزرگ حتما پیروز خواهند شد و حتی شخصی این عبارات را بر زبان آورد. آن‌ها توکل به خدا و مسبب الاسباب بودن او را فراموش کردند و فریفته اسباب ظاهری شدند، درحالی‌که در همان ابتدای جنگ، آن لشکر بزرگ از هم پاشید و جز عده اندکی، همه گریختند.<sup>۶۰</sup>

## ۲. ۲. اثر چشم‌زخم در لشکریان

برخی بر این باورند که کثرت لشکریان باعث شد که فردی از میان لشکر، بسیار شگفت‌زده شود و شگفتی خود را با عبارت «لن تغلب اليوم من قلة؛ امروز به سبب کمی لشکر شکست نمی‌خوریم»، نشان دهد و لشکر اسلام را چشم‌بزند و همین، سبب شکست لشکر دشمن شد.<sup>۶۱</sup> مسلمانان در جنگ احد هم تجربه شکست را داشتند و این شکست ناشی از غرور آن‌ها، پس از پیروزی در جنگ بدر و دنیاطلبی عده‌ای بود که سبب تمرد از دستور رسول خدا(ص) شد و برای کسب غنائم، موضع خود را رها و دشمنان آن‌ها را محاصره کردند و به کشته‌شدن بسیاری ختم شد.

چرا بحث چشم‌زخم در این جنگ مطرح نشده، ولی در جنگ حنین عبارت «اعجبتکم کثرتکم» به چشم‌زخم تأویل شده است؟ شاید پیدا کردن گوینده این سخن به حل مسئله کمک کند.

اقوال مختلفی درباره گوینده این سخن وجود دارد و محل اختلاف بین مورخان و حتی متکلمان است.

۵۹. توبه: ۲۵.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۳۲/۵؛ طبری، جامع البیان، ۱۳۰/۱۰.

۶۱. مفید، الإرشاد، ۱۴۰/۱؛ کاشانی، زبدة التفاسیر، ۹۴/۳.

أ. رسول خدا(ص): ابن اسحاق از بعضی از اهل مکه نقل کرده است که پیامبر این جمله را فرمود (ابن هشام ۲۱۸د ق).<sup>۶۲</sup> فخر رازی به صورت قولی ضعیف آن را مطرح و به شدت آن را رد کرده است.<sup>۶۳</sup> طبری از سدی نقل کرده است که فردی این سخن را گفت و رسول خدا خوشحال شد: «فسار رسول الله(ص)، فوكلوا إلى كلمة الرجل».<sup>۶۴</sup> این قول، پذیرفته نیست؛ چون رسول خدا همیشه به خدا توکل داشت و چنین تفکراتی از شأن ایشان بسیار دور است. از سویی، در بیشتر گزارش ها نقل شده است که رسول خدا(ص) پس از شنیدن این جمله، به شدت ناراحت شد.

ب. فردی ناشناس، غلامی از انصار، فردی از بنی بکر یا عده ای از لشکریان،<sup>۶۵</sup> این سخن ممکن است تنها از دهان یک نفر خارج شده باشد، ولی به نظر می رسد باور و اعتقاد بسیاری همین بود.

ج. عباس.<sup>۶۶</sup>

د. ابوبکر

سعید بن مسیب، گوینده این سخن را ابوبکر دانسته است.<sup>۶۷</sup> واقدی،<sup>۶۸</sup> ابن عبدالبر،<sup>۶۹</sup> ابن ابی الحدید<sup>۷۰</sup> و ابن کثیر<sup>۷۱</sup> این نظر را پذیرفته اند و بسیاری از منابع اهل سنت نیز این قول را در کنار سایر اقوال نقل کرده اند.<sup>۷۲</sup>

سید جعفر مرتضی عاملی بر این باور است که تلاش هایی صورت گرفته تا مشخص نشود گوینده این جمله کیست. این تلاش ها اگر از سوی بنی عباس باشد، مشخص می شود که تلاش برای مخفی کردن نام عباس صورت گرفته است، اما وقتی می بینیم که افرادی مانند ابن شهاب زهری، حسن بصری، انس و بعضی از صحابه تلاش می کنند نام وی را مخفی کنند، به این نتیجه می رسیم که این مربوط به عباس و بنی عباس نیست؛ چون در آن زمان، بنی عباس به قدرت نرسیده بودند؛ بلکه این شخص ابوبکر است و این

۶۲. ابن هشام، السيرة النبوية، ۸۹۵/۴.

۶۳. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، ۲۱/۱۶.

۶۴. بیضاوی، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ۷۶/۳؛ طبری، جامع البيان، ۱۰۳/۱۰.

۶۵. ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ۲/۲۶۲؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ۸۹۵/۴؛ شمس الدین دمشقی، سبل الهدی و الرشاد، ۳۱۷/۵؛ عاملی، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ۱۰۲/۲۴.

۶۶. ابن اثیر، الكامل فی التاريخ.

۶۷. ابوحیان، تفسیر البحر المحیط، ۲۵/۵.

۶۸. ابن کثیر، البداية و النهاية، ۳۶۹/۴.

۶۹. شمس الدین دمشقی، سبل الهدی، ۳۱۷/۵.

۷۰. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ۱۰۶/۱۵؛ ابن ابی الحدید، المختارة شرح قصائد، ۱۰۷.

۷۱. ابن کثیر، السيرة النبوية، ۶۱۰/۳.

۷۲. آلوسی، روح المعانی، ۷۴/۱۰؛ بیضاوی، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، ۷۶/۳.

افراد برای مخفی کردن نام وی که اعتقاد به امامت و خلافتش داشتند چنین تلاش‌هایی را به کار بسته‌اند و بسیاری، مانند ابن‌عبدالبر به اینکه فرد مذکور ابوبکر بوده، جزم و یقین دارند.<sup>۷۳</sup>

شیعیان از دیرباز بر این باور بوده‌اند که گوینده این سخن ابوبکر است. عیاشی از امام صادق (ع) روایت کرده که درباره این آیه فرمود: ابوفلان<sup>۷۴</sup> به نظر می‌رسد آنگاه که این گزاره تاریخی وارد مجادلات کلامی شده است، علت بیان این سخن هم چشم‌زخم دانسته شده و ابوبکر به دلیل اینکه لشکر مسلمانان را چشم زده، به نوعی مسئول این شکست تلقی شده است. شیخ مفید بر این باور است که بسیاری از مسلمانان در این جنگ، به دلیل نقض عهد و میثاق یاری رسول خدا و فرار از جنگ توبیخ شده‌اند و خداوند در این آیه به صورت اختصاصی علاوه بر آن توبیخ، به دلیل بیان این جمله نیز ابوبکر را توبیخ کرده است.<sup>۷۵</sup> او در کتاب ارشاد خود صراحتاً از چشم‌زخم سخن به میان آورده است. «وَأَعْجَبَ أَبَا بَكْرٍ الْكَثْرَةُ يَوْمَئِذٍ فَقَالَ: لَنْ نَغْلِبَ الْيَوْمَ مِنْ قِلَّةٍ، فَكَانَ الْأَمْرُ فِي ذَلِكَ بِخِلَافٍ مَا طَنُّوهُ، وَعَانَهُمْ أَبُو بَكْرٍ بِعُجْبِهِ بِهِمْ».<sup>۷۶</sup>

ابوالصلاح حلبی، همین موضع را دارد.<sup>۷۷</sup> اربلی می‌نویسد: «وكان أبو بكر الذي عانهم وعلى عليه السلام الذي أعانهم».<sup>۷۸</sup> علامه حلی در کشف المراد، تنها به تعجب ابوبکر و بیان این جمله اشاره کرده که منجر به شکست مسلمانان شد،<sup>۷۹</sup> اما در نهج الحق و کشف الصدق به صراحت می‌نویسد: «فعانهم أبو بكر، وقال: لن نغلب اليوم من قلة، فانهزموا بأجمعهم».<sup>۸۰</sup> فضل‌بن‌روزبهان در نقد کتاب علامه حلی به شدت این مسئله را انکار کرده و گفته است که این از دروغ‌های اوست. ابوبکر چگونه لشکر مسلمانان را چشم زده است، درحالی که او در آن روز شیخ مهاجران و صاحب پرچم آنان بود و فردی از مسلمانان آن جمله را گفت، نه ابوبکر. نورالله شوشتری سخنان او را پاسخ گفته و چشم‌زخم را امری غیرارادی و ناشی از رذالت طبع دانسته است.<sup>۸۱</sup> علامه مظفر نیز سخنان او را با استدلال به منابع شیعه و سنی پاسخ داده است.<sup>۸۲</sup>

۷۳. عاملی، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ۱۰۷/۲۴.

۷۴. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۸۴/۲.

۷۵. مفید، الإصحاح، ۶۸.

۷۶. مفید، الإرشاد، ۱۴۰/۱.

۷۷. حلبی، تقریب المعارف، ۳۲۰.

۷۸. اربلی، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، ۲۲۳/۱.

۷۹. علامه حلی، کشف المراد، ۵۲۳.

۸۰. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ۲۵۱.

۸۱. نجفی مرعشی، شرح احقاق الحق، ۴۳/۱.

۸۲. مظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، ۴۲۴/۶.

چشم‌زخم ابوبکر به تدریج وارد منابع تفسیری شد. پیش از قرن دهم، علاوه بر تفاسیر اهل سنت در تفاسیر شیعی؛ مانند تفسیر قمی، عیاشی، طوسی، طبرسی و حتی ابوالفتح رازی مسئله چشم‌زخم مطرح نمی‌شود، هرچند برخی به صراحت این سخن را به ابوبکر نسبت می‌دهند،<sup>۸۳</sup> اما آرام‌آرام در تفاسیر شیعی نیز به این تفسیر بر می‌خوریم. ملافتح‌الله کاشانی (۹۸۸ق) می‌نویسد: «ابوبکر چون قلت لشکر کفار و کثرت لشکر اسلام را بدید، گفت: «لن نغلب الیوم من قلة»؛ ما امروز از قلت لشکر مخالف و کثرت سپاه خود مغلوب نخواهیم شد و این سخن به حضرت رسیده، نپسندید و به سبب این عجب و چشم‌زخم او در اول حال، شکست بر لشکر اسلام آمد.<sup>۸۴</sup>

او در کتاب زبدة التفاسیر نیز می‌نویسد: «و قیل: فأنزلها أبو بكر. وقد روی عن أصحابنا: أن أبا بكر عانهم، و علیاً علیه السلام أعانهم.»<sup>۸۵</sup> با فرض پذیرش اینکه این جمله از سوی ابوبکر بیان شده است، دلیلی بر اینکه این به معنای چشم‌زخم باشد، نداریم. از سویی، اینکه ابوبکر گرفتار غرور و عجب شده و این سخن را گفته باشد بیشتر از چشم‌زخم دلالت بر مثال او دارد. سخنان علامه طباطبایی در تفسیر این آیات بیانگر این نکته است که از نظر ایشان نیز بحث در این آیات، مرتبط با غرور بوده است.<sup>۸۶</sup>

### ۳. سورة فلق

از جمله آیات مرتبط با چشم‌زخم، آیه آخر سورة فلق است: «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ»؛ و از شرّ [هر] حسود، آنگاه که حسد ورزد.

فرد حسود برای اعمال حسد خود می‌تواند راه‌های مختلفی را در پیش گیرد، اما آیا او می‌تواند متوسل به چشم‌زخم شود؟ به صورت طبیعی، اگر اصل معنای چشم‌زخم و اراده و اختیار فرد برای اعمال چشم‌زخم نیز پذیرفته شود، به گونه‌ای که فرد شورچشم بتواند با نگاه از روی خشم و غضب آسیبی به فرد محسود بزند، در این صورت می‌تواند برای اعمال حسادت خود به این کار اقدام کند. اما آیا این آیه درصدد بیان این مضمون است؟

علامه طباطبایی می‌نویسد: «بعضی از مفسران گفته‌اند: این آیه شامل چشم‌زدن اشخاص شورچشم نیز می‌شود، چون چشم‌زدن هم ناشی از نوعی حسد درونی می‌گردد، شخص حسود وقتی چیزی را ببیند

۸۳. ابوالفتح رازی، روض الجنان، ۱۹/۹؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ۸۴/۲.

۸۴. کاشانی، منهج الصادقین، ۲۴۶/۴.

۸۵. کاشانی، زبدة التفاسیر، ۹۴/۳.

۸۶. طباطبایی، المیزان (ترجمه)، ۲۹۱/۲.

که در نظرش بسیار شگفت‌آور و بسیار زیبا باشد، حسدش تحریک شده، با همان نگاه، زهر خود را می‌ریزد.<sup>۸۷</sup> علامه با تعبیر «قیل» از این نظر یاد کرده که دلالت بر نوعی ضعف در آن دارد. از سویی، ایشان اشاره کرده که فردی که از روی حسادت، شخصی را چشم‌بزند نیز می‌تواند مصداق این آیه باشد. بر این اساس، این جمله به این معنا نیست که این آیه درصدد بیان حقیقت‌داشتن چشم‌زخم یا تأثیر آن است؛ بلکه اگر به این موضوع باور داشته باشیم، در این صورت می‌تواند یکی از مصادیق این آیه، چشم‌زدن باشد.»

آیت‌الله معرفت در این باره می‌نویسد: «حسدورزیدن که در آیه آمده، به معنای تلاش حسدورزانه برای آزاررسانی و زیان وارد ساختن بر طرف مقابل است؛ یعنی از شر حسودی که در پی تأثیربخشیدن به حسد خویش است به خداوند پناه ببر؛ حسودی که تلاش و کوشش می‌کند تا نعمت را از رقیب خود بگیرد و در این راه از هر دام و حقه‌ای بهره می‌جوید.»<sup>۸۸</sup>

مفسرانی؛ مانند شیخ طوسی،<sup>۸۹</sup> فخر رازی،<sup>۹۰</sup> قرطبی،<sup>۹۱</sup> بیضاوی<sup>۹۲</sup> و بسیاری از مفسران دیگر اشاره‌ای به چشم‌زخم در تفسیر این آیه نداشته‌اند. اما آلوسی این احتمال را به عنوان احتمالی ضعیف و با تعبیر «قیل» ذکر کرده و در توضیح آن هم به روایتی استناد نکرده، بلکه تنها به عنوان برداشتی از آیه مطرح کرده است.<sup>۹۳</sup> پیش از او، طبرسی در مجمع البیان چنین می‌نویسد: «و قیل: إنه أراد من شر نفس الحاسد، و من شر عینه.»<sup>۹۴</sup> طبری از قتاده درباره این آیه چنین نقل کرده: «من شر عینه و نفسه»<sup>۹۵</sup> قتاده احتمالاً این نظر را از ابن عباس گرفته است.<sup>۹۶</sup> ابن عباس، این دیدگاه را به رسول خدا (ص) منتسب نکرده است و گویا این نظر، برگرفته از یک دعاست. انس بن مالک روایت کرده که یهودیان (با سحر یا چیزی شبیه آن) کاری کردند که پیامبر دچار درد شدیدی شد. جبرئیل، معوذتین را آورد و با آن‌ها پیامبر را تعویذ کرد و دعایی خواند. «فاتاه جبریل بالمعوذتین فعوذه بهما ثم قال بسم الله أرقیک من کل شیء يؤذیک و من کل عین و نفس حاسد الله یشفیک باسم الله أرقیک.»<sup>۹۷</sup>

۸۷. طباطبایی، المیزان، ۶۸۲/۲۰.

۸۸. معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ۲۸۳.

۸۹. طوسی، التبیان، ۲۴/۱۰.

۹۰. فخر رازی، تفسیر کبیر رازی، ۱۹۶/۳۲.

۹۱. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵۹/۲۰.

۹۲. بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۵۵۲/۵.

۹۳. آلوسی، روح المعانی، ۲۸۴/۳۰.

۹۴. طبرسی، مجمع البیان، ۴۹۳/۱۰.

۹۵. طبری، جامع البیان، ۴۶۰/۳۰.

۹۶. سیوطی، الدر المنثور، ۴۱۹/۶.

۹۷. سیوطی، الدر المنثور، ۴۱۹/۶.

در روایات اهل سنت، مواردی درباره کاربرد این دعا به عنوان تعویذ روایت شده است، اما در هیچ کدام از آن‌ها تصریح نشده که منظور از حسدورزیدن، چشم زخم است.<sup>۹۸</sup>

در منابع شیعی، شیخ صدوق چنین نقل کرده است: «ابی-رحمة الله-قال: حدثنا احمد بن ادریس، عن محمد بن احمد، عن یعقوب بن یزید، عن ابن ابی عمیر رفعه فی قول الله عزوجل: و من شر حاسد إذا حسد. قال: أما رأیته إذا فتح عینیه و هو ینظر إلیک هو ذلک.»؛ مگر ندیده‌ای که حسود چگونه دو چشم خود را می‌گشاید و به سوی تو خیره می‌شود، آن وقت در حال رشک‌ورزیدن است و این است معنای اظهار حسد کردن.<sup>۹۹</sup>

این روایت به هیچ کدام از ائمه (ع) منسوب نشده است، هرچند به احتمال بسیار، ابن ابی عمیر آن را از یکی از معصومان شنیده است، اما نه تنها نام معصوم؛ بلکه واسطه او تا امام هم ذکر نشده است. در این روایت، نگاه خیره فرد حسود، از مصادیق حسادت‌ورزیدن تلقی شده است، اما آیا این نگاه خیره سبب چشم زخم می‌شود یا اینکه سبب تشدید حسادت و ایجاد بغض و نفرت؟

بر این اساس، در آیه مذکور از حسادت فرد حسود به خدا پناه برده شده است، اما اینکه فرد حسود الزاماً با چشم زخم به دیگران آسیب بزند، نه از متن آیه فهمیده می‌شود و نه در روایات، صراحتی در این باره وجود دارد.

## نتیجه‌گیری

باور به چشم زخم سبب شده است بسیاری از مفسران، علت توصیه حضرت یعقوب به فرزندانش برای ورود به مصر از درب‌های متعدد را برای درامان ماندن از چشم زخم بدانند.

روایات شیعه، نزول آیه «وَإِنْ يَكَادُ» را مربوط به واقعه غدیر خم می‌دانند که ارتباطی به چشم زخم ندارد، اما منابع اهل سنت این آیه را مرتبط با تلاش مشرکان برای چشم‌زدن پیامبر (ص) دانسته است که مستند به روایاتی نامعتبر است.

شان نزولی که در منابع اهل سنت برای آیه «وَإِنْ يَكَادُ» نقل شده، بر نگاه مفسران سایه انداخته و سبب شده بسیاری از آن‌ها «ازلاق به ابصار» را به چشم زخم تفسیر کنند.

روایت معتبری که نشان دهد خواندن یا نصب آیه «وَإِنْ يَكَادُ» برای دفع چشم زخم مؤثر است، یافت نشد.

۹۸. سیوطی، الدر المنثور، ۴۱۹/۶.

۹۹. ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۲۸.



در برخی منابع، نقل شده است که ابوبکر در جنگ حنین لشکر مسلمانان را چشم زد و سبب شکست ابتدایی آن‌ها شد، اما دقت بیشتر در آیه مربوط نشان می‌دهد که از نظر قرآن، علت این شکست، غرور بی‌جای مسلمانان به اعتماد شمار زیاد لشکریان بود که بیشتر آن‌ها تازه‌مسلمانان مکه بودند.

آیات سورة فلق درباره پناه‌بردن به خدا از حسادت حسودان، دلالتی بر تأثیر چشم‌زخم ندارد. در هیچ آیه‌ای، باور به چشم‌زخم تأیید نشده است.

روایت تفسیری معتبری یافت نشد که باور به تأثیر چشم‌زخم را تأیید کند و نیز روایت معتبری یافت نشد که نشان دهد برخی از آیات درباره مسئله چشم‌زخم نازل شده‌اند یا شأن نزول آن‌ها مرتبط با چشم‌زخم است.

باور به چشم‌زخم بر مبنای آیات قرآن شکل نگرفته است، بلکه باور پیشین مفسران به تأثیر چشم‌زخم سبب شده است که برخی آیات قرآن، به گونه‌ای منطبق با این باور تفسیر شوند.

این پژوهش صرفاً مسئله چشم‌زخم را از نگاه آیات قرآنی بررسی کرده و بررسی جنبه‌های روایی و تجربی چشم‌زخم، نیازمند پژوهش‌هایی مستقل است.

## منابع

قرآن کریم. مترجم: محمد مهدی فولادوند، عبدالمحمد آیتی، محمد کاظم معزی.  
ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. الروضة المختارة شرح قصائد علویات سبع. بیروت: اعلی. بی‌تا.  
شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.  
۱۳۸۷.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد. تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن رسول الله (ص) و الصحابة و التابعین. تحقیق: اسعد محمد الطیب. بیروت: دار الفکر. ۱۴۲۴ق.

ابن اثیر، علی بن محمد. الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر. ۱۳۸۵.  
ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. نسخه نرم‌افزار مکتبه اهل البیت (ع). قم: مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ سوم، بی‌تا.

\_\_\_\_\_ معانی الأخبار. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. ۱۳۶۱.

ابن حبان بستی، محمد بن احمد. کتاب المجروحین. تحقیق: محمود ابراهیم زاید. بی‌جا: بی‌تا.  
ابن حیون، نعمان بن محمد. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. قم: مؤسسه النشر الاسلامی. ۱۴۱۴ق.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. متشابه القرآن و مختلفه. بی‌جا: چاپخانه شرکت سهامی طبع کتاب. ۱۳۲۸.  
\_\_\_\_\_ مناقب آل ابی طالب. نجف: مطبعة الحیدریة. ۱۳۷۶.

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه. بی تا.
- ابن هشام، عبدالملک بن هشام. السیره النبویه. قاهره: محمد علی صبیح. ۱۳۸۳.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. البدایة و النهایة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۸ ق.
- \_\_\_\_\_ السیره النبویه. بیروت: دار المعرفه. ۱۳۹۶.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی. ۱۳۷۱.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. تفسیر البحر المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۲۲ ق.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة فی معرفة الأئمة. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۰۵ ق.
- استرآبادی، علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مدرسه امام مهدی (عج). ۱۴۰۷ ق.
- اکبرنژاد، مهدی، روح الله محمدی. «کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم زخم) در قرآن و روایات»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث. س ۶، ش ۲، ۱۳۸۸، ۶۷ تا ۹۰. <https://doi.org/10.22051/tqh.2009.3426>
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. بی جا: دار الأضواء. ۱۴۰۳ ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی. نرم افزار مكتبة اهل البيت.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. بی جا: البعثة. بی تا.
- بغوی، حسین بن مسعود. معالم التنزیل. بیروت: دار المعرفه. بی تا.
- بلوکاشی، علی. «مدخل چشم زخم»، سایت دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۲۶ آذر ۱۳۹۸.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار الفکر. بی تا.
- \_\_\_\_\_ انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۱۸ ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۲ ق.
- جصاص، احمد بن علی. احکام القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۵ ق.
- حلبی، ابوالصلاح. تقریب المعارف. بی جا: بی نا. ۱۴۱۷ ق.
- حویزی، عبدعلی بن جمعة. تفسیر نور الثقلین. بی جا: اسماعیلیان. ۱۴۱۲ ق.
- خرمشاهی، بهاء الدین. «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، بینات. س ۲، ش ۵، ۱۳۷۴، ۹۰ تا ۹۷.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۷ ق.
- خوشوقت، عزیزالله. «مرکز نشر آثار آیت الله خوشوقت»، بخش صراط مستقیم، ترجمه و شرح یک آیه (گناهان پیامبر). <http://www.sahebeamr.org>
- زحیلی، وهبه. التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر. ۱۴۲۷ ق.
- زمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. قاهره: شركة الحلبي. ۱۳۸۵.

- ..... ربيع الأبرار و نصوص الأخبار. بيروت: اعلمی. ۱۴۱۲ق.
- سیوطی، جلال‌الدین. الإیتقان فی علوم القرآن. بيروت: دار الفكر. ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بيروت: دار المعرفة. بی‌تا.
- شمس‌الدین دمشقی، محمد بن یوسف. سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد. بيروت: دار الکتب العلمیة. بی‌تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم، ۱۴۲۲ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی‌تا.
- ..... المیزان فی تفسیر القرآن. مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۸ق.
- ..... مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بيروت: اعلمی. ۱۴۱۵ق.
- ..... مکارم الأخلاق. بی‌جا: الشریف الرضی. ۱۳۹۲.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان عن تأویل آیات القرآن. بيروت: دار الفكر. ۱۴۱۵ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: احمد حبیب قصیر عاملی. بيروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۲۰۹.
- ..... تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. ۱۳۶۴.
- عاملی، جعفر مرتضی. الصحیح من سیرة النبی الاعظم. قم: دار الحدیث. ۱۴۲۶ق.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۷ق.
- ..... منتهی المطلب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة. ۱۴۲۰ق.
- ..... نهج الحق و کشف الصدق. قم: دار الهجرة. ۱۴۱۴ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة. بی‌تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. تفسیر کبیر رازی؛ مفاتیح الغیب. نسخهٔ نرم‌افزار مکتبه اهل‌البيت (ع).
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: کتابخانهٔ صدر. ۱۴۱۶ق.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع لأحكام القرآن. بيروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۵ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. بی‌جا: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. بی‌تا.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب. ۱۴۰۴ق.
- کاشانی، ملافتح‌الله بن ملاشکرالله. زیدة التفاسیر. قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی. ۱۴۲۳ق.
- ..... منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: محمدحسن علمی. ۱۳۳۳.
- کریمی رکن‌آباد، اصغر و همکاران. «آسیب‌شناسی پدیدهٔ چشم‌زخم در جامعهٔ اسلامی در پرتو آیات قرآن»، کتاب

قیم. ش ۱۳، ۱۳۹۴، ۹۲ تا ۷۳.

- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: اسلامی، ۱۳۶۳.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۴۱۰ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الأطهار. بی جا: الوفاء. بی تا.
- \_\_\_\_\_ . مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. لوامع صاحبقرانی. قم: دار التفسیر. ۱۴۱۶ق.
- محمد علینژاد عمران، روح الله. «حقانیت چشم زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی»، قرآن و طب. دوره ۵، ش ۳، ۱۳۹۹، ۵۸ تا ۴۹.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا. ۱۳۸۹.
- مظفر، محمد حسن. دلائل الصدق لنهج الحق. دمشق: آل البيت (ع). ۱۴۲۲ق.
- معرفت، محمد هادی. نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. مترجم: حسن حکیم باشی و دیگران. قم: التمهید. ۱۳۸۵.
- مغنیه، محمد جواد. تفسیر الکاشف. بیروت: دار العلم. ۱۹۸۱م.
- مفید، محمد بن محمد. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. بیروت: دار المفید. ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_ . الإفصاح فی امامة امیر المؤمنین علیه السلام. قم: البعثة. ۱۴۱۲ق.
- ملاحسنی، علیرضا. چشم زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ. قم: بوستان کتاب. ۱۳۹۰.
- موسی پور، ابراهیم. «مدخل چشم زخم»، دانشنامه جهان اسلام. در دسترس در سایت کتابخانه مدرسه فقهات. ۵۴۹۷.
- نجفی مرعشی، شهاب الدین. شرح احقاق الحق. قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی. ۱۴۱۱ق.
- نمازی شاهرودی، علی. مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: ابن مؤلف. ۱۴۱۲ق.
- واحدی نسابوری، ابی الحسن علی بن احمد. اسباب النزول. قاهره: مؤسسة الحلبي و شرکا. ۱۳۸۸.

## Transliterated Bibliography

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fi Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān-i Quds-i Rāzavī. 1993/1371.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2001/1422.
- Akbarnizhād, Mahdī va Rūḥ Allāh Muḥammadi. “Kankāshī dar Maqūlah-yi Shūrchishmī (Chashm-i Zakhm) dar Qurān va Rivāyāt”, *Tahqīqāt ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. yr. 6, no. 2, 2010/1388, 67-90.

‘Allāma Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab*. Mashhad: Majma‘ Buḥūth al-Islāmīyya. 1999/1420.

‘Allāma Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Nahj al-Ḥaqq wa Kashf al-Ṣidq*. Qum: Dār al-Hijrah. 1993/1414.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād*. researched by Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī*. Narm Afzār Maktaba Ahl-i Biyt.

‘Āmilī, Ja‘far Murtaḍā. *al-Ṣaḥīḥ Min Sīra al-Nabī al-A‘azam*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2005/1426.

Āqā Buzurg Tihranī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānīf al-Shi‘a*. s.n. Dār al-‘Adwā’. 1983/1403.

‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Tehran: al-Maktaba al-‘Ilmiyya al-Islāmīyya. s.d.

Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. s.d.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fi Tafsīr al-Qurān*. s.l. al-Ba‘tha. s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*. Beirut: Dār al-Fikr. s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta‘wīl*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī. 1997/1418.

Bulūkbāshī, ‘Alī. “Madkhal-i Chashm-i Zakhm”, *Sāyt-i Dā‘ira al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī*. December 17, 2019/26 Āzar 1398.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr Rāzī; Mafātīḥ al-Ghayb*. Nuskah-yi Narm Afzār Maktaba Ahl-i Biyt (AS).

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Kitābkhanīh-yi Sadr. 1995/1416.

Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ. *Taqrīb al-Ma‘ārif*. s.l.: s.n. 1996/1417.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. s.l.: Ismā‘īliyyān. 1992/1412.

Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh. *al-Rawḍa al-Mukhtāra Sharḥ al-Qaṣā‘id ‘Alwiyāt Sab‘*. Beirut: A‘ālamī. s.d.

Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hiba Allāh. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. researched by

- Muhammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya. 2009/1387.
- Ibn Abī Ḥātam, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-'Aḍīm Musnad 'an Rasūl Allāh(pbuh) wa al-Ṣaḥāba wa al-Tābi'īn*. researched by As'ad Muḥammad al-Ṭib. Beirut: Dar Fikr. 2003/1424.
- Ibn Athīr, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir. 2007/1385.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Nuskah-yi Narm Afzār Maktaba Ahl-i Biyṭ (AS). Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, s.d.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. *Ma'ānī al-Akḥbār*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1983/1361.
- Ibn Ḥayūn. Nu'mān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akḥbār fī Faḍā'il al-A'imma al-Aṭḥār*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1414.
- Ibn Ḥibbān Bustī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Kitāb al-Majrūḥīn*. researched by Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. s.l.: s.n. s.d.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik Hishām. *al-Sīra al-Nabawīyya*. Cairo: Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ. 2005/1383.
- Ibn Kathīr, Ismā'il ibn 'Umar. *al-Bidāya wa al-Nihāya*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1988/1408.
- Ibn Kathīr, Ismā'il ibn 'Umar. *al-Sīra al-Nabawīyya*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. 2018/1396.
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. *Ta'wīl Mukhtalif al-Hadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya. s.d.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Najaf: Maṭba'a al-Ḥaydarīyya. 1998/1376.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī. *Mutashābih al-Qurān wa Mukhtalafih*. s.n. Chāpkhānah-yi Shirkat-i Sahāmī Ṭab' Kitāb. 1950/1328.
- Irbilī, 'Alī ibn 'Isā. *Kashf al-Ghumma fī Ma'rifa al-A'imma*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. 1985/1405.
- Istarābādī, 'Alī. *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā'il al-'Atra al-Ṭāhira*. Qum: Madrasa Imām al-Maḥdī(AS). 1987/1407.

- Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1994/1415.
- Kaḥmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Janna al-Amān al-Wāqīya wa Janna al-Imān al-Bāqīya al-Mushtahar bi al-Miṣbāḥ*. Beirut: A‘lamī. 1983/1403.
- Karīmī Ruknābād, Aṣghar et al. “Āsībshināsi Padīdih-yi Chashm-i Zakhm dar Jāmi‘ih-yi Islāmī dar Partū Āyāt-i Qurān”. Kitāb Qayim. No. 13, 2016/1394, 73-92.
- Kāshānī, Mulā Fath Allāh ibn Mulā Shukr Allāh. *Manhaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn*. Tehran: Muḥammad Ḥasan ‘Ilmī. 1955/1333.
- Kāshānī, Mulā Fath Allāh ibn Mulā Shukr Allāh. *Zubda al-Tafsīr*. Qum: Mū‘assisa Ma‘ārif Islāmī. 2002/1423.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tārīkh-i Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya. 1997/1417.
- Khuramshāhī, Bahā’ al-Dīn. “Bāztāb-i Farhang Zamāmīh dar Qurān-i Karīm”. *Bayyināt*. yr. 2, no. 5, 1996/1374, 90-97.
- Khūshvaqt, ‘Azīz Allāh. “Markaz Nashr-i Āṣār-i Āyat Allāh Khūshvaqt”, Bakhsh-i Ṣirāt Mustaqīm, Tarjumah va Sharḥ Yik Āyih (Gunāhān-i Payāmbār).
- Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī. 1990/1410.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Islāmī. 1985/1363.
- Maghnīyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1981/1401.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār A‘imma al-Athār*. s.l. al-wafā’. s.d.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1984/1404.
- Majlisī, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd ‘Alī. *Lavāmi‘ Ṣāhibqarānī*. Qum: Dār al-Tafsīr. 1995/1416.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *Naq-i Shubahāt Pirāmūn-i Qurān-i Karīm. Translated by Ḥasan Ḥakīmāshī et al.* Qum: al-Tamhīd. 2007/1385.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ifṣāḥ fī Imāma Amīr al-Mu‘minīn(AS)*. Qum: al-Bi‘tha.

1992/1412.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād fī Maʿrifat Hujaj Allāh ʿalā al-ʿIbād*. Beirut: Dār al-Mufid. 1993/1414.

Muḥammad ʿAlinizhād ʿUmrān, Rūḥ Allāh. “Ḥaqānīyat Chashm-i Zakhm az Manẓar Qurān, Rivāyāt va Dānishpizishki”. *Qurān va Tib*, Durīh-yi 5, no. 3, 2021/1399, 49-58.

Mulā Ḥasanī, ʿAlī Rizā. *Chashm-i Zakhm dar Qurān, Rivāyāt, Tārikh va Farhang*. Qum: Büstān-i Kitāb. 2012/1390.

Mūsāpūr, Ibrāhīm. “Madkhal-i Chashm-i Zakhm”, *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. dar dastras dar Sāyt-i Kitābkhanīh-yi Madrisih-yi Fiqāhat. 5497.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmūʿah-yi Āsār*. Tehran: Šadrā. 2011/1389.

Muẓaffar, Muḥammad Ḥasan. *Dalāʾil Šidq li-Nahj al-Ḥaqq*. Dimashq: Āl al-Bīyt(AS). 2001/1422.

Najafī Marʿashī, Shahāb al-Dīn. *Sharḥ Ihqāq al-Ḥaqq*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-ʿUẓmā Marʿashī Najafī. 1991/1411.

Namāzī Shāhrūdī, ʿAlī. *Mustadrakāt ʿIlm Rijāl al-Ḥadith*. Tehran: Ibn Mu ʿalif. 1992/1412.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqāʾiq wa Baḥr al-Gharāʾib*. s.l. Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. s.d.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār Kitāb. 1984/1404.

*Qurān-i Karīm. translated by* Muḥammad Mahdī Fūlādvand, ʿAbd al-Muḥammad Āyatī, Muḥammad Kāẓim Muʿizzī.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmiʿ al-Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. 1985/1405.

Šadr al-Dīn Shīrāz, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*. Qum: Markaz Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī. Čāp Sivum. 2001/1422.

Shams al-Dīn Damishqī, Muḥammad ibn Yūsuf. *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sira Khayr al-ʿIbād*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. s.d.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Maʾthūr*. Beirut: Dār al-Maʿrafa. s.d.



Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995/1416.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt-i Qurān*. Beirut: Dār al-Fikr. 1994/1415.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A'lamī. 1994/1415.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Makārim al-Akhlaq*. S.l. al-Sharīf al-Raḍī. 2014/1392.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi'*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān. translated by Muḥammad Bāqir Musawī Hamidānī*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1374.

Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 2001/1422.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr 'Āmilī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1209.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1986/1364.

Wāḥidī Niysābūrī, Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Cairo: Mū'assisa al-Ḥalabī wa Shurakā. 2010/1388.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Cairo: al-Shirka al-Ḥalabī. 2007/1385.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *Rabī' al-Abrār wa Nuṣū al-Akḥbār*. Beirut: A'lamī. 1992/1412.

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wasīf*. Dimashq: Dār al-Fikr. 2006/1427.





## Examining the Validity of the Oldest Known Unavailable Version of Sulaym's Books

Kazem Ostadi Moghaddam 

MA graduate, University of Quran and Hadith, Qom, Iran

Email: ostadikazem@yahoo.com

### Abstract

For a long time, there have been disputes over the authenticity and validity of hadiths in books attributed to Sulaym, which are narrative texts with historical and theological topics. It is necessary to conduct research on the manuscripts of this book, whether Sulaym's current books are fake or even Salim's person has no historical identity. With a new survey conducted in 1399 HS, 49 physical copies of books attributed to Sulaym have been identified and their bibliographic information has been provided. The age of the manuscripts of Sulaym's books can be considered from two aspects: a. the oldest existing manuscript of the book; b. the version introduced as the oldest one, which of course does not exist. Now, the version of *Majlis* library (No. 15638) has been introduced as the oldest copy of the oldest known version of Sulaym's books, but it is necessary to conduct research on the date of its writing. This article examines these questions: 1. how valid is the alleged date in the copy of the old version in *Majlis* library? 2. who has mentioned this date and this ancient version? 3. is there any evidence for or against this date? The result is that the date 309 AH for the version of Katib al-Rammānī (the main version of *Majlis*) is fake, and the date 609 AH for the copying is not provable either.

**Keyword:** manuscripts, Shia history, Shia theology, Abu Muḥammad al- Rammānī, *Majlis* library





## بررسی وضعیت قدیمی‌ترین نسخه شناخته شده

### غیر موجود کتاب‌های سلیم

کاظم استادی مقدم<sup>۱</sup>

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

Email: ostadikazem@yahoo.com

#### چکیده

از دیرباز مناقشاتی درباره صحت و اعتبار احادیث کتاب‌های منسوب به سلیم که متونی روایی با موضوعات تاریخی کلامی است، وجود داشته است. لازم است پژوهش‌هایی راجع به نسخه‌های خطی این کتاب انجام شود؛ چه کتاب‌های کنونی سلیم جعلی باشد و چه حتی شخصیت سلیم هویت تاریخی نداشته باشد. با بررسی جدیدی که در سال ۱۳۹۹ ش انجام شد، ۴۹ نسخه فیزیکی از کتاب‌های منسوب به سلیم شناسایی شده و اطلاعات کتاب‌شناختی از آن‌ها در دسترس قرار گرفته است. قدمت نسخه‌های خطی کتاب‌های سلیم را از دو جنبه می‌توان در نظر گرفت: ا. قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود از کتاب؛ ب. قدیمی‌ترین نسخه معرفی شده کتاب که البته غیر موجود است. اکنون نسخه مجلس (شماره ۱۵۶۳۸) به عنوان قدیمی‌ترین استساح از قدیمی‌ترین نسخه شناخته شده کتاب‌های سلیم معرفی شده است، ولی لازم است در خصوص این قدمت تاریخ کتابت آن تحقیقاتی صورت گیرد. نوشتار حاضر به بررسی این سؤالات می‌پردازد: ۱. تاریخ ادعایی در نسخه مجلس برای نسخه کهن چگونه است؟ ۲. چه کسانی به این تاریخ و این نسخه کهن اشاره کرده‌اند؟ ۳. آیا شواهدی بر مخدوش بودن یا اعتبار این تاریخ درخور ارائه است؟

حاصل آنکه تاریخ ۳۰۹ ق برای نسخه کاتب الرمانی (نسخه مادر مجلس) جعلی است و تاریخ ۶۰۹ ق برای این کتابت نیز چندان اثبات‌شدنی نیست.

**واژگان کلیدی:** نسخ خطی، تاریخ شیعه، کلام شیعه، ابومحمد الرمانی، کتابخانه مجلس.

## مقدمه

از حدود قرن چهارم هجری قمری،<sup>۱</sup> مناقشاتی درباره کتاب سلیم بن قیس و صحت و اعتبار احادیث سلیم و کتاب‌های کنونی منسوب به سلیم در منابع شیعی وجود داشته و دارد<sup>۲</sup> و حتی درباره وجود شخصیت سلیم بن قیس اقوال مختلفی وجود دارد؛ برخی این نام را موهوم یا مستعار می‌دانند،<sup>۳</sup> برخی این نام را با شخصیت‌های دیگری، همانند سلیمان بن قیس یشکری یا قیس بن عباد<sup>۴</sup> تطبیق می‌کنند؛ به این معنا که، چون رد پای مستقلی از وی در آثار رجالی و منابع وجود ندارد، معتقدند که به دلایلی سلیم بن قیس، نام دیگر این شخصیت هاست، برخی نیز سلیم بن قیس را شخصیتی واقعی و از اصحاب حضرت امیر(ع) قلمداد کرده‌اند.<sup>۵</sup>

ابعاد مسئله احادیث موجود پیش روی ما از سلیم بن قیس، به دلیل کمیت و کیفیت و نیز راویان آن‌ها، مختلف و دو دسته‌اند: یک. احادیث کوتاه و غیر مطاعنی متقدم از سلیم که در منابع نخستین امامیه وجود دارند و همگی به نقل از شخص عمر بن اذینه عن ابان هستند؛ دو. احادیث بسیار بلند و مطاعنی نسخه‌های خطی چندگانه کتاب کنونی سلیم که همگی از معمر بن راشد عن ابان بن ابی عیاش هستند، مگر اسناد برخی نسخه‌های متأخر که نونویس و جعلی است.<sup>۶</sup>

در هر صورت، چه کتاب‌های کنونی سلیم، جعلی و ساخته قرن اول یا چهارم یا ششم باشند و چه اینکه شخصیت سلیم بن قیس هلالی، وجود و هویت تاریخی نداشته باشد و نام سلیم بن قیس، نامی مستعار باشد و چه اینکه تألیف این کتاب، همانند برخی از آثار دیگر، مانند اختصاص و المسترشد، سهواً به نام شخصی منسوب شده باشد، اکنون لازم است که پژوهش‌هایی راجع به نسخه‌های خطی این کتاب انجام شود.

در طرح مسئله این پژوهش می‌توان گفت که؛ با بررسی نسخه‌شناسی جدید (۱۳۹۹ ش)، چهل‌ونه نسخه فیزیکی (۶۴ نسخه محتوایی) از نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم شناسایی شده است که غالباً از نظر قدمت، جدید به شمار می‌رود و متعلق به بعد از قرن دهم است. از سوی دیگر، این نسخه‌ها وضعیت بسیار پیچیده‌ای دارند؛ یعنی حدود هفت تا هشت مدل با تحریرهای مختلف و روایات آن‌ها از

۱. نک: ابن غضائری، رجال، ۳۶.

۲. نک: استادی، اسرار آل محمد و سلیم بن قیس، ۱۹۵ به بعد.

۳. مدرسی، میراث مکتوب شیعه، ۱۲۰.

۴. نک: یحیی، سلیم بن قیس در کتب سته، سراسر متن.

۵. سلیم، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، مقدمه.

۶. نک: استادی، بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی، ۱۵۰.

حدود ۷ تا حدود ۴۸ حدیث و مجموعاً حدود ۷۰ حدیث است که البته در این مدل‌های نسخه‌های خطی، یک حدیث مشترک نیز وجود ندارد.<sup>۷</sup>

قدمت نسخه‌های خطی یک کتاب را از دو جنبه می‌توان در نظر گرفت: یک. قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود از آن کتاب؛ دو. قدیمی‌ترین نسخه معرفی شده از کتاب که البته غیر موجود است، ولی استتساخ از آن در دسترس است.

قدیمی‌ترین نسخه موجود از کتاب‌های منسوب به سلیم، نسخه خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی (ش/۱۳۲۵۲)، به تاریخ دوشنبه ۲ رجب ۹۱۸ ق است و قدیمی‌ترین استتساخ از قدیمی‌ترین نسخه شناخته شده کتاب‌های سلیم، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورا (ش/۱۵۶۳۸)، به تاریخ احتمالی قرن ۱۱ (حدود ۱۰۳۶ ق) یا پیش از آن است که هر دو نسخه، پیش‌تر معرفی و بررسی شده‌اند.<sup>۸</sup> در نسخه خطی مجلس و برخی از نوشتجات دیگر بیان شده است که این استتساخ از روی نسخه‌ای کهن انجام شده است.

بنابراین، اکنون لازم است این سؤالات بررسی شود: ۱. تاریخ ادعایی در نسخه مجلس (ش/۱۵۶۳۸) برای نسخه کهن چگونه است؟ ۲. چه کسانی به این تاریخ و این نسخه کهن اشاره کرده‌اند؟ ۳. آیا شواهدی بر مخدوش بودن یا اعتبار این تاریخ درخور ارائه است؟ بنابراین، مسائل اصلی این پژوهش، تاریخ کتابت نسخه موجود مجلس شورای اسلامی نیست؛ بلکه بررسی تاریخ کتابت نسخه مادر، نسخه خطی کتابخانه مجلس است.

در خصوص پیشینه این پژوهش می‌توان گفت که، چند اثر به نسخه‌های خطی سلیم پرداخته‌اند:

۱. سلیم‌بن قیس، کتاب سلیم‌بن قیس الهلالی، تحقیق: محمدباقر انصاری، قم: الهادی، ۱۴۱۵ ق، ۳۰۷/۲ تا ۳۸۰.

۲. روضاتی، محمدعلی، «۳۱ نکته در باب سلیم‌بن قیس هلالی و کتاب او»، مجله سفینه، ترجمه عبدالحسین طالعی، س ۱۲، ش ۴۵، ۳، ۱۳۹۳/۱۱۵ تا ۱۴۵.

۳. استادی، کاظم، «معرفی نسخه‌های خطی سلیم»، مجله میراث شهاب، قم، ش ۹۹، ۱۳۹۹، ۱۴۵/۴ تا ۱۸۸.

۴. استادی، کاظم، «قدیمی‌ترین نسخه خطی و ترجمه فارسی کتاب منسوب به سلیم‌بن قیس»، دوفصلنامه

۷. استادی، درباره نسخه‌های خطی منسوب به سلیم، ۳۶۸.

۸. نک: استادی، قدیمی‌ترین نسخه خطی و ترجمه فارسی کتاب منسوب به سلیم‌بن قیس، سراسرمتن؛ استادی، معرفی قدیمی‌ترین استتساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیر موجود کتاب سلیم‌بن قیس، سراسرمتن.

پژوهشنامه نسخه‌شناسی فارسی، دوره ۶، ش ۱۵، شهریور ۱۴۰۰.

۵. استادی، کاظم، «معرفی قدیمی‌ترین استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیر موجود کتاب سلیم بن قیس»، مخطوط، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۱.

این جستار، اولین پژوهش مستقل در خصوص بررسی تاریخ کتابت قدیمی‌ترین نسخه استنساخی از نسخه متقدم شناخته‌شده از کتاب‌های منسوب به سلیم است. اما پیش از ورود به مسئله اصلی و به دلیل پیچیدگی‌های نسخه‌های خطی کتاب سلیم لازم است تا اطلاعاتی راجع به مدل‌های نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم و نیز انواع قدمت متن کتاب‌های متقدم داشته باشیم که بتوانیم تأملات دقیق‌تری از مسئله پژوهش به دست آوریم.

### ۱. مدل‌های نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم

باتوجه به تمامی نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم،<sup>۹</sup> هشت مدل نسخه خطی از کتاب سلیم تبیین‌شدنی است که البته هرکدام از نسخه‌های یک «گروه - مدل» نیز اختلاف‌ها و تحریرهای متفاوتی در میان خود دارند. گروه‌بندی<sup>۱۰</sup> این مدل‌ها (به ترتیب قدمت تبار نسخه‌ها) عبارت‌اند از:

اول. گروه ج، شامل دو مدل: ۱. مدل حدود ۷ حدیثی که شامل ۱۵ نسخه است و این نسخه‌ها همگی بی‌سند و نیز بدون تاریخ نسخه مادر است، اما همراه نسخه‌های مدل بعدی، یک کاسه و پشت‌سرهم نسخه‌برداری شده‌اند.

۲. مدل حدود ۳۲ حدیثی که شامل ۱۵ نسخه است و این نسخه‌ها نیز همگی بی‌سند است.

دوم: گروه ب، شامل سه مدل: ۱. مدل حدود ۲۲ حدیثی، با سند محمد بن صبیح که ساختار ترتیب احادیث و نوع احادیث آن، خاص خودشان است. این مدل، دارای ۵ نسخه خطی است که قدیمی‌ترین آن مربوط به سال ۱۰۵۹ ق است.

۲. مدل حدود ۴۲ (۲+۴۰) حدیثی، با سند «حسن بن ابی یعقوب الدینوری» یا سند «محمد بن صبیح بن رجا» یا هر دو سند نسخه‌نویسی شده‌اند و ساختار و ترتیب احادیث و نوع احادیث آن با مدل قبلی متفاوت است. این مدل، دارای ۱۰ نسخه خطی است که قدیمی‌ترین آن مربوط به سال ۹۱۸ ق است.

۹. نک: استادی، نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم، سراسر متن.

۱۰. برای اینکه برای محققان سلیم‌پژوه در شناسایی مدل‌ها و تطبیق آن‌ها با مدل‌هایی که محقق سه جلدی کتاب سلیم (محمدباقر انصاری) از آن‌ها یاد کرده‌اند، سردرگمی ایجاد نشود؛ اسامی الفبایی مدل‌های هشت‌گانه جدید نسخه‌های خطی سلیم را حتی امکان با هماهنگی نام‌گذاری مدل‌های ایشان بیان کردیم.

۳. مدل حدود ۴۷ (۵+۴۲) حدیثی که ساختار و ترتیب احادیث و نوع احادیث آن با مدل قبلی هماهنگ است و تنها ۵ حدیث از نسخه‌ای یافته‌شده در محروسة اصفهان به آن‌ها اضافه شده است. این مدل، دارای ۹ نسخه خطی است که قدیمی‌ترین آن مربوط به سال ۱۲۸۲ ق است.

سوم: گروه «X» (مجهول)، شامل فقط یک اطلاع: این مدل، در دسترس نیست؛ یعنی هیچ نسخه خطی از آن وجود ندارد و فقط بر اساس مدل قبل که ۵ حدیث اضافه شده (احادیث با شماره ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷ مطابق چاپ انصاری) و بیان شده که نسخه‌ای در محروسة اصفهان وجود داشته است؛ فرض می‌گیریم که نسخه‌هایی از آن در دوره مجلسی در اختیار بوده است.

چهارم: گروه الف، شامل یک مدل: مدل حدود ۴۸ حدیثی، با سند منسوب به شیخ طوسی. این مدل نسخه از کتاب‌های منسوب به سلیم، از قرن یازدهم و از دوره مجلسی ایجاد شده است و پیش از آن، اثری از آن در دسترس نیست. تعداد نسخه‌های گروه الف که اکنون موجود و در دسترس است، حدود ۷ نسخه خطی است که قدیمی‌ترین آن به تاریخ ۱۰۸۱ ق است.

پنجم: گروه درهم، شامل یک مدل: مدل حدود ۹۹ حدیثی (۲۹+۲۲+۴۸). این مدل نسخه، توسط محمدباقر انصاری (محقق نسخه چاپی سلیم) در دهه‌های معاصر طراحی و ایجاد شده است.<sup>۱۱</sup>

## ۲. انواع قدمت متن کتاب‌های متقدم

جدای از اشیا و آثار باستانی، بسیاری از دانسته‌های تاریخی و دینی ما از طریق دست‌نوشته‌های متقدم حاصل شده و می‌شود که در این میان، قدمت این نسخه‌های خطی بسیار حائز اهمیت است. تاریخ و قدمت متن کتاب‌های کهنه و متقدم را از دو منظر می‌توان تأمل و بررسی کرد:

### ۲.۱. قدمت متن بر اساس تاریخ نگارش نسخه خطی

تمامی دست‌نوشته‌ها و نسخه‌های خطی، از نظر تاریخ کتابت و نگارش سه دسته‌اند:

#### ۲.۱.۱. نسخه‌های بدون تاریخ کتابت

معمولاً ناسخان و کاتبان نسخ خطی، یادداشت‌هایی از قبیل نام کاتب و نسب خود و تاریخ تحریر نسخه را می‌نویسند که لااقل در نسخه‌های خطی متأخر این‌گونه است. اما در این میان، تعداد شایان توجهی از نسخه‌های خطی موجود در ایران و غیر آن، بدون تاریخ کتابت نسخه است که چند نکته راجع به آن‌ها عرضه شدنی است:

أ. عوامل وجودنداشتن تاریخ کتابت: وجودنداشتن تاریخ کتابت در نسخه‌ها می‌تواند عوامل

۱۱. نک: استادی، درباره نسخه‌های خطی منسوب به سلیم، سراسر متن.



مختلفی داشته باشد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

یک. تاریخ کتابت و تحریر در نسخه خطی نوشته نشده است؛ به این معنا که، کاتب نسخه سهواً یا عمدتاً تاریخی برای کتابت خود درج نکرده است.

دو. تاریخ کتابت در اصل نسخه و توسط کاتب ثبت و نگارش یافته بوده، اما صفحه و برگ تاریخ کتابت از درون نسخه (به صورت سهوی یا عمدی) مفقود یا محو و پاک شده است؛ به این معنا که، ممکن است برگ‌هایی از نسخه بر اثر استعمال و استهلاک غیرعمدی، پاره و کنده شده باشند یا اینکه صفحه تاریخ کتابت موجود باشد، اما جوهر نوشته آن بر اثر دستمالی استعمال نسخه یا رطوبت دیدگی و... محو و پاک شده باشد. در برخی نسخه‌ها نیز ممکن است این وضعیت با دلایل سودجویانه مالی یا کشمکش‌های فرقه‌ای و مذهبی به صورت عمدی رخ داده باشد.

ب. وضعیت تاریخ‌گذاری نسخه‌های بدون تاریخ کتابت: نسخه‌های خطی بدون تاریخ نگارش در دو وضعیت قرار می‌گیرند:

یک. نسخه‌های با قابلیت تاریخ‌گذاری: بسیاری از نسخه‌های بدون تاریخ کتابت، قابل تاریخ‌گذاری است؛ یعنی می‌توان آن‌ها را با توجه به دلایل و شواهدی از این دست بررسی و تاریخ‌گذاری کرد: ۱. بر اساس شواهدی محتوایی و متنی کتاب؛ ۲. بر اساس شواهد شکلی، خط‌شناسی و صفحه‌آرایی (همانند قطع و جنس کاغذ، کراسه‌بندی و صحافی، درشتی و ریزی و فرم خط، صفحه‌آرایی هنری و غیرهنری، طول و تعداد سطر و نشانه‌های اختصاری کتابت و...)؛ ۳. بر اساس آزمایش کربن ۱۴ و مشابه آن.

دو. نسخه‌های غیرقابل تاریخ‌گذاری دقیق: وجود عوامل و محدودیت‌هایی سبب می‌شود که فعلاً ما نتوانیم برخی از نسخه‌های خطی را تاریخ‌گذاری کنیم که عبارت‌اند از: ۱. فقدان وجود شواهد محتوایی و متنی؛ ۲. وجود شواهد شکلی، خطی و صفحه‌آرایی متضاد، مشوش یا دروغین؛ ۳. عدم کارایی آزمایش کربن ۱۴ و مشابه آن؛ به این معنا که، چون آزمایش کربن فقط می‌تواند قدمت مواد ارگانیک را تخمین بزند و جوهر نسخه‌ها، در نودونه درصد موارد، ارگانیک نیستند؛ در نسخه‌هایی که برگ‌های کتاب و جوهر نسخه، دوگانه و با دو تاریخ قدمت مجزا باشند، این آزمایش نمی‌تواند در تعیین قدمت کتابت نسخه کارساز باشد.

ج. نهایت وضعیت نسخه‌های بدون تاریخ: در میان نسخه‌های خطی که فاقد تاریخ کتابت است، ممکن است نسخه‌های ارزشمندی وجود داشته باشد که از نظر امتیازات نسخه‌شناسی، مهم‌تر از نسخه‌های تاریخ‌دار باشند؛ بر همین اساس، لازم است که این نسخه‌ها بررسی کارشناسانه دقیق شوند.

بنابراین، در جمع‌بندی نسخه‌های خطی بدون تاریخ کتابت می‌توان گفت که: اگر این نسخه‌ها قابل

تاریخ‌گذاری دقیق باشند، لازم است که آن‌ها را در دسته‌بندی اعتباری، به بخش نسخه‌های با تاریخ کتابت معتبر منتقل کنیم و اگر قابل تاریخ‌گذاری معتنا نباشند، در دسته نسخه‌های نامعتبر ارزیابی شوند.

## ۲. ۱. ۲. نسخه‌های با تاریخ کتابت غیراصیل و نامعتبر

از بین نسخه‌های خطی تاریخ‌دار، برخی از نسخه‌ها باتوجه به دلایل و شواهدی، دارای تاریخ کتابت غیراصیل یا نامعتبرند. برخی از این موارد را می‌توان این‌گونه توصیف کرد:

ا. تاریخ، مخدوش یا ناخواناست: تاریخ کتابت دسته‌ای از نسخه‌های خطی به دلایلی، خواسته یا ناخوانسته مخدوش است؛ برای مثال: ۱. برخی نسخه‌ها دارای تاریخی هستند که به دلایل بدخطی کاتب یا آسیب دیدگی متن به چند صورت خواندنی هستند؛ ۲. تاریخ عددی و حرفی، دوگانه و مختلف در نسخه ثبت شده‌اند؛ ۳. اعداد ثبت شده تاریخ کتابت، کسری و زیاده در خود دارند؛ ۴. تاریخ کتابت اساساً ناخواناست؛ ۵. تاریخ کتابت، به صورت رمزی یا معماگونه نگارش یافته است که فعلاً درخور استفاده نیستند.

در مجموع، اگر تاریخ کتابت ثبت شده در نسخه، به هر علتی غیرقابل تشخیص یا لااقل به صورت دقیق تشخیص دادنی نباشد، تاریخ نسخه، مخدوش یا ناخوانا ارزیابی خواهد شد.

ب. تاریخ، نونویس یا دست‌کاری شده و جعلی است: تاریخ تحریر برخی از نسخه‌های خطی، با دلایل سودجویانه مالی یا دلایل کلامی فرقه‌ای، جعلی هستند. این نمونه جعل، حداقل به دو صورت انجام می‌شود: ۱. نگارش نونویس تاریخ کامل در نسخه‌ای که تاریخ کتابت ندارد یا صفحه تاریخ کتابت، نسخه معدوم شده است؛ ۲. دست‌کاری و تغییر نوشته اصلی تاریخ کتابت نسخه.

این موارد توسط کارشناسان شکلی نسخه یا خبرگان محتوایی کتاب تشخیص داده می‌شوند؛ به این صورت که، اگر تاریخ ثبت شده در نسخه با برخی از محتوای کتاب یا شواهد حاشیه‌ای نسخه، ناهماهنگ باشد یا اینکه اساساً خط و جوهر تاریخ درج شده، با نوع خط و جوهر متن اصلی نسخه متفاوت باشد یا تاریخ اصلی نسخه، با مهارتی مشهود دست‌کاری شده باشد، تاریخ کتابت نسخه، نونویس یا جعلی ارزیابی خواهد شد.

ج. تاریخ، برای مطلق نسخه نیست: در مواردی از نسخه‌های خطی، تاریخ موجود در نسخه، اصیل و غیردست‌کاری شده است، ولی از جهاتی نامعتبر به شمار می‌رود؛ به این معنا که، تاریخ کتابت موجود در نسخه خطی، برای تمام متن نسخه خطی نیست؛ مثلاً برای حاشیه یا مستدرک نسخه یا مجموعه کتاب‌های موجود در یک نسخه است. برخی از گونه‌های این دسته از نسخه‌ها عبارت‌اند از:

یک. نسخه خطی یک عنوان کتاب، شامل دو تحریر از یک کاتب یا دو کاتب مختلف است؛ به این

معنا که، متن کتابی در نسخه‌ای خطی، در دو زمان مختلف نگارش یافته است؛ خواه این دوگانگی در کتابت از سوی یک کاتب در دو زمان درخور توجه باشد یا این دوگانگی نگارش توسط دو کاتب در دو زمان مثلاً صدساله رخ داده باشد. به عبارت ساده، تاریخ کتابت بخشی از نسخه خطی را که تاریخ دارد نمی‌توان به بخش تحریر متفاوت که تاریخی برای آن مشاهده‌شدنی نیست، تسری داد.

دو. نسخه خطی، شامل مجموعه کتاب‌های غیرهمسان است: بسیاری از نسخه‌های خطی موجود، مجموعه هستند؛ یعنی هر نسخه خطی، شامل چندین عنوان کتاب است. این مجموعه‌ها چندگونه است: ۱. برخی در صحافی، یک نسخه خطی شده‌اند؛ یعنی در واقع، چند جزوه خطی با خطاط متفاوت یا یکسان بوده‌اند که در زمان صحافی، در کنار هم و به‌عنوان یک مجموعه صحافی شده‌اند؛ ۲. برخی در زمان کتابت، توسط یک خطاط یا چند خطاط، چندین کتاب بر روی یک نسخه خطی کتابت شده‌اند و اتحاد آن‌ها ربطی به صحافی نسخه ندارد.

در این موارد یک و دو، بسیار دیده شده است که تاریخ کتابت یک کتاب از یک مجموعه را به تمامی نسخه تسری می‌دهند؛ در صورتی که ممکن است تحریر کتاب‌ها در تاریخ‌های متفاوت (در حدود چند دهه یا چند سده) رخ داده باشد.

د. کپی تاریخ نسخه مادر بدون اظهار در استنساخ جدید: در برخی از نسخه‌برداری‌ها دیده شده است که کاتب نسخه، همان تاریخ کتابت نسخه مادر خود را در استنساخ جدید خود ثبت می‌کند؛ به این معنا که، تمام متن نسخه مادر را عیناً کپی‌برداری می‌کند، حتی نام کاتب قبلی و تاریخ کتابت قبلی و متأسفانه در نسخه جدید خود اظهار نمی‌کند که این تاریخ، متعلق به نسخه مادر است.

در این موارد، تاریخ کتابت نسخه خطی، در واقع متأخر است، ولی تاریخ کتابت درج‌شده در نسخه، متقدم نمایش داده شده است. کشف این قبیل موارد، با تبارشناسی نسخه‌های خطی یک عنوان کتاب یا با بررسی برخی شواهد شکلی و محتوایی کتاب درخور شناسایی است.

### ۳.۱.۲. نسخه‌های با تاریخ کتابت اصیل و معتبر

تاریخ کتابت اصیل در نسخه‌ها، زمینه‌ساز ارائه تحلیل‌های تاریخی، کلامی و مذهبی، فرقه‌ای راجع به مسائل مختلف درون‌دینی یا برون‌دینی خواهد بود. بنابراین، تاریخ کتابت نسخه شاید مهم‌ترین مسئله پس از محتوای نسخه‌ای خطی است.

نسخه‌های خطی که تاریخ کتابت دارند و عاری از موارد مخدوش‌کننده اصالت تاریخ هستند (که در قبل ذکر شد)؛ به این معناست که، تاریخ کتابت اصیل و معتبر دارند و از این تاریخ‌ها می‌توان در استناد به مسائل علمی و کتاب‌شناسانه بهره برد.

## ۲.۲. قدمت متن بر اساس استنساخ از نسخه عتیقه

گاهی، استنساخ نسخه خطی، متأخر و جدید است اما در نسخه جدید گفته شده است که این استنساخ از نسخه بسیار کهنی صورت گرفته و نسخه برداری شده است. این نسخه‌های خطی، از جهاتی دارای اهمیت ویژه‌ای هستند؛ چون پل ارتباطی ما با گذشته‌ای منحصر به فرد است. نسخه‌های خطی با این نوع از استنساخ، چند حالت می‌توانند داشته باشند: یک. اظهار قدمت با استناد به تاریخ کتابت نسخه اصیل متقدم؛ دو. اظهار قدمت با استناد به تاریخ کتابت نسخه غیراصیل؛ سه. اظهار قدمت دروغین توسط مستنسخ.

اگر در نسخه‌ای ادعای استنساخ از نسخه کهن شده باشد، حداقل لازم است دو نکته مشخص شود: ا. از کجا بدانیم که ادعای فرد کاتب، کذب نیست و با امیال خاصی صورت نگرفته است؟ برای نمونه، ممکن است که فردی به دلایل منفعت فرقه‌ای و برای تثبیت یک دیدگاه خاص مذهبی و مانند آن، نسخه کتابی را نگارش کند و در آن به دروغ ادعا می‌کند که من این نسخه را از نسخه کهن با فلان تاریخ استنساخ کرده‌ام تا به وسیله قدمت تاریخ کتابت، دیدگاه یا مطلب مدنظر خود را پشتیبانی کند. ب. اگر فرض کنیم فردی ثقه و راست‌گو، مستنسخ نسخه‌ای خطی است و در این نسخه، ادعای کتابت از نسخه بسیار کهن کرده است، اکنون چگونه بدانیم فرد ثقه، در خوانش و درک خود از تاریخ کتابت نسخه مادر به خطا نرفته است؟ به عبارت دیگر، فرد ثقه و راست‌گویی که امیال مالی و فرقه‌ای ندارد، از نسخه کتابی استنساخ می‌کند، ولی به دلیل عدم تخصص یا اشتباه ادراکی در بینایی و مانند آن، تاریخ نسخه مادر را نادرست برداشت و کهن فرض کرده است.

در جمع‌بندی این دو فرض می‌توان گفت: اگر نسخه مادر کهن موجود باشد، تشخیص و راست‌آزمایی نسخه استنساخ شده به راحتی انجام‌شدنی است، اما در صورت موجود نبودن نسخه مادر لازم است پژوهش‌های اختصاصی از محتوای نسخه و نیز گزارش ادعایی مستنسخ انجام شود تا بلکه تاریخ قدمت ادعا شده راستی‌آزمایی شود.

## ۳. تاریخچه استناد به کتابت نسخه‌ای قدیمی از کتاب سلیم

از حدود قرن چهارم، یادکردهایی از کتاب سلیم در برخی منابع متقدم یافت می‌شود،<sup>۱۲</sup> ولی استنادات مشخص به نسخه خطی از این کتاب که مدنظر این نوشتار است، متعلق به قرون متأخر است که در این مجال به این استنادات در دو بخش می‌پردازیم:

۱۲. نک: ابن‌غضائری، رجال، ۳۶.

### ۳.۱. گزارش استنادات به نسخه قدیمی

برخی از یادکردهای به نسخه قدیمی از کتاب سلیم، بدون ذکر تاریخ مشخص است و البته بیشتر آن‌ها تاریخ‌دار است (اما پیشاپیش ذکر این نکته ضروری است که معمولاً برای ذکر تاریخچه مسئله‌ای در تاریخ علم، ذکر موارد را از قدیم به جدید مطرح می‌کنند؛ ولی در مسئله مدنظر این نوشتار چون لازم است سرنخ‌هایی برای پاسخ به مسئله خود پیدا کنیم، لازم است از یادکردهای جدید، به سیر تاریخی استنادات به نسخه قدیمی از کتاب سلیم پردازیم):

أ. استناد به نسخه قدیمی بدون ذکر تاریخ قدمت نسخه: ۱. صاحب روضات الجنات، سیدمحمد خوانساری (م ۱۳۱۳ق) در کتاب خود آورده است: «... و اما کتابه المشار الیه فهو أول ما صنف و دّون فی الإسلام، و جمع فیہ الأخبار کما بالبال، و عندنا منه نسخة عتیقة تنیف علی أربعة آلاف بیت، و فیہ من التّوادر المستطرفة جمّ غفیر و...»<sup>۱۳</sup>

همچنین، علامه روضاتی در مقاله «۳۱ نکته پیرامون کتاب سلیم» نوشته است: جد ما، علامه سیدمحمد خوانساری در آغاز نسخه خود از کتاب سلیم که نزد ما موجود است، مطلبی از کتاب الأسئلة و الاجوبة، للسید مهتاب‌سنان، درباره کتاب سلیم نقل می‌کند و پس از آن از یک نسخه خطی مختصر البصائر نقل می‌کند: «در یکی از نسخه‌ها در پایان جزء اول آمده: تم کتاب سلیم بن قیس الهلالی بحمد الله و عونه صورة تاریخ غرة ربیع الأول من سنة تسع و ثلاثمائة. کتبه ابو محمد بن الرمانی حامدا مصليا علی رسوله. روی عن الصادق (ع) انه قال: من لم یکن...»<sup>۱۴</sup>

راجع به نسخه یا نسخه‌های صاحب الروضات چند نکته مطرح است:

اول. باتوجه به این نقل استاد روضاتی و نیز این شاهد که برخی از نسخه‌های خطی کتابخانه صاحب روضات را فخرالدین نصیری<sup>۱۵</sup> خریده است<sup>۱۶</sup> و از دیگر سو، نسخه مجلس<sup>۱۷</sup> نیز توسط نصیری به کتابخانه مجلس فروخته شده است،<sup>۱۸</sup> ممکن است نسخه صاحب روضات که ذکر شد همین نسخه‌ای از مجلس است که جستار حاضر در خصوص آن نگارش یافته است (هرچند به نظر می‌رسد که خوانساری در معرفی نسخه خطی خود، عدد چهار هزار بیت را ظاهراً اشتباه گفته است و احتمالاً چهارصد بیت یا مشابه آن

۱۳. خوانساری، روضات الجنات، 4/67.

۱۴. روضاتی، 31. نکته در باب سلیم بن قیس هلالی و کتاب او، 115.

۱۵. برای دیدن شرح حال محمدرضا فخرالدین نصیری امینی فخری، نک: نصیری امینی، به یاد محمدرضا فخرالدین نصیری امینی، سراسر متن.

۱۶. نک: نصیری امینی، فهرست نسخه‌های خطی فخرالدین نصیری، 318.

۱۷. شماره دستیابی 15638.

۱۸. شماره ثبت 91184.

درست باشد.)

دوم. نسخه دیگری از سلیم نیز در کتابخانه علامه روضاتی اصفهان به خط خود صاحب الروضات با تاریخ کتابت نسخه: ۱۲۸۸ق وجود دارد که از مدل گروه ب (۴۲ حدیثی) است. در پشت برگه نسخه، سؤال و جواب سیدمهنابن سنان از علامه حلی راجع به سلیم و کتاب او درج شده است و پس از پایان کتاب سلیم، برگ‌های نامه عمر به معاویه و نیز مکاتبه معاویه با حضرت امیر (ع) نوشته شده است. علامه محمدعلی روضاتی در رساله «الدرر و اللالی فی ترجمه سلیم بن قیس الهلالی» نوشته است که این نسخه از روی نسخه محدث نوری (کتابت ۱۲۷۰ق) استنساخ شده است. در برگ دوم این نسخه، مطالبی از کتاب مختصر البصائر در خصوص کتاب سلیم درج و اشاره شده است که از نسخه ابومحمد رمانی، سنه ۶۰۹ق نسخه نویسی شده است.<sup>۱۹</sup>

سوم. در جمع بندی دو نکته بالا می توان گفت: اکنون، دقیقاً مشخص نیست که صاحب روضات، یک نسخه سلیم داشته که مدل آن از گروه ب بوده است و اشاره به کاتب الرمانی در آن نسخه، اضافی و زائد است یا اینکه دو نسخه خطی در دسترس داشته که یکی از نوع بی سند مدل گروه ج (کاتب الرمانی) بوده و دیگری، نسخه مدل با سند محمدبن صبیح بن رجاء از گروه ب (۴۲ حدیثی) بوده است.

۲. میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ق) نیز در مستدرک الوسائل نوشته است: «الشیخ عبدالنبی الکاظمی فی تکملة الرجال: نقلا عن خط المجلسی رحمه الله، قال: أقول: وجدت نسخة قديمة من کتاب سلیم بروایتین بینهما اختلاف یسیر، وکتب فی آخر إحدهما: تم کتاب سلیم بن قیس الهلالی إلى أن قال روی عن الصادق (ع)، أنه قال: «من لم یکن عنده من...»<sup>۲۰</sup>

ب. استناد به نسخه قدیمی با ذکر تاریخ قدمت نسخه: چندین یادکرد با ذکر تاریخ قدمت نسخه سلیم شناسایی شد:

یک. آقابزرگ طهرانی (م ۱۳۸۹ق) در الذریعه پس از وصف نسخه کتاب سلیم که در اختیار شیخ حر عاملی بوده، می نویسد: «نسخه شیخ حر، کامل ترین نسخه ای است که من دیده ام. ظاهراً آن را با نسخه دانشور معاصر خود، علامه مجلسی مقابله کرده بود. مجلسی نیز نسخه خود را با نسخه کهنی به تاریخ ۶۰۹ به خط ابی محمد الریحانی [تصحیح: الرمانی] مقابله کرده بود، چنان که شیخ عبدالله مامقانی در تنقیح المقال از او نقل می کند. باین همه، پاره ای از احادیث روایت شده از سلیم که در منابع معتبر قدما، مانند غیبت نعمانی آمده، در آن نسخه نبود. فاضل معاصر، شیخ شیرمحمد بن صفرعلی همدانی نجفی،

۱۹. نک: روضاتی، «31 نکته در باب سلیم بن قیس هلالی و کتاب او»، 145 تا 145؛ سلیم، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، 1/343.

۲۰. نوری، مستدرک الوسائل، 17/298.

آن‌ها را از منابع دیگر گرد آورده و ذیل نسخه خود قرار داده بود که از روی نسخه شیخ حر نوشته بود. بدین‌سان، نسخه همدانی از روی نسخه تصحیح‌شده شیخ حر نوشته شده، مقابله مکرر با نسخه‌های دیگر شده و تصحیح دقیق همراه با تعیین مواضع اختلاف نسخ شده بود. خداوند جزای خیرش دهد و اجر این خدمتش را به بهترین وجهی نیکو کند که بهترین و کامل‌ترین نسخه از کتاب سلیم را ارائه کردند.<sup>۲۱</sup>

همچنین، صاحب الذریعه در جای دیگری نوشته است: «... و حکى السيد ابوالقاسم الخوانسارى، أنه رأى فى بمبئى نسخة من أصل سلیم و هى توافق فى الخصوصيات نسخة الحاج على محمد المكتوبة فى ۱۰۴۸ إلى قوله: هذه الكلمات من كتاب سلیم بن قیس الهمالی بحمد الله و عونه فى غرة ربيع الآخر سنة تسع و ثلاثمائة، كتبه أبو محمد بن الرومانى حامد الله مصليا على رسوله (ص)، روى عن الصادق (ع) أنه قال: من لم يكن عنده من شيعتنا ... انتهى المستنسخ منه. ثم ذكر الرومانى: إني وجدت نسخة أخرى تعزى إلى سلیم بن قیس بسم الله فى آخر ما فى نسخة الحاج على محمد مع زيادة مقدار ورقتين فى آخره، و ظاهر قوله فى هذه النسخة المكتوبة فى ۳۰۹ و وجدت نسخة أخرى تعزى إلى سلیم أن لسلیم بن قیس كتابان أحدهما ما كتبه أولا و كتب تاريخ فراغه، و ثانيهما النسخة الأخرى التى تعزى إلى سلیم، بل الظاهر أن له كتباً ... و نقل المامقانى عن المحمداقر المجلسى خط ابن محمد الرمانى فى ۶۰۹ فراجعه.»<sup>۲۲</sup>

دو. عبدالله بن محمد حسن مامقانى (۱۳۵۱ق) در تنقيح المقال گفته: «... أرسل المجلسى رحمه الله فى حق الكتاب ما ينبغى نقله، قال: وجدت نسخة قديمة من كتاب سلیم بن قیس بروایتين بينهما اختلاف يسير، و كتب فى آخر إحدهما: تم كتاب سلیم بن قیس الهمالی بحمد الله و عونه، غرة ربيع الآخر، من سنة تسع و ستمائة، كتبه أبو محمد الرمانى، حامداً لله مصلياً على رسوله (ص) ... ثم كتب هذه الرواية روى عن الصادق (ع) أنه قال: من لم يكن عنده من ...»، كذا بخطه رحمه الله. انتهى ما أرسله المجلسى.»<sup>۲۳</sup>

استاد محمدعلى روضاتى (م ۱۳۹۱) جدای از مطالبی که پیش‌تر گذشت، در همان مقاله، ۳۱ نکته درباره سلیم در خصوص نسخه ۶۰۹ ق و مرتبط با نقل مامقانى نوشته است: «... مامقانى مأخذ نقل خود از علامه مجلسى را نام نمى برد و مى گوید: مجلسى این مطلب را بدون ذکر مأخذ گفته است. مى گوید: نسخه‌ای که از کتاب سلیم بن قیس دیدم با دو روایت که اندکی اختلاف با هم داشتند. در پایان یکی از آن‌ها آمده بود: تم كتاب سلیم بن قیس بحمد الله و عونه غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ستمائة. كتبه ابو محمد الرمانى آخر»

۲۱. آقابزرگ طهرانى، الذریعه، ۲/۱۵۸.

۲۲. آقابزرگ طهرانى، الذریعه، ۱۷/۲۷۶.

۲۳. مامقانى، تنقيح المقال، ۴۳/۳۲.

استاد روضاتی در جای دیگر مقاله ادامه می‌دهد: «این سرآغاز نسخه [کتاب سلیم صاحب روضات] که نقل شد، با نقل علامه مامقانی از علامه مجلسی در دو موضع تفاوت دارد: یکی نام کاتب «ابومحمد الرمانی - ابومحمد بن الرمانی» و دیگری، تاریخ کتابت نسخه «۳۰۹ تا ۶۰۹». والله تعالی عالم بحقائق الامور.»<sup>۲۴</sup>

سه. علامه شوشتری (۱۴۱۶ق) نیز در قاموس نوشته است: «و فی البحار أيضا: وجد فی نسخة من کتاب سلیم (تاریخ‌ها غرة ۲ سنة ۶۰۹، و کاتبها أبو محمد الرمانی) هذا الحديث فی آخرها بخطه: روی عن الصادق (ع) قال: من لم یکن عنده من...»<sup>۲۵</sup>

چهار. به نظر می‌رسد که مامقانی، محدث نوری و علامه شوشتری، آن مطلب منقول را خودشان از مجلسی ندیده‌اند و ظاهراً همگی از قول عبدالنبی کاظمی (۱۲۵۶ق) صاحب تکملة الرجال بیان کرده‌اند و اما در تکملة الرجال آمده است: «... ما رواه المجلسی رحمه الله من الاعتماد علیه قال: «أقول: وجدت نسخة قديمة من کتاب سلیم بروایتین بینهما اختلاف یسیر، و کتب فی آخر إحداهما: تم کتاب سلیم بن قیس الهلالی بحمد الله و عونہ غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ستمائة، کتبه أبو محمد الرمانی حامدا لله و مصليا علی رسولہ (ص) ثم کتب هذه الرواية: روی عن الصادق (ع) أنه قال: من لم یکن عنده من شیعتنا و محبینا کتاب سلیم بن قیس الهلالی فلیس عنده من أمرنا شیء و لا یعلم من أسبابنا شیئا، و هو أبجد الشیعة، و هو سر من أسرار آل محمد (ع)» کذا بخطه رحمه الله.»<sup>۲۶</sup>

ج. جمع‌بندی گزارشات از نسخه متقدم: جدای از گزارش ابوالقاسم خوانساری درباره نسخه علی محمد المکتوبة فی ۱۰۴۸ق (که ظاهراً از روی نسخه مجلس و با تاریخ کتابت قبل از ۱۰۳۶ق نگارش یافته است) و نیز خود نسخه مجلس (ش ۱۵۶۳۸)، تا اینجا کار، ادعای وجود نسخه قدیمی با تاریخ ۶۰۹ق، بدون آدرس مشخصی، به علامه مجلسی ختم شد. به این ترتیب، چون آدرس برای نوشتار مجلسی وجود ندارد (که بتوان آن را بررسی کرد)؛ آثار مجلسی، همانند بحار و مرآة العقول جست‌وجو شدند، اما چیزی در این باره یافت نشد. بنابراین، دو احتمال وجود دارد: ۱. مؤلف تکملة الرجال، این مطلب را در حواشی نسخه‌های آثار مجلسی (همانند مرآة العقول) دیده است، نه در خود آثار مجلسی یا در بحار؛ همان‌گونه که در مقدمه تکملة الرجال اشاره کرده است: «... و مرآة العقول للمجلسی و حواش رأيتها بخطه...»<sup>۲۷</sup>. ۲. مؤلف تکملة، این مطلب را از حواشی نسخه خطی کتاب سلیم از علامه مجلسی

۲۴. روضاتی، 31. نکته در باب سلیم بن قیس هلالی و کتاب او، 115.

۲۵. شوشتری، قاموس الرجال، 5/232.

۲۶. کاظمی، تکملة الرجال، 1/467.

۲۷. کاظمی، تکملة الرجال، 1/87.



استنباط کرده است.

### ۲.۳. علامه مجلسی و نسخه‌های سلیم

برای کشف وضعیت نسخه متقدم کتاب سلیم به نسبت علامه مجلسی لازم است جدای از بررسی وضعیت خود نسخه یادشده ۳۰۹ یا ۶۰۹ ق محمد رمانی، دیگر ارجاعات مجلسی‌ها به نسخه‌های کتاب سلیم یا شواهد نسخه‌های خطی مرتبط با ایشان نیز مدنظر قرار گیرند.

أ. ارجاع به نسخه سلیم در نوشتجات مجلسی‌ها: محمداقصر انصاری، محقق کتاب جدید سلیم، دو نسخه خطی (غیرموجود) کتاب سلیم از علامه مجلسی<sup>۲۸</sup> معرفی کرده است: ۱۲۹. نسخه‌ای بدون مشخصات و مجهول که به کتاب روضة المتقین محمدتقی مجلسی (مجلسی اول، د ۱۰۷۰ق) ارجاع داده است.<sup>۳۰</sup> با مراجعه به این آدرس‌ها، در آدرس اول روضة المتقین آمده است: «و روی الکلینی، و المصنف فی الحسن کالصحیح عن ابراهیم بن عمر الیمانی و المصنف ایضا عن عمر بن اذینه عن أبان بن أبی عیاش عن سلیم بن قیس الهمدانی و هو موجود فی کتاب سلیم عندنا مع جل ما یرویہ الکلینی عنه.»<sup>۳۱</sup>

در آدرس دوم روضة المتقین نیز آمده است: «و المراد بالفاسد أنه ذکر بعض أن فيه أن محمد بن أبي بكر وعظ أباه عند موته و كان عند موته صغيرا لم یکن له ثلاث سنین فمع أنه لا یستبعد ذلك بأن یكون بتعلیم أمه أسماء بنت عمیس غلط فإن الموجود فی نسختنا وعظ عبدالله بن عمر أباه عند موته و...»<sup>۳۲</sup>

در این عبارات، جدای از اینکه تاریخی برای نسخه نزد مجلسی اول استخراج نمی‌شود؛ مشخص نیست که این نسخه یا نسخه‌ها از کدام مدل و تحریر از انواع مدل‌های کتاب‌های سلیم است.

۲. همچنین محمداقصر انصاری، نسخه‌ای از کتاب سلیم را بدون مشخصات و با تاریخ ۶۰۹ ق به کتاب تکملة الرجال شیخ عبدالنبی الکاظمی ارجاع داده است و در جای دیگر،<sup>۳۳</sup> به بحار الأنوار علامه مجلسی ارجاع داده است.<sup>۳۴</sup>

ب. یادداشت‌های موجود در نسخه‌های خطی سلیم و مجلسی: با بررسی نسخه‌های خطی موجود

۲۸. بدون ذکر نام کوچک علامه در معرفی نسخه دوم؛ به این معنا که، معلوم نیست مجلسی اول را گفته یا مجلسی دوم، اما ذکر عنوان علامه مجلسی غالباً برای مجلسی دوم، یعنی محمداقصر مجلسی به کار می‌رود.

۲۹. نک: سلیم، کتاب سلیم بن قیس الهمدانی، ۹۲؛ انصاری، کتاب سلیم بن قیس الهمدانی أقدم نص تاریخی عقائدی فی الإسلام، ش ۳ و ۴؛ سلیم، اسرار آل محمد (ص)، ۱۵۴.

۳۰. با این آدرس درج شده: 12/201؛ 14/371.

۳۱. مجلسی، روضة المتقین، 12/201.

۳۲. مجلسی، روضة المتقین، 14/371.

۳۳. نک: انصاری، کتاب سلیم بن قیس الهمدانی أقدم نص تاریخی عقائدی فی الإسلام، ش ۳ و ۴.

۳۴. مجلسی، بحار الأنوار، 1/15 و 76.

از کتاب‌های منسوب به سلیم مشخص شد که دو نسخه خطی، اشاراتی هم‌زمان به علامه مجلسی و کتاب سلیم دارند:

یک. نسخه شماره ۱۵۶۱۲ کتابخانه آیت‌الله مرعشی که کاتب نسخه نامشخص است و تاریخ کتابت نسخه، رمضان ۱۰۸۱ق در کوفه عنوان شده است. آغاز نسخه: «... حدثنا بن‌ابی جید عن محمد بن الحسن بن احمد بن الولید و محمد بن أبی القاسم الملقب بما جیلویه عن محمد بن علی الصیرفی عن عماد بن عیسی...»

انجام نسخه: «ابن عمه و وصیه و أباً ولده کذبتم و رب الکعبة ما کنتم تعملون الی قتله حتی تخوف الناس أن تقع فتنة عظيمة، تم»

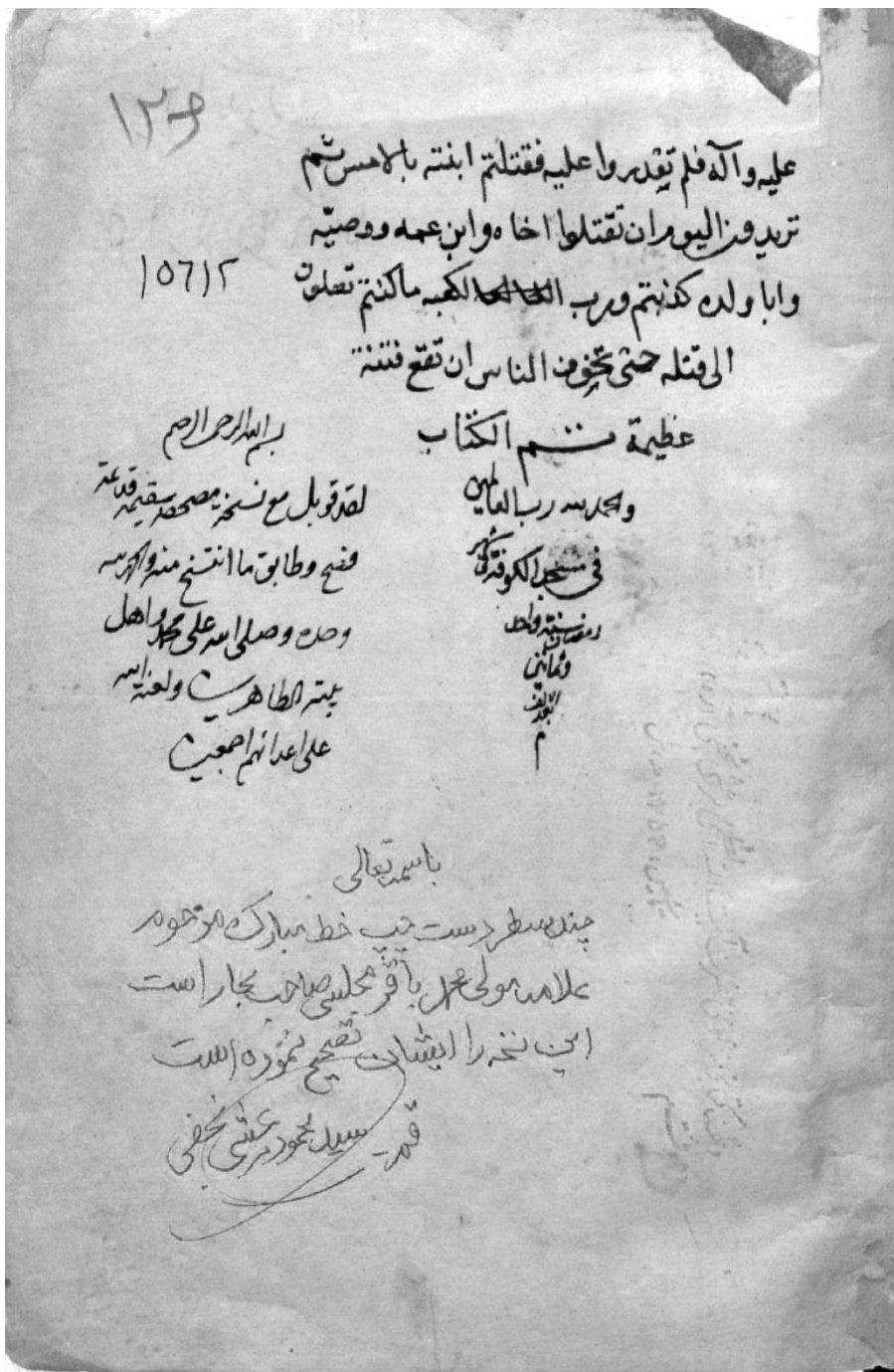
سید محمود مرعشی در حاشیه نسخه خطی نوشته است: نسخه‌ای است نفیس در حاشیه به خط شریف علامه مجلسی تصحیح و با عبارت: «بسم الله الرحمن الرحيم، لقد قوبل مع نسخة مصححة سقيمة قديمة، فصح وطابق ما انتسخ منه و الحمد لله وحده و صلى الله على محمد و أهل بيته الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم اجمعين.»

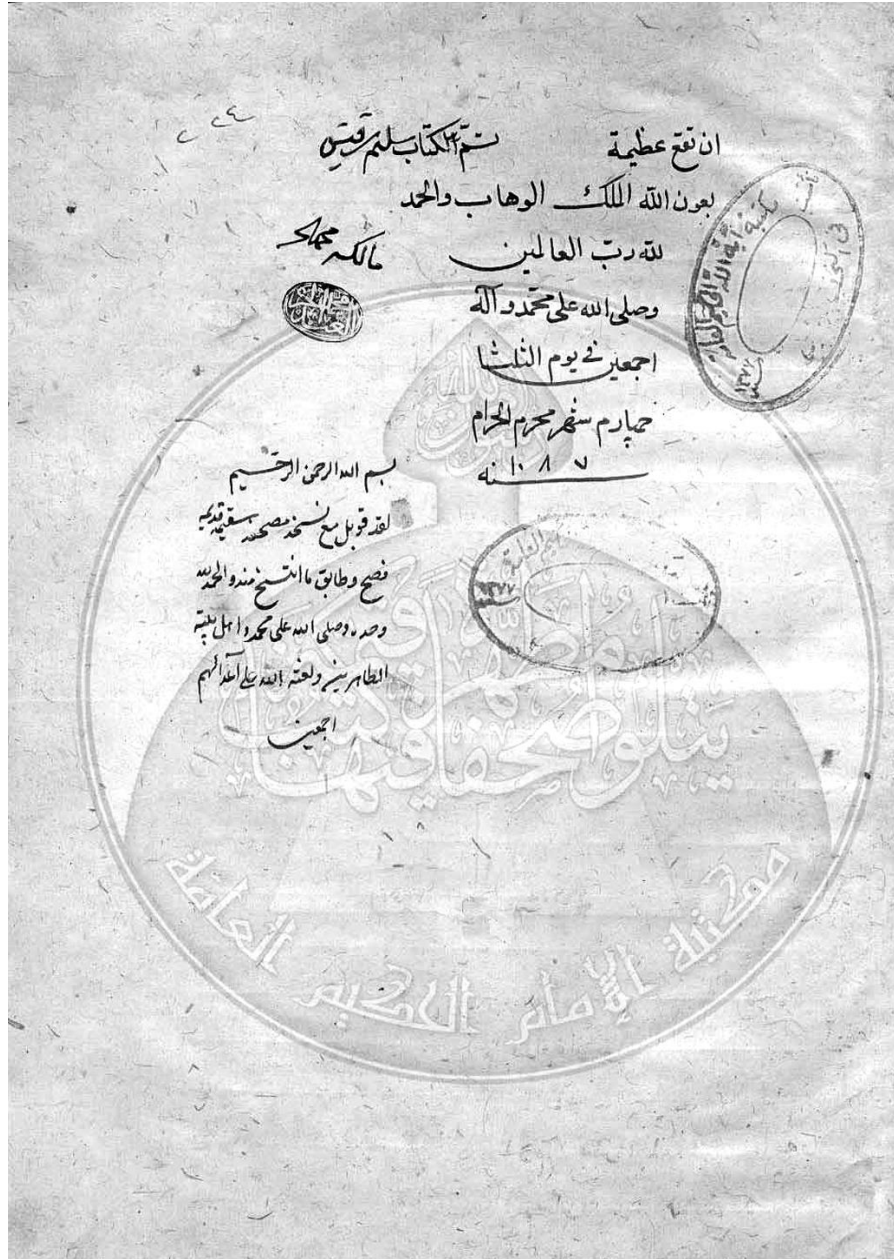
همچنین بنابر تشخیص سید محمود مرعشی، برخی حواشی نوشته شده بر نسخه، خط علامه مجلسی است. بنابراین، نسخه توسط علامه مجلسی مقابله شده است. از این نسخه، تاریخ نسخه قدیمی در دست علامه مجلسی مشخص نیست و ممکن است منظور از قدیم، صد یا دویست سال قبل یا بیشتر باشد. جدای از این، آنچه مهم است اینکه این نسخه از گروه الف از مدل‌های نسخه‌های سلیم است و مطابق با نسخه مجلس (کاتب الرمانی) که از گروه ج می‌باشد، نیست.<sup>۳۵</sup>

دو. نسخه حر عاملی (۱۰۸۷ق) نیز (که در کتابخانه حکیم نجف موجود است) همین حاشیه را به نقل از نسخه علامه مجلسی در انتهای نسخه شیخ حر (تصویر در صفحات بعد را ببینید) دارد که کپی‌برداری خطاط اجیر از نسخه امانتی مجلسی است.<sup>۳۶</sup>

۳۵. همچنین شایان توجه است که سند روایت کتاب‌های منسوب به سلیم از عمر بن‌اذینه، پیش از دوره علامه مجلسی در نسخه‌های خطی قبلی وجود نداشته است؛ یعنی هم نسخه خطی حر عاملی که از روی نسخه علامه مجلسی نسخه‌برداری شده و اسناد ابتدایی اضافی نسبت به نسخه مجلسی (کتابخانه مرعشی، ش ۱۵۶۱۲) دارد و هم اصل سند نسخه مجلسی هر دو نویسنده هستند و توسط مجلسی یا شیخ حر (و یا شخص هم‌عصر ایشان) به این نسخه‌ها اضافه شده‌اند. پس این دوران نیز از همین نسخه‌های مذکور به ابتدای برخی دیگر از نسخه‌های متأخر سلیم سرایت کرده‌اند. به عبارت ساده، این نوع سند که به شیخ طوسی منجر می‌شود ساختگی است؛ یعنی شیخ طوسی کتاب‌های سلیم که اکنون موجودند را ندیده است (استادی، بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی، سراسر متن).

۳۶. نگاه کنید به توضیحات نسخه کتابخانه آیت‌الله حکیم با شماره ۶/۳۱۶ در کتاب نسخه‌های خطی کتاب‌های سلیم از دانشنامه سلیم‌بن‌قیس.





### ج. جمع‌بندی گزارشات و علامه مجلسی: باتوجه به همه مطالبی که گذشت، چند احتمال وجود

دارد:

حالت اول: چون تاریخ کتابت نسخه قدیمی در دست علامه مجلسی مشخص نیست، احتمال می‌رود منظور از نسخه قدیمی، مدلی از انواع مدل‌های کتاب‌های سلیم است؛ به این معنا که، برخی از نسخه‌ها بی‌سند هستند و برخی که اسناد ابتدای نسخه دارند، کاتب یا راوی آن به قرن چهار یا هفت درج شده‌اند که از این حالت، علامه مجلسی استنباط انتساب به نسخه قدیمی کرده است؛ به این معنا که، منظور علامه، تاریخ کتابت نسخه در دست خودش نبوده است؛ بلکه منظورش کتابت تاریخ اولیه منسوب به آن نسخه بوده است.

به عبارت دیگر، در دست علامه مجلسی نسخه‌های خطی متعدد از مدل‌های گوناگون کتاب‌های سلیم بوده است، اما خود این نسخه‌ها قدمت تاریخی نداشته‌اند؛ یعنی حدود اوایل قرن یازده (همانند نسخه ۱ مجلس به تاریخ سال ۱۰۳۶ ق با ش ۱۵۶۳۸) یا حداکثر نسخه‌ای که به دویست یا سیصد سال قبل از علامه مجلسی بر می‌گشته است.

حالت دوم: علامه مجلسی، همین نسخه منسوب به کاتب ابومحمد رمانی را دیده و نسخه خود را بر اساس آن مقابله کرده است که شاهد موافقی نیز بر این حالت وجود دارد؛ مثلاً نسخه‌ای از همین مدل ابومحمد رمانی (یعنی مدل گروه ج از مدل‌های کتاب‌های منسوب به سلیم) که به تاریخ ۱۱۰۷ ق در کتابخانه دانشگاه تهران (ش ۵۲۹۲۲) وجود دارد و وقف‌نامه علامه مجلسی بر آن نوشته شده است.<sup>۳۷</sup>

---

۳۷. یعنی، نسخه‌ای که محمدباقر بن محمدتقی مجلسی از درآمد گرمابه نقش جهان سپاهان وقف سلطان سلیمان، در ربیع الاول ۱۱۰۷ وقف کرده است: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامُهُ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی. اَمَّا بَعْدُ: فَهَذَا الْكِتَابُ الْمُسْتَطَابُ مِمَّا عَمِلَ وَصَنَعَ وَاسْتَنْسَخَ مِنْ نِمَاءِ الْحَمَامِ الْوَاقِعِ فِیْ اَرَاغِیْ نَقْشِ جَهَانَ بِبَلَدَةِ اَصْفَهَانَ مِنْ اَوْقَافِ السُّلْطَانِ ... وَكَتَبَ الدَّاعِی لِخُلُودِ الدَّوْلَةِ الْفَاحِشَةِ مُحَمَّدَبَاقِرِ بْنِ مُحَمَّدِ تَقِیِّ الْمُجَلِّسِ عَفِیْ عَنْهُمَا فِیْ شَهْرِ رَبِیْعِ الْاَوَّلِ سَنَةِ سَبْعٍ وَ مِائَةِ بَعْدَ الْاَلْفِ، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ اَوَّلًا وَآخِرًا، وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی سِیدِ الْمُرْسَلِیْنَ وَعِزَّتِهِ الْاَكْزَمِیْنَ. (نقش مهر) محمد باقر العلوم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى أما بعد فهذا الكتاب  
المستطاب قاعل وضع واستنسخ من بناء الحمام الواقع من اراضي  
بلدة اصفهان من ادقاف السلطان المشكور الميرزا الحسين  
الواصل الى رحمة الغفور ناصب ديات العدل في زمانه  
ومروج الدين المبين في عمده واوله الخاقان الغروي  
بحار الرحمة والغفران السلطان سليمان رفعه الله الى اعلى  
غرف الجنان في روح وريحان فوقته بامر الاعلى حسب ما تسمى  
في الوثيقة الشرعية وبشرطه في الجهة المليئة على الشيعة الاثنا  
الشعس عشرة وقفاً بتاتلاً لا يباع ولا يشترى ولا يؤهب ولا  
يجبس عن مستحقه وعلى من اخذ ان لا يجيبسه مع عدم حاجته  
اليه وان يردّه الى المتولي او من يقوم مقامه في كل سنة شهر  
مرة ومع قضاء وطره ياخذ باذن جديده وجعلت توليته  
والنظر فيه لنفسه ثم لمن عينته لتوليته او قافي ثم لمن عينته هذا  
المتولي وهكذا ثم الى العالم المحدث الصالح المتوطن ببلدة قائما  
ومع الاستلاح الي من اخرجه القعدة منه من قبله بعد ما سمع  
اشهر على الذين يدلونه وكنت الذي تعلم لخوض الدولة القا  
محمد بن باقر بن محمد تقى المجلسي عني عنهما في شهر ربيع الاول سنة سبع  
وامائة بعد الف والحمد لله اولاً واخراً وصلى الله على سيد المرسلين  
وعترته الاكرمين

$$\frac{52920}{23115}$$

از سوی دیگر، شواهد مخالف یا حداقل ابهاماتی نیز برای حالت دو ممطرح است؛ مثلاً اینکه این نسخه ابومحمد رمانی، نسخه خاصی از مدل‌های کتاب‌های منسوب به سلیم است که جدای از کاستی‌های فراوان احادیث، حدود ۱۴ حدیث (جدای از احادیث مدل دوم که به دنبال مدل اول در نسخه کتابت شده است)، اضافه از چند مدل دیگر (نسخه‌های ۴۰، ۴۱، ۴۸ حدیثی) دارد.

این مدل فقط ۱۷ حدیثش با ۴۶ حدیث منقول مجلسی در بحار الأنوار (با تفاوت بسیار) مطابقت دارد. بنابراین، اگر مجلسی، روایات خود از سلیم را با این نسخه مقابله کرده باشد، منظور همین تعداد اندک احادیث است؛ نه حدود سی حدیث دیگر که در این مدل گروه ج از مدل‌های سلیم موجود نیست. افزون بر اینکه، اگر جریان مقابله علامه مجلسی با نسخه کاتب رمانی منسوب به ۶۰۹ صحیح باشد، جای این پرسش باز خواهد شد که چرا مجلسی ۲۲ حدیث دیگر این نسخه رمانی را در بحار نیآورده است؟ به عبارت دیگر، در بحار، ۴۶ حدیث از نسخه مدل ۴۸ حدیثی (گروه الف) کتاب منسوب به سلیم درج شده و ۲۲ حدیث متفاوت و اضافه بر مدل ۴۸ حدیثی که در نسخه رمانی وجود دارد، در بحار درج نشده است.

مجلسی نیز احادیثی از نسخه مدل گروه ج (که نسخه کاتب رمانی از همان مدل است) را در بحارالأنوار به نقل از کتاب‌های مؤلفان دیگر، همانند فضائل و کتاب الروضة منسوب به ابن‌شاذان آورده است.<sup>۳۸</sup> بنابراین، به نظر می‌رسد که مجلسی یا نسخه ۶۰۹ ق کاتب رمانی را (در آن زمان خاص) به درستی ندیده و توجه نداشته است یا اینکه این مدل نسخه پریشان گروه ج را به نسبت مدل ۴۸ حدیثی (گروه الف) درخور توجه نمی‌دیده است تا بخواهد از این مدل نسخه سلیم، حدیثی در بحار به صورت مستقیم نقل کند.

البته شایان ذکر است که بعضی از احادیث یا مضامین نسخه منسوب به کاتب رمانی، در واقع، تکراری همان مضامین مدل ۴۸ حدیثی هستند. بنابراین، شاید علامه مجلسی به علت تکراری یا کم‌ارزشی بودن احادیث نسخه رمانی، از درج آن‌ها در بحار خودداری و فقط مقابله کلی کرده است که آیا این احادیث به صورت مضمون کلی با نسخه رمانی هم‌خوان هستند یا خیر؟ و منظور از مقابله، مقابله کلمه به کلمه و تصحیح متنی احادیث نبوده است.

#### ۴. معرفی استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیرموجود سلیم

قدیمی‌ترین استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیرموجود کتاب منسوب به سلیم بن قیس، در

۳۸. برای نمونه، احادیث 55، 65، 66 مطابق شماره کتاب چاپی سلیم، نک: مجلسی، بحارالأنوار، 42/155.

کتابخانه مجلس شورای اسلامی تهران<sup>۳۹</sup> وجود دارد که در انتهای ثلث دوم آن نوشته شده است: «تم کتاب سلیم بن قیس الهمدانی بحمد الله و عونه صورة تاريخ المستنسخ غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ثلثمائة کتبه أبو محمد بن الرمانی حامداً الله و مصلياً علی رسولہ صلی الله علیہ و آلہ» و در ادامه متن، نسخه مدل دیگری از سلیم آمده است.<sup>۴۰</sup>

جدای از این، توضیحاتی نونویس راجع به کتاب سلیم در اول نسخه وجود دارد که در بخشی از آن ادعا شده: «و وجدت فی آخر جزء الأول من کتاب سلیم بن قیس رحمه الله بخط قدیم قریب بزمان المصنف رحمة الله هذا الحديث الشريف فی فضل هذا الكتاب روی عن الصادق (ع) انه قال من لم یکن عنده من شیعتنا و محبنا کتاب سلیم بن قیس الهمدانی فلیس عنده من امرنا شیء و لا یعلم من اسبانا شیئا و هو ابجد الشیعة و هو سر من اسرار آل محمد (ع)».<sup>۴۱</sup> و در انتهای این نسخه، در حاشیه با خط نونویس و مجزا از متن ذکر شده: «بلغ الإعتبار و التصحیح بنسخة صحيحة قديمة جدا هكذا تاريخه فی آخر الجزء الأول: غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ثلثمائة، کتبه ابو محمد بن الرمانی حامداً الله مصلياً علی رسولہ و آلہ صلی الله علیہم».<sup>۴۲</sup>

باتوجه به یادداشت بلاغ نسخه، تاریخ کتابت نسخه کتابخانه مجلس احتمالاً قرن ۱۱ (حدود ۱۰۳۶ق) یا پیش از آن است و کاتب نسخه نیز نامشخص است.<sup>۴۳</sup> همچنین این نسخه، اولین نسخه از این مدل کتاب های سلیم است که در آن ادعا شده کتابت نسخه از روی نسخه قدیمی منسوب به ابو محمد رمانی صورت گرفته است.

شایان توجه است که این نسخه مجلس از نظر فیزیکی یک نسخه است، ولی از نظر محتوایی شامل دو مدل (مدل ۱ و ۲ از گروه ج) از نسخه کتاب های سلیم است. تعداد و ترتیب احادیث نسخه مدل ۱ مجلس شورا (مطابق شماره های چاپ سلیم انصاری) این گونه است: ۱۲، ۲۴، ۶۸، ۶۹، ۲۶ (۴ صفحه از آخر ناقص)، ۲۵ (۴ صفحه از آخر ناقص)، ۷۰. همچنین، تعداد و ترتیب احادیث نسخه مدل ۲ مجلس شورا، این گونه است: ۷ (۶ صفحه از ابتدا ناقص)، ۲۷، ۴۹، ۳۸ (در وسط متفاوت)، ۱۱، ۱۶، ۵۰، ۵۱، ۶، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۲۸، ۵۸ (فقط ۳ خط اول دارد)، ۵۹، ۶۰، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۳۰، ۶۴، ۳۱، ۶۵، ۳۷، ۶۶، ۳۳، ۶۷، ۲۳، ۴۲.

۳۹. پاکد دستیابی 15638.

۴۰. نک: برگ 59.

۴۱. نک: برگ 3.

۴۲. نک: برگ 93.

۴۳. نک: استادی، معرفی قدیمی ترین استنساخ از قدیمی ترین نسخه تاریخ دار غیر موجود کتاب سلیم بن قیس، 8.



همچنین، لازم است دانسته شود که همگی نسخه‌های مدل ۱ و ۲ از گروه ج نسخ خطی کتاب‌های سلیم که نسخه مجلس شورا نیز از این قسم است، بی‌سند هستند؛ این در حالی است که نسخه‌های دیگر مدل‌ها، اسناد متنوع و البته مغشوش دارند. همچنین نسخه مجلس و نسخه‌های هم‌گروه آن، داستان انتقال کتاب از سلیم به راوی اول وی را در خود ندارند.<sup>۴۴</sup>

### ۵. راه‌های تشخیص قدمت کتابت نسخه مادر نسخه مجلس

ابتدا باید توجه داشت که نسخه خطی مجلس (شماره ۱۵۶۳۸) شامل دو بخش است که هر بخش، شامل مدلی از مدل‌های کتاب‌های منسوب به سلیم است. بنابراین، تاریخ کتابت ابومحمد الرمانی که در انتهای بخش اول است، بر فرض اصالت، فقط شامل یک مدل ۳۲ حدیثی از گروه ج است و این تاریخ کتابت، درخور تسری به بخش دوم نسخه که شامل مدل ۷ حدیثی از گروه ج است، نمی‌شود. جدای از این مسئله مهم می‌توان گفت: چون خود نسخه ادعایی کهن منسوب به کاتب الرمانی اکنون موجود نیست و فقط در یک استنساخ به آن اشاره شده است، نمی‌توان از شواهد خط‌شناسی و کاغذشناسی و امثال آن در خصوص نسخه نظر دارد. بنابراین، اکنون به راه‌های دیگر برای تشخیص قدمت کتابت نسخه منسوب به کاتب الرمانی می‌پردازیم.

#### ۵. ۱. ترجمه کاتب ابومحمد الرمانی

از جمله راه‌های کشف تاریخ کتابت یک نسخه خطی، حدود تاریخ حیات کاتب نسخه خطی است. شخص ابومحمد رمانی به‌عنوان کاتب یا حتی به‌عنوان یکی از اعلام، در منابع موجود شناخته نشد تا تاریخ زندگی وی به دست آید و مشخص شود که او در چه قرنی، این مدل نسخه کتاب سلیم را کتابت کرده است تا قدیمی بودن نسخه منسوب به وی اثبات شود.

در فهرست آثار خطی نیز جست‌وجو شد تا بلکه این کاتب، کتاب دیگری را کتابت کرده باشد و از آن طریق بتوان اطلاعاتی از وی به دست آورد، ولی متأسفانه با جست‌وجوی این موارد؛ ابی‌محمد الرمانی، ابومحمد الرمانی، رمانی، الریحانی در تمامی آثار خطی فهرست‌شده، چیزی به دست نیامد. البته ممکن است نام وی تصحیف یافته باشد؛ بنابراین می‌توان کلمات دیگری همانند الریحانی، الکرمانی، الرامی، الرومی، ابومحمد الارمنی و... نیز جست‌وجو شوند.

در همین خصوص، مطلبی از استاد محمدعلی روضاتی در مقاله ۳۱ نکته درباره سلیم درخور اشاره است: در کتاب تکملة الذریعة ذیل نام ابومحمد رمانی نوشته‌ام: «در اصل طبع، این نام ریحانی ثبت شده

۴۴. نک: استادی، معرفی قدیمی‌ترین استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیرموجود کتاب سلیم بن قیس، سراسر متن.

بود. مصنف [محقق تهرانی] در استدراکات چاپ شده در پایان جلد چهارم ذریعه، آن را به رمانی تصحیح کرده بود و این درست است، چنان که از تنقیح المقال جلد ۲ صفحه ۵۴ بر می آید. ضمناً استاد ما، محقق تهرانی، ابومحمد رمانی را در ضمن کتابش طبقات اعلام الشيعة یاد نکرده است، با اینکه شیوه او، یاد چنین افرادی است.<sup>۴۵</sup>

در هر صورت، فعلاً با تلاشی که صورت گرفت، کاتب نسخه مادر مجلس؛ یعنی الرمانی، مجهول ماند و از طریق ترجمه وی، نمی توان قدمتی برای نسخه مادر مجلس در نظر گرفت.

#### ۵.۲. بررسی تاریخ نسخه مادر

نسخه مجلس که مدّ نظر این جستار است، قدیمی ترین نسخه از این مدل گروه نسخه های کتاب های منسوب به سلیم است که کتابت آن، قبل تر از ۱۰۳۶ ق بوده است. بنابراین، اکنون نسخه قدیمی تر از این نسخه وجود ندارد که با بررسی آن نسخه مشخص شود که نسخه مادر این نسخه مجلس چگونه بوده است تا به واسطه این تبارشناسی و تطبیق، وضعیت تاریخ کتابت ابومحمد الرمانی روشن شود.

#### ۵.۳. بررسی نسخه های استنساخ شده از این نسخه مجلس شورا

جز همان گزارش ابوالقاسم خوانساری درباره نسخه علی محمد المکتوبه فی ۱۰۴۸ ق که ظاهراً از روی همین نسخه مجلس نگارش یافته است و اکنون در دسترس ما نیست،<sup>۴۶</sup> نسخه ای یافت نشد که از روی نسخه مجلس (ش ۱۵۶۳۸) نسخه برداری شده باشد و این عبارت ابومحمد رمانی و تاریخ منتسب به وی را داشته باشد. بنابراین، اکنون از طریق نسخه های استنساخ شده از نسخه مجلس نمی توانیم به تشخیص قدمت کتابت نسخه مجلس و صحت تاریخ ادعایی در آن پردازیم.

#### ۵.۴. بررسی نسخه های هم مدل و هم گروه

از پانزده نسخه موجود مدل گروه ج<sup>۴۷</sup> از کتاب های منسوب به سلیم (که نسخه مجلس نیز از همین مدل و گروه است)، فقط در همین نسخه مجلس (۱۵۶۳۸)، عبارت کاتب ابومحمد الرمانی و تاریخ کتابت وی ملاحظه شد؛ یعنی نسخه ای یافت نشد که پشتیبان این ادعا باشد یا از روی این نسخه مجلس نسخه برداری شده و این عبارت و تاریخ ادعایی را دارا باشد.

#### ۵.۵. جمع بندی

راه هایی که می توانست برای تشخیص و پشتیبانی قدمت کتابت نسخه مادر مجلس؛ همانند ترجمه

۴۵. روضاتی، 31. نکته در باب سلیم بن قیس هلالی و کتاب او، 115.

۴۶. نک: آقابزرگ طهرانی، الذریعة، 17/276.

۴۷. نک: استادی، درباره نسخه های خطی منسوب به سلیم، 153.

کاتب ابومحمد الرمانی، بررسی نسخه‌های استنساخ‌شده از نسخه مجلس شورا و نیز بررسی نسخه‌های هم‌مدل و هم‌گروه به کار آید، نتوانستند ما را در کشف و راست‌آزمایی قدمت کتابت نسخه الرمانی کمک‌رسان باشند.

از سوی دیگر، جدای از آنکه می‌توان محتوای کتاب سلیم در این نسخه مجلس را با نسخه‌های قدیمی مدل‌های دیگر کتاب سلیم، تطبیق متنی کرد و به‌مناسبت تحریر و نشانه‌های خاص این نسخه، متن نسخه مجلس را تاریخ‌گذاری کرد، یکی از راه‌های دیگر تعیین قدمت متن احادیث یک اثر یا نسخه، بررسی متنی احادیث آن اثر با آثار متقدم یا نسخه‌های متقدمی است که حاوی آن متن یا بخش‌هایی از آن اثر هستند. اما از آنجایی که متن کنونی احادیث کتاب‌های سلیم، در منابع متقدم تا قرن ششم و به‌نقل از این کتاب‌های در دسترس کنونی یافت نمی‌شوند،<sup>۴۸</sup> نمی‌توان از این روش نیز به تاریخ‌گذاری متن نسخه مجلس و قدمت کتابت ابومحمد الرمانی اقدام کرد.

#### ۶. شواهد مخدوش بودن تاریخ کتابت استنساخ از نسخه رمانی

اگرچه شواهدی به سود تاریخ ۳۰۹ ق برای کتابت نسخه مادر نسخه مجلس یافت نمی‌شود، اما به‌عکس، شواهدی بر مخدوش بودن این تاریخ عرضه‌شدنی است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:  
أ. دست‌کاری شدن تاریخ کتابت: تاریخ کتابت نسخه ابومحمد الرمانی، مندرج در میانه نسخه مجلس،<sup>۴۹</sup> به‌طور مشخص دست‌کاری شده و از تاریخ «تسع و ستمائه» به تاریخ «تسع و ثلاثمائة» تغییر داده شده و اصالت آن مخدوش است.



۴۸. نک: استادی، نسبت منابع نخستین و سلیم، سراسر متن.

۴۹. نک: برگ 59 که تصویر آن در پی می‌آید.

سیدصادق حسینی اشکوری، فهرست نویس این نسخه کتابخانه مجلس نیز در دو جای فهرست نویسی خود به عدم اصالت این تاریخ اشاره و تصریح کرده است.<sup>۵۰</sup>

برای زمان دست کاری و جعل تاریخ کتابت ابومحمد الرمانی، دو فرض ارائه شدنی است: ۱. اگر تاریخ مذکور در یادداشت بلاغ فخرالدین حیدر الأنکری (د ۱۰۳۶ق) در آخر نسخه<sup>۵۱</sup> را نیز مخدوش و معمول بدانیم، جعل تاریخ کتابت، به بعد از تاریخ ۱۰۳۶ق باز می گردد؛ ۲. اما اگر تاریخ موجود در یادداشت بلاغ الأنکری را مخدوش ندانیم و اصیل بشماریم، جعل تاریخ ۳۰۹ق کتابت ابومحمد الرمانی، متعلق به قبل از تاریخ ۱۰۳۶ق است.

ب. نقل تکملة الرجال از این نسخه: پیش تر گفتیم که کاظمی به نقل از علامه مجلسی، راجع به این نسخه الرمانی نوشته است: «... تم کتاب سلیم بن قیس الهلالی بحمد الله و عونه غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ستمائة، کتبه أبو محمد الرمانی...»<sup>۵۲</sup> بر اساس این گزارش نیز تاریخ کتابت نسخه الرمانی، ۶۰۹ق است.

ج. عدم استفاده علامه مجلسی از احادیث این نسخه: علامه مجلسی، حداقل ۴۶ حدیث از ۴۸ حدیث نسخه مدل گروه الف کتاب های سلیم را در بحار الأنوار درج کرده است. از سوی دیگر، طبق گزارش کاظمی در تکمله و نیز وجود وقف نامه علامه مجلسی در نسخه کتابخانه دانشگاه تهران (شماره ۵۲۹۲۲)، با اینکه نسخه مدل گروه ج (همان مدل کاتب الرمانی) را در اختیار داشته، اما احادیث این نسخه را در بحار درج نکرده است؛ این در صورتی است که ۲۲ حدیث نسخه الرمانی با احادیث گروه الف (مندرج در بحار) متفاوت و علی حده هستند (البته شایان ذکر است که حدود سه حدیث از این ۲۲ حدیث را نه از نسخه کتاب سلیم، بلکه از طریق منابع دیگر، همانند فضائل ابن شاذان در بحار درج کرده است). از این عملکرد علامه مجلسی می توان نتیجه گرفت که یا علامه مجلسی تاریخ کتابت نسخه مدل الرمانی را ۳۰۹ق یا ۶۰۹ق و در مجموع، متقدم نمی دانسته است یا اینکه این مدل نسخه را اساساً غیراصیل یا مخدوش قلمداد کرده است.

د. عدم ذکر این تاریخ در نسخه های هم گروه: پیش تر بیان شد که از این مدل نسخه گروه ج (همانند مدل کاتب الرمانی)، ۱۵ نسخه خطی در دسترس است که در آن ها ذکری از کاتب الرمانی و قدمت کتابت آن به میان نیامده است. این در صورتی است که تاریخ استنساخ چند نسخه از آن ها<sup>۵۳</sup> نزدیک به تاریخ

۵۰. نک: اشکوری، فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۴۳/۲۰۷ و ۲۰۸.

۵۱. نک: برگ ۹۳.

۵۲. کاظمی، تکملة الرجال، ۱/۴۶۷.

۵۳. مثلاً نسخه کتابخانه آیت الله بروجردی به تاریخ ۱۰۶۶ق با شماره ۴۳۹؛ کتابخانه آستان قدس رضوی به تاریخ ۱۰۸۰ق با شماره

استنساخ نسخه مجلس است، اما در آن‌ها نیز ادعای کتابت از نسخه قدیمی نشده است. بنابراین، نسخه مجلس به شماره ۱۵۶۳۸، اولین نسخه از این مدل کتاب‌های سلیم است که ادعا کرده کتابت نسخه از روی نسخه قدیمی ۶۰۹ق منسوب به ابومحمد رمانی نگارش یافته است.

۵. برخی از شواهد بیرونی: البته شواهد بیرونی نیز نه به تنهایی، بلکه با تجمیع شواهد قبلی می‌توانند ما را به کشف واقعیت مسئله رهنمون سازند؛ مثلاً این نکته جای تأمل دارد که چرا نسخه الرمانی که ادعای تاریخ کتابت ۳۰۹ق یا ۶۰۹ق برای آن شده است، نسخه استنساخ متقدم ندارد؟ حتی خود نسخه مجلس (ش ۱۵۶۳۸) که در آن ادعای استنساخ از نسخه کهن الرمانی شده است، متقدم نیست؛ به این معنا که، درست است که نسخه تاریخ کتابت ندارد اما خط و ریخت‌شناسی این نسخه نشان می‌دهد که این نسخه متأخر است و نزدیکی با تاریخ ۶۰۹ق ندارد، چه برسد به تاریخ ۳۰۹ق.

از سوی دیگر، باتوجه به حجم اندک نسخه‌های موجود کتاب‌های منسوب به سلیم و عدم قدمت این نسخه‌ها<sup>۵۴</sup> به نظر می‌رسد که اساساً متن نسخه‌های کتاب‌های کنونی سلیم تا قرن دهم در حوزه حدیثی ایران (قم، ری، خراسان و...) نبوده است و ظاهراً نسخه‌های آن، همانند کتاب الغیبه، اثر نعمانی<sup>۵۵</sup> از قرن دهم هجری به ایران وارد شده‌اند.

## نتیجه‌گیری

۱. از حدود قرن چهارم، یادکردهایی از کتاب سلیم در برخی منابع متقدم یافت می‌شود، ولی استنادات مشخص به نسخه خطی از این کتاب که مدّ نظر این نوشتار است متعلق به قرون متأخر است که این استنادات در دو بخش درخور بررسی است: بخش اول، استناد به نسخه قدیمی بدون ذکر تاریخ قدمت نسخه که شامل دو منبع می‌شوند: ۱. محمد خوانساری (د ۱۳۱۳ق) در روضات الجنات؛ ۲. حسین نوری (د ۱۳۲۰ق) در مستدرک الوسائل.

بخش دوم، استناد به نسخه قدیمی با ذکر تاریخ قدمت نسخه، شامل این چند مرجع می‌شوند: ۱. آقابزرگ طهرانی (د ۱۳۸۹ق) در الذریعة؛ ۲. عبدالله مامقانی (د ۱۳۵۱ق) در تنقیح المقال؛ ۳. علامه شوشتری (د ۱۴۱۶ق) در قاموس؛ ۴. عبدالنبی کاظمی (د ۱۲۵۶ق)، صاحب تكملة الرجال. در جمع‌بندی این گزارش‌ها می‌توان گفت که تمامی ادعاهای وجود نسخه قدیمی، بدون آدرس مشخص، به علامه مجلسی ختم شده‌اند. آثار مجلسی، همانند بحار جست وجود شد، اما چیزی در این باره

یافت نشد. بنابراین، دو احتمال وجود دارد: ۱. مؤلف تکملة الرجال، این مطلب را در حواشی آثار مجلسی دیده است؛ ۲. مؤلف تکملة، این مطلب را از حواشی نسخه خطی کتاب سلیم از علامه مجلسی استنباط کرده است.

۲. قدیمی‌ترین استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیر موجود کتاب منسوب به سلیم بن قیس در کتابخانه مجلس شورای اسلامی تهران (با کد دستیابی ۱۵۶۳۸) وجود دارد که در انتهای ثلث دوم آن نوشته شده است: «تم کتاب سلیم بن قیس صورة تاریخ المستنسخ غرة ربيع الآخر من سنة تسع و ثلثمائة کتبه أبو محمد بن الرمانی» و در ادامه متن، نسخه مدل دیگری از سلیم آمده است.

۳. راه‌هایی که می‌توانست برای تشخیص و پشتیبانی قدمت کتابت نسخه مادر مجلس، همانند ترجمه کاتب ابومحمد الرمانی، بررسی نسخه‌های استنساخ شده از نسخه مجلس شورا و نیز بررسی نسخه‌های هم‌مدل و هم‌گروه به کار آید، نتوانستند ما را در کشف و راست‌آزمایی قدمت کتابت نسخه الرمانی کمک‌رسان باشند.

۴. شواهدی به سود تاریخ ۳۰۹ق برای کتابت نسخه مادر نسخه مجلس یافت نشد؛ اما به عکس، شواهدی بر مخدوش بودن این تاریخ، عرضه‌شدنی است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. دست‌کاری شدن تاریخ کتابت؛ ۲. نقل تکملة الرجال از این نسخه؛ ۳. عدم استفاده علامه مجلسی از احادیث این نسخه؛ ۴. عدم ذکر این تاریخ در نسخه‌های هم‌گروه.

جدای از این‌ها، شواهد بیرونی نیز البته نه به تنهایی، بلکه با تجمیع شواهد قبلی می‌توانند ما را به کشف واقعیت مسئله رهنمون سازند؛ مثلاً این نکته جای تأمل دارد که چرا نسخه الرمانی که ادعای تاریخ کتابت ۳۰۹ق یا ۶۰۹ق برای آن شده است، نسخه استنساخ متقدم ندارد؟ حتی خود نسخه مجلس (شماره ۱۵۶۳۸) متقدم نیست که در آن ادعای استنساخ از نسخه کهن الرمانی شده است.

۵. در مجموع می‌توان گفت که تاریخ ۳۰۹ق برای نسخه کاتب الرمانی (نسخه مادر مجلس) دست‌کاری شده و جعلی است و تاریخ ۶۰۹ق برای این کتابت نیز چندان اثبات‌شدنی نیست.

## منابع

- ابن غضائری، احمد بن حسین. رجال ابن الغضائری. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۶ق.  
استادی، کاظم. اسرار آل محمد و سلیم بن قیس. قم: بوستان کتاب. ۱۴۰۰.  
\_\_\_\_\_. «بررسی انتساب سند کتاب سلیم به شیخ طوسی». علوم حدیث. دوره ۲۶، ش ۱، بهار ۱۴۰۰، ۱۷۷ تا ۱۵۰. [10.22034/hs.2021.13161](https://doi.org/10.22034/hs.2021.13161)  
\_\_\_\_\_. درباره نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم. قم: کتابخانه دارالحدیث. ۱۳۹۹.

- \_\_\_\_\_ . نسخه‌های خطی کتاب‌های منسوب به سلیم. قم: کتابخانه دارالحديث. ۱۳۹۹.
- \_\_\_\_\_ . نسبت منابع نخستین و سلیم. قم: کتابخانه دارالحديث. ۱۳۹۹.
- \_\_\_\_\_ . «فهرست نسخه‌های خطی الغيبة منسوب به نعمانی». مخطوط. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی. ۱۴۰۱.
- \_\_\_\_\_ . «معرفی قدیمی‌ترین استنساخ از قدیمی‌ترین نسخه تاریخ‌دار غیرموجود کتاب سلیم‌بن‌قیس». مخطوط. قم: کتابخانه رضا استادی. ۱۴۰۱.
- \_\_\_\_\_ . «قدیمی‌ترین نسخه خطی و ترجمه فارسی کتاب منسوب به سلیم‌بن‌قیس». پژوهشنامه نسخه‌شناسی متون فارسی. دوره ۶، ش ۱۵، شهریور ۱۴۰۰، ۳۰۳ تا ۳۳۰. [10.30495/noskheh.2021.693900](https://doi.org/10.30495/noskheh.2021.693900)
- اشکوری، سیدصادق. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی. تهران: مجلس. ۱۳۸۹.
- آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن. الذریعة الى تصانیف الشيعة. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۰۳ق.
- انصاری، محمدباقر. «کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي أقدم نص تاريخي عقائدي في الإسلام». بی‌جا: تراثنا. س ۱۰، ش ۳ و ۴، ۱۴۲۲ق.
- خوانساری، محمدباقر. روضات الجنات في احوال العلماء و السادات. قم: اسماعیلیان. ۱۳۹۰.
- روضاتی، محمدعلی. «۳۱ نکته در باب سلیم‌بن‌قیس هلالی و کتاب او»، سفینه. مترجم: عبدالحسین طالعی. س ۱۲، ش ۴۵، زمستان ۱۳۹۳، ۱۱۵ تا ۱۴۵. [20.1001.1.17350689.1393.12.45.11.7](https://doi.org/10.17350689.1393.12.45.11.7)
- سلیم‌بن‌قیس هلالی. اسرار آل محمد (ص). قم: دلیل ما. ۱۳۹۷.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. نسخه خطی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، نسخه شماره ۱/۱۳۲۵۲، به تاریخ ۹۱۸ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. قم: الهادی. ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. نسخه خطی. قم: کتابخانه مجلس، نسخه شماره ۱۵۶۳۸، به تاریخ حدود ۱۰۳۶ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. نسخه خطی. قم: کتابخانه آیت الله بروجردی، نسخه شماره ۴۳۹، به تاریخ ۱۰۶۶ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. نسخه خطی. قم: کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۹۷۱۹/۶، به تاریخ ۱۰۸۰ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب سلیم‌بن‌قیس الهلالي. نسخه خطی. قم: کتابخانه دانشگاه تهران، نسخه شماره ۵۲۹۲۲، به تاریخ ۱۱۰۷ق.
- شوشتری، محمدتقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۴ق.

- کاظمی، عبدالنبی. تکملة الرجال. نجف: مكتبة الإمام الحکیم العامة. بی تا.
- \_\_\_\_\_ . تکملة الرجال. به کوشش سیدصادق بحر العلوم. بی جا: انوار الهدی. ۱۴۲۵ق.
- مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل البيت (ع). ۱۴۳۱ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. تهران: المكتبة الإسلامية. بی تا.
- \_\_\_\_\_ . بحار الأنوار، بیروت: دارالاحیاء. ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. روضة المتقین. تهران: مؤسسه فرهنگی کوشانپور. ۱۴۰۶ق.
- مدرس طباطبائی، حسین. میراث مکتوب شیعه. مترجم: علی قرائی. قم: کتابخانه تاریخ ایران و اسلام. ۱۳۸۳.
- نصیری امینی، محمدرضا فخرالدین. «به یاد محمدرضا فخرالدین نصیری امینی (فخری)»، آینه میراث. س ۴، ش ۱۳، تابستان ۱۳۸۰، ۴۶ تا ۴۶.
- \_\_\_\_\_ . «فهرست نسخه های خطی فخرالدین نصیری (ثمره العمر)»، اوراق عتیق.
- به کوشش محمدحسین حکیم. ش ۴، ۱۷ تا ۳۱، ۶۵۱ تا ۱۳۹۴.
- نوری، حسین. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۷ق.
- یحیی، علی. «سليم بن قيس در كتب سته». مخطوط. شبه قاره هند: بی تا. ۱۳۹۷.

### Transliterated Bibliography

- Anṣārī, Muḥammad Bāqir. "Kitāb Salīm ibn Qiys al-Hilālī Aqdam Naṣ Tārīkhī 'Aqā'id fi al-Islām". s.l. *Tūrāthanā*. yr. 10, no. 3-4, 2001/1422.
- Āqā Buzurg Tihranī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī' a Ilā Taṣānīf al-Shi'a*. Beirut: Dār al-Aḍwā'. 1983/1403.
- Ashkivarī, Sayyid Ṣādiq. *Fihrist-i Nuskahā-hā-yi Khaṭṭī Kitābkhānih-yi Majlis-i Shurāy Islāmī*. Tehran: Majlis. 2011/1389.
- Ibn Ghaḍā'irī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Rijāl Ibn al-Ghaḍā'irī*. Qum: Ismā'iliyān. 1986/1406.
- Kāzīmī, 'Abd al-Nabī. *Takmila al-Rijāl*. Ed. Sayyid Ṣādiq Baḥr al-'Ulum. S.l. Anwār al-Hudā. 2004/1425.
- Kāzīmī, 'Abd al-Nabī. *Takmila al-Rijāl*. Najaf: Maktaba al-Imām al-Ḥakīm al-'Āmma. S.d.
- Khvānsārī, Muḥammad Bāqir. *Rawḍat al-Jannāt fi Aḥwāl al-'Ulamā' wa al-Sādāt*. Qum: Ismā'iliyān. 2012/1390.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya'. 1983/1403.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Tehran: al-Maktaba al-Islāmiyya. s.d.
- Majlisī, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd 'Alī. *Rawḍa al-Muttaqīn*. Tehran: Mū'assisa Farhangī Kūshānbūr. 1986/1406.
- Māmaqānī, 'Abd Allāh. *Tanqīh al-Maqāl fi 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Āl al-Biyt (AS). 2010/1431.



Mudarisī Ṭabāṭabāʾī, Ḥusayn. *Mirās-i Maktūb-i Shi‘a. translated by ‘Alī Qarāʾī*. Qum: Kitābkhānih-yi Tārikh Irān va Islām. 2005/1383.

Naṣīrī Amīnī, Muḥammad Rizā Fakhr al-Dīn. “bi Yād-i Muḥammad Rizā Fakhr al-Dīn Naṣīrī Amīnī(Fakhrī)”, Āynih Mirās. Yr. 4, no. 13, 2002/1380, 46-46.

Naṣīrī Amīnī, Muḥammad Rizā Fakhr al-Dīn. “Fihrist Nuskah-hā-yi Khaṭṭī Fakhr al-Dīn Naṣīrī(Thamra al-‘Umr)”, *Urāq-i ‘Atiq*. Ed. Muḥammad Ḥusayn Ḥakīm. No. 4, 317-651, 2016/1394.

Nūrī, Ḥusayn. *Mustadrak al-Wasā’il wa Mustanbat al-Masā’il*. Qum: Āl al-Biyt (AS). 1987/1407.

Rawḍatī, Muḥammad ‘Alī. “31 Nukth dar Bāb-i Salīm ibn Qiys Hilālī va Kitāb-i Ū”, *Safīnih. translated by ‘Abd al-Ḥusayn Ṭālī‘ī*. yr. 12, no. 45, winter 2015/1393, 115-145.

Salīm ibn Qiys al-Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Nuskah-yi Khaṭṭī. Qum: Kitābkhānih-yi University of Tehran, Nuskah-yi Shumārih-yi 52922, bi Tārikh-i 1695/1107.

Salīm ibn Qiys Hilālī. *Asrār-i Āl-i Muḥammad(pbuḥ)*. Qum: Dalīl-i Mā. 2019/1397.

Salīm ibn Qiys Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Nuskah-yi Khaṭṭī. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Mar‘ashī, Nuskah-yi Shumārih-yi 13252/1, bi Tārikh-i 1512/918.

Salīm ibn Qiys Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Qum: al-Ḥadī. 1994/1415.

Salīm ibn Qiys al-Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Nuskah-yi Khaṭṭī. Qum: Kitābkhānih-yi Āstān-i Quds-i Razavī, Nuskah-yi Shumārih-yi 9719/6, bi Tārikh-I 1669/1080.

Salīm ibn Qiys al-Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Nuskah-yi Khaṭṭī. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Burūjirdī, Nuskah-yi Shumārih-yi 439, bi Tārikh-i 1656/1066.

Salīm ibn Qiys al-Hilālī. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Nuskah-yi Khaṭṭī. Qum: Kitābkhānih-yi Majlis, Nuskah-yi Shumārih-yi 15638, bi Tārikh-i Ḥudūd 1626/1036.

Shushtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mū’assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 2003/1424.

Ustādi, Kāzim. “Fihrist-i Nuskah-hā-yi Khaṭṭī al-Ghayba Mansūb bi Nu‘mānī”. *Makhtūt*. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Mar‘ashī. 2023/1401.

Ustādi, Kāzim. “Mu‘arifi Qadīmītarīn Istinsākh az Qadīmītarīn Nuskah-yi Tārikhdār ghayr Maujūd Kitāb-i Salīm ibn Qiys”. *Makhtūt*. Qum: Kitābkhānih-yi Rizā Ustādi. 2023/1401.

Ustādi, Kāzim. *Nisbat-i Manābi‘ Nakhustīn va Salīm*. Qum: Kitābkhānih -yi Dār al-Ḥadīth. 2021/1399.

Ustādi, Kāzim. *Nuskah-hā-yi Khaṭṭī Kitāb-hā-yi Mansūb bi Salīm*. Qum: Kitābkhānih-yi Dār al-Ḥadīth.

2021/1399.

Ustādi, Kāzim. "Barrisī Intisāb Sanad-i Kitāb-i Salīm bi Shaykh Ṭūsī". *‘Ulūm Ḥadīth*. Durīh-yi 26, no. 1, Spring 2022/1400, 150-177.

Ustādi, Kāzim. "Qadīmītarīn Nuskah-yi Khaṭṭī va Tarjamah-yi Fārsī Kitāb-i Salīm ibn Qiys". *Pazhūhishnāmāh-yi Nuskah Shināsī Mutūn Fārsī*. Durīh-yi 6, no. 15, Shahrivar 2022/1400, 303-330.

Ustādi, Kāzim. *Asrār-i Āl-i Muḥammad va Salīm ibn Qiys*. Qum: Būstān-i Kitāb. 2022/1400.

Ustādi, Kāzim. *Darbārah-yi Nuskah-hā-yi Khaṭṭī Kitāb-hā-yi Mansūb bi Salīm*. Qum: Kitābkhānih-yi Dār al-Ḥadīth. 2021/1399.

Yahyā, ‘Alī. "Salīm ibn Qiys dar Kutub-i Sitta". *Makhtūṭ*. Shibh-i Qārih-yi Hind: s.n. 1977/1397.



### Examining the Authenticity of the Chain of Transmission and the Indication of the Hadith "Having Less Family is one of the Two Comforts"

**Dr. Mahdi Akbarnejad** (corresponding author)

Professor of Ilam University

**Email:** m.akbarnejad@ilam.ac.ir

**Mahdi Mahmoudi**

Ph.D. student, Ilam University

#### Abstract

Validation of hadiths is one of the fields of hadith science that examines the status of hadiths in terms of the chain of transmission and the indication. One of the hadiths that has been narrated in reliable Shiite sources and some Sunni sources and there have always been debates about its validity, especially in terms of indication, is the hadith "having less family is one of the two comforts". The importance of examining this hadith is highlighted if we consider that incomplete understandings of this hadith have caused it to seem as if it conflicts with some other religious teachings and supports the view of controlling population in today's society. The main purpose of this article is to examine the authenticity of the chain of transmission and the indication of this hadith, and the question is that how valid it is and how relevant it is to the doubts which are raised. In order to answer this question, we will analyze this hadith with a descriptive analytical method. Despite the reliability of the sources of the hadith transmission, in terms of indication, it does not imply controlling population and is not inconsistent with other narrations and verses, rather, it simply expresses a kind of comfort in human life.

**Keyword:** validation in terms of transmission, having less family, removing doubts, controlling population, having children





## اعتبارسنجی سندی و دلالتی روایت «قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ»

دکتر مهدی اکبرنژاد (نویسنده مسئول)

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایران

Email: m.akbarnezhad@ilam.ac.ir

مهدی محمودی

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایران

### چکیده

اعتبارسنجی احادیث، یکی از حوزه‌های علوم حدیث است که وضعیت احادیث را از نظر سندی و دلالتی بررسی می‌کند. یکی از روایاتی که در منابع معتبر شیعی و برخی منابع اهل سنت نقل شده و درباره اعتبار آن خصوصاً در حوزه دلالتی همواره مباحثی مطرح بوده است، حدیث «قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ» است. اهمیت بررسی این حدیث زمانی بیشتر می‌شود که متوجه شویم برداشت‌هایی ناقص از این حدیث، سبب ایجاد تعارض آن با برخی مستندات دینی و مؤید دیدگاه تحدید نسل در جامعه کنونی شده است.

هدف اصلی این نوشتار، اعتبارسنجی سندی و دلالتی حدیث مذکور است و این سؤال مطرح است که روایت «قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ» در چه درجه‌ای از اعتبار واقع شده و نسبت آن با شبهات پیرامونی چگونه است؟ به منظور پاسخ به این سؤال با روش تحلیلی توصیفی به بررسی حدیث مذکور می‌پردازیم. افزون بر مورد اعتماد بودن اسناد و منابع نقل حدیث، از نظر دلالتی نیز دلالتی بر تحدید نسل و تعارض با روایات و آیات ندارد و صرفاً نوعی از آسایش را در زندگی انسان بیان می‌کند.

**واژگان کلیدی:** اعتبارسنجی سندی، قلة العیال، پاسخ به شبهه، تحدید نسل، فرزندآوری.

## مقدمه

در برخی منابع معتبر شیعی و اهل سنت، روایتی از معصوم (ع) درباره توصیه به «قِلَّةُ الْعِيَالِ» نقل شده است که با اینکه در منابع معتبری همچون نهج البلاغه، بحار الأنوار و کتاب من لا يحضره الفقیه نقل شده، اما اعتبار آن خصوصاً در حوزه محتوایی، همواره میان شیعه و سنی محل بحث است. از یک سو، اخیراً باتوجه به داغ بودن بحث ازدیاد نسل، شبهاتی درباره دلالت آن در میان عموم مطرح است؛ به ویژه اینکه این حدیث در منابع اهل سنت نیز دارای اسنادی ضعیف است و از سوی دیگر، برداشت اولیه از این روایت، متعارض با برخی مسلمانات دینی است. متن روایات که تقریباً در همه منابع به صورت واحد نقل شده است، به این صورت است: «قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ».

بر این اساس، باتوجه به نیاز روز جامعه به پاسخ گویی به شبهات؛ از جمله، شبهات درباره ازدیاد نسل که متأسفانه با برنامه ریزی های دهه های ۶۰ و ۷۰ و ۸۰، اکنون در کشور شیعی ایران تهدیدی به نام مواجهه با پیری جمعیت در حال وقوع است، بر همه متولیان امر، اعم از نویسندگان و دانش پژوهان تا سیاست گذاران در عرصه های مختلف وظیفه است تا به روش های مختلف از این واقعه جلوگیری به عمل آید. بنابراین، این جستار درصدد است تا با بررسی و واکاوی سندی و دلالی روایت «قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ»، به شبهات پیرامونی آن پاسخ گوید و مقصود واقعی آن آشکار شود.

درباره این حدیث تاکنون پژوهشی جامع صورت نگرفته است و مقاله ای یافت نشد که به این روایت پرداخته باشد.

اما راجع به پاسخ به شبهات مطروحه درباره روایت «قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ»، به صورت محدود در برخی سایت های پاسخ به شبهات، مباحثی مطرح شده است؛ از جمله «مرکز پاسخ گویی به سؤالات دینی در مطلبی با عنوان «آیا حکمت ۱۴۱ نهج البلاغه انسان را بر داشتن فرزند کمتر تشویق می کند»، به بررسی این روایت و پاسخ به شبهات پیرامون آن پرداخته است.<sup>۱</sup> همچنین آیت الله مکارم شیرازی در شرح بر نهج البلاغه به نکاتی درباره حکمت ۱۴۱ نهج البلاغه پرداخته است.<sup>۲</sup>

به نظر می رسد نگاشته های موجود در این مورد، کافی نیست و نیازمند پژوهشی مستقل با بررسی تمام منابع نقل حدیث و بررسی رجال و زنجیره اسناد آن و همچنین تحلیل دلالت این روایت برای پاسخی جامع تر به این شبهه هستیم.

۱. مرکز پاسخ گویی به شبهات دینی، ۱۳۹۸/۱۲/۱۲.

۲. مکارم شیرازی، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۵۳/۱۳.

## ۱. اعتبارسنجی سندی روایت

به منظور بررسی اعتبار سندی روایت مذکور، ابتدا به منابع نقل حدیث و سپس بررسی طرق نقل آن در میان شیعه و اهل سنت می پردازیم:

### ۱.۱. بررسی سندی حدیث در منابع اهل سنت

این حدیث، از جمله حکمت‌های مشهور نهج البلاغه (حکمت ۱۴۱) است و اشتهاار آن در بین شیعه بیشتر از اهل سنت است؛ اما با این وجود، حدیث مذکور هر چند در صحاح سته که منابع اصلی اهل سنت هستند، نقل نشده، اما در برخی منابع کهن اهل سنت نقل شده است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. قدیمی‌ترین اثر اهل سنت که این روایت در آن نقل شده است مربوط به کتاب طبقات الکبری، تألیف ابن سعد (م ۲۳۰ق) است. ابن سعد در این کتاب روایت مذکور را از محمد بن عمر از سعید بن مسیب نقل کرده است.<sup>۳</sup>

۲. دومین منبع این روایت، کتاب النفقه علی العیال، اثر ابوبکر عبدالله بن محمد بن عبید بن قیس، معروف به ابن ابی دنیا (م ۲۸۱ق) است. شیخ طوسی<sup>۴</sup> و اردبیلی<sup>۵</sup> او را عامی مذهب و بغدادی او را شافعی مذهب خوانده‌اند.<sup>۶</sup> ابن ابی دنیا، این حدیث را با سلسله سند از سعید بن مسیب نقل کرده است.<sup>۷</sup> این روایت، همچنین توسط ثعالبی (م ۴۲۹ق) در کتاب التمثیل و المحاضرة، از سعید بن مسیب نقل شده است؛ با این تفاوت که اولاً، هیچ سلسله سندی برای آن ذکر نمی‌کند و ثانیاً، به حدیث بودن آن نیز اشاره‌ای ندارد و صرفاً به عنوان جمله‌ای ارزشمند بدون منبع آن را نقل می‌کند.<sup>۸</sup>

۳. ابونعیم اصفهانی (م ۴۳۰ق) در روایتی نسبتاً طولانی این حدیث را از جعفر بن محمد (ع) نیز نقل می‌کند.<sup>۹</sup>

۴. پس از این منابع، ماوردی در کتاب الأمثال و الحكم، این روایت را از قول حکما بدون سلسله سند نقل می‌کند.<sup>۱۰</sup> قضاعی در شهاب الأخبار نیز این حدیث را بدون سلسله سند از رسول خدا (ص) نقل کرده<sup>۱۱</sup>

۳. ابن سعد، طبقات الکبری، ۱۳۶/۵.

۴. طوسی، فهرست، ۱۹۴.

۵. اردبیلی، جامع الرواة، ۵۰۳/۱.

۶. بغدادی، هدیة العارفین، ۴۴۱/۱.

۷. ابن ابی دنیا، النفقه علی العیال، ۲۴۹/۱.

۸. ثعالبی، التمثیل و المحاضرة، ۱۹۷.

۹. ابونعیم، حلیة الأولیاء، ۱۹۴/۳.

۱۰. ابونعیم، حلیة الأولیاء، ۲۴۲.

۱۱. قضاعی، گزیده شهاب الأخبار، ۴۹.

و توسط قضاعی از معاذبن جبل نیز نقل شده است.<sup>۱۲</sup>

۵. دیلمی (م ۵۰۹ق) در الفردوس نیز این روایت را از عبدالله بن عمر بن هلال مزنی از رسول خدا (ص) نقل کرده است.<sup>۱۳</sup>

۶. ابن رجب حنبلی (م ۷۹۵ق) نیز در کتاب خود، این روایت را بدون مأخذ و سند ذکر می‌کند.<sup>۱۴</sup>

۷. عبدالرئوف مناوی نیز از ابن عباس به نقل این روایت پرداخته است.<sup>۱۵</sup>

۸. جلال الدین سیوطی که یکی از دانشمندان بزرگ اهل سنت است در کتاب دَرِّ الْمَنْثُور، این حدیث را از دیلمی از انس بن مالک از رسول خدا (ص) نقل می‌کند.<sup>۱۶</sup> سیوطی همچنین حدیث مذکور را از دو طریق بدون سلسله سند، از قضاعی از امیرالمؤمنین (ع) و دیلمی از انس بن مالک نقل می‌کند و هر دوی این اسناد را ضعیف می‌شمارد.<sup>۱۷</sup>

۹. محمدبن قاسم اماسی، معروف به ابن خطیب (م ۹۴۰ق) این جمله را نقل می‌کند و آن را به بقراط نسبت می‌دهد.<sup>۱۸</sup>

بر این اساس، باتوجه به آنچه گفته شد، به طور کلی طرق نقل حدیث مذکور در منابع اهل سنت را می‌توان در چهار طریق اصلی بررسی کرد:

طریق اول: نقل از سعید بن مسیب: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ.»<sup>۱۹</sup>

طریق دوم: نقل از جعفر بن محمد (ع): «حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ جَرِيشٍ، ثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْفَرَجِ الرَّيَّاشِيُّ، ثَنَا الْأَصْمَعِيُّ قَالَ: قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ: «الصَّلَاةُ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ... وَ قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ...»»<sup>۲۰</sup>

طریق سوم: نقل از انس بن مالک از رسول خدا (ص): «أَخْبَرَنَا أَبِي، أَخْبَرَنَا الْبَجَلِيُّ، أَخْبَرَنَا ابْنُ لَالٍ، حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ، حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمُخَرَّمِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عِيسَى كَاتِبُ عَكْرَمَةَ الْقَاضِي، حَدَّثَنَا خَلَادُ بْنُ عِيسَى، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «التَّذْيِيرُ نِصْفُ

۱۲. قضاعی، مستند شهاب، ۵۳/۱.

۱۳. دیلمی، الفردوس بمأثور الخطاب، ۹۰/۳.

۱۴. حنبلی، شرح حدیث «إِنْ أَغْبَطَ أَوْلِيَانِي»، ۷۴۴.

۱۵. مناوی، فیض القدر، ۳۵۲/۳.

۱۶. سیوطی، در المنثور، ۲۷۸/۵.

۱۷. سیوطی، جامع کبیر، ۲۳۷/۶.

۱۸. اماسی، روض الأخیار، ۱۲۳.

۱۹. ابن سعد، طبقات الکبری، ۱۳۶/۵؛ ابن ابی الدنیا، النفق علی العیال، ۲۴۹/۱.

۲۰. ابونعیم، حلیة الأولیاء، ۱۹۴/۳.

المعیشه، و التَّوَدُّدُ نَصْفُ الْعَقْلِ، وَ الْهَمُّ نَصْفُ الْهَرَمِ، وَقَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينِ.<sup>۲۱</sup>

طریق چهارم: نقل از معاذین جبل از رسول خدا(ص): «أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ الْجَوَارِيُّ، ثنا أَبِي، ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَيْبٍ، حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، ثنا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَالِكِ بْنِ يَخَامِرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «(الدِّينُ شَيْنُ الدِّينِ) التَّذْيِيرُ نَصْفُ الْعَيْشِ، وَ التَّوَدُّدُ نَصْفُ الْعُقْلِ، وَ الْهَمُّ نَصْفُ الْهَرَمِ، وَقَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينِ.»<sup>۲۲</sup>

طرق دیگر: برخی طرق دیگر نیز در اهل سنت بدون سلسله سند و تنها با ذکر ناقل آن نقل شده است. برای مثال، دیلمی در الفردوس، حدیث مذکور را از بکر بن عبدالله از پدرش از رسول خدا(ص) نقل کرده است.<sup>۲۳</sup>

همچنین همان طور که گفته شد سیوطی این روایت را از سه طریق؛ انس بن مالک از رسول خدا(ص) و قضاعی از امیرالمؤمنین(ع) و دیلمی از انس بن مالک نقل می کند و در کتاب سراج المنیر از ابن عباس نیز نقل شده است.<sup>۲۴</sup>

در نقد طرق مذکور می توان گفت که: طریق اول، از نوع روایت مقطوع و در نتیجه، ضعیف شمرده می شود. همچنین اگرچه این حدیث در اهل سنت از چندین طرق مختلف نقل شده است؛ اما اسناد مشهور بین علمای اهل سنت، سند دیلمی و قضاعی است. بنابراین، علمای اهل سنت به دلیل وجود افراد ضعیف در این طرق، نظر مساعدی راجع به این اسناد نداشته اند. برای مثال، ابن لهیعه حضرمی که در سلسله اسناد این حدیث دیده می شود، تضعیف شده است.<sup>۲۵</sup> همچنین احمد بن زید جریش و احمد بن عبدالله بن مالک و اسحاق بن ابراهیم شامی از راویان این طرق، مجهول الحال هستند. همچنین در حدیث انس، خالد بن عیسی را مجهول دانسته اند. اگرچه یحیی بن معین او را ثقه دانسته است؛ اما سیوطی و دیگران، اسناد این احادیث را ضعیف شمرده اند.<sup>۲۶</sup>

## ۲.۱. بررسی سندی حدیث در منابع شیعه

ابتدا به مآخذشناسی حدیث و سپس بررسی رجال حدیثی آن در منابع شیعی می پردازیم:

## ۱.۲.۱. مآخذشناسی حدیث در منابع شیعه

۲۱. ابن حجر عسقلانی، الغراب الملتقطه، ۵۹۶/۳.

۲۲. قضاعی، مستند شهاب، ۵۳/۱ و ۵۴.

۲۳. دیلمی، الفردوس بمأثور الخطاب، ۹۰/۳.

۲۴. سیوطی، در المنثور، ۲۷۸/۵؛ سیوطی، جامع الکبیر، ۲۳۷/۶؛ عزیزی، سراج المنیر، ۷۸/۳.

۲۵. ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۱۴۷/۵؛ ابن معین، تاریخ ابن معین، ۴۸۱/۴.

۲۶. سیوطی، جامع الکبیر، ۲۳۷/۶؛ ابن حجر عسقلانی، الغراب الملتقطه، ۵۹۶/۳؛ البانی، ضعیف الجامع الصغیر، ۳۶۹.



با بررسی منابع کهن حدیثی شیعه درباره این حدیث، به تعدادی از منابع اصلی می‌رسیم که سایر منابع متأخر در نقل این حدیث از ایشان تبعیت کرده‌اند.

بر این اساس، به منظور بررسی سندی این حدیث لازم است ابتدا به شناسایی منابع حدیث و سپس اعتبارسنجی آن‌ها در نزد شیعه پرداخته شود. از این رو، با جست‌وجوی منابع شیعی، اصلی‌ترین منابع نقل این حدیث عبارت‌اند از: کتاب قرب الإسناد، اثر حمیری، بحار الأنوار، اثر علامه محمدباقر مجلسی و کتاب من لا یحضره الفقیه، امالی، خصال و عیون اخبار الرضا از آثار شیخ صدوق که در ادامه به بررسی این کتب می‌پردازیم.

**أ. قرب الإسناد:** کتاب قرب الإسناد، اثر ابوالعباس عبدالله بن جعفر بن حسین بن مالک بن جامع حمیری قمی از یاران امام حسن عسکری (ع) و از فقها و روات بزرگ شیعه در قرن سوم و چهارم هجری است. شیخ طوسی و نجاشی و علامه، وی را ثقة و مورد اطمینان دانسته‌اند.<sup>۲۷</sup> برخی مانند ابن‌ادریس و فاضل حلی در انتساب این کتاب به حمیری تشکیک کرده‌اند و آن را تصنیف پسر وی به نام محمد دانسته‌اند، اما بسیاری دیگر از دانشمندان و محققان، این تشکیک را رد کرده‌اند.<sup>۲۸</sup>

علمای شیعه، این کتاب را از اصول معتبره و مشهوره و مورد اعتماد امامیه می‌دانند.<sup>۲۹</sup> در اعتبار این کتاب همین بس که قاضی نورالله تستری (م ۱۰۱۹ق) این کتاب را هم‌تراز کتب اربعه شیعه می‌داند و کتاب قرب الإسناد و محاسن برقی را به همراه کتب اربعه، کتب صحیحیه شیعه می‌داند.<sup>۳۰</sup>

**ب. آثار شیخ صدوق (کتاب من لا یحضره الفقیه، امالی، خصال، عیون اخبار الرضا):** محمدبن بابویه، معروف به شیخ صدوق، متکلم، ادیب، فقیه و حدیث‌شناس شیعه در قرن چهارم هجری است. نجاشی در کتاب رجال خود چنان او را می‌ستاید که برای کمتر کسی از اصحاب آمده است.<sup>۳۱</sup> شیخ صدوق، صاحب آثار متعددی است، از جمله همین کتب چهارگانه که روایت مذکور در آن‌ها نقل شده است. در اعتبار کتاب من لا یحضره الفقیه نیز همین بس که از کتب چهارگانه شیعه است. کتاب امالی نیز که شامل دسته‌ای از احادیث نبوی و اهل بیت (ع) است،<sup>۳۲</sup> توسط برخی دانشمندان

۲۷. طوسی، فهرست، ۱۰۲؛ نجاشی، رجال نجاشی، ۱۵۲؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۵۷.

۲۸. طوسی، فهرست، ۱۶۸؛ نجاشی، رجال نجاشی، ۲۱۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۷/۱؛ ابن‌شهر آشوب، معالم، ۱۰۸؛ حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲/۲۰؛ آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ۶۷/۱۷؛ خویی، معجم رجال الحديث، ۱۴۹/۱۱.

۲۹. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۶/۱؛ میرزای قمی، غنائم الاثام، ۳۰/۱.

۳۰. برقی، المحاسن، مقدمه، ۱۰.

۳۱. نجاشی، رجال نجاشی، ۳۸۹.

۳۲. ابن‌بابویه، الامالی، مقدمه، ۴۱.

شیعه نقد شده است،<sup>۳۳</sup> اما با این وجود از مهم ترین آثار شیعه است که همواره مدّ نظر علما و دانشمندان بوده است.

کتاب خصال شیخ صدوق نیز که دایرة المعارفی بزرگ از معارف اسلامی و احکام حلال و حرام است، مانند سایر آثار شیخ، مورد اعتماد علما بوده و روایات آن در سایر مجموعه های بزرگ شیعه نقل شده است. کتاب عیون اخبار الرضا(ع) نیز که شامل روایات راجع به امام رضا(ع) و روایاتی منقول از ایشان است، توسط شیخ صدوق برای هدیه به کتابخانه صاحب بن عباد دیلمی، وزیر وقت و حاکم شیعی آن دوران نگاشته شده است.<sup>۳۴</sup> این کتاب نیز از معتبرترین منابع روایی شیعه به شمار می رود.

**ج. بحار الأنوار:** کتاب بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الطهار، اثر علامه محمدباقر مجلسی از علمای قرن ۱۱ و ۱۲ هجری است. این کتاب، به عنوان دایرة المعارفی جامع از روایات اهل بیت(ع) همواره مدّ نظر بزرگان بوده و دارای جایگاهی والا در نزد ایشان بوده است.<sup>۳۵</sup>

باتوجه به آنچه گفته شد و شناختی که از منابع نقل حدیث مدّ نظر به دست آمد، می توان به اعتبار این منابع در نزد علمای شیعه حکم کرد و از این رو، اعتبار این حدیث را از نظر منابع آن توثیق و تأیید کرد و معتبر دانست.

#### ۱. ۲. ۲. بررسی رجال حدیث در منابع شیعه

با بررسی منابع شیعی معلوم می شود که عمده نقل های این روایت از پیامبر(ص)، امام علی(ع)، جعفر بن محمد(ع) و موسی بن جعفر(ع) است که در ادامه به آن ها می پردازیم.

طریق اول: طریق قرب الإسناد از رسول خدا(ص): «الحسن بن ظریف، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «قَلَّةٌ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ»»<sup>۳۶</sup>

راوی اول، ابو محمد حسن بن ظریف بن ناصح کوفی است که توسط نجاشی توثیق شده است.<sup>۳۷</sup> درباره ابوعلی حسین بن علوان بن قدامه کلبی کوفی (م ۲۱۰ ق) اختلاف است و علت اختلاف نیز این عبارت نجاشی است: «مولا هم کوفی عامی، و أخوه الحسن یکنی أبامحمد ثقة، رویا عن أبي عبد الله عليه السلام، و ليس للحسن كتاب، و الحسن أخص بنا و أولى روی الحسين عن الأعمش و هشام بن عروة.»<sup>۳۸</sup> در این عبارت، اختلاف میان علما به این عبارت ثقة بر می گردد؛ برخی، این صفت را به حسین و برخی نیز به

۳۳. ابن بابویه، الأمالی، ۹ و ۱۰.

۳۴. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا(ع)، ۱/۴.

۳۵. آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ۳/۱۶: خمینی، کشف الأسرار، ۳۱۹.

۳۶. حمیری، قرب الأسناد، نص ۱۱۶: مجلسی، بحار الأنوار، ۱۱۹/۷۴.

۳۷. نجاشی، رجال نجاشی، ۶۱: طوسی، فهرست، ۴۸، آقابزرگ طهرانی، ۳۲۶/۲۴.

۳۸. نجاشی، رجال نجاشی، ۵۲.

برادرش حسن ارجاع می‌دهند. در نتیجه، عبارت ثقه را از آن برادرش، حسن می‌دانند، نه خود حسین بن علوان.<sup>۳۹</sup> ابن عقده نیز برادرش را توثیق می‌کند<sup>۴۰</sup> و کشی نیز حسین بن علوان را از عامه می‌داند که دارای محبت شدید نسبت به اهل بیت (ع) است و مخالف ایشان نبوده است.<sup>۴۱</sup> علامه مجلسی<sup>۴۲</sup> و همچنین آیت الله خویی او را ثقه دانسته‌اند.<sup>۴۳</sup> آقای شبیری زنجانی در توثیق ایشان، سخن گویایی دارد که می‌توان به آن اعتماد کرد: «ابی الجوزاء» که صحیح‌السند و ثقه است، تقریباً تمامی روایاتش را از همین حسین بن علوان اخذ کرده و این علامت ثقه بودن حسین است؛ زیرا شخصی که صحیح‌السند است، دروغ‌گو و غیرثقه را شیخ خود اخذ نمی‌کند.<sup>۴۴</sup>

بنابراین، سند این روایت را باتوجه به ستایش‌های علمای رجال در خصوص راویان آن می‌توان پذیرفتی دانست.

طریق دوم: طریق شیخ صدوق به امام صادق (ع): رَوَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) قَالَ «الصَّبِيْعَةُ لَا تَكُوْنُ صَبِيْعَةً إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِيْنِ الصَّلَاةِ قُرْبَانُ كُلِّ تَقِيٍّ الْحَجُّ جِهَادُ كُلِّ صَعِيْفٍ لِكُلِّ شَيْءٍ زَكَاةٌ وَ زَكَاةُ الْجَسَدِ الصِّيَامُ جِهَادُ الْمَرْأَةِ حُسْنُ التَّبَعْلِ اسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ مَنْ أَتَمَّنَ بِالْخَلْفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الْمَعُوْنَةَ عَلَى قَدْرِ الْمُؤْنَةِ حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ التَّقْدِيرُ نَصْفُ الْعَيْشِ مَا عَالَ أَمْرٌ أَقْتَصَدَ قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ الدَّاعِي بِلَا عَمَلٍ كَالرَّامِي بِلَا وَتَرِ التَّوَدُّدُ نَصْفُ الْعَقْلِ الْهَمُّ نَصْفُ الْهَرَمِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنْزِلُ الصَّبْرَ عَلَى قَدْرِ الْمُصِيبَةِ مَنْ ضَرَبَ يَدَهُ عَلَى فَخْذِهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ حَبَطَ أَجْرُهُ مَنْ أَحْزَنَ وَالِدَيْهِ فَقَدْ عَقَّهُمَا.»<sup>۴۵</sup>

راویان اول، صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر رجالیون است که شیعه درباره ثقه بودن این دو اتفاق نظر دارد.<sup>۴۶</sup>

موسی بن بکر واسطی نیز از راویان واقعی و ممدوح است که از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایت نقل کرده است.<sup>۴۷</sup>

بررسی سندی این روایت نیز نشان‌دهنده مدح و توثیق راویان آن است و ازاین‌رو، سند آن را می‌توان

۳۹. حر عاملی، رجال، ۹۹.

۴۰. علامه حلی، خلاصه الأقوال، ۱۶۵.

۴۱. حر عاملی، رجال، ۹۰.

۴۲. مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ۶۴.

۴۳. خویی، معجم رجال الحديث، ۳۷۶/۵.

۴۴. شبیری زنجانی، النکاح، ۴۶۳۹/۱۴.

۴۵. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۴۱۶/۴.

۴۶. علامه حلی، رجال، ۸۸ و ۱۴۰؛ علامه حلی، خلاصه الأقوال، ۱۸۸ و ۲۸۷؛ حر عاملی، رجال، ۱۴۲ و ۲۰۶.

۴۷. نجاشی، رجال نجاشی، ۴۰۷؛ تقی‌الدین حلی، الرجال، ۳۵۴.

پذیرفتنی دانست.

طریق سوم: طریق شیخ صدوق از امام رضا (ع) از قول امام علی (ع): «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ الصُّوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو تَرَابٍ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ [مُوسَى] الرُّوْيَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الرِّضَا (ع) يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ حَدَّثَنِي بِحَدِيثٍ عَنْ أَبِيكَ (ع) فَقَالَ... فَقُلْتُ لَهُ زِدْنِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ.»<sup>۴۸</sup>

علی بن محمد بن موسی الدقاق، ممدوح و از مشایخ صدوق که در مشیخه با عنوان (رضی الله عنه) نام برده شده است،<sup>۴۹</sup> برخی او را با احمد بن محمد بن عمران یکی دانسته اند.<sup>۵۰</sup>

محمد بن هارون الصوفی و ابوتراب عبیدالله بن موسی الرویانی نیز درباره ایشان چیزی ذکر نشده است. اما از ایشان روایاتی در، عیون، اکمال، توحید، امالی شیخ صدوق و مفید نقل شده است.<sup>۵۱</sup> بر این اساس، سند این روایت را باتوجه به ناشناخته بودن برخی راویان آن اگرچه با قطعیت نمی توان پذیرفت، اما باتوجه به نقل علمای بزرگ شیعه از این راویان می توان به آن اعتماد کرد.

طریق چهارم: روایت شیخ صدوق و علامه مجلسی از امیرالمؤمنین (ع): «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدِ بْنِ قَطِيبَةَ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ (ع) أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَةَ بَابٍ مِمَّا يُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ، قَالَ ع: ... حَصَّنُوا أَمْوَالَكُمْ بِالزَّكَاةِ الصَّلَاةَ قُرْبَانَ كُلِّ تَقَى الْحَجَّ جِهَادَ كُلِّ ضَعِيفٍ جِهَادَ الْمَرْأَةِ حُسْنَ التَّبَعْلِ الْفَقْرُ هُوَ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ التَّقْدِيرُ نَصْفُ الْعَيْشِ الْهَمُّ نَصْفُ الْهَرَمِ مَا عَالَ امْرُؤٌ اقْتَصَدَ وَ مَا عَطِبَ امْرُؤٌ اسْتَشَارَ....»<sup>۵۲</sup>

راوی اول، ابی (علی بن حسین بن موسی بن بابویه) از محدثان شیعه و مرجع دینی مردم قم و پدر شیخ صدوق بوده است و در تقه بودن او تردیدی در نزد بزرگان و علمای شیعه نیست.<sup>۵۳</sup>

سعد بن عبدالله بن ابی خلف الأشعری القمی، شیخ جلیل القدر، ثقة و فقیهی دارای تصانیف متعدد است

۴۸. ابن بابویه، الأمالی، نص/۴۴۶؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۵۴/۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۸۳/۷۴.

۴۹. ابن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۶۱۸/۲.

۵۰. بسام، زیادة المقال، ۲۰/۲.

۵۱. نمازی شاهرودی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۳۵۷/۷ و ۱۱۸/۵.

۵۲. ابن بابویه، خصال، ۶۲۰ تا ۶۱۰/۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۹۹ تا ۸۹/۱۰.

۵۳. ابن ندیم، الفهرست، ۲۲۷، تقی الدین حلی، الرجال، ۲۴۱؛ نجاشی، رجال، ۱۸۴.

که نجاشی و دیگران او را ستوده‌اند.<sup>۵۴</sup>

راجع به محمدبن عیسی بن عبید نیز در بین علمای شیعه اتفاق نظر وجود ندارد؛ نجاشی وی را ستوده است و ابن ولید قمی، روایات وی را از یونس بن عبدالرحمن قبول نکرده است.<sup>۵۵</sup> شیخ صدوق به تبعیت از شیخ خود ابن ولید حتی یک روایت از یونس را به طوری که منفرد در نقل باشد، نیاورده است، در حالی که در همین کتاب بیش از ۳۰ روایت از محمدبن عیسی از غیریونس آورده است.<sup>۵۶</sup> شیخ طوسی نیز محمدبن عیسی را از غلات می‌داند و ضعیف می‌شمارد،<sup>۵۷</sup> اما علامه حلی روایات او را قبول کرده است.<sup>۵۸</sup> بر این اساس، مهم‌ترین دلیل قائلان به تضعیف را می‌توان همان اعتقاد به غالی بودن او و استثنایی که از روایات یونس بن عبدالرحمن نقل شده است، دانست. اما مقتضی برای توثیق محمدبن عیسی بن عبید، همچون روایات فضل بن شاذان و توثیق نجاشی و کشی وجود دارد و تنها مانع برای وثاقت ایشان، تضعیف شیخ طوسی است و این تضعیف خود به‌نفسه موضوعیت ندارد؛ زیرا می‌توان آن را مستند به استثنای صورت گرفته توسط ابن ولید و شیخ صدوق دانست.<sup>۵۹</sup>

راوی چهارم، قاسم بن یحیی راشدی از اصحاب امام رضا (ع) است که کتابی در آداب امیرالمؤمنین (ع) دارد.<sup>۶۰</sup> ابن غضائری او را ضعیف می‌شمارد؛ اما در اثبات وثاقت ایشان به صدوق استناد شده که در کتاب من لا یحضره حدیثی را که قاسم بن یحیی در سلسله سند آن قرار دارد از صحیح‌ترین و بهترین زیاراتی می‌داند که برای امام حسین (ع) ذکر شده است.<sup>۶۱</sup> همچنین، وی را از راویان کامل الزیارات دانسته‌اند که وثاقت او را نزدیک‌تر می‌گرداند.<sup>۶۲</sup>

حسن بن راشد را در شمار اصحاب امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) آورده‌اند.<sup>۶۳</sup> حسن بن راشد از برخی، همچون عبدالله بن سنان روایت کرده است<sup>۶۴</sup> و احتمالاً تضعیف وی توسط ابن غضائری نیز به همین دلیل باشد. به هر حال، توثیق صریحی درباره حسن بن راشد ذکر نشده است، جز اینکه او را از رجال کامل

۵۴. نجاشی، رجال، ۱۷۷؛ علامه حلی، خلاصه الأقال، ۱۵۶؛ طوسی، رجال، ۴۲۷.

۵۵. نجاشی، رجال، ۳۳۳ و ۳۳۴.

۵۶. خویی، فقه العترة فی زکاة الفطرة، ۱۷۰.

۵۷. طوسی، فهرست، ۲۱۶؛ طوسی، رجال، ۳۹۱.

۵۸. علامه حلی، رجال، ۱۴۲.

۵۹. ایزدی فرد و همکاران، «نقد نگره تضعیف محمدبن عیسی بن عبید بن یقطنی»، ۲۶.

۶۰. طوسی، فهرست، ۲۰۲؛ خویی، معجم رجال، ۶۸/۱۵.

۶۱. خویی، معجم رجال، ۶۸/۱۵.

۶۲. خویی، موسوعة الإمام خویی، ۴۰۹/۲۱.

۶۳. برقی، المحاسن، ۱۸۱ و ۳۳۴.

۶۴. خویی، معجم رجال الحديث، ۳۱۲/۵.

الزیارات بر شمرده‌اند.<sup>۶۵</sup>

در خصوص سند این روایت نیز باتوجه به توثیق راویان آن توسط اکثر علمای شیعه، می‌توان حکم به صحت آن کرد و به آن اعتماد کرد.

طرق دیگر: در برخی طرق دیگر در کتب شیعه، روایت مذکور از موسی بن جعفر (ع) بدون ذکر سلسله اسناد نیز نقل شده است.<sup>۶۶</sup> همچنین، در کتاب کشف الغمّة، این روایت از طریق اهل سنت که بحث آن گذشت، از جعفر بن محمد (ع) از اصمعی نیز روایت شده است.<sup>۶۷</sup> در تحف العقول نیز این روایت بدون سند از معصوم (ع) نقل شده است.<sup>۶۸</sup>

**نتیجه‌گیری و جمع‌بندی مصادر و اسناد حدیث:** باتوجه به آنچه گفته شد، روایت «قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينَ» از نظر سندی در دو مبحث بررسی شد: ۱. از حیث مراجع و منابع حدیث که گفته شد منابع آن جزو اصول مورد اعتماد و اطمینان علمای شیعه بوده است؛ ۲. از حیث سلسله سند و احوال راویان آن که اکثریت راویان طرق چندگانه این حدیث، مورد اعتماد و ثقّه یا لا اقل پذیرفته شده در میان علمای شیعه بوده‌اند و در برخی موارد همچون قاسم بن یحیی و جدش حسن بن راشد نیز که مورد اختلاف واقع شده بودند، باتوجه به شواهدی که وجود دارد و همچنین نظر رجالی بزرگ آیت الله خویی، می‌توان روایات ایشان را قبول و به آن‌ها اعتماد کرد. همچنین نقل این حدیث در نهج البلاغه، از سید رضی در قالب حکمت ۱۴۱ از امام علی (ع) که خود از ارزشمندترین منابع شیعی است، دلیلی مستحکم در اعتماد و اطمینان به صدور حدیث از معصوم (ع) است.

## ۲. بررسی دلالتی و محتوایی حدیث

دومین بحث در خصوص اعتبارسنجی احادیث، به جز اینکه این حدیث از نظر سندی در چه رتبه‌ای قرار دارد، بررسی محتوای روایت است. باتوجه به شبهه‌ای که در خصوص این حدیث درباره تعارض آن با برخی آیات و روایات و مسلّمات دینی وجود دارد، اکنون پس از بحث سندی روایت مذکور، به بررسی دلالتی این حدیث و پاسخ به شبهه مدّ نظر می‌پردازیم.

### ۲. ۱. برداشت اولیه از روایت و طرح شبهه

شبهه‌ای که از این روایت توسط غیرمطالعان و خصوصاً عوام جامعه که با علم حدیث‌شناسی آشنایی

۶۵. خویی، معجم رجال، ۳۱۲/۵ و ۳۱۳؛ خویی، موسوعة الإمام خویی، ۴۰۹/۲۱.

۶۶. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۲۶/۷۵.

۶۷. اربلی، کشف الغمّة، ۱۸۴/۲.

۶۸. ابن شعبه، تحف العقول، ۴۰۳.

ندارند مطرح می‌شود،<sup>۶۹</sup> استدلال ایشان به این روایت برای «منع از فرزندآوری» و توصیه به «قلت اولاد» است. به عبارتی، طبق برداشت اولیه از این روایت، آسایش و راحتی انسان در کمی فرزند و به زبان ساده شعار «فرزند کمتر، زندگی بهتر» است.

از یک سو، خدای متعال در آیات مختلف به رازق بودن خود و تشویق مسلمانان به ازدواج و ازدیاد نسل بدون ترس از فقر سفارش می‌کند<sup>۷۰</sup> و از سوی دیگر، برخی روایات نیز در همین خصوص وارد شده است. برای مثال، از پیامبر (ص) نقل شده است: «اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُنْزِلُ الْمَعُونَةَ عَلَى قَدَرِ الْمُتَوَنِّةِ».<sup>۷۱</sup> کلینی نقل می‌کند که مردی به حضور پیامبر (ص) شرفیاب شد و از تنگدستی به او شکایت کرد و حضرت به او فرمود: «فَقَالَ تَزَوَّجْ فَتَزَوَّجْ فَوَسَّعَ عَلَيْهِ»؛ یعنی پس او ازدواج کرد و روزی اش فراخ شد.<sup>۷۲</sup> بنابراین، باتوجه به برداشت اولیه از روایت و شبهه حاصل از آن؛ اولاً، این روایت دلالت بر تحدید نسل و توصیه به قلت فرزند دارد؛ ثانیاً، روایت مذکور در مقابل و در تعارض با بسیاری از آیات و روایات قرار می‌گیرد که بازخورد این تعارض، به دست آمدن نتایجی خلاف واقع خواهد بود که درباره آن می‌تواند دوگونه موضع‌گیری شکل گیرد:

موضع اول: این روایت، ضعیف شمرده می‌شود که صدور آن از معصوم (ع) زیر سؤال می‌رود؛ زیرا از نظر محتوایی با تعدادی از مسلمات دینی مخالفت دارد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل ضعف این روایت در اهل سنت علاوه بر ضعف سندی، همین برداشت از روایت باشد.<sup>۷۳</sup>

موضع دوم: این روایت، دستاویزی برای آن دسته از افرادی قرار می‌گیرد که موافق نظریه «تحدید نسل» و «قلت اولاد» هستند که نتیجه آن، شعار «فرزند کمتر، زندگی بهتر» است که در سالیان متمادی، به خصوص در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ و ۸۰ در کشور ایران حاکم بود و در نتیجه آن، جمعیت کشور به شدت کاهش یافت.

بنابراین، با ارائه پاسخ صحیح به این شبهه و رد برداشت اولیه از این روایت و همچنین آشکار شدن دلالت واقعی آن، به طور طبیعی به این دو موضع‌گیری نیز پاسخ داده می‌شود.

## ۲.۲. واکاوی معنای واژگان حدیث

بی تردید، اولین قدم برای فهم حدیث و تحلیل و تفسیر صحیح احادیث و دریافت مراد حقیقی آن‌ها،

۶۹. نک: مرکز پاسخ‌گویی به شبهات دینی، تاریخ: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲.

۷۰. نور: ۳۲، فرقان: ۷۴ و ۷۵، انعام: ۱۵۱؛ اسراء: ۳۱.

۷۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۶۱/۹۳.

۷۲. کلینی، کافی، ۳۳۰/۵.

۷۳. ثعالبی، التمثیل و المحاضرة، ۱۷۴.

تحلیل واژگانی روایت است. درباره روایت مذکور، همان طور که از نقل های مختلف در شیعه و اهل سنت مشاهده شد، طرق نقل آن مختلف است؛ اما تقریباً در همه این منقولات، متن اصلی یکسان است که این امر، بررسی محتوایی این روایت را تسهیل می کند. بنابراین، متن دریافتی از منابع شیعی به منظور بحث و نظر بدین صورت است: «قِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارِينِ».

## ۲. ۲. ۱. معنای واژه «العیال»

واژه «العیال»، از ریشه (ع ی ل)، به معنای فقیر است و «العالة»، جمع «عائل»، به معنای فقر است.<sup>۷۴</sup> «العیال» نیز از همین ریشه است و به معنای مجموعه خانواده است و (رجل معیل) به معنای مردی گفته می شود که جمع خانواده اش زیاد باشد.<sup>۷۵</sup>

«عال الرجل عیاله»؛ یعنی مرد، ایشان را اطعام و نفقه داد. همچنین در دعا می خوانیم: «اعوذ بک من العیلة»؛ یعنی پناه می برم به خدا از فقر و تهی دستی.<sup>۷۶</sup>

«عیال الرجل و عیله»، به معنای کسانی است که مرد، تکفل آن ها را قبول می کند و ایشان را اطعام می دهد و حمایت می کند. به مرد محب عیال و خانواده نیز «رجل مُعِیل» گفته می شود.<sup>۷۷</sup>

در بیان معانی حسی این واژه نیز گفته شده است که به کسی که با فخر و تبختر بر روی زمین راه می رود، «عال فی مشیه» گفته می شود یا می گویند «فلان عیال»؛ یعنی فخر فروش و مختال است. «عال فی الأرض» نیز به معنای راه رفتن بر روی زمین است. همچنین به زن فخر فروش، «امراة عیلة» گفته می شود. «عال المیزان» نیز به معنای منحرف شدن میزان و ترازوست.<sup>۷۸</sup>

واژه «العیال» در قرآن کریم به کار نرفته اما مشتقات آن در موارد متعدد به کار رفته است که عموماً به معنای فقر و تهی دستی است.<sup>۷۹ ۸۰</sup>

**جمع بندی و تحلیل:** باتوجه به آنچه درباره مفهوم لغوی واژه «عیل» و «العیال» گفته شد، این واژه در اصل، به معنای فقر و نیاز و احتیاج است. از طرفی همان طور که گفته شد برای کسی که با حالت فخرفروشی بر روی زمین راه می رود نیز از این واژه استفاده شده است. همچنین به انحراف میزان و ترازو نیز «عال المیزان» گفته شده است. از این کاربردها در زبان عرب می توان به این نکته دست یافت که معنای

۷۴. ابن منظور، لسان العرب، ۴۸۸/۱۱.

۷۵. فراهیدی، کتاب العین، ۲۴۹/۲.

۷۶. طریحی، مجمع البحرین، ۴۳۲/۵.

۷۷. ابن منظور، لسان العرب، ۴۸۸/۱۱.

۷۸. ابن منظور، لسان العرب، ۴۸۹ تا ۴۸۸/۱۱.

۷۹. توبه: ۲۸، ضحی: ۸ و ...

۸۰. طباطبایی، المیزان، ۲۲۹/۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۷/۱۰.



فقری که از ریشه «عیل» به دست می‌آید، فقری معمولی نیست؛ بلکه فقری است که تعادل زندگی انسان را بر هم می‌زند و زندگی عادی انسان را مختل می‌کند؛ این را می‌توان از کاربرد این واژه درباره انسان فخر فروش به دست آورد، زیرا درباره انسان فخر فروش به این دلیل از این واژه استفاده می‌شود که فخر، نوعی نقص و ناشی از نوعی فقر در وجود انسان است که او را از حالت تعادل در زندگی خارج کرده است و شخص فخر فروش با تبختر و تکبر خود در صدد خارج شدن از این فقر درونی و برگشت به حالت تعادل خویش است. این برداشت را می‌توان از معنای لغوی واژه فخر نیز به خوبی به دست آورد؛ فخر به معنای بالیدن به چیزهای خارجی است؛ مانند مال و جاه<sup>۸۱</sup> که اصل و اساسی برای انسان ندارند و از این رو، فخر فروشی نیز نوعی حل مسئله و مرتفع کردن نقص به صورت کاذب و غیر واقعی است؛ زیرا آنچه درباره انسان دارای اصل است، از درون انسان نشأت می‌گیرد، نه امورات خارجی؛ مانند مال، جاه، ثروت و... .

بر این اساس، واژه «عیل»، به معنای فقری است که انسان را از حالت تعادل خارج کند و از طرفی، «العیال» به خانواده مرد گفته می‌شود، زیرا که آن افراد تحت تکفل برای تأمین نفقه و ضروریات زندگی خود به مرد محتاج‌اند و تنها با حمایت مرد است که زندگی خانواده، متعادل می‌شود و از فقر نجات می‌یابند.

بنابراین، تا این جای بحث به این نکته رسیدیم که «العیال»، به معنای افراد تحت تکفل انسان اطلاق می‌شود. اما اینکه این افراد شامل چه کسانی می‌شود و آیا تنها در «زن و فرزند» اطلاق دارد یا نه؟ باید به معنای اصطلاحی آن در علم فقه مراجعه کنیم.

در اصطلاح فقهی، «عیال الرجل» به کسانی اطلاق می‌شود که با او زندگی می‌کنند و تحت تکفل شخص باشد؛ خواه وظیفه تأمین نفقه ایشان بر عهده او باشد (مانند همسر، فرزندان، پدر و مادر و حتی غلامان و خادمان) و خواه وظیفه شرعی در تأمین نفقه آن‌ها را نداشته باشد اما تحت تکفل ایشان باشد<sup>۸۲</sup> و بدون حمایت از سوی آن شخص، زندگی آن‌ها از حالت تعادل خارج می‌شود و فقیر می‌شوند.

بنابراین، همان‌طور که از بحث لغوی این واژه بر می‌آید، برخلاف اصطلاح محاوره‌ای که عیال را به معنای زن و فرزند می‌دانند، مفهوم این واژه، معنایی فراتر و شمول بیشتری دارد و شامل همه افراد تحت تکفل؛ اعم از زن و فرزند، پدر و مادر مرد و زن، خادم و خادمه و سایر افراد تحت تکفل است.

## ۲.۲.۲. واژه «الیسارین»

این کلمه از ریشه «ی س ر»، به معنای آسانی و ضد «العسر» است.<sup>۸۳</sup> همچنین، به معنای نوعی نرمی

۸۱. راغب اصفهانی، المفردات، ۶۲۷.

۸۲. جرجانی، التعریفات، ۶۹؛ احمدنگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ۳۹۳/۲؛ مجددی برکتی، التعریفات الفقهیة، ۱۵۵؛ غدیری، القاموس الجامع للمصطلحات، ۳۸۸.

۸۳. راغب اصفهانی، المفردات، ۸۹۱، قرشی بنایی، قاموس قرآن، ۲۶۲/۷.

و انقیاد که برای انسان و حیوانات؛ ازجمله اسب نیز به کار رفته است.<sup>۸۴</sup> مفهوم لغوی این واژه در تمام کاربردهای آن در زبان عرب، مفهومی عام است که می‌تواند به جمع بسیاری از امور آسایش مربوط باشد، نه فقط آسایش و رفاه اقتصادی و مالی.<sup>۸۵</sup>

این واژه در آیات متعددی از قرآن کریم نیز به کار رفته است.<sup>۸۶</sup>

## ۲.۳. تحلیل مفهوم روایت و پاسخ به شبهه

همان‌طور که گفته شد عمده شبهه مطرح‌شده درباره این روایت، برداشت اولیه غیرواقع و همچنین تعارض آن با برخی آیات و روایت دال بر رازق بودن و روزی‌رسانی خداوند است که در نتیجه آن یا این روایت، مردود اعلام می‌شود یا اینکه دستاویز نظریات تحدید نسل قرار خواهد گرفت.

جمع‌بندی تحلیل محتوایی روایت و پاسخ به شبهه مذکور را می‌توان در قالب نکات زیر بیان کرد:

۱. طبق بررسی‌هایی که در بحث سندی و رجالی این روایت صورت گرفت، معلوم شد که دیدگاه اهل سنت و شیعه درباره این روایت، کاملاً متفاوت است. از سویی، این روایت از دیدگاه اهل سنت، روایتی ضعیف‌السند و غیرقابل استناد است و از سوی دیگر، در شیعه این روایت باتوجه به منابع معتبر و همچنین زنجیره‌های اسناد درخور دفاع آن و همچنین نقل این روایت در نهج البلاغه، اثر سیدرضی که در نزد شیعیان و بلکه مسلمانان دارای جایگاه ویژه‌ای است، از حیث سندی و رجالی پذیرفتنی و مورد اعتماد است و بحث ضعیف‌السندی آن کاملاً منتفی است.

۲. باتوجه به بررسی واژگانی این روایت، به‌خصوص درباره واژه «العیال»، به‌طور واضح معلوم شد که منظور از عیال چیزی نیست که در زبان محاوره به‌عنوان زن و فرزند اطلاق می‌شود؛ بلکه مفهومی فراتر دارد که شامل تمامی افراد تحت تکفل انسان؛ اعم از همسر، فرزند، خادم و خادمه، پدر و مادر زن و مرد و سایر افراد تحت تکفل مرد است. در نتیجه، استدلال به این روایت برای کمی فرزندآوری، استدلالی ناقص است که مفهوم واژه العیال نیز با آن توافق ندارد. به زبان ساده‌تر، رابطه عیال با زن و فرزند، رابطه عموم و خصوص من وجه است، نه رابطه تباین؛ یعنی هر زن و فرزندی در شمول عیال قرار می‌گیرد، اما هر «العیال»ی به‌طور ویژه نمی‌تواند شامل زن و فرزند باشد.

۳. واژه «الیسارین» نیز دلالت تامی بر سهولت در به‌دست آوردن رزق و روزی ندارد تا این‌گونه استدلال شود که این روایت در تعارض با رازق بودن خداوند و مخالف آیات و روایات هم‌مضمون است؛

۸۴. ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۹۵/۵.

۸۵. نك: ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۹۵/۵؛ فراهیدی، العین، ۲۹۶/۷.

۸۶. بقره: ۱۸۵؛ طلاق: ۷؛ کهف: ۸۸؛ ذاریات: ۳؛ بقره: ۱۹۶، مزمل: ۲۰؛ قمر: ۱۷؛ مریم: ۹۷ و ...

بلکه این واژه، مفهومی عام است و شامل همه انواع آسایش است که یکی از این امورات، رفاه اقتصادی و سهولت در تأمین رزق و روزی خانواده است. به عبارتی، در اینجا نیز رابطه سهولت در تأمین رزق با «اليسار»، رابطه عموم و خصوص من وجه است.

۴. روایت، دلالتی بر رازق نبودن خداوند ندارد تا در تعارض با آیات و روایات مربوط به آن قرار گیرد؛ بلکه تنها دلالت به یک نوع از آسایش انسانی دارد که به رابطه مستقیم با افراد تحت تکفل فرد بر می‌گردد. بنابراین، روایت مذکور بیان می‌دارد که توانگری برای انسان از دو راه تحصیل می‌شود: کسب مال و حصر عائله. به عبارتی، «هر که بامش بیش، برفش بیشتر». همچنین، در این روایت توجه به این فراز از معصوم (ع) نشده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يُزِلُّ الْمَعُونَةَ عَلَى قَدَرِ الْمُتَوَنُّةِ». بنابراین، خداوند متعال، رازق عالم قادر حکیم که از عوالم غیب روزی نازل می‌فرماید، برای هر فرد، به‌طور ویژه روزی جداگانه نازل می‌کند؛ برای یک فرد، یک روزی و برای هزار فرد، هزار روزی.<sup>۸۷</sup>

۵. سختی و مشقات فرزندآوری و بزرگ‌کردن فرزند، تنها به نفقه و امور مالی و اقتصادی مربوط و مشروط نیست و همچنین آسایش در خانواده نیز مشروط و محصور به آن نیست؛ بلکه به‌جز مؤلفه‌های اقتصادی، مؤلفه‌های مختلف تربیتی، روان‌شناختی، فرهنگی، اخلاقی و... نیز در آسایش انسان مؤثر است که روایت نمی‌تواند خالی از اشاره به این‌ها باشد.

۶. غنی شدن، به دو امر وابسته است: حصول مال و عدم انفاق و ازدست رفتن مال. در این روایت، از باب مجاز، اطلاق اسم مسبب بر سبب انجام شده و «يسار» بر «قِلَّةُ الْعِيَالِ» اطلاق شده و در نتیجه، سبب يسار و آسایش، قِلَّةُ الْعِيَالِ بیان شده است، درحالی‌که سبب آسایش و يسار انسان، عدم انفاق و جلوگیری از هدررفت مال است، نه قلت عیال.<sup>۸۸</sup>

۷. این روایت، در واقع تسلی خاطر برای کسانی است که فرزندان کمی دارند و از کمی فرزندان رنج می‌برند؛ مثل اینکه در میان مردم معمول است که اگر کسی خانه کوچکی داشته باشد، به او می‌گویند غمگین نباش، مشکلات تو کمتر است؛ هرکه بامش بیش، برفش بیشتر! این سخن شبیه چیزی است که در کتاب ادب الکتاب آمده است که می‌گوید: «الْقَلَمُ أَحَدُ اللَّسَانَيْنِ وَالْعَمُّ أَحَدُ الْأَبْوَيْنِ وَقِلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ وَالْقَنَاعَةُ أَحَدُ الرِّزْقَيْنِ وَالْهَجْرُ أَحَدُ الْفِرَاقَيْنِ وَالْيَأْسُ أَحَدُ النَّجَحَيْنِ؛ قلم، یکی از دو زبان و عمو، یکی از دو پدر و کمی عیال، یکی از دو آسایش و قناعت، یکی از دو روزی و قهرکردن، یکی از دو فراق و

۸۷. مرکز پاسخ‌گویی به شبهات، ۱۳۹۸/۱۲/۱۲.

۸۸. ابن‌میثم، شرح نهج البلاغه، ۳۱۹/۵.

مأیوس شدن، یکی از دو پیروزی است.<sup>۸۹</sup>

۸. بی تردید، به طور طبیعی، کم بودن افراد تحت تکفل انسان (مثل کسانی که فرد می تواند تکفل ایشان را قبول نکند اما به دلایلی، تحت تکفل ایشان هستند) می تواند به آسایش انسان از طریق عدم تلاش برای تأمین نفقه بیشتر کمک کند؛ هر چند خداوند متعال برای همه این افراد، رزق و روزی از پیش تعیین شده مقدر فرموده است.

بر این اساس، باتوجه به آنچه در این پژوهش گفته شد، حدیث «قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ» دلالتی بر توصیه به قلت فرزند ندارد تا این گونه استدلال شود که این روایت موافق نظریه تحدید نسل است؛ بلکه تنها درصدد بیان نوعی از آسایش در زندگی است که در ارتباط با عدم نفقه و هدررفت مال دارد، نه مربوط به مسئله قلت فرزند.

به نظر می رسد این روایت اساساً در مقام ارزش گذاری نیست؛ بلکه در مقام واقع نمایی است. واقعیت نیز همواره ارزش نیست و بشر به دلیل تداوم نسل خویش لازم است زیر بار مسئولیت فرزندآوری و فرزندپروری برود، زیرا دنیا جای راحتی و آسودگی نیست؛ بلکه محلی برای آزمودن انسان هاست.

### نتیجه گیری

ازجمله روایاتی که در بحث اعتبارسنجی آن، به خصوص بحث دلالتی آن همواره محل بحث میان شیعه و اهل سنت بوده و اخیراً نیز به عنوان شبهه درباره تحدید نسل مطرح است، روایت «قَلَّةُ الْعِيَالِ أَحَدُ الْيَسَارَيْنِ» است.

با بررسی جامع منابع موجود در فریقین، این روایت را از نظر سندی و دلالتی بررسی کردیم و این نتایج حاصل شد:

۱. روایت مذکور در منابع شیعه و اهل سنت نقل شده و در اهل سنت، ضعیف السند شمرده شده است. در شیعه، این حدیث در منابع معتبری؛ همچون کتاب من لا یحضره الفقیه، بحار الأنوار، نهج البلاغه و... با زنجیره اسناد پذیرفته شده و متصل به معصوم (ع) نقل شده است.
۲. در اهل سنت و شیعه هرکدام از چهار طرق مختلف نقل شده است که در اهل سنت، سلسله اسناد آن ضعیف شمرده شده است؛ اما با بررسی سلسله اسناد این روایات در شیعه و توثیق اکثر راویان آن، می توان به طرق این روایت در شیعه اعتماد کرد.
۳. واژه «العیال» در این روایت، مفهومی عام است که شامل همه افراد تحت تکفل؛ ازجمله همسر،

۸۹. مکارم شیرازی، پیام امام امیر المؤمنین (ع)، ۱۵۳/۱۳.

فرزند، پدر و مادر، خادمان و سایر افراد تحت تکفل می‌شود و رابطه آن با زن و فرزند، رابطه عموم و خصوص من وجه است.

۴. واژه «اليسارين» نیز مفهومی عام؛ شامل مطلق امور آسایش خانواده است و دلالتی تام بر رفاه اقتصادی ندارد.

۵. دلالت روایت مذکور بر تحدید نسل و تعارض آن با مسلمات دینی، برداشت اولیه‌ای است از این حدیث که سبب ایجاد شبهه شده است و صحیح نیست.

۶. برداشت نهایی از این حدیث دلالت بر این نکته دارد که این روایت در مقام ارزش‌گذاری نیست؛ بلکه در مقام واقع‌نمایی است و حدیث مذکور، درصدد بیان نوعی از آسایش در زندگی است که درباره عدم نفقه و هدررفت مال است، نه با مسئله تحدید نسل. از طرفی، بشر به دلیل تداوم نسل خویش لازم است زیر بار مسئولیت فرزندآوری و فرزندپروری برود، زیرا دنیا جای راحتی و آسودگی نیست؛ بلکه محلی برای آزمودن انسان‌هاست.

## منابع

### قرآن کریم

ابن ابی‌الدنیا، عبدالله بن محمد. النفقه علی العیال. عربستان: دار ابن القیم. ۱۴۱۰ق.

ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. الجرح و التعديل. بیروت: احیاء التراث العربی. ۱۲۷۱ق.

ابن بابویه، محمد بن علی. الأمالی. بی‌جا: بعثت. بی‌تا.

\_\_\_\_\_ الأمالی. مترجم: محمدباقر کمره‌ای. تهران: نشر کتابچی. ۱۳۷۶.

\_\_\_\_\_ خصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۲.

\_\_\_\_\_ عیون اخبار الرضا(ع). مصحح: مهدی لاجوردی. تهران: جهان. ۱۳۷۸ق.

\_\_\_\_\_ کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۳ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس. دبی: جمعية دار البر. ۱۴۳۹ق.

ابن سعد، محمد بن سعد. طبقات الکبری. بیروت: دار الصادر. ۱۹۶۸م.

ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول عن آل الرسول(ص)، قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۳.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. معالم. بی‌جا: حیدری. بی‌تا.

ابن معین، یحیی بن معین. تاریخ ابن معین. مکه: مرکز البحث العلمی و احیاء التراث الإسلامی. ۱۳۹۹ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. ۱۴۱۴ق.

- ابن میثم، میثم بن علی. شرح نهج البلاغه. بی جا: بی نا. بی تا.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله. حلیه الأولیاء و طبقات الأصفیاء. مصر: مطبعة السعادة. ۱۳۹۴ق.
- احمد نگرى، عبدالنبي. جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون. بیروت: اعلمی. ۱۳۹۵ق.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة فی معرفة الأئمة. بیروت: دار الأضواء. بی تا.
- اردبیلی، محمد بن علی. جامع الرواة و اذاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۰۳ق.
- اماسی، محمد بن قاسم. روض الأخبار المنتخب من ربيع الأبرار. حلب: دار القلم العربی. ۱۴۲۳ق.
- البانی، محمد ناصر الدین. ضعیف الجامع الصغیر و زیادته. بی جا: المكتب الإسلامی. بی تا.
- ایزدی فرد، علی اکبر، سید علی اکبر ربیع نتاج، سید مجتبی حسین نژاد. «نقد نگره تضعیف محمد بن عیسی بن عبید بن یقطنی». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. دوره ۳۰، ش ۲، تابستان ۱۳۹۵، ۳۱ تا ۵۱/۲۲۰. TQH.2016.2354/۱۰
- آقابزرگ طهرانی، محمد محسن. الذریعة إلى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.
- برقی، احمد بن محمد. الرجال. تهران: دانشگاه تهران. ۱۳۴۲.
- \_\_\_\_\_ . المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامية. ۱۳۷۱ق.
- بسام، مرتضی. زیدة المقال من معجم الرجال. بیروت: دار المحجة البيضاء. ۱۴۲۶ق.
- بغدادی، اسماعیل پاشا. هدية العارفين. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ۱۹۵۱م.
- تقی الدین حلی، حسن بن علی. الرجال، قم: الشریف الرضی. ۱۳۴۲.
- ثعالبی، ابومنصور. التمثیل و المحاضرة. بی جا: الدار العربیة للكتاب. ۱۴۰۱ق.
- \_\_\_\_\_ . اللطائف و الظرائف. بیروت: دار المناهل. بی تا.
- جرجانی، علی بن محمد. التعریفات. تهران: ناصر خسرو. ۱۳۷۰.
- حر عاملی، محمد بن حسن. رجال. قم: مؤسسة علمی فرهنگی دار الحدیث. ۱۴۲۷ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشيعة. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۹ق.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. قرب الأسناد. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۳ق.
- حنبلی، احمد بن رجب. شرح حدیث «إن أغبط أولیائی». بی جا: الفاروق الحدیثة. ۱۴۲۴ق.
- خمینی، روح الله. کشف الأسرار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). ۱۳۷۸.
- خویی، ابوالقاسم. فقه العترة فی زكاة الفطرة. قم: محمدتقی حسینی جلالی. ۱۴۱۶ق.
- \_\_\_\_\_ . معجم رجال الحدیث، نجف: مؤسسه الخوئی الإسلامیة. بی تا.
- \_\_\_\_\_ . موسوعة الإمام خوی، نجف: مؤسسه نشر آثار آیت الله خوی. ۱۴۳۰ق.
- دیلمی، شیرویه. الفردوس بمأثور الخطاب. بیروت: دار الكتب العلمیة. ۱۴۰۶ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار العلم. ۱۴۱۲ق.
- سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر. جامع کبیر. قاهره: الأزهر الشریف. ۱۴۲۶ق.

- \_\_\_\_\_ . تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای. بی‌جا: دار طيبة. بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ . در المنشور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دار الفکر. بی‌تا.
- شبییری زنجانی، موسی. النکاح. قم: رأی‌پرداز. ۱۳۸۰.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو. ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. مجمع البحرین. تحقیق: سیداحمد حسینی. تهران: کتابفروشی مرتضوی. ۱۳۷۵.
- طوسی، محمدبن‌حسن. اختیار معرفه الرجال. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد. ۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_ . رجال، جواد. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_ . فهرست. تحقیق: الشیخ جواد القیومی. بی‌جا: بی‌تا. ۱۴۱۷ق.
- عزیزی، علی‌بن‌احمد. السراج المنیر شرح الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر. بی‌جا: بی‌تا. بی‌تا.
- علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. خلاصة الأقوال. بی‌جا: نشر الفقاهة. بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ . رجال العلامة الحلی. نجف: دار الذخائر. ۱۴۱۱ق.
- غدیری، عبدالله. القاموس الجامع للمصطلحات. بیروت: دار الرسول الأکرم(ص). ۱۴۱۸ق.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. کتاب العین. قم: هجرت. ۱۴۱۰ق.
- قرشی بنابی، علی‌اکبر. قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۷۱.
- قضاعی، محمدبن‌سلامه. گزیده شهاب الأخبار. بی‌جا: بی‌تا. بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ . مستند شهاب. بیروت: مؤسسه الرسالة. ۱۴۰۷ق.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب. کافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۴۰۷ق.
- ماوردی، علی‌بن‌محمد. امثال و الحكم، ریاض: دار الوطن. ۱۴۲۰ق.
- مجددی برکتی، محمدعمیم الإحسان. التعریفات الفقهیة. بیروت: دار الکتب العلمیة. ۲۰۰۹م.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. الوحیة فی علم الرجال. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. بی‌تا.
- \_\_\_\_\_ . بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: وفاء. ۱۴۰۳ق.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. روضة المتقین. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی. ۱۴۰۶ق.
- مرکز پاسخ‌گویی به شبهات دینی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰. تاریخ نشر: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲.
- <http://javabcity.ir/node/۲۶۶۶>
- مکارم شیرازی، ناصر. پیام امام امیرالمؤمنین(ع). تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۸۶.
- مناوی، محمد عبدالرؤف بن علی. فیض القدر. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. ۱۳۵۶ق.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. غنائم الآثام فی مسائل الحلال و الحرام. بی‌جا: مکتب الإعلام الإسلامی. بی‌تا.

نجاشی، احمد بن علی. رجال نجاشی. بی جا: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۰۷ق.  
نمازی شاهرودی، علی. مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: بی نا. ۱۴۱۴ق.

## Transliterated Bibliography

- Abū Na‘īm, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ḥilya al-A‘līyā wa Ṭabaqāt al-Aṣṭfīyā*. Egypt: Maṭba‘a al-Sa‘āda. 1974/1394.
- Aḥmadnagarī, ‘Abd al-Nabī. Jāmi‘ *al-‘Ulūm fī Istiḥḥāt al-Funūn*. Beirut: A‘lamī. 1975/1395.
- al-Baghdādī, Ismā‘īl pāshā. Ḥadīya al-‘Ārifin. Beirut: Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1951/1370.
- Albānī, Muḥammad ibn Nāṣir Dīn. *Ḍa‘īf al-Jāmi‘ al-ṣaghīr wa Ziyādātihi*. S.I. Al-Maktaba al-Islāmī. s.d.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Khulāṣa al-Aqwāl*. S.I. Nashr al-Fiqāha. s.d.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. Rijāl-i ‘*Allāmah Ḥillī*. Najaf: Dār al-Dhakhā’ir. 1991/1411.
- Amāsī, Muḥammad ibn Qāsim. *Rawḍ al-Akhyār al-Muntakhab min Rabī‘ al-Abrār*. Ḥalab: Dār al-Qalam al-‘Arabī. 2002/1423.
- Āqā Buzurg Tihranī, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī‘a Ilā Taṣānīf al-Shi‘a*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1988/1408.
- Ardabīlī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Jāmi‘ al-Ruwāt wa Izāḥa al-Ishtibāhāt ‘an al-Ṭuruq wa al-Isnād*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. 1983/1403.
- ‘Azīzī, ‘Alī ibn Aḥmad. *al-Sirāj al-Munīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-ṣaghīr fī Ḥadīth al-Bashīr al-Nadhīr*. S.I. s.n. s.d.
- Bastām, Murtaẓā. Zubda al-Maqāl min Muḥam al-Rijāl. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’. 2005/1426.
- Burqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥāsīn*. Qum: Dār al-Kutub al-‘Ilāmīyya. 1952/1371.
- Burqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Rijāl*. Tehran: University of Tehran. 1964/1342.
- Daylamī, Shirawayh. *al-Firdaws bi-Mā thūr al-Khiṭāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya. 1986/1406.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. 1990/1410.
- Ghadīrī, ‘Abd Allāh. *al-Qāmūs al-Jāmi‘ lil-Muṣṭalahāt*. Beirut: Dār al-Rasūl al-Akram(pbuḥ). 1997/1418.
- Ḥanbalī, Aḥmad ibn Rajab. Sharḥ-i Ḥadīth “In Aghba’ Awliyā’”. s.l. Al-Fārūq al-Ḥadītha. 2003/1424.
- Ḥimyarī, ‘Abd Allāh ibn Ja‘far. Qurb al-Asnād. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1993/1413.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Rijāl*. Qum: Mū‘assisa ‘Ilmī Farhang Dār Ḥadīth. 2006/1427.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shi‘a*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1989/1409.
- Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Nafaqih ‘Alā al-‘Ayāl*. Arabistān: Dār Ibn al-Qayyim. 1990/1410.
- Ibn Abī Ḥatām, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī.



1854/1271.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Amālī*. S.l. Bi‘ that. S.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Amālī* translated by Muḥammad Bāqir Kamarihi. Tehran: Nashr-i Kitābchī, 1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Riṣā’ (AS)*. Ed. Mahdī Lājivardī, Tehran: Jahān, 1959/1378.

Ibn Hajar ‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Gharā’ib al-Multaqa’a min Musnad al-Firdaws*. Dubiy: Jam’iyya Dār al-Bar. 2018/1439.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1993/1414.

Ibn Mitham, Mitham ibn ‘Alī. *Sharḥ-i Nahj al-Balāgha*. S.l. s.n. s.d.

Ibn Mu‘īn, Yaḥyā ibn Mu‘īn. *Tārīkh Ibn Mu‘īn*. Mecca: Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa Iḥyā’ al-Tūrāth al-Islāmī. 1979/1399.

Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1968/1387.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ma‘ālim*. S.l. Ḥiydarī. S.d.

Ibn Shuba, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-Uqūl ‘an Āl al-Rasūl* (pbuh), Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1985/1363.

Irbilī, ‘Alī ibn ‘Īsā. *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifat al-A‘imma*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. S.d.

Īzādifard, ‘Alī Akbar, Sayyid ‘Alī Akbar Rabi‘ Natāj, Sayyid Mujtabā Ḥusaynnizhād. “Naqd-i Nigarihi-yi Taẓīf Muḥammad ibn ‘Īsā ibn ‘Ubayd ibn Yaqṭīnī”. *Tahqīqāt-i ‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. Durīh-yi 30, no. 2, Summer 2017/1395. 2017/1395

Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta‘rīfāt*. Tehran: Naṣir Khusrū. 1992/1370.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Fiqh al-Ṭra fī Zakāt al-Fiṭra*. Qum: Muḥammad Taqī Ḥusaynī Jalālī. 1995/1416.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Mausū‘a al-Imām al-Khūṭī*. Najaf: Mū’assisa Nashr Āthār-i Āyat Allāh Khūṭī. 2009/1430.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth*. Najaf: Mū’assisa al-Khūṭī al-Islāmiyya. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Kashf al-Asrār*, Tehran: Mū’assisa Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī.

2000/1378.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1987/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *al-Wajīza fī 'Ilm al-Rijāl*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī. s.d.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi 'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Atḥār*. Beirut: wafā'. 1983/1403.

Majlisī, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd 'Alī. *Rawḍa al-Muttaqīn*. Tehran: Mū'assisa Farhangī Islāmī. 1986/1406.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Payām-i Imām Amīr al-Mu'minīn(AS)*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 2008/1386.

Manāwī, Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf ibn 'Alī. *Fayḍ al-Qadīr*. Egypt: Maktaba al-Tijāriya al-Kubrā. 1937/1356.

Markaz-i Pāsukhūyī bi Shubahāt-i Dīnī, Tārīkh Daryāft: 2022/11/11. Tārīkh-i Nashr: 2020/03/02.

Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad. *Amṭhāl wa al-Ḥikam*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan. 1999/1420.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. S.I. *Ghanā'im al-Ayyām fī Mṣā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Maktab al-I'lām al-Islāmī, s.d.

Mujaddidī Barakatī, Muḥammad 'Amīm al-Iḥsān. *al-Ta'rifāt al-Fiqhīyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 2009/ 1430.

Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl Najāsh*. Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1407.

Namāzī Shāhrūdī, 'Alī. *Mustadrakāt 'Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: s.n. 1993/1414.

Quḍā'ī, Muḥammad ibn Salāmah. *Guzīdih-yi Shahāb al-Akhbār*. S.I. s.n. s.d.

Quḍā'ī, Muḥammad ibn Salāmah. *Mustanad-i Shahāb*. Beirut: Mū'assisa al-Risāla. 1987/1407.

#### *Qurān-i Karīm*

Qurashī Bunābī, 'Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1993/1371.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Damascus: Dār al-'Ilm. 1992/1412.

Shubayrī Zanjanī, Mūsā. *al-Nikāḥ*. Qum: Ra'ypardāz. 2002/1380.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'ṭhūr*. Beirut: Dār al-Fikr. s.d.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *Jāmi' Kabīr*. Cairo: al-Azhar al-Sharīf. 2005/1426.

Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. S.I. Dār Ṭayba. S.d.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1996/1417.

Taqī al-Dīn Ḥillī, Ḥasan ibn 'Alī. al-Rijāl. Qum: al-Sharīf al-Raḍī. 1964/1342.

Tha'ālabī, Abū Manṣūr. *Al-Laṭā'if wa al-Zarā'if*. Beirut: Dār al-Manāhil. s.d.

Tha'ālabī, Abū Manṣūr. *al-Tamthīl wa al-Muḥāḍara*. S.l. al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb. 1981/1401.

Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma' al-Baḥrayn*. Researched by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī. Tehran: Kitābfurūshī Murtaẓavī. 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist*. Researched by al-Shaykh Jawād al-Qayyūmī. S.l. s.n. 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Ikhtiyār Ma'rifa Rijāl*. Mashhad: Mū'assisa-yi Nashr University of Mashhad. 1989/1409.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. Rijāl. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1989/1409.





## The Logic of Discovering the Classification of the Moral Concepts of the Holy Quran

**Maryam Dehghani Firoozabadi**

PhD student, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

**Dr. Mahdi Mehrizi Toroghi** (corresponding author)

Associate Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

Email: Toosi217@gmail.com

**Dr. Tahereh Mohseni**

Assistant professor, Imam Sadiq University, Women's College, Tehran, Iran

### Abstract

Heavenly teachings can be divided into three categories: beliefs, moralities and jurisprudence. Therefore, moral instructions are among the most important Quranic teachings that include a wide range of moral virtues and vices. In order to understand moral concepts, to identify their importance, to determine the position of each concept through which it is possible to take the right educational steps to train the people of the society, there is a need for indicators and standards that cannot be achieved easily, but one must try different ways to obtain them because they are not clearly explained in religious texts.

With a descriptive and analytical approach and by making studies in the Arabic language, this article has determined these indicators for the classification of moral concepts: repetition, restriction, superlative, analogy, comparison of phrases and themes. With examples from the verses of the Quran, we have tried to explain that, based on these examples, the moral virtues of sincerity and gratitude are considered among the highest moral virtues, respectively. Though, for the final conclusion, a complete investigation must be done on the moral verses, which is being done in a detailed research.

**Keywords:** classification, ethics, moral concepts, restriction, superlative, analogy





## منطق استکشاف طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی قرآن کریم

مریم دهقانی فیروزآبادی

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

(نویسنده مسئول) دکتر مهدی مهریزی طرقي

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

Email: Toosi217@gmail.com

دکتر طاهره محسنی

استادیار دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران، تهران، ایران

### چکیده

آموزه‌های آسمانی به سه بخش، تفکیک‌شدنی است: عقاید و اخلاق و فقه. بنابراین، آموزه‌های اخلاقی جزو مهم‌ترین معارف قرآنی به شمار می‌رود که دارای گستره بزرگی از فضایل و رذایل اخلاقی است. برای فهم مفاهیم اخلاقی، شناسایی اهم و مهم آن، تعیین رتبه هر مفهوم که به وسیله آن بتوان گام‌های تربیتی درست برای تربیت نفوس افراد جامعه را برداشت، نیاز به شاخص‌هایی است که از راه‌های متعددی برای رسیدن به آن باید استفاده کرد؛ چراکه این مسئله در متون دینی به‌وضوح تبیین نشده است.

جستار حاضر با رویکردی توصیفی تحلیلی طبق بررسی‌هایی که در زبان عرب به عمل آورده است، به شاخص‌های تکرار، حصر، تفصیل، تشبیه، مقایسه عبارت‌ها و مضمون‌ها برای دسته‌بندی مفاهیم اخلاقی رسیده است و با مثال‌هایی از آیات قرآن، سعی در تبیین آن داشته است که بر اساس مثال‌های ذکر شده در این پژوهش، خصایل اخلاقی نصح و شکر، به‌ترتیب جزء بالاترین فضایل اخلاقی به شمار می‌روند. البته برای نتیجه‌گیری نهایی باید استقصای کاملی بر روی آیات اخلاقی صورت بگیرد که در پژوهشی مفصل در حال انجام است.

**واژگان کلیدی:** طبقه‌بندی، اخلاق، مفاهیم اخلاقی، حصر، افعال التفضیل، تشبیه.

## مقدمه

قرآن، کتاب ارشاد و تبلیغ و هدایت است که بخش شایان توجهی از آن، به هدایت و تربیت اخلاقی انسان‌ها اختصاص دارد و هدف اصلی نزول وحی در آیاتی چند از قرآن کریم، تربیت و هدایت انسان معرفی شده است (ازجمله؛ بقره: ۱۸۵؛ آل عمران: ۷۳؛ نساء: ۱۰۵؛ مانده: ۱۵ تا ۱۶؛ اعراف: ۵۴) تا در پرتو آن، از راه نفوذ در روح و افکار مردم، جامعه‌ای به وجود آورد که از کمالات معنوی برخوردار باشد. خداوند، حکیم است و آیات قرآن را هم محکم معرفی می‌کند: «...كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»<sup>۱</sup>؛ بنابراین، مفاهیم اخلاقی باید از پیوندی منطقی و ساختاری منسجم برخوردار باشد؛ چراکه اندیشه‌های فاقد منطق و انسجام هرگز نمی‌توانند به منبع و منشأ مستحکم و ارجمند متکی باشند! بی‌شک، آموزه‌های اخلاقی جزء یکی از مهم‌ترین محورهای قرآن است که هماهنگی و ارتباط میان خود این آموزه‌ها، مصداق بارزی از نظم و انسجام معارف قرآنی است و ازسوی دیگر، رسیدن به جامعه اخلاقی میسر نخواهد شد، مگر در سایه‌سار تربیت اخلاقی که تحقق آن در صورتی ممکن خواهد بود که بتوانیم مفاهیم اخلاقی را طبقه‌بندی کنیم تا به این ترتیب هم بتوان به شناسایی اهم و مهم در مفاهیم اخلاقی رسید و هم گام‌های تربیتی برای تربیت نفوس افراد جامعه به‌درستی مشخص شود. برای پی‌بردن به تعیین رتبه هر مفهوم، از راه‌های متعددی باید استفاده کرد؛ چراکه این مسئله در متون دینی به‌وضوح تبیین نشده است و این نوشتار می‌کوشد با رویکردی توصیفی تحلیلی به این پرسش پاسخ بدهد که با چه منطق و چه شاخص‌هایی می‌توان به طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم پرداخت؟

در زمینه منطق استکشاف طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم این نتایج به دست آمد که: در کتاب شاخص‌های دین‌داری، نوشته دکتر مهدی مهریزی که توسط نشر علم در سال ۱۳۹۵ به چاپ رسیده است، به‌صورت اختصار، طرق رتبه‌بندی مؤلفه‌های دینداری مطرح شده است و در میان رساله‌ها می‌توان از رساله «نظام اولویت‌بندی و سلسله مراتب ارزش‌های اخلاقی در قرآن»، نوشته علی رضوانی که به‌راهنمایی دکتر احمدحسین شریفی در دانشگاه معارف اسلامی به رشته نگارش درآمده است، یاد کرد که تنها سه معیار تدبیر در هیئت و ماده کلمات قرآن را تأکید کرده و تکرار را ارزیابی کرده است، اما این جستار با پنج معیار تکرار، حصر، تفصیل، تشبیه، مقایسه عبارت‌ها و مضمون‌ها که بحث تأکید، تنها جزئی از مورد اخیر آن خواهد بود، به‌صورت جامع‌تری به منطق استکشاف طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم می‌پردازد. همچنین رساله شاخص‌های دینداری در روایات که توسط مهناز قدرتی، به‌راهنمایی دکتر مهریزی در دانشکده اصول دین قم به رشته نگارش درآمده است، به بخشی از این معیارها آن هم با تکیه بر روایات

اشاره کرده است، در حالی که معیارهای مطرح شده در این نوشتار، گسترده تر و باتوجه به آیات قرآن است. در فرایند منطق استکشاف طبقه بندی مفاهیم اخلاقی در قرآن کریم، ابتدا به مفهوم شناسی واژگان کلیدی و سپس به تبیین معیارهای طبقه بندی مفاهیم اخلاقی و درنهایت، نتیجه گیری ادله مطرح شده می پردازیم.

## ۱. مفهوم شناسی واژگان کلیدی

أ. طبقه بندی: «طبقه بندی»، به معنای رده بندی و صف بندی است<sup>۲</sup> که مترادف با کلماتی، همچون تنظیم و ترتیب است و در زبان انگلیسی با عباراتی، همچون Categorization, Assortment<sup>۳</sup> از آن یاد می شود.

ب. اخلاق: «اخلاق» در اصل، واژه ای عربی است که مفرد آن «خُلُق» و «خُلُق» می باشد و در لغت، به معنای سرشت و سجیه به کار رفته است؛ اعم از اینکه سجیه و سرشتی نیکو و پسندیده باشد؛ مانند عفو و صبر یا زشت و ناپسند باشد؛ مثل دروغ و حسد. لغت شناسان عموماً آن را با واژه خُلُق هم ریشه دانسته اند؛ با این تفاوت که، خُلُق به معنای نیرو و سرنوشت باطنی انسان است که تنها با دیده بصیرت و غیرظاهر، درک شدنی است و خُلُق به شکل و صورت محسوس و درک شدنی با چشم ظاهر گفته می شود<sup>۴</sup> و در اصطلاح، عبارت است از: «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می شوند افعالی متناسب با آن صفات، به سهولت و بدون نیاز به تأمل، از آدمی صادر شود.»<sup>۵</sup> بنابراین، رفتار اخلاقی آن است که بدون فکر و تأمل و درنگ از انسان سر می زند<sup>۶</sup> و در انگلیسی با کلماتی همچون Moral و Ethics<sup>۷</sup> از آن یاد می شود.

ج. مفاهیم اخلاقی: مفاهیم، جمع مفهوم است که در انگلیسی با واژه Moral Concepts<sup>۸</sup> به کار می رود و در لغت، معنایی است که از لفظ فهمیده می شود<sup>۹</sup> و در اصطلاح اصولیان، مفهوم، مقابل منطوق است و به معنایی گفته می شود که در ظاهر کلام آورده نشده است، ولی به سبب خصوصیتی، از منطوق

۲. معین، فرهنگ معین، ۱/۱۰۲۰.

۳. غفاری، فرهنگ البرز کاربردی، ۴۵۲.

۴. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۲۵/۲۵۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰/۸۶؛ جوهری، الصحاح، ۴/۱۴۷۱.

۵. ابن مسکویه، تهذیب الأخلاق، ۵۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۷۲/۶۷.

۶. سلمان ماهینی و دیگران، «حل شبهه تعارض آفرینی مفهوم «بی رویه» در تعریف سنتی اخلاق بر اساس الگوی چهار مؤلفه ای اخلاق ورزی»، ۱۱۹.

۷. غفاری، فرهنگ البرز کاربردی، ۲۶.

۸. دیکشنری تخصصی ایرانیان الهیات.

۹. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۶/۲.



کلام فهمیده می‌شود<sup>۱۰</sup> و منظور از مفاهیم اخلاقی، تصوراتی است که با به‌کاربردن الفاظ اخلاقی در ذهن انسان نقش می‌بندند.<sup>۱۱</sup>

د. **قصر و حصر:** قصر و حصر در نزد لغویان، به معنای ای از این قرار به کار رفته است: کم کردن، محدود کردن، محبوس کردن و بازداشتن<sup>۱۲</sup> و معنای اصطلاحی آن عبارت است از: اختصاص دادن چیزی (که مقصور یا محصور نام دارد) در چیزی دیگر (که مقصور علیه یا محصور فیه نامیده می‌شود)، به شیوه‌ای ویژه که نزد اهل بلاغت آن زبان شناخته شده است.<sup>۱۳</sup>

ه. **افعل التفضیل:** اسم تفضیل برای بیان برتری فردی یا شیئی نسبت به دیگری یا بیان کم‌تر و زیاده‌تر بودن صفتی به کار می‌رود. با این فرض که دو یا چند چیز در اصل یک معنا یا صفت مشترک هستند.<sup>۱۴</sup> در مواردی نیز افعال التفضیل در جایی به کار می‌رود که اصل صفت در یکی از طرفین وجود ندارد اما در فرض اتصال آن به مبدأ، این تفضیل برقرار است.<sup>۱۵</sup>

و. **تشبیه:** تشبیه از ریشه «شبه» است و در لغت، به معنای مانند کردن است و در اصطلاح، بیان مشارکت یک یا چند چیز با یک یا چند چیز دیگر در یک یا بیش از یک صفت که به واسطه ابزارهایی ویژه، دال بر معنای مشابهت صورت می‌پذیرد.<sup>۱۶</sup> تشبیه دارای چهار رکن اساسی است: مشبه، مشبه‌به، وجه شبه و ادات تشبیه.

## ۲. معیارهای طبقه‌بندی

### ۲.۱. تکرار

بی تردید، «تکرار» یکی از اصول و قواعد رتبه‌بندی است؛ چراکه بیان مکرر هر چیزی، در واقع نشانه تأکید بر اهمیت آن مطلب است.<sup>۱۷</sup> از این رو، برای طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی در قرآن باید به مقایسه عبارت‌ها نسبت به همدیگر با این رویکرد پرداخت تا جایگاه آن‌ها نسبت به همدیگر مشخص شود. تکرار که از اعجاز لفظی قرآن به شمار می‌رود، با دو هدف «اعتقادی دینی» و «ادبی بلاغی» در قرآن آمده است، به طوری که یک لفظ یا یک معنا یا یک جمله را به مقتضای حکمت، به طرق مختلف چند بار

۱۰. فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ۳۵۳/۷.

۱۱. مصباح یزدی، فلسفه اخلاق، ۲۵.

۱۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۴۰۵؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۴۹.

۱۳. رجایی، معالم البلاغة در علم معانی و بیان، ۱۲۱.

۱۴. صیداوی، الکفاف کتاب یعید صوغ قواعد اللغة العربية، ۷۲/۱.

۱۵. مهریزی، شاخص‌های دین‌داری، ۲۲۷.

۱۶. جرجانی، التعریفات، ۵۸/۱؛ تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۴۳۴/۱.

۱۷. مهریزی، شاخص‌های دین‌داری، ۲۲۶.

تکرار می‌کند.

استخراج نوع تکرار لفظ یا معنا در قرآن یا چگونگی تکرار آن می‌تواند به عنوان شاخصی در تعیین مراتب فضایل و رذایل اخلاقی استفاده شود؛ زیرا فرض ما این است که هر ارزشی که در قرآن از شدت تکرار بیشتری برخوردار باشد، اهمیت بیشتری دارد. برای مثال، کاربرد واژه تقوا در قرآن با مشتقاتش ۲۵۸ بار (در ۶۳ سوره و ۲۳۷ آیه) به عنوان پرکاربردترین واژه در بحث ارزش‌های اخلاقی است که این مسئله، حکایت از اهمیت این ارزش اخلاقی دارد یا واژه صدق در قرآن با مشتقاتش، ۱۵۵ بار (در ۴۹ سوره و ۱۴۴ آیه) یا واژه صبر با مشتقاتش ۱۰۳ بار (در ۴۵ سوره و ۹۳ آیه)، بیشترین تکرار را در مجموع آیات قرآن دارد و این موارد حاکی از اهمیت این ارزش‌هاست.

**انواع و اقسام تکرار در قرآن:** ادیبان در نگاهی کلی، تکرار را به دو بخش مفید و غیر مفید تقسیم می‌کنند؛ اما از آنجاکه تکرار غیر مفید، نقض‌کننده فصاحت است و قرآن کریم که کلام خداست در اوج فصاحت و بلاغت قرار دارد؛ لذا از این نقص مبرا است. با توجه به آنچه گفته شد آنجا که در قرآن کریم با پدیده تکرار روبه‌رو هستیم، برای پی‌بردن به فایده آن باید به عبارت قبل و بعد آن آیات توجه شود تا به این طریق بتوان به غرض خداوند از تکرار رسید. با اندکی مسامحه می‌توان همه وجوه مختلف تکرار در قرآن را به دو قسم تقسیم کرد: لفظی و معنوی.

**أ. لفظی:** یعنی در آن‌ها معنا و مفهومی تکرار نشده است، بلکه برخی از اجزای جمله به دلایل زبانی (نحوی و بلاغی و اسلوبی) و ادبی، به صورت مفرد یا مرکب بیش از یک بار گفته شده است که تکرار لفظی به صورت‌های مختلفی در قرآن آمده است که برخی از آن‌ها به شرح ذیل است:<sup>۱۸</sup>

**یک. تکرار جمله کامل در میان سوره‌های مختلف:** مثل آیه شریفه: «...إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ... قطعاً در این [امر] برای هر شکیبای شکرگزاری نشانه‌هاست.»<sup>۱۹</sup>

این آیه که مجموعاً چهار بار در قرآن مجید به مناسبت‌هایی تکرار شده است، بیانگر اهمیت و جایگاه ویژه صبر و شکر است؛ چراکه صبر و شکر از نشانه‌های مهم ایمان است. یادآوری مصیبت‌ها و سختی‌های گذشته و فائق آمدن بر آن‌ها؛ چه در زندگی خودمان و چه در زندگی انسان‌ها و امم دیگر، روحیه شکرگزاری را در انسان تقویت می‌کند و او را به صبر و مقاومت دعوت می‌کند. بنابراین، می‌بینیم خداوند متعال، دو ویژگی صبر و شکر را در کنار هم، چهار بار در قرآن با آیه فوق متذکر می‌شود و به این ترتیب، مخاطب را به داشتن این دو ویژگی اخلاقی تشویق می‌کند و این مطلب در حدیثی که بسیاری از مفسران از

۱۸. زرکشی، البرهان، ۲۹ تا ۱۵.

۱۹. شوری: ۳۳؛ ابراهیم: ۵؛ لقمان: ۳۱؛ سباء: ۱۹.

پیامبر گرامی (ص) نقل کرده‌اند نیز وجود دارد، آنجا که می‌فرماید: «الْإِيمَانُ نَصْفَانِ؛ نَصْفٌ فِي الصَّبْرِ وَ نَصْفٌ فِي الشُّكْرِ؛ ایمان دو نیمه است؛ نیمی صبر و نیمی شکر.»<sup>۲۰</sup>

**دو. تکرار جمله‌ای در کنار هم:** مانند سخن الهی: «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ؛ نه، چنین است زودا که بدانید. باز هم نه، چنین است زودا که بدانید.»<sup>۲۱</sup>

با بررسی سیاق آیاتی که این جملات در آن تکرار شده است، متوجه می‌شویم خداوند در جمله «كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» به بدگویی مستکبران متفاخر می‌پردازد<sup>۲۲</sup> و با تکرار جمله «ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ»، دو ردیله کبر و فخر را به صورت مضاعف سرزنش می‌کند و به انسان متکبر فخرکننده با تأکید گوشزد می‌کند که به‌زودی وقتی از زندگی دنیا منقطع شدید، از آثار سوء غفلت خود آگاه خواهید شد که بر اثر کبر و فخر اتفاق افتاده است.

**سه. تکرار جمله در فواصل آیات یک سوره به سبب تعدد متعلق:** یعنی لفظ یا عبارتی که دوباره تکرار شده، به چیز دیگری غیر از آنچه که در مرتبه اول به آن متعلق بوده است، متعلق باشد. این قسمت از تکرار را تردید نامند؛<sup>۲۳</sup> مانند آیه شریفه: «وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» که در سوره مرسلات ده بار تکرار شده است و در هر مرتبه، متعلق متفاوت است و با تکرار این عبارت، زشتی تکذیب را به مخاطب گوشزد می‌کند و با این نفرین، به تکذیب‌گران، شرایط سختی را که در روز قیامت تجربه خواهند کرد، متذکر می‌شود.

**چهار. تکرار حرف اضراب:** حرف اضراب که به معنای اعراض و روی گرداندن است را در کلام عربی با حرف «بل» نشان می‌دهند؛ زیرا گوینده با به‌کاربردن آن در وسط کلام، از سخن قبلی خود اعراض کرده است و به بیان مطلب دیگری روی می‌آورد؛ مانند آیه شریفه: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ؛ بلکه گفتند: خواب‌های شوریده است، [نه] بلکه آن را برافته، بلکه او شاعری است. پس همان‌گونه که برای پیشینیان هم عرضه شد، باید برای ما نشانه‌ای بیاورد.»<sup>۲۴</sup>

در این آیه، مخالفان پیامبر (ص) در ابتدا با آوردن حرف «بل» از سخن قبلی خود که پیامبر را ساحر می‌نامیدند؛ با این استدلال که، سحر مقداری علم و استادی می‌خواهد، روی گردان شدند و گفتند: آنچه پیامبر به‌عنوان نبوت آورده است یک سری خواب‌های پریشان است و مجدداً با آوردن حرف «بل» از سخن

۲۰. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۴۸.

۲۱. تکرار: ۴۳.

۲۲. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۳۵۱/۲۰.

۲۳. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۵۰.

۲۴. انبیاء: ۵.

قبل خود هم برگشتند و گفتند که این افتراست؛ چراکه خواب دیدن زمینه‌ای می‌خواهد، چون افترا آن دروغی است که زمینه‌ای ندارد و در آخر حتی آن را هم رد کردند و گفتند: این خیال‌بافی است؛ زیرا افترا هم نیاز به اندیشه و تفکر دارد، اما خیال‌بافی حتی این مقدار از فکر را هم لازم ندارد و به همین دلایل از پیامبر خواستار معجزه شدند<sup>۲۵</sup> و این چنین با آوردن حرف «بل»، مرحله به مرحله از یک سو، ادعای خودشان که تهمت‌هایی بیش نبود را درباره عدم رسالت پیامبر (ص) مطرح کردند و از سوی دیگر، به بی‌ارزشی آنچه پیامبر (ص) می‌فرمودند، تأکید کردند.

**ب. معنوی:** در این قسم، مضمون یا مفهومی در دو یا چند موضع به منظور یادآوری و تذکر بیشتر بر امری، تکرار شده است. تکرار برخی از مضامین اخلاقی و قصص عذاب اقوام گذشته در قرآن از این نوع است.<sup>۲۶</sup>

باتوجه به آنچه گفته شد، تکرار در موضوعی؛ چه در قالب معنوی و چه در قالب لفظی، نشان از اهمیت آن دارد.

## ۲.۲. حصر یا قصر

حصر، از جمله شیوه‌هایی است که برای بیان مقاصد قرآنی، مثل مفاهیم والای اخلاقی به کار می‌رود. هدف و غرض از به کار بردن اسلوب قصر بسیار زیاد است که باید مطابق مقتضای حال مخاطب باشد که باتوجه به آن برای مواردی از این دست به کار می‌رود: تعظیم، تحقیر، مبالغه و زیاده‌روی، استوارکردن سخن در ذهن شنونده و... .

### ۲.۲.۱. انواع قصر

**أ. قصر حقیقی:** تخصیص چیزی به چیز دیگر، به حسب حقیقت و نفس الامر است؛ به این معنا که، اصلاً تجاوز به غیر نمی‌کند و مقصور، ویژه مقصور علیه است و خود بر دو نوع است: قصر حقیقی تحقیقی و قصر حقیقی ادعایی.

**ب. قصر غیر حقیقی یا اضافی:** در آن، مقصور نسبت به چیزهای دیگر که معمولاً میان متکلم و مخاطب معلوم و شناخته شده است، تنها به یک چیز اختصاص یافته است<sup>۲۷</sup> که خود به قصر اضافی افراد، قصر اضافی تعیین و قصر اضافی قلب تقسیم می‌شود.

### ۲.۲.۲. شیوه‌های قصر

۲۵. قرشی بنابی، تفسیر احسن الحدیث، ۴۸۴/۶؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۵۶/۱۳.

۲۶. زرکشی، البرهان، ۱۵/۳.

۲۷. صالح مازندرانی، انوار البلاغة، ۱۹۱ تا ۱۹۰.

أ. نفی و استثنا؛ مانند آیه شریفه: «وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلٰٓئِلٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ؛ و صبر کن و صبر تو، جز به [توفیق] خدا نیست و بر آنان اندوه مخور و از آنچه نیرنگ می‌کنند، دل تنگ مدار.»<sup>۲۸</sup>

در این آیه شریفه، خداوند با استفاده از نفی و استثنا، به بیان اهمیت صبر برای پیامبر (ص) در برابر اذیت‌هایی که او و اصحابش متحمل می‌شدند، اشاره کرده است و به این ترتیب، با بیان عظمت صبر که با حصر آن را نشان داده است و آن را جز به توفیق و تأیید الهی ممکن نمی‌داند؛ پیامبر را به داشتن این صفت اخلاقی تشویق کرده است و با آوردن عبارت (وَاصْبِرْ) که فعل امر است، وجوب صبر را بیان می‌کند.

ب. إِنَّمَا و أَنَّمَا؛ مانند آیه شریفه: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ درحقیقت، مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادرانتان را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید.»<sup>۲۹</sup>

خداوند متعال در این آیه با آوردن «إِنَّمَا»، ارتباط مؤمنان را به برادری منحصر کرد تا به این ترتیب به بیان اهمیت این مطلب پردازد و در نتیجه، زمینه‌ای را فراهم کند که برقراری صلح را برای مؤمنانی که در جنگ با هم هستند توسط دیگر مؤمنانی که شاهد آن هستند، ایجاد کند؛ چراکه برادری اقتضا می‌کند که مؤمنان دیگر، از نظر خیرخواهی بین هر دو طایفه صلح و دوستی برقرار کنند و «إِنَّمَا» که نشان از حصر دارد، با بیان عظمت این برادری، مؤمنان را به ایجاد صلح در بین همدیگر دعوت می‌کند.

ج. به‌کاربردن حروف عطف (بل، لکن و لا)؛ مانند آیه شریفه: «لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ الْمَلَائِكَةِ وَ الْكِتَابِ وَ النَّبِيِّينَ وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينَ وَ ابْنَ السَّبِيلِ وَ السَّانِلِينَ وَ فِي الرِّقَابِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَ الصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ حِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ؛ نیکوکاری آن نیست که روی خود را به‌سوی مشرق و [یا] مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آورد و مال [خود] را باوجود دوست‌داشتنش، به خویشاوندان و یتیمان و بینوایان و در راه‌ماندگان و گدایان و در [راه آزادکردن] بندگان بدهد و نماز را بر پای دارد و زکات را بدهد و آنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفادارانند و در سختی و زیان و به‌هنگام جنگ شکیباییان‌اند. آنان‌اند کسانی که راست گفته‌اند و آنان همان پرهیزگاران‌اند.»<sup>۳۰</sup>

۲۸. نحل: ۱۲۷.

۲۹. حجرات: ۱۰.

۳۰. بقره: ۱۷۷.

در این آیه، خدای سبحان با آوردن «لکن»، نیکی را محصور در ویژگی‌هایی عنوان می‌کند که صاحبان آن ویژگی‌ها کسانی هستند که وفادار به عهدشان هستند و در سختی‌ها و مشکلات و جنگ با دشمن شکیبایی و علامه طباطبایی این دو صفت؛ یعنی وفای به عهد و صبر را زمینه‌ساز تمامی اخلاق فاضله می‌داند<sup>۳۱</sup> و به این ترتیب، خداوند متعال با حصر آن‌ها توسط «لکن» اهمیت این صفات در ایجاد اخلاق حسنه را مطرح کرده است.

### ۲.۳. تفصیل

استفاده از اسم تفصیل و واژه‌های تفصیلی، از جمله؛ احسن، اکمل، اوثق یا ادین در بیان مطلبی، نه تنها نشانگر اهمیت آن مطلب است؛ بلکه بر راجح بودن و برتر بودن آن راجع به سایر مسائل تأکید می‌ورزد.<sup>۳۲</sup> همچنین دو کلمه خیر و شر گاهی به معنای اسم تفصیل به کار می‌روند؛ مانند آیه شریفه: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...»<sup>۳۳</sup> در این آیه، کلمه خیر، معنای صفت تفصیلی را می‌رساند و امت اسلامی را بهترین و برترین امت‌ها معرفی می‌کند؛ یعنی خدای سبحان با آوردن کلمه خیر، اهمیت و برتری امت اسلامی را زمانی عنوان می‌کند که به خدا ایمان داشته باشند و در کنار آن، وظیفه امریه معروف و نهی از منکر را انجام بدهند و به این ترتیب، اهمیت این وظایف نیز روشن می‌شود و اگر به دو مورد اخیر عمل نشود که آن‌ها را می‌توان از مصادیق خیرخواهی و نصیح شمرد، طبیعی است که برتری این امت هم از بین می‌رود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اگر مسلمانان فضیلت اخلاقی نصیح را در خود ایجاد نکنند، دیگر آن‌ها را نمی‌توان امت برتر خواند.

### ۲.۴. تشبیه

تشبیهات به کاررفته در قرآن کریم که از محاسن ساختار ادبی قرآن است، از نظر اخلاقی نیز بسیار تأثیرگذار است و یکی از راه‌های تشخیص اهمیت و جایگاه ارزش‌های دینی به شمار می‌رود. هرگاه چیزی را به چیزی دیگر تشبیه می‌کنند، نشان از اهمیت مشبّه به دارد و طبیعتاً، جایگاه و ارزش مشبّه نیز به دست می‌آید؛<sup>۳۴</sup> مانند آیه شریفه: «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهٗ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ و اگر می‌خواستیم، قدر او را به وسیله آن [آیات] بالا می‌بردیم، اما او به زمین [دنیا] گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد. از این‌رو، داستانش چون داستان سگ است [که] اگر بر آن حمله‌ور شوی، زبان از کام

۳۱. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۶۵۱/۱.

۳۲. مهریزی، شاخص‌های دین داری، ۱۷۷.

۳۳. آل عمران: ۱۱۰.

۳۴. مهریزی، شاخص‌های دین داری، ۲۲۵ تا ۲۲۸.

برآورد و اگر آن را رها کنی [باز هم] زبان از کام برآورد. این، مثل آن گروهی است که آیات ما را تکذیب کردند. پس این داستان را [برای آنان] حکایت کن، شاید که آنان اندیشه کنند.»<sup>۳۵</sup>

در این آیه، «الذی» مشبه، «کلب» مشبه‌به، «مثل» ادات تشبیه و «کار زشت و بیهوده» وجه شبه است. خداوند، دانشمندان منحرفی که دچار هواپرستی می‌شوند و به دلیل دون همتی همه چیز خود را از دست می‌دهند، به سگ هاری تشبیه کرده است که بر اثر بیماری هاری، حالت عطش کاذب به او دست می‌دهد و در هیچ حال سیراب نمی‌شود تا به این ترتیب، با تشبیهی بر مذمت هواپرستی و دون همتی با تشبیهی تأکید کرده باشد.<sup>۳۶</sup>

## ۲.۵. بررسی عبارت‌ها و مضمون‌ها

ازجمله معیارهای مؤثر در کشف مراتب ارزش‌های اخلاقی در قرآن، بررسی عبارات و مضمون‌های آیات قرآن است که با چهار عنوان مقایسه به آن می‌پردازیم: عبارت‌ها، تأکید، مقدم و مؤخر، ماده امر.

### ۲.۵.۱. مقایسه عبارت‌ها

از روش‌های اولویت‌بندی، مقایسه تعبیرها در موضوع واحد است که این موضوع خیلی مهم است و می‌تواند در موارد تعارض‌های اخلاقی کمک کند که اولویت وظایف اخلاقی چگونه است و کدام وظیفه بر وظیفه اخلاقی دیگر اولویت دارد. به همین دلیل، در بین شاخص‌ها، این شاخص در اولویت قرار می‌گیرد؛ لذا در مواردی همچون آیه ۱۲۳ سوره آل عمران که در ادامه می‌آید اگرچه فضیلت اخلاقی تقوا نسبت به شکر تکرار بیشتری در قرآن دارد، اما مقدمه صفت اخلاقی شکر به شمار می‌رود؛ چراکه می‌فرماید: «...فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ...» پس از خدا پروا کنید، باشد که سپاسگزاری نمایید؛ یعنی در صورتی که تقوا داشته باشید، امکان رسیدن به صفت شکر وجود دارد و در سوره بقره آیه ۲۳۷ می‌فرماید: «...وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...» و گذشت کردن شما به تقوا نزدیک‌تر است...» پس می‌توان گفت: تقوا نتیجه عفو و شکر نتیجه تقواست؛ لذا شکر از تقوا بالاتر است.

### ۲.۵.۲. تأکید

«تأکید» در انتقال مفهوم و تأثیر گفتار، نقش به‌سزایی دارد. در یک تقسیم‌بندی کلی، روش‌های تأکید در قرآن را در دو جهت بررسی می‌کنیم.

أ. تأکید جمله اسمیه (تأکید در اسناد): این تأکید شامل موارد زیر است:

یک. آوردن «إِنَّ» و «أَنَّ» بر سر جمله اسمیه و فعلیه: همزه «إِنَّ» در صورتی مفتوح می‌شود که بتوان

۳۵. اعراف: ۱۷۶.

۳۶. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۴/۷.

مصدر را جایگزین آن ساخت و همزه آن مکسور می‌شود، هرگاه نتوان مصدر را جایگزین آن کرد و در صورت جمع دو حالت، فتح و کسر هر دو جایز است. عبدالقاهر جرجانی معتقد است: «ان» در تأکید، بسیار قوی‌تر از «لام» است و بیشتر در جواب واقع می‌شود.<sup>۳۷</sup>

همزه مکسور؛ مانند کلام الهی: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آن‌ها رد کنید و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. درحقیقت، «نیکو» چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد. خدا، شنوای بیناست.<sup>۳۸</sup>

بحث امانت‌داری در اسلام آن‌چنان اهمیت دارد که خداوند متعال در این آیه هم به‌وسیله «ان» و هم ماده فعل امر دستور می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن‌ها بدهید. مطلبی که ما امروز به‌عنوان یکی از موارد اعلامیه حقوق بشر در اسلام<sup>۳۹</sup> که اصول آن ذیل حوزه اخلاق صورت‌بندی می‌شود،<sup>۴۰</sup> شاهد آن هستیم و تمام انسان‌ها در برابر آن یکسان‌اند و اسلام، هزار و چهارصد سال پیش آن را به‌عنوان امری اخلاقی دستور می‌دهد و در اهمیت مطلب همین بس که مجدداً خداوند با آوردن عبارت «إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ» و تأکید به‌وسیله «ان»، آن را سفارش می‌کند.

همزه مفتوح؛ مانند آیه: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد. پس هرکس بر شما تعدی کرد، همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوایپیشگان است.<sup>۴۱</sup>

تأکید به تقوا در ذیل آیه، تأکیدی بر عدم‌تجاوز از حد است؛ یعنی مقابله به مثل نباید شکل انتقام‌جویی به خود گیرد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود خدای سبحان برای ابلاغ پیام آیه چند تأکید به کار برده است: به صیغه امر آوردن، استفاده از ماده علم، تعلیل، آوردن ان، تأکید مجدد بر تقوا<sup>۴۲</sup> و به این ترتیب، تأکید بر عدم‌انتقام‌جویی کرده است.

دو. آوردن الّا: مرکب از همزه استفهام و لای نفی است و برای تحقیق جمله مابعدش می‌آید که

۳۷. زرکشی، البرهان، ۴۲۰/۲.

۳۸. نساء: ۵۸.

۳۹. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۳۱/۳.

۴۰. درویشی، «ارزیابی منطقی جایگاه اصول اعلامیه حقوق بشر در حقوق و اخلاق»، ۹۵.

۴۱. بقره: ۱۹۴.

۴۲. زرکشی، البرهان، ۴۲۰/۲.



این معنای تأکید است،<sup>۴۳</sup> چنان‌که در آیه ۱۳ سوره بقره آمده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ؛ و چون به آنان گفته شود همان‌گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم ایمان بیاورید. می‌گویند: آیا همان‌گونه که کم‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟ هشدار که آنان همان کم‌خردان‌اند، ولی نمی‌دانند.»

این آیه، کسانی که ایمان مؤمنان را تمسخر می‌کنند، به شدت توبیخ می‌کند و با آوردن مواردی از این دست، بر سفيه بودن آن‌ها تأکید دارد: «آلَا، إِنَّ، ضمیر هُم و حرف لکن. نتیجه اینکه، تمسخر ایمان مؤمنان، جزء رذایل اخلاقی است که به شدت تقبیح و سرزنش شده است و با هشدار که توسط «آلَا» مطرح می‌کند، اهمیت موضوع را در چشم مخاطب دوچندان می‌کند.

**سه. آوردن اما شرطیه تفصیلیه:** «أَمَّا» حرفی است که معنای شرط دارد و به همین دلیل با «فا»ی جواب همراه است و فایده آن در کلام، تأکید بیشتر است؛<sup>۴۴</sup> مانند «وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحَسَنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ وَ مَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى»؛<sup>۴۵</sup> در این آیه، خداوند با آوردن «أَمَّا» تأکید می‌کند که انسان‌هایی که بخواهند با بخل کردن غنی شوند، دچار عسری می‌شوند که عمل به کارهای نیک را بر انسان تنگ و دشوار می‌کند، در نتیجه به اعمال خوب توفیق پیدا نمی‌کنند<sup>۴۶</sup> و با بیان نتیجه کار که همان تنگی و سختی است و با «فا» آمده و در حقیقت جواب «أَمَّا» است، می‌خواهد مخاطب را از بخل‌ورزیدن بر حذر بدارد.

**چهار. آوردن لام ابتدا:** لام ابتدا، مفتوح است و برای تأکید و برطرف ساختن شک شنونده عنوان می‌شود و همواره صدارت طلب است، مگر آنکه آغازگر جمله، یکی از حروف مشبه بالفعل باشد؛<sup>۴۷</sup> مانند آیه شریفه: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ؛ از شکیبایی و نماز یاری جوید و به‌راستی این گران است، مگر بر فروتنان.»<sup>۴۸</sup>

باتوجه به این آیه، صبر و نماز، دو موضوع مهم برای کمک گرفتن در سختی‌ها و مشکلات و همچنین رسیدن به پیروزی هستند؛ چراکه ویژگی صبر که از ثبات نفس ایجاد می‌شود، مشکلات و سختی‌ها را کوچک می‌کند.

در ادامه، عبارت «وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ» که علت استعانت است را با آوردن لام مفتوح

۴۳. زرکشی، البرهان، ۲۶۱/۴.

۴۴. معصومی، مهذب مغنی اللیب عن کتب الأعراب، ۳۷ تا ۳۶.

۴۵. لیل: ۱۱ تا ۸.

۴۶. قرشی بنابی، تفسیر احسن الحدیث، ۲۵۵/۱۲.

۴۷. شروتونی، مبادئ العربية، ۱۰۷/۴.

۴۸. بقره: ۴۵.

تأکید می‌کند تا بر بزرگی آن دلالت داشته باشد<sup>۴۹</sup> و این اتفاق، با صبر و نماز حاصل می‌شود که این خود، بیانگر عظمت و اهمیت صبر است که با آوردن لام ابتدا در ابتدای کلمه «کبیره» که تأکید بر بزرگی استعانت می‌کند، صبر را هم پراهمیت جلوه می‌دهد؛ چراکه صبر و نماز، سبب به‌وجود آمدن استعانت می‌شوند.

**پنج. آوردن لام جحد:** لام جحد که بعد از نفی واقع می‌شود، فقط برای تأکید نفی است؛<sup>۵۰</sup> مثل آیه شریفه: «...فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»... خدا بر آن نبود که به آنان ستم کند، ولی آنان بر خود ستم روا می‌داشتند.<sup>۵۱</sup>

آیه با تأکیدی که دارد، در مقام یادآوری سرگذشت ملل گذشته و جریان نابودی آنان به‌سبب تکذیب پیامبران در اثر پیروی از هوا و خودستایی است تا اینان آسوده‌خاطر نباشند که عذابی مانند عذاب آنان بر ایشان فروود نمی‌آید<sup>۵۲</sup> و در اینجا، با آوردن لام در عبارت «ليظلمهم» تأکید می‌کند که مجازات این افراد از سوی خداوند، نه تنها نشانه ظلم خداوند نیست؛ بلکه به این ترتیب به فُج صفت اخلاقی تکذیب اشاره می‌کند که در اثر هوای نفس و خودستایی به وجود می‌آید تا مخاطب را از آن باز دارد.

**شش. آوردن تأکید معنوی:** تأکید معنوی با الفاظی از این دست می‌آید: نفس، عین کل، اجمع، جمیع، کِلا، کِلتا و فایده‌اش، رفع توهم مجاز و عدم شمول است؛<sup>۵۳</sup> مانند سخن الهی: «وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و میان دل‌هایشان الفت انداخت که اگر آنچه در روی زمین است همه را خرج می‌کردی، نمی‌توانستی میان دل‌هایشان الفت برقرار کنی، ولی خدا بود که میان آنان الفت انداخت؛ چراکه او توانای حکیم است.<sup>۵۴</sup>

در این آیه، خداوند با استفاده از لفظ «جمیعاً» خطاب به پیامبر(ص) تأکید می‌کند که مؤمنان برای تو بس هستند؛ به‌دلیل آن مهربانی و الفتی که در آن‌ها وجود دارد و سبب اتحاد آن‌ها می‌شود و از پس آن می‌توان به پیروزی رسید و در اهمیت آن، همین بس که فقط خداوند می‌تواند این الفت را در قلب‌ها ایجاد کند و نمی‌تواند انسان‌ها حتی اگر تمام ثروت جهان را بدهند، دل‌ها را نسبت به هم مهربان کنند.

**هفت. آوردن سوگند در کلام:** سوگند در میان اسلوب‌های تأکید، بالاترین درجه را داراست و کسی که سوگند یاد می‌کند با قرین کردن گفتار خود به شیء ارزشمند، آن را به پذیرش نزدیک می‌سازد. به‌دلیل این

۴۹. حسینی همدانی، انوار درخشان، ۱/۱۴۴.

۵۰. زرکشی، البرهان، ۴/۳۷۰.

۵۱. توبه: ۷۰.

۵۲. طبرسی، مجمع البیان، ۵/۷۵.

۵۳. شروتونی، مبادئ العربية، ۴/۳۳۰ تا ۳۳۲.

۵۴. انفال: ۶۳.

شدت تأکید و ایجاد پیوند میان درستی گفتار و شرافت چیزی که به آن سوگند یاد می‌شود، سوگند ساده‌ترین گواه برای اثبات یک مدعاست که گاه جایگزین گواه و دلیل نیز می‌شود.<sup>۵۵</sup>

سوگند در نزد نحویان جمله‌ای است که با آن، خبر تأکید می‌شود، حتی آن‌ها گفتار خدای متعال: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ؛ چون منافقان نزد تو آیند گویند که گواهی می‌دهیم تو واقعاً پیامبر خدایی و خدا [هم] می‌داند که تو واقعاً پیامبر او هستی و خدا گواهی می‌دهد که مردم دوچهره، سخت دروغ‌گویند.»<sup>۵۶</sup> را سوگند شمرده‌اند؛ گرچه در آن، اخبار از گواهی دادن خدا بر کذب منافقان است؛ ولی چون برای تأکید خبر آمده، قسم نامیده شده است.<sup>۵۷</sup>

خداوند با چند تأکید؛ از قبیل قسم، «لَ» در لکاذبون، آوردن آن، شهادت الهی، آوردن جمله به صورت اسمیه، تصریح می‌کند که منافقان علی‌رغم تطابق کلامشان با واقع دروغ‌گو هستند؛ در واقع، دایره کذب با این تأکیدات، وسیع‌تر بیان شده است.

**هشت. آوردن لام جواب قسم:** لام جواب قسم، در جواب قسم مذکور یا محذوف می‌آید و مانند خود قسم، متضمن تأکید است، به‌ویژه آن‌گاه که با «قد» و نون تأکید همراه شود؛ مانند آیه شریفه: «لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قِبَلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيراً وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ؛ قطعاً در مال‌ها و جان‌هایتان آزموده خواهید شد و از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و [نیز] از کسانی که به شرک گراییده‌اند [سخنان دل] آزار بسیاری خواهید شنید و [لی] اگر صبر کنید و پرهیزگاری نمایید، این [ایستادگی] حاکی از عزم استوار [شما] در کارهاست.»<sup>۵۸</sup> که در آن، حرف لام و نون مشدد آمده است که بیانگر تأکید و اهمیت مطلب است و با این افعال، خداوند بر قطعیت این آزمایش‌ها تأکید می‌کند<sup>۵۹</sup> و مخاطب، باتوجه به این تأکیدات می‌تواند به اهمیت صبر و تقوا که نتیجه عزم استوار است، پی‌برد؛ چراکه در سایه آن انسان می‌تواند در برابر این آزمایش‌ها سربلند بیرون آید.

**ب. تأکید جمله فعلیه (تأکید در مسند):** این تأکید عبارت است از:

**یک. آوردن حرف قد بر سر فعل ماضی و مضارع:** «قد» بر سر فعل آورده نمی‌شود، مگر آنکه

۵۵. خرقانی، «حکمت‌های سوگند در قرآن»، ۹۴.

۵۶. منافقون: ۱.

۵۷. زرکشی، البرهان، ۴/۴۵.

۵۸. آل عمران: ۱۸۶.

۵۹. طالقانی، پرتوی از قرآن، ۴۴۳/۵.

شنونده را مشتاق شنیدن آن کند. البته بر سر فعل مضارع به شرط مجردبودنش از جازم و ناصب و حرف تنفیس داخل می شود و با قرینه، معنای تأکید می دهد؛<sup>۶۰</sup> مانند کلام الهی: «قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ؛ به یقین می دانیم که آنچه می گویند تو را سخت غمگین می کند، در واقع آنان تو را تکذیب نمی کنند، ولی ستمکاران، آیات خدا را انکار می کنند.»<sup>۶۱</sup> که علم الهی، خود قرینه ای است بر اینکه «قَدْ» در این آیه، به معنای تقلیل نیست؛ بلکه به معنای حقیقت و قطع است. در آیه فوق، خداوند، پیامبر خود را از ناراحتی هایی که بر اثر تکذیب مخالفان متحمل می شد، تسلی بخشیده است و با آوردن «قَدْ» بر سر فعل «نَعْلَمُ» بر زشتی تکذیب پیامبر تأکید می کند.<sup>۶۲</sup>

**دو. نون تأکید ثقیله و خفیفه:** درباره تأکید کردن به وسیله نون تأکید ثقیله و خفیفه می توان گفت: چنان در تأکید اهمیت دارند که گویی گوینده دو یا سه بار فعل را تکرار می کند؛<sup>۶۳</sup> مانند کلام الهی: «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصْبِرَنَّ عَلَى مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه ما را به راه هایمان رهبری کرده است؟ و البته ما بر آزاری که به ما رساندید شکیبایی خواهیم کرد و توکل کنندگان باید تنها بر خدا توکل کنند.»<sup>۶۴</sup>

«وَلَنَصْبِرَنَّ» را می توان نتیجه گیری از توکل به خدا و هدایت خداوند دانست و می فرماید: چون هدایت شدیم و همچنین به خدا توکل داریم و در حق بودن راه خود شکی نداریم، با تأکید عنوان می کند در مقابل اذیت و آزاری که بر ما وارد می کنید، صبر خواهیم کرد<sup>۶۵</sup> که برای بیان تأکید این ویژگی، از نون تأکید ثقیله استفاده کرده است.

**سه. آوردن «لَنْ» بر سر فعل برای تأکید نفی:** هرگاه کسی بگوید: (لا أبرح) و بخواهد آن را برای زمان آینده مؤکد کند، می گوید: (لَنْ أبرح)؛<sup>۶۶</sup> مانند آیه شریفه: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ»<sup>۶۷</sup> که در آن موسی با تأکیدی که توسط «لَنْ» صورت گرفته است، به شکرانه عفو خداوند و تمام نعمت هایی که دارد، می فرماید که: هرگز از مجرمان پشتیبانی نمی کند و همیشه یار و ناصح مظلومان خواهد بود.<sup>۶۸</sup> پس می توان گفت: با توجه به آنچه که در شاخص مقایسه عبارت ها مطرح شد، مبنی بر

۶۰. شرتونی، مبادی العربیة، ۳۳۰/۴.

۶۱. انعام: ۳۳.

۶۲. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۸۸/۷.

۶۳. زرکشی، البرهان، ۴۳۳/۲ تا ۴۳۴؛ شرتونی، مبادی العربیة، ۴۵۴/۴.

۶۴. ابراهیم: ۱۲.

۶۵. قرشی بنایی، تفسیر احسن الحدیث، ۲۸۴/۵.

۶۶. زرکشی، البرهان، ۴۳۴/۲.

۶۷. قصص: ۱۷.

۶۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۳/۱۶.

اولویت این شاخص نسبت به شاخص‌های دیگر، لذا صفت شکر، مقدمه‌ای برای نصیح و خیرخواهی و از آن بالاتر است و خداوند با آوردن «لن» که نفی ابد می‌کند، بر عدم پشتیبانی بر مجرمان و یاری مظلومان تأکید می‌کند.

**چهار. آوردن مفاعیل مطلق تأکید و نوعی و عددی:** در آیه: «قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» [يعقوب] گفت: ای پسرک من! خوابت را برای برادرانت حکایت مکن که برای تو نیرنگی می‌اندیشند، زیرا شیطان برای آدمی دشمنی آشکار است.<sup>۶۹</sup>

مفعول مطلق نوعی، مفید تأکید است و در این آیه شریفه، حضرت یعقوب که میزان حسد برادران یوسف را راجع به ایشان می‌دانست برای برحذر داشتن یوسف (ع) از عنوان کردن خوابش نزد برادرانش با آوردن «کیداً» که مفعول مطلق است، سخن خود را تأکید می‌کند تا حضرت یوسف (ع) را از کید و حيله برادران برحذر دارد و در ادامه، این مکر و کید را به شیطان نسبت می‌دهد؛ چراکه شیطان به دلیل عداوتی که با انسان دارد آن را در دل انسان‌ها قرار می‌دهد. لذا می‌توان گفت: حسد، مقدمه‌ای برای کید و حيله است.

## ۲. ۵. ۳. تقدیم و تأخیر

در قرآن کریم، برخی الفاظ، مقدم یا مؤخر از جایگاه خویش آورده شده‌اند. این کار علاوه بر اینکه اصولی است و بر اعجاز بیانی قرآن دلالت دارد، بر زیبایی اسلوب و شیوایی تعبیر نیز می‌افزاید. در قرآن درباره مقدم و مؤخری که سبب ابهام در فهم معنا نشده، فواید مختلفی برشمرده‌اند؛ مانند<sup>۷۰</sup> تشریف، تبرک، تعظیم، مناسبت، سبقت، کثرت، ترقی از ادنی به اعلیٰ، تدلی از اعلیٰ به ادنی و تأکید و تشویق. آنچه ملاک بحث ماست، تأکید و تشویق است؛ مانند مقدم داشتن تزکیه بر تعلیم در فرموده خداوند: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» همان‌گونه که در میان شما فرستادگانی از خودتان فرستادیم که آیات ما را بر شما تلاوت می‌کند و شما را پاک می‌گردانند و کتاب و حکمت را به شما می‌آموزند...»<sup>۷۱</sup>

در قرآن کریم، چهار بار به صورت صریح در چهار آیه جداگانه، تعلیم و تزکیه در کنار هم ذکر شده که از این چهار مورد، فقط در یک مورد آن، «تعلیم» مقدم بر تزکیه آمده است<sup>۷۲</sup> و در سه مورد دیگر،<sup>۷۳</sup> «تزکیه» مقدم بر تعلیم آمده است، باوجود اینکه تعلیم مقدمه تزکیه است و تا علم نباشد و شخص، عالم به

۶۹. یوسف: ۵.

۷۰. سیوطی، تفسیر الجلالین، ۴۷ تا ۳۸.

۷۱. بقره: ۱۵۱.

۷۲. بقره: ۱۲۹.

۷۳. بقره: ۱۵۱؛ جمعه: ۲؛ آل عمران: ۱۶۴.

اخلاق و افعال نیکو نباشد، تزکیه حاصل نمی‌شود. اما از باب تأکید و اهمیت موضوع، تزکیه مقدم بر تعلیم ذکر شده است؛ چراکه تزکیه از نظر رتبه و مقام، مقدم بر تعلیم است و نسبت به تعلیم، اصل و غایت و هدف است.<sup>۷۴</sup>

## ۲. ۵. ۴. ماده «امر»

از دیگر معیارهای مؤثر در کشف اولویت‌های اخلاقی در قرآن، ماده «امر» است. «امر» لفظی است عام برای همه افعال و اقوال که معنای آن طلب فعل است از کسی که مقامش پایین‌تر است؛ خواه به‌طور حقیقی یا به‌زعم خودش.<sup>۷۵</sup> خداوند در قرآن در بعضی از موارد، از فعل «یوصی» و در بعضی موارد از ماده «امر» استفاده می‌کند و این دو با هم متفاوت است؛ مثلاً در آیه شریفه: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا؛ و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است از آن خداست و ما به کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده و [نیز] به شما سفارش کردیم که از خدا پروا کنید و اگر کفر ورزید [چه باک که] آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، از آن خداست و خدا بی‌نیاز ستوده [صفات] است.»<sup>۷۶</sup>

واژه وصیت در قرآن کریم، در دو معنای اخلاقی، به معنای موعظه و نصیحت به کار رفته است و در فقه، به معنای سفارش فردی به وصی خودش برای رسیدگی به اموال و کارهای باقیمانده بعد از مرگ اوست. وقتی در معنای اخلاقی به کار می‌رود، معنای عرفی یک سفارش و توصیه است، اما زمانی که خداوند می‌خواهد دستور به انجام کاری دهد، از ماده «امر» استفاده می‌کند تا اهمیت مطلب را بیان کند؛ مانند آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ...»<sup>۷۷</sup>؛ خدای سبحان با واژه «یأمر» امر فرموده که امانت‌ها را به اهلش برگردانید. از این رو، مبالغه و تأکید معنایی که در این ماده وجود دارد، بسیار بیشتر از ماده سایر افعال؛ مثلاً «قَوْل» یا «وصی» است.

## نتیجه‌گیری

شناسایی مفاهیم اخلاقی و اهمّ و مهم آن و برداشتن گام‌های تربیتی برای تربیت نفوس افراد جامعه، به‌درستی اتفاق نمی‌افتد، مگر آنکه بتوان مفاهیم اخلاقی را طبقه‌بندی کرد و برای این مهم، ابتدا باید منطقی

۷۴. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۴/۴۷۱.

۷۵. مظفر، اصول الفقه، ۴/۳۲۲.

۷۶. نساء: ۱۳۱.

۷۷. نساء: ۵۸.

ارائه شود که از طریق آن بتوان مفاهیم اخلاقی را دسته‌بندی کرد.

در این راستا، به بیان منطق استکشاف طبقه‌بندی مفاهیم اخلاقی قرآن کریم از طریق شاخص‌هایی همراه با مثال‌هایی از آیات قرآنی پرداختیم که عبارت‌اند از: ۱. شاخص تکرار که به دو بخش لفظی و معنوی تقسیم می‌شود؛ ۲. شاخص حصر که با سه شیوه نفی و استثنا، استفاده از انما و آنما و به‌کاربردن حروف عطف (بل، لکن و لا) به آن پرداخته شده است و شاخص‌های تفصیل، تشبیه، مقایسه عبارت‌ها و مضمون‌ها که با چهار عنوان مقایسه عبارت‌ها، تأکید، مقدم و مؤخر و ماده «امر» بررسی شده است. این تنوع معیار برای رسیدن به مفاهیم اخلاقی در سایر پژوهش‌ها وجود ندارد. البته لازم به ذکر است که راه‌های استنتاج در یک سطح نیستند و بعضی از این شاخص‌ها، اصل حاکم و مقدم بر دیگری به شمار می‌روند؛ مثل حصر یا مقایسه عبارت‌ها (با اولویت علت و معلول، سبب و مسبب) که تا زمانی که وجود دارند، نوبت به سایر شاخص‌ها نمی‌رسد و بعضی از این شاخص‌ها، در فرض نبود شاخص‌های دیگر معنا پیدا می‌کنند و لحاظ می‌شوند.

بر اساس مثال‌های ذکرشده، می‌توان خصایل اخلاقی «نصح» و «شکر» را به‌ترتیب جزء بالاترین فضایل اخلاقی شمرد؛ با این استدلال که، اگرچه تقوا پرتکرارترین فضیلت اخلاقی است، اما باتوجه به آیه ۱۲۳ سوره آل عمران که نتیجه تقوا را شکر بیان می‌کند، می‌توان گفت: شکر از تقوا بالاتر است و در مرحله بعد، باتوجه به آیه ۱۷ سوره قصص که نتیجه شکر را نصح و خیرخواهی بیان می‌کند و در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران برتری امت اسلامی را نسبت به سایر امم در صورت داشتن خصلت نصح و خیرخواهی در بین مسلمانان می‌داند، می‌توان این‌گونه گفت که صفت اخلاقی نصح، بالاتر از شکر است. البته شایان ذکر است که برای نتیجه‌گیری نهایی اهم و مهم مفاهیم اخلاقی و به‌منظور آنکه بتوان جامعه اخلاقی را در عمل شاهد باشیم، باید در گام بعدی باتوجه به این شاخص‌ها با جست‌وجو در آیات قرآن به استقصای کامل آیات اخلاقی و سپس به دسته‌بندی و سطح‌بندی مفاهیم اخلاقی قرآن پرداخت.

## منابع

- قرآن کریم. مترجم: محمد مهدی فولادوند. تهران: دار القرآن الکریم. ۱۴۱۵ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۲۲ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. ۱۳۰۰ق.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد. تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق. قم: بیدار. بی‌تا.
- تهانوی، محمد علی. کشف اصطلاحات الفنون. کلکته: به‌کوشش مولوی محمد وجیه و دیگران. ۱۸۶۲م.

- جرجانی، علی بن محمد. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية. ۱۴۰۳ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. بيروت: دار العلم. ۱۴۰۴ق.
- حسینی همدانی، محمد. انوار درخشان. تهران: کتابفروشی لطفی. ۱۴۰۴ق.
- خرقانی، حسن. «حکمت‌های سوگند در قرآن»، الهیات و حقوق. ش ۱۱، بهار ۱۳۸۳، ۹۱ تا ۱۱۶. [magiran.com/p153936](http://magiran.com/p153936)
- درویشی، داریوش. «ارزیابی منطقی جایگاه اصول اعلامیه حقوق بشر در حقوق و اخلاق»، تأملات فلسفی. ش ۱۰، تابستان ۱۳۹۲، ۹۵ تا ۱۲۵. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285253.1392.3.10.5.0>
- دیکشنری تخصصی ایرانیان الهیات. بازیابی شده در ۹ مهر ۱۴۰۱، <https://iraniantranslate.com/dictionary/theology>
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. بی‌جا: دفتر نشر کتاب. چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- رجایی، محمدخلیل. معالم البلاغة در علم معانی و بیان. شیراز: انتشارات دانشگاه. ۱۳۷۹.
- زركشي، محمد بن بهادر. البرهان فی علوم القرآن. بيروت: دار الفكر. ۱۴۳۰ق.
- سلیمان ماهینی، سکینه و دیگران. «حل شبهة تعارض آفرینی مفهوم «بی‌رؤیت» در تعریف سنتی اخلاق بر اساس الگوی چهار مؤلفه‌ای اخلاق‌ورزی»، تأملات فلسفی. ش ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۱۱۷ تا ۱۴۲. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285253.1394.5.14.4.1>
- سیوطی، جلال‌الدین. تفسیر الجلالین. بيروت: مؤسسة النور. ۱۴۱۶ق.
- شرتونی، رشید. مبادئ العربية. قم: دار الذکر. ۱۴۱۷ق.
- صالح مازندرانی، محمدهادی. انوار البلاغة. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب. ۱۳۷۶.
- صیداوی، یوسف. الکفاف کتاب یعید صوغ قواعد اللغة العربية. دمشق: دار الفكر. ۱۴۲۰ق.
- طالقانی، محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار. چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمدحسین. ترجمة تفسیر المیزان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- غفاری، سیف. فرهنگ البرز کاربردی. تهران: البرز. ۱۳۸۵.
- فاضل لنکرانی، محمد. سیری کامل در اصول فقه. قم: روزنامه فیضیه. ۱۳۷۷.
- قرشی بنابی، علی اکبر. تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت. چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. لبنان: دار إحياء التراث العربی. ۱۴۰۳ تا ۱۴۱۳ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر. ۱۴۱۴ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی. فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ سوم، ۱۳۹۴.



مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. چاپ سوم، ۱۴۰۸ق.

معصومی، احمد. مذهب مغنی اللیب عن کتب الأعاریب. تهران: بی‌نا. ۱۳۶۰.

معین، محمد. فرهنگ معین. تهران: کتاب راه نو. ۱۳۸۱.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۴۲۴ق.

مهریزی، مهدی. شاخص‌های دینداری. تهران: نشر علم. ۱۳۹۴.

### Transliterated Bibliography

Darvīshī, Dāryūsh. “Arzyābī Mantīqī Jāygāh-i Uṣūl l’lāmīyah-yi Ḥuqūq Bashār dar Ḥuqūq va Akhlāq”, *Ta’āmulāt-i Falsafī*. No. 10, Summer 2014/1392, 95-125.

Dikshinirī Takhaṣuṣī Irānīyān Ilāhiyāt. Bāzyābī Shudih dar 2022/10/01-9 Mihr 1401.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad. *Sayrī Kāmil dar Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Rūznāmah-yi Fiyziyah. 1999/1377.

Ghafārī, Siyf. *Farhang-i Alburz Kārburdī*. Tehran: Alburz. 2007/1385.

Ḥusaynī, Muḥammad. *Anvār Dirakhshān*. Tehran: Kitābforūshī Lutfī. 1984/1404.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 2001/1422.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. 1882/1300.

Ibn Miskawayh. Aḥmad ibn Muḥammad. *Tahdhib al-Akhlāq wa Tathīr al-A‘rāq*. Qum: Bidār. S.d.

Ibn Shuba, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-Uqūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvūm, 1985/1363.

Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Shīḥāḥ*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1984/1404.

Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta’rifāt*. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmiyya. 1983/1403.

Kharaqānī, Ḥasan. “Ḥikmat-hā-yi Sūgand dar Qurān”, *Ilāhiyāt va Huqūq*. No. 11, Spring 2005/1384, 91-116.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Lebanon: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983-1993/1403-1413.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 2003/1424.

Ma’šūmī, Aḥmad. *Muḥadhdhab Mughnī al-Labīb ‘an Kutub al-A‘arīb*. Tehran: s.n. 1982/1360.

Mihrizī, Mahdī. *Shākhīṣ-hā-yi Dīndārī*. Tehran: Nashr-i ‘Ilm. 2016/1394.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. *Falsafah-yi Akhlāq*. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīnī. Chāp Sivum. 2016/1394.

Mu‘īn, Muḥammad. *Farhang-i Mu‘īn*. Tehran: Kitāb-i Rāhnū. 2003/1381.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr. 1993/1414.

- Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Ismā‘iliyān. Chāp Sivum. 1988/1408.
- Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad Mahdī Fülādvand*. Tehran: Dār al-Qurān-i Karīm. 1995/1415.
- Qurashī Bunābī, ‘Alī Akbar. *Tafsīr Aḥsan Ḥadīth*. Tehran: Bunyād-i Bi’tḥat. Chāp Duvūm 1997/1375.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. S.l. Daftar-i Nashr-i Kitāb. Chāp-I Duvūm. 1984/1404.
- Rajāʔ, Muḥammad Khalīl. *Ma‘ālim al-Balāghah dar ‘Ilm Ma‘ānī va Bayān*. Shirāz: Intishārāt-i Dānishgāh. 2000/1379.
- Ṣālīḥ Māzandarānī, Muḥammad Hādī. *Anwār al-Balāgha*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Mirās-i Maktūb. 1998/1376.
- Salmān Māhīnī, Sakīnīh et al. “Ḥal-i Shubih-yi Ta‘aruzāfarīnī Maḥmūm “bi Rū’yat” dar Ta‘rīf Sunatī Akhlāq bar Asās-i Ulḡūy Chāhār Mu‘allifāh-i Akhlāqvarzī”, *Ta‘amulāt-i Falsafī*. No. 14, spring and summer 2016/1394, 117-142.
- Ṣaydāwī, Yūsuf. *Al-Kafāf Kitāb Yu‘du Ṣawgh Qawā‘id al-Lughā al-‘Arabīya*. Damascus: Dār al-Fikr. 1999/1420.
- Shartūnī, Rashīd. *Mabādī al-‘Arabīya*. Qum: Dār al-Dhikr. 1996/1417.
- Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Mū‘assisa al-Nūr. 1995/1416.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Tarjumah-yi Tafsīr-i al-Mizān*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Panjum. 1996/1374.
- Tahānawī, Muḥammad ‘Alī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*. Kolkata: ed. Mūlawī Muḥammad Wajīh et al. 1862/1240.
- Ṭāliqān, Maḥmūd. *Partūy az Qurān*. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. Chāp-I Chāhārum. 1984/1362.
- Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Burhān fī Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Fikr. 2009/1430.



## A Comprehensive Model of Glorifying the Holy Prophet and Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) based on the Analysis of the Content of Imam Sajjad's (P.B.U.H.) 'Arafah Prayer

**Dr. Bibisadat Razi Bahabadi**

Associate Professor, Alzahra University

**Dr. Mohammad Etratdoost** (corresponding author)

Assistant Professor, Shahid Rajaei Teacher Training University

**Email:** Etratdoost@sru.ac.ir

**Faeze Mohammadi**

MA graduate, Alzahra University

### Abstract

One of the most frequently repeated sentences in the narrated supplications, especially the supplications quoted from Imam Sajjad (P.B.U.H.) in *al-Shahīfa al-Sajjādiyya*, is the invocation of *ṣalawāt* (blessings upon Muhammad and his family (P.B.U.T.)). Various reasons have been expressed for this, the most important of which is that it is an attempt to explain the true position of Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) in the Islamic society. Nevertheless, it is still a question how and with what strategies Imam Sajjad (P.B.U.H.) did this, and what expressions he did use to introduce them in *ṣalawāt*, and finally what a model he offered for glorifying this family and introducing their high status and dignity. In this article, we try to qualitatively and descriptively analyze the set of themes expressed about this issue, and finally infer a comprehensive model of glorifying the Holy Prophet and Ahl al-Bayt (P.B.U.T.). The research findings show that these contents can be classified under five categories with many details, which are as follows: the definition of glorification, features to be glorified, characteristics of desirable glorification, effects of glorification, and introduction of glorifiers.

**Keywords:** Imam Sajjad, 'Arafah prayer, *al-Shahīfa al-Sajjādiyya*, glorification, *ṣalawāt*, Content analysis method





## الگوی جامع تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) مبتنی بر تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاده (ع)

دکتر بی بی سادات رضی بهابادی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

دکتر محمد عترت دوست (نویسنده مسئول)

استادیار گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران

Email: Etratdoost@sru.ac.ir

فائزه محمدی

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

### چکیده

یکی از جملات پرتکرار در ادعیه مأثوره، به ویژه ادعیه منقول از امام سجاده (ع) در صحیفه سجاده، ذکر صلوات بر محمد (ص) و آل محمد (ع) است. در تحلیل چرایی این مطلب نیز نظرات مختلفی بیان شده است که از جمله مهم ترین آن ها تلاش برای تبیین جایگاه حقیقی اهل بیت (ع) در جامعه اسلامی بوده است. با این وجود، همچنان این مسئله مطرح است که امام سجاده (ع) چگونه و با چه راهکارهایی این اقدام را انجام داده و در هنگام ذکر صلوات بر محمد (ص) و آل محمد (ع) از چه عباراتی برای معرفی ایشان استفاده کرده و در نهایت، چه الگویی را برای تجلیل از این خاندان و آگاهی از مقام و منزلت والای آنان ترسیم کرده است.

در این نوشتار، با روش تحلیلی می کوشیم مجموعه مضامین بیان شده در خصوص این مقوله را به صورت کیفی و توصیفی، تحلیل و در نهایت، الگوی جامع تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) را استخراج کنیم. نتایج و یافته های تحقیق بیانگر آن است که مجموعه این مضامین را می توان ذیل پنج دسته با جزئیات متعدد طبقه بندی کرد که عبارت اند از: چستی تجلیل، ویژگی های مورد تجلیل، ویژگی های تجلیل مطلوب، آثار تجلیل و معرفی تجلیل کنندگان.

**واژگان کلیدی:** امام سجاده (ع)، دعای عرفه، صحیفه سجاده، تجلیل، صلوات، روش تحلیل محتوا.

## مقدمه

تبیین معارف حقه و مبارزه علیه باطل در قالب دعا، یکی از روش‌های امام چهارم، حضرت زین‌العابدین(ع) در دوران ارباب و اختناق امویان بود. هنگامی که جامعه دچار انحراف شده و روحیه رفاه‌طلبی و دنیازدگی بر آن غلبه یافته و فساد سیاسی و اخلاقی و اجتماعی آن را در محاصره قرار داده بود، امام سجاد(ع) توانست از دعا برای تبیین بخشی از عقاید مذهب شیعه استفاده کند. از میان ادعیه منقول از اهل بیت، دعای عرفه از جمله دعاهایی است که با بیانی رسا و ژرف، مبانی و مسائل مهم دینی را در دل خود جای داده است.

اگرچه صحیفه سجادیه و برخی ادعیه خاص آن، مانند دعای مکارم الأخلاق یا عرفه، مدّ نظر بسیاری از دانشمندان و مردم بوده است و شروح فراوانی بر آن نگاشته‌اند، اما به نظر می‌رسد هنوز لایه‌های عمیق این معارف، به صورت دقیق و کامل تبیین نشده است. آنچه امروزه می‌تواند راهگشای فهم بسیاری از متون روایی و دینی باشد، تجزیه و تحلیل آن‌ها با استفاده از روش‌های علمی و پژوهشی دقیق است. بر این اساس، در این نوشتار می‌کوشیم با استفاده از روش تحلیل محتوا و کاربری آن در مطالعات دینی که از رویکردهای نوآورانه در حوزه فهم نصوص دینی است، با استفاده از روش تحقیقی میان‌رشته‌ای و بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض‌های ذهنی، به تحلیل متن دعای عرفه امام سجاد(ع) بپردازیم و بخشی از مهم‌ترین مضامین خاص این دعای شریف را تحلیل و تفسیر کنیم. بخش اعظمی از این دعا، اختصاص به تجلیل از رسول خدا(ص) و معصومان(ع) و درود بر مقام شامخ ایشان دارد. لذا، با توجه به اهمیت بسیار این مسئله، به منظور شناخت بیشتر جایگاه ایشان، این نوشتار می‌کوشد با استفاده از روش تحلیل محتوا و به کار گرفتن رویکرد مضمونی، نقطه تمرکزها و موضوعات اصلی و فرعی این مقوله را استخراج و در نهایت، مقام و منزلت آن بزرگواران را در آن شرایط خاص که همه تلاش دشمن برای منزوی ساختن آل محمد بود، از منظر دعای عرفه تبیین کند.

لازم به ذکر است که راجع به ادعیه صحیفه سجادیه و به ویژه دعای عرفه امام سجاد(ع) پژوهش‌های متعددی انجام شده، ولی عمده آن‌ها به شرح و تقریر دعا و اعتبارسنجی سندی آن پرداخته و کمتر موضوع خاصی در این دعا بررسی شده است. برای نمونه، قادر فاضلی در کتاب عرفان عرفه، صرفاً به ترجمه و شرح دعای عرفه امام حسین(ع) و امام سجاد(ع) پرداخته و برخی مسائل را در این دو دعا تشریح کرده است.<sup>۱</sup> نرگس کریم‌زاده نیز در کتاب مستندات قرآنی دعای

۱. نک: فاضلی، عرفان عرفه.

عرفه امام سجاده (ع)، همان‌طور که از نامش پیداست به بررسی سندهای قرآنی این دعا پرداخته است.<sup>۲</sup>

حیدر محلاتی نیز در مقاله «بررسی تطبیقی دعای عرفه امام حسین (ع) و امام سجاده (ع)»، صرفاً به مطالعه تطبیقی شیوه‌های نیایش در این دو دعا از نگاه فنی و ادبی پرداخته و کمتر به محتوا توجه کرده است.<sup>۳</sup> نگارندگان این نوشتار نیز در پژوهش مستقل دیگری به مطالعه مفهوم امام و تبیین وظایف مطرح‌شده برای شیعیان در رابطه با ائمه اطهار (ع) مبتنی بر تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاده (ع) پرداخته و برخی از ویژگی‌های مطرح‌شده برای امام را از منظر این متن بررسی کرده‌اند.<sup>۴</sup>

در خصوص علت و چرایی استفاده از روش تحلیل محتوا برای این پژوهش نیز باید گفت که این روش متن‌محور، بیش از هر روش تحقیق دیگری می‌تواند در حوزه فهم متون و نصوص، اطلاعات دقیق‌تری در اختیار پژوهشگر قرار دهد؛ چراکه صرفاً بر محتوای متن تأکید و قابلیت استخراج مضامین متعدد از متن و طبقه‌بندی آن‌ها را دارد.<sup>۵</sup> «باردن» درباره این روش می‌نویسد: «تحلیل محتوا عبارت است از: مجموعه فنون تحلیل ارتباط که برای توصیف محتوای پیام و روش‌های منظم عینی به کار می‌رود.»<sup>۶</sup> «هولستی» نیز روش تحلیل محتوا را فنی برای یافتن نتایج پژوهش از راه تعیین عینی و منظم ویژگی‌های شخصی پیام‌ها می‌داند. او بر این باور است که این تعریف، سه معیار را به هم پیوند می‌دهد: اینکه روش تحلیل محتوا باید عینی و منظم باشد و اگر قرار است از باز یافت داده‌ها، فهرست‌بندی یا اقدام‌های مشابه متمایز شود، باید پشتوانه نظری داشته باشد.<sup>۷</sup>

بر این اساس می‌توان گفت که روش تحلیل محتوا، یکی از روش‌های مناسب برای تبیین دیدگاه‌ها و اندیشه‌هاست. البته لازم به ذکر است که این روش تحقیق میان‌رشته‌ای، به‌صورت ویژه برای تحلیل نصوص دینی و با رعایت ملاحظات خاص این نصوص، بومی‌سازی شده و تکنیک‌های خاصی برای آن در نظر گرفته شده است که در این نوشتار بخشی از آن‌ها ارائه

۲. نک: کریم‌زاده، «مستندات قرآنی دعای عرفه امام سجاده (ع)».

۳. نک: محلاتی، «بررسی تطبیقی دعای عرفه امام حسین (ع) و امام سجاده (ع)»، ۱۰۶.

۴. نک: عترت‌دوست و همکاران، «امام‌شناسی مبتنی بر تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاده (ع)»، ۱۶۹ تا ۱۳۸.

۵. کریم‌دورف، مبانی روش‌شناسی تحلیل محتوا، ۲۵.

۶. باردن، تحلیل محتوا، ۳۸.

۷. هولستی، تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ۳۸.

می‌شود.<sup>۸</sup>

وجه نوآوری این نوشتار، اجرای روش تحلیل محتوا با رویکرد تحلیل مضمونی و نیز مطالعه تحلیلی توصیفی مقوله‌ای خاص در دعای عرفه است. افزون بر اینکه از رهگذر تحلیل نتایج و یافته‌های تحقیق، کوشیده است تا الگوی جامع تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) را در ابعاد مختلف مثل چگونگی، چرایی، آثار و موارد، احصا و ترسیم کند.

### ۱. اعتبارسنجی دعای عرفه امام سجاده(ع)

صحیفه سجاده، مشهور به «زبور آل محمد» و «انجیل اهل بیت»<sup>۹</sup>، از جمله اولین کتاب‌هایی است که در تاریخ صدر اسلام تدوین شده و به سبب داشتن مضامین بلند و همچنین انتسابش به امام سجاده(ع)، از شهرت و اعتبار به‌سزایی برخوردار است. اکثریت دانشمندان اسلامی که صحیفه سجاده را مطالعه کرده‌اند، بدین مطلب اعتراف دارند که مضامین این دعاها به قدری عالی است که صدور آن از غیر امام معصوم امکان‌پذیر نیست.<sup>۱۰</sup> صاحب‌جواهر پس از ارائه اسناد و منابع متعدد برای ادعیه صحیفه سجاده و نقل اقوال عالمان، در نهایت، در خصوص این کتاب شریف می‌نویسد: «وَفِي الصَّحِيفَةِ الْمَعْلُومِ أَنَّهَا مِنْ سَجَاد(ع) ...»<sup>۱۱</sup>

در کتاب «اعیان الشیعة» از عالم بزرگ، سید محسن امین عاملی نقل شده است که: «بلاغت الفاظ صحیفه و فصاحتش که هیچ‌کس نمی‌تواند بر آن پیشی بگیرد و علو مضمونش و آنچه در آن از انواع خصوع برای خداوند متعال و ثنا بر ذات مقدسش و روش‌های شگفت‌انگیز در طلب عفو، کرم و توسل به اوست، برترین شاهد بر صحت نسبتش به آن امام بزرگوار است و نشان می‌دهد که این درّ گران‌بها از آن اقیانوس و این گوهر از آن معدن و این میوه از آن درخت برومند است. اضافه بر این، چنان شهرتی دارد که جای تردید باقی نمی‌گذارد.»<sup>۱۲</sup>

علامه مرتضی زبیدی، سلسله سند دعای عرفه امام سجاده(ع) را در کتاب «اتحاف السادة المتّقین» به تفصیل نقل و صدور آن از امام سجاده(ع) اثبات کرده است. این دعا از دو نفر به نام‌های عمر بن احمد بن عقیل حسینی و محی‌الدین نورالحق بن عبدالله و هر دو از محمد طاهر کورانی روایت شده است: بدین صورت که حضرت هادی(ع) از پدرشان، حضرت جواد(ع) و ایشان از

۸. نک: عترت دوست و همکاران، «آشنایی با روش تحلیل محتوای نصوص دینی»، ۵۲ تا ۳۸.

۹. نک: ابن طاووس، اقبال الأعمال الحسنة، ۷۶.

۱۰. نک: مکارم شیرازی، عرفان اسلامی، ۴۱۴ تا ۳۷.

۱۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۵۸.

۱۲. امین عاملی، البحر الزخار، ۶۳۸/۱.

پدرشان، حضرت رضا(ع) و ایشان از پدرشان، حضرت کاظم(ع) و ایشان از پدرشان، حضرت صادق(ع) و ایشان نیز از پدرشان، حضرت باقر(ع) نقل کرده‌اند.<sup>۱۳</sup>

لازم به ذکر است که منبع نقل این دعا از دعای عرفه امام حسین(ع) قدیمی‌تر است. اولین منبع نقل دعای امام حسین(ع)، کتاب الإقبال الأعمال از سیدبن طاووس، زیسته در قرن هفتم است که در آن هیچ مأخذی برای اصل دعا بیان نشده و صرفاً نوشته شده است: «و من دعوات المشرفه فی يوم العرفة دعاء مولانا الحسين بن علی صلوات الله علیه: الحمد لله الذی لیس لقضائه دافع...»<sup>۱۴</sup> مصدر دیگر این دعا نیز کتاب البلد الامین است که از دو راوی به نام‌های بشر و بشیر ذکر کرده و نوشته است: «قَالَ بَشْرٌ وَ بَشِيرٌ فَلَمْ يَكُنْ لَهُ جَهْدٌ إِلَّا قَوْلُهُ يَا رَبِّ يَا رَبِّ بَعْدَ هَذَا الدُّعَاءِ...»<sup>۱۵</sup>

## ۲. تحلیل محتوای کمی دعای عرفه امام سجاد(ع)

هدف از اجرای روش تحلیل محتوا این است که هریک از پارامترهای متن؛ از جمله موضوعات اصلی یا فرعی، در صورت نیاز، به‌طور جداگانه بررسی شده و بر اساس اطلاعات آماری حاصل از تحلیل محتوا، میزان فراوانی هرکدام استخراج شده تا درنهایت، پربسامدترین و مهم‌ترین آن‌ها شناسایی و دستیابی به پیام اصلی متن آسان شود. تحلیل‌های کمی، راه ورود به تحلیل‌های کیفی را هموار می‌سازند و درحقیقت نشان می‌دهند محقق باید بر اساس چه مبنایی به تحلیل‌های کیفی بپردازد. اولین مرحله عملی در اجرای روش تحلیل محتوا نیز ترسیم جداول است. از این رهگذر، انواع تقطیع عبارات و گونه‌های موضوعات اصلی و فرعی به‌نحو نظام‌مندی هویدا می‌شود.<sup>۱۶</sup>

در این بخش، هریک از موضوعات اصلی و فرعی متن، احصا شده و پس از بررسی و به‌دست آوردن اطلاعات آماری حاصل از تحلیل محتوای کمی، میزان فراوانی هرکدام از پارامترهای ذکرشده استخراج می‌شود. سپس مواردی که درصد فراوانی بیشتری و اهمیت بیشتری نسبت به باقی موارد دارند، شناسایی و از بطن این فراوانی‌ها، پیام اصلی متن به دست می‌آید و به ذهن مخاطب صادر می‌شود. در این قسمت برای نمونه، بخش کوچکی از جدول تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاد(ع) درج شده است که بیشتر با رویکرد تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل

۱۳. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۶۴۳/۴.

۱۴. ابن طاووس، اقبال الأعمال، ۷۴/۲.

۱۵. کفعمی، البلد الامین و الدرر الحصین، ۲۵۸.

۱۶. نک: عترت‌دوست، «آشنایی با روش تحلیل محتوای نصوص دینی»، ۵۲ تا ۳۸.



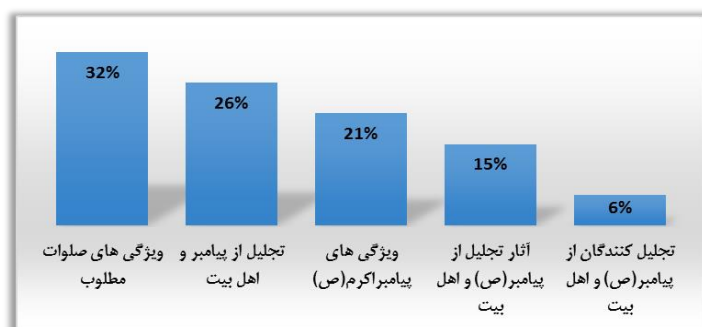
بیت(ص) است: ۱۷

جدول ۱: بخشی از تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاد(ع)

| ردیف | واحد متن                                                                                                       | موضوع اصلی                     | موضوعات فرعی                                                     | کد  |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------|------------------------------------------------------------------|-----|
| R59  | رَبِّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ؛ پروردگارا، بر محمد و آل محمد درود فرست                           | تجلیل از پیامبر(ص) و اهل بیت   | تجلیل از پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) به سبب صلوات بر آنان             | S1  |
|      |                                                                                                                |                                | لزوم همراهی تجلیل از پیامبر(ص) با تجلیل از اهل بیت(ع)            | S2  |
|      |                                                                                                                |                                | بیان تأثیر صلوات بر قبول شدن دعا                                 | S3  |
| R60  | الْمُتَّجِبِ الْمُصْطَفَى؛ آن پیامبر برگزیده اختیار شده                                                        | ویژگی پیامبر(ص)                | پیامبر(ص)، فرد برگزیده الهی است.                                 | S4  |
|      |                                                                                                                |                                | پیامبر(ص)، برگزیده شده از میان تمام انسان ها و حتی پیامبران است. | S5  |
|      |                                                                                                                |                                | انتخاب پیامبر(ص) توسط خدا صورت گرفته است.                        | S6  |
| R67  | صَلَاةَ رَاكِبَةٍ لَا تَكُونُ صَلَاةَ أَرْكَى مِنْهَا؛ درودی پاک و پیراسته که درودی پاک و پیراسته از آن نباشد، | ویژگی های صلوات مطلوب          | صلوات بر پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) باید پاک و خالص باشد.            | S19 |
| R72  | وَ صَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً تُرْضِيكَ وَ تَزِيدُ عَلَى رِضَاكَ لَهُ؛ و بر او درود                                | آثار تجلیل از پیامبر و اهل بیت | صلوات موجب خشنودی بی اندازه خدا                                  | S26 |
|      |                                                                                                                |                                | جایگاه رفیع پیامبر(ص) و اهل                                      | S27 |

| ردیف | واحد متن                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | موضوع اصلی                           | موضوعات فرعی                                                                                 | کد  |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| R79  | <p>فَرَسْتُ، دَرُودِیَ کَہ تُو رَا<br/>خَشَنُود کُند و بَیش<br/>اَز اَندازَہ ای باشَد کَہ بَرای<br/>او می پَسَنَدیدی.</p> <p>صَلَاةٌ تَنْتَظِمُ صَلَوَاتِ<br/>مَلَائِكَتِكَ وَ أَنْبِيَائِكَ وَ<br/>رُسُلِكَ وَ أَهْلِ<br/>طَاعَتِكَ؛ دَرُودِیَ کَہ<br/>دَرُودِہای فرشتگان و<br/>پیامبران و رسولان و<br/>فرمان برانت را ہم فرا<br/>گیرد.</p> | تجلیل کنندگان از<br>پیامبر و اهل بیت | بیت (ع) نزد خداوند                                                                           |     |
|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      | خداوند فرستادن صلوات بر<br>پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) را<br>دوست دارد.                         | S28 |
|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      | فرشتگان، انبیا، رسولان و اهل<br>طاعت هم بر پیامبر (ص) و اهل<br>بیت (ع) ایشان درود می فرستند. | S40 |
|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      | جایگاه پیامبر (ص) و اهل<br>بیت (ع) از جایگاه دیگر پیامبران<br>و رسولان بالاتر است.           | S41 |
|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      | صلوات، نشان دهنده شناخت<br>انبیا و اولیا از جایگاه بالای<br>پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)<br>است  | S42 |
|      |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |                                      | تفاوت صلوات فرشتگان،<br>پیامبران و دیگر بندگان                                               | S43 |

پس از ترسیم جدول تحلیل محتوای کمی، موضوعات اصلی و فرعی بررسی شده و میزان فراوانی و درصد هریک از آن‌ها استخراج شده و سپس به صورت نمودارهایی ترسیم شده است. از آنجاکه در این نوشتار صرفاً به مقوله تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) می پردازیم، لذا در ادامه به استخراج موضوعات اصلی این بخش پرداخته شد که اهم آن‌ها بر اساس بیشترین کمترین فراوانی در نمودار ذیل درج شده است:



نمودار ۱: سنجش فراوانی موضوعات اصلی تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع)  
در ادامه، به دسته‌بندی مضامین حاصل از جدول می‌پردازیم و از رهگذر تحلیل کیفی حاصل از آن‌ها، مقوله مدّ نظر را به صورت کیفی و توصیفی، تحلیل و بازخوانی می‌کنیم تا در نهایت بتوانیم الگوی جامع تبیین شده توسط امام سجّاد(ع) را ترسیم کنیم.

### ۳. تحلیل محتوای کیفی مقوله تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت

در این بخش، به بررسی و تحلیل کیفی مضامینی پرداخته می‌شود که در بخش تجلیل، بیشترین بسامد و فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند. طبق الگویی که حضرت سجّاد(ع) ترسیم کرده‌اند، موضوعات اصلی این بخش شامل مواردی؛ همچون تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع)، ویژگی‌های پیامبر اکرم(ص)، ویژگی‌های صلوات مطلوب، آثار تجلیل از این بزرگواران و نام بردن از تجلیل‌کنندگان است که در ادامه، تحلیل و بررسی هر کدام به صورت جداگانه خواهد آمد.

#### ۳.۱. چستی تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع)

امام سجّاد(ع) در دعای عرفه خود تلاش بلیغی برای تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) داشته و دائم با ذکر صلوات، سعی کرده‌اند این تعظیم و تجلیل را به مردم نشان دهند (کد S1). فراوانی این بخش از مضامین در دعای عرفه بسیار است، لذا این سؤال مطرح می‌شود که اساساً مفهوم تجلیل و درود فرستادن بر پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) چیست و این عمل، چه ماهیتی دارد؟

در پاسخ بدین سؤال باید توجه داشت که واژه صلوات از ریشه «صل» در لغت، به معنای تعظیم است.<sup>۱۸</sup> حرف «الف» در کلمه «صلاة» در جمع آن یعنی «الصلوات»، بدل از «واو» است و چنان‌که در مفردات آمده است، «صلاة»؛ یعنی تبریک و تمجید.<sup>۱۹</sup> همچنین گفته شده است که رکوع، سجود، دعا، استغفار و صلوات بر پیامبر(ص)، به معنای رحمت و حسن ثنای ایشان است.<sup>۲۰</sup>

خداوند متعال نیز در آیه ۵۶ سورة احزاب بر این نکته تأکید کرده است. در خصوص این آیه گفته‌اند: صلواتی که از سوی ملائکه است، به معنای درود و استغفار است و صلواتی که از سوی

۱۸. ابن منظور، لسان العرب، ۴/۴۶۴.

۱۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۴۹۰.

۲۰. فراهیدی، العین، ۱۵۳/۷؛ ابن اثیر، النهاية، ۵۰/۳.

خداوند است، به معنای رحمت است.<sup>۲۱</sup>

علامه طباطبایی نیز در تأیید همین عبارت، صلاة را در اصل، به معنای انعطاف و رحمت می‌داند؛ یعنی صلاة خدا بر پیامبر (ص)، به معنای انعطاف او به وسیله رحمتش به وی است. همچنین صلاة ملائکه بر رسول خدا (ص)، انعطاف ایشان است به اینکه او را تزکیه و برایش استغفار کنند و صلاة مؤمنان بر او، انعطاف ایشان است به وسیله درخواست رحمت برای او.<sup>۲۲</sup> لذا همان‌طور که ذکر شد در این بخش از دعا، تجلیل مکرر از پیامبر (ص) با ذکر صلوات، به معنای درخواست رحمت و تزکیه بیشتر برای آن مقام شامخ است که نشان می‌دهد: اولاً، آن افراد مورد رحمت خاصه خداوند متعال هستند و ثانیاً، به صورت دائم نیز این رحمت و انعطاف بر آنان جاری است و مقامشان به صورت دائمی در حال ارتقا است.

البته بزرگداشت ایشان، تنها به صلوات منتهی نشده و حضرت زین العابدین (ع) با عباراتی همچون درخواست رحمت و برکت الهی از رسول خدا (ص) نیز تجلیل کرده‌اند، اما بیشترین آن‌ها اختصاص به صلوات دارد. عباراتی که به‌طور خاص به تجلیل از پیامبر گرامی اسلام (ص) پرداخته، در ادامه به تفصیل بیان شده است.

### ۳. ۱. ۱. برترین درودها و تحیات

از جمله عبارات خاص امام سجاد در مقام بیان تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) ایشان، عبارت «أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ»؛ یعنی شریف‌ترین و باعظمت‌ترین درودها و تحیات است که گفته شده از نظر کمی و نیز کیفی بیانگر بالاترین و والاترین تجلیل‌ها و درودهاست.<sup>۲۳</sup> این عبارت، در حقیقت عنوان می‌کند که برترین درودها و تجلیل‌های یک انسان مسلمان می‌بایست بر پیامبر (ص) و اهل بیت او باشد (کد S9)؛ چراکه مقام پیامبر (ص) آن قدر والا است که آفریدگار هستی و تمام فرشتگانی که تدبیر این جهان به فرمان خدا برعهده آن‌هاست، بر او درود می‌فرستند.<sup>۲۴</sup> خداوند متعال نیز بر کسانی صلوات می‌فرستد که از آن‌ها راضی است، به گونه‌ای که مستحق دریافت اوصاف محموده در دنیا هستند و در آخرت شایسته دریافت اجر و پاداش باشند. پس معنای صلوات بر پیامبر (ص)، تعظیم ایشان در دنیا به وسیله بالا بردن مقام و ابقای شریعت

۲۱. ابن منظور، لسان العرب، ۴۶۵/۱۴.

۲۲. طباطبایی، المیزان، ۳۳۸/۱۶.

۲۳. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۰/۶.

۲۴. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۶/۱۷.

ایشان و در آخرت، بالابردن درجات حضرت است.<sup>۲۵</sup>

البته صلوات مراتبی دارد و آن صلواتی کامل است و در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد که درود بر ائمه اطهار(ع) را نیز شامل شود. در این باره، روایتی از رسول خدا(ص) نقل شده است که ایشان فرمودند: صلوات ابتر و ناقص صلواتی است که ذکر آل محمد در آن نباشد. طبق این حدیث، ابن حجر هیثمی، عالم بزرگ اهل سنت نقل کرده است که پیامبر اکرم(ص) در برابر مسلمانان فرموده‌اند: بر من صلوات ابتر و ناقص نفرستید: «لَا تَصَلُّوا عَلَيَّ الصَّلَاةَ الْبَتْرَاءَ فَقَالُوا: وَمَا الصَّلَاةُ الْبَتْرَاءُ قَالَ: تَقُولُونَ: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَتَمْسُكُونَ، بَلْ قُولُوا: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ.»<sup>۲۶</sup>

در روایت دیگری نیز که کعب بن عُجره نقل کرده است، ذکر می‌شود که عبدالرحمن بن ابی لیلی از کعب نقل می‌کند که کعب به او گفت: آیا می‌خواهی هدیه‌ای به تو بدهم که آن را از پیامبر(ص) شنیده‌ام؟ عرض کردم: آری، به من هدیه بده. وی گفت: به پیامبر(ص) عرض کردیم بر شما اهل بیت چگونه درود نفرستیم، در حالی که از کیفیت دادن سلام آگاهیم. پیامبر اسلام(ص) فرمودند، بگویند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ، اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.»<sup>۲۷</sup>

بر پایه گزارش عمار ساباطی، شخصی نزد امام صادق(ع) به گونه‌ای صلوات فرستاد که پنج تن را در برمی‌گرفت. آن حضرت، این شیوه درود فرستادن را ویژه اصحاب کساء شمرد و او را به فرستادن صلوات فراگیر سفارش فرمود: «يَا هَذَا لَقَدْ ضَيَّعْتَ عَلَيْنَا مَا عَلِمْتَ أَنَّ أَهْلَ الْبَيْتِ خَمْسَةٌ أَصْحَابُ الْكِسَاءِ فَقَالَ الرَّجُلُ كَيْفَ أَقُولُ قَالَ قُلِ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ فَتَكُونُ نَحْنُ وَشِيعَتُنَا قَدْ دَخَلْنَا فِيهِ.»<sup>۲۸</sup>

البته درودها و صلوات‌های متفاوتی در روایات ذکر شده‌اند که برای هر کدام نیز اثر یا آثار متفاوتی بیان شده است. برای نمونه، رسول‌الله(ص) می‌فرمایند: «مَنْ صَلَّى عَلَيَّ وَلَمْ يُصَلِّ عَلَى آلِي لَمْ يَجِدْ رِيحَ الْجَنَّةِ وَإِنْ رِيحَهَا لَتُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ خَمْسِمِائَةِ عَامٍ»<sup>۲۹</sup>؛ هر کس بر من درود فرستد و بر آل من درود نفرستد، بوی بهشت را استشمام نمی‌کند و همانا بوی بهشت با فاصله پانصد سال

۲۵. مدنی، ریاض السالکین، ۱/ ۴۲۰.

۲۶. ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ۲/ ۴۳۰.

۲۷. بخاری، صحیح البخاری، ۴/ ۱۴۶.

۲۸. ابن بابویه، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ۱۵۸.

۲۹. ابن بابویه، الأملی، ۲۰۰.

استشمام‌شدنی است. همچنین از ابو حمزه روایت شده که از امام جعفر صادق (ع) پرسید: چگونه صلوات فرستم بر محمد و آل محمد؟ فرمود که چنین بگوئید: «تَقُولُونَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ صَلَوَاتُ مَلَائِكَتِهِ وَ أَنْبِيَائِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جَمِيعِ خَلْقِهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ السَّلَامُ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ».<sup>۳۰</sup> عرض کردم، چه خواهد بود ثواب آن؟ فرمودند: به خدا قسم از گناهان بیرون می‌آید، مانند روزی که از مادر متولد شده است. در کتاب مصباح نیز از حضرت صادق (ع) روایت شده است، هرکس بعد از نماز ظهر بگوید: «اللَّهُمَّ اجْعَلْ صَلَوَاتِكَ وَ صَلَوَاتِ مَلَائِكَتِكَ وَ رُسُلِكَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَكُتَبْ عَلَيْهِ ذَنْبٌ سَنَةً»؛<sup>۳۱</sup> تا یک سال هیچ گناه بر او نوشته نمی‌شود.

### ۳. ۱. ۲. کامل‌ترین خیرات و برکات

از دیگر مصادیق تجلیل و درود بر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در کلام امام سجاد، اهدای کامل‌ترین خیر و برکات بر ایشان است. آن حضرت در ادامه تجلیل‌ها و صلوات‌های خود بر این خاندان نورانی می‌فرماید که: خدایا، کامل‌ترین و تام‌ترین خیر و برکات خود را نیز بر این خاندان نازل فرما: «وَ بَارِكْ عَلَيْهِ أَتَمَّ بَرَكَاتِكَ». در توضیح این نوع از تجلیل و درود نیز باید گفت که واژه برکت در اصل از ماده «بَرَكَ»، به معنای سینه شتر گرفته شده است؛ یعنی شتر سینه خود را به زمین زد.<sup>۳۲</sup> همچنین برای آن معانی دیگری نیز ذکر کرده‌اند؛ از جمله سعادت، نمو و فراوانی، فضل، فیض، خیر و زیادت به صورت مادی یا معنوی.<sup>۳۳</sup>

راجع به معنای لغوی و اصطلاحی برکت می‌توان چنین گفت که چون سینه شتر در هنگام نشستن و برخاستن، مقدم بر بقیه اعضاست و اینکه شتر مهم‌ترین راه کسب روزی در بین اعراب است، به عنوان مصداق روشنی از خیر گفته شده است.<sup>۳۴</sup> این واژه به صورت مفرد در قرآن به کار نرفته است و تنها به صورت جمع دیده می‌شود.<sup>۳۵</sup> البته مشتقات دیگر این کلمه، مانند مبارک در آیات دیگر قرآن به کار رفته است.<sup>۳۶</sup>

درباره آیه «وَ هَذَا كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ»<sup>۳۷</sup> در توضیح مبارک آمده است:

۳۰. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۳۶۸.

۳۱. کفعمی، المصباح، ۴۲۲.

۳۲. ازهری، تهذیب اللغة، ۱۳۱/۱۰.

۳۳. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۵۱۴/۱۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۳۹۵/۱۰.

۳۴. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۵۹/۱.

۳۵. نک: اعراف: ۹۶؛ هود: ۴۸ و ۷۳.

۳۶. نک: انعام: ۹۲؛ انبیاء: ۵۰، ص: ۲۹ و ...

۳۷. انعام: ۹۲.

خیری که از سوی خداوند می‌رسد، به‌طور نامحسوس صادر می‌شود و مقدار و عدد آن هم شمردنی نیست، پس به هر چیزی که دارای فراوانی محسوسی باشد، می‌گویند این چیز مبارک و دارای برکت است. علامه طباطبایی درباره معنای برکت در آیه ۹۲ سوره انعام قائل‌اند که برکت معنای نسبی دارد؛ یعنی به‌سبب غرضی که در آن وجود دارد، معناهای مختلفی می‌گیرد، چون خیر بودن هر چیزی به‌حسب آن غرضی است که متعلق به آن می‌شود. به‌همین دلیل چون غرض از دین، تنهاترین سعادتهای معنوی یا حسی منتهی به معنوی است، پس مقصود از برکت در دین آن چیزی است که در آن خیر معنوی یا مادی منتهی به معنوی باشد، لذا برکت به معنای هر چیز کثیری مانند امنیت، آسایش، سلامتی، مال و اولاد گفته شده است.<sup>۳۸</sup>

کبیر مدنی شیرازی نیز در شرح صحیفه آورده است که افاضه برکات بر پیامبر(ص)؛ یعنی پروردگار عالم همواره بر ایشان نعمات دائمی و خیرات کثیر خود را فرو فرستد،<sup>۳۹</sup> پس امام سجاد(ع) از خداوند درخواست کرده است که کامل‌ترین برکت‌ها بر پیامبر(ص) و اهل بیت او نازل شود (کد S11). برکتی که سرشار از سلامتی، آسایش و کثرت وصف‌نشده است و این، نشان از تأکید بر لزوم تجلیل شایسته از پیامبر(ص) و اهل بیت عصمت و طهارت(ع) دارد (کد S12).

### ۳.۱.۳. پربرترین رحمت‌ها

از دیگر مصادیق تجلیل و درود بر پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) در کلام امام سجاد، اهدای پربرترین رحمت‌ها بر ایشان است. آن حضرت، در ادامه تجلیل‌ها و صلوات‌های خود بر این خاندان نورانی می‌فرماید که: خدایا، پربرترین و بیشترین رحمت خود را بر محمد و آل محمد(ع) نازل کن: «وَتَرْحَمْ عَلَيْهِ أَمْتَعِ رَحْمَاتِكَ». در توضیح این بخش از مفهوم تجلیل و درود نیز ابتدا باید به واکاوی مفهوم رحمت بپردازیم. این واژه از ریشه «رحم»، به معنای رقت، تعطف رأفت، نرمی و نرم‌خویی اخذ شده است.<sup>۴۰</sup>

علامه طباطبایی در معنای اصطلاحی رحمت می‌فرماید: «رحمت، صفتی است انفعالی و تأثر درونی خاصی است که قلب هنگام دیدن کسی که فاقد چیزی یا محتاج به چیزی است که نقص کار خود را تکمیل کند، متأثر می‌شود و از حالت پراکندگی، به حالت جزم و عزم در می‌آید تا

۳۸. طباطبایی، المیزان، ۲۰/۱/۸.

۳۹. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۰/۶.

۴۰. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۹۸/۲؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۳۰/۱۲.

حاجت آن بیچاره را برآورد و نقص او را جبران کند، البته رحمت در خدای تعالی، به معنای تأثر قلبی نیست؛ بلکه باید نواقص امکانی آن را حذف کرد و باقیمانده را که همان اعطا، افاضه و رفع حاجت حاجتمند است، به خدا نسبت داد.<sup>۴۱</sup>

واژه «أَمْتَع» نیز از ریشه «مَتَعَ»، به معنای منفعت، بهره‌مندی درازمدت و بی‌نیازکردن است.<sup>۴۲</sup> درخواست امتعِ رحمت خداوندی بر پیامبر اکرم (ص)؛ یعنی پروردگار متعال، نافع‌ترین رحمت‌های خود را به پیامبر (ص) افاضه کند. احتمال آن می‌رود که امتع در اینجا، به معنای جود و بخشش فراوان نیز باشد.<sup>۴۳</sup> گویی حضرت سجاد (ع) از خداوند درخواست کرده است بر نزول رحمت بر پیامبر (ص)، جود و بخشش فراوان به خرج دهد.

لازم به ذکر است که کلمه «رحمان» در قرآن کریم به صورت مطلق آمده که نشانه عمومیت آن است، در حالی که «رحیم» گاهی به صورت مقید ذکر شده که دلیل بر خصوصیت آن است؛ مانند آیه «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا»<sup>۴۴</sup> به همین دلیل در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است: «الرَّحْمَانُ إِسْمٌ خَاصٌّ، بِصِفَةِ عَامَّةٍ، وَ الرَّحِيمُ إِسْمٌ عَامٌّ بِصِفَةِ خَاصَّةٍ»<sup>۴۵</sup> «رحمان» اسم خاص است اما صفت عام دارد، نامی است مخصوص خدا ولی مفهوم رحمتش همگان را در بر می‌گیرد. «رحیم» اسم عام است به صفت خاص، نامی است که بر خدا و خلق هر دو گفته می‌شود اما اشاره به رحمت ویژه مؤمنان دارد. لذا، حضرت درخواست رحمت ویژه خداوند آن هم به صورت تمام و کمال را بر پیامبر (ص) دارد. طبق این عبارت از دعا، کامل‌ترین رحمت‌های الهی بر پیامبر (ص) و اهل بیت او نازل شده است (کد S13) و پیامبر (ص) و اهل بیت ذیل رحمت تام الهی هستند (کد S14).

### ۲.۳. ویژگی‌های مورد تجلیل پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)

بخش دیگری از مطالب ذکر شده در دعای عرفه امام سجاد (ع)، تبیین ویژگی‌های پیامبر اکرم (ص) است، به ویژه آن دسته از ویژگی‌هایی که سبب می‌شود انسان‌ها این شخصیت نورانی و مقدس را تعظیم و تجلیل کنند. بدیهی است که این بخش از سخنان امام سجاد (ع) به منظور تبیین جایگاه و شخصیت حضرت رسول (ص) و اهل بیت (ع) بوده و تلاش کرده‌اند تا با نام‌بردن از

۴۱. طباطبائی، المیزان، ۱/۱۸.

۴۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۹۳/۵؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴۴۹/۱۱.

۴۳. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۰/۶.

۴۴. احزاب: ۴۳.

۴۵. طبرسی، مجمع البیان، ۹۴/۱.



شخص پیامبر(ص) اولاً، مقام ایشان را معرفی کنند و ثانیاً، به ویژگی‌های مشترک ایشان با اهل بیت(ع) نیز اشاره کنند. بر این اساس، توجه به این نکته که از میان مجموعه صفات، چه صفاتی را انتخاب کرده و بدان تأکید کرده‌اند، برای ما مهم است که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد.

### ۳. ۲. ۱. برگزیده خداوند

مهم‌ترین و پرتکرارترین صفتی که امام سجاد(ع) در دعای عرفه خود برای پیامبر اکرم(ص) و بالتبع برای اهل بیت(ع) ایشان بیان کرده و بدان تأکید بسیار داشته‌اند، مسئله انتخاب و گزینش الهی ایشان است. حضرت سجاد(ع) با عبارات «الْمُنْتَجَبِ الْمُصْطَفَى»، «بِحَقِّ مَنْ اُنْتَجِبْتَ مِنْ خَلْقِكَ»، «وَبِمَنْ اصْطَفَيْتَهُ لِنَفْسِكَ»، «بِحَقِّ مَنْ اخْتَرْتَ مِنْ بَرِيَّتِكَ» و «وَمِنْ اجْتَبَيْتَ لِسَائِكَ»، از برگزیدگی و انتخاب پیامبر گرامی اسلام(ص) توسط خداوند متعال یاد می‌کنند. اگرچه واژه «نَجَب» در لغت؛ یعنی کندن پوست درخت،<sup>۴۶</sup> اما مصدر «منتجب» نیز؛ یعنی به صورت اختیاری کسی را بر دیگران برگزیدن، استخلاص و برگزیدن چیزی و اختیارکردن آن.<sup>۴۷</sup>

واژه مصطفی نیز اسم مفعول باب افتعال از ریشه «صفو» است که «تاء» باب افتعال به «طاء» تبدیل شده و به معنای برگزیدن و خالص از هرگونه ناخالصی،<sup>۴۸</sup> انتخاب کردن چیزی برای خود<sup>۴۹</sup> آمده است، ولی در قرآن کریم به معنای برگزیدن چیزی پاک و انتخاب و گزینش شیئی خیر و نیک آمده است. لذا خدای تعالی گوید: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ»؛<sup>۵۰</sup> یعنی خدا از فرشتگان و مردم، رسولانی بر می‌گزیند. کلمه «اجتباء» نیز اگرچه مترادف با «اصطفاء» است، اما تفاوت آن‌ها در این است که در «اصطفاء»، خالص بودن و جدا بودن از کدورت‌ها و رغبت داشتن به قراردادن چیزی (تصفیه کردن) لحاظ می‌شود و در «اجتباء» جمع بین استخراج و انتخاب کردن مدنظر است.<sup>۵۱</sup>

در تفسیر المیزان، ذیل وصف کلمه اصطفاء آمده است که به معنای چکیده هر چیز است، لذا معنای اصطفاء در موضوع مقام ولایت این است که بنده، در تمامی حالاتش به مقتضای بندگی و عبودیتش رفتار کند و تسلیم صرف پروردگار باشد و این معنا با همان عمل به دین در جمیع شئون تحقق می‌یابد؛ برای اینکه دین چیز دیگری نیست و همان مواد عبودیت در امور دنیا و آخرت

۴۶. فراهیدی، العین، ۱۵۱/۶.

۴۷. جوهری، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، ۲۲۲/۱؛ فراهیدی، العین، ۱۵۲/۶؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۹۹/۵.

۴۸. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۹۲/۳.

۴۹. فراهیدی، العین، ۱۶۳/۷؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۱۷۴/۱۲.

۵۰. حج: ۷۵.

۵۱. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۵۸/۶.

است.<sup>۵۲</sup> سیدعلی خان شیرازی نیز معتقد است: الإنتجاب و الإصطفاء و الإختیار و الإجتباء، معنای واحد و شبیه به هم دارند و این صفات، نشان از برگزیدگی پیامبر(ص) و ریاست عامه ایشان بر همه خلق و تقرب و نزدیکی ایشان به خدای متعال دارد.<sup>۵۳</sup>

تأکید بسیار امام سجاد(ع) در دعای عرفه بر آن است که پیامبر اسلام(ص)، برگزیده الهی بوده (کد S4 و S79 و S82) و انتخاب ایشان به وسیله خود خداوند صورت گرفته است (کد S6 و S80 و S81). علت این برگزیده شدن نیز دو چیز است: یکی به دلیل شرافت نسب و طهارت اصل و نسب ایشان، همان گونه که خود رسول خدا(ص) فرمودند: «لَمْ يَزَلْ يُنْقِلُنِي اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِ الْأَطَاهِرِينَ إِلَى أَزْحَامِ الْمُطَهَّرَاتِ حَتَّى أَخْرَجَنِي فِي عَالَمِكُمْ هَذَا».<sup>۵۴</sup> و دیگری، به دلیل بیان کمال پیامبر(ص) نسبت به سایر خلق و بزرگداشت ایشان، چنان که قرآن می فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»<sup>۵۵</sup> این آیه، نشان از برتری و الگوبودن ایشان برای سایر مخلوقات دارد (کد S5). البته اگرچه مفسران، آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِمِّنًا عَلَيْهِ»<sup>۵۶</sup> را نشان دهنده جامعیت و کامل بودن دین و شریعت اسلام نسبت به ادیان پیشین دانسته اند، اما عبدالله جوادی آملی معتقد است: «کتاب آسمانی هر پیامبری، تجلی شخصیت همان پیامبر(ص) است، پس کمال علمی و شخصیت معنوی پیامبر خاتم(ص) در قرآن ظهور می کند و چون هیمنه، سیطره و فضیلت قرآن بر کتاب های انبیای سلف ثابت شد، سیطره و فضیلت رسول خاتم(ص) بر دیگر انبیا نیز ثابت می شود.»<sup>۵۷</sup> به همین دلیل است که رسول خدا(ص) در باره برتری قرآن می فرماید: «فَضَّلُ الْقُرْآنَ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضَّلِ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ».<sup>۵۸</sup>

### ۳.۲.۲. گرامی ترین نزد خداوند

از جمله دیگر صفاتی که امام سجاد(ع) در دعای عرفه خود به طور مکرر برای پیامبر اکرم(ص) بیان کرده و بدان تأکید داشته اند، مسئله جایگاه والا و گرامی ایشان نزد خداوند است. آن حضرت(ع) با تأکید بر عبارت «الْمُكْرَّم»، در موارد مختلف برای پیامبر اسلام(ص) به این موضوع اشاره کرده اند. در تحلیل این مطلب می بایست بدین نکته اشاره کرد که کرامت، به معنای دور بودن

۵۲. طباطبائی، المیزان، ۳۰/۱.

۵۳. مدنی، ریاض السالکین، ۴۰/۷.

۵۴. مجلسی، مرآت العقول، ۱۱۷/۱۵.

۵۵. احزاب: ۲۱.

۵۶. مانده: ۴۸.

۵۷. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۲۲/۸.

۵۸. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۹/۸۹.

از فرومایگی است و نزدیک‌ترین واژه به آن در زبان فارسی، بزرگواری است. همه انسان‌ها از تکریم عمومی پروردگار متعال برخوردارند، افراد مؤمن و پیروان انبیای الهی نیز از تکریم ویژه برخوردارند، اما این تکریم‌های همگانی نسبی است؛ یعنی کرامت انسان‌ها نسبت به همدیگر متفاوت است و بعضی، از دیگری کریم‌ترند. این مراتب ادامه دارد اما وقتی به ائمه اطهار می‌رسد، این سلسله قطع می‌شود و بالاتر از آن در قلمرو امکان وجود ندارد؛ زیرا تقوای آن‌ها به مرحله عصمت رسیده است؛ چراکه تکریم اهل بیت، تکریم مطلق است.<sup>۵۹</sup> اما ویژگی دیگر پیامبر اسلام(ص) علاوه بر کرامت، تقرب ایشان به خداوند متعال است؛ چراکه واژه «مکرم»، متضاد لثامت و مقابل حقارت و ذلت، به معنای شرافت است.<sup>۶۰</sup> و در کرامت، عزت و برتری در وجود خود آن چیز است، نه اینکه نسبت به چیز دیگر برتری داشته باشد.<sup>۶۱</sup>

### ۳.۲.۳. مقرب درگاه خداوند

از جمله دیگر صفاتی که امام سجاد(ع) در دعای عرفه خود برای پیامبر اکرم(ص) و بالتبع برای اهل بیت(ع) بیان کرده‌اند، مسئله مقام و منزل ایشان نزد خداوند است. آن حضرت(ع) با تأکید بر عبارت «الْمُقَرَّبِ» در موارد مختلف برای پیامبر اسلام(ص) به این موضوع اشاره کرده‌اند. در تحلیل این مطلب نیز می‌بایست بدین نکته اشاره کرد که این تقرب از حیث زمانی و مکانی نیست، بلکه به حسب ذات روحانی است.<sup>۶۲</sup> واژه «مقرب» و ریشه «قرب» در موارد زیر به کار می‌رود: نزدیکی زمانی، خویشاوندی به معنای بهره‌مندی، حرمت داشتن از سوی خدا و قدرتمند بودن.<sup>۶۳</sup> در آیات بسیاری به مسئله تقرب و نزدیکی رسول‌الله(ص) به خداوند متعال اشاره شده است که نشان‌دهنده جایگاه و مقام و مرتبه و نهایت نزدیکی رسول‌الله(ص) به خداوند متعال و اوج تشابه به ایشان است. لذا اینکه در سوره نجم می‌فرماید: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»؛<sup>۶۴</sup> اشاره بدین مطلب مهم دارد که آن حضرت(ص)، شبیه‌ترین مخلوقات به خالقش است و بسیاری از آن صفات و ویژگی‌ها که برای خدای متعال متصور است، برای رسول و فرستاده خاتم او نیز متصور است.<sup>۶۵</sup>

۵۹. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۲۷۳/۳.

۶۰. جوهری، الصحاح، ۲۰۱۹/۵؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۷۹۸/۲.

۶۱. جوهری، الصحاح، ۲۰۱۹/۵؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۷۹۸/۲.

۶۲. مدنی، ریاض السالکین، ۳۵۹/۶.

۶۳. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۸۰/۵؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۳۲۴/۱.

۶۴. نجم: ۸ و ۹.

۶۵. فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۵۴/۲۱.

البته باید بدین توجه داشت که مهم‌ترین عامل تقرب و تشابه به خداوند، اطاعت و بندگی اوست و نیز از آنجاکه ارزش بندگی به معرفت است و هرچه معرفت انسان بیشتر شود، فرمان‌برداری و اطاعت او ارزش بیشتری پیدا می‌کند، لذا با توجه به اینکه پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بالاترین درجه معرفت به کُنه ذات ربوبی را داشته‌اند، پس اطاعت و بندگی آنان در بالاترین درجات بوده و در نتیجه، تقرب آنان به پروردگار عالم، بی‌بدیل خواهد بود.<sup>۶۶</sup> بنابراین طبق آیه «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ»<sup>۶۷</sup>، تقرب، کرامت را به دنبال دارد و پیامبر (ص) چون با کرامت‌ترین انسان‌هاست (کد S7)، پس مقرب‌ترین آن‌ها به خداوند متعال است (کد S8).

### ۳. ۲. ۴. واجب‌الاطاعة

بعد از اوصافی که در قسمت قبل ذکر شد، یکی دیگر از مهم‌ترین و پرتکرارترین صفاتی که امام سجاد (ع) در دعای عرفه خود برای پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) بیان کرده و بدان تأکید بسیار داشته‌اند، مسئله واجب‌الاطاعة بودن ایشان است. حضرت سجاد (ع) با عبارات: «بِحَقِّ مَنْ وَصَلَتْ طَاعَتُهُ بِطَاعَتِكَ»، «وَمَنْ جَعَلَتْ مَعْصِيَتُهُ كَمَعْصِيَتِكَ»، «بِحَقِّ مَنْ قَرُنَتْ مُوَالَاتُهُ بِمُوَالَاتِكَ» و «وَمَنْ نَطَّتْ مُعَادَاتُهُ بِمُعَادَاتِكَ» دائماً بر این نکته تأکید می‌کنند که رسول خدا (ص) واجب‌الاطاعة است و اطاعت از ایشان، متصل به اطاعت از خداوند است (کد S83). این مطلب در قرآن کریم نیز آمده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا»<sup>۶۸</sup> و آیه: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»<sup>۶۹</sup>

همچنین آن حضرت در عبارت «وَمَنْ جَعَلَتْ مَعْصِيَتُهُ كَمَعْصِيَتِكَ» بیان می‌دارند که سرپیچی از نواهی پیامبر (ص)، عقاب به دنبال دارد؛ چراکه معصیت رسول، عین معصیت خداست (کد S84). نکته درخور توجه در این بخش آن است که منظور از عبارت «بِحَقِّ مَنْ قَرُنَتْ مُوَالَاتُهُ بِمُوَالَاتِكَ» این است که خدا بین محبت خودش و محبت رسول خدا (ص) جمع کرده و این عبارت و عبارت بعدی «وَمَنْ نَطَّتْ مُعَادَاتُهُ بِمُعَادَاتِكَ»، به منظور تأکید بر عبارت قبل؛ یعنی اطاعت و عدم سرپیچی از رسول خدا (ص) آمده است.<sup>۷۰</sup> و بیان می‌دارند که دوستی و دشمنی با پیامبر (ص)، همانند دوستی و دشمنی با پروردگار متعال است (کد S85 و S86).

۶۶. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۲۸۴/۳.

۶۷. حجرات: ۱۳.

۶۸. نساء: ۸۰.

۶۹. حشر: ۷.

۷۰. مدنی، ریاض السالکین، ۴۱/۷.

#### ۲.۴. ویژگی‌های تجلیل مطلوب بر پیامبر خدا(ص) و اهل بیت(ع)

بخش دیگر از مطالب امام سجاده(ع) در دعای عرفه به‌هنگام تجلیل از پیامبر اکرم(ص)، بیان ویژگی‌های صلواتی مطلوب است که در ادامه برطبق ترتیب فراوانی بدان‌ها اشاره خواهد شد:

##### ۱.۲.۴. صلواتی پاک

اولین ویژگی تجلیل و صلوات بر پیامبر اکرم(ص) و آل او این است که پاک و طاهر باشد: «صَلَاةٌ زَاكِيَّةٌ لَا تَكُونُ صَلَاةً أَزْكَى مِنْهَا». کلمه «زکا» در قرآن کریم و احادیث اهل بیت(ع)، به معنای پاک‌سازی و پالایش عناصر فاسد از سالم و طهارت آمده است.<sup>۷۱</sup> در دیگر منابع لغوی هم آمده است منظور از «صلاة زاکیه»، تمام و مبارک بودن است.<sup>۷۲</sup> در فرق بین تزکیه، تطهیر و تهذیب گفته‌اند: تطهیر، ناظر به حصول طهارت در برابر پلیدی است و تهذیب، به حصول صلاح و خلوص نظر دارد و در تزکیه، منظور، پاک‌سازی از عوامل فاسد و عناصر بازدارنده است؛<sup>۷۳</sup> یعنی در آینده، درودی زیاده‌تر و پربرکت‌تر از آن حاصل نشود<sup>۷۴</sup> و صلوات بر آنان پاک و خالص باشد (کد S19).

##### ۲.۲.۴. صلواتی فزاینده

ویژگی دوم صلوات آن است که فزاینده؛ یعنی دارای رشد و نمو و برکت باشد: «وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً نَامِيَةً لَا تَكُونُ صَلَاةً أَنْمَى مِنْهَا». واژه نامیه از ریشه «نمی»؛ به معنای مرتفع شدن و زیاد شدن و بالا رفتن است،<sup>۷۵</sup> صلوات بر پیامبر(ص) و اهل بیت باید فزاینده (کد S20) و رو به رشد و بابرکت برای پیامبر اکرم(ص) و نیز برای انسان باشد که در مباحث قبلی تفصیل این مطلب بیان شد.

##### ۳.۲.۴. صلواتی رضایت‌بخش

ویژگی دیگر آن است که رضایت‌بخش باشد. این مطلب را دو مرتبه امام سجاده(ع) در دعای عرفه بیان کرده‌اند: «وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً رَاضِيَةً لَا تَكُونُ صَلَاةً فَوْقَهَا» و «صَلَاةً مَرْضِيَةً لَكَ وَلِمَنْ دُونِكَ». مفهوم اصطلاحی رضا عبارت است از: ترک اعتراض بر مقدرات خداوند در باطن و ظاهر؛ هم در قول و هم در عمل<sup>۷۶</sup> و رضایت، حالتی است که در برخورد با هر چیز ملایم، بر نفس انسان عارض می‌شود و آن را می‌پذیرد. در مقابل رضایت، کلمه سخط قرار دارد و این دو کلمه

۷۱. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۳۳۷/۴؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۳۸۰.

۷۲. طریحی، مجمع البحرين، ۲۰۶/۱.

۷۳. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۳۳۷/۴.

۷۴. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۰/۶.

۷۵. طریحی، مجمع البحرين، ۴۲۱/۱؛ حمیری، شمس العلوم، ۶۷۶۰/۱۰.

۷۶. نراقی، معراج السعادة، ۱۱۸۴.

وقتی به خدای سبحان نسبت داده می‌شود، مراد از آن ثواب و عقاب او خواهد بود. پس رضای خدا، به معنای ثواب‌دادن و پاداش‌دادن است.<sup>۷۷</sup> در جای دیگر، در معنای رضایت آمده است که رضای خدا از بنده، به معنای محبت اوست و در آخرت، سبب دوام نظر و تجلی می‌شود که برتر از آن مرتبه‌ای نیست.<sup>۷۸</sup>

اینکه امام چهارم (ع) می‌فرمایند: درودی را بر پیامبر (ص) و اهل بیت بفرست که هم راضیه باشد و هم مرضیه و خشنودی خداوند و غیر خداوند را در پی داشته باشد (کد S23 و S54)؛ یعنی طوری صورت بگیرد که به دنبال‌اش خدای سبحان از این عمل خشنود شود. شاید بتوان گفت نحوه و زمان فرستادن صلوات هم از مواردی است که خشنودی بیشتر خدا و اهل بیت را به دنبال دارد. یکی از آداب صلوات، فرستادن آن در شب و روز جمعه است. در روایت است امام صادق (ع) فرمودند: «الْصَّدَقَةُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ وَيَوْمَهَا بِالْفِ وَالصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ بِالْفِ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَيَحُطُّ اللَّهُ فِيهَا أَلْفًا مِنَ السَّيِّئَاتِ وَيَرْفَعُ فِيهَا أَلْفًا مِنَ الدَّرَجَاتِ»؛<sup>۷۹</sup> صدقه‌دادن در شب جمعه و روز آن و نیز صلوات شب جمعه و روز آن، برابر هزار حسنه است و هزار سیئه به وسیله آن نابود می‌شود و هزار درجه بر مقام آدمی افزوده می‌شود.

#### ۴.۲.۴. صلواتی شایسته

ویژگی دیگر صلوات آن است که شایسته شخص و مقام و جایگاه پیامبر اکرم (ص) باشد و به صورت ویژه و اختصاصی، فقط در شأن آن حضرت قرار گیرد: «وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً لَا تَرْضَى لَهُ إِلَّا بِهَا، وَلَا تَرَى غَيْرَ لَهَا أَهْلًا»؛ و بر او درود فرست، درودی که جز آن را برای او نپسندی و جز او را شایسته آن نبینی. خداوند، جز با اتم صلوات و اکمل رحمت بر پیامبر (ص) راضی نمی‌شود و اگر در بین صلوات‌ها، صلواتی شریف‌تر و بالاتر از صلوات دیگر وجود داشته باشد، خداوند جز آن را برای ایشان نمی‌پسندد، چون پیامبر (ص) در مرتبه‌ای است که احدی در شرف و کمال نمی‌تواند با او شریک شود، به همین دلیل حضرت از خداوند خواسته صلواتی بر پیامبر (ص) بفرستد که هیچ‌کس جز پیامبر (ص) مستحق دریافت آن نیست،<sup>۸۰</sup> پس درود و صلوات خاص خداوند به گونه‌ای است که شایسته مقام پیامبر (ص) و اهل بیت است (کد S30). اگرچه در این عبارت از دعا و در آیه ۵۶ سورة احزاب، صلوات خدا و فرشتگان بر پیامبر

۷۷. طباطبایی، المیزان، ۲۸۴/۱۸.

۷۸. نراقی، جامع السعادات، ۲۰۷/۳.

۷۹. مفید، المقنعه، ۱۵۶.

۸۰. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۲/۶.

اکرم(ص) مطرح شده است، ولی روایات نبوی مبین و مفسر آیه شریفه، بیانگر این مطلب‌اند که آل پیامبر(ص) نیز در این شرافت و منقبت ویژه الهی با رسول خدا(ص) اشتراک دارند، پس برترین و خاص‌ترین درود خداوند اختصاص به پیامبر(ص) و همین طور آل آن حضرت دارد (کد S29). طبرسی ذیل تفسیر آیه ۵۶ سورة احزاب می‌گوید که: چون خداوند متعال، اول این سوره را با ذکر پیامبر(ص) آغاز کرد و در میانه آیه هم به بزرگداشت ایشان پرداخت، درانتها ایشان را تعظیمی کرد که هیچ تعظیمی مانند آن نیست. پس فرمود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»؛<sup>۸۱</sup> یعنی همانا خدا درود فرستاد بر پیامبر(ص) و ستایش کرد بر او به ستایش نیکویی و احترام کرد او را به بزرگ‌ترین مراتب احترام و نیز فرشتگان درود بر او فرستاده و او را ستودند به بهترین ستودن‌ها و دعا کردند بر او به پاکیزه‌ترین دعاها.<sup>۸۲</sup> «این آیه، بزرگ‌ترین دلیل است بر اینکه پیامبر اکرم(ص) مهبط همه رحمت‌ها و برترین اولین و آخرین به صورت مطلق است؛ زیرا درود خدا بر پیامبرش عبارت است از: رحمت همراه با تعظیم و درود خدا بر غیرپیامبر(ص)، مطلق رحمت است (بدون همراه بودن با تعظیم)، پس به تفاوت این دو صلوات و فرق میان این دو مقام بیندیش. ازاین‌رو، پیامبر(ص) منبع همه رحمت‌ها و تجلیات است.»<sup>۸۳</sup>

#### ۴. ۲. ۵ صلواتی دائم و همیشگی

یکی دیگر از ویژگی‌های صلوات آن است که می‌بایست به صورت دائم و همیشگی باشد. این مطلب را امام سجاد(ع) در دعای عرفه خویش به دفعات و با عبارات مختلف بیان کرده‌اند: «وَيَتَّصِلُ اتِّصَالُهَا بِبَقَائِكَ»، «وَلَا يَنْفَدُ كَمَا لَا تَنْفَدُ كَلِمَاتُكَ»، «صَلَاةٌ لَا أَمَدَ فِي أَوَّلِهَا»، «وَلَا غَايَةَ لِأَمَدِهَا»، «وَلَا نِهَايَةَ لِآخِرِهَا» و «صَلَاةٌ تُحِيطُ بِكُلِّ صَلَاةٍ سَالِفَةٍ وَ مُسْتَأْنَفَةٍ» که همه این عبارات، ناظر به همیشگی و دائمی بودن صلوات بر پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) هستند. در این عبارت از دعا، منظور از اتصال، استمرار صلوات و عدم انقطاع آن است و می‌رساند همچنان‌که وجود خداوند باری تعالی انتها ندارد، درودی بر پیامبر(ص) و اهل بیت ایشان فرستاده شود که انتهایی برای آن تصور نشود. لذا صلوات بر پیامبر(ص) و اهل بیت باید بی‌پایان و همیشگی باشد (کد S36)، همچنان‌که کلمات خداوند بی‌پایان است. این عبارت از دعا، تلمیحی به آیه قرآن دارد که می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ

۸۱. احزاب: ۵۶.

۸۲. طبرسی، مجمع البیان، ۵۷۸/۸.

۸۳. صابونی، صفوة التفاسیر، ۴۹۳/۲.

کَلِمَاتُ اللَّهِ»؛<sup>۸۴</sup> و اگر آنچه درخت در زمین است، قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید، سخنان خدا پایان نپذیرد. در تفسیر این آیه آمده است، مقصود از کلمات، تمام آن چیزی است که تحت قدرت و علم خداست؛ زیرا قدرت خدا غیر متناهی و مقدوراتش نیز غیر متناهی است؛ بنابراین کلماتی که دلالت بر آن مقدورات دارد نیز غیر متناهی می‌شود.<sup>۸۵</sup>

#### ۴. ۲. ۶. صلواتی عام و کامل

ویژگی دیگر صلوات آن است که می‌بایست عام و کامل و جامع باشد. امام سجاده (ع) این مفهوم را در عبارات مختلفی مانند: «و مُتَّصِلَةً بِنَظَائِرِهِنَّ أَبَدًا» و نیز «صَلَاةٌ تُحِيطُ بِكُلِّ صَلَاةٍ سَالِفَةٍ وَ مُسْتَأْنَفَةٍ» بیان می‌کنند؛ بدین معنا که، صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت باید همیشگی و ابدی و کامل و جامع باشد و تمامی انواع و اقسام تجلیل‌ها و درودها را شامل شود. کلمه احاطه از ریشه «حوط»، به معنای حفظ و صیانت دیواری است که مکانی را محدود و احاطه می‌کند.<sup>۸۶</sup> «سالفه» نیز در لغت، به معنای گذشتن و پیشرو و طلایه‌دار و پیشی‌گیرنده است.<sup>۸۷</sup> «مستأنفه» نیز از ریشه «أنف»، به معنای آغاز و اول هر چیز معنا می‌دهد؛<sup>۸۸</sup> یعنی صلواتی کامل و جامع و عام در همه زمان‌ها باید شامل حال پیامبر (ص) و اهل بیت باشد (کد S50).

#### ۴. ۲. ۷. صلواتی فراگیر

ویژگی دیگر آن است که صلوات باید توسط همه مخلوقات و فراگیر باشد، به گونه‌ای که هم همه اعضا و جوارح انسان در حال تجلیل و درود بر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) او باشند و هم همه مخلوقات جهان هستی مشغول این عمل شوند. این مطلب را امام سجاده (ع) با عبارات ذیل در دعای عرفه خود بیان کرده‌اند: «صَلَاةٌ تَنْتَظِمُ صَلَوَاتِ مَلَائِكَتِكَ وَ أَنْبِيَائِكَ وَ رُسُلِكَ وَ أَهْلِ طَاعَتِكَ»، «وَ تَشْتَمِلُ عَلَى صَلَوَاتِ عِبَادِكَ مِنْ جَنَّكَ وَ إِنْسِكَ وَ أَهْلِ إِجَابَتِكَ» و «وَ تَجْتَمِعُ عَلَى صَلَاةِ كُلِّ مَنْ ذَرَأَتْ وَ بَرَأَتْ مِنْ أَصْنَافِ خَلْقِكَ» که شامل همه آفریده‌های الهی است و در بخش تجلیل‌کنندگان از پیامبر (ص) و اهل بیت به تفصیل آن پرداخته شده است.

#### ۴. ۲. ۸. صلواتی بی‌شمار

ویژگی دیگر آن است که صلوات، بی‌شمار و کثیر و بی‌حد و حصر باشد که این مطلب نیز با

۸۴. لقمان: ۲۷.

۸۵. طبرسی، مجمع البیان، ۵۰۴/۸.

۸۶. ابن‌اثیر، النهاية، ۴۶۱/۱.

۸۷. جوهری، الصحاح، ۱۳۷۶/۴.

۸۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۹۵.



عبارات ذیل در دعای عرفه امام سجاده (ع) بیان شده است: «و تُنْشِئُ مَعَ ذَلِكَ صَلَوَاتٍ تُضَاعِفُ مَعَهَا تِلْكَ الصَّلَوَاتِ عِنْدَهَا»، «و تَزِيدُهَا عَلَى كُرُورِ الْإِيَّامِ زِيَادَةً فِي تَضَاعِيفِ لَا يَعْدُهَا غَيْرُكَ» و «و عَدَدَ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ» که نشان می‌دهد صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت باید فراوان و بی‌حد و حصر (کد S55) و غیرقابل شمارش باشد (کد S57 و S74). در اینجا حضرت سجاده (ع) می‌فرماید که: «خدایا به صلوات‌های قبلی، صلوات‌های جدیدی اضافه کن»؛ به این معنا که، تمام صلوات‌ها را یک‌جا جمع کن. لذا مراد از مضاعف کردن صلوات‌ها، پدید آوردن صلوات‌های دیگر است تا تعداد آن‌ها همراه با درودهای قبلی افزون شود.<sup>۸۹</sup>

در خصوص این قسمت از دعای امام سجاده (ع) نیز که می‌فرماید: «و عَدَدَ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ»، گویا اشاره به چند طبقه بودن زمین دارد، چنان‌که در آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ»<sup>۹۰</sup> به این امر اشاره شده که زمین نیز همانند آسمان، هفت قسمت است که در این باره مطالب مفصلی در تفاسیر بیان شده است.<sup>۹۱</sup>

#### ۴. ۲. ۹. صلواتی عظیم و وزین

ویژگی دیگری که برای صلوات مطلوب و شایسته بر پیامبر اکرم (ص) و آل او در دعای عرفه بیان شده، مسئله عظیم و وزین و ارزشمند بودن آن است. این مطلب، با عبارات «زِنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونُهُ» و «و مِلَّةَ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ» بیان شده است که به ارزش و عظمت صلوات بر پیامبر (ص) و وزین بودن آن دلالت می‌کنند. زینت بودن برای عرش کبریای خداوند و همه عالم، گنجیدن در ظرفیت تمام آسمان‌ها، معیاری است برای ارزش، عظمت و وزین بودن صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان (کد S72 و S73). در اینجا کلمه عرش عبارت است از آن مقامی که فرمان‌های الهی از آن مقام صادر می‌شود، فرامینی که با آن، امر عالم را تدبیر می‌کند.<sup>۹۲</sup> علامه طباطبایی معتقد است: «در عالم کون با همه اختلافی که در مراحل آن است، مرحله‌ای وجود دارد که زمام جمیع حوادث و اسباب که علت وجود آن حوادث اند و ترتیب و ردیف کردن سلسله علل و اسباب منتهی به آنجاست و نام آن مرحله و مقام، «عرش» است و در آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» نیز کنایه از استیلا و تسلط خداوند بر ملک خود و قیام به تدبیر امور آن است، به طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلمرو تدبیرش ساقط نمی‌شود و در تحت نظامی دقیق، هر موجودی را

۸۹. مدنی، ریاض السالکین، ۳۷۰/۶.

۹۰. طلاق: ۱۲.

۹۱. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۲۵/۱۹.

۹۲. طباطبایی، المیزان، ۲۹۸/۱۷.

به کمال واقعی‌اش رسانیده و حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد و لذا خداوند پس از ذکر استواء، تدبیر خود را ذکر می‌کند.<sup>۹۳</sup>

## ۵. ۲. آثار تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)

تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و آل او با صلوات فرستادن بر آنها، دستور خداوند متعال در قرآن مجید است.<sup>۹۴</sup> پس بندگان خدا وظیفه دارند امر خداوند را اطاعت کنند و بر آنها درود بفرستند. طبیعی است که این درخواست نزول رحمت و مغفرت توسط مؤمنان از خداوند و مستجاب شدن آن و نزول بیش از پیش رحمت الهی بر آن مخلوق بی‌همتا نمی‌تواند بی‌نتیجه و بی‌ثمر باشد، به‌ویژه آنکه خداوند قبل از اینکه کسی از او درخواست فرستادن صلوات بر پیامبر (ص) کند، خود بر او صلوات فرستاده و رحمت و نعمتش را بر او نازل کرده است. امام سجاده (ع) در دعای عرفه خویش، در مواردی تلاش کرده‌اند تا برخی از برکات و آثار و نتایج صلوات فرستادن بر پیامبر اکرم (ص) و آل او را تبیین کنند که پس از تحلیل محتوای این دعا، برخی از آنها استخراج شده که به شرح ذیل بیان می‌شود.

### ۵. ۲. ۱. افزایش کرامت خداوند

از مهم‌ترین آثار و نتایج صلوات از منظر دعای عرفه امام سجاده (ع) این است که سبب افزایش کرامت الهی بر رسول خدا (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت می‌شود، آنجا که امام چهارم می‌فرماید: «صَلَاةٌ تُجْزَلُ لَهُمْ بِهَا مِنْ نَحْلِكَ وَ كَرَامَتِكَ». در کتاب‌های لغت، واژه «جزل» به معنای عطای بسیار و کثیر آمده است.<sup>۹۵</sup> همچنین در ریاض السالکین آمده است که: عطای جزیل، یعنی به آن‌ها وسعت بده.<sup>۹۶</sup> واژه «نَحْل» در عبارت فوق نیز به معنای اعطا کردن بدون درخواست عوض و چیزی است.<sup>۹۷</sup> در مفردات آمده است که «نَحْل» بخشش و هبه‌ای است مثل تبرّع، ولی باید گفت که هبه، عام و فراگیرتر از نَحْل است. به عبارت دیگر، هر هبه‌ای، نَحْل است ولی هر نَحْل‌ای هبه نیست. نَحْل، یعنی بخشش چیزی پرسود و منفعت چنان‌که زنبور عسل بر اشیا قرار می‌گیرد و درعین حالی که به آن‌ها زیانی نمی‌رساند، بهترین سود و فایده را برداشت می‌کند. در کتاب فروق اللغة بین معنای نَحْل و عطیه تفاوت قائل شده و گفته شده است که عطیه،

۹۳. طباطبایی، المیزان، ۱۵۰/۸.

۹۴. نک: اعراف: ۵۶.

۹۵. جوهری، الصحاح، ۱۶۵۵/۴؛ فراهیدی، العین، ۶۷/۶؛ ابن‌سیده، المحکم و المحیط، ۲۹۲/۷.

۹۶. مدنی، ریاض السالکین، ۳۷۸/۶.

۹۷. فراهیدی، العین، ۲۳۰/۳.

۹۸. نک: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۷۹۵.

حالت کلی تری نسبت به نحله دارد. نحله را انسان با طیب نفس و خاطر اعطا می‌کند و در اصل، عطیه‌ای است بدون معارض.<sup>۹۹</sup>

علامه طباطبایی نیز معتقد است که: کلمه نحله، به معنای عطیه‌ای است مجانی که در مقابل ثمن قرار نگرفته باشد.<sup>۱۰۰</sup> ایشان در جایی دیگر می‌نویسد: «مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد، چون تکریم، معنایی است نفسی و در تکریم، کاری به غیر نیست؛ بلکه تنها شخص مورد تکریم مد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود.»<sup>۱۰۱</sup> بنابراین، صلوات سبب افزایش بخشش و کرامت خداوند بر پیامبر(ص) و اهل بیت است (کد S60) و آن‌طور که در معنای نحله آمد، حضرت زین العابدین(ع) از خداوند درخواست می‌کند که پروردگار متعال عطیه‌ای به پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) بدهد که با طیب نفس و بدون عوض باشد. همچنین به آنان کرامت کند، یعنی به آنان به‌طور خاص، شرافت و عنایت خاص کرده است، به‌طوری که این عنایت را به کس دیگری نکرده باشد و در این بخشش و کرامت، فزونی ببخشد.

#### ۵. ۲. ۲. تکمیل عطا و بخشش خداوند

از دیگر آثار و نتایج صلوات بر پیامبر اکرم(ص) و آل او در کلام امام سجاد(ع) این است که خدای متعال، عطا و بخشش خود را بر آن‌ها تمام و کمال عرضه کند. آن حضرت(ع) در بخشی از دعای عرفه به‌هنگام تجلیل از رسول‌الله(ص) می‌فرماید: «و تَكْمِلُ لَهُمُ الْأَشْيَاءَ مِنْ عَطَايَاكَ وَ تَوَافِلِكَ»؛ و عطاها و بخشش‌های افزون خود را بر آنان کامل نما. در اینجا، کلمه الْأَشْيَاء عبارت است از: پدیده‌های موجود. واژه عطایا نیز از ریشه «عطو»، به معنای تناول با دست، تناول و بخشیدن است و جمع عطیه مخصوص جایزه‌دادن است.<sup>۱۰۲</sup> در معاجم عربی، برای معنای عطیه از کلمه تناول، به معنای گرفتن استفاده شده است، ولی درحقیقت، منظور همان اعطا و دادن است؛ چراکه راغب می‌گوید: «تَوَلَّ» همان تناول و گرفتن است و در ادامه، می‌گوید: تناولت و أعطيته یعنی آن را دادم.<sup>۱۰۳</sup>

در این عبارت از دعا، امام سجاد(ع) از خداوند خواسته است که علاوه بر عطا و بخشش و

۹۹. عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۶۳/۱.

۱۰۰. طباطبایی، المیزان، ۱۶۹/۴.

۱۰۱. طباطبایی، المیزان، ۱۵۶/۱۳.

۱۰۲. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۵۳/۴؛ فراهیدی، العین، ۲۰۸/۲.

۱۰۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۶۱۶ و ۸۲۹.

جایزه خاص خود به پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، به صورت اضافی و زیادت هم به آنها ببخشد و با این کار بخشش خود را بر آنها کامل کند (کد S61). بنابراین، یکی دیگر از آثار و برکات صلوات، تکمیل عطا و بخشش خداوند بر پیامبر اکرم (ص) و آل اوست.

### ۵. ۲. ۳. افزایش بهره‌مندی از نعمات خداوند

یکی دیگر از آثار صلوات در کلام امام سجاده (ع)، افزایش بهره‌ی پیامبر اکرم (ص) و آل او از نعمات الهی دانسته شده است (کد S66). امام سجاده (ع) می‌فرماید: «وَتَوْفَّرُ عَلَيْهِمُ الْحَظُّ مِنْ عَوَائِدِكَ وَفَوَائِدِكَ». در اینجا عبارت حَظُّ، به معنای نصیب بردن از فضل، خیر، بهره و نصیب معین آمده است.<sup>۱۰۴</sup> کلمه عوائد نیز جمع عائد، به معنای منفعت یا هر سودی که از چیزی به انسان عاید شود.<sup>۱۰۵</sup> بنابراین، بهره‌مندی از عوائد و فوائد؛ یعنی آنچه خدا برای بنده‌اش از خیر افاده کرده است، بیش از پیش نصیب و بهره او شود. منظور از خیر نیز چیزی است که به صورت برکت برای انسان حاصل می‌شود، لذا علم و ادب نیز از جمله فوائد هستند.<sup>۱۰۶</sup>

آنچه از این عبارات دعا حاصل می‌شود آن است که حضرت سجاده (ع) از خداوند درخواست می‌کند درودی بفرستد که سبب مزید افاضات و نعمت‌های باری تعالی بر آنان باشد و تکثیر و توفیر آن نعمت‌ها را از خداوند خواستار است. پس صلوات، سبب افزایش بهره‌ی پیامبر (ص) و اهل بیت از نعمات خداوند است (کد S62) که باتوجه به معنای لغوی واژه‌ها، این بهره‌ها می‌تواند از جهات گوناگون؛ از جمله مالی، علمی، ادبی و کسب فراوان هرگونه خیر و فضیلت باشد.

### ۵. ۲. ۴. تقرب بیشتر به خداوند

همان‌گونه که در بخش ویژگی‌های مورد تجلیل پیامبر اکرم (ص) گفته شد، امام سجاده (ع) معتقدند: رسول خدا از جمله گرامی‌ترین و مقرب‌ترین بندگان در نزد خداوند است و به همین دلیل، شایسته تجلیل و تعظیم است. اما نکته جالب این است که ایشان در قسمت دیگری از دعای خود، یکی دیگر از آثار و برکات صلوات بر آن حضرت را تقرب بیشتر به خداوند متعال بیان می‌کنند و می‌فرمایند: «صَلَاةٌ تَقَرِّبُهُمْ مِنْكَ زُلْفَى»؛ یعنی خدایا چنان صلوات و درودی بر آنها بفرست که آنان را هرچه بیشتر به تو نزدیک سازد. این مطلب نشان می‌دهد که کلیدواژه «قرب»، بحثی مهم در خصوص صلوات و تجلیل از رسول خدا (ص) است، چنان‌که این موضوع با واژه‌های گوناگونی در

۱۰۴. صاحب‌بن‌عباد، المحیط فی اللغة، ۳۰۹/۲؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۲۷۳/۳.

۱۰۵. جوهری، الصحاح، ۵۱۴/۲.

۱۰۶. فیومی، المصباح المنیر، ۴۸۵/۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ۱۲۴/۳.

قرآن کریم نیز تأکید شده است.<sup>۱۰۷</sup> ذیل آیه «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ»<sup>۱۰۸</sup> نیز آمده است که امام صادق(ع) فرمودند: «منظور از مقربان، آل محمد(ص) هستند.»<sup>۱۰۹</sup>

در علم اخلاق، قرب به خدا را مطلوب نهایی انسان معرفی کرده و معیار باارزش بودن کار اخلاقی را تأثیری دانسته‌اند که در تقرب انسان به خداوند سبحان دارد.<sup>۱۱۰</sup> مصباح یزدی در بیان معنای مختلف از قرب الهی می‌نویسد: «برخی گفته‌اند که منظور از قرب به خدا، افزایش علم، قدرت و کمال انسان و کاسته شدن از اختلاف و فاصله بین کمال انسان با کمال خداست. برخی گفته‌اند که معنای تقرب به خداوند این است که شخص چنان منزلتی نزد خدا یافته است که هرچه بخواهد خدا به او عنایت می‌کند. نظر سوم اینکه، تقرب به خدا امری حقیقی و واقعی است و در واقع به مقوله علم و شهود مربوط می‌شود.»<sup>۱۱۱</sup> از منظر امام سجاده(ع)، صلوات سبب تقرب بیشتر پیامبر(ص) و اهل بیت به خداوند است (کد S75) و اینکه تقرب با کلمه زلفی آمده است، نشان از آن دارد که گویی حضرت سجاده(ع) از خدا مرتبه بالاتری از قرب و نزدیکی را برای معصومان خواهان است.

#### ۵. ۲. ۵. جلب خشنودی خداوند

از نگاه امام سجاده(ع)، یکی دیگر از نتایج و آثار صلوات، جلب خشنودی و رضایت خداوند است. حضرت علی بن حسین(ع) در چند قسمت دعای عرفه می‌فرماید: «وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً تُرْضِيكَ وَتَزِيدُ عَلَى رِضَاكَ لَهُ»، «صَلَاةً تَجَاوِزُ رِضْوَانَكَ» و «وَتَكُونُ لَكَ وَلَهُمْ رِضًى». رضوان در لغت اسم موضوع از کلمه رضا و به معنای خشنودی زیاد است؛ چون بزرگ‌ترین رضا، خشنودی خدای تعالی است،<sup>۱۱۲</sup> لذا واژه رضوان در قرآن به هرچه که از اوست اختصاص یافته است.

مفسران معتقدند رضوان حالتی است که در نفس آدمی هنگام برخورد با چیزی که ملایم طبع اوست پیدا می‌شود و نفس از پذیرفتن آن امتناع نمی‌ورزد و درصدد دفع آن بر نمی‌آید. در مقابل این حالت، حالت سخط و خشم است که در هنگام برخورد با ناملایمات، در نفس پیدا می‌شود و نفس درصدد دفع آن بر می‌آید.<sup>۱۱۳</sup> از طرفی، منظور از تجاوز از رضوان یا رضایت بیش از اندازه

۱۰۷. نک: مانده: ۲۷؛ مریم: ۵۲؛ سبأ: ۳۷؛ توبه: ۹۹؛ واقعه: ۱۱.

۱۰۸. مطففین: ۲۸.

۱۰۹. قمی، تفسیر القمی، ۴۱۱/۲.

۱۱۰. نک: مصباح، فلسفه اخلاقی، ۱۸۲.

۱۱۱. مصباح، فلسفه اخلاقی، ۳۳۳.

۱۱۲. فراهیدی، العین، ۵۷/۷.

۱۱۳. طباطبائی، المیزان، ۱۰۶/۳؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۶۱/۲.

خدا؛ «صَلَاةٌ تُجَاوِزُ رِضْوَانَكَ» (کد S75)، تجاوز از مقداری است که پیامبر (ص) و اهل بیت به سبب اطاعت از خداوند مستحق احسان پروردگار می شوند؛ یعنی خداوند بر آنان درودی بفرستد که از این مقدار هم فراتر باشد.<sup>۱۱۴</sup>

بنابراین، باید گفت که صلوات و درود بر پیامبر خدا (ص) افزون بر اینکه نشانه ایمان و لازمه آن است؛ بلکه بر اساس آیات و روایات، عاملی برای جلب محبت آن حضرت و خشنودی وی و در نتیجه خشنودی، رضایت و محبت الهی است. در همین زمینه، از رسول خدا (ص) روایت شده است که فرمودند: «صَلَاتُكُمْ عَلَيَّ مُجَوِّزَةٌ لِدُعَائِكُمْ وَ مَرْضَاةٌ لِرَبِّكُمْ وَ زَكَاةٌ لِأَعْمَالِكُمْ»؛ صلوات فرستادن شما بر من، مجوز (پذیرفته شدن) دعای شما و مایه خشنودی پروردگارتان و زکات بدن های شماست.<sup>۱۱۵</sup> در روایت دیگری نقل می کنند که: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ غَدًا رَاضِيًا فَلْيُكْثِرِ الصَّلَاةَ عَلَيَّ»؛ کسی که دوست دارد خدا را فردای قیامت ملاقات کند، درحالی که از او خشنود باشد، پس زیاد بر من صلوات بفرستد.<sup>۱۱۶</sup> امام باقر (ع) نیز صلوات را مهم ترین سفارش خدای رحمان و کلید خشنودی او یاد فرموده است: «ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَ سَنَامُهُ وَ مِفْتَاحُهُ وَ بَابُ الْأَشْيَاءِ وَ رِضَا الرَّحْمَنِ الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ»؛<sup>۱۱۷</sup> چراکه وقتی خداوند از فرستادن صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت خشنود می شود (کد S26 و S34 و S76)؛ یعنی خداوند فرستادن صلوات بر ایشان را دوست دارد (کد S28) و این مسئله، نشان از جایگاه رفیع پیامبر (ص) و اهل بیت نزد خداوند دارد (کد S27).

## ۵. ۲. ۶. جلب خشنودی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)

نکته شایان توجه در دعای عرفه آن است که امام سجاد (ع)، هم جلب رضایت خداوند و هم جلب رضایت پیامبر اکرم (ص) و آل او را به عنوان آثار و نتایج صلوات بیان کرده و می فرمایند: «صَلَاةٌ تُرْضِيهِ وَ تَزِيدُ عَلَيَّ رِضَاً» و «وَتَكُونُ لَكَ وَ لَهُمْ رِضًى»؛ به این معنا که، صلوات سبب خشنودی و رضایت بی اندازه رسول خدا (ص) و اهل بیت ایشان است (کد S25 و S77). در اینجا منظور از رضایت، رضایتی است که به معنای قناعت کردن و کافی بودن باشد. حال وقتی مراتب کرامت پیامبر (ص) نزد خداوند سبحان بسیار بالاست و ایشان محبوب ترین مخلوقات در نزد پروردگار متعال و گرامی ترین آن هاست، پس طبیعی است که صلواتی باید بر او فرستاده شود که

۱۱۴. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۳/۶.

۱۱۵. مجلسی، بحار الأنوار، ۶۸/۹۱.

۱۱۶. متقی هندی، کنز العمال، ۵۰۴/۱.

۱۱۷. کلینی، الکافی، ۱۹/۲.

بیشتر از رضایت ایشان و به اندازه استحقاق ایشان باشد.<sup>۱۱۸</sup>

خشنودی پیامبر (ص) طبق روایات می تواند مقام شفاعت ایشان در آخرت باشد؛ چراکه در روایتی از رسول خدا (ص) آمده است که هرکس بگوید: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ وَتَرَحَّمْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا تَرَحَّمْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ شَهِدْتُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالشَّهَادَةِ وَشَفَعْتُ لَهُ»؛<sup>۱۱۹</sup> بار خدایا! بر محمد و آل محمد (ص) صلوات و درود فرست، چنان که بر ابراهیم و آل ابراهیم (ع) فرستادی و بر محمد و آل محمد (ص) رحم کن، چنان که بر ابراهیم و آل ابراهیم (ع) رحم کردی. من در روز قیامت برای او شهادت می دهم و از او شفاعت می کنم. در روایتی دیگر، رسول خدا (ص) مردم را به فرستادن صلوات بسیار سفارش کرده و یک بار درود فرستادن بر ایشان را سبب ده بار پاسخ از سوی آن حضرت بیان کرده اند: «مَنْ صَلَّى عَلَى مَرَّةٍ صَلَّيْتُ عَلَيْهِ عَشْرًا وَمَنْ صَلَّى عَلَى عَشْرًا صَلَّيْتُ عَلَيْهِ مِائَةً فَلْيَكْثِرْ أَمْرُكُمْ مِنَ الصَّلَاةِ عَلَى أَوْ فَلْيَقِلَّ».<sup>۱۲۰</sup>

## ۲. ۶. تجلیل کنندگان از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)

بخش دیگری از مطالب بیان شده در دعای عرفه در خصوص مقوله تجلیل و تعظیم از پیامبر اکرم (ص) و آل او درباره اشخاصی است که به این مسئله پرداخته و مشغول درود فرستادن بر آن حضرات هستند. تحلیل دقیق عبارات امام سجاد (ع) نشان می دهد که آن حضرت، شش گروه را از جمله تجلیل کنندگان و درود فرستندگان به رسول خدا (ص) معرفی کرده اند که عبارت اند از: ملائکه، انس، جن، اهل طاعت، اهل اجابت، تمام مخلوقات. در دعای عرفه آمده است: «صَلَاةٌ تَنْتَظِمُ صَلَوَاتِ مَلَائِكَتِكَ وَ أَنْبِيَائِكَ وَ رُسُلِكَ وَ أَهْلِ طَاعَتِكَ وَ تَشْتَمِلُ عَلَى صَلَوَاتِ عِبَادِكَ مِنْ جَنَّاتٍ وَ إِنْسٍ وَ أَهْلِ إِبْجَابَتِكَ وَ تَجْتَمِعُ عَلَى صَلَاةٍ كُلِّ مَنْ ذَرَأَتْ وَ بَرَأَتْ مِنْ أَصْنَافِ خَلْقِكَ». بر اساس این عبارت، فرشتگان، تمام بندگان خدا؛ اعم از جن و انس، اهل طاعت و اجابت و در نهایت، همه مخلوقات الهی بر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) درود می فرستند (کد S40).

دانستیم که درود ملائکه بر پیامبر (ص)، انعطاف ایشان است بر وی، به اینکه او را تزکیه و برایش استغفار کنند و صلاة مؤمنان بر او انعطاف ایشان است به وسیله درخواست رحمت برای

۱۱۸. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۲/۶.

۱۱۹. مجلسی، بحار الأنوار، ۸۷/۹۱.

۱۲۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۵۴/۶.

او،<sup>۱۲۱</sup> چنان که برخی دیگر گفته اند: صلوات از سوی ملائکه، استغفار است و از سوی مردم، دعا کردن.<sup>۱۲۲</sup> بنابراین، از نکاتی که می توان از متن دعای عرفه امام سجاد(ع) برداشت کرد این مطلب است که جایگاه پیامبر اسلام(ص) و اهل بیت او، از جایگاه دیگر پیامبران و رسولان الهی بالاتر است؛ چرا که آنان نیز موظف اند بر رسول خدا(ص) و ائمه اطهار درود بفرستند. در این باره، روایتی از امام صادق(ع) نقل شده که: فردی نزد ایشان، نام یکی از پیامبران را برد و بر آن پیامبر صلوات فرستاد. در این هنگام، حضرت صادق(ع) فرمودند: «هرگاه نام یکی از پیامبران به میان آمد، ابتدا بر پیامبر خاتم(ص) و سپس بر آن پیامبر چنین درود بفرست: «صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ.»<sup>۱۲۳</sup>

در خصوص برتری مقام امامان معصوم بر پیامبران پیشین نیز میان متکلمان امامیه اختلاف نظر وجود دارد، اما اکثر عالمان مسلمان باور دارند که آنان بر همه پیامبران الهی جز رسول خاتم(ص) برتری دارند. بر اساس این دیدگاه، امامان معصوم(ع) مظهر کامل ولایت الهی در عرصه تکوین و تشریع اند، پس والایی مقام آنان بر پیامبران پیشین حتی رسولان اولوالعزمی، مانند حضرت ابراهیم(ع) را نیز شامل می شود.<sup>۱۲۴</sup> افزون بر این، در برخی روایات آمده است که در بسیاری از پیش آمدها و مشکلات، انبیای خدا به پیامبر(ص) و اهل بیت عصمت و طهارت توسل کرده و آن ها را واسطه قرار داده اند که همین نشان از جایگاه و شناختی است که آنان از این اولیای خدا دارند.<sup>۱۲۵</sup>

همچنین باید بدین نکته اشاره کرد که منظور از عباد در دعای امام سجاد(ع)، همه بندگان خدا نیستند؛ بلکه کسانی هستند که قرآن درباره آن ها می فرماید: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا»،<sup>۱۲۶</sup> آن هم به دلیل عطف شدن اهل اجابت به این عبارت، یعنی عطف عام به خاص است. البته بعضی از مفسران هم قائل اند که در بیشتر آیات قرآن، لفظ عباد اختصاص به مؤمنان دارد، مانند: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»،<sup>۱۲۷</sup> «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ»<sup>۱۲۸</sup> و «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي»<sup>۱۲۹</sup> بنابراین، منظور از اهل

۱۲۱. نک: طباطبائی، المیزان، ۳۳۸/۱۶.

۱۲۲. فضل الله، من وحی القرآن، ۳۴۶/۱۸.

۱۲۳. ابن بابویه، الأمالی، ۳۸۰.

۱۲۴. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۱۶۸/۹.

۱۲۵. نک: مجلسی، بحار الأنوار، ۳۶۶/۱۶.

۱۲۶. فرقان: ۲۳ و ۲۴.

۱۲۷. زمر: ۱۷ و ۱۸.



طاعت و اجابت کسانی هستند شامل جن و انس که باتوجه به آیه «یا قَوْمَنَا أَجِیُّوا دَاعِيَ اللَّهِ»،<sup>۱۲۸</sup> دعوت داعی الله؛ یعنی حضرت محمد(ص) را اجابت کرده و به او ایمان آوردند،<sup>۱۲۹</sup> پس هر جن و انسی شایسته فرستادن صلوات و توفیق درود بر رسول خدا(ص) را ندارد، بلکه آنانی توفیق می یابند که دعوت رسول خدا(ص) را اجابت کنند و مؤمن به او باشند.

### نتیجه گیری

به منظور تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاد(ع) با استفاده از تکنیک تحلیل محتوای مضمونی، صرفاً مقوله ای خاص و شاخص در این دعای ارزشمند بررسی و تحلیل شد. نتایج حاصل از استخراج مضامین اصلی و فرعی همه دعای عرفه نشان داد که مقوله تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) در این دعا از جایگاه و اهمیت خاصی برخوردار است، به گونه ای که حضرت سجاد(ع) در چندین موقعیت به این موضوع پرداخته و مطالب مهمی را در این زمینه بیان کرده است.

تحلیل دقیق و کیفی مجموعه مضامین این مقوله نشان داد که آن ها را می توان ذیل پنج مضمون اصلی و بیست و هشت مضمون فرعی دسته بندی کرد. منظور از مضامین اصلی، مضامین عام و کلی هستند که درباره موضوعی خاص در متن حضور فعال دارند. این پنج مضمون اصلی عبارت اند از: چیستی تجلیل، ویژگی های مورد تجلیل، ویژگی های تجلیل مطلوب، آثار تجلیل، تجلیل کنندگان.

امام سجاد(ع)، منظور از تجلیل و درود فرستادن بر پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) را ارائه برترین درودها و تحیات، کامل ترین خیرات و برکات و پر بارترین رحمت ها تفسیر کرده اند. در این دعا، چهار ویژگی خاص به عنوان ضرورت و چرایی تجلیل از پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت(ع) بیان شده که عبارت اند از: برگزیده خداوند، گرامی ترین نزد خداوند، مقرب درگاه خداوند و واجب الطاعة بودن این افراد.

از منظر امام سجاد(ع)، ویژگی های تجلیل و صلواتی مطلوب عبارت است از: پاک، فزاینده، رضایت بخش، شایسته، دائم و همیشگی، عام و کامل، فراگیر، بی شمار، عظیم و وزین. همچنین آن

۱۲۸. انسان: ۶.

۱۲۹. فجر: ۲۹.

۱۳۰. احقاف: ۳۱.

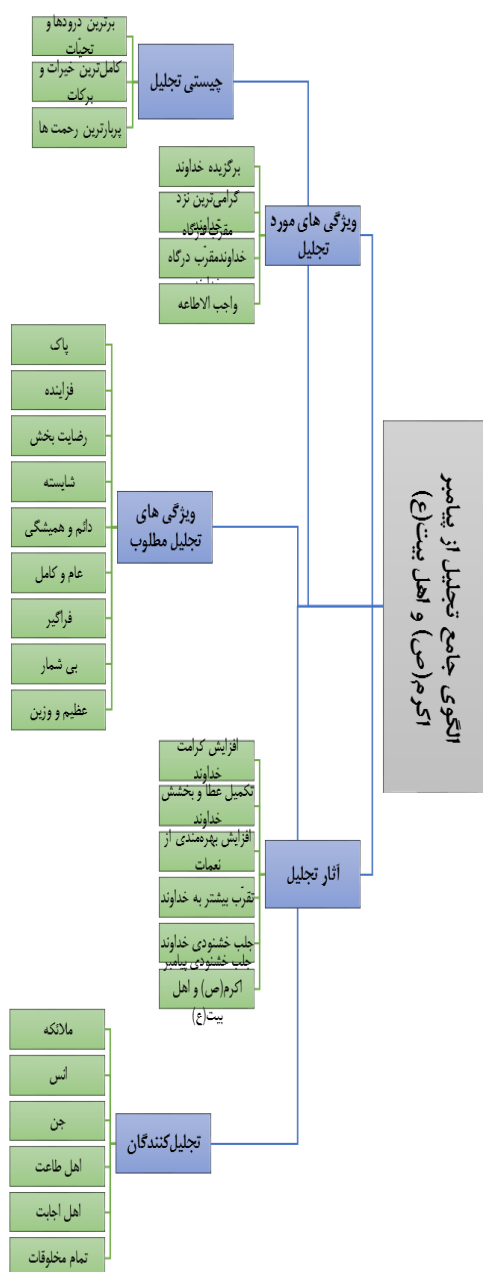
۱۳۱. مدنی، ریاض السالکین، ۳۶۷ تا ۳۶۸/۶.

حضرت (ع) برای چنین تجلیل مطلوب و شایسته‌ای، آثار و نتایجی ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: افزایش کرامت خداوند، تکمیل عطا و بخشش خداوند، افزایش بهره‌مندی از نعمات خداوند، تقرب بیشتر به خداوند، جلب خشنودی خداوند و نیز جلب خشنودی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع). در بخش دیگر دعای عرفه نیز تجلیل‌کنندگان واقعی از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) معرفی شده‌اند که عبارت‌اند از: ملائکه، انس، جن، اهل طاعت، اهل اجابت، تمام مخلوقات.

در پایان، نتایج جستار در نمودار ذیل درخور توجه است:

نمودار ۲: الگوی جامع تجلیل از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در دعای عرفه امام

سجاد (ع)



## منابع

- قرآن کریم. مترجم: محمد مهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية في غريب الحديث و الأثر. قم: اسماعيليان، ۱۳۶۷.
- ابن بابويه، محمد بن علي. عيون اخبار الرضا عليه السلام. تهران: جهان، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_ الأمالي. تهران: كتابچی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشريف الرضي، ۱۴۰۶ ق.
- ابن حجر هيثمي، احمد بن محمد. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع و الزندقة. بيروت: الرسالة، ۱۴۱۷ ق.
- ابن دريد، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملايين، ۱۹۸۸ م.
- ابن سيده، علي بن اسماعيل. المحكم و المحيط الأعظم. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۱ ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علي. معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنفين منهم قديماً و حديثاً. نجف: المطبعة الحيدرية، ۱۳۸۰ ق.
- ابن طاووس، علي بن موسى. اقبال الأعمال الحسنه فيما يعمل مرة في السنة. محقق: جواد قيسومي اصفهاني. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۱۹ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذيب اللغة. بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۱ ق.
- امين عاملي، محسن. البحر الزخار. بيروت: شركة للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق.
- باردن، لورنس. تحليل محتوا. مترجم: مليحه آشتياني و محمد يمى دوزى. تهران: دانشگاه شهيد بهشتي، ۱۳۷۵.
- بخارى، محمد بن اسماعيل. صحيح البخارى. بيروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- جوادى آملی، عبدالله. ادب فنای مقربان. قم: اسراء، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_ تفسير موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء، ۱۳۷۶ ش.
- جوهری، اسماعيل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين، ۱۳۷۶ ق.
- حميرى، نشوان بن سعيد. شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم. دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۰ ق.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد. مفردات الفاظ قرآن. بيروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- صابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. بيروت: دار الفكر، ۱۴۲۱ ق.
- صاحب بن عباد، اسماعيل بن عباد. المحيط في اللغة. بيروت: عالم اللغة، ۱۴۱۴ ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث

العربی. ۱۳۶۲.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی. ۱۳۹۰ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. ۱۳۷۲.

طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. ۱۳۷۵.

عترت دوست، محمد. آشنایی با روش تحلیل محتوای نصوص دینی. تهران: دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. ۱۴۰۱.

عترت دوست، محمد، فائزه محمدی، بی بی سادات رضی بهابادی. «امام شناسی مبتنی بر تحلیل محتوای دعای عرفه امام سجاد(ع)». سفینه. ش ۷۴، ۱۴۰۱، ۱۳۸ تا ۱۶۹.

<http://dorl.net/dor/20.1001.1.17350689.1401.19.74.3.0>

عسکری، حسن بن عبدالله. الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجدیده. ۱۴۰۰ق.

علی بن حسین، امام چهارم. صحیفه سجادیه. مترجم: حسین استاد ولی. تهران: الهادی. بی تا.

فاضلی، قادر. عرفان عرفه. قم: سروش. ۱۳۸۶.

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: هجرت. ۱۴۰۹ق.

فضل الله، محمدحسین. من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک. ۱۴۱۹ق.

فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الهجرة. ۱۴۱۴ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب. ۱۳۶۳.

مدنی، علی خان بن محمد. ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۰۹ق.

کرپندورف، کلوس. مبانی روش شناسی تحلیل محتوا. مترجم: هوشنگ نانینی. تهران: روش. ۱۳۷۸.

کریم زاده، نرگس. مستندات قرآنی دعای عرفه امام سجاد(ع). تهران: هاجر. ۱۳۹۵.

کفعمی، ابراهیم بن علی. البلد الامین و الدرع الحصین. بیروت: اعلمی. ۱۴۱۸ق.

\_\_\_\_\_ المصباح. قم: دار الرضی. ۱۴۰۵ق.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه. ۱۴۰۷ق.

متقی، علی بن حسام الدین. کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بیروت: الرساله. ۱۴۰۱ق.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الأئمة الأطهار بیروت: دار إحياء التراث العربی. ۱۴۰۳ق.

\_\_\_\_\_ مرآت العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۱۴۰۴ق.

محلاتی، حیدر. «بررسی تطبیقی دعای عرفه امام حسین(ع) و امام سجاد(ع)». آیت بوستان؛ پژوهش نامه

- معارف حسینی. ش ۴، ۱۳۹۵، ۱۰۶ تا ۱۲۲.
- محمدی، فائزه. تحلیل محتوای دعای عرفه صحیفه سجاده، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد. به راهنمایی: بی بی سادات رضی بهابادی. تهران: دانشگاه الزهرا(س). ۱۳۹۹.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر. ۱۴۱۴ق.
- مصباح، محمد تقی. فلسفه اخلاق. تهران: امیرکبیر. ۱۳۸۱.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۶۰.
- مفید، محمد بن محمد. المقنعة. قم: کنگره شیخ مفید. ۱۴۱۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه. ۱۳۷۱ش.
- \_\_\_\_\_ عرفان اسلامی؛ شرحی جامع بر صحیفه سجاده. قم: امام علی بن ابی طالب(ع). ۱۳۹۴.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. معراج السعادة. تهران: حوزه علمیه اسلامی. ۱۳۴۸ق.
- نراقی، مهدی بن ابی ذر. جامع السعادات. بیروت: اعلمی. بی تا.
- هولستی، آل آر. تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی. ۱۳۷۳.

### Transliterated Bibliography

- ‘Alī ibn Ḥusayn, Imām Chāhārum. *Ṣaḥīfah-yi Sajādiyah*. Translated by Ḥusayn Ustād Valī. Tehran: al-Hādī. s.d.
- Amīn ‘Āmilī, Muḥsin. *al-Baḥr al-Zakḥkhār*. Beirut: Shirka li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr. 1983/1403.
- ‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allah. *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. 2022/1400.
- Azharī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2000/1421.
- Bardin, Laurence. *Taḥlīl-i Muḥtavā. translated by Maḥḥih Āshtiyānī va Muḥammad Yamānī Davzī*. Tehran: Shahid Beheshti University. 1997/1375.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh. 2001/1422.
- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Min Vahy Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. 1998/1419.
- Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. 1989/1409.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi‘ī*. Qum: Dār al-Hijrah. 1993/1414.

- Fāzilī, Qādir. *ʿIrfān-i ʿArafāh*. Qum: Surūsh. 2008/1386.
- Ḥimyarī, Nashwān ibn Saʿīd. *Shams al-ʿUlūm wa Dawāʾ Kalām al-ʿArab min al-Kulūm*. Damascus: Dār al-Fikr. 1999/1420.
- Holsti, Ole R. *Taḥlīl-i Muḥtavā dar ʿUlūm Ijtimāʿi va Insānī. Translated by Nādir Sālārzādih Amīrī*. Tehran: Allameh Tabatabaʾi University. 1995/1373.
- Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Ismāʿīliyyān, 1989/1367.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī. 1998/1376.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Thawāb al-Aʿmāl wa ʿIqāb al-Aʿmāl*. Qum: Dār al-Sharīf al-Raḍī. 1986/1406.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿUyūn Akhbār al-Rizā(AS)*. Tehran: Jahān. 1983/1403.
- Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. 1988. 1408.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. 1984/1404.
- Ibn Ḥajar Haythamī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Ṣawāʾiq al-Muḥriqa fī al-Radd ʿalā Ahl al-Bidaʿ wa al-Zandaqa*. Beirut: Risālah. 1996/1417.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir. 1993/1414.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ʿAlī. *Maʾālim ʿUlamāʾ fī Fihrist Kutub Shiʿa wa al-Asmāʾ al-Muṣannifīn minhum Qadīman wa Ḥadīthan*. Najaf: Maṭbaʿa al-Ḥydariyya. 1961/1380.
- Ibn Sīda, ʿAlī ibn Ismāʿīl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-Aʿzam*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmiyya. 2000/1421.
- Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. *Iqbāl al-Aʿmāl al-Ḥasana fīmā Yuʿmalu Marratan fī al-Sana*. researched by Jawād Qayyūmī Iṣfahānī. Qum: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. 1998/1419.
- ʿItrat Dust, Muḥammad va Fāʾizih Muḥammadī, bī bī Sādāt Razī Bahābādī. “Imāmshināsī Mubtanī bar Taḥlīl-i Muḥtavāy Duʿā-yi ʿArafah-yi Imām Sajād(AS)”. *Safīnih*. No. 74, 2023/1401, 138-169.
- ʿItrat Dust, Muḥammad. *Āshināyī bā Ravish Taḥlīl-i Muḥtavāy Nuṣūṣ-i Dīnī*. Tehran: Shahid Rajaei Teacher Training University. 2023/1401.

- Javādi ‘Āmilī, ‘Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. Qum: Asrā’. 2012/1390.
- Javādi ‘Āmilī, ‘Abd Allah. *Tafsīr Mawzū‘ī Qurān-i Karīm*. Qum: Asrā’. 1998/1376.
- Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāḥ ‘Arabīya*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. 1957/1376.
- Kafāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *al-Balad al-Amīn wa al-Dir‘ al-Ḥaṣīn*. Beirut: A‘lamī. 1997/1418.
- Kafāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *Miṣbāḥ*. Qum: Dār al-Raḍī. 1985/1405.
- Karīmzādih, Nargis. *Mustanadāt-i Qurānī Du‘ā-yi ‘Arafah-yi Imām Sajād(AS)*. Tehran: Hājar. 2017/1395.
- Krippendorff, Klaus. *Mabānī Ravishshināsī Taḥlīl-i Muḥtavā. translated by Ḥūshang Nā‘īnī*. Tehran: Ravish. 2000/1378.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1987/1407.
- Madanī, ‘Alī Khān ibn Muḥammad. *Riyāḍ al-Sālikīn fī Sharḥ al-Ṣaḥīfah Sayyid al-Sajjīdīn*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 1989/1409.
- Maḥalātī, Ḥīdar. “ Barrisī Taṭbīqī-i Du‘ā-yi ‘Arafah-yi Imām Ḥusayn(AS) va yī Imām Sajād(AS)”. *Āyat Bustān; Pazhūhnāmah-yi Ma‘ārif Ḥusaynī*. No. 4, 2017/1395, 106-122.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār A‘imma al-Aṭḥār*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1984/1404.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *‘Irfān-i Islāmī; Sharḥī Jāmi‘ bar Ṣaḥīfah-yi Sajādīyah*. Qum: Imām ‘Alī ibn abī Ṭālib (AS). 2016/1394.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1993/1371.
- Miṣbāḥ. Muḥammad Taqī. *Falsafah-yi Akhlāq*. Tehran: Amīr Kabīr. 2003/1381.
- Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqni‘a*. Qum: Kugirih-yi Shaykh-i Mufīd 1993/1413.
- Muḥammadī, Fā‘izih. *Taḥlīl-i Muḥtavāy Du‘ā-yi ‘Arafah-yi Ṣaḥīfah-yi Sajādīyah, Pāyānnāmah-yi Durīh-yi Kārshināsī Arshad bi Rāhnamāi bī bī Sādāt Razī Bahābādī*. Tehran: al-Zahra University. 2021/1399
- Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut:

Dār al-Fikr. 1993/1414.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. 1982/1360

Muttaqī, ‘Alī ibn Ḥisām al-Dīn. *Kanz al-Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afāl*. Beirut: Risālah. 1981/1401.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Mī‘ rāj al-Sa‘āda*. Tehran: Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah-yi Islāmī. 1929/1348.

Narāqī, Mahdī ibn Abīzar. *Jāmi‘ al-Sa‘ādāt*. Beirut: A‘lamī. s.d.

Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār Kitāb. 1985/1363.

*Qurān-i Karīm. translated by* Muḥammad Mahdī Fūlādvand. Tehran: Daftar Muṭālī‘āt Tārīkh va Ma‘ārif-i Islāmī.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt Alfāz Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam. 1992/1412.

Šābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafā al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 2000/1421.

Šāhib ibn ‘Abād. Ismā‘īl ibn ‘Abād. *Al-Muḥīṭ fī al-Lughā*. Beirut: ‘Ālim al-Lughā. 1993/1414.

Šāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘ al-Islām*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī, 1984/1362.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A‘lamī. 1970/1390.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. 1997/1375.





### A Semantic Study of *Ijmāl* and *Tabyīn* of the Holy Quran with a Narrative Approach

**Dr. Mohammad Reza Shahroudi**

Associate Professor, University of Tehran

**Dr. Mohammad Taghi Kebritchi** (corresponding author)

PhD Graduate in Quran and Hadith Sciences, University of Tehran

Email: [mt.kebritchi@ut.ac.ir](mailto:mt.kebritchi@ut.ac.ir)

#### Abstract

The dispute over *mujmal* (unclear/comprehensive) and *mubayyan* (clear) as two attributes of the Holy Quran has been continuing and considerable, and the lack of decent understanding of it has caused objections regarding the existence of inherent ambiguity or defects in the word of God. This necessitates studying and understanding the basis and function of the *mujmal* and *mubayyan* in the Quran. By examining the terminology and studying the course of formation and evolution of the term *mujmal*, from its literal meaning to its contrast with the term *mubayyan*, and with the help of religious teachings and the semantic principles, we introduce the correct understanding of *ijmāl*, *tabyīn* (clarification) and *tafsīr* (interpretation) of the Holy Quran. As a result, *ijmāl* in the Quran simply means the conciseness and briefness of the word of God despite the completeness of its meanings, not its being unclear or incomplete. Also, *tafsīr* means discovering the meaning of the verses by the addressee or clarifying the meaning of the verses for the listeners, and *tabyīn* is explaining the meaning for the listeners who does not understand the meaning of the words due to the transcendence of the meaning or the lack of its situational context. For the first time, by distinguishing between the specific addressees and the subsequent listeners of each sort of verses, we could show that the brief and concise verses of the Quran were originally clear, complete and plain for their specific addressees, but the same verses may appear unclear to the subsequent listeners and lead them to refer to and ask the real scholars of the Quran (P.B.U.T.); for they can, by their comprehensive knowledge, interpret and explain the case, instance and meaning of all *mujmal* verses of the Quran for the listeners.

**Keywords:** *mujmal* and *mubayyan*, *tafsīr* al-Quran, addressees of Quran, listeners to Quran





## مطالعه معناشناختی اجمال و تبیین قرآن کریم با رویکرد روایی

دکتر محمدرضا شاهرودی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

(نویسنده مسئول) دکتر محمدتقی کبریتی چی

دانش آموخته‌ی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

Email: mt.kebritchi@ut.ac.ir

### چکیده

«مجمّل و مبین» به مثابه دو وصف از اوصاف قرآن کریم، موضوعی کهن و پرسش برانگیز در شناخت کتاب آسمانی مسلمانان است و عدم تلقی صحیح از آن، سبب ورود ایرادهایی چون وجود ابهام ذاتی یا نقص در کلام خدا می‌شود. از این رو، مطالعه و شناخت مبنا و کارکرد اجمال و تبیین قرآن از اهمیتی ویژه برخوردار است. با بررسی واژه‌شناختی و مطالعه سیر تطور و شکل‌گیری اصطلاح مجمّل از معنای لغوی تا تقابل آن با اصطلاح مبین و به کمک آموزه‌های دینی و مبانی معناشناسی، به معرفی تلقی صحیح از اجمال، تبیین و تفسیر قرآن کریم می‌پردازیم. براین اساس، اجمال در قرآن مجید صرفاً به معنای موجز و فشرده بودن کلام الهی، در عین کامل بودن و تمامیت دلالت‌های آن بر معانی پذیرفتنی است؛ نه غیرواضح یا ناقص بودن آن. مراد از تفسیر قرآن نیز کشف معنای آیات توسط مخاطبان یا ایضاح دلالت آیات برای مستمعان است و منظور از تبیین، توضیح معنا برای مستمعانی است که معنای کلام را به دلیل رفعت معنا یا فقدان بافت موقعیتی آن در نمی‌یابند. برای نخستین بار، با تفکیک میان مخاطبان خاص هر دسته آیات و مستمعان پسین نشان می‌دهیم که آیات مجمّل و موجز قرآن در اصل برای مخاطبان خاص خود، واضح، تام و مبین بوده است اما همین آیات ممکن است برای مستمعان پسین، غیرواضح جلوه نماید و آنان را به پرسش از عالمان قرآن (ع) سوق دهد؛ چه اینکه ایشان با احاطه علمی خود می‌توانند مورد، مصداق و معنای تمام آیات مجمّل و موجز قرآن را برای مستمعان تفسیر و تبیین کنند.

**واژگان کلیدی:** مجمّل و مبین، تفسیر قرآن، مخاطبان قرآن، مستمعان قرآن.

## مقدمه

دیرزمانی است که «مجمل و مبین» به عنوان یکی از بخش های دانش اصول فقه و نوعی از علوم قرآن و تا حدودی از علوم حدیث به شمار رفته و به عنوان اصطلاحی در این علوم معرفی شده است. به طور معمول، در این علوم، مجمل به صورت لفظی که دلالت آن واضح نیست، تعریف می شود و در مقابل، مبین لفظی است که دلالت و معنای روشن دارد.<sup>۱</sup> وجود مجمل یا لفظی که ذاتاً معنای واضح ندارد، گرچه از نقطه نظر تنوری میان قاطبه اصولیان امری مقبول و درخور طرح و بررسی است و نیز وقوع آن در روایات، ممکن و پذیرفتنی است،<sup>۲</sup> اما وجود آن در قرآن کریم پذیرفتنی نیست؛ چراکه متکلم حکیم قرآن، آیات وحی را برای گونه های مختلف مخاطبان به شکلی فراهم آورده است که هریک بتوانند در فضای خطاب و نزول، معنای واضح هر دسته از آیات را به طور صریح ادراک کنند. به دیگر سخن، صراحت و وضوح کلام برای مخاطبان، لازمه حکمت گوینده و قصد او برای دلالت بر معناست. اگر کلام نتواند مخاطبان خاص خود را بر معنا دلالت دهد، کلام و نشانه بودن آن بر معنا منتفی می شود و تنها لفظی، ناقص و نارسا و رمزگونه خواهد بود. پرواضح است که چنین ویژگی هایی از ساحت مقدس قرآن کریم که خود را نور و برهان و کتاب مبین معرفی می کند، به دور است.<sup>۳</sup>

نوشتار حاضر با بررسی لغوی و جستاری در آیات و روایات، به دنبال یافتن پاسخ های مناسب برای معنا کارکرد اجمال و تفسیر و تبیین در قرآن کریم است؛ بی آنکه به فصاحت و بلاغت و صراحت آن بر معنا آسیب رسد و به نقص و ابهام و تضاد آن با اوصافی چون؛ برهان، نور، بیان، هدی، حجت و... که قرآن خود را بدان وصف کرده است، بینجامد. برای این منظور لازم است مقوله های مذکور پس از مطالعه واژگانی، با معنای مصطلح هریک مقایسه شود و سپس به کمک آموزه های دینی و رویکرد معناشناسی، کارکرد هریک در فهم و تفسیر قرآن مجید معرفی و از این رهگذر، جایگاه مفسر و مبین الهی قرآن نیز آشکار شود.

براین اساس، جستار حاضر می کوشد به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

۱. معنای صحیح از اجمال و تفسیر و تبیین قرآن کریم با توجه به لغت و آموزه های دینی چیست، به گونه ای که به وضوح و صراحت آیات آسیب نرسد؟
۲. بر پایه کدام یک از مبانی و از چه زمان و چگونه، اصطلاحات مجمل و مبین شکل گرفته اند؟

۱. نک: آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲۵۲؛ سیوطی، الإتحاف، ۱/۶۴۳ تا ۶۴۳؛ غفاری، تلخیص مقباس الهدایة، ۵۷.

۲. نک: معارف، «اجمال و تبیین در روایات».

۳. شاهرودی و کبریتی، «گونه شناسی مخاطبان قرآن و نقش آنان در فهم معنای آیات»، ۱۱۱ تا ۱۱۶.

۳. آیات مجمل قرآن کریم برای چه کسانی فهمیدنی است؟ و کدام افراد نیازمند تبیین آیات هستند؟ در خصوص پیشینه بحث باید گفت: کهن‌ترین ریشه‌های اصطلاح اجمال و تبیین درباره قرآن کریم را می‌توان از اوایل قرن چهارم هجری قمری و در علم اصول، نزد اهل سنت یافت. در بعضی از این آثار، مجمل به عنوان لفظی مبهم و غیرواضح تعریف شده است که فهم آن موقوف به بیان غیر است. از آن پس، اصطلاح مجمل و مبین در کتاب‌های اصولی فریقین رواج یافته و پس از مدتی به عنوان یکی از مباحث علوم قرآنی مطرح شده است. باین حال، بحث مجمل و مبین در منابع علوم قرآنی عالمان شیعی، نمود چندانی ندارد. به نظر می‌رسد مبهم‌نگاری قرآن که حاصل از بحث مجمل و مبین اصطلاحی است، آنان را از پرداختن به این موضوع برحذر داشته است.

در این راستا، وجود مجمل اصطلاحی در قرآن کریم ازسوی بعضی نیز تردید و انکار شده است. این افراد بر این باورند که اجمال معنایی، در تضاد با فصاحت و بلاغت قرآن کریم است و در قرآن وجود ندارد؛ زیرا لفظ گنگ و مبهم، با آیه و بینه و تبیان بودن قرآن و نیز با اصل تفاهم در مخاطب ناسازگار است.<sup>۴</sup> برخی پژوهش‌های اخیر نیز اجمال در قرآن را به معنای ابهام نسبی آیات (نه ذاتی آن) برای مفسران گوناگون دانسته<sup>۵</sup> و در بعضی دیگر، اجمال قرآن به صنعت ادبی ایجاز تعبیر شده است.<sup>۶</sup> باین حال، نوشتاری دیگر با اذعان به وجود آیات مجمل در قرآن به بررسی و نقد آرای سیوطی در این باره پرداخته است.<sup>۷</sup>

## ۱. معنای اجمال و تفسیر و تبیین در لغت و اصطلاح

در لغت، دو معنای اصلی برای ماده «ج. م. ل» ذکر شده است: ۱. جمع بودن و شکوه در آفرینش؛ ۲. نیکویی.<sup>۸</sup> براین اساس، شتر به دلیل عظمت در خلقت<sup>۹</sup> یا تناسب و نظم و جمع بودن فواید گوناگون در آن، «جَمَل» نامیده شده است.<sup>۱۰</sup> و نیز «جَمَل»، به معنای همه، همگی یا کلام تام و «تجمیل»، به معنای آراستن و نیکوکردن است. در این صورت، «إجمال» به مفهوم گردآوردن یا نیکوکردن است.<sup>۱۱</sup> عبارتی چون «أَجْمَلَ فُلَانٌ الْجَوَابَ»، به معنای جواب را به طور موجز بیان کرد، است<sup>۱۲</sup> و براین اساس است که صاحب مفردات،

۴. نکونام، درآمدی بر معناشناسی قرآن، ۱۹۲؛ موسوی، «کاوشی نو درباره مجمل در قرآن»، ۷۶.

۵. نک: فتاحی‌زاده و حبیبی، «بررسی آراء جلال‌الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه‌های علامه طباطبائی (ره)»، ۶۰.

۶. نک: موسوی، «کاوشی نو درباره مجمل در قرآن»، ۸۰.

۷. نک: بابایی، «بررسی و نقد آرای سیوطی در آیات مجمل و مبین قرآن کریم»، ۱۴۰۰.

۸. «أَحَدُهُمَا تَجَمُّعٌ وَعَظَمُ الْخَلْقِ، وَالْآخَرُ حُسْنٌ» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۸۱/۱).

۹. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۸۱/۱.

۱۰. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۱۰/۲.

۱۱. صفی‌پوری شیرازی، منتهی الأرب، ۵۱۵/۱ تا ۵۱۶.

۱۲. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۴۹۱/۱.

معنای حقیقی در واژه «مُجْمَل» را اشتمال بر تمام شیء می‌داند؛<sup>۱۳</sup> با این حساب، اجمال، به معنای جمع‌بودن و فشردگی، در برابر معنای تفصیل قرار می‌گیرد.<sup>۱۴</sup> در نتیجه، از نظر لغت، کلام مجمل؛ سخنی موجز و تام و تفصیل نیافته است.

اما فقیهان، مجمل را در اصطلاح خود، لفظی معرفی کرده‌اند که وضوح معنایی ندارد و نیازمند شرح و بیان است.<sup>۱۵</sup> در نظر ایشان، مجمل در برابر مبین، لفظی است که به‌طور روشن و رسا بر معنا دلالت ندارد<sup>۱۶</sup> و با افزون‌شدن بیان از سوی غیر، رفع ابهام می‌شود و بر معنای مشخص خود دلالت می‌کند. در این صورت، مجمل در زبان اصطلاحی، لفظی مبهم و تردیدآمیز است که بر معنا دلالت آشکار ندارد، اما همان‌طور که گذشت این معنا در عرف لغت وجود نداشته است و معنایی اصطلاحی و پسین به شمار می‌رود. کوتاه‌سخن اینکه، (کلام) مجمل در لغت، سخنی تام و موجز است، اما از آن در اصطلاح، لفظی ناقص و مبهم قصد می‌شود. وقوع اجمال اصطلاحی در روایات که نقل و حمل آن‌ها از گذشته دور با آسیب‌های گوناگون همراه بوده، پذیرفتنی است، اما وقوع چنین ابهام‌های ذاتی برای مخاطبان قرآن کریم ناممکن است؛ زیرا با اصل وضوح و صراحت کلام برای مخاطبانش تعارض دارد. این تعارض میان معنای لغوی و کاربرد اصطلاحی سبب شده است تا برخی از اهل تحقیق، ساحت مقدس قرآن را از چنین ابهام‌هایی پاکیزه بدانند.<sup>۱۷</sup>

از آنجاکه واژه تفسیر در کنار اجمال و تبیین نقش‌آفرین بوده است، شایسته است درنگی درباره معنای تفسیر و تفاوت آن با تبیین صورت پذیرد. اهل لغت معتقدند که: ماده «ف. س. ر» در ریشه لغت، به معنای آشکار ساختن و کشف شیء پوشیده<sup>۱۸</sup> است.<sup>۱۹</sup> در این راستا، فراهیدی می‌نویسد: «التَّفسيرُ» در زبان کهن عربی، ادرار بیمار است که طیب با نظر در آن، بر مرض وی استدلال می‌کند و علت بیماری را در می‌یابد. او سپس در ادامه، هر آنچه را سبب شناخت شیء می‌شود، تفسیر آن می‌داند.<sup>۲۰</sup> راغب اصفهانی با توجه به ریشه لغت، «الفسر» را آشکار ساختن معنای معقول (لفظ) معرفی می‌کند و این ریشه را در باب تفعیل

۱۳. «و حقيقة المُجْمَل: هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملخصة» (راغب اصفهانی، ۲۰۳).

۱۴. نک: مقرئ، المصباح المنیر، ۱۱۰/۱.

۱۵. راغب اصفهانی، مفردات، ۲۰۳.

۱۶. سیوطی، الإمتان، ۶۴۱/۱؛ مظفر، اصول الفقه، ۲۴۸/۱.

۱۷. نک: پیشینه.

۱۸. «الفسر: كشف المغطى» (ازهری، تهذیب اللغة، ۲۸۳/۱۲).

۱۹. ازهری، تهذیب اللغة، ۲۸۲ تا ۲۸۳؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۶۳۶/۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۹۲/۲؛ طریخی، مجمع البحرین، ۴۳۷/۳؛

مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۳۴۹/۷.

۲۰. فراهیدی، کتاب العین، ۲۴۸/۷.

(=تفسیر)، مبالغه آن می‌داند؛<sup>۲۱</sup> این گونه، واژه تفسیر به مفهوم کشف مراد از لفظ مشکل معنا شده است.<sup>۲۲</sup> به دیگر سخن، تفسیر به معنای آشکار ساختن شیء پنهان همراه با سعی و تلاش خواهد بود.<sup>۲۳</sup> حاصل آنکه، از نظر لغت عربی و مبانی معناشناسی، تفسیر به معنای کشف و آشکار کردن معنای<sup>۲۴</sup> پنهان لفظ است. علاوه بر معنای اصلی، تفسیر، به معنای بیان و تفصیل و توضیح (به عنوان معنای ثانوی) نیز کاربرد داشته است.<sup>۲۵</sup> بررسی های انگاره ای و تاریخی نشان می دهد که تفسیر به مفهوم بیان، از عصر صحابه و تابعین در بیان مفاهیم قرآنی به کار رفته و با ورود به سده دوم قمری، برای شرح کلام پیامبر (ص) نیز استفاده شده است.<sup>۲۶</sup> در این صورت، تفسیر به مفهوم بیان و توضیح، با اصل و ریشه لغوی سازگاری دارد و معنایی گسترش یافته برای این واژه به شمار می رود. در واقع، بیان و توضیح، سبب روشنگری و کشف معنای کلام می شود. از این رو، می توان گفت که در ابتدا، تفسیر به معنای اصلی کشف بوده و سپس به طور مجازی (از جنس مجاز به علاقه سببیت)، به مفهوم تبیین و توضیح، گسترش معنایی یافته و در کتاب های لغت منعکس شده است.

در سده دوم هجری، رابطه تفسیری کتاب و کتاب، کتاب و سنت، سنت و سنت، کاربرد ویژه ای را برای اصطلاح تفسیر رقم زد و آن را در تضاد با واژه اجمال قرار داد و زوج «مجمّل و مفسّر» را پدید آورد، اما چندی بعد، زوج مجمّل و مفسّر در کتب اصولی مدون از سده پنجم، به نفع زوج مجمّل و مبین به حاشیه رفت.<sup>۲۷</sup> با این بیان، تفسیر در اصطلاح، کلامی است که به لفظ مجمّل افزوده می شود تا معنای آن درخور فهم شود. به بیان دیگر، تفسیر کردن به معنای افزودن مفاهیمی به متن است که در آن وجود نداشته و سبب توسعه آن می شود.<sup>۲۸</sup>

ماده «ب. ی. ن» نیز در اصل لغت، به معنای جداساختن و آشکار کردن است.<sup>۲۹</sup> بر این اساس، «بَانَ الشَّيْءُ وَ أَبَانَ»، ناظر به واضح و آشکار بودن شیء<sup>۳۰</sup> و «بَانَ الشَّيْءُ عَنْ الشَّيْءِ» در معنای افتراق و جداساختن شیئی از

۲۱. راغب اصفهانی، مفردات، ۶۳۶/۱.

۲۲. نک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۰۴/۴؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۳۴۹/۷.

۲۳. نک: عباسی، «تفسیر»، ۶۱۹.

۲۴. معنا در لغت، چیزی است که مدّنظر قرار می گیرد و در عرف زبان، معلوم یا مکشوفی است که گوینده به آن توجه کرده است و قصد بیان آن را دارد.

۲۵. فراهیدی، کتاب العین، ۲۴۷/۷؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ۷۱۸/۲؛ جوهری، تاج اللغة، ۷۸۱/۲؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۰۴/۴.

۲۶. پاکتچی، «تفسیر».

۲۷. پاکتچی، «تفسیر».

۲۸. پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۵۰ تا ۴۹.

۲۹. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۲۷/۱.

۳۰. «بَانَ الشَّيْءُ وَ أَبَانَ: إِذَا أَتَّضَحَّ وَ انْكَشَفَ» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۲۷/۱).

شیء دیگر آمده است<sup>۳۱</sup> تا آنکه شیء، واضح و آشکار شود.<sup>۳۲</sup> «الْبَيِّنُ مِنَ الرِّجَالِ» نیز به معنای مرد فصیح در کلام<sup>۳۳</sup> و «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ»، به معنای واضح و ظاهر شدن شیء است.<sup>۳۴</sup> صاحب مفردات، «الْبَيِّنَةُ» را دلالت آشکار معرفی می‌کند و کلام را از آن جهت بیان می‌داند که سبب کشف معنای مقصود می‌شود. براین اساس، «تبیین» مصدر از باب تفعیل این ریشه، به معنای جداساختن و پیدا و آشکار کردن شیء به کار می‌رود.<sup>۳۵</sup>

در اصطلاح، «مبیّن» به عنوان لفظی تعریف شده است که دلالت آن بر معنای مدّ نظر متکلم واضح است. اصولیان، مبیّن را شامل ظاهر و نص می‌دانند و آن را در مقابل اصطلاح مجمل قرار می‌دهند. «مجمّل» در نظر آنان لفظی است که دلالت آن بر مراد و مقصود متکلم، ناواضح و مجهول است.<sup>۳۶</sup> پس تبیین در اصطلاح، لفظی است که به لفظ مجمل افزوده می‌شود تا دلالت آن را واضح و آشکار سازد.

در نتیجه، بررسی معنای لغوی واژه‌های اجمال و تفسیر و تبیین نشان می‌دهد: ا. اجمال کلام، به معنای ایجاز و فشرده‌گی آن است، نه ابهام آن؛ یعنی معنای مصطلح مجمل با کاربرد لغت سازگاری ندارد. ب. معنای ریشه‌ای تفسیر با تبیین متفاوت است؛ تفسیر در اصل، کشف معنای پنهان کلام است، اما تبیین، توضیح دلالت کلام (برای دیگران) است تا سبب روشن شدن معنای مقصود شود. ج. از نظر لغت، کلام مجمل در مقابل کلام مبیّن قرار نداشته است؛ یعنی متکلم حکیم می‌تواند کلام مجمل و موجزی را ارائه کند که در عین حال، بین و واضح باشد و به طور صریح، بر معنای مدّ نظرش دلالت کند. همان‌طور که ادیبان، ایجاز در کلام را فصاحت و بلاغت آن معرفی کرده‌اند؛<sup>۳۷</sup> نه ابهام در دلالت!

اکنون می‌توان معنای لغوی و اصطلاحی زوج‌های «مجمّل و مفسّر» و «مجمّل و مبیّن» را بررسی کرد. اگر مجمل به معنای اصطلاحی آن (= مبهم) به کار رود، تفسیر و تبیین نیز معنایی اصطلاحی خواهد یافت. طبق اصطلاح عالمان در دانش‌های مربوطه، تفسیر و تبیین به لفظ مجمل اضافه شده تا آن را از ابهام خارج کند و کلام مفسّر و مبیّن حاصل شود. در این نظریه، «مجمّل» لفظی ناتمام و ناقص و دلالت آن، مبهم و ناواضح است. این لفظ مبهم با همراهی الفاظ تفسیری و تبیینی از سوی غیر (متصلاً یا منفصلاً)، به کلام

۳۱. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۱۰۲۸/۲.

۳۲. جوهری، تاج اللغة، ۲۰۸۲/۵.

۳۳. فراهیدی، کتاب العين، ۳۸۱/۸.

۳۴. جوهری، تاج اللغة، ۲۰۸۳/۵.

۳۵. نک: صفی‌پوری شیرازی، منتهی الأرب، ۳۰۰/۱.

۳۶. مظفر، اصول الفقه، ۲۴۸/۱.

۳۷. نک: سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، ۷۴/۲.

مبین که دلالت آن واضح و آشکار است، تبدیل می‌شود.<sup>۳۸</sup> براین اساس، «تبیین و تفسیر» مکمل کلام مجمل اصطلاحی خواهد بود. به دیگر سخن، مجمل در اصطلاح، لفظی ناقص با دلالت مجهول است که با همراهی اضافات تفسیری (تبیین) تکمیل و تمام می‌شود.

حاصل آنکه، مجمل در معنای لغوی و اصلی خود، کلامی تام، موجز و محسن است که به طور فصیح و بلیغ، مخاطب خود را به نیکی بر معنا دلالت می‌کند. در واقع، کلام تام و آشکار می‌تواند مفصل و مشروح یا درمقابل، مجمل و مختصر باشد؛ گوینده می‌تواند بسته به شرایط، کلام خود را به تفصیل و اطناب یا بر سبیل ایجاز و اجمال بیان کند. درمقابل، مجمل اصطلاحی، لفظی است که به طور ذاتی گنگ و تردیدآمیز جلوه می‌کند و آگاهی بر معنای آن، متکی بر بیان و توضیح دیگر است.

## ۲. اجمال و تفسیر و تبیین در آموزه‌های دینی

قرآن کریم، اشتقاق‌هایی از مواد «ج. م. ل» و «ب. ی. ن» را در معانی لغوی آن‌ها به کار برده است. برای نمونه، واژه جمیل در آیه «فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا»<sup>۳۹</sup> به معنای زیبا و نیکو و جمال در آیه «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ...»<sup>۴۰</sup> به مفهوم زیبایی است. در آیه «... لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً...»<sup>۴۱</sup> (الفرقان: ۳۲) نیز تعبیر «جُمْلَةً وَاحِدَةً» به مفهوم «مجتمع و یک‌پارچه» به کار رفته است. اشتقاق‌های مختلفی از ماده «ب. ی. ن» در قرآن کریم به معنای ایضاح و آشکارکردن یافت می‌شود؛ از جمله، کلمه بینه در آیه «... فِيهَا آيَاتٌ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>۴۲</sup> و تعبیر کتاب مبین<sup>۴۳</sup> در «... تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ»<sup>۴۴</sup> نمونه‌هایی است که قرآن کریم را حاوی آیاتی واضح و آشکار معرفی می‌کند. همچنین در بعضی آیات، مقام تبیین و ایضاح قرآن کریم برای رسول اکرم (ص) تثبیت شده است: «... وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>۴۵</sup> و «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ...»<sup>۴۶</sup> در روایات نیز کاربردهای فراوانی از مواد «ج. م. ل» و «ب. ی. ن» بر اساس معانی لغوی آن‌ها

۳۸. نک: سیوطی، الإمتان فی علوم القرآن، ۶۴۲/۱.

۳۹. معراج: ۵.

۴۰. نحل: ۶.

۴۱. فرقان: ۳۲.

۴۲. نور: ۱.

۴۳. به نظر می‌رسد که کلمه مبین بیش از آنکه ناظر به صفت روشن‌گری و ایضاح قرآن باشد، به معنای روشن و واضح بودن آن است. این برداشت، بر پایه گزارش برخی از لغویان است که فعل «آبان» را دارای مفهوم لازم دانسته‌اند: «بَانَ الشَّيْءُ وَ آبَانَ إِذَا اتَّضَحَّ وَ انْكَشَفَ» (ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۲۷/۱). در این باره، تعبیر «عَدَّوْا مُبِينًا» در آیه (الاسراء: ۵۳) شاهی بر این ادعاست.

۴۴. نمل: ۱.

۴۵. نحل: ۴۴.

۴۶. نحل: ۶۴.



مشاهده شدنی است. برای نمونه، در تعبیرهایی چون: «... جَمَلْنِي بِالنَّعَمِ...»<sup>۷</sup> و «... جَمَلْنَا بِالْعَافِيَةِ...»<sup>۸</sup>، تجمیل به معنای نیکوساختن است و نیز واژه «جَمَل» در «... جَمَلِ أُمُورِكَ...»<sup>۹</sup> و «... عَافَانِي مِنْ جَمَلِهَا...»<sup>۱۰</sup> به مفهوم همگی است.

احادیث مختلف، قرآن را کلامی مجمل و موجز معرفی و مقام تفسیر و تبیین آن را برای پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) اثبات می‌کنند. در برخی از این نمونه‌ها، تفسیر برای آشکارساختن «علم جمل» و «کتاب مجمل» به کار آمده است: «... فَمَنْ فَهِمَ [الْقُرْآنَ] فَسَرَّ جَمَلَ الْعِلْمِ...»<sup>۱۱</sup> روایتی از امام باقر (ع) نیز قرآن را حاوی حدود الهی اما بر سبیل اجمال معرفی می‌کند که تفسیر آن، هنگام حکم به آن‌ها آشکار می‌شود: «... فِيهِ جَمَلُ الْحُدُودِ وَ تَفْسِيرُهَا عِنْدَ الْحُكْمِ...»<sup>۱۲</sup>

باید افزود، در این روایات، مجمل در برابر مفسر قرار گرفته است؛ نه مبین. حدیثی دیگر، شأن تفسیر آیات را برای پیامبر اکرم (ص) می‌داند: «... إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ عَلَى رَسُولِهِ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُسَمِّ ثَلَاثًا وَلَا أَزْبَعَ حَتَّى كَانَ رَسُولُ اللَّهِ هُوَ الَّذِي فَسَّرَ ذَلِكَ لَهُمْ...»<sup>۱۳</sup> روایتی از حضرت زهرا (س) نیز قرآن را کتابی حاوی آیات مجمل اما کفایت‌کننده و تام معرفی می‌کند: «... قَالَتْ فَاطِمَةُ (ع) فِي خُطْبَتِهَا ... لِلَّهِ فِيكُمْ عَهْدٌ قَدَمُهُ إِلَيْكُمْ وَ بَقِيَّةٌ اسْتَخْلَفَهَا عَلَيْكُمْ، كِتَابُ اللَّهِ يَبَيِّنُ بَصَائِرَهُ وَ آيٌ مُنْكَشِفَةٌ سَرَائِرَهُ وَ بُرْهَانٌ مُتَجَلِّيةٌ ظَوَاهِرُهُ ... فِيهِ بَيِّنَاتٌ حُجَجُ اللَّهِ الْمُتَوَرِّةُ وَ ... جَمَلُهُ الْكَافِيَةُ...»<sup>۱۴</sup> همچنین در نمونه‌های دیگر، تعبیر تبیین، مقامی برای توضیح و آشکارساختن شئون مختلف قرآن، دشواری‌ها و اختلاف‌های پیش آمده در آن ذکر شده است که به مواردی اشاره می‌شود:

«وَ خَلَّفَ [رَسُولُ اللَّهِ (ص)] .... كِتَابَ رَبِّكُمْ فِيكُمْ، مُبَيِّنًا حَالَاهُ وَ حَرَامَهُ... وَ مُحْكَمَةً وَ مُتَشَابِهَةً مَفْسَّرًا جَمَلُهُ (مُجْمَلَةً) وَ مُبَيِّنًا غَوَامِضَهُ...»<sup>۱۵</sup>

۴۷. کلینی، الکافی، ۵۵۲/۴.

۴۸. مجلسی، بحار الأنوار، ۵۱/۸۳.

۴۹. مجلسی، بحار الأنوار، ۵۰۹/۳۳.

۵۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۰/۸۴.

۵۱. «هرکس قرآن را بفهمد، علم جامع و فشرده‌ای را تفسیر کرده است» (مجلسی، بحار الأنوار، ۹۰/۶۹؛ شریف الرضی، نهج البلاغة، ۴۴). فیض در مقدمه تفسیر الصافی، تعبیر «جمل العلم» را به معنای جامع و فراگیر بودن علوم قرآن می‌داند (نک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۶/۱).

۵۲. «در آن (قرآن)، همه حدود به اجمال (مجتمع و فشرده) آمده است و تفسیر آن‌ها هنگام حکم (تقدیر و قضای پدیدۀ در پهنه آفرینش) است» (کلینی، الکافی، ۲۴۶/۱).

۵۳. «... خداوند نماز را بر پیامبرش نازل کرد اما سه یا چهار رکعت بودن آن را [برای آن‌ها نشان نداد تا آنکه رسول‌الله (ص) کسی بود که آن را برایشان تفسیر کرد...» (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۱۱/۳۵، به نقل از تفسیر عیاشی)

۵۴. «... حضرت فاطمه (س) در خطبه‌ای چنین فرمودند: خدا در میان شما عهدی را از پیش فرستاده و بقیه‌ای را بر شما جانشین کرده است؛ [یعنی] کتاب خدا که بینش‌های آن روشن است و آیاتی که اسرار و حقایق آن نمایان است و برهانی که ظواهر آن آشکار است... در آن، بیان حجت‌های نورانی خداوند و [آیات] مجمل کافی است...» (ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۵۶۷/۳).

۵۵. «پیامبر اکرم (ص) کتاب پروردگارتان را در بین شما گذاشت، درحالی‌که حلال و حرام... و محکم و متشابه آن را بیان نمود، مجمل‌هایش را تفسیر کرد و

«... مَعَاشِرَ النَّاسِ تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ وَ انْظُرُوا إِلَى مُحْكَمَاتِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ فَوَ اللَّهُ لَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ وَ لَا يُوضِّحَ لَكُمْ تَفْسِيرَهُ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذٌ بِيَدِهِ وَ مُصْعِدُهُ إِلَيَّ ... وَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع) أَخِي وَ وَصِيِّ»<sup>۵۶</sup>

«... قَالَ [النَّبِيُّ] وَ مَا يَمْنَعُنِي وَ أَنْتَ [يَا عَلِيُّ] تُؤَدِّي عَنِّي وَ تُسَمِعُهُمْ صَوْتِي وَ تُبَيِّنُ لَهُمْ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ بَعْدِي...»<sup>۵۷</sup>

در این احادیث، پیامبر اکرم (ص)، مفسر مجمل‌های قرآن و امیر مؤمنان (ع)، مبین شئون گوناگون آن و رافع اختلاف‌های مردمان معرفی شده‌اند. بدین‌سان، این روایات از یک سو، نشانگر وقوع پدیده اجمال در قرآن کریم است و از سوی دیگر، شأن تفسیر مجملات قرآن و مقام تبیین و توضیح حلال، حرام، ناسخ، منسوخ، خاص، عام و... و دشواری‌های آن را برای پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) نشان می‌دهند. تاکنون، نوشتار حاضر نشان داد که اجمال و تفسیر و تبیین کلام در لغت و آموزه‌های دینی، متفاوت است با آنچه در اصطلاح به کار می‌رود. بدین‌سان، تفسیر در معنای اصلی آن، با تبیین متفاوت است و بر آن تقدم دارد. تقدم تفسیر بر تبیین از آن‌روست که ابتدا، معنای کلام، تفسیر (=کشف) می‌شود و سپس نکات و نحوه دلالت آن برای دیگران تبیین می‌شود. جدول ذیل به اختصار معنای دقیق این الفاظ را بر اساس لغت و کاربرد دینی آن‌ها نشان می‌دهد (جدول ۱).

جدول ۱. معنای لغوی اجمال و تفسیر و تبیین

|            |                             |
|------------|-----------------------------|
| اجمال کلام | ایجاز، تمامیت و زیبایی کلام |
| تفسیر کلام | کشف معنای پنهان کلام        |
| تبیین کلام | ایضاح و توضیح معنای کلام    |

### ۳. سیر شکل‌گیری اصطلاح مجمل و مبین

همان‌طور که گذشت، مجمل در لغت به مفهوم مجتمع و فشرده است و در مقابل مفصل قرار می‌گیرد اما در اصطلاح، این واژه، مقوله‌ای مبهم و تردیدآمیز تعریف شده است که در تضاد با مبین است. به نظر می‌رسد کاربرد واژه مجمل در معنای اصطلاحی آن، از اواخر قرن سوم هجری رواج یافته، حال آنکه پیش

مشکل‌هایش را آشکار ساخت...» (شریف‌الرضی، نهج البلاغة، ۴۴).

۵۶. «ای مردم، در قرآن تدبر کنید و آیات آن را بفهمید و به [آیات] محکم آن نظر کنید و از متشابه آن تبعیت نکنید. پس به خدا سوگند هرگز جز کسی که دستش را می‌گیرم و نزد خود بالا می‌برم، فرد دیگری منع و نهی آن را تبیین نمی‌کند و معانی مراد آن را برای شما آشکار نمی‌سازد... و او علی‌ابیطالب (ص)، برادر و وصی من است» (مجلسی، بحار الأنوار، ۲۰۹/۳۷، به نقل از احتجاج طبرسی).

۵۷. «... پیامبر اکرم (ص) فرمودند: چه چیز مانع من باشد؟ حال آنکه تو یا علی (ع) حقوق مرا ادا می‌کنی و صوت مرا به ایشان می‌شنوایی و آنچه را پس از من مورد اختلاف آن‌هاست، توضیح می‌دهی...» (ابن‌شهر آشوب، مناقب آل‌ابی طالب علیهم السلام، ۴۸/۳).

از آن دوران، در همان معنای لغوی خود، در میان اندیشمندان مسلمان متداول بوده است. شاهد این سخن اینکه، در کتاب کهن معانی القرآن، اثر فراء (۲۰۷ق)، اجمال در معنای اصلی؛ یعنی مجتمع و فشرده به کار رفته است.<sup>۵۸</sup> و در نخستین کتاب اصولی اهل سنت؛ یعنی الرسالة، اثر شافعی (۲۰۴ق) نیز مجمل اصطلاحی یافت نمی‌شود. مؤیدی دیگر بر این ادعا اینکه، احمد حنبل (۲۴۱ق) در کتاب العقیده، فصلی را با عنوان «مجمّل الاعتقاد» گشوده و در آن اعتقادهای توحیدی خود را به‌طور موجز و فشرده بیان کرده است.<sup>۵۹</sup> باین حال، همو در کتاب الجامع - به‌ظاهر برای نخستین بار - لفظ مجمل را راجع به حدیثی به کار می‌برد که معنای آن را به تمام در نمی‌یابد.<sup>۶۰</sup> از این دوره به‌بعد، لفظ مجمل به‌تدریج برای احادیثی شایع شد که معنای مشخص آن ادراک‌شدنی نیست؛ به‌طوری‌که در کتاب مسند البزار، نوشته بزار (۲۹۲ق)، مجمل در این معنا به کار رفته است.<sup>۶۱</sup>

شواهد گوناگون حکایت از آن دارد که از قرن چهارم هجری به بعد، مجمل در معنای مبهم، به‌عنوان اصطلاحی فقهی وارد اصول اهل سنت شده است. نظام‌الدین شاشی (۳۴۴ق) در اصول خود، مجمل را لفظ مشکلی معرفی می‌کند که پذیرای وجوه مختلف است؛ به‌گونه‌ای که، بر مراد توقف نمی‌کند، مگر آنکه با بیانی ازسوی گوینده همراه شود. او لفظ ربا را در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...»<sup>۶۲</sup> مثالی از مجمل در معنای اصطلاحی می‌داند.<sup>۶۳</sup> جصاص حنفی (۳۷۰ق) نیز در کتاب الفصول فی الأصول به‌صراحت، اجمال را به‌معنای ابهام تعریف کرده و آیات مختلفی از قرآن را به آن نسبت داده است. این کتاب دارای بابی با عنوان مجمل و اقسام آن است و قسمی از اجمال را در لفظ مجهول می‌داند. او مجمل را لفظ مبهمی می‌انگارد که مراد از آن نزد مخاطبان نامعلوم و نیازمند بیان ازسوی فردی دیگر است. وی می‌نویسد: در قرآن، چنین الفاظ مجملی (=مبهم) واقع شده که فهم آن موقوف به بیان است.<sup>۶۴</sup> برای نمونه، او لفظ حق در آیه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»<sup>۶۵</sup> یا الفاظ شرعی؛ مانند ربا<sup>۶۶</sup> یا صلاة در آیه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...»<sup>۶۷</sup> را به‌عنوان مجمل (=مبهم) معرفی

۵۸. نک: فراء، معانی القرآن، ۶۹/۲.

۵۹. نک: ابن حنبل، العقیده رواية أبي بكر الخلال، ۲۱۱.

۶۰. نک: ابن حنبل، الجامع لعلوم الإمام احمد، ۳۳۷/۸.

۶۱. نک: بزار، مسند البزار، ۲۳۳/۱۱.

۶۲. بقره: ۲۷۵.

۶۳. نک: شاشی، اصول الشاشی، ۸۵ تا ۸۴.

۶۴. جصاص، الفصول فی الأصول، ۶۴ تا ۶۳/۱.

۶۵. ذاریات: ۱۹.

۶۶. جصاص، الفصول فی الأصول، ۶۴ تا ۶۳/۱.

۶۷. جصاص، الفصول فی الأصول، ۶۶/۱.

می‌کند. جصاص بر آن است که قرآن چنین الفاظی را در غیر معنای لغوی شناخته شده برای مخاطب به کار برده و بدین سبب، احکام و اوصاف آن نیازمند بیان غیر است.<sup>۶۹</sup> شواهد فراوان نشان می‌دهد که اصولیان پسین نیز معنای اصطلاحی مجمل را پذیرفته و در کتاب‌های خود به رسمیت شناخته‌اند. برای نمونه، سیدمرتضی (د۴۳۶ق) در الذریعة، مجمل را خطابی تعریف می‌کند که مستقلاً مراد از آن شناخته نمی‌شود و محتاج بیان است و در مقابل، مفسّر را خطابی می‌داند که فهم از مراد آن، به استقلال امکان‌پذیر است.<sup>۷۰</sup> علاءالدین سمرقندی (د۴۵۰ق) در میزان الأصول فی نتائج العقول، اجمال را این‌گونه معرفی می‌کند: «و يُستعمل في الإبهام والإخفاء؛ يقال: فلان أجمل الأمر عليّ، أي أبهم»،<sup>۷۱</sup> حال آنکه چنین کاربردی از اجمال، هنوز هم در کتاب‌های لغت یافت نمی‌شود؛ گویا اینکه او استعمال مبهم را در معنای مجمل به اصطلاح اصولیان، صرفاً در فضای دانش اصول در نظر داشته است.

بدین‌سان، معنای اصطلاحی مجمل (=مبهم)، از علوم حدیث در میان اصولیان اهل سنت راه یافت و به تدریج، به دیگر علوم، از جمله علوم قرآن رواج یافت. از جمله، عبدالرحمن سهیلی (د۵۹۱ق) نخستین تألیف مستقل را درباره مبهمات قرآن نگاشته و زرکشی (د۷۹۴ق) در البرهان فی علوم القرآن، با ارجاع به سهیلی، بابتی را از کتاب خود به «المبهمات» اختصاص داده است. او در این کتاب، اسباب گوناگونی را در وقوع چنین ابهام‌هایی بر می‌شمرد و در مقابل مبهم، واژه تبیین را به کار می‌برد که برطرف‌کننده ابهام‌آیه است.<sup>۷۲</sup> در آن دوران، افراد مختلفی به وجود ابهام در قرآن تصریح کرده و نقش تفسیری سنت را علاج آن دانسته‌اند؛ تا آنجاکه در گمان برخی، قرآن نیازمند سنت شده است.<sup>۷۳</sup> از آن پس، افراد دیگری نیز به وجود آیات مجمل اصطلاحی در قرآن اشاره کرده‌اند؛ از جمله سیوطی در الإقتان، به وقوع اجمال (=ابهام) در قرآن تصریح می‌کند: «المُجْمَلُ: ما لَمْ تَتَّصَحْ دَلَالَتُهُ، وَهُوَ واقعٌ في القرآنِ خلافاً لِدَاوُدَ الظَّاهِرِيِّ» و این اعتقاد را به اکثر قرآن‌پژوهان، به جز داوود ظاهری نسبت می‌دهد.<sup>۷۴</sup> در نتیجه این رویکرد، اصطلاح مجمل در برابر مبین در علوم مختلف اسلامی (از جمله؛ علم اصول و علوم قرآن و حدیث) متداول شده است. در این علوم، «مجمل» لفظی است که دلالت آن بر معنای مقصود، ظاهر و آشکار نیست؛ بلکه معنا نزد عرف

۶۸. بقره: ۴۳.

۶۹. جصاص، الفصول فی الأصول، ۳۳۴/۱.

۷۰. علم‌الهدی، الذریعة، ۳۲۳ و ۳۲۹.

۷۱. سمرقندی، میزان الأصول، ۳۵۴.

۷۲. نک: زرکشی، البرهان، ۲۵۲ تا ۲۴۲/۱.

۷۳. نک: قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۹/۱.

۷۴. سیوطی، الإقتان، ۶۴۳ تا ۶۴۱/۱.

اهل زبان، ناواضح و نامشخص است.<sup>۷۵</sup> همان‌طور که گذشت، معنای اصطلاحی مجمل درباره قرآن کریم پذیرفتنی نیست.

#### ۴. معنای اجمال و تفسیر و تبیین درباره قرآن کریم

حال، باتوجه به معنای لغوی و شواهد روایی گوناگون می‌توان مراد از اجمال شایسته اطلاق درباره قرآن و به تبع آن، تفسیر و تبیین این کتاب آسمانی را بیان کرد، به گونه‌ای که آیات قرآن کریم متهم به ابهام یا نقص نشوند:

##### ۴. ۱. معنای اجمال قرآن

پیش‌تر گذشت که اجمال درباره قرآن، به معنای ایجاز و اختصار آیات آن است و آن‌گونه که تأکید شد، این، خود از اصلی‌ترین اسباب بلاغت و یکی از وجوه اعجاز کلام‌الله مجید است؛ بی‌آنکه به دلالت آیات آسیب رسد و درعین حال، از اطناب و پرگویی نیز دوری شود. در این باره، صاحب کشف می‌نویسد: «یجب علی البلیغ فی مظان الإجمال والإیجاز أن یُجمل و یُوجز»<sup>۷۶</sup> چنان‌که گذشت، کلام مجمل، سخنی موجز و مجتمع (فشرده و تام) است که معنای آن با تفسیر عالمانه آشکار می‌شود. این ایجاز و اختصار، سبب مبهم و نارسا بودن کلام نمی‌شود، بلکه سبب بلاغت و زیبایی آن است. باین حال، گوینده حکیم باتوجه به فضای سخن، کلام خود را به گونه‌ای موجز و مختصر بیان می‌کند که مخاطب خاص خود را روشن و صریح بر معنای مدنظر دلالت نماید. به دیگر سخن، اطناب بی دلیل در کلام، سبب ملالت مخاطب می‌شود و افراط بی اندازه در ایجاز، وضوح و دلالت کلام را از میان می‌برد.

##### ۴. ۲. مراد از تفسیر قرآن

بر اساس یافته‌های این جستار، دو معنا از تفسیر راجع به قرآن پذیرفتنی است: ا. تفسیر به مفهوم کشف معنای آیات توسط مخاطبان؛ ب. تفسیر به مثابه توضیح و تبیین معنای آیات برای مستمعان. ا. تفسیر به معنای کشف معنای آیات با دلالت و راهنمایی الفاظ، نخستین کاربرد این واژه راجع به قرآن مجید است. منظور از تفسیر، فعالیت شناختی مخاطبان آیات برای یافتن معنا در ساختار دلالت زبانی است. از آنجاکه سازوکار دلالت در قرآن کریم، مبتنی بر زبان طبیعی است (نه دلالت منطقی)؛ لذا مخاطب همواره با تحلیل عقلی زبانی لفظ می‌تواند معنای کلام را در فرایندی به نام تفسیر به دست آورد.<sup>۷۷</sup> شایان ذکر است، از آنجاکه آیات قرآن به صورت مجمل و موجز شکل گرفته‌اند؛ فرایند تفسیر و کشف معانی

۷۵. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲۵۲.

۷۶. زمخشری، الکشاف، ۷۸/۱.

۷۷. شاهرودی و کبریتی‌چی، «بازخوانی دلالت زبانی در فهم و تفسیر کتاب و سنت»، ۱۳۶.

آن مهم‌تر جلوه می‌کند؛ چراکه هر قدر ایجاز و فشردگی کلام بیشتر باشد، کشف معنای آن دشوارتر است. از این روست که در برخی روایات، تفسیر مجملات قرآن با اهمیت می‌نماید.<sup>۷۸</sup> با این حال، تأکید می‌شود که متکلم حکیم قرآن، کلام خود را به گونه‌ای موجز و مختصر بگوید که مخاطبان خاص هر دسته از آیات به وضوح بتوانند معنای مشخص آن را در فضای خطاب، تفسیر (=کشف) کنند. باید افزود که تفسیر در این معنا، مقدم بر تبیین و توضیح کلام است؛ زیرا مادام که معنای کلام کشف نشده باشد، درخور تبیین و توضیح برای دیگران نیست. به نظر می‌رسد منظور از تفسیر در احادیث ذیل، همین معنای نخستین آن باشد:

«... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ لَمْ يُوجَرْ وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ.»<sup>۷۹</sup>  
 «... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ إِنْ الْآيَةَ يَكُونُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرَفٌ عَلَى وَجْهِ.»<sup>۸۰</sup>  
 «... فَمَنْ فَهَمَ [الْقُرْآنَ] فَسَّرَ جَمَلَ الْعِلْمِ...»<sup>۸۱</sup>

احادیث مذکور نشان می‌دهد قرآن مجید، کلامی دلالت‌کننده بر علوم، آن هم بر سبیل ایجاز و اختصار است و فهم آن به مثابه تفسیر علوم فشرده است؛ لذا تفسیر (=کشف) معنای چنین لفظ موجزی که بر وجه معنایی مختلف حمل شدنی است، از طاقت بسیاری از مستمعان بسی دور خواهد بود و ممکن است برای آنان مبهم و غیرواضح جلوه کند.

ب. تفسیر، به معنای بیان و تفصیل و توضیح معنای آیات برای کسانی که قادر به کشف معنا نیستند، دومین کاربرد این واژه درباره کلام الله مجید است. از آنجاکه این معنا از تفسیر، کاربردی مشابه تبیین دارد، شرح بیشتر آن در بند آتی از نظر می‌گذرد. روایت ذیل می‌تواند نمونه‌ای از کاربرد تفسیر در معنای دوم باشد:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»<sup>۸۲</sup> قَالَ نَطَقَ اللَّهُ بِهَذَا يَوْمَ ذَرَأَ الْخَلْقَ فِي الْمِيثَاقِ وَقَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ بِالْفِي عَامٍ. فَقُلْتُ فَسَّرَ لِي ذَلِكَ. فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ خَلَقَهُمْ مِنْ طِينٍ وَرَفَعَ لَهُمْ نَارًا فَقَالَ ادْخُلُوهَا...

۷۸. نک: بند ۲.

۷۹. «از حضرت صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: هر کس قرآن را به رأی خود تفسیر کند و (از روی احتمال بر حقیقت معنا) اصابت کند، مأجور نیست و اگر خطا کند، گناه آن بر عهده خود اوست» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۱۰/۸۹، به نقل از تفسیر عیاشی).

۸۰. «امام باقر (ع) فرمودند: ای جابر! چیزی جز تفسیر قرآن دورتر از عقل‌های مردمان نیست. همانا ابتدای یک آیه درباره یک چیز و آخر آن درباره چیزی دیگر است. قرآن، کلامی به هم پیوسته است و قابل تأویل بر جهت‌هاست» (برقی، المحاسن، ۳۰۰/۲).

۸۱. «هر کس [قرآن را] بفهمد، علم جامع و فشرده‌ای را تفسیر (=کشف) کرده است» (مجلسی، بحار الأنوار، ۹۰/۶۹).

۸۲. واقعه: ۱۰.

در روایت فوق، منظور راوی از تعبیر «فَسَّرَ لِي ذَلِكَ»، درخواست تبیین و توضیح بیشتر راجع به آیه ۱۰ سورة واقعه است. در واقع، حضرت صادق (ع) با توضیح بافت موقعیت<sup>۸۴</sup> مربوطه، به تبیین و تفصیل این آیه موجز پرداخته‌اند تا فهم معنای مدنظر برای مستمعان ممکن شود.

#### ۳.۴. منظور از تبیین آیات

مراد از تبیین در ارتباط با قرآن مجید، توضیح و آشکارساختن معنای آیات برای مستمعان است؛ آنان که معنای کلام و نحوه دلالت آیات را در نیافته و احتمالاً درباره آن دچار ابهام و اختلاف شده‌اند.<sup>۸۵</sup> بدیهی است که کسی می‌تواند معنای آیات را برای مستمعان تبیین کند که خود پیش‌تر، آن را کشف کرده و یافته باشد. حال اگر کلام، مجمل و فشرده باشد، آن دسته مستمعان که از یافتن معنا در مانده‌اند، به تبیین و توضیح نیازمندتر خواهند بود. همان‌طور که گذشت، قرآن، کلامی مجمل و موجز است و بر علوم رفیع دلالت می‌کند؛ در این صورت، مستمعانی که قادر به کشف معنای آیات نیستند، خود را محتاج تبیین و توضیح از سوی عالمان قرآن می‌بینند. عالمان قرآن کسانی هستند که می‌توانند از عهده تفسیر<sup>۸۶</sup> و تبیین آیات برآیند و معنای آن را برای مستمعان توضیح و تشریح کنند.

به گواهی تاریخ و آموزه‌های دینی، تنها پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در جایگاه مفسر و مبین الهی قرآن مجید قرار می‌گیرند.<sup>۸۷</sup> تبیین در اینجا، به معنای توضیح و آشکارساختن معنا برای کسانی است که خود قادر به کشف آن نیستند و هرگز منجر به ورود نقص یا ابهام در دلالت آیات نمی‌شود. به عبارت دیگر، اعتقاد به مبین الهی قرآن، به معنای مبهم بودن آیات نیست؛ بلکه نشان‌دهنده اجمال و ایجاز آیات و درعین حال، دلالت آیات بر معانی رفیع است؛ به طوری که بسیاری از مستمعان، خود را نیازمند تبیین و تفسیر (در معنای دوم) از سوی عالمان قرآن می‌یابند، وگرنه آیات قرآن در دلالت و روشننگری تام است و ذاتاً نیازمند هیچ توضیح و تبیین نیست و مخاطبان خاص خود را به وضوح بر معنا دلالت می‌کند.

کوتاه‌سخن اینکه، نه اجمال، شایسته اطلاق درباره قرآن به معنای اصطلاحی آن (یعنی: عدم وضوح دلالت)

۸۳. «محضر ابی‌عبدالله جعفر بن محمد (ع) عرض کردم: فدایت شوم! معنای این کلام خدا چیست: «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»؟ فرمود: خداوند دو هزار سال پیش از آنکه خلایق را بیافریند، در روزی که خلق را در میثاق آفرید، چنین سخن گفت. عرض کردم آن را برای من توضیح دهید. فرمود: خدای عزوجل هنگامی که خواست مخلوقات را بیافریند، آنان را از گل خلق کرد، سپس آتشی برافروخت و فرمود: به میان آتش بروید...» (مجلسی، بحار الانوار، ۴۰/۳۶، به نقل از غیبت نعمانی).

۸۴. «بافت موقعیت»: فضا و شرایط پیرامونی که کلام در بستر آن شکل می‌گیرد.

۸۵. نک: شاهرودی و کبریتی، «گونه‌شناسی مخاطبان قرآن و نقش آنان در فهم معنای آیات»، ۱۱۸ تا ۱۱۶.

۸۶. در اینجا تفسیر می‌تواند در هریک از دو معنای ذکر شده (ا. کشف معنا؛ ب. تبیین معنا) باشد.

۸۷. در بند ۲، به برخی از این روایات اشاره شد.

است، نه منظور از تبیین، معنای مصطلح آن (یعنی: ایجاد وضوح دلالت) است. در واقع، بر اساس کاربرد زبانی و آموزه‌های دینی، مجمل در برابر مبین قرار نمی‌گیرد؛ زیرا مجمل، سخن موجز و فشرده‌ای است که تفسیر و کشف معنای آن برای همگان میسر نیست. از این رو، فرایند تبیین، کلام مجمل را بسط می‌دهد و فشرده‌گی آن را از میان می‌برد تا کشف معنا برای مستمعان ممکن شود؛ نه اینکه از کلام مبهم، رفع غموض و الغاز کند. در این راستا، مخاطب کلام کسی است که می‌تواند معنای لفظ مجمل و موجز را تفسیر (=کشف) کند و مراد گوینده بلیغ (یعنی خدای حکیم) را دریابد؛ در نتیجه، لفظ مجمل برای مخاطب خود، آشکار و مبین است. اما تفسیر و کشف معنای کلام موجز از عهده دیگر مستمعان بر نمی‌آید و ممکن است برای آن‌ها مبهم جلوه کند؛ لذا چنین مستمعانی نیازمند تبیین و توضیح از سوی عالمان قرآن (ع) می‌شوند تا آنان نیز بتوانند معنای لفظ مجمل و مختصر را کشف کنند. بنابراین، آیات مجمل و موجز قرآن، برای مخاطبان خاص خود واضح و روشن است و نیاز دیگر مستمعان (غیرمخاطبان) به تبیین، سبب ورود نقص یا ابهام ذاتی به آیات نمی‌شود.

نوشتار حاضر، معنای صحیح از اجمال و تبیین قرآن را به باور خود بیان کرد و با تفکیک میان مخاطبان و مستمعان آیات، سعی کرد مسئله وضوح و روشنی قرآن را برای مخاطبان خاص خود و همچنین نیازمندی مستمعان به تبیین و ابضاح آیات را حل کند. اما نحوه ایجاد و اجمال قرآن، چگونگی دلالت آیات مجمل برای مخاطبان و شیوه تبیین و تفصیل آن‌ها برای مستمعان، مباحثی است که نیازمند پژوهش‌های دیگری است.

## نتیجه‌گیری

۱. «کلام مجمل» از منظر لغوی، سخنی کوتاه و موجز اما تام و تفصیل نیافته است و منظور از تفسیر کلام نیز کشف معنای پنهان لفظ، همراه با تلاش عقلی است و مراد از تبیین کلام، توضیح معنای آن (برای دیگران) است. اما مجمل در معنای مشهور اصطلاحی، به مفهوم لفظ ناقص و مبهم است که دلالت واضح ندارد و تفسیر و تبیین مصطلح، مکمل لفظ مجمل معرفی می‌شوند.

۲. از دیدگاه زبانی، کلام مجمل و موجز، در عین حال می‌تواند مبین و روشن باشد و مخاطب خود را بر معنا دلالت نماید. از نظر مصطلح، لفظ مجمل در برابر مبین قرار می‌گیرد و آگاهی و وقوف بر مراد چنین لفظی، موقوف به تبیین از سوی متکلم یا مبلغ آن است. این فرض درباره قرآن کریم پذیرفته نیست و به ابهام و نقص ذاتی آیات می‌انجامد.

۳. اصطلاح مجمل و مبین از سده پنجم هجری در کتاب‌های اصولی رواج یافته است و سابقه لغوی و



دینی برای آن وجود ندارد. در آموزه‌های دینی، اجمال در برابر تفسیر قرار گرفته و تبیین نیز در راستای معنای لغوی آن به کار رفته است؛ برخلاف معنای مصطلح. همچنین دو معنا برای تفسیر قرآن پذیرفتنی است: ا. کشف معنای آیات توسط مخاطبان؛ ب. توضیح معنای آیات برای مستمعان.

۳. قرآن در آینه روایات، کلامی مجمل و موجز اما تام و کامل معرفی شده است و پیامبر اکرم (ص) و به تبع ایشان امامان (ع)، به عنوان مفسر آیات مجمل و مبین شئون مختلف آن برای مردمان معرفی شده‌اند. ایشان با دانش الهی خود قادرند معنای تمام آیات موجز قرآن را تفسیر (= کشف) کنند و نحوه دلالت، بافت موقعیت و مراتب معنایی آیات را برای مستمعان، تبیین (= توضیح) کنند و اختلاف‌های پیش آمده میان آنان را مرتفع سازند.

۴. آیات قرآن ذاتاً واضح و آشکار هستند و نیازمند هیچ تبیین و توضیحی از سوی غیر نیستند و به روشنی، مخاطبان خاص خود را بر معنا دلالت می‌کنند. در واقع، مخاطبان خاص هر دسته از آیات، قادر به فهم معنای آیات مجمل و موجز قرآن هستند؛ اما مستمعان پسین، نیازمند تبیین از سوی عالمان قرآن خواهند بود. در این صورت، تفسیر و تبیین قرآن، به معنای ابهام ذاتی آیات و به دنبال آن، تکمیل یا رفع ابهام از آیات نیست. بنابراین، اعتقاد به مفسر و مبین الهی قرآن، به مفهوم وجود ابهام یا نقص در دلالت قرآن نخواهد بود.

۵. این نوشتار با تفکیک میان مخاطبان خاص آیات و مستمعان پسین نشان می‌دهد که لفظ مجمل در برابر مبین قرار نداشته و ندارد؛ مجمل، سخن موجز و فشرده‌ای است که برای مخاطبان خاص خود واضح و مبین است، اما همین کلام موجز ممکن است برای مستمعان پسین، ناواضح و مبهم به نظر رسد. از این رو، فرایند تبیین، کلام مجمل را بسط و تفصیل می‌دهد و فشرده‌گی آن را از میان می‌برد تا کشف معنا برای دیگر مستمعان نیز ممکن شود. پس آیات مجمل و موجز قرآن، برای مخاطبان خاص خود واضح و روشن است و نیاز دیگر مستمعان (غیر مخاطبان) به تبیین، سبب ورود نقص یا ابهام ذاتی به آیات نمی‌شود.

## منابع

ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. محقق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

ابن حنبل، احمد بن محمد. الجامع لعلوم الإمام احمد. مصر: دار الفلاح. چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

\_\_\_\_\_ . العقيدة رواية أبي بكر الخلال. دمشق: دار قتيبة. چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.

ابن درید، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۹۸۸ م.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب علیهم السلام. قم: علامه. چاپ اول، ۱۳۷۹ ق.

- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: آل البیت (ع). چاپ اول، بی تا.
- بابایی، علی اکبر. «بررسی و نقد آرای سیوطی در آیات مجمل و مبین قرآن کریم»، تفسیر و علوم قرآنی حکمت بالغه. ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ۲۲ تا ۷.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. تصحیح: جلال الدین محدث. قم: دار الکتب الإسلامیة. چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
- بزار، ابوبکر. مسند البزار. مدینه: مکتبة العلوم و الحكم. چاپ اول، ۲۰۰۹م.
- پاکتچی، احمد. «تفسیر». دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۸.
- \_\_\_\_\_ . تاریخ تفسیر قرآن کریم. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). چاپ دوم، ۱۳۹۵.
- جصاص، احمد بن علی. الفصول فی الأصول. کویت: وزارة الأوقاف. چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- زركشى، محمد بن بهادر. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفة. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی. چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، محمد بن احمد. میزان الأصول فی نتائج العقول. مصر: مطابع الدوحة الحدیثة. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الاتقان فی علوم القرآن. محقق: فواز احمد زمرلی. بیروت: دار الکتب العربی. ۱۴۲۱ق.
- شاشی، نظام الدین. اصول الشاشی. بیروت: دار الکتب العربی. چاپ اول، بی تا.
- شاهرودی، محمد رضا، محمد تقی کبریتچی. «گونه شناسی مخاطبان قرآن و نقش آنان در فهم معنای آیات»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. دوره ۶، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱۰۳ تا ۱۲۸.
- 10.22034/ISQS.2023.42568.2026
- شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم: هجرت. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم. منتهی الأرب فی لغة العرب. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول، ۱۳۹۳.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- عباسی، مهرداد. «تفسیر»، دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی. ۱۳۸۲.
- علم الهدی، علی بن حسین. الذریعة الی اصول الشریعة. تهران: دانشگاه تهران. چاپ اول، ۱۳۷۶.
- غفاری، علی اکبر. تلخیص مقباس الهدایة. تهران: دانشگاه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۳۶۹.
- فتاحی زاده، فتحیه، فاطمه حبیبی. «بررسی آراء جلال الدین سیوطی در اجمال و تبیین آیات قرآن کریم با محوریت اندیشه های علامه طباطبایی (ره)»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ش ۲۹، بهار ۱۳۹۵، ۳۱ تا ۶۲.

فراء، یحیی‌بن‌زیاد. معانی القرآن للفراء. مصر: دار المصرية. چاپ‌اول، بی‌تا.  
فراهیدی، خلیل‌ابن‌احمد. کتاب‌العین. قم: هجرت. چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.  
فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیه. چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.  
فیض‌کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی. تفسیر‌الصفی. تهران: مکتبه‌الصدر. چاپ‌دوم، ۱۴۱۵ق.  
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحكام القرآن. قاهره: دار الکتب المصرية. چاپ‌دوم، ۱۳۸۴ق.  
کبریت‌چی، محمدتقی، محمدرضا شاهرودی. «بازخوانی دلالت زبانی در فهم و تفسیر کتاب و سنت»، فلسفه و کلام اسلامی. سال پنجاه‌وچهارم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ۱۲۱ تا ۱۴۵.

10.22059/JITP.2021.311520.523231

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.  
مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار الإحياء التراث العربی. چاپ‌دوم، ۱۴۰۳ق.  
مرتضی‌زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر. چاپ‌اول، ۱۲۰۵ق.  
مصطفوی، حسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چاپ‌اول، ۱۳۶۸.  
مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌پنجم، ۱۴۳۰ق.  
معارف، مجید. «اجمال و تبیین در روایات»، مطالعات اسلامی. ش ۶۵ و ۶۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، ۲۲۳ تا ۲۵۰.  
مقری، احمدبن‌محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة. چاپ‌دوم، ۱۴۱۴ق.  
موسوی، فاطمه. «کاوشی نو دربارهٔ مجمل در قرآن»، مشکوة. ش ۱۱۷، زمستان ۱۳۹۱، ۶۲ تا ۸۴.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.16838033.1391.31.4.4.7>

نکونام، جعفر. درآمدی بر معناشناسی قرآن. قم: دانشکدهٔ اصول دین. چاپ‌اول، ۱۳۹۰.

### Transliterated Bibliography

‘Abāsī, Mihrdād. “Tafsīr”, *Dānīshnāmih Jahān Islām*. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Ma‘ārif-i Islāmī. 2004/1382.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt (AS). Chāp-i Aval. s.d.

‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *al-Dharī‘a Ilā Uṣūl al-Sharī‘a*. Tehran, University of Tehran. Chāp-i Aval, 1998/1376.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. Chāp-i Aval, 2000/1421.

Bābāyī, ‘Alī Akbar. “Barrisi va Naqd Ārā’-yi Suyūti dar Āyāt-i Mujmal va Mubayyin Qurān Karīm”, *Tafsīr*

*va'Ulūm Qurānī Hikmat Bālighah*. no. 1, spring and summer 2022/1400, 7-22.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥsin*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Duvūm, 1993/1371.

Bazzāz, Abū Bakr. *Musnad al-Bazzāz*. Maḍīnīh: Maktaba al-‘Ulum wa al-Ḥikam. Chāp-i Aval, 2009/1430.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Aval, 1989/1409.

Farrā’, Yahyā ibn Ziyād. *Ma‘ānī Qurān lil-Farrā’*. Miṣr: Dār al-Miṣriyya. Chāp-i Aval, s.d.

Fatāḥizādiḥ, Fathīyih, Fāṭimih Ḥabībī. “Barrīsī Ārā’-yi Jalāl al-Dīn Suyūtī dar Ijmāl va Tabyīn Āyāt-i Qurān bā Miḥvarīyat-i Andīshih-hā-yi ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī”, *Taḥqīqāt-i Ulum Qurān va Ḥadīth*, no. 29, spring 2017/1395, 31-62.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktaba Ṣadr. Chāp-i Duvūm, 1995/1416.

Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmiyya. Chāp-i Aval, 1994/1415.

Ghafārī, ‘Alī Akbar. *Talkhīṣ Miqbās al-hidāya*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University. Chāp-i Aval. 1991/1369.

Ibn Bābawayḥ, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī. Chāp-i Duvum, 1993/1413.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lugha*. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Aval, 1988/1408.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugha*. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-‘Aqīda Riwaya Abī Bakr al-Khallāl*. Damascus: Dār Qutbiyah. Chāp-i Aval, 1988/1408.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Jāmi‘ li-‘Ulūm al-Imām Aḥmad*. Egypt: Dār al-Falāḥ. Chāp-i Aval, 2009/1430.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Manāqib Al Abī Ṭālib*. Qum: ‘Allāmah. Chāp-i Aval, 1960/1379.

Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Fuṣūl fī Uṣūl*. Kuwait: Wizārat al-Awqāf. Chāp-i Duvūm, 1993/1414.

Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lugha wa Ṣiḥāḥ ‘Arabiyya*. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Aval, 1957/1376.

Kibritchī, Muḥammad Taqī, Muḥammad Rizā Shāhrūdī. “Bāzkhānī Dilālat-i Zabānī dar Fahm va Tafsīr-i

Kitāb va Sunat”, *Falsafih va Kalām Islāmī*. yr. 54, no. 1, spring and summer 2022/1400, 121-145.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Ma‘ārif, Majid. “Ijmāl va Tabyīn dar Rivāyāt”, *Muṭālī‘āt-i Islāmī*. no. 65-66, autumn and winter 2005/1383, 223-250.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Duvūm, 1983/1403.

Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Dār al-Hijrah. Chāp-i Duvūm, 1993/1414.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Aval, 1790/1205.

Mūsavi, Faṭimah. “Kāvushī Nū Darbārih-yi Mujmal dar Qurān”, *Mishkāt*. no. 117, winter 2013/1391, 62-84.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. Chāp-i Aval, 1990/1368.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp Panjum, 2009/1430.

Nikūnām, Ja‘far. *Dar Āmadī bar Ma‘nāshināsī Qurān*. Qum: Usul al Deen College. Chāp-i Aval, 2012/1390.

Pākatchī, Aḥmad. “Tafsīr”. *Dāyrah al-Ma‘ārif-i Buzurg Islāmī*. Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī. 2020/1398.

Pākatchī, Aḥmad. *Tārikh-i Tafsīr-i Qurān-i Karīm*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University. Chāp-i Duvūm, 2017/1395.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qurān*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya. Chāp-i Duvūm, 2006/1384.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt Allāz Qurān*. Damascus: Dār al-Qalam. 1992/1412.

Ṣafīpūrī Shīrāzī, ‘Abd al-Raḥīm. *Muntahā al-Arab fī Lughā al-‘Arab*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran. Chāp-i Aval. 2015/1393.

Samarqandī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mizān al-Uṣūl fī Natā’ij al-‘Uqūl*. Miṣr: Maṭbā‘ al-Dūḥah al-Ḥadītha. Chāp-i Aval, 1984/1404.

Shāhrūdī, Muḥammad Rizā, Muḥammad Taqī Kibrītchī. “Gūnihshināsī Mukhātabān-i Qurān va Naqsh-i

Ānān dar Fahm-i Ma‘nā-yi Āyāt”. *Muṭālī‘āt Qurānī va Farhang Islāmī*. Durīh-yi 6, no. 4, autumn and winter 2023/1401, 103-128.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāgha*. Qum: Hijrah. Chāp-i Aval. 1993/1414.

Shāshī, Nizām al-Dīn. *Uṣūl al-Shāsh*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Aval, s.d.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. researched by Fawwāz Aḥmad Zamarlī. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2000/1421.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. Chāp-i Aval, 1990/1410.



## A Critique on Statistical Studies in the Holy Quran based on the Characteristics of *Mushhaf* Script

**Azam Sadeghinia** (corresponding author), Ph.D graduate, Ferdowsi University of Mashhad

**Email:** asadeghiniya@gmail.com

**Dr. Seyyed Kazem Tabatabaipoor**, Professor of Ferdowsi University of Mashhad

### Abstract

Some Quranic scholars, especially at the present time, have conducted statistical research on the Holy Quran, and their main goal is to prove the miraculous aspects of Quran through numerical and statistical analysis. However, the degree to which one can trust the results of such studies has been a great concern.

In order to evaluate the correctness of the results of such investigations, we have reviewed the Arabic script in general and the script of *Mushhaf* (a written copy of the Quran) in particular. The results show that numerical and statistical researchers, due to their unfamiliarity with the calligraphy, script and date of writing of the *Mushafs*, have considered the script of the famous *Mushafs* as a fixed and unchangeable fact, while in writing many words and letters in Arabic, especially in *Mushafs*, there is not one identical instruction that is agreed upon by all. Therefore, different possible ways for writing one single letter, word or sentence may bring about different results in the statistical analyses.

This clearly shows that the results of many -not all- of these studies are not assured and need to be considered with more caution and thought.

**Keywords:** statistical research about the Holy Quran, numerical miracle of the Quran, Arabic script, *Mushhaf* script, number 19, number 7





## نقدی بر پژوهش‌های آماری در قرآن کریم بر پایه ویژگی‌های رسم‌المصحف

(نویسنده مسئول) اعظم صادقی نیا

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: asadeghiniya@gmail.com

دکتر سید کاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

تنی چند از قرآن‌پژوهان، به‌ویژه در عصر حاضر به پژوهش آماری در قرآن کریم پرداخته‌اند و هدف آن‌ها عمدتاً اثبات اعجاز قرآن کریم از راه تحلیل‌های عددی و آماری است. اما یکی از دغدغه‌های قرآن‌پژوهان همواره این است که تا چه اندازه می‌توان به نتایج این پژوهش‌ها اعتماد کرد و بدان استناد جست؟

در پی سنجش درستی نتایج چنین بررسی‌هایی، به بررسی اجمالی رسم‌الخط عربی عموماً و رسم‌المصحف خصوصاً پرداخته‌ایم. نتیجه بررسی‌ها در این زمینه نشان می‌دهد که پژوهشگران عددی و آماری به‌سبب ناآشنایی با مسئله خط و کتابت و تاریخ نگارش مصاحف، خط مصاحف متداول را حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر تلقی کرده‌اند، درحالی‌که در نوشتن بسیاری از کلمات و حروف در عربی و به‌ویژه در مصاحف، دستوری یکسان و مورد اتفاق همگان در اختیار نداریم، چندان که با نوشتن یک حرف یا یک کلمه یا یک جمله به دو یا چند شکل، از تحلیل‌های آماری نتایج متفاوتی حاصل می‌شود.

این بررسی‌ها به‌روشنی نشان می‌دهد که نتایج بسیاری از این پژوهش‌ها -البته نه همه آن‌ها- اطمینان‌بخش نیست و به درنگ و تأمل بیشتر نیاز دارد.

**واژگان کلیدی:** پژوهش‌های آماری درباره قرآن کریم، اعجاز عددی قرآن، رسم‌الخط عربی، رسم‌المصحف، عدد ۱۹، عدد ۷.



## مقدمه

رسم‌الخط یا کتابت، به‌سادگی با تحول‌پذیری بسیار گفتار متحول نمی‌شود، بلکه همواره میان گفتار (قرائت) و نوشتار (رسم‌الخط) ناهمگونی‌هایی یافت می‌شود؛ تاجایی که برخی به تفکیک، از «زبان گفتار» و «زبان نوشتار» سخن گفته‌اند. در برخورد نخست گمان می‌رود که زبان نوشتار بر گفتار برتری دارد، چراکه نوشتار بر پایهٔ تلفظ واقع می‌شود؛ حال آنکه به گفتهٔ زبان‌شناسان جدید، گفتار بر نوشتار برتری دارد و برای آن دلایلی ذکر کرده‌اند.<sup>۱</sup> نوشتار، کتابت، خط یا رسم‌الخط قراردادی است؛ بنابراین هیچ حرفی با صدای خاصی رابطهٔ الزام‌آور ندارد و حروف در هیچ زبانی از قداست ذاتی برخوردار نیستند.<sup>۲</sup> بدیهی است همهٔ حروفی که برای اصوات گوناگون وضع شده‌اند، جواب‌گوی تمامی آن‌ها نیست؛ درحالی‌که از آغاز، اصل بر آن است که حرف معادل یک صدا باشد. چنین وضعی نویسندگان نخستین، از جمله نویسندگان زبان عربی را در تنگنایی قرار داد که صداها را چنان بفشردند که در قالب تعداد حروف بگنجند. نمونهٔ آن را می‌توان تلفظ «ن» در واژگانی چون «إن ثاب، من بعد، منذر، إن شاء و...» نام برد که برای همگی آن صداها، حرف «ن» را برگزیده‌اند.<sup>۳</sup> علاوه بر این، کاتب مصحف گاه کلمه‌ای را که می‌شنیده، می‌نوشته است، در نتیجه، در مواردی ناهماهنگی میان شکل نوشتاری کنونی و اصل آن کلمه به چشم می‌خورد.<sup>۴</sup> بنابراین، اختلاف در رسم یک مصحف و مصاحف گوناگون نسبت به یکدیگر انکارناپذیر است.

بررسی قرآن‌های چاپی در کشورهای اسلامی نیز از جواز کتابت به شکلی جز رسم‌المصحف حکایت دارد. مثلاً قرآن‌هایی که در ایران و ترکیه و عراق به چاپ می‌رسند بر پایهٔ تلفظ یا رسم‌الخط قیاسی (املائی) کتابت شده؛ برخلاف قرآن‌های چاپ عربستان و شمال آفریقا (مصر، لیبی و...) که بر پایهٔ رسم‌المصحف کتابت شده‌اند، رسم‌الخطی که به رسم‌الخط عثمانی یا رسم‌الخط توقیفی قرآن شهرت پیدا کرده است.<sup>۵</sup> جواز کتابت جز بر اساس رسم‌المصحف، به عصر حاضر اختصاص ندارد و در سخن پیشینیان، همچون باقلانی (متوفای ۴۰۳ق) نیز دیده می‌شود که «قرائت صحیح» را اصل و اساس ارتباط با قرآن دانسته و رسم‌الخط را تنها نشانه و رسمی قراردادی معرفی کرده‌اند.<sup>۶</sup>

با این توضیحات، پژوهش‌های آماری ذیل عناوین پژوهش‌های پراکندهٔ آماری، مطالعات در اثبات اعجاز عدد ۱۹، ۷، ۲۹، ۱۲، ۱۴ و ۵ تنظیم شده‌اند. در ادامه نیز مطالبی از کلیات رسم‌الخط خواهد آمد تا

۱. نک: هال، زبان و زبان‌شناسی، ۳۵ تا ۳۴.

۲. هال، زبان و زبان‌شناسی، ۴۱.

۳. حمد، رسم‌الخط مصحف، ۲۳۴ تا ۲۳۳.

۴. تفکری، پژوهشی در رسم‌المصحف، ۸۳ تا ۷۹.

۵. تفکری، پژوهشی در رسم‌المصحف، ۷۷ تا ۷۶؛ نک: شورای تحقیق، بررسی تطبیقی رسم‌المصحف، ۳۳ و ۳۵.

۶. باقلانی، الإختصار للقرآن، ۵۶۰/۲.

صحت و سقم نتایج آماری پژوهش‌های قرآنی سنجیده شود. گفتنی است مطالعات آماری درباره قرآن کریم فراوان است، اما تعداد محدودی از آن‌ها در نقد پژوهش‌های آماری راجع به مثبتین آن‌ها وجود دارند و از این تعداد نیز تعداد انگشت‌شماری با استناد به رسم الخط تألیف شده‌اند. از مؤلفان این آثار، بسام نهاد جرّار در «الإعجاز العددي بين الحقيقة والوهم»؛ عباس یزدانی در بخش‌هایی از مقاله «اعجاز عددي و نظم ریاضی قرآن»، غانم قدوری الحمد در «الإعجاز العددي في القرآن حقيقة أم توهم»، سیدکاظم طباطبایی در «سنجش یک حدیث درباره مدلول حروف مقطعه»، محمدرضا ستوده‌نیا در «فن‌آوری اطلاعات و ظهور جلوه‌ها و فرضیه‌های نوین در اعجاز علمی قرآن»، احمد خالد شکری در کتاب مختصری با عنوان «مقولة الإعجاز العددي: دراسة نقدية»، بسیار مختصر برخی مطالعات آماری را با استناد به رسم الخط نقد کرده‌اند. ایده اولیه این تحقیق از مقاله دکتر سیدکاظم طباطبایی درباره مدلول حروف مقطعه گرفته شده است که در آن، مباحث رسم الخط نسبت به سایر تألیفات پیش‌گفته بسیار مفصل‌تر بیان شده است.

## ۱. پژوهش‌های آماری

مطالعات آماری ارائه‌شده درباره قرآن کریم نسبتاً فراوان‌اند. به نظر می‌رسد در دوران متأخر، عبدالرزاق نوفل (۱۲۹۶-۱۳۶۳) برای نخستین بار به وجود روابط عددی در قرآن معتقد شد و در سال ۱۳۳۸/۱۹۵۹، به تحقیق درباره تکرار دنیا و آخرت در قرآن آغاز کرد.<sup>۷</sup> ازسوی دیگر، مهدی بازرگان (۱۳۷۳-۱۴۲۸)، سیر تحول لفظی و موضوعی قرآن را در دهه چهل شمسی به پایان رساند.<sup>۸</sup> پس از این دو، «رشاد خلیفه»، مشهورترین پژوهش‌ها را درباره روابط عددی در قرآن ارائه کرد، به گونه‌ای که پیروان فراوان یافت و بسیاری، مبنای پژوهش‌های آماری خود را بر عدد ۱۹ بنا نهادند.<sup>۹</sup> از آنجاکه این نوع مطالعات از زمان «رشاد خلیفه» به این سوی گسترده شد. در ادامه، تنها به تعدادی از پژوهش‌های عرضه‌شده در دوران معاصر استناد می‌شود، آن هم مواردی که به بحث رسم الخط و نه مثلاً شمارش آیات و ترتیب سوره‌ها ارتباط داشته باشند. بر این اساس، مطالعات آماری در بخش‌های ذیل دسته‌بندی و معرفی می‌شوند:

### ۱.۱. پژوهش‌های پراکنده آماری

۷. نوفل، مقدمة الإعجاز العددي، ۴.

۸. سیر تحول لفظی قرآن، ۱۳۴۴ ش. مجموعه آثار، «فهرست زمانی عناوین آثار در مجموعه‌های آثار»، سایت بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

۹. مانند: جمیل دیباجه: عجائب العدد و المعداد فی القرآن الکریم؛ بسام نهادجرار: إعجاز الرقم ۱۹ فی القرآن الکریم مقدمات تنتظر النتائج؛ بیضون لیبب: الإعجاز العددي فی القرآن؛ فرید قیطانی و احمد حجاج امین: الصدفة المنظمة الإعجاز العددي فی القرآن؛ سید محمد فاطمی: آیت کبری معجزة جاویدان قرآن کریم؛ حسین سلیمان: الإعجاز العددي والرقمی فی القرآن الکریم؛ بهاء البکری: «حساب الجمل و الاعجاز العددي»؛ عدنان الرفاعی: إحدى الکبر؛ و احیدان درگاهی و حسینی شاهرودی: تحلی ریاضیاتی قرآن کریم با سایر کتب؛ عبدالله جلغوم: معجزة الترتیب القرآنی.

أ. شب قدر: پژوهش‌های پراکنده‌ای هستند که بی‌آنکه به عدد مشخصی در قرآن، از قبیل ۱۹، ۷، ۲۹ و... اشاره کنند، در پی اثبات اعجاز عددی در قرآن هستند. یک نمونهٔ آن، اثبات شب ۲۷ رمضان به‌عنوان شب قدر است؛<sup>۱۰</sup> توضیح مختصر آنکه، سورهٔ قدر ۳۰ کلمه دارد که به تعداد روزهای یک ماه و ازجمله، ماه رمضان اشاره دارد. ضمیر «هی» در آیهٔ پایانی سوره شایان توجه است که کلمهٔ ۲۷ام سوره است. این سخن، دلیل بر آن است که شب قدر، شب ۲۷ام ماه رمضان است.<sup>۱۱</sup>

ب. آنالیز عددی سورهٔ کوثر: سورهٔ کوثر در تعداد حروف و کلمات، حروف تکرارشونده و غیرتکرارشوندهٔ سوره و مانند آن‌ها، عددی مشخص و پیش‌بینی‌شده را به دست می‌دهد؛<sup>۱۲</sup> مثلاً در این سوره هیچ کلمه‌ای دو بار تکرار نشده، لکن حروف چهارگانهٔ اسم سوره، ۱۲ بار در سوره پراکنده شده‌اند که با تعداد حروف آیهٔ دوم سورهٔ کوثر برابر است.<sup>۱۳</sup> حرف «ث» سومین حرف اسم کوثر، چهارمین حرف الفبای عربی است. این حرف، تنها یک بار در این سوره و آن هم در آیهٔ نخست به‌عنوان حرف پانزدهم سوره آمده که تعداد حروف آیهٔ سوم سوره نیز ۱۵ حرف است.<sup>۱۴</sup>

ج. تماثل آیات: تماثل در آیات، عبارت از دو یا چند آیه که در لفظ و معنا مانند هم باشند و در چند سورهٔ مختلف، شمارهٔ آیه‌ای مثل هم داشته باشند؛ مانند آیهٔ ۱۱ سورهٔ مزمل «وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهْلُهمُ قَلِيلًا» و آیهٔ ۱۱ و ۱۲ سورهٔ مدثر «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا»، هر دو آیه با «ذرنی» آغاز می‌شوند. جز این دو، آیه‌ای دیگر در سورهٔ قلم که آغازش با «ذرنی» است؛ با این تفاوت که شمارهٔ آن، نه ۱۱ که ۴۴ و به عبارتی ۴×۱۱ است. شگفت آنکه تعداد حروف این آیه، ۴۴ حرف است که با شمارهٔ آیه برابر است:<sup>۱۵</sup> «فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ».

د. تناسب عددی: دو آیه یا دو سوره که در تعداد حروف، واژگان و حتی معنای آن‌ها تناسبی برقرار باشد، تناسب عددی گویند؛ همانند دو سورهٔ فلق و عصر که هر دو ۹۰ حرف دارند، سورهٔ عصر ۱۸ کلمه (۲×۹) و سورهٔ فلق ۲۷ کلمه (۳×۹) دارند. در معنا نیز میان دو سوره، رابطهٔ تضاد برقرار است؛ چراکه «فلق»، صبح و آغاز روز و «عصر»، پایان آن را گویند.<sup>۱۶</sup> تناسب عددی در برخی آیات که اشتراک معنوی یا

۱۰. در منابع روایی اهل سنت، همانند آنچه شیعه بدان معتقد است بیشترین تأکید روی شب ۲۳ رمضان به‌عنوان شب قدر است (نک: صحیح مسلم، ۵۸/۸)،

اما امروز آنچه در عمل دیده می‌شود، اهل سنت به استناد برخی روایات (همان، ۶۵) شب ۲۷ رمضان را شب قدر می‌دانند و در آن احیا و مناجات می‌کنند.

۱۱. نک: بخت، اشارات قرآنی، ۳۸ تا ۳۹؛ جعیدی، «الإعجاز العدد القرآني في حقائق تاريخية و فلكية»، ۱۷۸ تا ۱۷۹.

۱۲. نک: قوام‌پور، آنالیز عددی سورهٔ کوثر، ۷۷ تا ۷۸.

۱۳. قوام‌پور، آنالیز عددی سورهٔ کوثر، ۱۳ تا ۱۴.

۱۴. قوام‌پور، آنالیز عددی سورهٔ کوثر، ۷۵.

۱۵. خطیب، اسرار معجزة القرآن الکریم، ۲۹۷.

۱۶. خطیب، اسرار معجزة القرآن الکریم، ۲۸۲.

موضوعی دارند نیز وجود دارد؛ مثلاً تعداد حروف در آیات تحدی (۱۸۶ بقره و ۷۳ تا ۷۷ واقعه) ۷۷ حرف است و نیز در ۷ آیه پایانی سوره یس، ۷۷ کلمه است که این ۷ آیه، خود با آیه ۷۷ آغاز می‌شوند.<sup>۱۷</sup>

#### ۱. ۲. عدد ۱۹

بیشتر پژوهش‌های آماری به‌منظور اثبات عدد ۱۹ در قرآن است و پژوهشگران در این کارها تلاش کرده‌اند ارتباطی میان حروف، کلمات یا آیات قرآن با عدد ۱۹ بیابند. بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اعجاز عدد ۱۹ به طرق گوناگون از قرآن به دست می‌آید:

أ. دلالت عدد ۱۹ بر وحدانیت خداوند: به یک سخن، توحید از ۱۹ حکایت دارد؛ برای نمونه، آیاتی که مخلصان را از مفهومی منفی، چون انکار بعث و معاد مستثنا می‌سازد و از قضا، همین استثنائات ثابت یا تقييدات، ۱۹ حرف دارند؛ مانند: «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (صافات) یا دعوت به توحید در آیه ۸۸ سوره قصص با ۱۹ کلمه: «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».<sup>۱۸</sup>

ب. حقیقت محمدیه و عدد ۱۹: از میان پیامبرانی که نامشان در قرآن آمده، اگر ابراهیم(ع) نقطه آغاز زنجیره انبیا<sup>۱۹</sup> فرض شود بدان سبب که ابراهیم(ع) نیای بزرگ پیامبر اسلام(ص) است، حلقه نوزدهم، محمد(ص) خواهد بود که نام سوره ۴۷ نیز هست. مؤید این سخن عبارت «محمد صلی الله علیه و سلم» است که از ۱۹ حرف تشکیل شده است.<sup>۲۰</sup>

ج. آیه بسمله و عدد ۱۹: مهم‌ترین مطلب در این باره، تعداد ۱۹ حرف «بسم الله الرحمن الرحيم» به‌عنوان آیه‌ای کلیدی در قرآن کریم است و همین نکته کاملاً بر اثبات عدد ۱۹ در قرآن تأکید می‌کند.<sup>۲۱</sup>

د. دلالت فواتح سوره بر عدد ۱۹: بسامد یا پراکندگی حروف مقطعه در سوره‌ها به تعداد ۱۹ یا مضربی از ۱۹، گویای ویژگی این عدد در قرآن است. برای نمونه، بسامد حرف «ن» در سوره قلم، ۱۳۳ یا ۷×۱۹ و حرف «ق» در سوره شوری و «ق» هرکدام ۵۷ یا ۳×۱۹ است.<sup>۲۲</sup> از همین قبیل است مجموع تکرار حروف «ح م»، «ک ه ی ع ص» و «ی س» به‌ترتیب در سوره‌های حوامیم، مریم و یس که هریک مضربی

۱۷. خطیب، اسرار معجزة القرآن الکریم، ۲۸۵ تا ۲۸۹.

۱۸. دیباجه، عجائب العدد و المعدود، ۱۲۴ تا ۱۲۵.

۱۹. ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، شعیب، ایوب، ذوالکفل، موسی، هارون، داود، سلیمان، الیاس، یسع، یونس، زکریا، یحیی، عیسی و محمد(ص).

۲۰. دیباجه، عجائب العدد و المعدود، ۳۵.

۲۱. نهاد جزار، إعجاز الرقم ۱۹ فی القرآن الکریم، ۶۲ تا ۶۱.

۲۲. دیباجه، عجائب العدد و المعدود، ۸۰.

از عدد ۱۹ هستند.<sup>۲۳</sup>

ه. آغاز نزول وحی: دربارهٔ آیات آغازین نزول، عمدهٔ پژوهش‌ها به تعداد حروف سورة علق، ترتیب نزول سورة علق از پایان مصحف کنونی و تعداد آیه‌های این سوره است که همگی آن‌ها عدد ۱۹ یا مضربی از آن هستند.<sup>۲۴</sup> پس از سورة علق، بخش‌هایی از سورة قلم، مزمل و مدثر نازل شده‌اند که هر بخش آن‌ها ۱۹ آیه دارد. پس از این سه، آیه «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ» با دلالتی آشکار بر عدد ۱۹ فرود آمده، سپس آیهٔ بسمله در آغاز سورة فاتحه که تعداد حروف آن بر عدد ۱۹ یا به تعداد فرشتگان نگهبان دوزخ دلالتی روشن دارد، نازل شده است.<sup>۲۵</sup>

و. جدول تنازلی یا ابجد قرآنی: جدولی چون جدول حروف ابجد یا حساب جمل<sup>۲۶</sup> است، با این تفاوت که ارزش عددی هر حرف نسبت به پراکندگی و تعداد آن در قرآن سنجیده می‌شود؛ مثلاً حرف «الف» با همزه، پرکاربردترین و شمارهٔ ۱ و حرف «ظ» کم‌کاربردترین حرف با شمارهٔ ۲۸ هستند.<sup>۲۷</sup> یکی از نمونه‌های فراوان آن، ارزش عددی آیه «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ» (سبأ: ۴۹) طبق این شمارش ۲۰۹ خواهد بود که مضربی از ۱۹ (۱۱×۱۹) است.<sup>۲۸</sup>

### ۳.۱. عدد ۷

أ. اختلاف نگارش حرف «ص» و «س» در واژگان یکسان: سبب اختلاف نوشتاری «بسطه» (بقره: ۲۴۷)، «بصطة» (اعراف: ۱۶۹) و «يَبْصُطُ» (اعراف: ۲۴۵) می‌تواند ۹۸ حرف «ص» در سورة اعراف با آغاز «المص» باشد که ۹۸ بر ۷ بخش‌پذیر است (۱۴×۷). اگر «بصطة» همچون در آیهٔ ۲۴۷ بقره با سین کتابت می‌شد، تعداد حرف «ص» ۹۷ می‌شد که مضربی از ۷ و حتی ۱۹ نبود.<sup>۲۹</sup>

ب. دنبالهٔ فیبوناتچی:<sup>۳۰</sup> شمارش مستمر یا تراکمی یا دنبالهٔ فیبوناتچی، روشی در ریاضیات است که اعداد در اجزایی پیوسته با اعداد پیش از خود شمارش می‌شوند. در دنبالهٔ فیبوناتچی، هر عضو دنباله، با مجموع دو عدد پیش از خود برابر است. دو عدد نخست، دنبالهٔ ۱ است و اعداد پس از آن، با حاصل جمع

۲۳. نک: دیباجه، عجائب العدد و المعداد، ۸۱؛ پراکندگی تمامی حروف فواتح سور در سور مرتبط نک: بیضون، الإعجاز العددي في القرآن، ۲۳۰ تا ۲۳۱.

۲۴. نهاد جزار، إعجاز الرقم ۱۹ في القرآن الكريم، ۴۹ تا ۴۸؛ دیباجه، عجائب العدد و المعداد، ۲۴ تا ۲۳؛ قبطانی، الصدفة المنظمة، ۴۸ تا ۴۴.

۲۵. بیضون، الإعجاز العددي في القرآن، ۲۴۳ تا ۲۴۲؛ سلیمان، الإعجاز العددي و الرقمي، ۳۲ تا ۲۸.

۲۶. دربارهٔ حساب جمل یا حروف ابجد نک: البکری، بهاء، «حساب الجمل و الإعجاز العددي»، الندوة الثانية للإعجاز القرآن الكريم، ۸۳ تا ۸۸ و ۸۹ تا ۹۸؛ نهاد جزار، بسم، إحصاءات الإعجاز العددي، ۴۵ تا ۵۴، www.islamnoon.com.

۲۷. رفاعی، احادی الکثیر، ۴۹.

۲۸. رفاعی، احادی الکثیر، ۷۲ تا ۷۱؛ نک: رفاعی، احادی الکثیر، ۲۴۹ تا ۲۴۰.

۲۹. شریف، من المعجزة الرقمية، ۱۳۷ تا ۱۳۸.

Fibonacci number<sup>۳۰</sup>

دو عدد قبلیش برابر است: ۳۱

...، ۲۳۳، ۱۴۴، ۸۹، ۵۵، ۳۴، ۲۱، ۱۳، ۸، ۵، ۳، ۲، ۱، ۱

بر این اساس، در دنباله اعداد مرتبط با تعداد هر کلمه سوره اخلاص، مجموعه زیر حاصل می شود:

بسم - الله - الرحمن - الرحیم - قل - هو - الله - أحد - الله - ... - له - کُفُواً - أحد

۳ ۷ ۱۳ ۱۹ ۲۱ ۲۳ ۲۷ ۳۰ ۳۴ ... ۵۹ ۶۳ ۶۶

اگرچه چینش این اعداد در کنار هم عدد بزرگی به دست خواهد داد، همان عدد نیز بر عدد ۷

بخش پذیر است. ۳۲

ج. قرائت اعداد به دو روش معکوس: یک ویژگی قرآن، منتج بودن اعداد معادل آیات، به شکل

عادی یا معکوس آن است؛ یعنی اعداد معادل، به شکل راست چین و چپ چین، بر ۷ بخش پذیرند. برای

نمونه، تعداد حروف در آیه آغازین قرآن «بسم الله الرحمن الرحیم. الحمد لله رب العالمین» عبارت اند از:

چپ چین عدد نخست، ۶۶۴۳ و راست چین عدد دوم، ۵۳۲۷ بر عدد ۷

بخش پذیرند. این عملیات راست و چپ می تواند معنا یا تفسیری نوین برای «مثنائی» در قرآن کریم تلقی

شود. ۳۳

نمونه ای دیگر، در سوره اخلاص وجود دارد. این سوره، ۴ آیه و محتوای آن، دو فراز یا بخش عمده

دارد: اثبات توحید و یکتایی پروردگار (قل هو الله أحد الله الصمد)، نفی فرزند یا شریک از خداوند (لم

یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً أحد). دو فراز سوره به طور مختصر طبق جدول ذیل نمایان می شوند:

|            |    |   |    |    |
|------------|----|---|----|----|
| شماره آیه  | ۱  | ۲ | ۳  | ۴  |
| تعداد حروف | ۱۱ | ۹ | ۱۲ | ۱۵ |

$$1512=216 \times 7 \quad 119=17 \times 7$$

راست چین اعداد چپ چین اعداد

اعداد راست چین فوق یا ۱۱۹ و چپ چین یا معکوس ۱۵۱۲ می توانند معادل دو واژه عکس؛ یعنی

«اثبات و نفی» در زبان باشند؛ به تعبیری، همان مطلبی است که آیات شریفه در دو بخش اثبات یگانگی

۳۱. واحدیان درگاهی، تحذی ریاضیاتی قرآن کریم، ۱۶۰.

۳۲. کحیل، معجزة قل هو الله أحد، ۹۸؛ درحالی که برخی منابع به این دنباله در اثبات اعجاز عدد ۱۹ استناد کرده اند (نک: واحدیان درگاهی، تحذی ریاضیاتی قرآن کریم، ۱۶۰ تا ۱۶۲).

۳۳. کحیل، معجزة قل هو الله أحد، ۱۰۳.



#### ۱. ۵. عدد ۱۲

عدد ۱۲ در قرآن کریم با خاندان رسول خدا (ص) پیوند می خورد؛ این گونه که علی بن ابی طالب (ع)، به عنوان ابوالأنتمه بایستی ۱۲ حرف، یعنی به تعداد امامان معصوم (ع) داشته باشد.<sup>۴۰</sup> وجود ۱۲ حرف علی بن ابی طالب در قرآن و ۱۲ حرف بودن هریک از عبارات «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صافات: ۳۵، محمد: ۱۹) و «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (فتح: ۲۹) روشن می شود.<sup>۴۱</sup> در آیه ۲ سورة زخرف «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ» ۱۲ حرف دارد که در روایات، مراد از آن علی بن ابی طالب (ع) است.<sup>۴۲</sup> همچنین در آیه ولایت (مائده: ۵۵) «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» با ۱۲ حرف خود بر علی بن ابی طالب (ع) دلالت می کنند.<sup>۴۳</sup>

علاوه بر این ها، سورة کوثر به تنهایی بر اهل بیت و دوازده امام دلالت دارد، گرچه صاحبان این سخن، عدد ۱۲ را عددی ویژه و پایه عددی سورة کوثر بر شمرده و به مذهب بی ارتباط دانسته اند.<sup>۴۴</sup> پیوند سورة کوثر با عدد ۱۲ غالباً با عملیات چهارگانه ریاضی به اثبات می رسد. برای نمونه، حاصل ضرب تعداد حروف، کلمه ها و آیات سورة در یکدیگر، عدد ۱۲۹۰ را نتیجه می دهد: (۱۲۹۰ = ۳ × ۱۰ × ۴۳) که مجموع ارقام این عدد نیز ۱۲ است: (۱۲ = ۱ + ۲ + ۹ + ۰).<sup>۴۵</sup>

#### ۱. ۶. عدد ۱۴

نزدیک به آنچه در دلالت عدد ۱۲ در قرآن گفته شد، ذیل عدد ۱۴ نیز گفته اند. بدین ترتیب که برخی آیات، غیر مستقیم بر عصمت چهارده معصوم (ع) دلالت دارند. از این دسته می توان آیاتی را ذکر کرد؛ از جمله «سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ» (صافات: ۱۳۰)، مشتمل بر ۱۴ حرف؛ «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶) شامل ۱۴ کلمه.<sup>۴۶</sup>

#### ۱. ۷. عدد ۵

ارتباط عدد ۵ و قرآن، به ارتباط اصحاب کساء و واژگان «کسوة»، «فکسونا» یا سایر مشتقات آن که مجموعاً در ۵ آیه پراکنده اند، باز می گردد.<sup>۴۷</sup> اگر تعداد حروف نام های پنج تن اصحاب کساء «محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین» نوشته شوند، مجموع آن ها با ۱۹ برابر خواهد شد که در نظریه رشاد خلیفه، کلید

۴۰. فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف، ۱۵۶.

۴۱. فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف، ۱۶۰.

۴۲. فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف، ۱۶۴ تا ۱۶۵؛ نک: بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ذیل زخرف: ۲.

۴۳. فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف، ۱۷۹ تا ۱۸۱؛ نک: فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی، ۲۲۵ تا ۲۲۶؛ نجدی، من الإعجاز البلاغی، ۱۱۲ تا ۸۹.

۴۴. قوام پور، آنالیز عددی سورة کوثر، ۸۰.

۴۵. قوام پور، آنالیز عددی سورة کوثر، ۸۱؛ نک: قوام پور، آنالیز عددی سورة کوثر، ۸۴ تا ۸۱.

۴۶. فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف، ۲۹۵ تا ۲۹۶؛ نک: فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی، ۳۰۰ تا ۲۹۹.

۴۷. نک: فقیه، الکشف فی الإعجاز القرآنی، ۳۳۱ و ۳۳۹ تا ۳۲۸.



عددی قرآن است.<sup>۴۸</sup>

## ۲. رسم‌المصحف

«رسم‌المصحف» اصطلاحی در علوم قرآنی است که دربارهٔ شیوهٔ نگارش کلمات و حروف قرآن کریم بحث می‌کند.<sup>۴۹</sup> علما، پنج قاعده برای رسم‌المصحف برشمرده‌اند: حذف، زیادت، همزه، بدل، فصل و وصل.<sup>۵۰</sup>

### ۲.۱. حذف

«حذف»، یعنی نوشته‌نشدن یک یا چند حرف در نوشتار؛ به عبارتی دیگر، برخی واج‌های یک واژه در نوشتار ثبت نمی‌شوند. حذف (نوشته‌نشدن) در قرآن به اشکال گوناگون رخ داده است: ۱. حذف (نوشته‌نشدن) الف؛ مانند الغفرین، الخطون، السموات، هذان السحران، ابرهیم و هرون، وعدنکم، زدنهیم؛<sup>۵۱</sup> ۲. حذف (نوشته‌نشدن) یاء؛ از قبیل الداع، یؤت، فارهبون، متاب، یحی، ابراهیم، ...؛<sup>۵۲</sup> ۳. حذف (نوشته‌نشدن) واو؛ مانند یمح، صلح المؤمنین، یدع، سندع، الغاون، داود، وری؛<sup>۵۳</sup> ۴. حذف لام و نون؛ مانند والتی، الذین، نجی، لننظر، لننصر.<sup>۵۴</sup>

با نگاهی به چاپ‌های گوناگون قرآن به دست می‌آید که رسم بسیاری از واژگان از جهت حذف برخی حروف، از جمله حالت جمع و مفرد واژگان مشابه، اختلافی است؛ مثلاً «بخارجین» و «خسین» بدون الف<sup>۵۵</sup> و در مقابل، «بخارج» و «خاسناً» با الف کتابت شده‌اند،<sup>۵۶</sup> درحالی‌که در مصحف به خط احمد نیریزی، رسم دو واژه نخست، به صورت «بخارجین»<sup>۵۷</sup> و «خاسنین»<sup>۵۸</sup> است. اختلاف نوشتاری «بسیمهم» (اعراف: ۴۶ و ۴۸)<sup>۵۹</sup> «بسیمهم» (الرحمن: ۴۱)<sup>۶۰</sup> و «سیمَاهُم» (فتح: ۲۹)<sup>۶۱</sup> نیز به چشم

۴۸. واحدیان درگاهی، تحذی ریاضیاتی قرآن کریم با سایر کتب، ۱۲۵؛ بیضون، الإعجاز العددي فی القرآن، ۲۰۷.

۴۹. زرقانی، مناهل العرفان، ۳۶۹/۱.

۵۰. زرقانی، مناهل العرفان، ۳۶۹/۶.

۵۱. ضیاع، سمیر الطالبین، ۳۰ تا ۳۷ و ۳۱ تا ۳۷.

۵۲. ضیاع، سمیر الطالبین، ۴۹ تا ۴۸.

۵۳. ضیاع، سمیر الطالبین، ۵۰.

۵۴. ضیاع، سمیر الطالبین، ۵۰.

۵۵. مصطفی نظیف، ۱۹؛ مدینه، ۲۵.

۵۶. نیریزی، ۱۴۷ و ۵۹۵؛ مصطفی نظیف، ۱۱۴ و ۴۴۹؛ مدینه، ۱۴۳ و ۵۶۲.

۵۷. ۱۱۶.

۵۸. ۱۰.

۵۹. مدینه، ۱۵؛ مصطفی نظیف، ۱۲۴؛ لاهورکراچی، ۲۵۶ و ۲۵۵.

۶۰. مصطفی نظیف، ۴۲۵؛ مدینه، ۵۳۳؛ لاهورکراچی، ۸۸۳.

۶۱. مصطفی نظیف، ۴۱۱؛ مدینه، ۵۱۵؛ نیریزی، ۵۴۰؛ لاهورکراچی، ۸۵۲.

می خورد؛ با این تفاوت که «بسمیهم» و «بسیمهم» در سورة اعراف و الرحمن، در مصحف به خط نیریزی<sup>۶۲</sup> «بِسْمِآهُمْ» کتابت شده‌اند.

در هریک از نمونه‌های حذف الف، واو و یاء، اختلاف در تعداد حروف کلمه پیش می‌آید. به‌ویژه در نمونه‌هایی مثل «ملک و مالک»، «باسم و بسم»، «ابرهیم و ابرهم»، «یمح الله»، تمامی نمونه‌هایی که حروف الف، یاء، واو و حتی لام و نون در «آلی» و «نجی» حذف شده‌اند، دست‌کم یک حرف را نسبت به اصل و بنای واژه کم می‌کند. کسر از تعداد حروف واژه را در «لننصر» و «لننظر» نیز می‌توان یافت. این مطلب درباره حذف الف وصل که در بالا گفته شد نیز صادق است. بنابراین، در همه پژوهش‌هایی که اعداد را به تعداد حروف کلمه مرتبط ساخته‌اند، با فرض شمارش محذوفات که در اصل، واژه بوده‌اند، نتیجه آماری متفاوت خواهد شد. در تناسب عددی که از تشابه سورة فلق و عصر از نظر تعداد حروفشان گرفته‌اند، تعدادی از کلمه‌های سورة عصر می‌تواند این مدعا را نفی کند. واژگان «الَّذِينَ» (عصر: ۳) در حذف یک لام، به‌ویژه وقتی بپذیریم علامت تشدید را از دوران آغازین کتابت قرآن روی حروف قرار نمی‌دادند و اینک با نوشتن تنها یکی از حروف هم‌جنس، گویی حرفی را در کلام حذف کرده‌اند؛ «الإنسن» در آیه نخست را بنا بر نسخه قاهره<sup>۶۳</sup> و «الصلحت» (عصر: ۳) در همان نسخه<sup>۶۴</sup> با حذف یک الف در «انسن» و دو الف در «الصلحت»؛ علاوه بر سورة عصر، واژگان «یحی، ابرهم» به ترتیب در آیات ۶۸ غافر و ۱۲۴ و ۱۳۰ بقره با حذف «یاء» بنا بر نسخه قاهره، درحالی که مثلاً نسخه ایرانی طاهر خوشنویس دو واژه را «یحیی، ابراهیم» نگاشته است؛ واژگان «سندع، فلیدع» در سورة علق با حذف واو که اصل آن دو «ندعو، یدعو» بوده است، جملگی تعداد حروف واژه را دگرگون ساخته‌اند. درباره تعداد حروف آیه بسمله که ۱۹ حرف بر شمرده‌اند نیز حذف الف وصل در «بسم» به هر دلیلی که بوده باشد، چالشی پیش روی محققان آماری نهاده است که تنها با احتساب همزه محذوف «بسم» ۲۰ حرف خواهد داشت، به‌ویژه آنکه مشابه «بسم» در واقعه: ۷۴، علق: ۱، حاقه: ۵۲ با اثبات همزه و به‌صورت «باسم ربک» کتابت شده‌اند.

ذیل عدد ۱۲ که به آیه ۲ زخرف «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ» نیز برای اثبات مذهب استاد کرده، باید گفت: رسم «الکتاب» به اثبات الف به تعداد ۱۲ حرف در عبارت می‌انجامد و اثبات الف در «الکتاب» مطابق قرآن‌های چاپ ایران، همانند قرآن به خط طاهر خوشنویس،<sup>۶۵</sup> اما در قرآنی چون نسخه قاهره، همین واژه

۶۲. ۱۶۱۵۱۶۰ و ۵۶۱.

۶۳. ۸۲۰.

۶۴. ۸۲۱.

۶۵. ۴۵۳.

بدون الف و به صورت «الکتاب المبین» کتابت شده است.<sup>۶۶</sup> علاوه بر این، کتابت حرف «واو» در آغاز آیه، به همراه عبارت بعدش به صورت «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ» (زخرف: ۲) خود چالش دیگری است و به حروف و کلمه در بخشی دیگر از مباحث مرتبط می‌شود. در سوره کوثر نیز نسخهٔ قاهره واژه «اعطینک» را بدون الف کتابت کرده، در حالی که در نسخهٔ طاهر خوشنویس با الف «اعطیناک» نوشته است. بنابراین، در نسخهٔ قاهره، سوره کوثر، ۴۲ حرف<sup>۶۷</sup> و در نسخهٔ طاهر خوشنویس، ۴۳ حرف<sup>۶۸</sup> دارد. به نظر می‌رسد صاحب فرضیهٔ اثبات عدد ۱۲ در سوره کوثر به قرآن‌های چاپی که رسمشان به اثبات «الف» بوده، استناد کرده است.

## ۲.۲. زیادت

از جمله واژگان قرآن که رسم الخطی ویژه دارند و نسبت به رسم الخط متداول، غیر معمول به نظر می‌رسند، زاید شدن الف، یاء، واو در واژه است که با تلفظ آن تطابق ندارد. برای نمونه، در مصاحف، حرف الف در عبارات «لا اذبحنه، مائه و مائتین، لکنا، لشائ، الرسولا، السبیل، تفتوا، الربوا، امرؤا و...»، حرف یاء در «اناء اللیل، تلقاء نفس، بأیکم، ایتاء ذی القربی، أفائن، ملائهم، اللائی و...» و حرف واو در واژگان «اولی، اولوا، اولاء، اولنک، ساوریکم، لأوصلبنکم و...» به اصل واژه اضافه شده، اما تلفظ نمی‌شوند، در حالی که نمونه‌هایی مشابه چون تمامی موارد «باء، جاءو» و... بدون الف زاید کتابت شده‌اند.<sup>۶۹</sup> در مصاحف نیز زاید بودن یاء در «تلقاء»<sup>۷۰</sup> و واو در «لأوصلبنکم»<sup>۷۱</sup> محل اختلاف بوده یا واو را حذف کرده‌اند. عمدهٔ پژوهشگران آماری، به دلیل محدودیت تحقیقاتشان، روی تمامی سوره‌ها مطالعات آماری نکرده‌اند که بتوان آیاتی مشخص در هر بحث را نقل و نقد کرد؛ مثلاً در نمونه‌های قرآنی فوق و سوره‌های حاوی آن‌ها، بررسی آماری به لحاظ تعداد حروف سوره و آیه یافت نشد، لکن می‌توان کلیت نتایج ایشان را در بحث زیادت حروف نقد کرد که باتوجه به سایر نمونه‌های ارائه شده از ایشان، گویی به مبحث زواید حروف توجهی نداشته‌اند.

علاوه بر نمونه‌های بالا که حروفی زاید در کتابت دارند، شاید بتوان برخی حروف را که برای سهولت در قرائت، در رسم وارد کرده‌اند نیز دلیل بحث زیادت حروف گنجانند؛ مثلاً در قرآن به خط مصطفی

۶۶. ۶۴۷.

۶۷. ۸۲۴.

۶۸. ۵۶۷.

۶۹. نک: ضیاع، سمیر الطالبي، ۵۶ تا ۵۳.

۷۰. ضیاع، سمیر الطالبي، ۵۰.

۷۱. ضیاع، سمیر الطالبي، ۵۶.

نظیف،<sup>۷۲</sup> مصحف مدینه<sup>۷۳</sup> و قاهره<sup>۷۴</sup> برای نشان دادن «های» ضمیر در کلماتی چون «بعده» (توبه: ۱۱۱) و «آخره»، یک «یاء» و «واو» کوچک در پایان کلمه می‌گذارند (بَعْدِهِ - ءَاخِرُهُ)، در حالی که در مصحف ایرانی به خط نیریزی<sup>۷۵</sup> و طاهر خوشنویس،<sup>۷۶</sup> «واو» یا «یاء» در پایان کلمه وجود ندارد. گویا در دسته نخست مصاحف، به دلیل افزودن یک «یاء» و «واو» مدّی در اصل کلمه، عملاً حرفی را به تعداد حروف واژه افزوده‌اند و این، تغییری را در شمارش حروف و در نتیجه عملیات ریاضی حاصل می‌کند. به طور کلی، در بحث زیادت حروف، آن‌گاه که حروف کلمه را با و بدون حرف زاید شمارند، دو نتیجه متفاوت خواهد داشت.

## ۳.۲. همزه

همزه، صرف نظر از تاریخچه و کاربرد آن به جای مصوت‌های بلند الف، یا، واو،<sup>۷۷</sup> گاه خلاف تلفظش کتابت می‌شود؛ از آن جمله نمونه‌هایی چون «فَاذْنُوا، وَسْتَلْ، لِلّٰه، جَمَلُهُ اِنْشَائِي اسْتَغْفِرْتُ بِهِ شَكْل اسْتِفْهَام، بِسْمِ اللّٰه» و جز آن‌ها هستند که حرف همزه کلاً حذف شده است.<sup>۷۸</sup> نمونه‌های همزه در رسم قرآنی بسیار است و به دلیل ویژگی منحصر به فرد این حرف، به لحاظ قرائت، همزه را در تمامی قبایل تلفظ نمی‌کردند.<sup>۷۹</sup> همچنین نوشتار و تاریخچه آن، رسم و قرائت آن در بیشتر نمونه‌های محل بحث است. از مستندات آماری مربوط به همزه می‌توان به تناسب عددی دو سوره «فلق» و «عصر» اشاره کرد که هر دو را ۹۰ حرف برشمرده‌اند. در آیه سوم سوره عصر آن‌گاه که واژه «امنوا» را همانند نسخه قاهره با اثبات همزه بنگارند (ءَامَنُوا)، ۶ حرف دارد و آن‌گاه که همچون نسخه ایرانی به خط طاهر خوشنویس همزه را حذف کنند (اَمَنُوا)، ۵ حرف خواهد داشت. با فرض صحت شمارش سایر حروف سوره، تنها در همین یک واژه (ءَامَنُوا - اَمَنُوا) تعداد کل حروف سوره با اثبات همزه ۹۰ حرف و با حذف آن ۸۹ حرف دارد. این در حالی است که طبق کتابت نسخه قاهره، تعداد حروف سوره عصر، ۹۰ حرف و بر پایه کتابت نسخه طاهر خوشنویس، ۱۰۲ حرف است.<sup>۸۰</sup> با وجود اختلاف شمارش در دو نسخه به نظر می‌رسد صاحب این

۷۲. ۱۶۳.

۷۳. ۲۰۴.

۷۴. ۲۶۱.

۷۵. ۲۰۹.

۷۶. ۱۸۹.

۷۷. نک: حمد، رسم الخط مصحف، ۳۲۱ تا ۳۲۲؛ عبدالنواب، مباحثی در فقه اللغة، ۴۵۸ تا ۴۶۴ و ۴۵۲.

۷۸. نک: ضیاع، سمیر الطالبین، ۵۷ تا ۵۶.

۷۹. نک: عبدالنواب، مباحثی در فقه اللغة، ۴۵۳.

۸۰. نک: نسخه قاهره، ۸۲۰ تا ۸۲۱؛ نسخه طاهر خوشنویس، ۵۶۵ تا ۵۶۶.

فرضیه،<sup>۸۱</sup> قرآن چاپ قاهره را معیار گرفته است.

## ۲.۳.۱. رسم همزه خلاف قاعده کتابت

گاه همزه آغاز یا پایان کلمه، خلاف قاعده کتابت می‌شود. قاعده آن است که همزه پس از حرکت فتنحه بر پایه الف نوشته می‌شود، لکن کلماتی هستند که همزه آن‌ها بر پایه واو نوشته شده و پس از واو نیز الف زایدی آمده است. از این قبیل: «من عباده العَلَمُؤُا» در سورة فاطر، «يُشَوُّا» در سورة زخرف و «الضُّعْفُؤُا» در سورة ابراهيم و غافر هستند؛ برخلاف اینکه در سورة بقره «ضُعَفَاءُ» طبق قیاس آمده است.<sup>۸۲</sup> نمونه‌های خلاف قاعده دیگر چون «لَئِنْ نُّجِيتَنَا» در سورة يونس بدون الف، «نَشَوُّا» در سورة هود، «بُرءَاؤًا مِنْكُمْ» در سورة ممتحنه با یک واو و الف، «وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ» با الف بدون واو و جز آن‌ها را می‌توان ذکر کرد؛<sup>۸۳</sup> مثلاً در دو رسم «ضُعْفُؤُا» و «ضُعَفَاءُ» که پس از «فا»، حرف الف است، با این تفاوت که «الف» در ضُعَفَاءُ، کتابت شده و در «ضُعْفُؤُا» حذف شده است. در «ضُعْفُؤُا» همزه پس از الف محذوف (و ساکن)، بر پایه واو کتابت شده و یک الف زاید در پایان واژه آمده است؛ یعنی در «ضُعَفَاءُ» هرچه قرائت می‌شود نوشته شده، لکن در «ضُعْفُؤُا» الف خوانا در رسم حذف شده، اما الفی ناخوانا در پایان واژه آمده است. گویی «ضُعَفَاءُ» ۵ حرف و «ضُعْفُؤُا» با همان الف مقروء و محذوف، ۶ حرف دارد.

بررسی نمونه‌هایی که در آن‌ها همزه با «واو» یا «یا» آمده، نشان می‌دهد که کاتبان گاه آنچه شنیده می‌شود عیناً کتابت کرده‌اند و گاه «واو» و «یا» را پایه همزه قرار داده بی‌آنکه معادل حرفی برای «واو» و «یا» در کلمه بیاورند. این نکته را در رسم «المُؤَرِّدَةُ» در مصحف قاهره<sup>۸۴</sup> و نیز «المُؤَدَّة» در رسم ایرانی به خط طاهر خوشنویس<sup>۸۵</sup> می‌توان مشاهده کرد. در رسم نخست، ۸ حرف و در رسم اخیر ۷ حرف به کار گرفته شده است.

## ۲.۳.۲. همزه وصل

اگرچه همزه وصل در اصل واژه بوده باشد، در همهٔ مواردی که در تلفظ حذف می‌شود، در کتابت نیز حذف می‌شود. علما نمونه‌هایی را در این حذف گفته‌اند؛ از قبیل، حذف همزه وصل در «بسم الله»،<sup>۸۶</sup> لله، للدار، للذی، در فعل امر فسل-وسئلوا،<sup>۸۷</sup> همزه مکسور و مفتوح پس از همزه استفهام در دو نمونه

۸۱. خطیب، أسرار معجزة القرآن الكريم، ۲۸۲.

۸۲. دانی، المقنع، ۵۸ تا ۵۶؛ مارغنی تونس، دلیل الحیران، ۳۰۱ تا ۳۰۰.

۸۳. نک: ابن ابی داود، المصاحف، ۱۴۷ تا ۱۵۰ و ۱۱۶ تا ۱۱۷.

۸۴. ۷۹۴.

۸۵. ۵۵۰.

۸۶. مارغنی تونس، دلیل الحیران، ۱۳۸.

۸۷. حمد، رسم الخط مصحف، ۴۰۱.

«اصطفی، اتخذتم».<sup>۸۸</sup> حذف یا اثبات نشانه همزه وصل در رسم واژه چندان اثرگذار نیست، لکن بر قرائت آن از جهت ترتیب و تعداد حروف اثر می‌گذارد؛ مثلاً هجای واژه «فانصرنا» با همزه قطع «ف-أَنْ-صُر-نا» با ۷ حرف و با همزه وصل، «فَنْ-صُر-نا» با ۶ حرف است و اختلاف هجایی آن در دستور زبان که به ترتیب بر وزن «مَفَاعِلُنْ، مَفْعُولُنْ» هستند، آشکار است. این اختلاف در هجاء و تعداد حروف، درباره بسیاری از واژگان دیگر که الف وصل دارند نیز صادق است و این خود بر نتایج پژوهش‌هایی که مبنایشان تعداد حروف بوده تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً در سوره کوثر عبارت «وَأَنحِرْ» و «هُوَ الْآبِتِرْ» همزه وصل دارند. عبارت نخست در قرائت با همزه وصلش، ۲ هجاء و ۴ حرف (وَنْ - حَرْ) و عبارت دوم، ۴ هجاء و ۷ حرف (هْ - وُلْ - أَبْ - تَر) دارد. درحالی‌که دو عبارت با همزه قطع به ترتیب ۳ هجاء و ۵ حرف (وْ - إِنْ - حَرْ) و ۵ هجاء و ۸ حرف (هْ - وْ - أَلْ - أَبْ - تَر) دارند. گویی قرائت با همزه وصل، یک حرف از تعداد حروف واژه نسبت به همزه قطع آن می‌کاهد. همچنین اختلاف در رسم همزه وصل در قرآن‌ها نیز دیده می‌شود؛ مثلاً قرآن ترکی به خط مصطفی نظیف<sup>۸۹</sup> و قرآن‌های ایرانی به خط فضائلی و طاهر خوشنویس<sup>۹۰</sup> همزه وصل را در «خَيْرٌ إِهْبَطُوا»<sup>۹۱</sup> با افزودن «ن» مکسور به صورت «خَيْرٌ إِهْبَطُوا» یا «خَيْرٌ إِهْبَطُوا» نشان داده‌اند، درحالی‌که «ن» مکسور در مصحف قاهره<sup>۹۲</sup> و قرآن ترکی به خط مصطفی نظیف به چشم نمی‌خورد و به همان صورت «مَثَلًا الْقَوْمُ» (اعراف: ۱۷۷) نگارش شده است.<sup>۹۳</sup>

## ۲. ۴. بدل

«بدل» در کتابت آن است که حرفی جای حرف دیگر نشیند. بدل در قرآن به شیوه‌های گوناگون رخ داده است:

أ. رسم «یا» به جای «الف»: مانند «هدیهم، یأسفی، رمی، اوزان فُعالی، فِعلی و...، حتّی، علی، بلی، لدی»<sup>۹۴</sup> سجی، الضحی، دحی‌ها، العلی، القوی و...؛ دراین باره جدول تنازلی یا ابجد قرآنی می‌تواند مثالی نقض باشد که مثلاً «و ما ادریک» در سوره قدر یا «والضحی» در سوره ضحی، حرف «یا» با رسم «الف»؛ یعنی پرکاربردترین حرف، عدد ۱ و با رسم «یا» یا حرفی با کاربرد کمتر از الف، ارزش عددی دیگری خواهد داشت. تفاوت دو عدد در نتیجه جمع اثر می‌گذارد.

۸۸. مارغنی تونسسی، دلیل الحیران، ۱۳۶.

۸۹. ۹.

۹۰. ۱۰.

۹۱. بقره: ۶۱.

۹۲. ۱۲.

۹۳. قاهره، ۲۲۲؛ مصطفی نظیف، ۱۳۸.

۹۴. «لدا» در سوره یوسف بالاتفاق با الف کتابت شده است.

ب. **کتابت واو به جای الف:** کلماتی چون «الغدوة، کمشکوة، الصلوة، الزکوة، منوة، الربوا، الغدوة و...» آن گاه که معرفه به الف و لام باشند با واو، لکن در حالت اتصال به ضمیر؛ مانند «صلاتی، حیاتکم» با الف، کتابت می‌شوند. همانند توضیح مورد پیشین، ارزش عددی کمشکاة با الف در سورة نور با ارزش عددی همین واژه در همین سورة با واو (کمشکوة) متفاوت است؛ چراکه بسامد حرف واو در کل قرآن و از جمله سورة نور با بسامد حرف الف یکسان نیست.

ج. **نوشتار صاد به جای سین:** نمونه بارز چنین نوشتاری در مطالعات آماری اختلاف نگارش حرف «ص» و «س» در واژگان یکسان بود که در اثبات اعجازی عدد ۷ گفته شد.<sup>۹۵</sup> اگر کاربرد صاد به جای سین در رسم پیشینیان از اغلاط قرآنی در رسم به شمار نیاید،<sup>۹۶</sup> می‌توان گفت از ویژگی‌های زبانی مخاطبان قرآن است؛ بدین معنا که، حرف سین آنجا که با حروف مستعلیه (ع، ق، ح، ط) همراه شود، تلفظش از سین به صاد نزدیک می‌شود. هرچه در واژه «س» به هریک از آن حروف نزدیک‌تر باشد، تبدیل صدای سین به صاد لازم‌تر می‌شود. از نمونه‌های آن در قرآن، واژگان «المصیطرون» (طور: ۳۷)، «بمصیطر» (غاشیه: ۲)، «الصراط» (فاتحه: ۷) را می‌توان برشمرد. دو نمونه دیگر از این دست «ییسط» است که در قرآن به صورت «یبصط» (بقره: ۲۴۵) و نیز واژه «بسطة» (بقره: ۲۴۷) که در سورة اعراف به صورت «بصطة» (اعراف: ۶۹) آمده است. این توضیحات، به قرائت واژه ارتباط دارد؛ لکن کاتب گاه آنچه از صاد و سین می‌شنیده در رسم وارد می‌کرده و این نکته از اختلاف نوشتاری دو واژه هم‌ریشه «یبصط» (بقره: ۲۴۵) و «بسطة» (بقره: ۲۴۷) به دست می‌آید. اکنون اگر فرض شود «بصطة» در اعراف با اصل و ریشه واژه (بَسَطَ) کتابت شود، نقض مدعای پژوهشگران در اثبات اعجاز عدد ۷ در سورة اعراف است؛ چراکه با فرض اخیر بسامد حرف صاد یکی کمتر می‌شود (۹۷=۱-۹۸).

د. **تبدیل نون به الف:** در عبارات «إِذَا»، «لیکونا» در سورة یوسف و «لنسفعاً» در سورة علق، نون تأکید با الف نوشته می‌شود.<sup>۹۷</sup> نمونه‌ای دیگر، «إِذْن» است که نحویان گرچه کتابت اذن را با نون لازم دانسته‌اند، لکن در تمامی نمونه‌های قرآنی آن<sup>۹۸</sup> با الف کتابت شده که برخی احتمال داده‌اند سببش وقف بر الف باشد،<sup>۹۹</sup> درحالی که «إِذَا» را همواره با الف نوشته‌اند. رسم «کائن» با نون است (سیوطی، ۳۳۶/۲). گفتنی است که اصل کلمه، نه با الف یا تنوین، بلکه با نون ساکن است و نوشتار آن گرچه در تمامی

۹۵. نک: ص ۶ همین نوشتار.

۹۶. نک: معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۳۲۵ تا ۳۱۵/۱.

۹۷. الضباع، سمیر الطالین، ۶۵ تا ۶۲.

۹۸. از جمله: اسراء: ۷۶ تا ۷۵، انعام: ۵۶، نساء: ۵۳.

۹۹. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۴۱.

نمونه‌های قرآنی اش «إِذَا» آمده باشد، چنان‌که ذکر شد احتمالاً بر پایه تلفظ کلمه در حالت وقف و نه بر پایه اصل آن کتابت شده است.

بدل، فی نفسه تأثیر چندانی در نتیجه پژوهش‌های آماری از جهت تعداد حروف کلمه ندارد، لکن بنا بر شمارش حروفی که در قرآن‌های چاپی لحاظ شده، حرف «ن» تأکید خفیفه که در اصل واژه بوده اما در متن کنونی نیست، تعداد حرف در یک سوره نسبت به تعداد اصل آن حرف تفاوت می‌کند. مثلاً بسامد حرف الف در سوره یوسف با مطلع «الر» آن‌گاه که «لیکونا» نوشته شود، یک الف اضافه و آن‌گاه که طبق اصل، یعنی «لیکونن» نوشته شود یک الف کم دارد. همین مطلب درباره پراکندگی حرف الف در سوره بقره با آغاز «الم» و در واژه «إِذَا» (بقره: ۱۴۵) و «إِذَنْ» که نوشتار نحوی اش با «نون» است، یک الف کم و زیاد می‌شود. یادآوری می‌شود که مطالعات آماری به دلیل محدودیتشان، تمامی سوره‌های قرآن را در شمارش تعداد حروف، کلمات و بسامد حروف در بر نمی‌گیرد و کلیت مطالب فوق، تنها نقد یا نقضی بر روش پژوهش آن‌ها در اثبات اعجاز قرآن است.

## ۲.۵. وقف

در زبان عربی، گاه وقف در پایان کلمه صورت می‌گیرد و حرکت حرف پایانی را تغییر می‌دهد. این تغییر تا آنجاست که صورت نوشتاری حرف را تحت تأثیر قرار می‌دهد و کاتب، آن را همان‌طور که می‌شنود و نه بر پایه اصل آن حرف و حرکت در حال وصل می‌نویسد.<sup>۱۰۰</sup> مواردی دیده می‌شود که در اثر وقف، نگارش واژه نسبت به سابق خود دگرگون شده است:

أ. تنوین: نون ساکنی است که در پایان اسامی منصرف اضافه شود.<sup>۱۰۱</sup> نوشتار تنوین، همواره یکسان نیست و گاه به شکل دو حرکت روی هم یا در کنار هم نوشته می‌شود. اگر پس از تنوین، حرف «ب» واقع شود، بنا بر آنچه تلفظ می‌شود یک میم کوچک در کنار حرکت ظاهر می‌شود. (علیمٌ بذات الصدور)،<sup>۱۰۲</sup> از این‌رو دیده می‌شود که بعضی قرآن‌ها قواعد تجویدی را در خط برای نشان دادن تنوین نمایان ساخته‌اند؛ برای نمونه، در عبارتی چون «لَهُوَ أَنْفُصُوا» (جمعه: ۱۱) نون را در میانه عبارت گذاشته‌اند. در مصاحف این دوگانگی «لَهُوَ أَنْفُصُوا»<sup>۱۰۳</sup> و «لَهُوَ أَنْفُصُوا»<sup>۱۰۴</sup> به چشم می‌خورد و طبیعی است که رسم «ن» در عبارت، یک حرف را نسبت به رسم اولیه آن افزوده است؛ مثلاً نوشتار عبارت، صرف‌نظر از ادغام و...، با

۱۰۰. نک: حمد، رسم الخط مصحف، ۲۳۹.

۱۰۱. دانی، المحکم فی نقط المصاحف، ۵۷.

۱۰۲. نک: مارغنی تونس، دلیل الحیران، ۴۲۸ تا ۴۲۹.

۱۰۳. مدینه، ۵۵۴؛ قاهره، ۷۴۲؛ مصطفی نظیف، ۴۴۲.

۱۰۴. تبریزی، ۵۸۶؛ طاهر خوشنویس، ۵۱۵؛ لاهورکراچی، ۹۲۲.



ثبت «ن»، ۱۱ حرف و بدون آن، ۱۰ حرف دارد. علاوه بر نوسان تعداد حروف آیه، تلفظ تنوین بر فرض که حرف نشانگر اتصال تنوین به کلمهٔ مابعدش را جزئی از رسم آن سوره شمارند، می‌تواند در بسامد حروف در سوره‌ها اثر گذارد؛ مثلاً در «رسول<sup>۹</sup> بما» (بقره: ۸۷) که سوره با فاتحهٔ «الم» آغاز می‌شود، مصاحفی که «م» را نوشته‌اند،<sup>۱۰۵</sup> تنها در همین واژه، یک میم به تعداد حروف «م» در سورهٔ بقره افزوده‌اند. این مسئله، ذیل عبارت «علیم<sup>۹</sup> بذات الصدور» (لقمان: ۲۳) دربارهٔ بسامد حرف «م» در سورهٔ لقمان با آغازگر «الم» نیز صادق است.

**ب. وقف در رأس الایة:** در پژوهش‌های آماری، لزوماً مثال عددی که چنین وقفی را توجیه کند نیامده است و به نظر می‌رسد این به‌دلیل محدودبودن پژوهش‌ها در سوره‌هایی مشخص و غالباً از سوره‌های کوتاه جزء سی‌ام قرآن کریم است. باین حال، تفسیر کلیت آن این است که اگرچه واژهٔ پایانی آیه‌ای «ال» معرفه داشته باشد، الف عوض تنوین در حالت وقف پایان آیه اثبات می‌شود. نمونهٔ روشن آن آیات ۱۰ و ۶۸ تا ۶۴ سورهٔ احزاب است که هریک به‌ترتیب به «الظنوناً، سعيراً، نصيراً، الرسولاً، السبیلاً، کبیراً» ختم شده‌اند. واژهٔ اول، چهارم و پنجم که خود معرفه‌اند، با الف آمده‌اند. در برخی واژگان مانند «قواریرا» در «کانت قواریرا\*قواریرا من فضة قدروها تقدیرا» (انسان: ۱۵ تا ۱۶) گروهی آن را با تنوین در حالت وصل و با الف در حالت وقف و گروهی دیگر آن را در حالت وصل بدون تنوین و الف و در حالت وقف بدون تنوین و الف یا بدون الف خوانده‌اند.<sup>۱۰۶</sup> بدیهی است، حذف الف عوض تنوین مثلاً در «الظنوناً» ۱ حرف از تعداد ۷ حرف اولیهٔ واژه کم می‌کند.

**ج. کائین:** برخی معتقدند در قرآن کریم تنها در واژهٔ «کائین» است که تنوین، نه به‌صورت الف، بلکه به‌صورت نون آمده است. «کائین» هفت مرتبه در سوره‌های آل عمران: ۱۴۶؛ یوسف: ۱۰۵؛ حج: ۴۵ و ۴۸؛ عنکبوت: ۶۰؛ محمد: ۱۳؛ طلاق: ۸ تکرار شده است که این واژه نه در حالت وقف، بلکه در حالت وصل اراده شده است.<sup>۱۰۷</sup> هیچ‌یک از شش سورهٔ مزبور تا آنجا که بررسی شد، از جهت شمارش تعداد حروف، محل تحقیق پژوهشگران آماری نبوده است. بدیهی است، «کائین» اگر با حذف نون ساکن و به‌صورت تنوین «کائی» نوشته شود، در تعداد حروف کلمه با صورت مکتوب که در رسم مصحف آمده، متفاوت خواهد بود.

**د. نگارش تائیت در اسم‌ها:** کلماتی از قبیل؛ «رحمت، سنت، لعنت، امرأت، فطرت، قُرت

۱۰۵. مدینه، ۱۳؛ قاهره، ۱۷؛ طاهر خوشنویس، ۱۴.

۱۰۶. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۴۲.

۱۰۷. دانی، المقتع، ۴۴.

و...» با تاء کشیده کتابت شده‌اند، درحالی که در برخی مواضع همانند: «الغرفة» (فرقان: ۷۵) را حمزه «الغُرْفَة» و سایر قاریان «الغُرْفَات» قرائت کرده‌اند.<sup>۱۰۸</sup> علاوه بر این، رسم واژگانی مانند: «جملت، کلمت، الغرفت، بینت» و جز آن‌ها که مفرد و جمع بودنشان محل اختلاف قاریان است، گاه با «ها» و گاه با «تا» قرائت شده‌اند.<sup>۱۰۹</sup> کلمه‌هایی که به تاء کشیده یا های نشانه تأنیث ختم می‌شوند، آن‌ها که رسمشان قرائت دو صیغه مفرد و جمع را در بر گیرد، تعداد حروف تشکیل دهنده‌شان نیز متفاوت است؛ مثلاً «بینت» و «بینه» اگر به صیغه جمع قرائت شود، یک حرف مازاد نسبت به قرائت مفرد آن دارد. در سایر نمونه‌هایی که هر دو قرائت افراد و جمعیشان روایت شده این کاهش و افزایش یک حرف دیده می‌شود. حتی می‌توان گفت: تلفظ «تاء مبسوط» و «ها» در دو شکل نوشتاری، بر بسامد حرف «ها» در سوره‌هایی که با حرف مقطعه آغاز می‌شوند نیز اثر دارد، مگر اینکه پژوهشگری بگوید هر دو شکل «ة» و «ت» جزء حرف «تا» شمرده می‌شوند. درعین حال، این سخن نیز خدشه‌پذیر است؛ چراکه نوشتار «ة» بیش از آنکه به «تا» شبیه باشد، به «ها» می‌ماند، به‌ویژه آنکه در دوران پیش از نقطه‌گذاری حروف، روی های نشانه تأنیث «ة» هیچ نشانه یا اعجامی وجود نداشته است.<sup>۱۱۰</sup> از جهت پراکندگی «ها» و «تا» به‌ویژه در سوره مریم و طه با فاتحه «کهیصص» و «طه»، نمونه‌های نسبتاً بسیاری؛ از قبیل «رحمة» (۲)، بقوة (۱۲)، آیه (۲۱) الحسرة-غفلة (۳۹)، الشفاعة (۸۷)، شیعة (۶۹)، الصلاة (۵۹)، ... در سوره مریم با شماره آیات ذکر شده و واژگان «بآیه-بینة (۱۳۳)، کلمة (۱۲۹ و ۱۲۱)، الجنة (۱۱۷)، العاقبة (۱۳۲)، ... در سوره طه وجود دارند.

ه. **های سکت:** در زبان عربی، وقف بر سکون جایز و بر حرکت کوتاه، ناپسند است. بنابراین، در وقف بر حرکت کوتاه، های سکت را به پایان واژه می‌افزایند. هفت واژه «لم یتسنه» (بقره: ۲۵۹)، کتابیه (الحاقه: ۱۹ و ۲۵)، حسابیه (حاقه: ۲۰ و ۲۶)، مالیه (حاقه: ۲۸)، سلطانیه (حاقه: ۲۹)، ماهیه (قارعه: ۱۰)، های سکت دارند که همگی به قرائت و نه کتابت مرتبط است. کاتب گاه آنچه می‌شنود را می‌نویسد، هرچند خلاف قواعد کتابت باشد.<sup>۱۱۱</sup> بنابراین، حذف یا اثبات های سکت در کتابت محل اختلاف است. از هفت واژه نامبرده، «اقتده و لم یتسنه»، های پایانی، کوتاه‌شده حرکتی بلند به سبب جزم یا طلب است. های پایانی در پنج واژه دیگر به دلیل هماهنگی با فاصله آیات هم‌جوار، به جای تاء تأنیث نشسته است.<sup>۱۱۲</sup> افزودن «های سکت» به دلیل وقف بر حرکت کوتاه یا هم‌ردیف کردن قافیه با یک مقطع صوتی مشخص یا به

۱۰۸. ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، ۳۵۱/۲.

۱۰۹. ابن جزری، النشر فی القرائات العشر، ۱۳۱ تا ۱۳۰.

۱۱۰. منجد، دراسات فی تاریخ خط العربی، ۴۴۳ تا ۴۴۴ و ۴۴۵ تا ۴۴۶.

۱۱۱. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۵۹ تا ۲۵۰.

۱۱۲. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۵۱.

هر دلیل دیگر که باشد با افزودن حرفی زاید بر تعداد حروف و واژه همراه است. این فزونی از خصوصیات آهنگ یا قرائت واژه است؛ لکن چنان‌که از نمونه‌ها پیداست «های سکت» در کتابت قرآن نیز نمود داشته است. بنابراین، اگر پژوهشگری آماری بخواهد آن واژه‌ها را نه بر پایهٔ قرائت که بر پایهٔ اصل کلمه کتابت کند، با حذف «های سکت» نتایجی دیگر را حتی با اختلافی اندک به دست خواهد داد؛ برای نمونه، در آیه دهم سوره قارعه با وجود «های سکت» کلمهٔ مزبور، پنج حرف و با حذف آن (ماهی) که حذف‌ها، معنای واژه را بر هم نمی‌زند و بالعکس، اصل واژه به حذف آن است، چهار حرف خواهد داشت.

## ۲.۶. حرف و کلمه

از جمله موارد نقض نتایج پژوهش‌های آماری، تعریف حرف و کلمه و مصادیق آن دو است. دوگانگی صوت و نوشتار حروف و نقصان نوشتار در نمایش صدا تا آنجاست که زبان‌شناسان عرب وضع چهل شکل نوشتاری را برای چهل حرف ملفوظ لازم بدانند.<sup>۱۱۳</sup> در پژوهش‌های آماری، «کلمه» و «تعداد کلمات» در آیه یا سوره‌ها کاربردی نسبتاً فراوان دارند. ارائهٔ تعریفی روشن از کلمه کاری آسان نیست؛ چراکه کلمه در صرف آن است که اگر حرفی از حروف الفبا تا زمانی که به حرف یا حروفی دیگر نپیوندد، حرف شمرده می‌شود؛ لکن با اتصال یک حرف به حرف یا حروفی دیگر، کلمه به وجود می‌آید.<sup>۱۱۴</sup> برخی، آیاتی مانند «و الفجر»، «و الضحی»، «و العصر» و «مُدهامَّتَان» (الرَّحْمَن: ۶۴) را که اجزای آن در یک فضا و با هم نوشته می‌شوند یک کلمه به شمار آورده‌اند.<sup>۱۱۵</sup>

کلمه در تعریف نحویان سه قسم است: «اسم، فعل، حرف» که هریک تعاریف ویژهٔ خود را دارند.<sup>۱۱۶</sup> از سویی، مفهوم کلمه در املا و کتابت، با مفهوم کلمه در صرف و نحو و لغت و حروف تفاوت دارد؛ برای نمونه، در املای عربی جملاتی مانند: «لَيْسَتْ خَلْفَنَّهُمْ» (نور: ۵۵)، «أَنْزَلْ مُكُومَهَا» (هود: ۲۸)، «فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» (حجر: ۲۲) به‌عنوان یک کلمه نوشته می‌شوند؛ درحالی‌که در صرف و نحو، هر عبارت چهار کلمه دارند. این مطلب برای موارد فراوان حروف تعریف در قرآن کریم نیز صادق است. «ال» تعریف در صرف و نحو، خود یک کلمه و کلمهٔ معرفه نیز کلمهٔ دوم است؛ درحالی‌که در کتابت، تمامی آن‌ها از نظر قواعد املا و در تلفظ یک کلمه به شمار می‌روند.<sup>۱۱۷</sup> از پژوهش‌های آماری که به بحث حاضر پیوند بخورد، اعجاز عددی قرآن در معرفی شب قدر است که تفصیل آن در آغاز این نوشتار بیان شد. آیات ۱ تا ۵ سوره

۱۱۳. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۲۸.

۱۱۴. حسن، النحو الوافي، ۱۳/۱.

۱۱۵. زركشي، البرهان في علوم القرآن، ۳۶۶ تا ۳۶۵/۱.

۱۱۶. نک: حسن، النحو الوافي، ۶۳ تا ۶۲/۱.

۱۱۷. حمد، رسم الخط مصحف، ۴۰۹.

قدر طبق تعریف نحویان از «کلمه» به ترتیب: ۹، ۸، ۷، ۱۵ و ۶ کلمه دارند. بر این اساس، «هی» در آیه پایانی، واژه صد و چهل و یکم سوره، بدون احتساب «بسم الله الرحمن الرحیم» خواهد بود، نه کلمه صد و بیست و هفتم که با آن شماره شب قدر در ماه رمضان را اثبات کنند. همچنین درباره مثال‌هایی چون تناسب عددی و تعداد کلمه‌های سوره عصر و فلق؛ دنباله فیوناتچی که تعداد کلمه‌ها را بدون شمارش حروف و ضمائم متصل مبنا گرفته‌اند؛ قرائت اعداد به دوروش معکوس؛ ساختار دوتایی و نقطه‌ای؛ تعداد کلمه‌های آیه «إن الله و ملائکته یصلون علی النبی...» در اثبات عدد ۱۴، آیه ۱۹ کلمه‌ای «و لا تدع مع الله إلهاً آخر...» در دلالت عدد ۱۹ بر توحید؛ تعداد ۱۰ (به جای ۲۰) کلمه سوره کوثر در بخشی از اثبات عدد ۱۲، بر همین مطلب صدق می‌کنند و در هیچ کدام از آن‌ها تمامی مصادیق «اسم، فعل، حرف» به عنوان تعریف نحوی کلمه شمرده نشده‌اند.

#### ۲.۶.۱. حروف مقطعه

از موارد اختلاف حروف صامت عربی با معادل مکتوب آن‌ها، حروف مقطعه در آغاز برخی سوره‌هاست. حروف مقطعه «الم، المر، کهیعیص، طسم، ص، عسق، ق، ن، ...» نه مطابق تلفظ، بلکه بر نشانه‌های مکتوب خود منطبق است؛ یعنی حروف مقطعه با نخستین حرف از نام‌های الفبایی خود نوشته می‌شوند، نه با نام‌های آن‌ها؛<sup>۱۱۸</sup> لذا مثلاً «الف لام میم» نگارش نیافته است. ناگفته، میزان اختلاف در رسم دو قرائت حروف مقطعه پیداست و با فرض رسم فواتح با صوت آن‌ها، نتایج مطالعات آماری را از نظر تعداد حروف آیه و سوره و حتی پراکندگی آن حروف در سوره‌های دارای فواتح تغییر می‌دهد. مثلاً فواتح دو سوره قلم و مریم به صورت نخستین حرف از نام الفبایشان اگر فرضاً بنا بر نامشان کتابت شوند، به ترتیب در سوره قلم و مریم، ۱ حرف، ۳ حرف و ۵ حرف، ۱۲ حرف (ن-نون؛ کهیعیص، کاها یا عین صاد، در عین حذف تلفظ همزه پایان اسامی حروف، مثل هاء، یاء) خواهند داشت.

درباره پراکندگی حروف نیز می‌توان پراکندگی حرف «ن» در سوره قلم به تعداد ۱۳۳ مرتبه را مثال آورد که پیش‌تر ذکر شد. صرف نظر از درستی یا نادرستی این عدد، قرائت حرف «ن» با نام حرف، یعنی «نون» یک عدد به تعداد این حرف در سوره می‌افزاید؛ درحالی که در رسم قرآنی آن، تنها یک «ن» وجود دارد. بدیهی است، رسم آن به شکل «ن» و نه «نون»، وحی منزل نیست و فرض نوشتن آن به صورت «نون» بلا اشکال است و البته این سخن به معنای تجویز کتابت به غیر از رسم موجود نیست.

#### ۲.۶.۲. انقطاع و اتصال کلمات

«قطع» که اصل در نگارش کلمات است، جدایی کلمه در رسم از کلمه پس از خود را گویند و در

۱۱۸. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۵۱؛ نک: زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۴۳/۱.

مقابل، اتصال یا به‌هم‌پیوستگی دو کلمه در نوشتار است.<sup>۱۱۹</sup> آنچه در برخی واژگان دوبخشی قرآن دیده می‌شود، همواره اصل رعایت نشده و بر پایهٔ قواعد املای عربی، گاه دو یا چند کلمهٔ نحوی به یکدیگر متصل شده و خود، کلمه‌ای مستقل را تشکیل می‌دهند؛ از آن جمله برخی واژگان دو حرفی در قرآن هستند که گاه منقطع و گاه متصل رسم شده‌اند. در این عبارات، حرف پایانی کلمهٔ نخست با حرف آغازین کلمهٔ دوم مخرج صوتی مشترک داشته یا نداشته باشند: «أَنْ لَمْ، أَنْ لَنْ، أَنْ لَوْ، إِنْ مَا، إِنْ لَا، أَمْ مَا، عَنْ مَنْ، عَنْ مَا، مِنْ مَا، إِنْ مَا، كُلَّ مَا، فَيَ مَا، أَيْنَ مَا، بَيَسَ مَا، كَيَ لَا، لَمْ جَرِ در مثل "مَالِ هَذَا الرَّسُولِ" (ما لهذا الرسول)، حَيْثُ مَا، مَای موصولی که معرور به حرف جر همانند بَمَ، لِمَ، مِمَّ، عَمَّ، فِيمَ واقع شده است، آلِ يَاسِينَ (إِلْيَاسِينَ)، وَ لَاتَ حِينَ (وَلَاتَحِينَ)» را می‌توان نام برد.<sup>۱۲۰</sup> بیشتر این کلمات دوبخشی، به دو صورت متصل و منقطع کتابت شده‌اند؛ مگر آنان که رسمشان بالاتفاق متصل بوده است.<sup>۱۲۱</sup> بنابراین، جدا از تعداد حروفشان که در دو حالت اتصال و انقطاع چند حرف را شامل شوند، از نظر «تعداد کلمات» مختلف خواهند بود. این اختلاف در تعداد کلمات، هم در تعریف نحوی و هم طبق قواعد املا لحاظ می‌شود. این بدان معناست که کلمه را هر طور تعریف کنند، عبارت دوبخشی در حالت اتصال یک کلمه و در حالت انقطاع دو کلمه شمرده می‌شود؛ مثلاً در اتصال و انقطاع رسم «أَنْ لَنْ» (مَرْمَل: ۲۰) اختلاف نظر است، درحالی‌که در کهف: ۴۸ و قیامة: ۳ همین کلمه را بدون «ن» (الَّن) و در سایر موارد با «ن» (أَنْ لَنْ) کتابت کرده‌اند.<sup>۱۲۲</sup> بدیهی است که احتساب این اختلافات در رسم، روی نتایج پژوهش‌های آماری مثل اثبات اعجاز عدد ۲۹، آنجا که تعداد کلمه‌ها را معیار شمارش گرفته‌اند، ساختار دوتایی و ساختار نقطه‌ای آن‌گاه که مثلاً «أَنْ مَا» و «أَنَّمَا» را یک کلمه یا دو کلمه حساب کنند، به ترتیب یک و دو، معادل عددی خواهند داشت در دنبالهٔ فیبوناتچی؛ چراکه نتیجهٔ آن در حالت اتصال کلمه، یک عدد و در حالت انقطاع کلمه، یک عدد بیشتر خواهد بود.

## ۷.۲. اثرپذیری یک حرف از حرف مجاور

### ۷.۲.۱. ادغام یا تشدید حروف

حرف ساکنی که با حرفی دیگر از جنس خود بیاید و میانشان نیز حرکت یا فاصله‌ای نباشد، دو حرف، یکی شده و زبان آن دو را با هم و در یک‌بار به‌شدت تلفظ می‌کند. گاه یکی شدن دو حرف در کتابت نیز اثر می‌گذارد و دو حرف را با یک علامت می‌نویسند. اینجا نیز کاتب، گاه واژه را طبق قاعده و اصل واژه نوشته

۱۱۹. ضیاع، سمیر الطالین، ۶۴.

۱۲۰. ضیاع، سمیر الطالین، ۶۹ تا ۶۶؛ نک: حمد، رسم الخط مصحف، ۴۱۸ تا ۴۱۹.

۱۲۱. ارکاتی، ۵۵۳/۵ و ۵۷۰ و ۵۹۹ و ۱۱/۶ و ۴۸ تا ۴۷.

۱۲۲. ارکاتی، ۵۵۸ تا ۵۵۷/۷.

و گاه بر پایه آنچه که شنیده است، کتابت می‌کند. نمونه‌های «اللؤلؤ، اللوامه، اللعنون، اللغو، اللهم، الله، ...» طبق قاعده و در مقابل، «اللیل، الذی، و الذین، الئی، التی، ...» بر پایه تلفظ رسم شده‌اند.<sup>۱۲۳</sup> بر این اساس، دوگانگی کتابت در رسم کلماتی که حرف مضاعف یا مشدد دارند، در مصاحف دیده می‌شود. حال، اگر این دوگانگی‌ها در رسم یا بر پایه قرائت یا بر پایه اصلشان همسان‌سازی شوند، تغییرات در تعداد حروف، تغییراتی را در نتایج مطالعات آماری به وجود خواهند آورد؛ مثلاً در نمونه‌های مذکور، اگر «الئی» را «اللتی» یا «اللغو» را «الغو» بنگارند، تعداد حروف نیز به تبع یک حرف کمتر یا بیشتر می‌شود یا در تماتل آیات که ذیل آیه «فَذَرْنِي وَمَنْ يُكْذِبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» تعداد حروف را ۴۴ بر شمرده‌اند، باید گفت: صرف‌نظر از شمارش سایر حروف آیه از قبیل الف محذوف در «هذا»، در بحث حاضر، با احتساب دو حرف «ذال» در «يُكْذِبْ»، آیه نه بر ۴۴ که بر ۴۵ حرف مشتمل است یا درباره سوره عصر که طبق نسخه قاهره ۹۰ حرف دارد، اگر حروف مشدد در «إِنَّ، إِلَّا، الَّذِينَ، الْحَقَّ» نیز دو بار شمرده شوند، با احتساب حروف مدغم در همین ۴ واژه، سوره عصر مجموعاً ۹۴ حرف خواهد داشت. علاوه بر این، برخی قرآن‌ها قواعد تجوید را که به قرائت مرتبط است در رسم وارد کرده‌اند؛ مثلاً در مصاحف مدینه،<sup>۱۲۴</sup> قاهره،<sup>۱۲۵</sup> ایران به خط طاهر خوشنویس<sup>۱۲۶</sup> و ترکی به خط مصطفی نظیف<sup>۱۲۷</sup> برای ادغام «دال» و «تا» در «قَدْ تَبَيَّنَ» (بقره: ۲۵۶) بی‌آنکه دال را حذف کنند، روی «تا» تشدید گذارده‌اند؛ گویی در رسم، یک تای دیگر به تعداد حروف افزوده‌اند (قَدْ تَبَيَّنَ ← قَدْ تَبَيَّنَ بدون احتساب دو حرف در یاء مشدد: ۷ حرف)، درحالی‌که در قرآن ایرانی به خط نیریزی<sup>۱۲۸</sup> نشانه تشدید روی تا وجود ندارد.

## ۲.۷.۲. ادغام و تشدید در حروف مقطعه

در حروف مقطعه نیز ادغام تام مانند ادغام میم در لام «الم» و نون سین در میم «طسم» و ناقص؛ مانند ادغام نون سین در «یس» و «ن و القلم» بنا بر روایت ورش دیده می‌شود. در هر دو مورد، روی میم در «الم» و «طسم» نشانه تشدید می‌گذارند.<sup>۱۲۹</sup>

افزون بر اینکه، رسم و قرائت حروف مقطعه به هیچ روی یکسان نیست؛ ادغامشان نیز محل گفت‌وگو است؛ با این توضیح که اگرچه فواتح سور بدان صورت که قرائت می‌شوند کتابت نشده‌اند، بلکه در رسم،

۱۲۳ نک: دانی، المقنع، ۶۷.

۴۲.۱۲۴

۵۳.۱۲۵

۴۲.۱۲۶

۳۳.۱۲۷

۴۳.۱۲۸

۱۲۹. مارغنی تونس، دلیل الحیران، ۲۴۴؛ نک: شورای تحقیق، بررسی تطبیقی رسم المصحف، ۱۲۴.

ادغام صوتی برخی حروف در یکدیگر نشان داده شده‌اند؛ برای نمونه، به سبب ادغام میم در لام «الم» و نون سین در میم «طسم»، روی میم در «الم» و «طسم» یک علامت تشدید گذاشته می‌شود. ناگفته پیداست که قرائت حروف مقطعه، چه در ادغام و چه در اظهارشان، با کتابت آن‌ها تفاوتی بسیار دارند. ناگفته نماند که بخش عمده‌ای از تحقیقات محققانی که در پی اثبات اعجاز عددی قرآن بودند، بر مبنای شمارش تعداد حروف سوره یا آیه استوار است و نمونه‌هایی از آن در بخش آغازین تحقیق گزارش شد. در عین حال، ایشان عمدتاً شمارش تعداد حروف سوره‌های بلند قرآن را در نظر نداشته‌اند؛ از آن جمله، سوره‌هایی است که با حروف مقطعه‌ای مثل «الم، طسم» آغاز شده‌اند که در برخی قرآن‌ها روی حرف «م» در این فواتح نشانه تشدید گذارده‌اند. بنابراین، همان‌گونه که در آیه «فَذَرْنِي وَ مَن يَكْذِبْ بِهَذَا...» و سوره عصر، حروف مشدد را نشمرده و اگر آن‌ها را نیز در شمارش لحاظ می‌کردند به تعداد حروف مدغم، یک عدد به شمارش اولیه اضافه می‌شد، در ادغام حروف فواتح سور نیز همین مسئله به چشم می‌خورد. در نتیجه، اگر یک پژوهشگر آماری، کتابت و ادغام حروف مقطعه را بر پایه قرائتشان مبنای مطالعات خود قرار دهد، نتایج حاصل نیز با نتایج مطالعات موجود تفاوتی بنیادین خواهند داشت.

## ۸.۲. دو حرف هم‌جنس در کنار هم

در مطالعات آماری، نمونه‌ای عینی که به دلیل باهم‌آیی دو حرف هم‌جنس در کنار هم، در حذف یکی یا اثبات هر دو اختلاف پیش آید، یافت نشد و مثال‌هایی چون «ننجی و لننظر» برای پژوهشگران آماری به دلیل محدود بودن تحقیقاتشان مطرح نبوده‌اند، لکن بنا بر کارکردشان و کلیت تحقیقات آن‌ها می‌توان چنین فرضی را در این مثال از نظر اختلاف در تعداد حروف در نظر گرفت. توضیح آنکه، اصل واژه «نجی» در «وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ» (انبیاء: ۸۸)، «ننجی» بوده است و قاریان به دلیل احتمال دو قرائت، رسم یک نون را پذیرفته‌اند.<sup>۱۳۰</sup> حذف نون دوم به دلیل ادغام یا اخفای نون دوم با وجود «ج» پس از آن یا جز این بوده باشد، از کتابت کلمه، مطابق با تلفظ و متفاوت با اصل واژه حکایت دارد. بیشتر قاریان، کلمه مزبور را با دو نون و برخی نیز با یک نون (نجی) قرائت کرده‌اند.<sup>۱۳۱</sup> نمونه‌ای دیگر، «لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (یونس: ۱۴) است که در برخی مصاحف با حذف یکی از دو «ن» و احتمالاً به دلیل اخفای نون دوم کتابت شده است. بسا که این نیز به سبب نوشتار از روی تلفظ و نه اصل کلمه بوده باشد.<sup>۱۳۲</sup> «ننجی و لننظر» اگر بر پایه اصلشان یا با حذف یک نون کتابت شوند، در هر دو حالت، به تعداد حروف واژه، یک حرف افزوده یا از آن

۱۳۰. ضیاع، سمیر الطالین، ۵۰.

۱۳۱. ضیاع، سمیر الطالین، ۵۰.

۱۳۲. حمد، رسم الخط مصحف، ۲۳۷ تا ۲۳۸؛ ضیاع، سمیر الطالین، ۵۰.

کم می‌کنند و این بر نتایج شمارش آماری اثر خواهد گذاشت. اما از نظرِ اثر بر بسامد حروف در سوره می‌توان گفت: در واژگان «ننجی، لنتظر، لنتصر» که در سوره‌های انبیا، مریم، یوسف و... آمده‌اند، پراکندگی حرف «ن» در این سوره‌ها مطرح نیست؛ چراکه سوره‌های نام‌برده با فواتح حاوی «ن» شروع نشده‌اند. در هر حال، کلیت این بحث و شمارش حرف «ن» در کلمه‌های مزبور، با چالشی پیش روی پژوهشگران آماری از حیث بسامد و حروفی مشخص در سوره‌هاست.

### نتیجه‌گیری

اینک روشن شد که اولاً، رسم الخط در مصاحف گوناگون با هم اختلاف دارند؛ ثانیاً، هریک از پژوهش‌های آماری را اگر بر آن اختلاف‌ها در رسم عرضه دارند، نتایج متفاوت به دست خواهد آمد؛ مثل اختلاف تعداد حروف در سوره عصر و فلق، تعداد کلمات در اثبات اعجاز اعداد ۱۹، ۷، ۱۴، ...، اثر ادغام در تعداد حروف آیه بسمله، حذف و اثبات الف یا همزه در تعداد حروف واژه در سوره عصر و کوثر و... . نتایج تمامی نمونه‌های آماری که مبنای آن‌ها شمارش حروف و کلمات است، بر پایه اختلاف رسم الخط تغییر می‌یابند؛ به‌ویژه آنجا که حرف یا حروفی از کلمه کم یا زیاد می‌شوند. علاوه بر این، گاه رسم الخط واژه‌ای با واژگان مشابه در همان مصحف مانند: «الضعفاء-الضعفوا» متفاوت است. همه این اختلاف‌ها در رسم، و دست کم اختلاف در شکل کتابت یا تعداد حروف، نتایج آماری را تغییر می‌دهد. درباره اختلاف در تعداد کلمه‌های یک آیه یا سوره نیز در مواردی که مبنای پژوهشگران شمارش کلمات بود، بنا بر گوناگونی تعریف کلمه در نحو و املاي عربی، نتایج متفاوت حاصل خواهد شد.

### منابع

- قرآن کریم. به خط مصطفی نظیف. مانیا: دفتر اقتصادیات الشرق. چاپ دوم، ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۰ م.
- قرآن کریم. مصحف المدینة النبویة. عربستان: مجمع الملك فهد. ۱۴۰۵ ق.
- قرآن کریم. به خط احمد نیری. تهران: اسماعیلیان. چاپ بیست و یکم، ۱۳۸۲.
- قرآن مجید. تاج کمپنی لمید-قرآن منزل. لاهور کراچی: دهاکه، شیخ عنایت‌الله ایندکو. بی‌تا.
- قرآن کریم. به خط طاهر خوشنویس. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
- قرآن کریم. چاپ قرآن قاهره. باز نشر نسخه از کتابخانه ایالتی برلین. چاپ اول، ۱۹۲۴ م.
- ابن ابی‌داود، عبدالله بن سلیمان. المصاحف. مصحح: آرتور جفری. E. J. Brill: Leiden، چاپ اول، ۱۹۳۷.
- ابن جزری، محمد بن محمد. النشر فی القراءات العشر. تصحیح: علی محمد الضباع. بیروت: دار الکتب العلمیة. بی‌تا.



صادقی نیا و طباطبایی پور: نقدی بر پژوهش‌های آماری در قرآن کریم بر پایهٔ ویژگی‌های رسم‌المصنف / ۲۰۳

- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الفکر. ۱۴۰۳ق.
- ارکاتی، محمدغوث. نثر المرجان فی رسم نظم القرآن. حیدرآباد دکن: شمس الإسلام. بی تا.
- باقلانی، محمد بن طیب. الانتصار للقرآن. تحقیق: قضاة محمد عصام. بیروت: دار الفتح. ۱۴۲۲ق.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: دار التفسیر. ۱۳۷۵.
- بخیت، عبدالباسط محمود. اشارات قرآنیة للعلوم الرياضية والإعجاز الحسابی. مراجعة و تقديم: زغلول راغب النجار. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ۲۰۰۶م.
- بیضون، لیب. الإعجاز العددي فی القرآن. بیروت: اعلمی. چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- تفکری، حسن. پژوهشی در رسم‌المصنف و شیوه‌های علامت‌گذاری در قرآن کریم. تهران: پیام عدالت. چاپ اول، ۱۳۸۵.
- جعیدی، عبید سلیمان. «الإعجاز العدد القرآنی فی حقائق تاریخیة و فلكیة». الندوة الثانية للإعجاز فی القرآن الکریم: الإعجاز العددي فی القرآن الکریم. ۱۳ تا ۱۲ مارس ۲۰۰۷. دبى: الجائزة دبى الدولیة للقرآن الکریم. ۱۴۲۸ق.
- حسن، عباس. النحو الوافی. تهران: ناصر خسرو. چاپ چهارم، ۱۴۱۶ق.
- حمد، غانم قدوری. رسم الخط مصحف. مترجم: یعقوب جعفری. به کوشش مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی وابسته به سازمان اوقاف و امور خیریه. بی جا: اسوه. چاپ اول، ۱۳۷۶.
- خطیب، عبدالحلیم بن شیخ محمد. اسرار معجزة القرآن الکریم، تقديم: ابراهیم محمد سلقینی. سوریه: دار القلم العربی. چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- دانی، عثمان بن سعید. المقنع فی معرفة مرسوم مصاحف اهل الأمصار مع کتاب النقط. تحقیق: محمد احمد دهمان. دمشق: دار الفکر. ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_ . المحکم فی نقط المصاحف، تحقیق عزة حسن. دمشق: وزارت الثقافة و الإرشاد القومي فی الأقالیم ال. ۱۳۷۹ق.
- دیباچه، جمیل. عجائب العدد و المعدود فی القرآن الکریم. بیروت: دار المحبّة البیضاء، دار الرسول الأکرم. چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- دیسى، عمرعلی. اسرار و اعجاز الرقم ۲۹ فی القرآن الکریم. اردن: دار الکندی. چاپ اول، ۲۰۰۹م.
- رفاعی، عدنان. إحدى الکبر، نظریة قرآنیة فی معجزة إحدى الکبر (معجزة عدد ۱۹). دمشق: رفاعى. ۲۰۰۱م.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. مناهل العرفان فی علوم القرآن. بی جا: عیسی البابى الحلبي و شرکاه. چاپ سوم، بی تا.
- زركشى، محمد بن بهادر. البرهان فی علوم القرآن. تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی، ابراهیم عبدالله کردی. بیروت: دار المعرفة. چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- سلیمان، حسین. الإعجاز العددي و الرقمي فی القرآن الکریم. سوریه: دار النهج. چاپ اول، ۱۴۲۸ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الإقتان فی علوم القرآن. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بی جا: هیئة المصریة العامة للكتاب. ١٣٩٤ق.
- شریف، عدنان. من المعجزة الرقمية فی فاتحه القرآن الکریم و آیات للأحرف المقطعة. بیروت: الدار العربیة للعلوم. چاپ اول، ١٤٢٣ق.
- شورای تحقیق: کریم دولتی و دیگران. بررسی تطبیقی رسم المصحف، شیوة نگارش و علامت گذاری قرآن کریم. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران. چاپ دوم، ١٣٨٧.
- ضباع، علی محمد. سمر الطالبین فی رسم و ضبط الكتاب المبین. قراءة و تنقیح: محمد علی خلف الحسینی. مصر: المكتبة الأهریة للتراث. چاپ اول، ١٤٢٠ق.
- عبدالنواب، رمضان. مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی. مترجم: حمیدرضا شیخی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی. ١٣٦٧.
- فقیه، رضوان سعید. الکشف فی الإعجاز القرآنی و علم الحروف. بیروت: دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأکرم. چاپ اول، ١٤٢٢ق.
- قبطانی، فرید، احمد حجاج اول امین. الصدفة المنظمة الإعجاز العددي فی القرآن. پاریس: المركز العالمی للأبحاث العلمیة. چاپ دوم، ١٩٩٩م.
- قوام پور، خشایار. آنالیز عددی سورة کوثر. مشهد: راهیان سبز. چاپ اول، ١٣٨٧.
- کحیل، عبدالدائم. معجزة قل هو الله أحد: حقائق رقمية تشهد علی وحدانية الله عزوجل. سوریه: دار المنار. چاپ اول، ١٤٢٥ق.
- مارغنی تونس، ابراهیم بن احمد. دلیل الحیران فی شرح منظومة مورد الظمان فی رسم أحرف القرآن. تحقیق: جمال الدین محمد شرف. طنطا: دار الصحابة للتراث. چاپ اول، ١٤٢٧ق.
- معرفت، محمد هادی. التمهید فی علوم القرآن، مترجم: جواد ایروانی. قم: تمهید. چاپ دوم، ١٣٨٨.
- منجد، صلاح الدین. دراسات فی تاریخ خط العربی، منذ بدايته إلى نهاية العصر الأموی. بیروت: دار الكتاب الجدید. چاپ اول، ١٩٧٢م.
- نجدی، ابوزهراء. من الإعجاز البلاغی و العددي للقرآن الکریم. تقدیم: محمد سالار. بی جا: الوكالة العالمیة. ١٤١٠ق.
- نهاد جزار، بسام. اعجاز الرقم ١٩ فی القرآن الکریم مقدمات تنظر التناج. بیروت: المؤسسة الإسلامیة. چاپ سوم، ١٤٢٥ق.
- واحدیان درگاه، محمد تقی؛ شاهرودی، جعفر. تحدی ریاضیاتی قرآن کریم با سائر کتب. مشهد: یوسف فاطمه (ع). چاپ اول، ١٣٩٢.
- هال، رابرت اندرسن. زبان و زبان شناسی. مترجم: محمد رضا باطنی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

## Transliterated Bibliography

‘Abd al-Tawāb, Ramiḍān. *Mabāḥithī dar Fiqh al-Lughā va Zabānshināsī ‘Arabī. translated by* Ḥamid Rizā Shaykhī. Mashhad: Mu‘āvinat Farhangī Āstān-i Quds-i Rażavī. 1989/1367.

Arkātī, Muḥammad Ghawth. *Nathr al-Marjān fi Rasm Nazm al-Qurān*. Hīdar Ābād Kadkan: Shams al-Islām. s.d.

Bahrānī, Hāshim ibn Suliyman. *al-Burhān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Dār al-Tafsīr. 1996/1375.

Bakhīt ‘Abd al-Bāsīt Maḥmūd. *Ishārāt Qurāniya lil- ‘Ulum Riyāḍiyya wa al-Ijāz al- Hisābī*. Murāj’a wa Taqḍīm: Zaghlūl Rāghib al-Najjār. Cairo: al- Hiy’at al-Miṣriyya al- ‘Āmma li-l-Kitāb 2006.

Bāqalānī, Muḥammad ibn Ṭīb. *al-Intiṣār lil- Qurān*. researched by Qaḍāt Muḥammad ‘Aṣām. Beirut: Dār Fath. 2001/1422.

Bayḍūn, Labīb. *al-Ijāz al-‘Adadī fi Qurān*. Beirut: A’lamī. Chāp-i Aval, 2004/1425.

Ḍabbā’, ‘Alī Muḥammad. *Samīr al-Ṭalībīn fi Rasm wa Ḍabṭ al-Kitāb al-Mubīn*. Qirā’at wa Tanqīḥ Muḥammad ‘Alī Khalaf al-Ḥusaynī. Egypt: Maktaba Azhariya li- Tūrāth. Chāp-i Aval. 1999/1420.

Dānī, ‘Uthmān ibn Sa’īd. *al-Muḥkam fi Nuqqaṭ al-Maṣāḥif*. Researched by ‘Izzah Ḥasan. Damascus: Wizāra al-Thiqāfa wa al-Irshād al-Qūmī fi al-Aqālīm. 1960/1379.

Dānī, ‘Uthmān ibn Sa’īd. *Al-Muqani’ fi Ma’rifah Marsum Maṣāḥif Ahl al-Amṣār Ma’a Kitāb al-Nuqqaṭ*. Researched by Muḥammad Aḥmad Dahmān. Damascus: Dār al-Fikr. 1983/1403.

Dibājih, Jamīl. *‘Ajā’ib al-‘Adad wa al-Ma’dūd fi al-Qurān al-Karīm*. Dār al-Maḥja al-Bayḍā’, Dār al-Rasūl al-Akram. Chāp-i Aval, 1998/1419.

Dīsī, ‘Umar ‘Alī. *Asrār wa Ijāz al-Raqam 29 fi al-Qurān al-Karīm*. Urdun: Dār al-Kindī. Chāp-i Aval, 2009.

Faqīh, Riḍwān Sa’īd. *al-Kushūf fi al-Ijāz al-Qurānī wa ‘Ulūm al-Hurūf*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’, Dār al-Rasūl al-Akram. Chāp-i Aval, 2001/1422.

Hall, Robert Anderson. *Zabān va Zabānshināsī. translated by* Muḥammad Riḍā Bāṭinī. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. Chāp-i Sivum. 2002/1381.

Ḥamd Ghānam Qadūrī. *Rasm al-Khaṭṭ Muṣḥaf. translated by* Ya’qūb Ja’ fārī. Bi Kushsh Markaz Tarjumah-yi Qurān-i Majīd bi Zabān-hā-yi Khārijī Vābastih bi Sāzimān-i Awqāf va Umūr Khiyriyyih. S.I. Usvih. Chāp-i Aval, 1998/1376.

Ḥasan, ‘Abbās. *al-Naḥw al-Wāfī*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1995/1416.

- Ibn Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Ed. 'Alī Muḥammad al-Ḍabā'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. s.d.
- Ibn Abī Dāwūd, 'Abd Allāh ibn Sulaymān. *al-Maṣāḥif*. ed. Arthur Jeffery. E. J. Brill: Leiden, Chāp-i Aval, 1937.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-'Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr. 1983/1403.
- Ju'aydi, Ubayd Sulaymān. "al-I'jāz al-'Adad al-Qurānī fī Haqā'iq Tārikhiya wa Falakiya". *Al-Nadwah al-Thāniyah lil- I'jāz fī al-Qurān al-Karīm. Al-I'jāz al-'Adadī fī al-Qurān al-Karīm*. March 13-12, 2007. Dubiy: al-Jā'iza Dubiy al-Dūliya lil- *Qurān al-Karīm*. 2007/1428.
- Kaḥīl, 'Abd al-Dā'im. *Mu'jizat Qul Huwa Allāh Aḥad: Haqā'iq Raqmīyah Tashhad 'Alā Waḥdāniyat Allāh 'Azz wa-jall*. Syria: Dār al-Minār. Chāp-i Aval, 2004/1425.
- Khaṭīb, 'Abd al-Ḥalīm ibn Shaykh Muḥammad. *Asrār al-Mu'jizat al-Qurān al-Karīm*. Taqdīm: Ibrāhīm Muḥammad Salqīnī. Syria: Dār al-Qalam al-'Arabī. Chāp-i Aval, 1996/1417.
- Mārghānī Tūnisī, Ibrāhīm ibn Aḥmad. *Dalīl al- Ḥayrān fī Sharḥ Manẓūmah Mawrid al-Ḍam'ān fī Rasm Aḥraf al-Qurān*. researched by Jam al-Din Muḥammad Sharaf. Taṭā: Dār al-Ṣaḥāba lil- Tūrāth. Chāp-i Aval, 2006/1427.
- Ma'rīfat, Muḥammad Ḥādī. *al-Tamhīd fī 'Ulūm Qurānī*. translated by Javād Īravānī. Qum: Tamhīd. Chāp-i Duvūm, 2010/1388.
- Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn. *Dirāsāt fī Tārikh Khaṭṭ al-'Arabī, mudh Bidāyatih Ilā Niḥāya 'Aṣr-i al-Umawī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd. Chāp-i Aval, 1972.
- Nahād Jarār, Bastām. *I'jāz al-Raqam 19 fī al-Qurān-i al-Karīm Muqadamāt Tanẓur al-Natā'ij*. Beirut: Mū'assisa al-Ilāmiyya. Chāp-i Sivum, 2004/1425.
- Najdī, Abū Zahrā'. *Min al-I'jāz al-Balāghī wa al-'Adadī lil-Qurān al-Karīm*. Taqdīm: Muḥammad Sālār. S.I. al-Wikāla al-'Ālamiya. 1990/1410.
- Qavāmpūr, Khashāyār. *Ānālīz 'Adadī Sūrih-yi Kawthar*. Mashhad: Rāhiyān Sabz. Chāp-i Aval, 2009/1387.
- Qubṭānī, Farīd, Aḥmad Awwal Amīn. *Al-Ṣudfāh al-Munazzamah al-I'jāz al-'Adadī fī al-Qurān*. Pāris: Markaz al-'Ālam li al-Abḥāth 'Ilmiyya. Chāp-i Duvūm, 1999.
- Qurān-i Karīm*. Bi Khaṭṭ-i Aḥmad Niyrizī. Tehran: Ismā'īliyan. Chāp-i Bist va Yikum. 2004/1382.
- Qurān-i Karīm*. Bi Khaṭṭ-i Muṣṭafā Naẓīf. Māniyā: Daftar Iqtisādiyāt al-Sharq. Chāp-i Duvūm, 1969-1970.
- Qurān-i Karīm*. Bi Khaṭṭ-i Ṭāḥir Khūshnivi. S.I. s.n. s.d.

*Qurān-i Karīm*. Chāp Qurān Qāhīrih. Bānashr Nuskah az Kitābkhānih-yi Iyālātī Birlīn. Chāp-i Aval, 1924.

*Qurān-i Karīm*. Muṣḥaf al-Madīna al-Nabawīyya. ‘Arabistān: Majma‘ al-Malik Fahad. 1985/1405.

*Qurān-i Majīd*. Tāj Kampanī Lamīd-Qurān Manzil. Lāhūr Karāchī: Dhākih, Shaykh ‘Ināyat Allāh Īndkū. S.d.

Rifā‘ī, ‘Adnān. *Iḥā al-Kubar: Naẓariyah Qurānīyah fī Mu’jazat al-Iḥā al-Kubar*(Mu’jazat ‘Adad 19). Damascus: Rifā‘ī. 2001.

Sharīf, ‘Adnān. *Min al-Mu’jazat al-Raqamīyah fī Fātiḥat al-Qurān-i al-Karīm wa Āyāt al-Aḥruf al-Muqatta‘ah*. Beirut: al-Dār al-‘Arabiya lil- ‘Ulūm. Chāp-i Aval, 2002/1423.

Shurāy Taḥqīq: Karīm Dūlatī et al. *Barrisī Taṭbīqī Rasm al-Muṣḥaf Shyviḥ-yi Nigārish va ‘Alāmatguzārī Qurān-i Karīm*. Tehran: Markaz Maṭb‘ va Nashr Qurān Jumhūrī Islāmī Irān. Chāp-i Duvūm, 2009/1387.

Sulaymān, Ḥusayn. *al-Iḥāz al-‘Adadī wa al-Raqamī fī al-Qurān al-Karīm*. Syria: Dār al-Nahj. Chāp-i Aval, 2007/1428.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. researched by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm.s.l. al-Hiyāt al-Miṣriya al-‘Āmma li-l-Kitāb. 1974/1394.

Tafakurī, Ḥasan. *Pazhūhishī dar Rasm al-Muṣḥaf va Shīviḥ-hā-yi ‘Alāmatguzārī dar Qurān-i Karīm*. Tehran: Payām-i ‘Adālat. Chāp-i Aval, 2007/1385.

Vāḥidiyān Dargāhī, Muḥammad Taqī; Shāhrūdī, Ja‘far. *Taḥaddī Riyāziyātī Qurān-i Karīm bā Sāyir Kutub*. Mashhad: Yūsuf Fathīyih(AS). Chāp-i Aval, 2013/1392.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Researched by Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān Mar’ashlī, Jamāl Ḥamdī Dhahabī, Ibrāhīm ‘Abd Allāh Kurdī. Beirut: Dār al-Ma‘rifā. 1994/1415.

Zarqālī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhl al-‘Irḥān fī ‘Ulūm al-Qurān*. S.l. ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakā. Chāp-i Sivum. S.d.





## The Expected Approach to Deal with Corruption in the Holy Quran Based on a Moral Account

**Ahmad Alinejad**

PhD student, Islamic Azad University, North Tehran Branch

**Dr. Ahmad Rafiei** (corresponding author)

Assistant Professor, Islamic Azad University, North Tehran Branch

**Email:** dr.ahmadrafiei@yahoo.com

**Dr. Seyyed Hojatullah Alam Al-hoda**

Visiting Professor, Islamic Azad University, North Tehran Branch

### Abstract

One of the constant concerns of the human society, which is especially studied by legal and social science experts today and is interpreted as a basic feature of a decent governance, is dealing with the phenomenon of corruption. The fundamental and basic confrontation with political, social, cultural and economic problems is not possible except in terms of ethical measures, and the Holy Quran is considered as a unique source to provide moral models for the human political and social life. Therefore, the main question of the research is as "What kind of approach does the Holy Quran offer for dealing with the phenomenon of corruption, and what ethical approaches does it suggest for determining the effective strategies in managing this issue"?

Through an analytical method and by scrutinizing the verses of the Holy Quran and the related exegeses, this article has come to this conclusion that the Holy Quran has prepared a comprehensive moral system to deal with the phenomenon of corruption in at least three levels (warning, restoration and establishment).

**Keywords:** Holy Quran, ethical approach, dealing with corruption, strategies





## رویکرد مطلوب مقابله با فساد در قرآن کریم مبتنی بر خوانشی اخلاقی

احمد علی نژاد

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

دکتر احمد رفیعی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

Email: dr.ahmadrafiei@yahoo.com

دکتر سید حجت الله علم الهدی

استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، تهران، ایران

### چکیده

از دغدغه‌های مستمر جامعه بشری که امروزه به‌طور ویژه مدّ نظر صاحب‌نظران حقوق و علوم اجتماعی قرار گرفته و از آن به‌عنوان مؤلفه‌ای اساسی در حکمرانی شایسته تعبیر می‌شود، مقابله با پدیده فساد است. مواجهه بنیادین و اساسی با آسیب‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، جز با لحاظ تمهیدات اخلاقی امکان‌پذیر نیست و قرآن کریم به‌عنوان منبعی بی‌نظیر به‌منظور ارائه الگوهای اخلاقی در قلمرو زیست سیاسی و اجتماعی انسان قلمداد می‌شود، لذا پرسش اصلی تحقیق بر این گزاره اتکا دارد که قرآن کریم برای مقابله با پدیده فساد چه جهت‌گیری را ارائه می‌کند و رویکرد آن برای تعیین راهبردهای مؤثر در مقابله با فساد، شامل چه رهیافت‌های اخلاقی می‌شود؟

حاصل این نوشتار با روش تحلیلی و تدقیق در آیات قرآن کریم و تتبع در مجامع تفسیری مرتبط با آن عبارت است از اینکه: قرآن کریم حداقل در سه ساحت (تخویفی، ترمیمی و تأسیسی)، نظام اخلاقی جامعی را برای مقابله با پدیده فساد تدارک دیده است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، رویکرد اخلاق‌شناختی، مقابله با فساد، راهبردها.



## مقدمه

«فساد» مقوله‌ای است فراگیر که در تمامی نظام‌های اجتماعی رؤیت‌شدنی است و همه طبقات جامعه و نهادهای حاکمیتی را در تمامی وضعیت‌ها متأثر می‌سازد.<sup>۱</sup> این مسئله مربوط به زمان حال نیست و تاریخ حیات بشری از دوران باستان و پس از آن بدان دچار بوده است، اما به میزان ترقی اندیشه‌های حقوقی و اخلاقی در عرصه حکمرانی به حسب تمرکز قدرت و ثروت در اختیار حکومت‌ها، مقابله با این عارضه نیز بیشتر محل توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران علوم سیاسی و اجتماعی قرار گرفت؛<sup>۲</sup> تاجایی که امروزه میزان کارایی حکومت‌ها در سیاست‌گذاری‌های عملیاتی و کاربردی مقابله با فساد، از مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب و شایسته است. توضیح اینکه، میزان آمیختگی یک نظام اجتماعی و سیاسی با فساد، تأثیر مستقیمی در ارزیابی وضعیت عملکردی آن نظام دارد؛ به هر میزان فاصله حکمرانی از آن بیشتر باشد، شاخص مثبت آن بیشتر است و جامعه به سمت مؤلفه‌هایی از این دست به پیش می‌رود: رفاه، توسعه پایدار، اعتماد و ثبات اجتماعی. همچنین به هر میزان جامعه‌ای بدان مبتلا باشد، از شاخص‌های حکمرانی مطلوب فاصله می‌گیرد و به موقعیت نامطلوبی مبتلا می‌شود.<sup>۳</sup> بنابراین، به دلیل تأثیر مهم این مقوله در رشد و شکوفایی مادی و معنوی جامعه، مطالعه در قلمرو راهکارهای مناسب تضعیف‌کننده فساد و عوامل بسترساز بروز آن، امری غیرقابل مسامحه و راهبردی است.

باوجود پیشرفت‌های حقوقی چشمگیر در زمینه مقابله با فساد، نکته درخور توجه این است که همچنان این موضوع، چالشی اصلی در ایجاد نظام‌های حقوقی و سیاسی کارآمد است و مهم‌ترین مانع در برقراری نظام مناسبی عادلانه به شمار می‌رود. نظر به اینکه مواجهه مؤثر در برابر این آسیب، جز با تدقیق در عوامل تکوین نظریات حقوقی و سیاسی ممکن نیست، نگارندگان برآنند تا با تتبع در مضامین اخلاقی قرآن کریم به عنوان منبع اصلی پرورش اندیشه‌های حقوقی و اجتماعی شریعت اسلام، رویکرد مطلوب برای مقابله با فساد را ارائه کنند.

سرشماری ماده «ف س د» در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد این ریشه با تمام مشتقاتش، ۵۰ مرتبه در ذیل ۴۷ آیه آمده است.<sup>۴</sup> این تعدد استعمال و هم‌نشینی آن با زوج متضادش؛ یعنی مفهوم صلاح، به خوبی از اهمیت مسئله مقابله با فساد در قرآن کریم حکایت می‌کند. لازم به ذکر است که برای فساد در قرآن کریم

۱. ابراهیم آبادی، «فساد در نگاهی دیگر: تأملی چندجانبه در مقوله فساد»، ۲.

۲. عسکری پورحبیب، «نقش حکمرانی خوب در کاهش فساد و فقر»، ۲.

۳. عسکری پورحبیب، «نقش حکمرانی خوب در کاهش فساد و فقر»، ۴.

۴. نگارندگان در این تحقیق بر واژه فساد متمرکز هستند و واژگان جانشین آن در قرآن کریم؛ نظیر «سینه»، «ظلم» و... از محل بحث خارج‌اند. مخاطبان برای مطالعه بیشتر در خصوص حوزه معنایی مفهوم فساد و نسبت آن با مفاهیم مشابه آن در قرآن کریم، نک: فلاحی‌زاده و شیردل، «معناشناسی توصیفی فساد در تفسیر آیات قرآن کریم»، ۴۰ تا ۴۵.

دسته‌بندی‌های گوناگونی ارائه شده است که به اعتبار محل ظهور فساد، شامل «اعمال انسانی» و «وجود خارجی» و به اعتبار کیفیت ظهور آن، شامل «فساد تکوینی» و «فساد تشریعی» می‌شود.<sup>۵</sup> در معنای فساد تکوینی، بشر در ایجاد آن دخالت ندارد و ناشی از دگرگونی و ممات در عالم وجود است، لیکن فساد تشریعی، به دست بشر پدید می‌آید و به سبب آن، ارزش‌های دین و جامعه پایمال می‌شود و وضعیت جامعه از حالت مطلوب به نامطلوب تغییر می‌یابد. بدیهی است گونه نخست از فساد از محل بحث خارج است و آنچه مدنظر قرار دارد فساد تشریعی است.<sup>۶</sup>

بر این اساس، نگارندگان با این فرضیه که کثرت آرا و نظریات صاحب‌نظران معاصر در این باره توانسته است نیاز بشر را از معارف نامتناهی الهی برطرف سازد و قرآن کریم به عنوان منبعی جامع برای استخراج الگوهای مطلوب حکمرانی می‌تواند موجب راهبردهای تعیین‌کننده در این باره باشد، در مقام پاسخ به این پرسش برآمده‌اند که قرآن کریم برای مقابله اساسی با پدیده فساد چه جهت‌گیری را ارائه می‌کند و رویکرد آن به منظور تعیین راهبردهای مؤثر در مقابله با فساد، شامل چه رهیافت‌های اخلاقی می‌شود؟

تدقیق در آیات قرآن کریم و تتبع در مجامع تفسیری مرتبط با آن، موجب این رهیافت است که قرآن کریم حداقل در سه ساحت، نظام اخلاقی جامعی را برای مقابله با پدیده فساد تدارک دیده است. این مهم که با رویکرد تحلیل محتوا و با روش مطالعه کتابخانه‌ای در قلمرو علوم قرآنی به انجام رسیده، در سه ساحت صورت‌بندی شده است: تخویفی و ترمیمی و تأسیسی.

## ۱. مقابله با فساد در ساحت رویکرد تخویفی

«تخویف»، از ریشه (خ و ف) و اهل لغت آن را به معنای ترسانیدن و بیم‌دادن<sup>۷</sup> تعریف کرده‌اند. همچنین برخی در توضیح این تعبیر، آن را انتظار عاقبت و امری ناپسند با توجه به نشانه‌ای محتمل یا معلوم و قطعی دانسته‌اند.<sup>۸</sup>

در تبیین معنای اصطلاحی تخویف در قرآن کریم نیز باید اشاره کرد که مفهوم مذکور و مشتقات آن، ۱۲۲ مرتبه در آیات متعددی تصریح شده<sup>۹</sup> و این کثرت استعمال، مؤید این استدلال است که تخویف و انذار از جایگاه مهمی در نظام اخلاقی و هدایتی اسلام برخوردار است.

در توضیح نسبت تخویف با مفاهیم مشابه آن، نظیر خشیت، لازم به توضیح است که برخی

۵. مصطفوی، تفسیر روشن، ۹۱/۹.

۶. طباطبایی، المیزان، ۱۴۳/۲.

۷. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۳۰/۲.

۸. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۳۰۳.

۹. حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، ۴۶۹.

لغت‌شناسان، خشیت و خوف را به یک معنا گرفته‌اند<sup>۱۰</sup> و بعضی دیگر، تفاوت این دو مفهوم را در آن دانسته‌اند که خشیت، ناشی از تأثر قلب از بدی و شری است که به فرد روی آورده است و خوف، تأثر عملی است؛ به معنای اقدام برای تمهید و تهیه وسیله‌ای که به کمک آن از محذور امان یابند، هرچند قلب متأثر نشود.

با توضیح مزبور می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که رویکرد تخویفی، مطلق خطابات است که خداوند متعال در هیئت انذار و هشدار راجع به عواقب امور، به منظور هدایت انسان‌ها تشریع کرده و به وسیله آن، داعی لازم بر ترک محرمات و مناهای دینی ایجاد می‌شود. با توجه به موضوع نوشتار، این رویکرد به عنوان نخستین راهبرد قرآن کریم در نسبت با مقوله فساد تحلیل و بررسی و عواقب ناشی از فساد تشریح می‌شود. با توجه به نسبت تخویف با مفهوم تعذیب؛ بدین صورت که آنچه تضمین‌کننده ترتیب اثر تخویف و هشدار توسط مکلف است، عقوبت و عذابی است که در نتیجه اعراض از انذار حاصل می‌شود.<sup>۱۱</sup> این مهم، در دو گفتار با تأکید بر تبعات دنیوی و تبعات اخروی تبیین خواهد شد.

#### ۱.۱. رویکرد تخویفی با تأکید بر تبعات دنیوی

احکام اسلام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است و پیروی از دستورات خداوند و اهل بیت، تأمین‌کننده سعادت و کامیابی و نافرمانی ایشان، سبب شقاوت و ناکامی است. بنابراین، آثار و تبعات دنیوی اعمال انسان به میزان پابندی او به احکام الهی بستگی دارد و در واقع، رفتار آدمی سرنوشت حیات این جهانی او را می‌سازد.<sup>۱۲</sup> از جمله مضامین پرتکرار که خداوند متعال در قرآن کریم بدان توجه داشته است، انذار راجع به آثار دنیوی فساد بوده است. خطاب‌های باری تعالی در این خصوص در دو محور درخور بررسی است: اولاً، آیاتی که مستقلاً و مستقیماً به تبعات دنیوی فساد اشاره داشته‌اند؛ ثانیاً، آیاتی که غیرمستقیم و در هیئت قصص و داستان‌های اقوام و نحل پیشین در خصوص عوامل فساد انذار داده‌اند.

##### ۱.۱.۱. زوال اسباب حیات مادی بشر

در تشریح طیف نخست از آیات می‌توان به نابودی اسباب معاش و حیات بشری به عنوان یکی از تبعات مستقیم فساد اشاره کرد که خداوند در آیه «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثُ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)؛ و هنگامی که [چنین دشمن سرسختی] قدرت و حکومتی یابد، می‌کوشد که در زمین فساد و تباهی به بار آورد و زراعت و نسل را نابود کند و خدا فساد و تباهی را دوست

۱۰. عسکری، الفروق فی اللغة، ۲۳۵.

۱۱. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم.

۱۲. عبدالمحمدی، «آثار دنیوی گناه»، ۷۶.

ندارد.

در مقام تحلیل واژگانی باید اشاره داشت: مراد از «حرث»، کل نبات و مراد از «نسل»، کل ذات<sup>۱۳</sup> و «هلاک» نیز به زوال انتفاع مطلوب از شیء معنا شده است که به دو صورت، تصورشدنی است: ۱. هلاکت در حرث و نسل به دلیل سوءاختیار عوامل انسانی بروز می‌کند و با مزاحمت در فعالیت‌های اجتماعی، اسباب تعطیلی صنایع و ویرانی مزارع را ایجاد می‌کند؛ ۲. آن نوع هلاکتی است که به دلیل زیادی معصیت و علنی شدن ظلم، خداوند برکات آسمان و زمین را حبس و بلاها را بر جماعت طاغی نازل می‌کند.<sup>۱۴</sup>

صاحب تفسیر المنار، هلاکت حرث و نسل را رنج و آزار شدید صادرشده از شخص مفسد می‌داند که از باب تمثیل ذکر شده است و معنای آن را آزار بدون قید و شرط شخص مفسد برای ارضای شهواتش می‌داند، ولو اینکه همه ملک و زمین برای دستیابی او به مقصود باطلش خراب و نابود شود.<sup>۱۵</sup>

منافق یا طاغی و باغی تا زمانی که به قدرت نرسیده‌اند داعیه اصلاح طلبی دارند؛ اما چون به منصبی دست یابند به فساد در زمین می‌پردازند و در عرصه اندیشه، با القای شبهه الحاد، ساده‌لوحان را متزلزل می‌کنند و در عرصه عواطف با ایجاد وسوسه، محبت‌ها و همدلی‌ها را به اختلاف و دشمنی مبدل می‌کنند و اگر بتوانند با جاسوسی برای بیگانگان و شعله‌ورکردن آتش جنگ در گستره زمین، ناامنی و مرگ را جایگزین امنیت و حیات می‌کنند و از نظر فرهنگی، سیر ترقی و رشد علمی جامعه را متوقف می‌کنند و همه منابع اقتصادی و انسانی را به نابودی می‌کشند و جامعه را فاسد و حرث و نسل را تباه می‌سازند.<sup>۱۶</sup> معنای مستنبط از آیات فوق، مورد تصدیق تاریخ قرار گرفته است؛ چنان‌که در تاریخ اسلام نیز افرادی زعامت امور را برعهده گرفته که ثمره تصرفات ایشان در امر دین و دنیا، سبب انحطاط مسلمانان و تفرق در امت اسلام شد.<sup>۱۷</sup>

در این آیه، نشانه‌های دشمنی افراد مفسد و منافق و طاغی را چنین بیان می‌دارد که: می‌کوشند منابع اقتصادی؛ اعم از کشاورزی، دامداری، صنعت و نیروی انسانی را نابود سازند، یعنی هم امنیت و آرامش فکری و وحدت ملی را از میان ببرند و مردم را به جان همدیگر بیندازند و هم استقلال اقتصادی را که به حرث و نسل وابسته است به خطر بیندازند تا جامعه اسلامی از هر نظر به فساد و تباهی گرفتار شود.<sup>۱۸</sup>

۱۳. طوسی، التبیان، ۱۸۱.

۱۴. سبزواری، مواهب الرحمن، ۲۱۷/۳.

۱۵. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۱۹۹/۲.

۱۶. جوادی آملی، مبادی اخلاقی در قرآن، ۵۶.

۱۷. طباطبایی، المیزان، ۹۷/۲.

۱۸. جوادی آملی، مبادی اخلاقی در قرآن، ۳۲.

بنابراین، قرآن کریم با بیان تالی فاسد زعامت امور به دست افراد ناشایست در جامعه، جوامع بشری را نسبت به این ابتلا تحذیر می‌کند.

#### ۱.۱.۲. اختلال در انتظام امور

از دیگر تبعات فساد در عرصه دنیا که خداوند در خصوص آن انذار داده است، برهم خوردن نظم جهانی است.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»<sup>۱۹</sup> «هوی» به معنای شهوت، اما نه شهوت غذا و آب و مانند آن؛ بلکه شهوتی در عداد محرمات که برخلاف مقتضای فطرت باشد و با بروز آن، اصول انتظام عوالم مختل خواهد شد و هر نظام و قانونی را منهدم می‌سازد.<sup>۲۰</sup> در واقع، اگر حق پیرو هوا و هوس ایشان باشد، نظام کیهانی مختل و روابطی متناقض جای نظام کامل هستی را می‌گیرد که این تغییر، مساوی با فساد عالم خواهد بود.<sup>۲۱</sup>

#### ۱.۱.۳. ایجاد بحران‌های زیست‌محیطی

از جمله تبعات دنیوی فساد، ایجاد بحران‌های زیست‌محیطی است که خداوند در آیه کریمه به آن اشاره فرموده است: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»<sup>۲۲</sup> تبهکاران، نه تنها خشکی‌ها را به تباهی کشیده‌اند؛ بلکه دریاها را هم آلوده کرده‌اند. چنان‌که در جنگ خلیج فارس دریا هم آلوده شد و انسان معاصر با داشتن قانون محیط سالم و زیست، در اثر نداشتن اخلاق نه در خشکی به سلامت زیست و نه در دریا از سلامت بهره برد.<sup>۲۳</sup>

مراد از بحر و بر: «سوء الأحوال فی ما ینتفع به الناس من خیرات الأرض، برها و بحرها.» فساد زمین با فقدان منافع آن و حدوث مضار آن اتفاق می‌افتد؛<sup>۲۴</sup> از جمله مضار عبارت‌اند از: قحطی و افزایش مرگ‌ومیر در انسان‌ها و تلف شدن حیوانات و زیاد شدن آتش‌سوزی‌ها و غرق شدن در دریاها و خسارت در تجارت.<sup>۲۵</sup> این آیات نشان می‌دهد که اگر افراد جامعه از رذیلت و فساد آزاد نشوند، هرگز توان تشکیل مدینه فاضله را نخواهند داشت.

قصص قرآنی، دسته‌ای دیگر از اقسام خطابات است که خداوند در قالب آن در قرآن کریم انذار کرده

۱۹. مؤمنون: ۷۱

۲۰. ابن‌عاشور، التحریر و التنبی، ۷۶/۱۸.

۲۱. طباطبایی، المیزان، ۴۷/۱۵.

۲۲. روم: ۴۱.

۲۳. جوادآملی، مبادی اخلاقی در قرآن، ۲۳۳.

۲۴. ابن‌عاشور، التحریر و التنبی، ۶۵/۲۱.

۲۵. زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، ۴۸۲/۳.

است. داستان‌های قرآن کریم، شیوه و خصوصیات ویژه و منحصر به فرد دارد که مختص خود قرآن است و در برآوردن هدف هدایت قرآن مؤثر است و هریک از داستان‌ها را به صحنه تجلی فضایل اخلاقی و ارزش‌های متعالی تبدیل کرده است. قرآن در ساختار قصه‌هایش از اسلوب‌ها و فنون متنوع سود جسته است که تمام این شیوه‌ها و اسلوب‌های هنری در راستای همان هدف اصیل قرآن، یعنی القای هرچه بیشتر معانی و معارف الهی، ابلاغ رسالت انسانی و تصویرگری از سیمای دین و توأم با تبشیر و تخویف راجع به عواقب امور پدید آمده است.<sup>۲۶</sup>

از مهم‌ترین هدف‌های قرآن کریم در نقل قصه‌ها و تاریخ گذشتگان، عبرت‌آموزی است، چنان‌که خداوند در آیه ۱۱۱ از سوره یوسف می‌فرماید: «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولَى الْأَلْبَابِ»؛ به‌راستی در سرگذشت آنان عبرتی برای خردمندان است.

پس می‌توان گفت که قصص قرآن، آینه‌ای برای انعکاس حقایق و عوامل موفقیت و شکست، سعادت، شقاوت، سرافرازی و ذلت است.

در بحث تعذیب دنیوی که برای مفسدان در نظر گرفته شده است نیز خداوند در آیات گوناگونی به ذکر سرگذشت مفسدان در امم گذشته اشاره فرموده است که از آن جمله می‌توان به تعذیب دنیوی مفسدان از قوم ثمود اشاره کرد که خداوند می‌فرماید: «وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يُصْلِحُونَ»؛ و در آن شهر، نه گروهک بودند که در زمین فساد می‌کردند و اصلاح نمی‌کردند. خداوند با اشاره به مفسدان این قوم در مقابل مصلحان، در آیات بعد اشاره به تعذیب آنان می‌کند و می‌فرماید: «بَنَگَر عَاقِبَتِ تَوَطَّنَ أَنْ هَا چَه شد که ما آن‌ها و قومشان همگی را نابود کردیم؛ این خانه‌های آن‌هاست که به‌دلیل ظلم و ستمشان خالی مانده... و آن را نشانه‌ای برای آگاهان قرار داده است.»<sup>۲۷</sup>

#### ۲.۱. رویکرد تخویفی با تأکید بر تبعات اخروی

بر اساس آموزه‌های دینی ادیان بزرگ توحیدی، خداوند به‌گونه‌ای عادلانه در جهان دیگر بر اعمال و نیات همگان داور خواهد کرد و هر کسی را متناسب با رفتار دنیوی‌اش محاسبه می‌کند. او به هر عملی، حتی کوچک‌ترین آن‌ها رسیدگی می‌کند و جزای همگان را خواهد داد و از جمله، برخی گناهکاران را به عذاب جاویدان محکوم خواهد کرد.<sup>۲۸</sup> در کنار پیامدهای دنیوی، آنچه می‌تواند انسان را از گناه باز دارد و او را از آسیب غفلت و گمراهی مصونیت بخشد، آگاهی و شناخت راجع به تبعات اخروی اعمال فسادانگیز

۲۶. شاذلی، فی ظلال القرآن، ۱۹۹.

۲۷. «قَالُوا أَطِيعُوا بَكَّ وَ يَمَرَ مَعَكَ قَالَ طَاعْتُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ» (نمل: ۴۷) «وَ كَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يُصْلِحُونَ» (نمل: ۴۸) «...فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِهِمْ أَنَا دَرَزْنَاهُمْ وَ قَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ» (نمل: ۵۱) «فَبَلَكَ يُؤْتِيهِمْ خَاوِيَةً يَمَّا ظَلَمُوا إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (نمل: ۵۲)

۲۸. حجتی، «عذاب جاویدان: عدالت و عشق الهی»، ۲۳۰.

است. بنای خلقت بر صلاح و اصلاح است، لذا در بعضی آیات، خداوند متعال از عنوان دوست‌نداشتن فساد و مفسدان استفاده می‌کند<sup>۲۹</sup> که آیاتی از این دسته‌اند: «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»<sup>۳۰</sup> و آیه شریفه «... وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»<sup>۳۱</sup> و...<sup>۳۲</sup> که این ناپسندی و مبغوضیت در قرآن حکیم، ملازم با سخط الهی و نشانگر آن است که خداوند نمی‌خواهد که آن چیز محقق شود<sup>۳۳</sup> که در برخی از آیات بر کیفر سنگین ایشان در آخرت تأکید شده است. در این راستا می‌توان به آیه ۸۸ سورة نحل اشاره کرد که خداوند متعال فرموده است: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ»<sup>۳۴</sup> زیادتای عذاب آنان بدین سبب است که علاوه بر کفر شخصی، راه سایر مردم را نیز برای تبعیت از اسلام مسدود کرده و انسان‌ها را از هر راهی باز داشته‌اند که به خدا یا اولیای الهی یا حزب او می‌رسد.<sup>۳۵</sup>

در آیه ۳۳ سورة مائده نیز از عذاب عظیم به‌عنوان عقوبت اخروی مفسدان یاد شده است<sup>۳۶</sup> که به‌دلیل بزرگی جنایت این دسته از مفسدان، دلالت بر جمع بین عقوبت دنیوی و عذاب اخروی آن‌ها دارد.<sup>۳۷</sup> علاوه بر موارد مذکور، آیاتی درخور اشاره است که در آن خداوند فاسدان را به‌سبب تباه‌ساختن سرمایه هدایت فطری، مورد لعنت الهی و مستحق منزل‌گاهی ناخوشایند در آخرت معرفی کرده است<sup>۳۸</sup> و لعنت در این آیات، به‌معنای دورکردن از رحمت است،<sup>۳۹</sup> به‌دلیل اینکه حق را کنار گذاشته و در باطل فرو رفته‌اند؛ چراکه سرانجام باطل، جز نابودی و هلاکت نیست.<sup>۴۰</sup>

## ۲. مقابله با فساد در ساحت رویکرد ترمیمی

خداوند متعال در ارائه راهبردهای مقابله با فساد در کنار رویکرد سلبی مبتنی بر خوف و انداز، به‌منظور

۲۹. طباطبایی، المیزان، ۷۷/۱۶.

۳۰. بقره: ۲۰۵.

۳۱. مائده: ۶۴.

۳۲. «وَاتَّبِعْ فِيمَا أَتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۷۷).

۳۳. طوسی، التبیان، ۱۸۱.

۳۴. «کسانی که کافر شدند و (مردم را) از راه خدا بازداشتند، به‌دلیل فسادی که می‌کردند، عذابی بر عذابشان می‌افزاییم.»

۳۵. ابن‌عاشور، التحرير والتنوير، ۲۰۰/۱۳.

۳۶. «وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۳۳).

۳۷. سبزواری، مواهب الرحمن، ۲۰۳/۱۱.

۳۸. «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ» (رعد: ۲۵) «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَائِرُونَ» (بقره: ۲۷).

۳۹. ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۳۸۹/۴.

۴۰. طباطبایی، المیزان، ۳۴۷/۱۱.

بازسازی نظام ارزشی جامعه، چهارچوب‌ها و موازین اخلاقی و تربیتی ایجابی را مطرح می‌کند که می‌توان از آن به رویکرد ترمیمی تعبیر کرد. همان‌طور که خداوند در آیه ۱۴۲ سوره اعراف می‌فرماید: «... وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ»؛ و موسی به برادرش هارون گفت: جانشین من در میان قومم باش و (آن‌ها) را اصلاح کن و از روش مفسدان، پیروی مکن.

موضوع اصلاح در این آیه، مسائل اجتماعی و جامعه است؛ چراکه هارون(ع)، خود، پیغمبری مرسل و معصوم از معصیت و پیروی اهل فساد بوده، پس قطعاً مقصود آن حضرت از این کلام، نهی هارون از کفر و معصیت نبوده؛ بلکه تذکر مبنی بر عدم تأثیر از آرای مفسدان در اداره امور مردم بوده است.<sup>۴۱</sup> در نتیجه، اصلاح هنگامی اتفاق خواهد افتاد که دست عوامل فساد از اداره جامعه کوتاه شود. بنابراین، رویه قرآن کریم برای مبارزه با فساد در رویکرد ترمیمی در دو سطح درخور بررسی است: ۱. تضعیف نظام اراده‌های مبتنی بر فساد؛ ۲. تقویت نظام اراده‌های مقابله با فساد. در سطح نخست، خداوند با معرفی بسترهای فسادزا و تقبیح آن‌ها درصدد تضعیف اراده‌های فسادزا برآمده و در سطح دوم، با تکریم و تقویت بسترهای ضدفساد و ارائه راهکار، نظام اراده‌های انسانی مقابله با فساد را تقویت کرده است. در ادامه، ابعاد گوناگون هریک از این دو رویکرد بررسی می‌شود.

## ۲.۱. رویکرد ترمیمی مبتنی بر تضعیف نظام اراده‌های مبتنی بر فساد

ازجمله راهبردهای قرآن کریم در مبارزه با فساد با رویکرد ترمیمی، از جهتی، برشمردن عوامل فسادزا و تقبیح و امر به ازبین بردن آن است و از جهتی دیگر، محدودکردن مفسدان است که هر دو با هدف تضعیف نظام اراده‌های مبتنی بر فساد صورت گرفته است.

تدبر در آیات قرآن کریم موجد این رهیافت است که خداوند متعال در گام نخست، به منظور تضعیف نظام اراده‌های مبتنی بر فساد، به ارزش‌ها و مبانی معرفتی مؤثر در تکوین چنین اراده‌هایی اشاره می‌کند.

به تعبیر قرآن کریم، ازجمله مبانی مؤثر در تکوین اراده‌های مبتنی بر فساد، شرک و هواپرستی است و قرآن کریم، مرجع همه اوصاف رذیله را شرک و مبدأ همه اوصاف فاضله را ایمان به خدا و توحید خالص می‌داند؛ به این معنا که، منشأ فساد و گناهای که در قرآن و روایات به آن‌ها اشاره شده است به هواپرستی منتهی می‌شود و هواپرستی، درحقیقت شرک ربوبی است: «افرأیت من اتخذ الهه هواه»؛<sup>۴۲</sup> خدای انسان مفسد، همان هوای او و هوای او، همان خدای اوست.<sup>۴۳</sup>

۴۱. طباطبائی، المیزان، ۲۳/۸.

۴۲. جاثیه: ۲۳.

۴۳. جوادی آملی، مراحل اخلاق در قرآن، ۲۳۵.



از دیگر مبانی مؤثر در تکوین اراده‌های مبتنی بر فساد، کفر و اضلال بندگان خداست که این مهم، جایگاه نگاه توحیدی به مقوله پیشگیری و مبارزه با فساد را نمایان می‌سازد. آیه ۸۸ سوره نحل می‌فرماید: «کسانی که کافر شدند و (مردم را) از راه خدا بازداشتند، به دلیل فساد که می‌کردند، عذابی بر عذابشان می‌افزاییم!» از این آیه استفاده می‌شود: آن‌ها که علاوه بر کفر ورزیدن، راه خدا را به روی دیگران هم بستند و با عناد و لجاج، کفر خود را تکمیل کردند، عذاب بیشتری را خواهند داشت. به عبارتی دیگر، افساد در زمین و جلوگیری از تشکیل مجتمعی صالح، امری است که پیش آمدنش مستند به ایشان است، زیرا اگر افساد و سد اینان نبود، تشکیل چنین مجتمعی مترقب بود.<sup>۴۴</sup>

کفران نعمت و نسیان یاد پروردگار عالم نیز از جمله مبانی مؤثر در تکوین اراده‌های مبتنی بر فساد است که خداوند آن را تقبیح کرده است؛ همان‌طور که خداوند متعال در سوره اعراف می‌فرماید: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»؛<sup>۴۵</sup> و به خاطر بیاورید که شما را جانشینان قوم عاد قرار داد و در زمین مستقر ساخت که در دشت‌هایش قصرها برای خود بنا می‌کنید و در کوه‌ها برای خود خانه‌ها می‌تراشید! بنابراین، نعمت‌های خدا را متذکر شوید! و در زمین به فساد نکوشید!

حضرت صالح در این جمله، قوم خود را به تذکر و یادآوردن نعمت‌های خدا دعوت می‌کند، همچنان که حضرت هود قوم عاد را به آن دعوت می‌کرد. آن‌گاه تمامی نعمت‌ها را در جمله «فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ» خلاصه می‌کند و عبارت «نعمت‌های خدا را به یاد آورید» که تعمیم بعد از تخصیص<sup>۴۶</sup> را فرموده و در ادامه، نتیجه می‌گیرد: «وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ». این جمله عطف بر جمله «فاذكروا» و لازمه آن است و ماده «عتی»، هم به معنای فساد تفسیر شده و هم به معنای مبالغه آمده است.<sup>۴۷</sup>

از دیگر موارد مؤثر در تکوین اراده‌های مبتنی بر فساد، کبر و برتری‌جویی است. خداوند در آیه ۴ سوره قصص که فرعون را به صراحت از مفسدان می‌داند، برتری‌جویی و کبر او را مذمت و تقبیح کرده است.<sup>۴۸</sup> گام دوم برای تضعیف نظام اراده‌های مبتنی بر فساد، مضامینی است که به موجب آن خداوند متعال در مقام تحدید و کنترل مفسدان و ایجاد مرزبندی‌های مشخص از جامعه ایمانی است.

قرآن کریم در آیه ۹۴ سوره کهف، درخواست مردم از ذوالقرنین را مطرح می‌فرماید که از او خواسته

۴۴. طباطبایی، المیزان، ۳۲۱/۱۲.

۴۵. اعراف: ۷۴.

۴۶. ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۷۱/۸.

۴۷. طباطبایی، المیزان، ۱۸۲/۸.

۴۸. «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِيعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَذِخُّ أبنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ»

بودند که سدی بین آن‌ها و بین یاجوج و ماجوج که به تصریح قرآن از مفسدان هستند، ایجاد کند<sup>۴۹</sup> و ذوالقرنین که حاکم وقت بود، درخواست آن‌ها را اجابت کرد. تشویق خادمان و مجازات خطاکاران از عوامل مهم پیروزی و دوام حکومت است. این، همان اصلی است که ذوالقرنین از آن به خوبی استفاده کرد و حضرت علی(ع) در فرمان معروفش به مالک اشتر که یک دستورالعمل جامع کشورداری است، می‌فرماید: «هیچ‌گاه نباید نیکوکار و بدکار در نظر تو یکسان باشند، زیرا این امر سبب می‌شود که نیکوکاران به کار خود بی‌رغبت شوند و بدکاران جسور و بی‌پروا.» در واقع، قرآن بیان می‌دارد که یک حکومت نمی‌تواند در خصوص تفاوت و تنوع زندگی مردم و شرایط مختلف آن‌ها بی‌اعتنا باشد و امنیت، نخستین و مهم‌ترین شرط یک زندگی سالم اجتماعی است، به همین دلیل ذوالقرنین برای فراهم کردن آن، پرزحمت‌ترین کارها را برعهده گرفت و به مقابله با فساد از طریق محدود کردن مفسدان پرداخت.<sup>۵۰</sup>

## ۲.۲. رویکرد ترمیمی مبتنی بر تقویت اراده‌های مقابله با فساد

رویکرد قرآن کریم در مقابله با فساد، صرفاً متوقف بر تضعیف اراده‌های مبتنی بر فساد نیست؛ بلکه ذیل جنبه‌ایجابی هم از چند طریق به تقویت اراده‌های مقابله با فساد پرداخته است. استقرار نظام ارزشی مبتنی بر اراده صالحان نمی‌تواند مادامی که در توازن و نهایتاً در تفوق با اراده‌های مبتنی بر فساد قرار نگیرد، در سامان‌دهی مطلوب حیات اجتماعی بشر مؤثر واقع شود، لذا خداوند متعال در معارف نامتناهی قرآن کریم به مؤلفه‌هایی رهنمون می‌سازد تا این تفوق از منظر گفتمانی و جریانی حاصل شود. ازجمله نمونه‌های آن در آیه ۱۴۲ سورة اعراف است که موسی برادرش، هارون را امر به اصلاح و اجتناب از پیروی روش اهل فساد می‌کند که این پیروی، اعم از مشارکت در اعمال، کمک، همراهی و حتی معاشرت با آن‌هاست.<sup>۵۱</sup> این آیه بیانگر سنت الهی در راستای تقویت اراده‌های مقابله با فساد است. یکی دیگر از روش‌های مؤثر در تقویت اراده‌های مقابله با فساد، به فعلیت‌رساندن علم و عمل و عبور از مرحله صرف قوه و استعداد است که قرآن به آن اشاره کرده است.

بی‌تردید، انسان هم مانند سایر انواع موجودات کمالی دارد و کمال انسان عبارت است از اینکه در دو طرف علم و عمل از مرحله قوه و استعداد به در آمده و به مرحله فعلیت برسد؛ یعنی به عقاید حق معتقد شود و اعمال صالح انجام دهد که این رویکرد در مقابل شرک و کفر و اضلال بندگان خدا و برتری‌جویی است. همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ

۴۹. «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا.»

۵۰. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۳۸/۱۲.

۵۱. رضا، تفسیر القرآن الحکیم، ۱۰۷/۹.

أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ؟<sup>۵۲</sup> آیا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، همچون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم یا پرهیزگاران را همچون فاجران؟!

خداوند در این آیه، ایمان و عمل صالح را در مقابل فساد قرار داده و افراد باایمان که کناره‌گیری و گوشه‌نشینی نمی‌کنند، بلکه به میدان عمل می‌آیند و کار نیک می‌کنند را همان متقین معرفی می‌کند. سؤال این آیه، استفهام انکاری است و این معنا را می‌رساند که هرگز چنین نخواهد بود که صالحان و مفسدان را مانند هم قرار دهیم.<sup>۵۳</sup>

فطرت انسان اگر سالم مانده باشد، این عقاید حق و اعمال صالح را تشخیص می‌دهد و عبارت می‌داند از ایمان به حق و عمل‌هایی که مجتمع انسانی را در زمین، صالح می‌سازد.

پس تنها کسانی که ایمان آورده و به صالحات عمل کردند و به تعبیر خلاصه، مردم باتقوا، انسان‌های کامل هستند و اما مفسدان در زمین؛ یعنی آن‌ها که عقاید فاسد و اعمال فاسد دارند و نام «فجار»، معرف آنهاست، افرادی هستند که در واقع، در انسانیتشان نقص دارند.<sup>۵۴</sup> لذا انسان برای تقابل با فساد لازم است مسلح به سلاح عمل نیک در کنار ایمان باشد. نهایت اینکه، آیه مزبور، یکسان معامله کردن هر دو طایفه و لغوکردن آنچه صلاح این و فساد آن را اقتضا دارد، خلاف عدالت باری تعالی معرفی می‌کند و در مقام بشارت نسبت به برقراری عدالت الهی در برخورداری از حیاتی سعید و عیشی طیب قرار دارد.

روش دیگر خداوند در قرآن کریم راجع به تقویت نظام اراده‌های مقابله با فساد، عزم جمعی بر تقابل با فساد است. غالباً در جوامع انسانی، افرادی بر اثر معرفت محدود خویش، خواهان زندگی حیوانی‌اند که اگر آزاد باشند جامعه را به فساد می‌کشند. سنت الهی این است که مردم در جامعه با اراده خود راه خیر و شر را برگزینند؛ اما زمانی که فساد مفسدان از مرز امکان عفو بگذرد، خداوند گروهی از اهل ایمان را برای نابودی آنان مأمور می‌سازد. «... وَ لَوْ لَادْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ»<sup>۵۵</sup> و اگر خداوند برخی مردم را مانع ادامه دشمنی و استمرار فساد برخی دیگر قرار نمی‌داد، فساد سراسر زمین را فرا می‌گرفت.<sup>۵۶</sup> مراد از فساد زمین، مختل شدن نظم اجتماع و پیداشدن فتنه و بروز اختلاف است؛<sup>۵۷</sup> توضیح

۵۲. ص: ۲۸.

۵۳. زمخشری، الکشاف، ۹۰/۴.

۵۴. طباطبائی، المیزان، ۲۹۹/۱۷.

۵۵. «فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَ لَوْ لَادْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ.» سپس به فرمان خدا، آن‌ها سپاه دشمن را به هزیمت واداشتند و داوود (نوجوان نیرومند و شجاعی که در لشکر طالوت بود)، جالوت را کشت و خداوند، حکومت و دانش را به او بخشید و از آنچه می‌خواست به او تعلیم داد و اگر خداوند، بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین را فساد فرا می‌گرفت، ولی خداوند نسبت به جهانیان، لطف و احسان دارد (بقره: ۲۵۱).

۵۶. جوادی آملی، تسنیم، ۷۰/۱۱.

۵۷. ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۴۷۸/۲.

اینکه، اگر گروهی از اهل صلاح و ایمان در مقابل دفع اشرار قرار نگیرند طغیان و فساد، مردم و سرزمین را در بر خواهد گرفت و جامعه انسانی به استیلاي افراد ناباب و شرور مبتلا خواهد شد.<sup>۵۸</sup>

اگر جلوگیری مردم به وسیله خودشان نباشد، زمین فاسد می شود؛ یعنی خود مردم جلوی فساد بعض دیگر را می گیرند، مثلاً مردمی که سلطان جلوی فساد و جنایت آنان را می گیرد و از ترس قدرت، مرتکب جرم و جنایت نمی شوند، به مراتب بیشتر از آن مردمی هستند که به سبب وعد و وعید قرآن و خدا از گناه و ارتکاب جرم دست بر می دارند.<sup>۵۹</sup> لذا پروردگار نیز در قرآن، دفع مفسدان توسط خود مردم جامعه را تأیید و تأکید فرموده است که اختصاصی به امور نظامی ندارد و بلکه امور فرهنگی و فقهی و حقوقی را نیز در بر می گیرد.<sup>۶۰</sup> و در آیه دیگر که در قضیه ذوالقرنین و فساد یاجوج و مأجوج به آن اشاره شد، خود مردم عرضه داشتند که پیشنهاد ایجاد سد را به ذوالقرنین دادند که ما در هزینه آن مشارکت می کنیم<sup>۶۱</sup> و از این نقل داستان تاریخی قرآن، تقویت نظام اراده های حق طلبانه ضد فساد در ذیل رویکرد عزم جمعی تقابل با فساد درخور نتیجه گیری است.

### ۳. مقابله با فساد در ساحت رویکرد تأسیسی

رویکرد اخلاقی قرآن کریم در مواجهه با فساد، صرفاً متوقف بر انذار نسبت به تبعات ناگوار و همچنین ارائه نظام ارزشی متناسب برای مقابله با فساد نیست؛ بلکه تتبع در مضامین قرآنی، موجد این رهیافت است که این منبع هدایت بخش، راهبردی را در این باره دنبال می کند که در پی آن مناسباتی مبتنی بر اصالت اخلاق و ایمان در جامعه اسلامی برقرار می شود. مهم ترین کارکرد این مضامین، ارائه الگویی از جامعه پردازی است که در آن موازین اخلاقی مقابله با فساد به مثابه نهاد و نظام، باورها و ارزش ها را متبلور می سازد و نهایتاً می تواند در سامان دهی یک نظام اجتماعی کارآمد و پویا مؤثر واقع شود.

با تدقیق در آیات قرآن و بایسته های حکمرانی برآمده از آن به این نتیجه می رسیم که مهم ترین روش برای مبارزه با فساد، اقامه ارزش ها و معارف اخلاقی در سطوح کلان سیاسی و اجتماعی است؛ این مهم نیز جز از رهگذر ایجاد تحولات گفتمانی و همچنین تعریف ضمانت اجرای مشخص، ممکن نیست. بر اساس این ضرورت، می توانیم در تعیین راهبردهای مقابله با فساد از رویکرد سومی سخن به میان آوریم که از مؤلفه های پیش گفته برخوردار باشد؛ رویکردی که از آن به رویکرد تأسیسی قرآن کریم تعبیر می کنیم. در

۵۸. سزواری، مواهب الرحمن، ۱۶۱/۴.

۵۹. طبرسی، مجمع البیان، ۶۲۱/۲.

۶۰. جوادی آملی، تسنیم، ۷۱۳/۱۱.

۶۱. «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ سَدًّا.» (کهف: ۹۴)

راستای تبیین و تشریح اضلاع مختلف این رویکرد که متضمن ارائه راهبردی کارآمد در مقابله با فساد است، این موضوع تحت سه گفتار ارائه می‌شود: رویکرد تأسیسی مبتنی بر آموزش و پرورش مطلوب، رویکرد تأسیسی مبتنی بر نظارت عمومی و مسئولیت جمعی و رویکرد تأسیسی مبتنی بر نظام تقنینی و قضایی مطلوب.

### ۳.۱. رویکرد تأسیسی مبتنی بر آموزش و پرورش مطلوب

تعلیم و تربیت، پیوسته به مثابه سنگ بنایی تلقی شده که ایجاد فرهنگ‌ها و جوامع متمدن متوقف بر آن بوده است.<sup>۶۲</sup> تکوین اجتماعی پویا و متکامل همواره دغدغه‌ای است که جز از طریق نظام تعلیمی و تربیتی کارآمد محقق نمی‌شود، امر مهمی که ارکان اصلی آن عبارت‌اند از: ۱. تبیین نظام باورها و ارزش‌ها؛ ۲. زدودن نفس و شخصیت انسانی از رذائل اخلاقی و آراستگی به خلیات ممدوح.

ناگفته پیداست می‌توان دریافت که رویکردهای آموزشی و پرورشی مناسب، چه نقش و کارکردی در نهادینه‌شدن اراده مبتنی بر صلاح و مقابله با فساد در آحاد افراد ایجاد می‌کند. قبل از تشریح این موضع لازم است عرصه‌های مختلف آموزش و پرورش مدنظر قرار گیرد.

آموزش و پرورش به دو نوع تقسیم می‌شود: آموزش و پرورش رسمی<sup>۶۳</sup> و آموزش و پرورش غیررسمی.<sup>۶۴</sup> در توضیح گونه نخست از آموزش و پرورش می‌توان گفت: برخی سازمان‌ها و نهادها هستند که با هدف آموزش به افراد در سطح گسترده، بر اساس برنامه‌ای از پیش تعیین شده بر پا شده‌اند<sup>۶۵</sup> و خصوصیت بارز آن، سازمان‌یافتگی و ساختارمندی و سلسله‌مراتبی بودن است.<sup>۶۶</sup> در مقابل، منظور از آموزش غیررسمی، نهادهایی همچون مطبوعات، تلویزیون و سینماست که فرهنگ و دانش را در روشی غیررسمی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کنند. به بیان دیگر، آموزش غیررسمی، به هر نوع فعالیت آموزشی و کارآموزی اطلاق می‌شود که سازمان یافته است ولی در خارج از نظام آموزش رسمی تحقق می‌یابد.

بر اساس انسان‌شناسی قرآن کریم، استعدادهای انسانی جنبه‌های متعدد جسمی، عقلی، عاطفی و روحی گسترده‌ای را شامل می‌شود و نظام آموزشی و پرورشی جامع باید بتواند همه این قابلیت‌ها را به‌صورت هماهنگ هدایت کند و بخش مهمی از توانایی‌های نهان انسان را از سیر تکاملی خود محروم نکند.<sup>۶۷</sup>

۶۲. حاتمی، حق بر آموزش و تعهدات دولت‌ها، ۲۶.

63. Formal Education.

64. Normal Education.

۶۵. پرکان و صالحی، نهادینه‌سازی خلاقیت در جامعه اسلامی، ۲۶۳.

۶۶. مشایخ، فرآیند برنامه‌ریزی آموزشی، ۱۱.

۶۷. خسروپناه، منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، ۴۳۵/۱.

بحث آموزش آن قدر در افق دید قرآن کریم حائز اهمیت است که در آیه ۱۰۳ سورة اعراف، خداوند از ضرورت آموزش و تنبه فرعون به وسیله موسی یاد می کند و در ادامه، با اشاره به نپذیرفتن فرعون و همراهانش، او و اطرافیانش را به عنوان مفسدان معرفی می کند.<sup>۶۸</sup> رویکرد این آیه، ضرورت آموزش و پرورش را برای ما تداعی می کند که حتی فردی مانند فرعون که ادعای الوهیت<sup>۶۹</sup> داشته است نیز از منظر پروردگار عالم نیاز به آموزش و برهان و هدایت دارد. در بستر آموزش و پرورش دینی است که جوامع انسانی می توانند به تدریج در فرایند تکاملی حقیقی قرار گیرند و مراحل علم و عمل را یکی پس از دیگری طی کنند و اگر بشر بر بسط دایره دین و معارفی الهی اهتمام می ورزید، انتظار می رفت کمالات و پیشرفت های فردی و جمعی را در سطح مطلوبی تجربه کند.<sup>۷۰</sup>

جنبه ابزاری تعلیم و آموزش در قرآن در مسیر هدایت و تربیت انسان، در بالاترین و پیشرفته ترین سطح قرار دارد و ضمن به فعلیت رساندن مراتب ابتدایی از استعداد های انسانی، زمینه نیل به عالی ترین مراتب وجودی او را نیز فراهم می کند. توجه به کارکردهای تعلیم و تربیت می تواند ابعاد آرمانی و عالی نیز پیدا کند که مهم ترین آن ها، پرورش اخلاقی انسان و ایجاد ملکات و صفات اخلاقی پسندیده است؛ موضوعی که در ادبیات اسلامی از آن به ترکیه نفس<sup>۷۱</sup> تعبیر می شود و در نصوص دینی به عنوان اصیل ترین هدف از بعثت انبیا معرفی شده است.<sup>۷۲</sup> در بُعد اجتماعی نیز نظام آموزش و پرورش کارآمد، منشأ آثار و تبعات متعددی است؛ از جمله مهم ترین این موارد می توان به نقش آموزش و پرورش در توسعه و رشد صحیح جامعه اشاره کرد؛ چراکه به نظر می رسد ریشه همه نابسامانی ها و فسادها و اعوجاجات، در تعلیم و تربیت نادرست و در یک کلام، نارسایی های تربیتی آدمی است. از این منظر می توان گفت: وضعیت یک جامعه در جهات مختلف، برآیند وضعیت نظام تعلیم و تربیت آن است.

قرآن کریم، تعلیم و تربیت را از اهداف ارسال پیامبران الهی دانسته است تا بسیاری از حقایق مکتوم و ناشناخته بر مردم را روشن کنند. بر این اساس، در آیه ۱۵۱ سورة بقره خداوند متعال فرموده است: «...رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک کند و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی دانستید، به شما یاد دهد.»<sup>۷۳</sup> در آیه مزبور، خداوند متعال چهار نعمت را در سایه بعثت رسول متحقق می داند که عبارت اند از: ۱. رسول، آیات ما را بر شما می خواند؛ ۲. شما را

۶۸. ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلِيهِ فَقَالُوا بِهَا قَائِلٌ مِّنْ عَادَةِ الْمُفْسِدِينَ (اعراف: ۱۰۳).

۶۹. قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتُ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمُسْجُونِينَ (شعرا: ۲۹).

۷۰. طباطبائی، المیزان، ۲۱/۸.

۷۱. مقصود از ترکیه، پاکسازی و پالایش عناصر فاسد از سالم است و رشد و بالندگی، از لوازم و آثار آن به شمار می رود (محمدی ری شهری، ۳۲۱).

۷۲. شاطری، مسئولیت اخلاقی حکومت اسلامی، ۲۲۷.

۷۳. «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ».

پرورش می‌دهد؛ ۳. کتاب و حکمت به شما می‌آموزد؛ ۴. آنچه را نمی‌دانستید به شما تعلیم می‌دهد. تعلیم و تربیت به عنوان مهم‌ترین مسئولیت و راهبرد پیامبران در آیات دیگری نیز تکرار شده است.<sup>۷۴</sup> تأکید بر تعلیم و تربیت به عنوان موضوعی راهبردی در امر رسالت انبیا از آن روست که تشکیل جامعه‌ای متعادل که در آن افراد بتوانند با سازش و صفا زندگی کنند و در مسیر سعادت گام بردارند، جز با اصلاح و تربیت نفوس ممکن نیست؛ زیرا افراد و خانواده متزلزل و متلاشی که از تعلیم و تربیت و تهذیب بهره‌ای نبرده‌اند، نمی‌توانند موجد جامعه‌ای مستحکم و مقتدر باشند.<sup>۷۵</sup>

### ۲.۳. رویکرد تأسیسی مبتنی بر نظارت عمومی و مسئولیت جمعی

با وجود اهمیت تدابیر حکمرانان در مقابله با فساد، قرآن کریم درباره نقش و تأثیر فرهنگ عمومی در این خصوص بی‌توجه نبوده است؛ بلکه می‌توان از محوریت ظرفیت عمومی و مردمی در رویکرد تأسیسی قرآن کریم برای مقابله با فساد سخن گفت. برای نمونه، خداوند متعال در آیه ۱۱۶ سوره هود،<sup>۷۶</sup> مقابله کردن با فساد بر روی زمین و جلوگیری و نهی از آن، استفاده از کمال عقل و قدرت و آموزه‌های بعثت پیامبران و اقامه دلیل را در شمار وظایف بندگان دانسته است.<sup>۷۷</sup> آیه مزبور بر اصلی اساسی در زندگی اجتماعی دلالت دارد که به موجب آن، صیانت از جامعه از عوامل فساد و تباهی، مادامی مقدور است که طیفی از خواص و نخبگان، در خصوص مفاسد، متعهد و مسئول باشند و در راستای تضعیف عوامل این عارضه به مبارزه فکری و عملی برخیزند و جامعه را نیز راجع به مخاطرات آن حساس کنند.<sup>۷۸</sup>

بر این اساس، می‌توان نهاد امر به معروف و نهی از منکر را مهم‌ترین ظرفیتی تلقی کرد که قرآن کریم برای ایجاد نظام مسئولیت جمعی مقابله با فساد و نهادینه‌سازی ارزش‌ها و باورها، فراروی مردم قرار داده است.<sup>۷۹</sup> از جمله مستندات این موضوع، آیات ۱۱ و ۱۲ سوره بقره است که به موجب آن، امر به معروف و نهی از منکر در حوزه مقابله با فساد کارکرد ویژه‌ای دارد.<sup>۸۰</sup> در آیه مذکور خداوند متعال ضمن اینکه مفسده‌برانگیز بودن رفتارهای کفار مفسد را متذکر می‌شود، ادعای آن‌ها را مبنی بر اصلاح طلبی مخدوش و

۷۴. «رَبَّنَا وَإِنَعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.» (بقره: ۱۲۹)  
«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.» (آل عمران: ۱۶۴)

۷۵. جوادی آملی، هدایت در قرآن، ۷۴.

۷۶. «فَلَوْ لَا كَانَتْ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا بِهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ (هود: ۱۱۶).»

۷۷. طوسی، التبیان، ۸۱/۶.

۷۸. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۷۴/۹.

۷۹. ابن عاشور، التحرير والتنوير، ۳۴۵/۱۱.

۸۰. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (۱۱) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۲).»

واهی می‌داند. همچنین می‌توان به آیه ۱۰۴ سوره آل عمران استناد کرد که بر اساس آن، رستگاران را گروهی می‌دانند که به اقامه امر به معروف و نهی از منکر اهتمام دارند.<sup>۸۱</sup> موضوعی که در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران نیز به آن تأکید شده و در آن اقامه امر به معروف و نهی از منکر از ویژگی‌های بهترین امت معرفی شده است.<sup>۸۲</sup>

### ۳.۳. رویکرد تأسیسی مبتنی بر نظام تقنینی و قضایی مطلوب

در مقام تشریح چگونگی تأسیس نظام تقنینی مطلوب، می‌توان به رویکرد قرآن کریم در تحریم و جرم‌انگاری رفتارهای فسادانگیز اشاره داشت. قرآن کریم با لحاظ هنجارها و ارزش‌های اساسی و با اتکا بر مبانی معرفت دینی، رفتارهایی را ممنوع و برای آن‌ها ضمانت اجرای متناسبی تعیین کرده است. این جرم‌انگاری، از ضوابط و ملاک‌های مشخصی تبعیت می‌کند که قابل ادراک عقلی است. قرآن کریم برای جرم‌انگاری مصادیق فساد، از ملاکاتی از این دست تبعیت کرده است: کرامت انسانی، حمایت از ارزش‌های اخلاقی، نفی ضرر، حفظ مصالح اساسی، برقراری نظم اجتماعی، اجرای عدالت کیفری و پیشگیری از جرم.<sup>۸۳</sup> مصادیق جرم‌انگاری فساد به مثابه امری مجرمانه، طیف گسترده‌ای از رفتارها و اقدامات ناشایست را در بر می‌گیرد. در واقع، شارع مقدس به طور مستقیم و غیرمستقیم بسیاری از مصادیق فساد را به همگان معرفی کرده که می‌توان با الهام از آن در زمینه مبارزه با فساد، الگوی تقنینی جامعی را پایه‌گذاری کرد و به کارآمدسازی آن در زمینه فسادزدایی کمک کرد. این مصادیق به لحاظ درجه اهمیت در یک سطح نیستند و جرم‌انگاری و تعیین مجازات برای آن‌ها باتوجه به شدت و ضعف اهمیت آن‌ها صورت گرفته است. جرایم علیه تمامیت جسمانی،<sup>۸۴</sup> جرایم علیه اموال،<sup>۸۵</sup> جرایم علیه امنیت روانی و اعتقادی،<sup>۸۶</sup> جرایم علیه امنیت عمومی<sup>۸۷</sup> و جرایم منافی عفت و اخلاق حسنه،<sup>۸۸</sup> مجموعه رفتارهایی به شمار می‌روند که

۸۱. وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

۸۲. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ.

۸۳. دانش پژوه و مهریزی، «ملاک‌های جرم‌انگاری در قرآن»، ۲۷.

۸۴. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (بقره: ۳۰).

«مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...» (مانده: ۳۲).

۸۵. «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۰۵)

سوره شعرا: «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ» (۱۸۱) «وَوَيْتُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (۱۸۲) «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْبَسُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (۱۸۳).

۸۶. سوره آل عمران: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۶۲) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ» (۶۳)

«الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ» (نحل: ۸۸)

۸۷. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مانده: ۳۳)

۸۸. سوره عنکبوت: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّيْلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبِعْنَا بَعْدَ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ» (۲۹) «قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ» (۳۰)



به دلیل اثر فسادانگیز آن‌ها، در قرآن کریم تحریم شده‌اند.

جرم‌انگاری مصادیق فساد آنگاه مؤثر است که مفسدان به سبب اقدامات خود تعقیب و پیگرد شوند و این مهم، جز در پرتو کنش‌گری قضایی، جامعه عمل به خود نمی‌پوشاند. در واقع، روابط صحیح بین اشخاص و عدالت‌گستری و فسادزدایی در جامعه زمانی نظم و نسق می‌یابد که دستگاه قضایی کارآمد به عنوان یکی از مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب و عیار سلامت جامعه، متولی اجرای آن شود. از این‌روست که در شریعت اسلامی کمتر مسئله‌ای چون قضا مدّ نظر و سفارش بوده است تا جایی که برخی صاحب‌نظران علوم اسلامی، قضاوت شایسته و دادرسی عادلانه را وجهه آبروی اسلام<sup>۸۹</sup> و اول مسائل دین مبین معرفی کرده‌اند.<sup>۹۰</sup> اینکه در آیه ۱۰۵ سوره نساء، قضاوت میان مردم از شئون نبی دانسته شده و قرآن نیز مبنای برقراری عدالت معرفی شده است، به خوبی مؤید جایگاه این منصب جلیله است.<sup>۹۱</sup> دامنه رسیدگی قضایی رسول(ص)، به مسلمانان محدود نشده و در خصوص غیرمسلمانان نیز اجرای قسط و عدل تأکید شده است.<sup>۹۲</sup>

بنابراین، با تدقیق در آیات متعدد می‌توان چنین استدلال کرد که نظام‌سازی قرآنی در مقابله با فساد و مظاهر مختلف آن در سطح نهایی، آن‌گاه که فرد خود را در معرض ارتکاب فساد قرار دهد، با اجرای کیفی همراه خواهد بود که توسط نظام قضایی عدالت‌گستر محقق می‌شود. از این‌روست که به همه مردم دستور داده می‌شود در برابر اجرای عدالت، مطیع باشند<sup>۹۳</sup> و به احکام قضایی صادره گردن نهند و همچنین ترمرد ظاهری و باطنی در برابر آن نداشته باشند.<sup>۹۴</sup>

## نتیجه‌گیری

از جمله مؤلفه‌های اساسی در حکمرانی شایسته، مقابله با پدیده فساد است و مواجهه بنیادین با آسیب‌های آن فقط از طریق تمهیدات اخلاقی امکان‌پذیر است. تدقیق در آیات قرآن کریم و تتبع در مجامع تفسیری مرتبط با آن، موجد این رهیافت است که قرآن کریم حداقل در سه ساحت، نظام اخلاقی جامعی را به منظور مقابله با پدیده فساد تدارک دیده است که عبارت‌اند از: تخویفی و ترمیمی و تأسیسی.

نخستین راهبرد قرآن کریم در خصوص مقوله فساد، رویکرد تخویفی است. رویکرد تخویفی، مطلق

۸۹. خمینی، تحریرالوسیله، ۴۷۹.

۹۰. خمینی، تحریرالوسیله، ۲۱۲.

۹۱. «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء: ۱۰۵)

۹۲. «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالنِّسْبِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مانده: ۴۲)

۹۳. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا».

۹۴. «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ حَزَجًا مِمَّا قُضِيَتْ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».

خطاباتی است که خداوند متعال در هیئت انذار و هشدار، راجع به عواقب امور برای هدایت انسان‌ها تشریع کرده است و به وسیله آن، داعی لازم بر ترک محرمات و مناهای دینی ایجاد می‌شود. این مهم در آیات قرآن کریم بر دو قسم درخور صورت‌بندی است: تبعات دنیوی و تبعات اخروی.

خداوند متعال در ارائه راهبردهای مقابله با فساد در کنار رویکرد سلبی مبتنی بر خوف و انذار، به دلیل بازسازی نظام ارزشی جامعه، چهارچوب‌ها و موازین اخلاقی و تربیتی ایجابی را مطرح می‌کند که می‌توان از آن به رویکرد ترمیمی تعبیر کرد. رویه قرآن کریم برای مبارزه با فساد در رویکرد ترمیمی در دو سطح درخور بررسی است: ۱. تضعیف اراده‌های مبتنی بر فساد؛ ۲. تقویت اراده‌های مقابله با فساد. در سطح نخست، خداوند با معرفی بسترهای فسادزا و تقبیح آن‌ها درصدد تضعیف اراده‌های فسادزا برآمده است و در سطح دوم، با تکریم و تقویت بسترهای ضد فساد و ارائه راهکار، اراده‌های انسانی مقابله با فساد را تقویت کرده است.

در ادامه دورویکرد گذشته، منبع هدایت‌بخش قرآن کریم راهبردی را دنبال می‌کند که در پی آن مناسباتی مبتنی بر اصالت اخلاق و ایمان در جامعه اسلامی برقرار می‌شود. مهم‌ترین کارکرد این مضامین، ارائه الگویی از جامعه‌پردازی است که در آن موازین اخلاقی مقابله با فساد به مثابه نهاد و نظام، باورها و ارزش‌ها را متبلور می‌سازد و نهایتاً می‌تواند در سامان‌دهی یک نظام اجتماعی کارآمد و پویا مؤثر واقع شود. با تدقیق در آیات قرآن و بایسته‌های حکمرانی برآمده از آن به این نتیجه می‌رسیم که مهم‌ترین روش برای مبارزه با فساد، اقامه ارزش‌ها و معارف اخلاقی در سطوح کلان سیاسی و اجتماعی است که این مهم نیز جز از رهگذر ایجاد تحولات گفتمانی و همچنین تعریف ضمانت اجرای مشخص ممکن نیست. بر اساس این ضرورت می‌توانیم سخن از رویکرد سومی به نام رویکرد تأسیسی به میان آوریم که از مؤلفه‌های پیش‌گفته برخوردار باشد.

بر اساس بررسی انجام‌شده، ازجمله رهیافت‌های این نوشتار می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. پویایی و تکامل نظام آموزش و پرورش و تبدیل آن به نظام تعلیمی و تربیتی کارآمد به‌صورتی که ارزش‌ها و باورها در افراد نهادینه شوند.

۲. از ظرفیت‌های قانونی، برای جرم‌انگاری عادلانه و ارزشی مصادیق فساد و تلازم آن با منطق حقوقی پویای قرآنی استفاده شود.

۳. فعال‌کردن ظرفیت مسئولیت جمعی جامعه و زمینه‌سازی نقش‌آفرینی عموم مردم در مقابله با فساد، از دیگر رهاوردهای قرآنی است که باید اجرایی شود.

۴. اتخاذ موضع فعال در مبارزه با فساد و ایفای نقش پیشگیری با شناخت بسترهای فسادزا نیز از

کارویژه‌های قرآن کریم برای نظام قضایی مطلوب است. همه این موارد و بیش از این‌ها، از جمله رهیافت‌هایی است که می‌توان در زمینه رویکرد مطلوب مبارزه با فساد، از منبع لایتناهی قرآن کریم برداشت کرد.

## منابع

- قرآن کریم. مترجم: حسین انصاریان. ۱۳۸۳.
- ابراهیم‌آبادی، غلامرضا. «فساد در نگاهی دیگر: تأملی چندجانبه در مقوله فساد»، دفتر مطالعات سیاسی، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی. بهمن ۸۳، ۱ تا ۳۹.
- ابن‌عاشور، محمدطاهر. التحرير و التنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي. ۱۴۲۰ق.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بی‌جا: دار الفکر. ۱۳۹۹ق.
- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: محمدعلی بیضون. ۱۴۱۹ق.
- پرکان، حسین و محمد صالحی، جواد. نهاده‌سازی خلافت در جامعه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۷.
- جوادی آملی، عبدالله. تسنیم: تفسیر قرآن کریم. قم: اسراء. ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_ تفسیر موضوعی قرآن کریم: مبادی اخلاق در قرآن. قم: اسراء. ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_ تفسیر موضوعی قرآن کریم: مراحل اخلاق در قرآن. قم: اسراء. ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ تفسیر موضوعی قرآن کریم: هدایت در قرآن. قم: اسراء. ۱۳۸۷.
- حاتمی، مهدی و منیره زاهدی گلوگاهی. حق بر آموزش و تعهدات دولت‌ها. تهران: خرسندی. ۱۳۹۲.
- حجتی، غزاله. «عذاب جاویدان: عدالت و عشق الهی»، نشریه پژوهش‌های فلسفی کلامی. س ۱۹، ش ۱، بهار ۱۳۹۶، ۲۳۵ تا ۲۴۰. [10.22091/pfk.2017.840](https://doi.org/10.22091/pfk.2017.840)
- حداد عادل، غلامعلی. دانشنامه جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی. ۱۳۹۰.
- خسروپناه، عبدالحسین. منظومه فکری آیت الله خامنه‌ای. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۶.
- خمینی، روح‌الله. تحریر الوسیلة. بی‌جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). بی‌تا.
- دانش‌پژوه، وهاب، مهدی مهریزی. «ملاک‌های جرم‌انگاری در قرآن»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی. س ۵، ش ۱۴ و ۱۵، زمستان ۹۱ و تابستان ۹۲، ۲۷ تا ۴۸.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. تهران: چاپ محمد سیدکلانی. ۱۳۳۲.
- رضا، محمد رشید. تفسیر القرآن الحکیم: تفسیر المنار. بی‌جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ۱۹۹۰م.
- زمخشري، محمود بن عمر. الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب

العربی. بی تا.

سبزواری، عبدالاعلی. مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بیروت: اهل البيت. ۱۴۱۴ق.

شاذلی، سیدبن قطب بن ابراهیم. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشرق. ۱۴۱۹ق.

شاطری، روح الله. مسئولیت اخلاقی حکومت اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۲.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار. ۱۳۶۶.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. ۱۳۷۲.

طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: احیاء التراث العربی. بی تا.

عبدالمحمدی، حسین. «آثار دنیوی گناه». فصلنامه رهتوشه. ش ۱۵۱، ۱۳۹۶، ۷۵ تا ۸۶.

[10.22081/rt.2017.67855](https://doi.org/10.22081/rt.2017.67855)

عسکری پورحبیب. «نقش حکمرانی خوب در کاهش فساد و فقر»، همایش کنفرانس بین المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی. دوره ۲، ۱۳۹۴، ۱ تا ۱۳.

عسکری، حسن بن عبدالله. الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة. ۱۴۰۰ق.

فتاحی زاده، فتحیه، معصومه شیردل. «معناشناسی توصیفی فساد در تفسیر آیات قرآن کریم»، مطالعات تفسیری. س ۹، ش ۳۴، ۱۳۹۷، ۳۵ تا ۴۰.

محمدی ری شهری، محمد. میزان الحکمه. قم: مکتب العالم الاسلامی. ۱۳۶۷.

مشایخ، فریده. فرآیند برنامه ریزی آموزشی. تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی. ۱۳۸۶.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بی جا: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی. ۱۴۱۶ق.

\_\_\_\_\_ تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب. ۱۳۸۰.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۳۷۴.

## Transliterated Bibliography

‘Abd al-Muhammadi, Husayn. “Āsar Dunyavi Gunāh”. *Faṣṣnāmih-yi Rahtūshih*. no. 151, 2018/1396, 75-86.

‘Askari, Hasan ibn ‘Abd Allah. *al-Furūq fi al-Lughah*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadida. 2022/1400.

‘Askari, Hāshim. “Naqsh-i Hukmrānī Khūb dar Kāhish Fisād va Faqr”, *Hamāyish Kunfirāns Biyn al-Milālī ‘Ulūm-i Raftārī va Muṭālī ‘āt-i Ijtīmā’i*. Durīh-yi 2, 2016/1394, 1-13.

Dānīshpazhūh, Vahāb, Maḥdī Mihrizī. “Milāk-hā-yi Jurmingārī dar Qurān”, *Faṣṣnāmih-yi Fiqh va Mabānī Huqūq Islāmī*. yr. 5, no. 14-15, winter 2013/1391va summer 2013/1392, 27-48.

Fatāhizādīh, Fathīyih, Ma’sūmīh Shīrdil. “Ma’ nāshināsī Tūshīfī Fisād dar Tafsīr-i Āyāt-i Qurān Karīm”, *Muṭālī ‘āt-i Tafsīrī*. yr. 9, no. 34, 2019/1397, 35-40.

- Ḥadād ‘Ādil, Ghulām ‘Alī. *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Ma‘ārf-i Islāmī, 2012/1390.
- Ḥātāmī, Maḥdī va Munīrih Zāhidī Gilūgāhī. *Ḥaq bar Āmūzish va Ta‘ahudāt Dawlat-hā*. Tehran: Khursandī. 2014/1392.
- Ḥujatī, Ghazālīh. “Azāb Jāvidān: ‘Idālat va ‘Ishq Ilāhī”, *Nashriyih-yi Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī*. yr.19, no. 1, spring 2018/1396, 215-235.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhīr. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū‘assisa al-Tārīkh al-‘Atabī. 1999/1420.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Muḥammad ‘Alī Bayḍūn. 1998/1419.
- Ibrāhīmābādī, Ghulām Rizā. “Fisād dar Nigāhī Dīgar: Ta’mulī Chand Jānibih dar Maqūlih-yi Fisād”, *Daftar-i Muṭālī‘āt-i Siyāsī, Markaz Pazhūhish-hā-yi Majlis Shurāy Islāmī*. Bahman 2005/1383, 1-39.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr Mawzū‘ī Qurān-i Karīm: Hidāyat dar Qurān*. Qum: Asrā’. 2009/1387.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr Mawzū‘ī Qurān-i Karīm: Mabādī Akhlāq dar Qurān*. Qum: Asrā’. 2007/1385.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr Mawzū‘ī Qurān-i Karīm: Marāḥil Akhlāq dar Qurān*. Qum: Asrā’. 2009/1387.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tasnīm: Tafsīr-i Qurān-i Karīm*. Qum: Asrā’. 2003/1381.
- Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahrīr al-Wasīlah*. s.l. Mū‘assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. s. d.
- Khusrū panāhī, ‘Abd al-Ḥusayn. *Manzūmih-yi Fikrī Āyat Allāh Khāminih-yī*. Tehran: Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2018/1396.
- Makārim Shirāzī, Naṣīr. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1996/1374.
- Mashāyikh, Farīdih. Farāyand-i Barnāmīhrizī Āmūzish. Tehran: Sāzimān-i Pazhūhish va Barnāmīhrizī Āmūzishī. 2008/1386.
- Muḥammadī Riy Shahrī, Muḥammad. *Mizān al-Ḥikmah*. Qum: Maktab al-‘Ālam al-Islāmī. 1989/1367.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. s.l. Markaz-i Nashr-i Āṣār al-‘Allāmah al-Muṣṭafavī. 1995/1416.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Tafsīr-i Rūshan*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Kitāb. 2002/1380.
- Parkān, Ḥusayn va Muḥammad Ṣāliḥī, Javād. *Nahādīnīsāzī Khalāqiyat dar Jāmī‘ih-yi Islāmī*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2019/1397.

*Qurān-i Karīm*. translated by Ḥusayn Anṣāriyān. 2005/1383.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Tehran: Chāp-i Muḥammad Sayyid Kalānī. 1954/1332.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr-i al-Qurān al-Karīm: Tafsīr-i al-Minār*. s.l. al-Ḥiyāt al-Miṣriya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. 1990/1410.

Sabzawārī, ʿAbd al-ʿAlā. *Mawāhib al-Raḥmān fi Tafsīr-i al-Qurān*. Beirut: Aḥl-i Biyt. 1993/1414.

Ṣadr al-Dīn Shīrāz, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bidār. 1988/1366.

Shādhilī, Sayyid Quṭb al-Dīn ibn Ibrāhīm. *fi Zalāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Sharq. 1993/1414.

Shāṭirī, Rūḥ Allāh. *Masʿūliyat Akhlāqī Ḥukūmat-i Islāmī*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2014/1392.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Muʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Taʾwīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. s.d.



## The Meaning of Intimacy (*maḥramiyya*) of a Believing Man with a Believing Woman in the Hadith of "Definitely, a Believing Man is an Intimate of a Believing Woman"

**Dr. Mohammad GhasemiShoob**  (corresponding author)

Assistant Professor, Department of Thought and Cultural Studies, Imam Hussein University

Email: mohammadkonkoor@gmail.com

**Somayyeh Azad Del**

MA Student, Azarbaijan Shahid Madani University

**Dr. Samad Abdullahi Abed**

Associate Professor, Azarbaijan Shahid Madani University

### Abstract

According to some hadiths, a believing man is intimate (*maḥram*) with a believing woman. The apparent meaning of the hadith "Definitely, a believing man is an intimate of a believing woman" considers all believing men and women as *maḥram*, and this is contrary to the verses and traditions that define limitations for those who are *maḥram*.

The main problem of this article is to study the concept of intimacy in this hadith with a descriptive-analytical method, and the result is that in this narration, *maḥram* is placed next to *awliyā'* in verse 71 of Surah At-Tawba, and due to the meaning of helping ascribed to *awliyā'*, it can be said that what Imam Ṣādiq (P.B.U.H.) means by *maḥram* in this hadith is social intimacy, according to which one can trust to get help from the believing men. Therefore, reciting this verse, Imam Ṣādiq (P.B.U.H.) says that it is permissible on the way to Hajj to help women who are not *maḥram*, but are known to us. This meaning can be inferred according to the context of the hadith and the context of the verse, as well as the Imam's reference to the verse. The purpose of these narrations is to ensure the safety of women during the Hajj journey, and if a woman herself has such security, she can go to Hajj without the presence of her *maḥrams*. However, if there is a possibility of not having such security, she can go to Hajj with other just and righteous Muslim men whom she can trust. Of course, this is the case if she has no *maḥrams* or they do not go to Hajj with her.

**Keywords:** *maḥramiyya*, social intimacy, men and women as being *awliyā'*





## مفهوم‌شناسی محرمیت مرد مؤمن برای زن مؤمن در حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»

دکتر محمد قاسمی شوب (نویسنده مسئول)

استادیار گروه اندیشه و مطالعات فرهنگی دانشگاه جامع امام حسین (ع)

Email: mohammadkonkoor@gmail.com

سمیه آزاد دل

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی اذربایجان

دکتر صمد عبداللہی عابد

دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

### چکیده

در برخی روایات، مرد مؤمن، محرم زن مؤمن ذکر شده است. ظاهر روایت «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»، همه مردان و زنان مؤمن را محرم یکدیگر دانسته است و حال آنکه این امر، مخالف آیات و روایاتی است که حدود محارم را مشخص کرده‌اند. مسئله اصلی این نوشتار، بررسی مفهوم محرمیت در این روایت با روش توصیفی و تحلیلی است و حاصل آنکه در این روایت، محرم در کنار اولیا در آیه ۷۱ سوره توبه قرار گرفته و با توجه به معنای یاری کردن که برای اولیا ذکر شده است، می‌توان گفت که منظور امام صادق (ع) از محرم در این حدیث، محرمیت اجتماعی است که می‌توان با اعتماد از مردان مؤمن کمک گرفت. از این رو، امام صادق (ع) با استناد به آیه ۷۱ سوره توبه می‌فرماید که می‌توان به زنانی که نامحرم هستند ولی راجع به آن‌ها شناخت وجود دارد، در مسیر حج کمک کرد و این از طریق سیاق روایت و سیاق آیه و نیز استناد امام به آیه برای تبیین روایت قابل دسترسی است. هدف این روایات، تأمین امنیت زن در سفر حج است و اگر زن خودش چنین امنیتی دارد، بدون نیاز به حضور محارم می‌تواند به حج برود؛ ولی اگر احتمال نبودن چنین امنیتی است، می‌تواند با دیگر مردان مسلمان و عادل که مورد اطمینان اوست به حج برود. البته این امر در صورتی است که یا محارمی نداشته باشد یا محارمش با او به حج نروند. واژگان کلیدی: محرمیت، محرمیت اجتماعی، اولیا بودن مردان و زنان.



## مقدمه

خلیل، واژه محرم را در لغت به معنای کسی دانسته است که صاحب رَجَم در قرابت است و در اصطلاح فقهی بر کسی اطلاق می‌شود که ازدواج کردن با او حلال نیست،<sup>۱</sup> ولی جوهری، آن را به درستی از ریشه حرم دانسته و گفته است: «وَالْمَحْرَمُ: الْحَرَامُ. وَيُقَالُ: هُوَ ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا، إِذَا لَمْ يَحِلَّ لَهُ نِكَاحُهَا؛ مُحْرَمٌ، بِهَ مَعْنَى حَرَامٍ اسْتِ وَگفته می‌شود: «ذُو مَحْرَمٍ مِنْهُ»؛ زمانی که ازدواج با او برایش حلال نباشد.»<sup>۲</sup> که بدین ترتیب، مصدر میمی به معنای حرمت است که اطلاق آن به محارم، در اصل، «ذُو مَحْرَم» (یعنی کسی که دارای حرمت شرعی است؛ ازدواج با او حرام شرعی است) است و سپس به صورت محرم، کثرت استعمال پیدا کرده است.

واژگان و عبارات حدیثی، همیشه به معنای لغوی یا حتی اصطلاحی به کار نمی‌روند و ممکن است که گاهی معانی مجازی داشته باشند یا معنای دیگری از آن‌ها دریافت شود که باتوجه به سیاق و قرائن دیگر، می‌توان معنای مدّ نظر معصوم(ع) را دریافت کرد. در حدیثی از معصومان(ع)، مرد مؤمن برای زن مؤمن، محرم معرفی شده است که شاید در نگاه اول نتوان آن را باتوجه به رویکرد قرآن و حدیث به این موضوع پذیرفت. بنابراین، لازم است تا بررسی شود که مقصود از محرمیت در این روایت چیست؟ هدف از این نوشتار آن است که نشان دهد که همیشه مقصود از الفاظ و عبارات روایی، معنای اصطلاحی آن در یک حوزه نیست و ممکن است که معنا و مقصود دیگری در ورای الفاظ باشد که معصوم(ع) در مقام بیان آن بوده است. واژه محرم در روایت مورد بررسی نیز از این دست موارد است که باتوجه به سیاق و قرائن، مقصود از آن، محرمیت شرعی نیست که به تفصیل به ادله آن می‌پردازیم. با بررسی انجام گرفته در این موضوع، هیچ پژوهشی با نظر به محرمیت اجتماعی به دست نیامد و از این رو، می‌توان نوآوری در تبیین موضوعی روایی را در آن مشاهده کرد.

## ۱. موضوع‌شناسی محرمیت

محرمیت، از جمله مسائل مطرح در فقه اسلامی است. افرادی که دارای محرمیت باشند، محارم نامیده می‌شوند. در اصطلاح فقه اسلامی، محارم، شامل گروهی از خویشاوندان نزدیک نسبی و رضاعی و سببی<sup>۳</sup> است که ازدواج با آن‌ها تا ابد جایز نیست؛ مانند مادر و خواهر و خاله و عمه و دختر برادر و دختر خواهر،

۱. فراهیدی، کتاب العین، ۲۲۱/۳.

۲. جوهری، الصحاح، ۱۸۹۶/۵.

۳. همانند آیات: «خَوِّمَتْ عَلَيْكُمْ... وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ وَزَيَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ...» (نساء: ۲۳).

اما نگاه به آن‌ها جایز است.<sup>۴</sup> البته شاید در برخی موارد، احکام آن‌ها متفاوت باشد که از آن جمله است تفاوت خواهر با خواهرزن که ازدواج با خواهر حرام است؛ ولی نگاه کردن به سروسورتش بدون اشکال است، اما راجع به خواهرزن، هم ازدواج با او حرام است و هم نگاه کردن به سر. همچنین ازدواج با خواهر، حرام ابدی است؛ ولی ازدواج با خواهرزن به زمان جمع بین دو خواهر محدود است و لذا بعد از طلاق یا وفات زن می‌توان با خواهرش ازدواج کرد.

منشأ محرمیت و ذکر محارم، آیه ۲۳ سوره نساء است که خدای متعال در این آیه می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»؛ [ازدواج با این زنان] بر شما حرام شده است: مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان و دختران برادر و دختران خواهر و مادران که شما را شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما و مادران همسرانتان و دختران همسرانتان که در دامن شما شمایند [و تحت سرپرستی شما پرورش یافته‌اند، البته] از آن همسرانی که با آنان آمیزش داشته‌اید و اگر آمیزش نداشته‌اید، بر شما گناهی نیست [که مادرشان را رها کرده با آنان ازدواج کنید] و [نیز] همسران پسرانتان که از نسل شما هستند [بر شما حرام شده است] و همچنین جمع میان دو خواهر [در یک زمان ممنوع است]، جز آنچه [پیش از اعلام این حکم] انجام گرفته باشد؛ زیرا خدا همواره بسیار آمرزنده و مهربان است.<sup>۵</sup>

در این آیه، به محارم؛ یعنی زنانی که ازدواج با آن‌ها ممنوع است، اشاره شده و بر اساس آن، محرمیت از سه راه ارتباط نسبی و سببی و رضاعی ممکن است.<sup>۶</sup>

ازسوی دیگر، در برخی روایات آمده است که امام (ع) فرمود: «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»<sup>۷</sup> که در واقع، ظاهر این روایت، همه مردان و زنان مؤمن را محرم یکدیگر دانسته است؛ درحالی که بین همه مردان و زنان هیچ‌یک از سه طریق محرمیت برقرار نشده است. ازاین‌رو، مسئله اصلی این نوشتار، بررسی مفهوم محرمیت در این روایت است که با روش توصیفی تحلیلی به آن می‌پردازیم.

## ۲. بررسی سندی حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»

با بررسی منابع شیعی به دست می‌آید که عیاشی (د ۳۲۰ق) اولین فردی است که حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ

۴. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ۳۵۹/۱، صدر، ماوراء الفقه، ۲۰۳/۶.

۵. مکرم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۲۷/۳.

۶. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲۴۰/۲؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ۹۶/۲.

مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ» را در تفسیر خود، ذیل آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...»<sup>۷</sup> ذکر کرده است؛ چراکه در متن حدیث به این آیه استشهاد شده است.

روایت عیاشی چنین است: عیاشی از صفوان جَمَال نقل می‌کند که گفت: «به امام صادق (ع) گفتم: «بَابِي أَنْتَ وَأُمِّي تَاتِينِي الْمَرْأَةَ الْمُسْلِمَةَ قَدْ عَرَفْتَنِي بِعَمَلِي وَعَرَفْتُهَا بِسَلَامِهَا وَحُبِّهَا إِيَّاكُمْ وَلَا يَتِيهِمْ لَكُمْ وَلَا يَتِيهَا لَكُمْ وَلَا يَسَ لَهَا مَحْرَمٌ، قَالَ: «فَإِذَا جَاءَكَ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ فَاحْمِلِيهَا؛ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ وَتِلَا هَذِهِ الْآيَةِ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» پدر و مادرم به فدایتان! زن مسلمانی نزد من می‌آید، او مرا به واسطه شغلم می‌شناسد و من او را به واسطه مسلمانی و محبت ولایت‌مداریش نسبت به شما می‌شناسم و او محرمی ندارد، فرمود: هرگاه زنی مسلمان نزد تو آمد، به او شتر (کرایه) بده؛ زیرا مرد مؤمن برای زن مؤمن، محرم است. آنگاه این آیه را تلاوت کرد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...»<sup>۸</sup>

عیاشی، سند این حدیث را به صورت معلق ذکر کرده است. صفوان بن مهران جَمَال، فردی امامی مذهب، صحیح‌المذهب، ثقه و از اصحاب امام صادق (ع) است.<sup>۹</sup>

بعد از عیاشی، شیخ صدوق (د ۳۸۰ق) در کتاب من لایحضره الفقیه در باب «حج زن بدون همراهی محرم یا ولی» با سند خود این حدیث را نقل می‌کند. روایت شیخ صدوق چنین است: «وَرَوَى الْبَرْزَنْطِيُّ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَالِ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع): «قَدْ عَرَفْتَنِي بِعَمَلِي تَاتِينِي الْمَرْأَةَ أَعْرِفُهَا بِإِسْلَامِهَا وَحُبِّهَا إِيَّاكُمْ وَلَا يَتِيهَا لَكُمْ لَيْسَ لَهَا مَحْرَمٌ»، قَالَ: «إِذَا جَاءَتِ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ فَاحْمِلِيهَا فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...»؛ بزنتی از صفوان جمال نقل می‌کند که او به امام صادق (ع) گفت: شما مرا به واسطه شغلم می‌شناسید، زنی نزد من می‌آید که به واسطه اسلام، محبت و ولایت‌مداریش را راجع به شما می‌شناسم، درحالی که محرمی ندارد. امام (ع) فرمود: هرگاه زنی مسلمان نزد تو آمد، به او شتر (کرایه) بده؛ زیرا مرد مؤمن برای زن مؤمن، محرم است. آن‌گاه این آیه را تلاوت کرد: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...»

شیخ صدوق، این روایت را از بزنتی و ظاهراً به صورت مُعَلَّق نقل کرده است؛ ولی در مشیخه، به منظور رفع تعلیق از سندهای کتاب، به ذکر طرق خود می‌پردازد و راجع به طرق خود در خصوص بزنتی چنین

۷. توبه: ۷۱.

۸. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲/۲۴۰؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲/۹۶.

۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۴۷؛ تقی‌الدین حلی، الرجال، ۱۸۸.

می‌گوید: «هرآنچه که از احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی نقل شده است، به دو طریق، آن را نقل کرده‌ام: طریق اول: از پدرم [علی بن حسین بن موسی بن بابویه] و محمد بن حسن -رضی الله عنهما- از سعد بن عبدالله و حمیری؛ همگی از احمد بن محمد بن عیسی از احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی؛ طریق دوم: از پدرم [علی بن حسین بن موسی بن بابویه] و محمد بن علی ماجیلویه -رضی الله عنهما- از علی بن ابراهیم، از پدرش، از احمد بن محمد بن ابی نصر بن زنی.»

استاد علی اکبر غفاری در پاورقی کتاب من لایحضره الفقیه در توضیح این دو طریق، چنین می‌نویسد: «طریق اول، صحیح است و طریق دوم، حسن مانند صحیح است.»<sup>۱۰</sup> لازم به ذکر است که بن زنی حدود ۱۰۰ روایت با واسطه صفوان جمال نقل کرده است.

لازم به یادآوری است که هرچند روایات معلق عیاشی، به دلیل عدم شناخت از راویان، از نظر سندی ضعیف به شمار می‌آیند؛ اما این ضعف، با روایت معلق صدوق بر طرف می‌شود که آن را در مشیخه جبران کرده و از تعلیق در آورده است.

شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق) نیز این حدیث را از عبد الرحمن بن صفوان بن مهران نقل می‌کند.<sup>۱۱</sup> منظور از عبدالرحمان، عبدالرحمان بن ابی نجران است. وی، از اصحاب امام رضا (ع) و امام جواد (ع) است.<sup>۱۲</sup> نجاشی راجع به وثاقت او گفته که او ثقة ثقه است و در خصوص آنچه روایت می‌کند، اطمینان وجود دارد. همچنین او امامی مذهب است.<sup>۱۳</sup> مجلسی نیز در شرح خود بر تهذیب، این حدیث را صحیح السند می‌داند.<sup>۱۴</sup>

در سایر منابع تفسیری و روایی نیز این روایت از همین سه منبع ذکر شده است. البته قمی مشهدی در تفسیر خود، کنز الدقائق، از قول تفسیر علی بن ابراهیم قمی از صفوان جمال آن را نقل کرده است<sup>۱۵</sup> که در تفسیر فعلی علی بن ابراهیم چنین نقلی یافت نشد. در مجموع می‌تواند گفت: این روایت از نظر سندی، صحیح السند است.

### ۳. بررسی نقل‌های متعدد حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»

متن حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ» بدین گونه است که راوی به امام صادق (ع) عرض کرد: «بِأَبی

۱۰. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴/۴۳۱.

۱۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ۵/۴۱۰.

۱۲. برقی، کتاب الطبقات، ۵۷؛ طوسی، رجال الطوسی، ۳۶۰.

۱۳. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۳۵.

۱۴. مجلسی، ملاذ الأخیار، ۸/۳۹۰.

۱۵. قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۴۹۶.

وَأُمِّي تَاتِنِي الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ قَدْ عَرَفْتَنِي بِعَمَلِي وَعَرَفْتُهَا بِسَلَامِهَا وَحُبِّهَا إِيَّاكُمْ وَلَا يَتَّبِعُكُمْ لَكُمْ وَلَا يَتَّبِعُهَا لَكُمْ وَلَا يَسْ لَهَا مَحْرَمٌ»، قَالَ: «فَإِذَا جَانَبَكَ الْمَرْأَةُ الْمُسْلِمَةُ فَاحْمِلِهَا؛ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ» وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...»<sup>۱۶</sup> در سایر منابع نیز با اختلافی اندک در متن که به صورت تقدیم و تأخیر است، ذکر شده است.<sup>۱۷</sup> این اختلاف، مُجَلَّ معنای حدیث نیست. از این رو، از ذکر آن خودداری می‌شود. متن هر روایت در بحث سندی ذکر شده است.

#### ۴. سبب صدور حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»

از متن حدیث نمی‌توان مطلبی راجع به سبب صدور و موضوع اصلی آن به دست آورد، اما با مراجعه به منابع حدیثی و بابی که این حدیث در آن به کار رفته است، می‌توان گفت که این حدیث مربوط به زمان حج بوده است؛ هر چند می‌توان آن را به مسافرت‌های دیگر نیز تسری داد. در حج نیاز است که زن همراه محرم خود باشد. از این رو، مورد بحث زنی است که محرم نداشته است، لذا امام به راوی اجازه داده که به عنوان محرم او همراهش باشد.

شیخ صدوق این حدیث را در کتاب الحج، باب «حَجُّ الْمَرْأَةِ مَعَ غَيْرِ مَحْرَمٍ أَوْ وَلِيٍّ» ذکر کرده است.<sup>۱۸</sup> در وسائل الشیعة نیز این حدیث در کتاب الحج ذکر شده است.<sup>۱۹</sup>

نکته‌ای که از ذکر این حدیث در کتاب حج می‌توان دریافت کرد، این است که هر چند حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ» مقید و مرتبط به زمان حج آمده است و قاعدتاً در سایر زمان، چنین محرمیتی بین زن و مرد نباید مطرح شود و در نگاه اول نتوان از آن، سایر مسافرت‌های زیارتی و مذهبی را استنباط کرد؛ ولی سبب ورود، نمی‌تواند حدیث را محدود به زمان حج کند. همچنین باتوجه به اینکه این روایت در ذیل آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» آمده است و آن اختصاص به حج ندارد، می‌توان آن را مطلق دانست و محدود به سفر حج نکرد. البته واژه محرمیت در این حدیث، نیاز به مفهوم‌شناسی دارد که بررسی می‌شود.

مجلسی در بحار الأنوار، این حدیث را در بحث ازدواج و باب «مَنْ يَحِلُّ النَّظَرُ إِلَيْهِ وَمَنْ لَا يَحِلُّ وَمَا يَحْرَمُ مِنَ النَّظَرِ وَالِاسْتِمَاعِ وَاللَّمْسِ وَمَا يَحِلُّ مِنْهَا وَعِقَابُ التَّقْبِيلِ وَالِالْتِزَامُ الْمَحْرَمِينَ» ذکر کرده است.<sup>۲۰</sup> که می‌توان چنین به دست آورد که برداشت مجلسی از این حدیث، جایز بودن نگاه مرد و زن به همدیگر در

۱۶. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲/۲۴۰؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲/۹۶.

۱۷. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۰/۱/۵، ح ۴۱.

۱۸. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۲/۴۳۹.

۱۹. حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة، ۱۱/۱۵۳.

۲۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۱/۱۰۱.

هنگام ازدواج است. در واقع، مجلسی مفهوم حدیث را توسعه داده و از بحث حج خارج کرده و به ازدواج نیز سرایت داده است.

## ۵. بررسی مفردات حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»

واژه کلیدی حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»، کلمه محرم است. واژه محرم از ریشه حرم است. معنای اصلی ریشه حرم، منع و تشدید است.<sup>۲۱</sup> راغب، ممنوع بودن موجود در حرم را از چهار جهت ذکر کرده، می‌گوید: «حرام؛ یعنی ممنوع بودن چیزی که به چهار طریق حاصل می‌شود: ۱. به واسطه تکلیف و قدرت الهی؛ ۲. منع قهری و جبری که از نتیجه چیزی حاصل می‌شود؛ ۳. از نظر منع عقلی یا شرعی؛ ۴. از ناحیه کسی است که فرمانش پذیرفته می‌شود.»<sup>۲۲</sup>

واژه محرم در کتب لغت، به ارحام و نزدیکانی تعبیر شده است که ازدواج با آن‌ها جایز نیست.<sup>۲۳</sup> در اصطلاح فقهی نیز به همین معناست که برگرفته از آیات قرآنی مورد بحث است،<sup>۲۴</sup> هر چند محارم سببی و رضاعی نیز به این معنا ملحق می‌شوند.

## ۶. فهم حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ» با کمک احادیث هم‌مفهوم

در منابع حدیثی، در کنار حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»، احادیث هم‌مضمونی نقل شده که با کمک آن‌ها می‌توان به فهم مفهوم این حدیث دست یافت.

شیخ صدوق (د ۳۸۰ق) در کنار حدیث محرمیت زن و مرد مؤمن، دو حدیث دیگر نیز به شرح زیر نقل می‌کند:

حدیث اول: «رُوِيَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْمَرْأَةِ تَخْرُجُ إِلَى مَكَّةَ بِغَيْرِ وَلِيٍّ فَقَالَ لَا بَأْسَ تَخْرُجُ مَعَ قَوْمٍ ثِقَاتٍ؛ از معاویه بن عمار چنین روایت شده است که گفت: از امام صادق (ع) درباره زنی سؤال کردم که بدون ولی، به سوی مکه روان می‌شود. پس امام فرمود: باکی نیست که با گروهی مورد وثوق و اعتماد روان شود.»<sup>۲۵</sup>

حدیث دوم: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الْمَرْأَةِ تُرِيدُ الْحَجَّ وَ لَيْسَ مَعَهَا مَحْرَمٌ هَلْ يَصْلُحُ لَهَا الْحَجُّ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةً؛ از امام صادق (ع) سؤال شد: آیا زنی که قصد سفر حج دارد و محرمی با او نیست،

۲۱. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۵/۲.

۲۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۲۲۹.

۲۳. فراهیدی، کتاب العین، ۲۲۲/۳؛ صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، ۹۴/۳.

۲۴. ابن براج، المذهب، ۱۸۲/۲؛ طوسی، النهاية، ۴۱۵؛ محقق حلی، النهاية و نکتها، ۲۸۹/۲.

۲۵. ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۳۹/۲.

حج برای او شایسته است؟ فرمود: آری، در صورتی که ایمن باشد.<sup>۲۶</sup>

در حدیث اول، سخن راجع به زنی است که قصد حج و سفر مکه دارد؛ اما ولی و سرپرستی همراه او نیست. در روایتی، امام صادق(ع) جواب می‌دهند که اشکالی بر این زن نیست، اگر همراه قومی ثقه [مورد اطمینان] باشد. در حدیث دیگر نیز امام صادق(ع) حج زنی که بدون محرم است را صحیح دانسته است.

برای واژه «ولی» معانی متعددی مطرح شده است که در جای خود، بحث می‌شود؛ ولی در این روایت، به معنای متولی شدن مردی به امور زنی معنا می‌شود؛ نه دوستی.

شیخ طوسی(د ۴۶۰ق) نیز روایتی نقل می‌کند که از امام صادق(ع) این‌گونه سؤال شد: «وَإِنْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ أَوْ أَخٌ أَوْ ابْنٌ أَوْ قَاتِلٌ أَنْ يُحْجُوا بِهَا وَ لَيْسَ لَهُمْ سَعَةٌ» که فرمود: «فَلَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَقْعُدَ عَنِ الْحَجِّ وَ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوهَا»<sup>۲۷</sup>؛ یعنی اگر محارمش امتناع کنند از همراهی او و توان حج را ندارند، زن نمی‌تواند حج [واجب] را ترک کند و آنان نیز نمی‌توانند زن را منع کنند.

در برخی روایات نیز تأکید شده است که خانم در صورتی که امنیتش تأمین باشد، بدون محرم می‌تواند به حج برود. از جمله آن روایات، روایت شیخ طوسی است که از موسی بن قاسم از عبد الرحمن از مثنی از ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند که از ایشان حج‌گذاردن زن را بدون ولی اش پرسیدم و فرمودند: «نَعَمْ إِذَا كَانَتْ امْرَأَةً مَأْمُونَةً تَحُجُّ مَعَ أَخِيهَا الْمُسْلِمِ»<sup>۲۸</sup> که در اینجا تصریح شده است که زن اگر در امنیت باشد، می‌تواند همراه برادر مسلمانش حج بگذارد.

مجلسی نیز در شرح من لایحضره الفقیه اشاره می‌کند که منظور، فرد عادل است که همراه زن در سفر حج حضور دارد.<sup>۲۹</sup>

در روایات متعدد دیگر صریحاً گفته شده که حج زن با مردان عادل، مشروط به نبود محرم است؛ همانند روایت امام جعفر صادق(ع) از پدرش که علی(ع) فرمودند: «لَا بَأْسَ أَنْ تَحُجَّ الْمَرْأَةُ الصَّرُورَةُ مَعَ قَوْمٍ صَالِحِينَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا مُحَرَّمٌ وَ لَا زَوْجٌ؛ برای زنی که به حج نرفته، ایرادی نیست که در صورتی که محرم و همسری نداشته باشد، به همراه قوم صالحی حج بگذارد.»

کلینی در بابی، پنج حدیث را در این راستا و مشابه احادیث مطرح‌شده آورده است.<sup>۳۱</sup>

شیخ طوسی نیز در روایت دیگری از موسی بن قاسم از نخعی از صفوان از عبد الرحمن بن حجاج نقل

۲۶. ابن‌بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ۴۳۹/۲.

۲۷. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۰۱/۵.

۲۸. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۰۱/۵.

۲۹. مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ۱۲۸/۸.

۳۰. الصرورة: من لم یحج، رجلاً کان أم امرأة. جوهری، الصحاح، مادة صر، ۷۱۱/۲.

۳۱. کلینی، ۲۸۲/۴؛ حج: ۵۱۱.

می‌کند که از امام صادق(ع) از حکم زنی که بدون محرم حج می‌گذارد، پرسیدم و فرمودند: «إِذَا كَانَتْ مَأْمُونَةً وَلَمْ تَقْدِرْ عَلَى مَحْرَمٍ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ؛ اگر در امنیت باشد و همراهی محرم در امکان نباشد، ایرادی ندارد.»<sup>۳۲</sup>

ایشان در حدیث دیگری از موسی بن قاسم از صفوان بن معاویه بن عمار نقل می‌کند که از اباعبدالله(ع) از حکم حج‌گزاردن زنی پرسیدم که بدون ولی حج می‌کند و فرمودند: «لَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ أَوْ أَخٌ أَوْ ابْنٌ أَخٌ فَأَيُّوْا أَنْ يَحْجُّوْا بِهَا وَ لَيْسَ لَهُمْ سَعَةٌ فَلَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَقْعُدَ عَنِ الْحَجِّ؛ ایرادی ندارد و اگر همسر یا برادر یا پسر برادری داشته باشد و از حج‌گزاردن با او ممانعت کنند و وسعت مالی نداشته باشند، شایسته نیست که از حج‌گزاردن باز ماند و بر آن‌ها جایز نیست که مانعش شوند.»<sup>۳۳</sup>

پس می‌توان نتیجه گرفت که در این روایات، هدف، تأمین امنیت زن در سفر حج است و برای حج‌گزاردن زن، چند فرض را در نظر گرفت:

۱. اگر محارم زن، توان همسفرشدن با او را داشته باشند که در این صورت شایسته است که زن به همراه محارمش به حج رود.

۲. اگر محارم زن، امکان همراهی زن را نداشته باشند و زن در امنیت باشد، می‌تواند با بردران دینی و مسلمان و عادل به حج برود.

۳. اگر هیچ‌کدام از موارد فوق محقق نشود و امنیتی برای زن برای رفتن به حج نباشد، از استطاعت خارج می‌شود تا زمانی که آن شرایط فراهم شود.

## ۷. ارتباط مفهومی محرم با اولیا در آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»<sup>۳۴</sup>

باتوجه به مفهوم واژه محرم که در کتب لغت ذکر شده است، نمی‌توان گفت که این مفهوم، مدّ نظر حدیث و امام(ع) بوده است؛ چراکه همه مردان و زنان مؤمن با یکدیگر محرم نیستند و امکان ازدواج دارند. ازاین‌رو، می‌بایست به دیگر قرائن مراجعه کرد. یکی از قرائن موجود در متن حدیث، ارتباط بین محرم و اولیاست که در ادامه بررسی می‌شود.

خداوند در آیه ۷۱ توبه می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ

۳۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۰/۵، ح ۴۰.

۳۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ۴۰/۵، ح ۴۲.

۳۴. توبه: ۷۱.



حکیم؛ مردان و زنان باایمان، دوست و یار یکدیگرند، همواره به کارهای نیک و شایسته فرمان می‌دهند و از کارهای زشت و ناپسند باز می‌دارند و نماز را برپا می‌کنند و زکات می‌پردازند و از خدا و پیامبرش اطاعت می‌کنند. به‌زودی، خدا آنان را مورد رحمت قرار می‌دهد؛ زیرا خدا توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.» خداوند در آیات گذشته [آیه ۶۷ سورة توبه] علانم و جهات مشترک مردان و زنان منافق را مطرح کرده است که این ویژگی‌ها در پنج موضوع خلاصه می‌شود: امر به معروف، نهی از منکر، امساک و بخل، فراموش کردن خدا و مخالفت فرمان پروردگار. خداوند در مقابل منافقان، در آیه ۷۱ به ذکر ویژگی‌های مؤمنان پرداخته است که آن‌ها نیز در پنج ویژگی خلاصه می‌شود که درست نقطه مقابل یکایک صفات منافقان است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: امر به معروف، نهی از منکر، اقامه نماز، پرداخت زکات و اطاعت‌پذیری از خدا و رسول. آیه ۷۱ سورة توبه از اینجا شروع می‌شود که می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ.» جالب اینکه، کلمه اولیا درباره منافقان ذکر نشده بود؛ بلکه جمله «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» گفته شد که دلیل بر وحدت هدف و هماهنگی صفات و کردار است. اشاره به اینکه منافقان، هرچند در صفت واحدی قرار دارند و گروه‌های مختلفشان در مشخصات و برنامه‌ها شریک‌اند، روح موّدت و ولایت در میان آن‌ها وجود ندارد و هرگاه منافع شخصی آنان به خطر بیفتد، حتی به دوستان خود خیانت خواهند کرد.<sup>۳۵</sup>

پس می‌توان گفت که اولیابودن مردان و زنان مؤمن، ویژگی کلیدی در ارتباطات آن‌هاست. آنچه به‌عنوان مفهوم اولیا در این آیه مطرح شده، بدین شرح است:

۱. اولیا، به‌معنای معین و یاری‌کننده است: در واقع، مردان و زنان مؤمن می‌بایست یکدیگر را یاری دهند.<sup>۳۶</sup> طبری نیز همین مفهوم را با واژه انصار ذکر کرده است.<sup>۳۷</sup>

شیخ طوسی نیز اولیا را به‌مفهوم نصرت و یاری‌کردن در نظر گرفته و می‌گوید: «بر هریک از زن و مرد لازم است که به یاری همراهش بپردازد. وی، از قول رمانی نقل می‌کند که عقل بر وجوب یاری کردن مؤمنان توسط یکدیگر دلالت می‌کند؛ چراکه این یاری‌کردن، جاری‌مجرای شایستگی حمد بر طاعت خدا و مذموم‌شمردن معصیت اوست.» سپس شیخ طوسی ادامه می‌دهد که: «المؤمن ولی الله» به این معناست که او اولیای خداوند را یاری می‌دهد و دین خداوند را یاری می‌دهد و «الله ولیه» به این معناست که خداوند در خصوص تدبیر و رتق و فتق امورش اولی است و اطاعت خودش را بر او واجب کرده است.<sup>۳۸</sup>

۳۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳۶/۸.

۳۶. سمرقندی، بحر العلوم، ۷۳/۲.

۳۷. طبری، جامع البیان، ۱۲۳/۱۰.

۳۸. طوسی، التبیان، ۲۵۷/۵.

طبرسی نیز مفهوم نصرت و یاری کردن را برای اولیا ذکر می‌کند و مثالی می‌زند که نشان می‌دهد در نظر او، منظور از مردان و زنان مؤمن کسانی هستند که به یکدیگر محرم هستند. طبرسی می‌گوید که این کمک کردن بین مردان و زنان مؤمن لازم است؛ به طوری که زن اسباب سفر همسرش را آماده کند و هنگامی که از خانه خارج شد، در غیاب او محافظ خانه باشد و آن‌ها یکدست واحد هستند.<sup>۳۹</sup>

برخی مفسران دیگر نیز چنین آورده‌اند: «مراد از ولایت در اینجا، یاری و نصرت در شدايد و سختی‌ها و اخوت و محبت و موَدّت است.»<sup>۴۰</sup>

۲. اولیا، به معنای دوستی: در برخی تفاسیر آمده که ولایت، ضد عداوت و دشمنی است.<sup>۴۱</sup>

۳. اولیا، به معنای نظارت بر کار یکدیگر: در تفسیر انوار درخشان چنین آمده است: «اهل ایمان در اثر وحدت عقیده و برنامه مکتب قرآن، کمال ارتباط را با یکدیگر دارند و در اثر ولایت و رابطه‌ای که در همه افراد ساری است، بر اعمال و رفتار یکدیگر نظارت می‌کنند و به ادای واجبات و وظایف دینی امر می‌کنند و از محرمات یکدیگر را باز می‌دارند.»<sup>۴۲</sup>

بنابراین، باتوجه به معنای نصرت و یاری کردن که برای اولیا ذکر شده است، می‌توان گفت که منظور امام صادق(ع) از واژه محرم در حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مَحْرَمُ الْمُؤْمِنَةِ»، همان یاری کردن و کمک کردن است. از آنجاکه حج در زمان قدیم با شرایط خاص و در مدت زمانی طولانی صورت می‌گرفت، لذا زنانی که تنها بودند نیاز به کمک دیگران داشتند. از این رو، امام صادق(ع) در اینجا با استناد به آیه ۷۱ توبه فرمودند که: می‌توان به زنانی که نامحرم هستند، ولی راجع به آن‌ها شناخت وجود دارد، در مسیر حج به آن‌ها کمک کرد. کمک کاربودن برای شرایط، کارهای مختلفی است که یکی از این کارها تأمین امنیت است که در دیگر روایات نیز به آن اشاره شده است.

۴. اولیا، به معنای محرمیت اجتماعی: محرمیت اجتماعی بدین معناست که مرد مؤمن، مورد اعتماد و اطمینان زن مؤمن است و لذا زن مؤمن می‌تواند با تکیه بر اعتماد خود، همراه مردان مؤمن به سفر حج برود. یکی از مفسران در این مورد می‌نویسد: «منظور، محرمیت فقهی نیست؛ زیرا محارم فقهی، محدود و مشخص‌اند؛ بلکه محرمیت اجتماعی و حقوقی است که وظیفه مرد نامحرم در این گونه از مسائل، حفظ ناموس دیگری است.»<sup>۴۳</sup>

۳۹. طبرسی، مجمع البیان، ۶/۵؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، ۶۹/۴.

۴۰. حسینی عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۱۴۴/۵؛ خسروانی، تفسیر خسروی، ۸۷/۴.

۴۱. ابوحیان، البحر المحیط، ۴۵۹/۵؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۰۰/۱۶؛ مراغی، تفسیر المراهی، ۱۵۹/۱۰.

۴۲. حسینی همدانی، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ۶۳/۸.

۴۳. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۵۱۲/۳۴.

صاحب مدارک الأحکام نیز می‌نویسد: «ظاهراً مراد امام (ع) از محرم بودن مرد مؤمن برای زن مؤمن در روایت یادشده این است که مرد مؤمن در جواز همراهی با زن [نامحرم که در سفر حج، همراه محرم ندارد] مانند محرم است. این روایات، جواز اکتفا کردن آن زن به وجود همراهی فرد امین (موثق) را اقتضا می‌کند. فرد امین کسی است که زن نسبت به سلامت بودن به همراه او، ظن غالب داشته باشد و اگر چنین ظنی برای زن حاصل نشد؛ به این معنا که زن نسبت به جان و آبرو و مالش بترسد و این حالت، جز با همراهی محرم مرتفع نشود، همراه بودن با فرد امین جایز نیست.»<sup>۴۴</sup>

### نتیجه‌گیری

حدیث «فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ مُحَرَّمُ الْمُؤْمِنَةِ» را اولین بار عیاشی در تفسیرش، ذیل آیه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ...»<sup>۴۵</sup> با سند معلق ذکر کرده است و در سند آن، صفوان بن مهران الجمال را فردی امامی و صحیح‌المذهب و ثقة و از اصحاب امام صادق (ع) دانسته است.

بعد از عیاشی، کلینی طی پنج حدیث به این موضوع پرداخته است. شیخ صدوق (د ۳۸۰ق) نیز در کتاب من لا یحضره الفقیه در باب «حج زن بدون همراهی محرم یا ولی» با سند خود، این حدیث را از بزنی نقل کرده است و در مشیخه، به منظور رفع تعلیق از سندهای کتاب، به ذکر طرق خود پرداخته است. غفاری در پاورقی کتاب من لا یحضره الفقیه، یکی از طرق صدوق به بزنی را صحیح دانسته است و طریق دوم را حسن، مانند صحیح می‌داند. همین حدیث را شیخ طوسی نیز با عبارات یکسان یا اندکی متفاوت نقل کرده است.

در نتیجه، این حدیث در نگاه ابتدایی بیانگر محرمیت مرد مؤمن برای زن مؤمنه در همه شرایط است؛ ولی محرمیت مطرح‌شده در روایت، مفهوم لغوی دارد و بیانگر مفهوم اصطلاحی نیست. از متن حدیث نمی‌توان مطلبی راجع به سبب صدور و موضوع اصلی آن یافت، اما با مراجعه به منابع حدیثی و بابی که این حدیث در آن به کار رفته، می‌توان به دست آورد که این حدیث مربوط به زمان حج است؛ هرچند می‌توان از آن در موارد دیگر زیارتی و سیاحتی و مسافرت‌های کاری و تجاری نیز استفاده کرد.

از جمله قرائن موجود در متن حدیث، ارتباط بین محرم و اولیاست. بنابراین، باتوجه به معنای نصرت و یاری کردن که برای اولیا ذکر شده، می‌توان گفت که منظور امام (ع) از محرم در این حدیث، همان یاری کردن است. از آنجاکه حج در زمان قدیم با شرایط خاص و در مدت زمانی طولانی صورت می‌گرفت،

۴۴. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۹۰/۷.

۴۵. توبه: ۷۱.

لذا زنانی که تنها بودند نیاز به کمک دیگران داشتند. از این رو، امام صادق (ع) با استناد به آیه ۷۱ توبه فرمودند که می‌توان به زنانی که نامحرم هستند ولی راجع به آن‌ها شناخت وجود دارد، در مسیر حج کمک کرد. هدف در این روایات، تأمین امنیت زن در سفر حج است.

از مباحث مطرح شده می‌توان به این نتیجه نیز رسید که اصل اولی در حج واجب زن این است که همراه با محرمی برود. اگر او نبود یا امتناع کرد یا توان نداشت، باید با افراد عادل برود و اگر هیچ‌کدام از موارد فوق برایش محقق نشد؛ محرمی او را همراهی نکرد یا نتوانست به شخص مؤمن عادل اعتماد کند، از استطاعت می‌افتد و منتظر می‌ماند تا شرایط سفر برایش فراهم شود.

از جمله احتمالات در معنای محرمیت در این حدیث، محرمیت اجتماعی است؛ بدین معنا که، مرد مؤمن، مورد اعتماد زن مؤمن است و لذا می‌توان در مسافرت‌هایی؛ مثل حج یا زیارات و... بر اساس آن اعتماد، به همراه آنان به سفر رفت. این احتمال، ضمن نزدیکی به مفهوم حدیث، با احتمال‌های قبلی نیز منافاتی ندارد.

مطلب دیگر اینکه، هرچند ظاهر روایات بررسی شده ناظر به حج واجب است ولی دلیلی برای انحصار آن در این موضوع نیست و می‌توان آن را به عمره، سفرهای زیارتی یا تجاری و علمی و... نیز تسری داد و اولویت را به همراهی زن با محارم داد و در صورت عدم امکان حضور آنان، بر مؤمنان عادل اعتماد کرد و در غیر این صورت، از آن سفرهایی که امکان ضرر و عدم امنیت برای زن است، خودداری کرد. نکته آخر اینکه، محرم به معنای لغوی، همان حرمت مال و جان و آبروست. پس این محرمیت بین همه زنان و مردان جاری است؛ یعنی هیچ مرد مسلمانی جایز نیست به مال یا جان یا آبروی زن مسلمانی تعرض کند، همچنان که حفظ و دفاع از جان و آبرو و مال زن مسلمان برای مرد مسلمان واجب است. پس معنای محرمیت در روایت، همان معنای لغوی است؛ نه اصطلاح فقه.

## منابع

- قرآن کریم. مترجم: حسین انصاریان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۳ق.
- ابن براج، عبدالعزیز بن تحریر. المذهب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۶ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی. بی‌تا.
- ابوحیان، محمد بن یوسف. البحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر. ۱۴۲۰ق.
- برقی، احمد بن محمد. کتاب الطبقات. محقق: ثامر کاظم عبد خفاجی. بی‌جا: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی. ۱۳۸۵.

- تقی الدین حلی، حسن بن علی. الرجال. تصحیح: محمدصادق بحر العلوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۴۲.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: اسراء. ۱۳۸۹.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۳۷۶ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۹ق.
- حسینی عبدالعظیمی، حسین بن احمد. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات. ۱۳۶۳.
- حسینی همدانی، محمد. انوار درخشان در تفسیر قرآن. قم: علمیه. بی تا.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. تصحیح: هاشم رسولی. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۵ق.
- خسروانی، علیرضا. تفسیر خسروی. تهران: چاپ اسلامی. بی تا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. ویراسته: صفوان عدنان داودی. بیروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. بحر العلوم. بی جا: بی تا.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب. بی تا.
- صدر، محمد. ماوراء الفقه. بیروت: دار الأضواء. ۱۴۳۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة. چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول، بی تا.
- \_\_\_\_\_ . النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الكتاب العربی. ۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_ . تهذیب الأحکام. تهران: دار الكتب الإسلامية. ۱۴۰۷ق.
- \_\_\_\_\_ . رجال الطوسی. نجف: الحیدریه. ۱۳۸۰ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تذکرة الفقهاء. تحقیق: آل البيت (ع). قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۴ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامية. ۱۳۸۰ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تصحیح: حسین درگاهی. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. ۱۳۶۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب. کافی. تهران: دار الكتاب الإسلامية. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_ . ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله

العظمی مرعشی نجفی (ره). ۱۴۰۶ق.

مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. لوازم صاحبقرانی المشتهر بشرح الفقیه. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۴ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن. النهاية و نکتها. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۲ق.

مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر. بی تا.

مغنیه، محمدجواد. تفسیر الکاشف. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ اول، ۱۴۲۴ق.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة. چاپ اول، ۱۳۷۴.

موسوی عاملی، محمد بن علی. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. تحقیق: آل البيت (ع). بیروت: آل البيت (ع).

بی تا.

نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۶۵.

### Transliterated Bibliography

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 1999/1420.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tadhkira al-Fuqahā’*. researched by Āl al-Bayt(AS). Qum: Āl al-Bayt(AS). 1993/1414.

‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Tehran: Maktaba al-‘Ilmiyya al-Islāmiyya. 1961/1380.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kitāb al-Ṭabaqāt*. researched by Thāmir Kāzīm ‘Abd Khafājī. s.l. Kitābkhānih Buzurg Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī, Ganjīnih-yi Jahānī Makhtūṭāt-i Islāmī. 2007/1385.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duvūm 1989/1409.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tafsīl Wasā’il al-Shī‘a ilā Taḥṣīl Msā’il al-Sharī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1989/1409.

Ḥusaynī ‘Abd al-‘Azīmī, Ḥusayn ibn Aḥmad. *Tafsīr Aṣnā ‘Asharī*. Tehran: Mīqāt. 1944/1363.

Ḥusaynī Hamidānī, Muḥammad. *Anvār Dirakhshān dar Tafsīr-i Qurān*. Qum: ‘Ilmiyya. s.d.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. ed. Hāshim Rasūlī. Qum: Ismā‘īliyyān. 1994/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Daftar Intishārāt Islāmī. 1993/1413.

Ibn Barrāj, ‘Abd al-Azīz ibn Niḥrīr. *al-Muhadhdhab*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1986/1406.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Markaz al-Nashr al-Tābī‘ li-Maktab al-‘Ilām

al-Islāmī. s.d.

Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Asrā’ 2011/1389.

Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāḥ ‘Arabiya*. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Aval, 1957/1376.

Khusravānī, ‘Alī Rizā. *Tafsīr Khusravī*. Tehran: Chāp-i slāmīyah. S.d.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Maghniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīyya. Chāp-i Aval, 2003/1424.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘a li-Durar Akhbār A‘imma al-Athār*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Duvūm, 1983/1403.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Malādh al-Akhyār fi Fahm Tahdhīb al-Akhbār*. Qum: Kitābkhānī ‘Umumī Ḥaḍrat-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī. 1986/1406.

Majlisi, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd ‘Alī. *Lavāmi‘ Ṣāhibqarānī al-Mushtahar bi Sharḥ al-Faqīh*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1993/1414.

Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Aval, 1996/1374.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr. s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Hasan. *al-Nihāya wa Nukatuhā*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1992/1412.

Mūsavi ‘Āmulī, Muḥammad ‘Alī. *Madārik al-Aḥkām fi Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. researched by Āl al-Bayt(AS). Beirut: Āl al-Bayt(AS). s.d.

Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1365.

Qumī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Rizā. *Tafsīr Kanz al-Daqa‘iq wa Baḥr al-Gharā‘ib*. ed. Ḥusayn Dargāhī. Tehran: Vizārat al-Thaqāfa al-Irshād al-Islāmī. 1989/1367.

*Qurān-i Karīm*. translated by Ḥusayn Anṣāriyyān.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-‘Ilm. Chāp-i Aval, 1992/1412.

Ṣadr, Muḥammad. *Māwarā‘ al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. 2009/1430.

Ṣāhib ibn ‘Abād. Ismā‘īl ibn ‘Abād. *Al-Muḥīṭ fi al-Lughā*. Beirut: ‘Ālim al-Kutub. s.d.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Baḥr al-‘Ulūm*. s.l. s.n. s.d.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al- al-Ma‘rifa. Chāp-i Aval, 1992/1412.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.

Taqī al-Dīn Ḥillī, Ḥasan ibn 'Alī. *al-Rijāl*. ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-'Ulūm. Tehran: Intishārāt University of Tehran. 1964/1342.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya fi Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Aval, s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. Najaf: al-Ḥydarīyya. 1961/1380.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1987/1407.





### Analytical Typology of Applicability from the Viewpoint of Allamah Tabatabai

Dr. Muhammad Hadi Ghahari Kermani 

Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Email: ghahari@uk.ac.ir

#### Abstract

In many hadiths, the contents of the Quranic verses have been applied to instances and cases. This is considered as one of the most important reasons for the Quran's everlastingness. Allamah Tabatabai has, based on traditions, named this *jar-y* and *taṭbīq* (applicability). The main question is that according to Allamah Tabatabai, what types the narrations of applicability can be divided into. In this article, the traditions of applicability in *Al-Tafsīr al-Mizān* were examined with a descriptive and analytical method and it was found that these instances are of two general types: either they are cases of the time the verse was revealed, and there can also be similar cases for the verse that occur in the passage of time, or they are not cases of the time of revelation, but they are cases that occur in the passage of time. These two types, in turn, can be divided into three types which are respectively as follows: the internal instance of the verse at the time of revelation, the instance of absoluteness or generality at the time of revelation, the most perfect instance of absoluteness or generality at the time of revelation, the internal instance of the verse during the passage of time, the instance of absoluteness or generality in the passage of time, the most perfect instance of absoluteness or generality in the passage of time. Of course, in some cases, Allamah has also referred to the inner meaning of the verse as applicability.

**Keywords:** applicability, types of applicability, Allamah Tabatabai, *Al-Tafsīr al-Mizān*





## گونه‌شناسی تحلیلی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی

دکتر محمدهادی قهاری کرمانی 

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: ghahari@uk.ac.ir

### چکیده

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصادیق تطبیق شده است که این یکی از مهم‌ترین رموز جاودانگی قرآن به شمار می‌رود. علامه طباطبائی بر اساس روایات، از این عمل تحت عنوان جری و تطبیق یاد کرده است. سؤال اصلی آن است که از نگاه علامه طباطبائی، روایات جری و تطبیق به چه گونه‌هایی تقسیم‌شدنی است؟ روایات جری و تطبیق در تفسیر المیزان با روش توصیفی تحلیلی بررسی و مشخص شد که این مصادیق دو گونه کلی اند: یا از مصادیق زمان نزول آیه است و برای آیه، مصادیقی در گذر زمان وجود دارد که مشابه مصادیق آیه در زمان نزول است یا اینکه از مصادیق زمان نزول آیه نیست، بلکه از مصادیق در گذر زمان آیه به شمار می‌روند. هریک از دو گونه کلی یادشده، به سه گونه تقسیم‌شدنی است که به ترتیب عبارت‌اند از: مصداق باطنی آیه در زمان نزول، مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول، مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول، مصداق باطنی آیه در گذر زمان، مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان. البته در مواردی، علامه بر معنای باطنی آیه نیز جری و تطبیق اطلاق کرده است.

**واژگان کلیدی:** جری و تطبیق، انواع جری و تطبیق، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان.

## مقدمه

از ویژگی‌های قرآن کریم، جاودانه‌بودن آن است؛ زیرا سند کامل‌ترین ادیان آسمانی است که ناسخ تمام ادیان پیشین است و پاسخ‌گوی نیازهای بشریت در طول اعصار و قرون تا قیامت خواهد بود. معارف قرآن، مختص به عصر یا حال مخصوصی نیست. قرآن آنچه را فضیلت می‌خواند، در همه ادوار بشری فضیلت است و آنچه را ردیلت و ناپسند می‌شمرد، همیشه ناپسند و زشت است. همچنین آنچه از احکام عملی تشریع می‌کند، مخصوص عصر نزول و اشخاص آن عصر نیست؛ بلکه تشریعی است عمومی و جهانی و ابدی. بیانات قرآن عمومیت دارد و تعلیل‌های آن مطلق است. برای نمونه، ستایش یا نکوهشی که در حق جمعی از مؤمنان یا کافران وارد شده است و علت ستایش یا نکوهش ایشان، به سبب وجود صفات پسندیده یا ناپسند در آن‌ها ذکر شده باشد، در صورتی که همان صفات را در دیگران نیز می‌یابیم، نباید ستایش یا نکوهش را مخصوص همان افراد دانست. بنابراین، اگر در شأن نزول آیات، روایاتی آمده است که مثلاً می‌گوید آیه‌ای بعد از فلان جریان نازل شده یا آیاتی درباره شخص یا واقعه‌ای خاص نازل شده است، نباید حکم آیه را مخصوص آن واقعه و آن شخص بدانیم؛ زیرا اگر این‌گونه فکر کنیم، باید بعد از اتمام آن واقعه یا مرگ آن شخص، حکم آیه قرآن نیز برداشته شود، حال آنکه حکم آیه مطلق است.<sup>۱</sup> پس قرآن کتابی است که در غایب، همانند حاضر، جاری است و بر حال و آینده، همانند گذشته، جاری و منطبق می‌شود. همه احکام، قوانین، اوصاف و ویژگی‌های آن، فراتر از مرزهای مکانی و زمانی است. از این ویژگی قرآن کریم در روایات، به «جری» تعبیر شده است.<sup>۲</sup>

در بسیاری از روایات، مفاد آیات قرآن بر مصادیق تطبیق شده است. علامه طباطبایی از این‌گونه روایات، تحت‌عنوان جری و تطبیق یاد کرده است. البته وی، این اصطلاح را از روایات برداشت کرده است. سؤال اصلی این است که روایاتی که علامه طباطبایی بر آن‌ها جری و تطبیق اطلاق کرده است، به چه گونه‌هایی تقسیم می‌شوند؟ در راستای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا این دسته از روایات در تفسیر المیزان مطالعه و پس از تحلیل آن‌ها، گونه‌ها و انواع مختلف این روایات کشف شد که در ادامه، به شرح آن‌ها می‌پردازیم.

در خصوص پیشینه این موضوع می‌توان به مواردی از این دست اشاره کرد:

علامه مجلسی، به جری و تطبیق اشاره کرده و چنین نگاشته است: «اگر آیه‌ای درباره قومی نازل شود،

۱. طباطبایی، المیزان، ۴۲/۱.

۲. جوادی آملی، تسنیم، ۱۶۷/۱.

حکم آن آیه درباره امثال آن قوم تا روز قیامت جریان دارد.<sup>۳</sup>

فیض کاشانی نیز درباره جری و تطبیق می‌نویسد: «احکام خداوند ناظر به حقایق کلی و مقامات نوعی است، نه ویژگی‌های فردی و شخصی. بنابراین، در جایی که به قومی خطابی شود یا عملی به ایشان نسبت داده شود، از نظر علما و خردمندان، هر آن‌کس که مانند آن قوم و طینت و سرشت آنان باشد، داخل در آن خطاب و عمل باشد.»<sup>۴</sup>

علامه طباطبایی به عنوان احیاگر جری و تطبیق، به صورت گسترده از آن در تفسیر المیزان استفاده کرده و با تکیه بر این قاعده، به تبیین آیات و روایات پرداخته و نیز با استناد به آن، به اشکالات مطرح شده پاسخ داده است.<sup>۵</sup>

در مقاله «جری و تطبیق در المیزان»، به بررسی جری و تطبیق در تفسیر المیزان پرداخته شده است.<sup>۶</sup> در فصل چهارم کتاب روش‌های تأویل قرآن، به تفصیل درباره جری و تطبیق قرآن بر اهل بیت (ع) و مخالفانشان بحث شده است.<sup>۷</sup>

مقاله «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق» در صدد است با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، قاعده یادشده را اثبات کند.<sup>۸</sup>

مقاله «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان (ع)» می‌کوشد تا ابعاد مختلف این قاعده بررسی شود و نمونه‌های به کارگیری آن در سیره معصومان (ع)، گزارش و تبویب و تحلیل شود.<sup>۹</sup>

مقاله «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن» در صدد کشف انواع جری و تطبیق و نیز روش‌ها، مبانی و آسیب‌های این قاعده بر آمده است.<sup>۱۰</sup>

مقاله «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، به بیان شاخصه‌های روایات جری و تطبیق، اقسام روایات جری و بیان ارتباط آن‌ها با بطن و تأویل و تفسیر قرآن می‌پردازد.<sup>۱۱</sup>

مقاله «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی» به استخراج مبانی قاعده مذکور از منظر علامه

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ۳۴۵/۲۴.

۴. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۶/۱.

۵. نک: نفیسی، علامه طباطبایی و حدیث، ۲۲۱ تا ۱۷۷؛ نصیری، رابطه متقابل کتاب و سنت، ۵۰۶ تا ۵۲۳.

۶. نک: نصیری، «جری و تطبیق در المیزان»، ۹۶ تا ۷۸.

۷. نک: شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ۲۰۴ تا ۱۴۷.

۸. نک: رضایی اصفهانی، «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، ۶۶ تا ۵۱.

۹. نک: نورایی، «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان (ع)»، ۴۴ تا ۳۱.

۱۰. نک: یزدان‌پناه، «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن»، ۳۲ تا ۷.

۱۱. نک: سلیمی زارع، «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، ۱۴۱ تا ۱۲۴.

طباطبایی می‌پردازد.<sup>۱۲</sup>

مقاله «جری و تطبیق در احادیث امام رضا(ع)»، به استخراج مواردی از قاعده جری و تطبیق در روایات نقل شده از امام رضا(ع) پرداخته است.<sup>۱۳</sup>

مقاله «روش‌های به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، به دنبال بررسی مفهوم و مصداق منطقی و روش تنقیح مناظر در قاعده جری و تطبیق است.<sup>۱۴</sup>

مقاله «مبانی ادبی و زبان‌شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به استخراج مبانی این قاعده از جنبه ادبی و زبان‌شناختی پرداخته است.<sup>۱۵</sup>

مقاله «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن» به تحلیل نسبت منطقی قاعده جری و تطبیق با اشکال مختلف فهم قرآن؛ یعنی تفسیر و تأویل و باطن می‌پردازد.<sup>۱۶</sup>

کتاب «معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی»، ضمن اشاره‌ای گذرا به اصول و مبانی جری و تطبیق از منظر علامه طباطبایی، معیارهای این قاعده از نگاه وی را استخراج و نمونه‌های روایی هر معیار را ارائه کرده است.<sup>۱۷</sup>

جنبه نوآوری جستار حاضر، کشف گونه‌های روایات جری و تطبیق از منظر علامه طباطبایی است.

## ۱. معنای لغوی جری و تطبیق

«جری»، به معنای روان شدن و جریان داشتن و حرکت منظم در طول زمان است. از این رو، این واژه برای حرکت کشتی، حرکت خورشید، وزیدن باد، دویدن اسب و روان شدن آب استفاده می‌شود.<sup>۱۸</sup>

«تطبیق»، از ریشه «طبق»، به معنای قرارگرفتن دو چیز بر هم و هم‌پوشانی کامل آن دو بر یکدیگر است.<sup>۱۹</sup>

## ۲. معنای اصطلاحی جری و تطبیق

علامه طباطبایی به عنوان احیاگر جری و تطبیق، در تعریف آن چنین نگاشته است: «مقصود از جری،

۱۲. نک: نفیسی، «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، ۲۶ تا ۲۵.

۱۳. نک: لک‌زایی و قاسم‌نژاد، «جری و تطبیق در احادیث امام رضا(ع)»، ۱۸۵ تا ۱۹۴.

۱۴. رضایی کرمانی، «روش‌های به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، ۲۷ تا ۲۴.

۱۵. نک: راد و مؤمن‌نژاد، «مبانی ادبی و زبان‌شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، ۷۹ تا ۵۷.

۱۶. نک: مسعودی صدر، «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، ۱۵۳ تا ۱۷۵.

۱۷. نک: هاشمی نسلجی، معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبایی، ۱۷۲ تا ۱۷۱.

۱۸. نک: جوهری، الصحاح، ۲۳۱۰؛ فراهیدی، کتاب العین، ۱۷۴؛ راغب اصفهانی، المفردات، ۱۹۴؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۴/۱۴۰.

۱۹. راغب اصفهانی، المفردات، ۵۱۶؛ طریحی، مجمع البحرین، ۲۰۴/۵؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۷۷/۲.

این است که قرآن شریف از حیث انطباق بر مصادیق، وسعت داشته و به موارد نزول آیات اختصاص ندارد، بلکه در هر موردی که به لحاظ ملاک با مورد نزول متحد باشد، جاری می‌گردد؛ مانند مثل‌هایی که خاص موارد اولیه نیستند، بلکه در هر چیز که مناسبتش محفوظ باشد، جاری می‌شوند.<sup>۲۰</sup> وی در جای دیگری، از جری و تطبیق با عنوان الغای خصوصیت از مورد نزول آیه یاد کرده است.<sup>۲۱</sup>

همچنین علامه طباطبایی ذیل آیه ۷ سورة آل عمران، صریحاً جری را تعیین مصداق آیه می‌داند و می‌نویسد: «اینکه در روایت آمده، قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد، هم تأویل و هم تنزیل را شامل می‌شود. در مرحله تنزیل، منطبق بر همان اصطلاحی است که در اخبار با عنوان جری آمده که بر انطباق معنای کلام بر مصداق آن دلالت دارد؛ مانند انطباق آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»<sup>۲۲</sup> بر همه مؤمنان متأخر از زمان نزول آیه که این خود، نوعی از انطباق است و نوع دیگری که دقیق‌تر از آن است، انطباق آیات جهاد بر جهاد نفس و انطباق آیات منافقان بر فاسقان از مؤمنان است و نوع سوم آن که باز از نوع دوم دقیق‌تر است، انطباق آیات منافقان و آیات مربوط به گنهکاران بر اهل مراقبت و اهل ذکر و حضور قلب است که اگر احیاناً در مراقبت و ذکر و حضورشان کوتاهی یا سهل‌انگاری کنند، درحقیقت نوعی نفاق و گناه مرتکب شده‌اند و نوع چهارم که از همه انواع انطباق دقیق‌تر است، انطباق همان آیات منافقان و گنهکاران است بر اهل مراقبت و ذکر و حضور، در قصور ذاتیشان از ادای حق ربوبیت.<sup>۲۳</sup>»

دقت در مثال‌های فوق نشان می‌دهد که مراد علامه از مصداق، «ما ينطبق عليه المفهوم» است که هم شامل مصداق عینی خارجی و هم شامل مفاهیم فراگیری می‌شود که مفاهیم دیگری را در بر می‌گیرد. همچنین، هم‌نشینی تعبیر «من قبیل الجری» با تعبیری مانند «التطبیق» و «الإنطباق» در تفسیر المیزان نشان می‌دهد که از نظر ایشان، جری عبارت است از تطبیق دادن آیه بر مصادیق آن.<sup>۲۴</sup>

بنابراین، «جری» به معنای جریان داشتن قرآن است که از لوازم این جریان آن است که بر مصادیق جدیدی غیر از مورد و شأن نزول آیه تطبیق می‌کند؛ خواه این مصادیق از مصادیق معنای ظاهری آیه باشند و خواه از مصادیق معنای باطنی آن.

۲۰. طباطبایی، المیزان، ۶۷/۳.

۲۱. نک: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۷۱.

۲۲. توبه: ۱۲۰.

۲۳. طباطبایی، المیزان، ۷۲/۳.

۲۴. برای مشاهده فهرست این موارد در تفسیر المیزان: نک: نفیسی، «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی»، ۹ تا ۸.

### ۳. انواع جری و تطبیق در المیزان

همان‌طور که گفتیم، از دیدگاه علامه طباطبایی، جری به معنای جریان داشتن قرآن است که از لوازم این جریان آن است که بر مصادیق جدیدی غیر از مورد و شأن نزول آیه تطبیق می‌کند؛ خواه این مصادیق از مصادیق معنای ظاهری آیه باشند و خواه از مصادیق معنای باطنی آن. از آنجاکه اکثر آیات قرآن دارای سبب یا مورد نزول نیستند یا اگر داراست، روایات سبب نزول آن‌ها به دست ما نرسیده است؛ بنابراین اکثر آیات قرآن به صورت اطلاعات یا عموماتی است که بر مصادیق تطبیق می‌شود. بنابراین، وقتی آیه نازل می‌شود، هم بر مصادیق ظاهری و باطنی که در زمان نزول آیه موجودند و هم بر مصادیق ظاهری و باطنی که پس از زمان نزول آیه موجود خواهند شد (مصادیق در گذر زمان)، تطبیق می‌شود؛ زیرا مفاد آیه مانند خورشید و ماه جریان پیدا می‌کند و بر مصادیق منطبق می‌شود. علامه طباطبایی بر همه مصادیق یادشده، جری و تطبیق اطلاق کرده است که در ادامه، نمونه‌های آن‌ها ذکر خواهد شد.

علامه طباطبایی ذیل مباحث روایی تفسیر المیزان، بیش از صدبار از اصطلاح جری استفاده کرده است. با تأمل در موارد کاربرد این اصطلاح مشخص شد که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: أ. مصادیق آیه در زمان نزول؛ ب. مصادیق آیه در گذر زمان. هریک از دو دسته کلی یادشده، خود به سه گونه تقسیم می‌شوند که به ترتیب عبارت‌اند از: مصداق باطنی آیه در زمان نزول، مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول، مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصداق باطنی آیه در گذر زمان، مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، علامه بر معنای باطنی آیه نیز جری و تطبیق اطلاق کرده است. بنابراین، گونه‌های جری و تطبیق در المیزان، هفت نوع است که در ادامه مطرح می‌کنیم.

#### ۳. ۱. مصادیق آیه در زمان نزول

منظور از مصادیق آیه در زمان نزول، مصادیقی از مفاد آیه است که این مصادیق در زمان نزول آیه موجود بوده‌اند. البته معمولاً برای آیه مصادیقی در گذر زمان وجود دارد که مشابه مصادیق آیه در زمان نزول است؛ اما گاهی ممکن است این مصادیق فقط در زمان نزول باشند و در گذر زمان، مشابه نداشته باشند. مصادیق آیه در زمان نزول، خود به سه گونه تقسیم می‌شوند که در ادامه، به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۳. ۱. ۱. مصداق باطنی آیه در زمان نزول

مراد از مصداق باطنی آیات، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است. منظور از مصداق باطنی آیه در زمان نزول، مصادیق باطنی مفاد آیه است که در زمان نزول آیه موجود بوده‌اند. علامه طباطبایی، روایاتی را که به بیان مصداق باطنی آیه در زمان نزول پرداخته است، از باب جری و تطبیق

می‌داند. به ذکر نمونه‌هایی از این گونه روایات در تفسیر المیزان می‌پردازیم.

یک: علامه طباطبایی ذیل آیه «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>۲۵</sup> می‌نویسد: «در بعضی روایات آمده است که مراد از نور، علی (ع) است که این روایات، از قبیل جری یا باطن هستند»<sup>۲۶</sup> باتوجه به اینکه معنای ظاهری نور در آیه ۱۵۷ سوره اعراف، قرآن است؛ لذا امام علی (ع) مصداق باطنی آن به شمار می‌رود.

دو: در روایتی از امام صادق (ع) درباره آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»<sup>۲۷</sup> نقل شده است که آن حضرت فرمود: «صراط مستقیم، امیرمؤمنان (ع) است»<sup>۲۸</sup> علامه طباطبایی پس از نقل روایت یادشده و روایاتی مشابه آن می‌نویسد: «این روایات، از باب جری و ذکر مصداق برای آیه است»<sup>۲۹</sup> عبارت «صراط مستقیم» در آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، به معنای راه معنوی است و یک انسان نمی‌تواند به عنوان مصداق راه معنوی باشد، اما در روایت یادشده از یک انسان؛ یعنی امام علی (ع) به عنوان مصداق صراط مستقیم نام برده شده است، لذا این مصداق از نوع مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

سه: ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنِئِهِ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»<sup>۳۰</sup> روایاتی وارد شده است که طبق برخی از آن‌ها این آیه درباره کسانی است که ولایت امام علی (ع) را کتمان می‌کنند.<sup>۳۱</sup> علامه هنگامی که این روایات را نقل می‌کند، آن‌ها را از باب جری و تطبیق می‌داند.<sup>۳۲</sup> این گونه جری و تطبیق پس از آن است که از آیه یادشده، الغای خصوصیت شود و معنایی فراگیر از آن اتخاذ شود. آن معنای فراگیر این است که هرگاه فردی درصدد پنهان کردن حقیقتی برآید که خداوند، مستقیم یا غیرمستقیم آن را روشن‌گر و هدایت‌گر بشر معرفی کرده است، مورد لعن خداوند و لعنت‌کنندگان خواهد بود.<sup>۳۳</sup> کسانی که ولایت امام علی (ع) را کتمان می‌کنند از مصادیق این معنای فراگیرند.

چهار: درباره آیه «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ

۲۵. اعراف: ۱۵۷.

۲۶. طباطبایی، المیزان، ۲۹۰/۸.

۲۷. حمد: ۶.

۲۸. ابن‌بابویه، معانی الأخیار، ۳۲.

۲۹. طباطبایی، المیزان، ۴۱/۱.

۳۰. بقره: ۱۵۹.

۳۱. نک: عیاشی، تفسیر العیاشی، ۷۱/۱.

۳۲. طباطبایی، المیزان، ۳۸۸/۱.

۳۳. نک: طبرسی، مجمع البیان، ۲۶/۲.



مِنْهُمْ لَعَلَّاهُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»<sup>۳۴</sup> دو روایت نقل شده است که در یکی، منظور از فضل الله، پیامبر (ص) و مراد از رحمت، امیر مؤمنان (ع) است و در دیگری، منظور از فضل الله، امیر مؤمنان (ع) و مراد از رحمت، پیامبر (ص) است.<sup>۳۵</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این روایات می‌گوید: «این روایات از باب جری هستند»<sup>۳۶</sup> روشن است که در آیه مذکور، پیامبر (ص) و امیر مؤمنان (ع)، مصداق باطنی فضل و رحمت خداوند به شمار می‌روند.

پنج: از امام صادق (ع) درباره آیه «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ»<sup>۳۷</sup> روایت شده که فرمود: «مقصود از نحل، ما هستیم که خدا بدان وحی کرده و مراد از «أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا»، امر به ماست که از عرب برای خود شیعه بگیریم و منظور از «مِنَ الشَّجَرِ» این است که از عجم نیز شیعه بگیریم و مقصود از «وَمِمَّا يَعْرِشُونَ» آن است که از بردگان هم شیعه بگیریم و مقصود از شرابی که از شکم زنبور بیرون می‌آید و دارای الوان مختلفی است، علمی است که از ما به‌سوی شما ترشح می‌شود»<sup>۳۸</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «در این معنا، روایات دیگری نیز هست و همه این‌ها از باب جری است. شاهدش این است که در بعضی از این روایات، زنبور بر رسول خدا (ص)، جبال بر قریش، شجر بر عرب، مِمَّا يَعْرِشُونَ بر بردگان و آنچه از شکم زنبور بیرون می‌آید بر علم تطبیق شده است»<sup>۳۹</sup> بدیهی است که موارد مذکور در این روایات، از مصادیق باطنی آیه یادشده به شمار می‌روند.

### ۳. ۱. ۲. مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم، واژه‌ها یا عباراتی به‌صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصادیق فراوانی تطبیق می‌کنند. در روایاتی که ذیل این‌گونه از آیات نقل شده است، به بیان مصداق عموم یا اطلاق آیه پرداخته شده است. لازم به ذکر است که مصداق عموم یا اطلاق آیه، با مصداق باطنی آیه متفاوت است؛ زیرا مصداق عموم یا اطلاق آیه، درحقیقت، از اطلاق یا عموم معنای ظاهری آیه اتخاذ شده است، اما مصداق باطنی آیه، از معنای باطنی آیه استخراج شده است. همچنین مصداق عموم یا اطلاق آیه، برای غیر معصوم نیز تشخیص‌دانی است، اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر

۳۴. نساء: ۸۳.

۳۵. نک: عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۶۱/۱.

۳۶. طباطبایی، المیزان، ۲۷/۵.

۳۷. نحل: ۶۸.

۳۸. قمی، تفسیر القمی، ۳۸۷/۱.

۳۹. طباطبایی، المیزان، ۳۰۸/۱۲.

فرض، غیر معصوم چنین مصادیقی را بیان کند، حجیت ندارد.<sup>۴۰</sup>

منظور از مصداق اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول این است که مصداق اطلاق یا عموم آیه، در زمان نزول آیه موجود بوده است؛ اگرچه ممکن است در دوران‌های پس از زمان نزول آیه، مصادیقی در گذر زمان نیز به وجود آید که مشابه مصادیق آیه در زمان نزول باشند. در ادامه، به ذکر مواردی از این‌گونه جری و تطبیق در المیزان می‌پردازیم.

یک. در آیه «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا»<sup>۴۱</sup> و آیه: «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَرَدًّا»<sup>۴۲</sup>، عنوان «الباقیات الصالحات» آمده است. این عنوان، عام و فراگیر است و شامل همه کارهای شایسته می‌شود. در روایات، مصادیق متعددی برای باقیات صالحات شمرده شده است؛ مانند تسبیحات اربعه و نماز و مودت اهل بیت (ع).<sup>۴۳</sup> علامه طباطبایی پس از اشاره به این روایات می‌نویسد: «همه این روایات، از موارد جری و انطباق بر مصداق است.»<sup>۴۴</sup> روشن است که مصادیق مطرح‌شده در این روایات، از مصادیق عموم آیات یادشده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایات، از نوع مصداق عموم آیه به شمار می‌رود.

دو. از امام صادق (ع) درباره آیه «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»<sup>۴۵</sup> روایت شده که فرمود: «مراد از معروف، قرض است.»<sup>۴۶</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این روایت می‌گوید: «این روایت، از قبیل جری و ذکر برخی مصادیق است.»<sup>۴۷</sup> واژه معروف در آیه مذکور، مطلق است و هر کار نیکی را در بر می‌گیرد، اما در این روایت، بر مصداق قرض تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه به شمار می‌رود.

سه. ذیل آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»<sup>۴۸</sup> روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود: «منظور از شَرِّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ، بنی‌الدَّار است که تنها دو نفر از این طایفه ایمان آوردند.»<sup>۴۹</sup>

۴۰. قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، ۷۸.

۴۱. کهف: ۴۶.

۴۲. مریم: ۷۶.

۴۳. نک: حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۲۶۴/۳.

۴۴. طباطبایی، المیزان، ۳۱۹/۱۳.

۴۵. نساء: ۱۱۴.

۴۶. کلینی، الکافی، ۳۴/۴.

۴۷. طباطبایی، المیزان، ۹۴/۵.

۴۸. انفال: ۲۲.

۴۹. نک: طبرسی، مجمع البیان، ۸۱۸/۴.

علامه طباطبایی، پس از نقل این روایت می‌نویسد: «آیه عام بوده و روایت، از قبیل جری و انطباق است.»<sup>۵۰</sup> عنوان «شَرُّ الدَّوَابِّ» مطلق است، ولی در روایت مذکور، بر یک طایفه تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه به شمار می‌رود.

چهار. از امام علی (ع) درباره آیه «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۵۱</sup> روایت شده که فرمود: «من آن مردی هستم که تسلیم رسول خدا (ص) است.»<sup>۵۲</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این روایت می‌گوید: «ضرب المثل مطرح شده در آیه، عام بوده و این روایت از باب جری است.»<sup>۵۳</sup> عبارت «رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ» در آیه مذکور مطلق است، اما در روایت فوق بر امام علی (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه به شمار می‌رود.

پنج. درباره آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضْلَلْنَا مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ»<sup>۵۴</sup> از امام علی (ع) روایت شده که فرمود: «منظور از الَّذِينَ أُضْلَلْنَا، ابلیس و قابیل است.»<sup>۵۵</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این روایت می‌گوید: «آیه عام است؛ لذا شاید این روایت، نوعی از جری باشد.»<sup>۵۶</sup> عبارت «الَّذِينَ أُضْلَلْنَا مِنَ الْجَنِّ وَالْإِنْسِ» در آیه مذکور، عام است، اما در روایت مذکور، بر ابلیس و قابیل تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق عموم آیه به شمار می‌رود.

### ۳. ۱. ۳. مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه در زمان نزول

در بسیاری از آیات قرآن کریم، واژه‌ها یا عباراتی به صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصداق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات متعددی که ذیل این گونه از آیات نقل شده است، به بیان مصداق اتم و اکمل عموم یا اطلاق آیه پرداخته شده است. منظور از مصداق اتم این است که مصداق اطلاق یا عموم آیه، معصوم یا دشمن معصوم باشد. در ادامه، به ذکر مواردی از این گونه جری و تطبیق در المیزان می‌پردازیم.

یک. درباره آیه «وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»<sup>۵۷</sup> از ابن عباس چنین روایت

۵۰. طباطبایی، المیزان، ۶۱/۹.

۵۱. زمر: ۲۹.

۵۲. طبرسی، مجمع البیان، ۷۷۵/۸.

۵۳. طباطبایی، المیزان، ۲۶۳/۱۷.

۵۴. فصلت: ۲۹.

۵۵. طبرسی، مجمع البیان، ۱۷/۹.

۵۶. طباطبایی، المیزان، ۳۹۴/۱۷.

۵۷. زمر: ۳۳.

شده است: «منظور از الَّذِی جاءَ بِالصَّدَقِ، محمد(ص) و مراد از صَدَقَ بِهِ، علی بن ابی طالب(ع) است.»<sup>۵۸</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می نویسد: «با عنایت به اینکه، ذیل آیه می فرماید: أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ، بنابراین ظاهراً این روایت از قبیل جری است.»<sup>۵۹</sup> عبارت «الَّذِی جاءَ بِالصَّدَقِ وَ صَدَقَ بِهِ» عام است، اما در روایت فوق بر پیامبر(ص) و امام علی(ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتم عموم آیه به شمار می رود.

دو. از امام صادق(ع) درباره آیات: «وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِی يُؤْتِی مَالَهُ يَتَزَكَّى وَ مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى»<sup>۶۰</sup> روایت شده که فرمود: «آیه «وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى»، درباره امیرمؤمنان(ع) است؛ زیرا درباره آن حضرت در آیه پیروی کند و آیه «الَّذِی يُؤْتِی مَالَهُ يَتَزَكَّى»، درباره امیرمؤمنان(ع) است؛ زیرا درباره آن حضرت در آیه دیگری فرموده است: «وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ.» آیه «وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى»، درباره رسول خدا(ص) است؛ زیرا هیچ کس به آن حضرت نعمتی نداده تا جزای آن را از او طلبکار باشد، بلکه نعمت آن حضرت است که بر همه خلایق جاری است.»<sup>۶۱</sup> علامه طباطبایی، پس از نقل این حدیث می نویسد: «این روایت با صرف نظر از ضعف سندش، از قبیل جری و تطبیق است.»<sup>۶۲</sup> آیات یادشده، عام یا مطلق است، اما در روایت فوق بر پیامبر(ص) و امام علی(ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتم عموم و اطلاق آیه به شمار می رود.

سه. از امام علی(ع) درباره آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»<sup>۶۳</sup> روایت شده که فرمود: «منظور از وسیله، من هستم.»<sup>۶۴</sup> علامه طباطبایی، این حدیث را از قبیل جری و انطباق بر مصداق دانسته است.<sup>۶۵</sup> واژه «الوسيلة» در آیه یادشده، مطلق و فراگیر است؛ زیرا این واژه به معنای رساندن خود به چیزی با میل و رغبت است<sup>۶۶</sup> اما در روایت فوق، بر امام علی(ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتم اطلاق آیه به شمار می رود.

چهار. از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) درباره آیه «بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِئَتُهُ فَأُولَئِكَ

۵۷. طبرسی، مجمع البیان، ۷۷۷/۸.

۵۸. طباطبایی، المیزان، ۲۶۴/۱۷.

۵۹. لیل: ۱۹ تا ۱۷.

۶۰. بحرانی، البرهان، ۶۸۰/۵.

۶۱. طباطبایی، المیزان، ۳۰۸/۲۰.

۶۲. مانده: ۳۵.

۶۳. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب(ع)، ۷۵/۳.

۶۴. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۳۳/۵.

۶۵. راغب اصفهانی، المفردات، ۸۷۱.

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»<sup>۶۷</sup> روایت شده که منظور از «سینه»، انکار امامت امیر مؤمنان (ع) است.<sup>۶۸</sup> علامه طباطبایی، این حدیث را از قبیل جری و تطبیق بر مصداق دانسته است.<sup>۶۹</sup> واژه «سینه» در آیه یادشده، مطلق و فراگیر است؛ اما در روایت فوق، بر انکار امامت امیر مؤمنان (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه به شمار می‌رود.

پنج. از امام باقر (ع) درباره آیه «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً»،<sup>۷۰</sup> روایت شده که منظور از «ما أَنْزَلَ إِلَيْكَ» آنچه درباره علی (ع) نازل شده، می‌باشد.<sup>۷۱</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت از قبیل جری و تطبیق است.»<sup>۷۲</sup> عبارت «ما أَنْزَلَ إِلَيْكَ» در آیه یادشده، مطلق و فراگیر است؛ اما در روایت فوق بر آیاتی تطبیق شده است که درباره امام علی (ع) نازل شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه به شمار می‌رود.

### ۳. ۲. مصادیق آیه در گذر زمان

منظور از مصادیق آیه در گذر زمان، مصادیقی از آیات است که در زمان نزول آیه، وجود خارجی نداشتند؛ بلکه در دوران‌های پس از نزول آیه ایجاد شده‌اند. این مصادیق، خود به سه‌گونه تقسیم می‌شوند که در ادامه به شرح آن‌ها خواهیم پرداخت.

### ۳. ۲. ۱. مصداق باطنی آیه در گذر زمان

در بسیاری از روایات، به بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان پرداخته شده است. مراد از مصداق باطنی آیات در گذر زمان، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است که در زمان نزول آیه موجود نبوده و بعداً موجود شده‌اند. علامه طباطبایی در موارد متعددی، از این‌گونه از مصادیق، تحت‌عنوان جری و تطبیق یاد کرده است که در ادامه به ذکر چند نمونه می‌پردازیم.

یک. از امام باقر (ع) درباره آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۷۳</sup> یا آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۷۴</sup> سؤال

۶۶. بقره: ۸۱.

۶۷. نک: کلینی، الکافی، ۴۲۹/۱.

۶۸. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۳۳/۵.

۶۹. نساء: ۱۶۶.

۷۰. نک: عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۸۵/۱.

۷۱. طباطبایی، المیزان، ۱۴۶/۵.

۷۲. نحل: ۴۳.

۷۳. انبیاء: ۷.

شد که مراد از اهل الذکر کیست؟ حضرت فرمود: «مراد ما هستیم که مسئول و سائل هستیم و باید از ما پرسش شود.»<sup>۷۵</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری است.»<sup>۷۶</sup> این در حالی است که مراد از اهل الذکر در آیات مذکور، اهل کتاب هستند؛ اما در این روایت، از این آیات، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و معنای کلی و باطنی مراجعه جاهل به عالم و اهل خبره اتخاذ شده و سپس بر مصداق باطنی اهل خبره در گذر زمان، یعنی ائمه (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

دو. از امام علی (ع) درباره آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۷۷</sup> روایتی نقل شده که آن حضرت، «مِشْكَاةٍ» را به پیامبر (ص)، «مِصْبَاحٌ» را به خودش، «زُجَاجَةُ الزُّجَاجَةُ» را به امام حسن (ع) و امام حسین (ع)، «كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» را به امام سجاد (ع)، «شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ» را به امام باقر (ع)، «زَيْتُونَةٍ» را به امام صادق (ع)، «لَا شَرْقِيَّةٍ» را به امام کاظم (ع)، «لَا غَرْبِيَّةٍ» را به امام رضا (ع)، «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ» را به امام جواد (ع)، «لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» را به امام هادی (ع)، «نُورٌ عَلَى نُورٍ» را به امام عسکری (ع) و «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» را به امام مهدی (ع) معنا کرده است.<sup>۷۸</sup> علامه طباطبایی درباره این موضوع می‌نویسد: «روایات متعددی از طریق شیعه وارد شده که مفردات آیه نور را بر اهل بیت (ع) تطبیق می‌کند. این روایات از باب تطبیق است، نه تفسیر.»<sup>۷۹</sup> روشن است که آنچه در روایت مطرح شده است، همگی از مصادیق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌روند.

سه. از امام صادق (ع) درباره آیه «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»<sup>۸۰</sup> روایت شده که فرمود: «گردن‌های بنی‌امیه با آمدن صبحه‌ای آسمانی به نام صاحب‌الامر، نرم و خاضع می‌شود.»<sup>۸۱</sup> علامه طباطبایی این حدیث را از قبیل جری دانسته است.<sup>۸۲</sup> معنای ظاهری آیه مذکور درباره مشرکان مکه است؛ اما در حدیث فوق، بر بنی‌امیه تطبیق شده است که از مصادیق باطنی آیه در گذر زمان

۷۳. قمی، تفسیر القمی، ۶۸/۲.

۷۴. طباطبایی، المیزان، ۲۵۷/۱۴.

۷۵. نور: ۳۵.

۷. نک: بحرانی، البرهان، ۷۲/۴.

۷۷. طباطبایی، المیزان، ۱۴۱/۱۵.

۷۸. شعراء: ۴.

۷۹. قمی، تفسیر القمی، ۱۲۹/۲.

۸۰. نک: طباطبایی، المیزان، ۲۵۴/۱۵.

است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود. چهار. از امام صادق(ع) درباره آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»<sup>۸۳</sup> روایت شده که فرمود: «اوصیا، همان درهای خدای عزوجل هستند که از آن‌ها به حضرت او توجه می‌شود. اگر آنان نبودند، خداوند عزوجل شناخته نمی‌شد. خدا به وسیله آنان بر خلق خود اتمام حجت کرده است.»<sup>۸۴</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت از باب جری و بیان مصداقی از مصادیق آیه است.»<sup>۸۵</sup> در حدیث فوق، ابتدا از آیه یاد شده، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و معنای کلی و باطنی انجام هر کاری از راه خودش استخراج شده و سپس بر مصادیق باطنی آن، یعنی ائمه(ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود. پنج. از امام باقر(ع) درباره آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»<sup>۸۶</sup> روایت شده که فرمود: «منظور از سبیل، ما هستیم.»<sup>۸۷</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری است.»<sup>۸۸</sup> واژه «سبیل» در آیه یاد شده، به معنای راه معنوی است و یک انسان نمی‌تواند به عنوان مصداق راه معنوی باشد؛ اما در روایت یاد شده از انسان‌هایی، یعنی ائمه(ع) به عنوان مصادیق سبیل نام برده شده است، لذا این مصادیق، از نوع مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌روند.

### ۳. ۲. ۲. مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

منظور از مصداق اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان، مصادیقی از معنای ظاهری آیه است که در زمان نزول آیه موجود نبوده، بلکه در دوران پس از نزول آیه محقق می‌شوند. به دیگر سخن، قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد و معنای مطلق یا عام آیاتش بر مصادیق جدید در گذر زمان تطبیق می‌یابد. علامه طباطبایی در موارد متعددی از این گونه از مصادیق، تحت عنوان جری و تطبیق یاد کرده است که در اینجا چند نمونه را ذکر می‌کنیم.

یک. در روایت نبوی، آیه «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ

۸۱. بقره: ۱۸۹.

۸۲. کلینی، الکافی، ۱/۱۹۳.

۸۳. طباطبایی، المیزان، ۵۹/۲.

۸۴. انعام: ۱۵۳.

۸۵. قمی، تفسیر القمی، ۶۸/۲.

۸۶. طباطبایی، المیزان، ۳۸۵/۷.

إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوْهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>۸۹</sup> به کسانی که در آینده خواهند آمد و به اسلام و قرآن ایمان خواهند آورد، معنا شده است.<sup>۹۰</sup> علامه طباطبایی می نویسد: «اشکالی بر روایت وارد نیست و این روایت، از قبیل جری و انطباق است.»<sup>۹۱</sup> عبارت «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوْهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ» در آیه یادشده مطلق است؛ ولی در حدیث فوق بر کسانی که در آینده خواهند آمد و به اسلام و قرآن ایمان خواهند آورد، تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می رود.

دو. ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا»<sup>۹۲</sup> از امام صادق (ع) روایت شده که این آیه درباره ابوذر، سلمان فارسی، مقداد و عمار یاسر نازل شده است.<sup>۹۳</sup> علامه طباطبایی در توضیح این روایت می گوید: «این روایت از باب جری است یا اینکه آیه درباره مؤمنان واقعی نازل شده است و چهار نفر یادشده در روایت، از روشن ترین مصداق آیه هستند. البته سوره کهف، مکی است؛ ولی سلمان، از جمله کسانی است که در مدینه به پیامبر (ص) ایمان آوردند.»<sup>۹۴</sup> واضح است که سلمان فارسی از مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می رود. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می رود.

سه. از رسول خدا (ص) درباره آیه «وَ نَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»<sup>۹۵</sup> روایت شده که منظور از إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ، امام علی (ع) و شیعیانش است.<sup>۹۶</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می نویسد: «این روایت نبوی، از باب جری و انطباق است.»<sup>۹۷</sup> واژه «إِخْوَانًا» در آیه محل بحث، مطلق است و شیعیان امام علی (ع) از مصداق اطلاق آن در گذر زمان محسوب می شوند. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می رود.

چهار. از امام صادق (ع) درباره آیه «وَ اتَّوَا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ»<sup>۹۸</sup> سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمود: «فلان بن فلان انصاری (و اسمش را برد) زراعتی داشت وقتی حاصلش

۸۷. اعراف: ۱۵۷.

۸۸. نک: بحرانی، البرهان، ۵۹۵/۲.

۸۹. طباطبایی، المیزان، ۲۹۰/۸.

۹۰. کهف: ۱۰۷.

۹۱. نک: قمی، تفسیر القمی، ۴۶/۲.

۹۲. طباطبایی، المیزان، ۴۰۲/۱۳.

۹۳. حجر: ۴۷.

۹۴. نک: استرآبادی، ۲۵۳.

۹۵. طباطبایی، المیزان، ۱۷۷/۱۲.

۹۶. انعام: ۱۴۱.



دست می‌آمد همه را صدقه می‌داد و برای خود و عیالش چیزی باقی نمی‌گذاشت، خدای تعالی این عمل را اسراف خواند.<sup>۹۹</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «مراد امام (ع) این است که آیه شریفه، بر عمل آن شخص منطبق است، نه اینکه آیه در شأن او نازل شده؛ زیرا آیه شریفه مکی است و در آن روز، انصاری در میان نبود. بعید نیست که آن انصاری که امام (ع) اسم برده، ثابت بن قیس بن شماس باشد؛ چون طبری و دیگران نیز از ابن جریر نقل کرده‌اند که گفته است: آیه محل بحث درباره ثابت بن قیس بن شماس نازل شده است... داستان ثابت بن قیس نمی‌تواند شأن نزول آیه باشد، چون او مردی است مدنی و آیه شریفه، نزولش در مکه بوده است. آری، آیه، عمل وی را از باب جری و انطباق در بر می‌گیرد.»<sup>۱۰۰</sup> واژه «الْمُسْرِفِينَ» در آیه محل بحث، عام است؛ ولی در حدیث فوق بر ثابت بن قیس بن شماس تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق عموم آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

پنج. از امام صادق (ع) درباره آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»<sup>۱۰۱</sup> روایت شده که فرمود: «منظور کسی است که ایمان به قیام قائم (ع) داشته باشد و آن را حق بداند.»<sup>۱۰۲</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری است.»<sup>۱۰۳</sup> واژه «الْغَيْبِ» در آیه محل بحث مطلق است؛ ولی در حدیث فوق بر قیام قائم (ع) که مصداقی از غیب در گذر زمان است، تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

### ۳. ۲. ۳. مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه در گذر زمان

در بسیاری از آیات قرآن کریم، واژه‌ها یا عباراتی به صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصداق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات متعدد نقل شده ذیل این گونه از آیات، به بیان مصداق اتمّ و اکمل عموم یا اطلاق آیه در گذر زمان پرداخته شده است. همان‌طور که قبلاً گفته شد منظور از مصداق اتمّ این است که مصداق اطلاق یا عموم آیه، معصوم یا دشمن معصوم باشد. در ادامه، به ذکر مواردی از این گونه جری و تطبیق در المیزان می‌پردازیم.

یک. در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که آن حضرت، آیه «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ

۹۷. کلینی، الکافی، ۵۵/۴.

۹۸. طباطبایی، المیزان، ۳۶۹/۷.

۹۹. بقره: ۳.

۱۰۰. بحرانی، البرهان، ۱۲۴/۱.

۱۰۱. طباطبایی، المیزان، ۴۶/۱.

الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ»<sup>۱۰۴</sup> را به ائمه (ع) معنا کرده است.<sup>۱۰۵</sup> علامه طباطبایی ذیل این روایت می‌نویسد: «این از باب جری، به معنای انطباق آیه بر اکمل مصادیق است.»<sup>۱۰۶</sup> عبارت «الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» در آیه محل بحث، مطلق است؛ ولی در حدیث فوق بر ائمه (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

دو. ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا يَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا»<sup>۱۰۷</sup> از امام صادق (ع) این‌گونه روایت شده است: «کسانی که کافر شدند و به خاندان محمد (ص) ستم کردند، هرگز خدا آن‌ها را نخواهد بخشید و آنان را به هیچ راهی هدایت نخواهد کرد.»<sup>۱۰۸</sup> علامه طباطبایی این روایت را از موارد جری و تطبیق می‌داند.<sup>۱۰۹</sup> عبارت «الَّذِينَ ظَلَمُوا» در آیه محل بحث، مطلق است؛ ولی در حدیث فوق بر ظالمان بر خاندان محمد (ص) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

سه. از امام صادق (ع) درباره آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ»<sup>۱۱۰</sup> روایت شده که فرمود: «ما، آن شافعان هستیم.»<sup>۱۱۱</sup> علامه طباطبایی ذیل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از موارد جری است.»<sup>۱۱۲</sup> عبارت «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ» در آیه محل بحث، مطلق است؛ ولی در حدیث فوق بر ائمه (ع) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

چهار. ذیل آیه «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَ يَكْشِفُ السُّوءَ»<sup>۱۱۳</sup> از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «این آیه درباره قائم از آل محمد (ع) نازل شده است. به خدا سوگند که او همان مضطر است.»<sup>۱۱۴</sup> علامه طباطبایی ذیل این حدیث می‌نویسد: «آیه عام است و این روایت، از باب جری است.»<sup>۱۱۵</sup> واژه «الْمُضْطَرَّ» در آیه محل بحث مطلق است؛ ولی در حدیث فوق، بر حضرت قائم (ع) تطبیق شده است.

۱۰۲. عنکبوت: ۴۹.

۱۰۳. نک: کلینی، الکافی، ۲/۲۱۴.

۱۰۴. طباطبایی، المیزان، ۱۶/۱۴۲.

۱۰۵. نساء: ۱۶۸.

۱۰۶. قمری، تفسیر القمری، ۱/۱۵۹.

۱۰۷. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۲/۱۱۳.

۱۰۸. بقره: ۲۵۵.

۱۰۹. برقی، المحاسن، ۱/۱۸۳.

۱۱۰. طباطبایی، المیزان، ۲/۳۴۱.

۱۱۱. نمل: ۶۲.

۱۱۲. قمری، تفسیر القمری، ۲/۱۲۹.

۱۱۳. طباطبایی، المیزان، ۱۵/۳۹۱.

بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود. پنج. از علی بن ابراهیم قمی درباره آیه «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرُ مَا يُشْرِكُونَ»<sup>۱۱۶</sup> چنین روایت شده است: «منظور از آن‌ها، خاندان محمد(ص) است.»<sup>۱۱۷</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری و انطباق است.»<sup>۱۱۸</sup> عبارت «عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى» در آیه محل بحث، مطلق است؛ ولی در حدیث فوق، بر خاندان محمد(ص) تطبیق شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع مصداق اتمّ اطلاق آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

### ۳.۳. معنای باطنی آیه

از روایات فراوانی استفاده می‌شود که آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری، از معانی باطنی برخوردار است. اصل وجود باطن برای قرآن، مورد اتفاق خاصه و عامه است و روایات فراوانی که به تواتر معنوی رسیده است، بر آن دلالت دارد.<sup>۱۱۹</sup> در تفسیر المیزان، در مواردی بر معنای باطنی آیه نیز اطلاق جری و تطبیق شده است که در ادامه، به چند مورد اشاره خواهد شد.

یک. از امام باقر(ع) درباره آیه «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»<sup>۱۲۰</sup> روایت شده که فرمود: «مقصود از نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ؛ امامی است که به او اقتدا کند و مقصود از كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؛ آن کسی است که امام خود را شناسد.»<sup>۱۲۱</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری و انطباق است.»<sup>۱۲۲</sup> وی، در ادامه می‌گوید: «مقصود از نور در نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ، هدایت به سوی قول حق و عمل صالح است.»<sup>۱۲۳</sup> ولی در حدیث فوق، به امامی که به او اقتدا شود، معنا شده است. بنابراین، جری و تطبیق در این روایت، از نوع معنای باطنی آیه به شمار می‌رود.

دو. از امام صادق(ع) درباره آیه «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»<sup>۱۲۴</sup> روایت شده که فرمود: «منظور از الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ، ولایت علی(ع) است.»<sup>۱۲۵</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این

۱۱۴. نمل: ۵۹.

۱۱۵. قمی، تفسیر القمی، ۱۲۹/۲.

۱۱۶. طباطبایی، المیزان، ۳۹۱/۱۵.

۱۱۷. نک: شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ۹۱ تا ۸۷.

۱۱۸. انعام: ۱۲۲.

۱۱۹. کلینی، الکافی، ۱۸۵/۱.

۱۲۰. طباطبایی، المیزان، ۳۴۸/۷.

۱۲۱. طباطبایی، المیزان، ۱۲۱.

۱۲۲. کهف: ۲۹.

۱۲۳. قمی، تفسیر القمی، ۳۵/۲.

حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری است.»<sup>۱۲۶</sup> روشن است که این جری از نوع معنای باطنی آیه به شمار می‌رود.

سه. ذیل آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»<sup>۱۲۷</sup> از امام باقر(ع) چنین روایت شده است: «منظور از يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ، هدایت به سوی ولایت است.»<sup>۱۲۸</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این روایت، از باب جری است.»<sup>۱۲۹</sup> واضح است که این جری از نوع معنای باطنی آیه به شمار می‌رود.

چهار. از امام کاظم(ع) درباره آیه «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ»<sup>۱۳۰</sup> روایت شده که فرمود: «خداوند، انبیا را بر نبوت آفریده و آنان جز نبی نتوانند بود و مؤمنان را هم بر ایمان آفریده، آنان نیز جز مؤمن نتوانند بود، به مردمی دیگر ایمان را به عاریت داده که اگر خواست تا به آخر برای ایشان باقی می‌گذارد و اگر نخواست از آنان می‌ستاند و در این باره است که می‌فرماید: فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ. آن گاه فرمود: ایمان فلانی مستودع بود که خداوند وقتی دید که به ما دروغ بست، از او بازگرفت.»<sup>۱۳۱</sup> علامه طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «روایات بسیاری در تفسیر عیاشی و تفسیر قمی از ائمه(ع) نقل شده است مبنی بر اینکه، مراد از «مستقر» و «مستودع»، دو قسم ایمان است. روایت فوق می‌فهماند که تفسیر مستقر و مستودع به این دو قسم ایمان، از باب جری و انطباق است.»<sup>۱۳۲</sup> وی، در تفسیر آیه یادشده چنین نگاشته است: «مراد از مستقر، آن افرادی است که دوران سیر در اصلاص را طی کرده و متولد شده و در زمین که به مقتضای آیه وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ<sup>۱۳۳</sup> قرارگاه نوع بشر است، مستقر گشته و مراد از مستودع، آن افرادی است که هنوز سیر در اصلاص را تمام نکرده و به دنیا نیامده و بعداً متولد خواهند شد.»<sup>۱۳۴</sup> بنابراین، واضح است که این جری و انطباق، از نوع معنای باطنی آیه به شمار می‌رود.

پنج. از امام صادق(ع) درباره آیه «فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَ مَا اسْطَاعُوا لَهُ نَقْبًا»<sup>۱۳۵</sup> روایت شده که فرمود: «منظور تقیه است که اگر به تقیه عمل کنی، در حق تو نمی‌توانند هیچ حيله‌ای بکنند و خود، حصنی

۱۲۴. طباطبایی، المیزان، ۳۴/۷.

۱۲۵. اسراء: ۹.

۱۲۶. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۸۳/۲.

۱۲۷. طباطبایی، المیزان، ۷۱/۱۳.

۱۲۸. انعام: ۹۸.

۱۲۹. کلینی، الکافی، ۴۱۸/۲.

۱۳۰. طباطبایی، المیزان، ۳۰/۷.

۱۳۱. بقره: ۳۶.

۱۳۲. طباطبایی، المیزان، ۲۸۸/۷.

۱۳۳. کهف: ۹۷.

حصین است و میان تو و اعدای خدا سدی محکم است که نمی‌تواند آن را سوراخ کنند.<sup>۱۳۶</sup> همچنین در روایت دیگری، آن حضرت آیه مذکور را به تقیه تفسیر فرموده است.<sup>۱۳۷</sup> علامه طباطبائی پس از نقل این دو حدیث می‌نویسد: «این دو روایت از باب جری است، نه تفسیر.»<sup>۱۳۸</sup> روشن است که این جری، از نوع معنای باطنی آیه به شمار می‌رود.

### نتیجه‌گیری

از تحلیل روایاتی که در تفسیر المیزان بر آن‌ها جری و تطبیق اطلاق شده است، این نتیجه حاصل شد که از دیدگاه علامه طباطبائی، هفت‌گونه جری و تطبیق وجود دارد. از منظر ایشان، جری و تطبیق به سه گونه کلی تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: مصادیق آیات در زمان نزول؛ مصادیق آیات در گذر زمان؛ معانی باطنی آیات.

گونه اول به سه نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: مصادیق معنای باطنی آیات در زمان نزول؛ مصادیق اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول؛ مصادیق اتم اطلاق یا عموم آیات در زمان نزول. گونه دوم نیز به سه نوع دیگر تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: مصادیق باطنی آیات در گذر زمان؛ مصادیق اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان؛ مصادیق اتم اطلاق یا عموم آیات در گذر زمان.

### منابع

قرآن کریم

DOI: 10.22051/tqh. 2017.8052.1095

ابن بابویه، محمد بن علی. معانی الأخبار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۳ق.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب (ع). قم: انتشارات علامه. ۱۳۷۹ق.

ابن منظور، محمد. لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۰۸ق.

استرآبادی، علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۰۹ق.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: بعثه. ۱۴۱۵ق.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیة. ۱۳۷۱ق.

جوادی آملی، عبدالله. تسنیم. قم: اسراء. ۱۳۷۹.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. بیروت: دار العلم. ۱۴۰۷ق.

۱۳۴. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۳۵۱/۲.

۱۳۵. نک: عیاشی، تفسیر العیاشی.

۱۳۶. طباطبائی، المیزان، ۳۷۷/۱۳.

- حویزی، عبدعلی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان. ۱۴۱۵ق.
- راد، علی، ابوالحسن مؤمن نژاد. «مبانی ادبی و زبان‌شناختی جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ش ۳۳، بهار ۱۳۹۶، ۷۹ تا ۵۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار العلم. ۱۴۱۲ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، اندیشه دینی. ش ۲۵، زمستان ۱۳۸۶، ۶۶ تا ۵۱.
- رضایی کرمانی، محمدعلی. «روش‌های به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم قرآن»، پژوهش‌های قرآنی. ش ۸۰، پاییز ۱۳۹۵، ۲۷ تا ۴.
- سلمی زارع، مصطفی. «جایگاه روایات جری و تطبیق در فرایند تفسیر قرآن»، پژوهش‌های قرآنی. ش ۷۳، بهار ۱۳۹۲، ۱۲۴ تا ۱۴۱.
- شاکر، محمدکاظم. روش‌های تأویل قرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۳۷۶.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی. ۱۳۹۰ق.
- \_\_\_\_\_ . قرآن در اسلام. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۵۳.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی. ۱۳۷۵.
- عیاشی، محمدبن مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: مکتبة العلمیة الإسلامیة. ۱۳۸۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. ۱۴۱۰ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر. ۱۴۱۵ق.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتب. ۱۳۶۳.
- قهاری کرمانی، محمدهادی. «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی. ش ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ۹۵ تا ۶۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۴۰۷ق.
- لک‌زایی، صغری و زهرا قاسم‌نژاد. «جری و تطبیق در احادیث امام رضا (ع)»، بینات. ش ۸۶ و ۸۷، تابستان و پاییز ۱۳۹۴، ۱۸۵ تا ۱۹۴.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی. ۱۴۰۳ق.
- مسعودی صدر، هدیه. «کاربرد جری و تطبیق در تفسیر قرآن»، مطالعات قرآنی. ش ۳۴، تابستان ۱۳۹۷، ۱۷۵ تا ۱۵۳.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب. ۱۳۶۰.
- نصیری، علی. «جری و تطبیق در المیزان»، علوم و معارف قرآنی. ش ۲، تابستان ۱۳۷۵، ۹۶ تا ۷۸.
- \_\_\_\_\_ . رابطه متقابل کتاب و سنت. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی. ۱۳۸۵.

نفیسی، شادی. «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبائی»، قرآن‌شناخت. ش ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ۲۶ تا ۵.

\_\_\_\_\_ . علامه طباطبائی و حدیث. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۸۴.

نورایی، محسن. «بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق با تأکید بر به کارگیری آن در سیره معصومان(ع)»، آموزه‌های قرآنی. ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ۳۱ تا ۴۴.

هاشمی نسلجی، علی. معیارهای جری و تطبیق از نگاه علامه طباطبائی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. ۱۳۹۸.

یزدان‌پناه، یدالله. «جری و تطبیق، روش‌ها و مبانی آن»، حکمت عرفانی. ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ۳۲ تا ۷.

## Transliterated Bibliography

‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. *Tafsīr al-‘Ayyāshī*. Tehran: Maktaba al-‘Ilmiyya al-Islāmiyya. 1961/1380.

Baḥrānī, Ḥashim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Qum: al-Ba‘tha. 1995/1415.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid. *al-Maḥsin*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1993/1371.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. 1990/1410.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr. 1994/1415.

Hāshimī Nishlājī, ‘Alī. *Mīyār-hā-yi Jary va Taṭbīq az Dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*. Qum: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm va Farhang-i Islāmī. 2020/1398.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1994/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ma‘ānī al-Akhbār*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1983/1403.

Ibn Manẓūr, Muḥammad. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1988/1408.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Qum: Intishārāt-i ‘Allāmah. 1960/1379.

Istarābādī, ‘Alī. *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā’il al-‘Atra al-Ṭāhira*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1989/1409.

Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tasnim*. Qum: Asrā’. 2001/1379.

Jawhari, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāh*. Beirut: Dār al-‘Ilm. 1987/1407.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1987/1407.

Lakẓāyī, Ṣughrā va Zahrā Qāsimnizhād. “Jary va Taṭbīq dar Aḥādīs Imām Rizā (AS)”, *Bayyināt* no. 86-87, summer va autumn 2016/1394, 185-194.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.

Mas‘ūdi Ṣadr, Hādīyih. “Kārburd-i Jary va Taṭbīq dar Tafsīr-i Qurān”, *Muṭālī‘āt-i Qurānī*. no. 34, summer 2019/1397, 153-175.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. 1982/1360.

Nafisi, Shādi. "Mabānī Jary va Taṭbiq az Didgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'i", *Qurān Shinākht*. No. 12, autumn va winter 2014/1392, 5-26.

Nafisi, Shādi. *'Allāmah Ṭabāṭabā'i va Ḥadīth*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. 2006/1384.

Naṣīrī, 'Alī. "Jary va Taṭbiq dar al-Mizān", *'Ulūm va Ma'ārif Qurānī*. no. 2, summer 1997/1375, 78-96.

Naṣīrī, 'Alī. *Rābiṭih-yi Mutaqābil Kitāb va Sunat*. Tehran: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshih-yi Dīnī. 2007/1385.

Nūrāyī, Muḥsin. "Barrisī Qā'idah-yi Tafsīrī Jary va Taṭbiq bā Ta'kid bar bi Kārgiri Ān dar Sirih-yi Ma'sūmān(AS)", *Amūzih-hā-yi Qurānī*. no. 14, autumn va winter 2012/1390, 31-44.

Qahārī Kirmānī, Muḥammad Ḥādī. "Māhiyat Ta'vil-i Qurān dar Āyāt va Rivāyat va Barrisī Didgāh-hā-yi Mashhūr bar Asās-i Ān", *Pazhūhishnāmih-yi Ta'vilāt-i Qurānī*. no. 3, autumn and winter 2020/1398, 67-95.

Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār Kitāb. 1985/1363.

*Qurān-i Karīm*.

Rād, 'Alī, Abū al-Ḥasan Mu'minnizhād. "Mabānī Adabi va Zabānshinakhti Jary va Taṭbiq dar Tafsīr-i Qurān", *Tahqiqāt-i 'Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. No. 33, Spring 2018/1396, 57-79.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharib al-Qurān*. Beirut: Dār al-'Ilm. 1992/1412.

Rizāyī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. "Tajalli Javidānagī Qurān dar Qā'idah-yi Jary va Taṭbiq", *Andīshih-yi Dīnī*. No. 25, winter 2008/1386, 51-66.

Rizāyī Kirmānī, Muḥammad 'Alī. "Ravish-hā-yi bi Kārgiri Qā'idah-yi Jary va Taṭbiq dar Ḥawzah-yi Fahm-i Qurān", *Pazhūhish-hā-yi Qurānī*. no. 80, autumn 2017/1395, 4-27.

Salīmī Zārī, Muṣṭafā. "Jāyghāh-i Rivāyat Jary va Taṭbiq dar Farāyand-i Tafsīr-i Qurān", *Pazhūhish-hā-yi Qurānī*. no. 73, spring 2014/1392, 124-141.

Shākīr, Muḥammad Kāzim. *Ravish-hā-yi Ta'vil Qurān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1376.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: A'lamī. 1970/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Qurān dar Islām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1975/1353.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Kitābfurūshī Murtaẓavī. 1997/1375.

Yazdānpanāh, Yad Allāh. "Jary va Taṭbiq, Ravish-hā va Mabānī Ān", *Hikmat-i 'Irfānī*. No. 4, autumn va winter 2013/1391, 7-32.





### Solutions for Conflicts in Quranic Theorizing

**Mustafa Karimi**

Associate Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute

**Email:** karimi@qabas.net

The Holy Quran is a divine guide to happiness and perfection. Benefiting from its guidance requires seeking out its opinion on various issues. In order to understand the Qur'an, one must consider all the verses related to the research problem and have a general and collective understanding of them. In some cases, an initial seeming conflict is felt between the verses related to the research problem, which should be resolved through identifying the type of conflict.

Through a descriptive-analytical method and with the aim of helping Quranic theorists, this article examines the types of contradictions between the verses and the ways to resolve them. There is no real and irresolvable conflict between the verses of the Qur'an, and if an inconsistency is felt between some of the verses collected to lead us to the opinion of the Holy Quran, we can strengthen and prefer one of the verses with internal or external evidence by using the right solutions. These solutions include: preferring the *naṣṣ* (a verse with one exclusive and explicit meaning) over the *zāhir* (a verse with different possible meanings, one of which is more acceptable), preferring the specified verse over the general, preferring the general verse that cannot be specified over the general that can be specified, preferring the qualified verse over the absolute, preferring the general verse over the absolute, conventionally narrowing or extending the subject of one of the verses, really narrowing the subject of one of the verses according to religious devotion, considering the subject of each verse to be different in cases where a word has different meanings in the two verses, recognizing different referents of a concept in the two verses, and considering the existence of a special condition in each of the verses.

**Keywords:** Quranic theorizing, conflict between verses, initial conflict, recognized conflict, solutions for conflicts





## راهکارهای رفع تعارض در نظریه پردازی قرآنی

مصطفی کریمی

دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

Email: karimi@qabas.net

### چکیده

قرآن کریم، راهنمای الهی به سعادت و کمال است. بهره‌مندی از هدایت آن، استخراج نظر آن در مسائل گوناگون را می‌طلبد. برای دست‌یازیدن به نظر قرآن، باید تمام آیات مربوط به مسئله پژوهش را جمع‌آوری کرد و فهم مجموعی از آن‌ها داشت. در مواردی، میان آیات مربوط به مسئله تحقیق، تعارض اولیه احساس می‌شود که باید ضمن شناسایی نوع آن تعارض، درصدد رفع آن برآمد.

این نوشتار، به‌روش توصیفی تحلیلی و با هدف کمک به نظریه‌پردازان قرآنی در این باب، گونه‌های تعارض میان آیات و راهکارهای رفع آن‌ها را بررسی می‌کند. میان آیات قرآن، تعارض واقعی و رفع‌نشده وجود ندارد و اگر هنگام استخراج نظریه قرآن کریم، میان برخی آیات جمع‌آوری شده تعارض احساس شد، با استفاده از راهکارهای درست، یکی از آیات با قراین درونی یا بیرونی، تقویت و ترجیح می‌یابد. این راهکارها عبارت‌اند از: تقدیم آیه نص بر ظاهر، آیه خاص بر عام، عام غیرقابل تخصیص بر آیه قابل تخصیص، آیه مقید بر مطلق، آیه عام بر مطلق، تضييق یا توسعه اعتباری موضوع یکی از آیات، تضييق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی، متفاوت دانستن موضوع هریک از آیات در مواردی مانند متفاوت بودن معنای یک واژه در دو آیه، تفاوت مصداق یک مفهوم در دو آیه و وجود شرط خاص در هریک از آیات.

**واژگان کلیدی:** نظریه‌پردازی قرآنی، تعارض آیات، تعارض ابتدایی، تعارض مستقر، راهکارهای رفع تعارض.

## مقدمه

قرآن، آخرین مرتبه وحی و کامل‌ترین مرحله برنامه خداوندی و رهاورد آسمانی، حضرت محمد(ص) است که آمده تا هماره راهنمای انسان‌ها به سعادت و راستی و درمان دردهای آن‌ها باشد: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۱</sup> حضرت امیرالمؤمنین(ع) در توصیف این کتاب بزرگ می‌فرماید: «إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ؛ همانا در قرآن، دانش آنچه می‌آید و سخن از گذشته و داروی درد شما و نظم میان شما وجود دارد.»<sup>۲</sup> هدایت به قرآن، متوقف بر عمل به آن است و این امر نیز فرع بر به‌دست‌آوردن نظریه آن در باب احکام و معارف است.

ازجمله مراحل اساسی از مراحل دوازده‌گانه نظریه‌پردازی قرآنی،<sup>۳</sup> برقراری رابطه بین معانی و مفاهیم همه آیات مرتبط به مسئله و قرارداد آن‌ها در جایگاه مشخص خود است.<sup>۴</sup> تنها از این طریق می‌توان مدلول مجموعی آیات را و در نتیجه، نظر قرآن کریم را کشف کرد. با توجه به اینکه به گمان برخی، آیات قرآن به گونه‌ای با هم تعارض دارند،<sup>۵</sup> در این گونه موارد باید به هر شکل ممکن تعارض میان آیات را برطرف کرد. حال پرسش این است که راهکارهای رفع تعارض از این آیات و جمع مفهومی آن‌ها برای رسیدن به نظریه قرآن کریم کدام است؟ پاسخ به این پرسش و یافتن روش درست جمع بین آیات متعارض و رفع تعارض از آن‌ها، نقش مهمی در نظریه‌پردازی قرآنی دارد.

مسئله تناقض در قرآن کریم از صدر اسلام تاکنون توسط مخالفان مطرح بوده و پیشوایان الهی(ع) به آن‌ها پاسخ داده‌اند. برای نمونه، فردی ناباور به خدا و قرآن نزد امیرالمؤمنین(ع) آمد و گفت: اگر در دین شما اختلاف و تناقض نبود، به آن ایمان می‌آوردیم. حضرت فرمودند: در قرآن کریم تناقض وجود ندارد. آنگاه امام علی(ع) به تمام مواردی پاسخ فرمودند که او گمان می‌کرد تعارض و تناقض دارند.<sup>۶</sup>

در خصوص پیشینه بحث می‌توان به آثاری در این زمینه اشاره کرد:

۱. بدرالدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ق، ۱/۶۳ تا ۶۵ و ۵/۱۹ تا ۲۱؛

۱. مانده: ۱۶.

۲. شریف‌الرضی، نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵.

۳. این مراحل عبارت‌اند از: انتخاب مسئله، ایضاح مفاهیم کلیدی مسئله، تهیه ساختار، آگاهی از پیشینه و دستاوردهای بشری درباره مسئله، به‌دست‌آوردن دیدگاه‌های مهم در مسئله، مطالعه اکتشافی قرآن و استخراج آیات، ارائه فرضیه، دسته‌بندی و مرتب‌کردن آیات، تفسیر آیات گردآوری‌شده در جایگاه خود، مشخص کردن حد دلالت آیات، استخراج دیدگاه قرآنی، ارزیابی دیدگاه (نک: کریمی، «فرایند نظریه‌پردازی در حوزه تفسیر موضوعی»، ۱۹۲ تا ۲۱۳).

۴. صدر، المدرسة القرآنية، ۲۷.

۵. یزدی، التعارض، ۱۰۴.

۶. مجلسی، بحار الأنوار، ۹۰/۱۲۷ تا ۹۸/۱۲۷.

۲. جلال‌الدین سیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق، ۱۵۶/۲ تا ۱۵۷؛
  ۳. محمدهادی معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: التمهید، ۱۴۳۲ق، الباب الثالث؛
  ۴. مسعود صادقی، شبه‌شناسی قرآنی یا توهم تعارض در قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۶، ۳۴ تا ۴۹.
  ۵. حسن صادقی، «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، مجله معرفت، آذر ۱۳۹۳، ش ۲۰۴، صص ۹۱ تا ۱۰۳؛
  ۶. اسمعیل سلطانی بیرامی، اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سلطانی، ۱۳۹۶، صص ۸۰ تا ۲۸۵.
  ۷. سیدعلی، هاشمی، اعجاز هماهنگی آیات قرآن، قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی، ۱۳۹۷، صص ۸۳ تا ۵۱۴.
- این آثار، اولاً، جز منبع شماره ۵، تنها آیات به ظاهر متناقض را مطرح کرده‌اند و از آیات متضاد، متداخل و متداخل تحت تضاد سخن نگفته‌اند؛ ثانیاً، راهکارهای رفع تعارض در تحقیق و نظریه‌پردازی قرآنی را مطرح نکرده‌اند. بنابراین، تحقیق از راهکارهای رفع تعارض از آیات در نظریه‌پردازی قرآنی همچنان ضرورت دارد.
- این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی می‌کوشد تا با بیان گونه‌های تقابل بین دو گزاره و گونه‌های رخداد آن میان آیات مربوط به یک مسئله، راهکارهای رفع و حل آن را بیان کند. این امر، وجه تمایز و جنبه نوآوری آن به شمار می‌آید و افزون بر کمک به رفع شبهه وجود تعارض در قرآن، زمینه تشخیص و توان رفع تعارض برای محققان قرآنی را فراهم سازد.
- «نظریه» را گوناگون تعریف کرده‌اند.<sup>۷</sup> مراد ما از نظریه، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که وجود امری را ثابت می‌کند، چستی یا چگونگی چیزی را توضیح می‌دهد یا شایسته بودن رفتاری و ضرورت انجام کاری را تبیین یا توجیه می‌کند.
- نظریه‌پردازی قرآنی عبارت است از: «استنباط نظریه قرآن کریم در موضوع خاص، از طریق جمع‌آوری و دسته‌بندی تمام آیات مربوط و استنتاج روشمند آن‌ها».
- مراد از تعارض، منافات داشتن و قابل جمع نبودن دو یا چند گزاره یا قضیه در مقام دلالت، به گونه‌ای که هر دو نمی‌تواند صادق باشد.<sup>۸</sup> برخی از اندیشمندان، مسئله تعارض را ذیل عنوان «التعادل و التراجیح»

۷. رفیع‌پور، کندوکاو و پنداشته‌ها، ۹۳؛ هومن، شناخت روش علمی در علوم رفتاری، ۱۱.

۸. نک: آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۴۳۷.

آورده‌اند، حتی کتاب‌هایی نیز با این عنوان نگارش شده است؛ مانند التعادل و التراجیح، به قلم امام خمینی. البته به نظر می‌رسد عنوان تعارض بهتر است، زیرا تعادل و تراجیح از اقسام تعارض هستند؛ یعنی ادله، متعارض یا همسان هستند و تعادل دارند یا برخی بر بعضی دیگر، مزیت و تراجیح دارند.<sup>۹</sup>

گزاره‌های قرآنی، به صورت قضیه بیان شده و تقابل میان دو قضیه در صورتی است که از نظر موضوع و محمول یکسان است، ولی از جهت سور، (کلی یا جزئی بودن) یا نسبت (اثبات یا نفی حکم از موضوع) یا هر دو متفاوت باشند. اقسام تقابل عبارت‌اند از: ۱. تناقض؛ ۲. تضاد؛ ۳. تداخل؛ ۴. تداخل تحت تضاد.

أ. تناقض: دو گزاره یا دو قضیه شیء متناقض، در سور و حکم با هم اختلاف دارند و از صدق یکی، کذب دیگری و از کذب یکی، صدق دیگری استفاده می‌شود، پس اجتماع و ارتفاع دو گزاره و دو قضیه متناقض محال است.<sup>۱۰</sup> برای اینکه دو قضیه متناقض باشد، دو گونه شرایط لازم است: یکی وحدت در برخی امور و دیگری، تغایر در بعضی امور.

اموری که وحدت دو قضیه متناقض<sup>۱۱</sup> در آن‌ها ضروری است، عبارت‌اند از: ۱. موضوع؛ ۲. محمول؛ ۳. زمان؛ ۴. وحدت در شرط؛ ۵. وحدت در نسبت (اضافه)؛ ۶. جزء و کل؛ ۷. وحدت در قوه و فعل؛ ۸. وحدت در مکان؛ ۹.<sup>۱۲</sup> وحدت در حمل (به حمل اولی و به حمل شایع بودن)؛ ۱۰.<sup>۱۳</sup> جهت قضیه. (بالا مکان یا بالضرورة)؛ ۱۱. نوع قضیه (حینه یا مطلقه و حقیقی یا خارجی بودن)؛ ۱۲. فاعل و مفعول. تغایر دو گزاره و دو قضیه متناقض، در کمیت (جزئیت و کلیت) و در حکم (ایجاب و سلب) است. بنابراین، دو دیدگاه متناقض، یکی سالبه جزئیه و دیگری، موجه کلی خواهد بود یا برعکس، یکی موجه جزئیه و دیگری، سالبه کلیه.

تناقض در قرآن وجود ندارد، زیرا یکی از دو گزاره متناقضین کاذب است و این با واقع‌نمایی قرآن سازگار نیست. بنابراین، اگر در مواردی تناقضی به نظر آید، رفع‌شدنی است.

ب. تضاد: رابطه بین دو گزاره و دو قضیه‌ای است که سور یکسان دارند، ولی در حکم متفاوت‌اند؛ یعنی یکی، موجه کلی و دیگری، سالبه کلی است. در تقابل تضاد، اگر یکی از دو گزاره و دو قضیه درست باشد، دیگری حتماً نادرست است؛ ولی اگر یکی غلط باشد، درستی یا نادرستی قضیه دیگر به محتوای آن بستگی

۹. یزدی، التعارض، ۳۵ و ۲۱۶ و ۳۲۹.

۱۰. تقنازانی، شرح المقاصد، ۲۱۸.

۱۱. شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۰۲/۱ تا ۲۹۷.

۱۲. هشت تا از آن شروط در این شعر آمده است:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل قوه و فعل است و در آخر زمان

۱۳. نص در لغت، به معنای ظاهر است: «النَّصُّ کلُّ ما أُظْهِرَ» (نک: ابن منظور، لسان العرب، ۹۷/۷)، ولی در اصطلاح با ظاهر تفاوت دارد.

دارد. بنابراین، صحت هر دو قضیه متضاد محال است؛ ولی ممکن است هر دو نادرست باشد. تضاد، ملحق به تعارض می‌شود و در قرآن وجود ندارد؛ زیرا در آن ممکن است هیچ‌یک از دو گزاره متقابل صحیح نباشد که با واقع‌نمایی قرآن سازگار نیست. بنابراین، اگر در مواردی تضادی در قرآن به نظر آید، دائمی نیست و رفع‌شدنی است.

ج. تداخل: دو گزاره متداخل، در حکم مساوی‌اند، ولی در سور متفاوت؛ یعنی هر گزاره متداخل، موجه‌اند و یکی، جزئی و دیگری، کلی است. اگر قضیه کلیه، صادق باشد؛ جزئی نیز صادق است، ولی کذب قضیه کلیه، کذب قضیه جزئی را نتیجه نمی‌دهد.

باتوجه به اینکه هر دو گزاره و دو قضیه متداخلین می‌توانند صادق باشند، این نوع تقابل در قرآن وجود دارد؛ مانند آیه شریفه: «وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَ مَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»<sup>۱۴</sup> این حکم، تجسم اعمال را فقط برای مؤمنان بیان می‌فرماید. ولی آیه شریفه: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»<sup>۱۵</sup> با واژه «کل» و «نفس»، حکم تجسم اعمال را برای تمام انسان‌ها ثابت می‌کند. حکم آیه نخست، داخل در حکم آیه دوم است؛ در نتیجه بین دو آیه، تداخل وجود دارد. سورة بقره پیش از سورة آل عمران نازل شده است،<sup>۱۶</sup> ذکر خاص در سورة بقره، از باب مورد غالبی است. بنابراین، طبق این آیات، اعمال تمام انسان‌ها در قیامت مجسم می‌شود.

د. تداخل تحت تضاد: دو گزاره و دو قضیه متداخل تحت تضاد، در کم متحدند، ولی حکم متفاوت دارند؛ یعنی هر دو جزئی‌اند ولی یکی موجه و دیگری سالبه است. ازاین‌رو، ممکن است هر دو درست باشند، ولی نمی‌تواند هر دو کاذب باشند؛ زیرا نتیجه کذب یکی، صدق دیگری است، نه برعکس. این نوع تقابل، در قرآن نیز یافت می‌شود؛ مانند: «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ»<sup>۱۷</sup> مصداق بعض (فریق) در دو قضیه نخست با مصداق بعض در قضیه دوم آیه متفاوت است. بنابراین، چنین تقابلی، اختلاف و تعارض واقعی نیست.

نتیجه اینکه، مراد از راهکارهای رفع تعارض از آیات در نظریه‌پردازی قرآنی این است که در عمل استخراج نظریه قرآن در باب یک مسئله، با چه روش‌هایی می‌توان گونه‌های مختلف تعارض؛ یعنی تناقض، تضاد، تداخل و تداخل تحت تضاد را از آیات مربوط به مسئله برطرف کرد.

۱۴. بقره: ۱۱۰.

۱۵. آل عمران: ۳۰.

۱۶. معرفت، تاریخ قرآن، ۵۸.

۱۷. اعراف: ۱۳۰.

تعارض از یک حیث، دو گونه است: مستقر و غیرمستقر. در ادامه، وجود یا عدم وجود آن دو در قرآن و راهکارهای رفع آن را بررسی می‌کنیم.

## ۲. راهکارهای رفع تعارض مستقر در قرآن

در تعارض مستقر، دو یا چند آیه به گونه‌ای با هم تنافی دارند که جمع عرفی میان آن‌ها ممکن نیست و هریک، مدلول دیگری را نفی می‌کند.<sup>۱۸</sup> در این نوع تعارض، دو حالت متصور است: ۱. رجحان دسته‌ای از آیات بر آیات دیگر؛ ۲. تعادل بین دو دسته آیات از هر جهت.

### ۲. ۱. تقویت دلالت یکی از آیات با قراین و مقدم ساختن آن بر دیگری

این حالت، شامل مواردی است که دو یا چند آیه، تعارض مستقر دارند؛ ولی از نظر مرجحات متفاوت است و یکی از آن‌ها با کمک قراین، بر دیگری رجحان دارد. اگر دلالت آیه‌ای با قراین دیگری مانند روایت یا حکم عقل یا تجربه تقویت شود، ترجیح دارد و مقدم می‌شود.<sup>۱۹</sup> برای نمونه، درباره صفات خداوند دو دسته آیات وجود دارد: دسته‌ای، صفات جسمانی به خداوند نسبت می‌دهد. مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؛<sup>۲۰</sup> دسته دیگر، صفات مخلوقات؛ از جمله صفات جسمانی را از خدا نفی می‌فرماید؛ مانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».<sup>۲۱</sup> ادله و شواهد عقلی و نقلی که بر منزّه بودن خداوند از صفات جسمانی دلالت دارد، مؤید آیه دوم است و قرینه می‌شود تا این را آیه مقدم سازیم و آیه اول را تأویل ببریم. آیه دوم می‌فهماند که مراد از «استوی» در آیه نخست، تکیه کردن بر مکان نیست؛ چون مستلزم جسمانیت برای خدای سبحان می‌شود. بنابراین، منظور، تسلط خداوند بر ملک و احاطه داشتن بر خلق است.

### ۲. ۲. تعادل بین دو دسته آیات از هر جهت

در این حالت، دو یا چند آیه متعارض، از هر نظر مساوی است و هیچ گونه ترجیحی نسبت به هم ندارند. این نوع تعارض، در قرآن کریم وجود ندارد؛ زیرا لازمه وجود چنین تعارضی در قرآن آن است که اولاً، مطلب یکی از آیات، خلاف واقع باشد که با واقع‌نمایی قرآن نمی‌سازد؛ ثانیاً، در قرآن اختلاف یافت شود. حال آنکه، طبق ادله ضرورت وحی و نبوت، آیات و روایات، قرآن واقع‌نماست و از هرگونه اختلاف درونی پیراسته است. در ادامه، این دو مطلب اثبات می‌شود.

۱۸. نک: صدر، دروس فی علم الأصول، ۵۴۲/۲.

۱۹. نک: یزدی، التعارض، ۴۴؛ نائینی، فوائد الأصول، ۷۲۶/۴.

۲۰. طه: ۵.

۲۱. شوری: ۱۱.

## ۲.۲.۱. واقع‌نمایی قرآن و انسجام درونی آن

اصل اولیه نزد عقلا این است که سخن افراد را واقع‌نما می‌دانند و به آن ترتیب اثر می‌دهند، مگر دلیلی بر عدم واقع‌نمایی آن باشد. البته واقع‌نمایی، منافاتی با کنایه و مجاز و ایهام (از صناعات خمس) ندارد. قرآن کریم نیز این روش انسان‌ها را می‌پذیرد، آنجا که می‌فرماید: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»<sup>۲۲</sup> و آیه «تَبَيَّنْ»، به معنای آشکارکردن است<sup>۲۳</sup> و در آیه، به معنای جست‌وجو از واقع‌نمابودن خبر است. خداوند متعال در این آیه شریفه، اصل واقع‌نمادانستن خبر و ترتیب اثر دادن به آن را که اصلی عقلایی است، امضا می‌فرماید، زیرا اساس زندگی اجتماعی بشر به همین است که وقتی خبری را می‌شنوند، به آن عمل کنند. از اینکه آیه شریفه، طبق عبارت «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...» دستور به تحقیق و بررسی خبر فاسق را تعلیل به پرهیز از برخورد جاهلانه با دیگران فرموده است، امضای ترتیب اثر دادن به خبر علم‌آور استفاده می‌شود و خبر عادل را عقلاً علم‌آور می‌دانند.<sup>۲۴</sup> این دلالت، از سنخ دلالت اشاری و لازم، به معنای بین به معنای اعم است که حجت می‌باشد.<sup>۲۵</sup>

ادله ضرورت وحی و نبوت و پاره‌ای از اوصاف خداوند و قرآن، بر واقع‌نمایی آیات قرآن دلالت دارند. اوصاف خداوند؛ مانند حق‌گو بودن،<sup>۲۶</sup> صادق بودن،<sup>۲۷</sup> حکیم بودن،<sup>۲۸</sup> هادی بودن.<sup>۲۹</sup> اوصاف قرآن؛ مانند حق بودن،<sup>۳۰</sup> هدایت‌گر به حق بودن،<sup>۳۱</sup> صادق بودن،<sup>۳۲</sup> حکیم.<sup>۳۳</sup> لازمه واقع‌نمایی قرآن، نبود اختلاف در آن است؛ زیرا حقایق با هم هماهنگی دارند و هیچ حقی با حق دیگری تعارض ندارد.<sup>۳۴</sup>

## ۲.۲.۲. نبود اختلاف در قرآن

هماهنگی درون در یک سخن، از بدیهی‌ترین اصول فصاحت و بلاغت است که هر سخنوری در رعایت آن، سعی تمام و توجه وافر دارد. به یقین، این امر درباره قرآن نیز صادق است. افزون بر این، ادله

۲۲. حجرات: ۶.

۲۳. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۸۸/۴.

۲۴. طباطبائی، المیزان، ۳۱۲ تا ۲۱۱/۱۸.

۲۵. مظفر، المنطق، ۱۳۷/۱ تا ۱۳۲؛ بابایی، قواعد تفسیر، ۲۴۲ تا ۲۳۶.

۲۶. احزاب: ۴.

۲۷. نساء: ۷۸.

۲۸. لقمان: ۲.

۲۹. حج: ۵۴.

۳۰. واقعه: ۹۵.

۳۱. احقاف: ۳.

۳۲. نساء: ۷۸.

۳۳. بقره، ۳۲.

۳۴. نک: کریمی، وحی‌شناسی، ۳۲۲ تا ۳۲۶.



عقلی و شواهد نقلی به نبود اختلاف در قرآن گواهی می‌دهد.<sup>۳۵</sup> حتی کسانی این هماهنگی را در حد اعجاز دانسته و برخی از ایشان، بر این امر استدلال نیز آورده‌اند.<sup>۳۶</sup> ادله شواهد نبود اختلاف در قرآن کریم عبارت است:

أ. دلیل عقلی: ناسازگاری وجود اختلاف در قرآن با حکمت الهی بر عدم اختلاف میان آیات دلالت دارد؛ زیرا هدف قرآن، هدایت مردم به راستی و درستی و کمال است. لازمه عقلی چنین هدفی آن است که قرآن از هر اختلاف و ناهماهنگی دور باشد.<sup>۳۷</sup> این مطلب به شکل برهان زیر بیان می‌شود:

مقدمه اول: غرض خداوند از فروفرستادن وحی از جمله قرآن، هدایت انسان‌ها به سوی کمال است.<sup>۳۸</sup>  
مقدمه دوم: اختلاف و تناقض درونی مانع از هدایت‌گری قرآن می‌شود.

مقدمه سوم: فروفرستادن قرآن همراه با اختلاف و تناقض درونی، نقض غرض خواهد بود.

مقدمه چهارم: نقض غرض، با حکمت خداوند ناسازگار و از ساحت خداوند به دور است.

نتیجه: اختلاف درونی در قرآن وجود ندارد.

ب. ادله و شواهد نقلی: آیات قرآن و روایات، هرگونه اختلاف محتوایی قرآن را نفی می‌کنند؛ از جمله خداوند می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»<sup>۳۹</sup> آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند [تا دریابند که] اگر از سوی غیر خدا می‌بود، ناهماهنگی بسیار در آن می‌یافتند.»

طبق این آیه شریفه، با تدبیر در قرآن روشن می‌شود که یکی از ابعاد اعجاز آن، پیراستگی از اختلاف است.<sup>۴۰</sup> اثبات اعجاز قرآن در بُعد پیراستگی از اختلاف، مبتنی بر اثبات سه مقدمه است: ۱. هماهنگی از نظر لفظ و محتوا؛ ۲. ملازمه بین بشری بودن قرآن و راه یافتن اختلاف فراوان در آن؛ ۳. درخور کشف بودن این ملازمه با تدبیر در آیات.

در سطور پیشین روشن شد، قرآن واقع‌نماست و لازمه آن، پیراستگی قرآن از اختلاف است. تنها دو مقدمه دیگر را اثبات می‌کنیم. ملازمه بین بشری بودن قرآن و راه یافتن اختلاف فراوان در آن به این دلیل است که قرآن ویژگی‌هایی دارد که اگر از آن انسان بود، در آن اختلاف زیادی یافت می‌شد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: اولاً، قرآن از موضوعات بسیار متنوع سخن گفته و از قلمرو موضوعی گسترده‌ای برخوردار

۳۵. سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۱/۱۸۷.

۳۶. نک: طبرسی، مجمع البیان، ۳/۱۲۵؛ طباطبایی، المیزان، ۵/۱۹.

۳۷. طباطبایی، المیزان، ۱/۷۳ تا ۷۴.

۳۸. مصباح یزدی، راه و راهنماشناسی، ۱۰۳ تا ۱۱۰.

۳۹. نساء: ۸۲.

۴۰. طباطبایی، المیزان، ۵/۱۹ و ۲۰.

است؛<sup>۴۱</sup> ثانیاً، قرآن در گذر زمان و در مدت ۲۳ سال، به صورت تدریجی نازل شده است. در نتیجه، گاه مطالب مربوط به موضوعی، به صورت پراکنده و در آیات متعدد آمده است؛ مانند قصه حضرت موسی (ع)؛ ثالثاً، نزول قرآن در شرایط گوناگون و مناسبت‌های مختلف بوده است. بخشی از قرآن در مکه و در حالی که مسلمانان اقلیتی تحت فشار و محاصره اجتماعی بودند، نازل و توسط حضرت محمد بر مردم بیان شده است و بخش دیگری، در مدینه نازل شد که قرین با توفیق مسلمانان در جهاد و برقراری حکومت دینی بوده است. قرآن با این ویژگی‌ها اگر از انسان بود، در آن اختلاف فراوان یافت می‌شد؛ زیرا انسان از یک‌سو، دچار خطا می‌شود و از سوی دیگر، تحول و تکامل‌پذیر است و از عوامل مختلف در حیات مادی و معنوی تأثیر می‌پذیرد، حال آنکه در قرآن هیچ اختلافی نیست.<sup>۴۲</sup> این ملازمه با تدبیر در آیات درک می‌شود: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ»

روایت نیز به هم‌خوانی و هماهنگی درونی قرآن تأکید دارد. برخی از روایت، به صورت ایجابی از این هماهنگی سخن گفته است. مثلاً از پیامبر اکرم نقل شده است: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَيُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً فَلَا يَكْذِبُوا بَعْضُهُ بَعْضٍ»<sup>۴۳</sup> طبق این روایت، بخش‌های قرآن یکدیگر را تصدیق می‌کنند و با هم هماهنگ هستند. امام علی (ع) نیز با استناد به آیه ۸۲ سوره نساء، قرآن را منزله از اختلاف معرفی می‌فرماید: «أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً؛ همانا قرآن بعضش بعض دیگر را تصدیق می‌کند و در آن اختلاف نیست، پس خدای سبحان می‌فرماید: اگر از سوی غیر خدا می‌بود، ناهماهنگی بسیار در آن می‌یافتند.»<sup>۴۴</sup>

ممکن است گمان شود در صورتی که آیات متعارض مستقر، مربوط به احکام باشد یا غیر احکام، نتیجه متفاوتی خواهد داشت. اگر دو دسته آیات مربوط به احکام باشد، آنکه از نظر زمانی متأخر است، ناسخ دیگری خواهد بود یا هریک به حالت و شرایط متفاوتی مربوط است؛ مانند آیه: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...»<sup>۴۵</sup> که ازدواج به زنان مشرک را جایز می‌داند و آیه شریفه: «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ...»<sup>۴۶</sup> که از ازدواج با مشرکان نهی می‌کند. طبق یک نظر، آیه دوم ناسخ آیه نخست است.<sup>۴۷</sup> پاسخ آن است که میان آیات ناسخ و منسوخ،

۴۱. کریمی، جامعیت قرآن، ۲۰۱ تا ۲۰۴.

۴۲. خویی، البیان، ۵۸؛ طباطبایی، المیزان، ۱۹/۵ و ۲۰؛ مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۱۶۶ و ۱۶۷.

۴۳. متقی، کنز العمال، ۲۶۹/۱، ح ۲۸۶۱.

۴۴. شریف‌الرضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۸.

۴۵. مانده: ۵.

۴۶. بقره: ۲۲۱.

۴۷. انصاری، فرائد الأصول، ۵۹/۱.

تعارضی وجود ندارد؛ زیرا یکی از شرایط تعارض، وحدت زمان است.<sup>۴۸</sup> زمان انجام حکم آیه منسوخ با زمان انجام حکم ناسخ متفاوت است؛ چون حکم آیه منسوخ موقت است که به ظاهر ابدی به نظر می‌رسد. پس از پایان زمان حکم نخست یا دگرگونی شرایط، حکم جدید جایگزین آن می‌شود.<sup>۴۹</sup> بنابراین، هرگز در قرآن که سخن خداوند حکیم و عالم الغیب است، دو گزاره متعارض جمع نشدنی یافت نمی‌شود.

### ۳. راهکارهای رفع تعارض غیرمستقر

تعارض غیرمستقر، بدوی و ناپایدار است و با تأمل از بین می‌رود. به دلیل اینکه عرف می‌تواند میان دلالت آن دو جمع کند، آن را جمع عرفی و جمع مقبول نیز گویند.<sup>۵۰</sup> راهکارهای رفع تعارض بدوی از آیات قرآن متناسب با گونه تعارض، عبارت‌اند از:

#### ۳.۱. مقدم ساختن آیات با دلالت قوی بر دیگری

از جمله موارد تعارض بدوی در قرآن، تعارض میان آیات نص<sup>۵۱</sup> و آیات ظاهر است. در این صورت، مدلول آیات، نص قوی است و بر ظاهر ترجیح دارد؛ زیرا نص، صریح در مطلب است و احتمال خلاف در آن راه ندارد، ولی دلالت کلام ظاهر بر مراد گوینده صریح نیست؛ بلکه معانی متعدد محتمل است که از میان آن‌ها، یکی زودتر به ذهن خطور می‌کند.<sup>۵۲</sup>

نص، قرینه تصرف در ظاهر می‌شود؛ در نتیجه، آن معنایی از ظاهر مراد خواهد بود که با نص سازگار است. برای نمونه، درباره اینکه در آیه، خداوند به اوصاف جسمانی متصف می‌شود یا نه، دو دسته آیات وجود دارد: دسته نخست، آیاتی است که برخی ویژگی‌های جسم را به خداوند نسبت می‌دهد. مانند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»<sup>۵۳</sup> این آیه، نسبت دیده شدن به خداوند می‌دهد. دسته دیگر، دیده شدن خدا را نفی می‌کند. مانند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»<sup>۵۴</sup> چون آیه دوم نص است و احتمال معنای دیگری در آن وجود ندارد، قرینه است بر اینکه رؤیت خداوند با قلب است که نتیجه حقیقت ایمان است.<sup>۵۵</sup> از مصادیق دیگر نص، ادله‌ای است که مدلول آن، اندازه‌ها؛ مانند وزن‌ها و مقادیرها و

۴۸. مظفر، اصول الفقه، ۱/۱۸.

۴۹. نک: عنایت، شبهات حول القرآن و تفنیدها، ۱۵۷ و ۱۵۹.

۵۰. نک: یزدی، التعارض، ۳۹؛ انصاری، فرائد الأصول، ۸۹۴/۲؛ خمینی، التبادل و الترجیح، ۵/۲.

۵۱. نص در لغت، به معنای ظاهر است: «النَّصُّ كُلُّ مَا أُظْهِرَ» (نک: ابن منظور، ۹۷/۷، مادة «نص»)، ولی در اصطلاح، با ظاهر تفاوت دارد.

۵۲. نک: میرزای قمی، تفسیر منسوب به قمی، ۶۳ و ۱۶۴؛ انصاری، فرائد الأصول، ۶۵؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۴۳۹.

۵۳. قیامت: ۲۲ و ۲۳.

۵۴. انعام: ۱۰۳.

۵۵. نک: طباطبایی، المیزان، ۲۳۸/۱ و ۱۱۲/۲.

مسافت‌هاست. این نوع دلیل، بر دلیلی مقدم می‌شود که امور کیفی را بیان می‌کند.<sup>۵۶</sup> همین طور آیاتی که آن علت را بیان می‌کند.<sup>۵۷</sup>

همچنین اگر یکی از دو آیه متعارض، اظهر و دیگری ظاهر باشد، اظهر مقدم می‌شود و باید ظاهر را توجیه کنیم تا با اظهر سازگار شود.<sup>۵۸</sup> طبق یک نظر، تقدم خاص بر عام از باب تقدم اظهر بر ظاهر است.<sup>۵۹</sup> بر این اساس، تمام موارد تقدم آیات بیانگر حکم خاص بر آیات بیانگر حکم عام که در ادامه خواهد آمد، نمونه برای تقدم اظهر بر ظاهر خواهد بود. برای مثال، آیه عام، مانند: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ»<sup>۶۰</sup> و آیات خاص، مانند: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا»<sup>۶۱</sup> آیات خاص بر عام مقدم و معلوم می‌شود در آیه عام، مراد از اینکه کسی جز خدا غیب را نمی‌داند این است که کسی غیر خدا به شکل استقلالی غیب را نمی‌داند. بنابراین، کسانی با عنایت الهی به غیب آگاه هستند.

### ۳. ۲. تخصیص آیه عام با آیه خاص

«عام» مقابل «خاص» و به معنای شامل و فراگیر است و در اصطلاح، به واژه‌ای عام گویند که همه افراد و مصادیق خود را شامل شود. عام سه گونه است: ۱. استغراقی یا افرادی که در آن حکم، شامل همه افراد عام به صورت مستقل می‌شود؛ ۲. عام بدلی که در آن، حکم بر فرد غیرمعین از همه افراد عام مربوط است؛ ۳. عام مجموعی که در آن حکم بر همه افراد به صورت مجموع و با هم بار می‌شود.<sup>۶۲</sup>

عام از نظر دیگر، این اقسام را دارد: ۱. اطلاق افرادی که شامل تمام افراد می‌شود؛ ۲. اطلاق احوالی که شامل تمام حالات می‌شود؛ ۳. اطلاق زمانی که حکم شامل تمام زمان‌هاست.<sup>۶۳</sup> الفاظ عموم در عربی مانند: کل، جمیع، اجمعین، تمام، ای، دائماً، مهما و اینما (شرطی)، متی (زمانی)، من و ما (شرطی، موصولی و استفهامی)، کافّة، قاطبة، جمع معرف به الف و لام، نکره در سیاق نفی یا نهی.

عام و خاص به شکل‌های مختلف ممکن است با هم متعارض باشند.<sup>۶۴</sup> اگر یکی از دو آیه متعارض، خاص و دیگری، عام باشد، از نظر تقدم و تأخر زمانی، دو حالت ذیل پیش می‌آید که هریک حکم متفاوتی

۵۶. مظفر، اصول الفقه، ۲/۲۳۳ تا ۲۳۵.

۵۷. نانینی، فوائد الأصول، ۷۲۹/۴.

۵۸. انصاری، فوائد الأصول، ۷۸۴/۲ و ۷۸۸.

۵۹. نک: اصفهانی، نهاية الدراية، ۳/۳۲ و ۳۵.

۶۰. نمل: ۶۵.

۶۱. جن: ۲۶ و ۲۷.

۶۲. نک: مظفر، اصول الفقه، ۱/۱۴۱ تا ۱۴۱.

۶۳. نک: بابایی، فوائد التفسیر، ۶۳ تا ۶۱.

۶۴. نک: نانینی، فوائد الأصول، ۷۴۵ تا ۷۴۴/۴.

دارد:

حالت اول. تقدم زمان نزول آیه عام: در این صورت، آیه خاص قرینه تصرف در عام است و آن را تخصیص می‌زند. تفاوت نمی‌کند آیات، مربوط به عمل یا غیرعمل باشد. همچنین در صورت مربوط به عمل بودن فرق نمی‌کند نزول خاص پیش از رسیدن زمان عمل به عام باشد یا بعد از آن. البته این در صورتی است که خاص از آن جهت که خاص است بر عام مقدم شود، ولی در صورتی که علت تقدم خاص بر عام را قوت ظهور آن بدانیم.<sup>۶۵</sup> در صورتی که دلالت هر دو، منطوقی یا مفهومی باشد، دلالت خاص قوی‌تر از دلالت عام است و مقدم می‌شود؛ زیرا اصالت جدی بودن متکلم در استعمال عام ضعیف می‌شود و توان مقابله با خاص را از دست می‌دهد.<sup>۶۶</sup> اما در تقدم معنای مفهومی خاص بر معنای منطوقی عام اختلاف است؛ زیرا در قوی بودن دلالت آن نسبت به عام منطوقی، اختلاف وجود دارد. البته کسانی حتی معنای مفهومی خاص را قوی‌تر از معنای عام منطوقی می‌دانند و بر عام مقدم می‌دارند.<sup>۶۷</sup> برای نمونه، آیه‌ای از قرآن به طور عام هر نوع گناه را مانع از ورود به بهشت معرفی می‌کند: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»<sup>۶۸</sup> عبارت «لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا» در سیاق نفی است و عموم را می‌رساند. بنابراین، فساد شامل گناه صغیره هم می‌شود. آیه دیگر، خاص است و می‌فرماید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا»<sup>۶۹</sup> این آیه شریفه که دوری از گناهان کبیره را محوکننده گناهان صغیره معرفی می‌کند، خاص است و آیه قبلی را تخصیص می‌زند. بنابراین، فساد در آیه قبلی، گناه کبیره است.<sup>۷۰</sup>

حالت دوم. تقدم زمان نزول خاص: در این صورت، اگر آیات مربوط به غیررفتار؛ یعنی بینش و گرایش باشد، آیه عام با آیه خاص تخصیص می‌خورد. اما اگر آیات متعارض، مربوط به عمل باشد، دو احتمال تخصیص و نسخ مطرح خواهد بود که تحت عنوان تخصیص و نسخ خواهد آمد. برای پرهیز از تکرار و تطویل، نمونه‌های قرآنی را در آن قسمت می‌آوریم.

### ۳.۳. مقدم کردن آیه عام غیرقابل تخصیص بر آیه عام قابل تخصیص

در صورتی که عموم یکی از آیات، تخصیص‌پذیر نباشد، آیه دیگر بر آن مقدم می‌شود. توضیح اینکه، گاه تعارض، بین دو آیه عامی است که یکی از آن‌ها به گونه‌ای است که اگر بخواهیم آن را تخصیص بزنیم و در

۶۵. نک: اصفهانی، نهاية الدراية، ۳/ ۳۲ و ۳۵.

۶۶. خمینی، التعادل والترجيح، ۳۵ و ۷۶.

۶۷. ابن شهيد ثاني، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، ۱۳۹ تا ۱۴۰.

۶۸. قصص: ۸۳.

۶۹. نساء: ۳۱.

۷۰. نك: طباطبائي، الميزان، ۱۶/ ۸۲.

آن به غیر موارد اجتماع اکتفا کنیم، تخصیص مستهجن و عرف ناپسند پیش می‌آید؛ یعنی افرادی که از عام باقی می‌ماند، در حدی نیست که از عموم اراده شود. چنین عامی قرینه می‌شود بر اینکه عام دوم تخصیص بخورد.<sup>۷۱</sup> همچنین در برخی موارد، باتوجه به قرینه حکم و موضوع، دلالت عام به گونه‌ای است که تخصیص آن متصور نیست، مانند آیه شریفه: «... وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۲). این آیه، قلمرو دانش الهی را همه چیز می‌داند و به هیچ وجه، چیزی از حیطه دانش خداوند خارج نیست. بنابراین، نمی‌توان عمومیت آیه شریفه را با آیه «وَقَوْفُ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (یوسف: ۷۶) تخصیص زد و گفت: بالاتر از خدا نیز عالمی هست، پس خداوند همه چیز را نمی‌داند.

### ۳. ۴. مقدم کردن تخصیص بر نسخ

اگر دو آیه عام و خاص مربوط به رفتار باشد و آیه عام پس از آیه خاص نازل شده باشد، دو حالت متفاوت پیش می‌آید که عبارت‌اند از:

حالت اول. نزول آیه عام پیش از فرارسیدن وقت عمل به خاص: در این صورت، احتمال وقوع نسخ بسیار ضعیف است؛ زیرا شرط نسخ موجود نیست که عمل به خاص باشد. بنابراین، عام توسط خاص تخصیص می‌خورد.

حالت دوم. نزول آیه عام پس از فرارسیدن وقت عمل به خاص: در این صورت، احتمال تخصیص و نسخ وجود دارد، لکن تخصیص بهتر از نسخ است. ظهور آیه خاص، در استمرار و دوام زمانی به حال خود باقی می‌ماند و ظهور آیه عام، در عموم افرادی تخصیص می‌خورد. دلیل این امر آن است که در تخصیص، تصرف کمتری در دلالت کلام است؛ زیرا تنها بخشی از مدلول را بر می‌دارد، اما در نسخ، رفع آن است. بنابراین، هنگام احتمال وقوع تخصیص یا نسخ، جانب تخصیص احتمالش قوی‌تر است. افزون بر این، وقوع نسخ زیاد در شریعتی سبب وهن آن می‌شود.<sup>۷۲</sup>

نمونه تقدم تخصیص بر نسخ و نزول آیه عام بعد از آیه خاص، مانند آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... لَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفَرِ»<sup>۷۳</sup> این آیه شریفه خاص است و از پایبند بودن به پیوند زناشویی با کفار نهی می‌فرماید و در آیه دیگر عام که بعد از این آیه نازل شده است، می‌فرماید: «وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَ لَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...»<sup>۷۴</sup> این آیه شریفه، ازدواج با اهل کتاب که شامل کفار هم می‌شود را

۷۱. نانینی، فوائد الأصول، ۷۲۹ تا ۷۲۸/۴؛ خمینی، التعارض و التراجع، ۷۱.

۷۲. نک: محمدی، شرح کفایة الأصول، ۳۳۰ تا ۳۳۵.

۷۳. ممتحنه: ۱۰.

۷۴. مانده: ۵.

حلال شمرده است. آیه قبلی، این آیه را تخصیص می‌زند. اینکه در روایت آمده است که این آیه شریفه به وسیله آیه قبلی نسخ شده است،<sup>۷۵</sup> مراد از آن نسخ اصطلاحی نیست؛ بلکه مراد، تخصیص است که نسخ لغوی است؛ زیرا آیه‌ای که قبلاً نازل شده است، نمی‌تواند آیه‌ای را نسخ کند که بعداً نازل شده است.<sup>۷۶</sup> بنابراین، آیه سوره ممتحنه که قبلاً نازل شده، تنها یک قسم نکاح با زنان اهل کتاب؛ یعنی نکاح دائمی را حرام کرده است و حلّیت ازدواج با زنان اهل کتاب در آیه سوره مائده، مربوط به ازدواج موقت است و آن را شامل نمی‌شود.

### ۳. ۵. تنقید آیه مطلق با آیه مقید

«مطلق» اسم مفعول از ماده «طلق» و در لغت، به معنای رها و شایع است<sup>۷۷</sup> و در اصطلاح، واژه‌ای را گویند که بر معنایی دارای افراد دلالت می‌کند. اسم جنس؛ مانند انسان، نکره مانند رجل، مفرد دارای الف و لام، الفاظ مخصوص مطلق هستند.<sup>۷۸</sup> در اعلام شخصی نیز مقتضای اطلاق، شمول نسبت به حالات است، نه از این نظر که تمام حالات موضوع حکم است؛ بلکه به این دلیل که اسم علم بدون هیچ قیدی موضوع قرار گرفته است.

اطلاق از یک نظر سه قسم است: ۱. اطلاق افرادی که شامل تمام افراد می‌شود؛ ۲. اطلاق احوالی که شامل تمام حالات می‌شود؛ ۳. اطلاق زمانی که حکم شامل تمام زمان‌هاست.<sup>۷۹</sup> ممکن است در یک مورد، هر سه قسم اطلاق جمع شود. مقید در لغت، به معنای گرفتار است<sup>۸۰</sup> و در اصطلاح عبارت است از: کلمه‌ای که با افزودن قیدی، دایره شمول آن محدود شده است.<sup>۸۱</sup> مقید یا لفظی پیوسته یا ناپیوسته است یا غیرلفظی است که خود دو قسم است: پیوسته؛ مانند معارف عقلی بدیهی و قطعی یا منفصل است؛ مانند اجماع. نمونه برای قید لفظی که اطلاق زمانی محدود می‌کند در آیه شریفه: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»،<sup>۸۲</sup> از دو واژه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا» جواز خوردن و آشامیدن در طول شب استفاده می‌شود؛ ولی «حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» زمان آن را مقید به قبل از طلوع فجر می‌سازد. برای نمونه، آیات مربوط به علم غیب حضرت محمد (ص) دو دسته‌اند:

۷۵. کلینی، الکافی، ۳/۵۸، ح ۷ و ۸.

۷۶. نک: طباطبائی، المیزان، ۲۴۵/۱۹۹؛ محمدی و موسوی مقدم، بها «نقد و بررسی انگاره تعارض آیات قرآن در حرمت و حلّیت ازدواج با اهل کتاب»، ۷۹ تا ۶۱.

۷۷. ابن فارس، مقاییس اللغة، ۳/۴۲۰.

۷۸. مظفر، اصول الفقه، ۱/۱۷۳.

۷۹. نک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ۱۵/۳؛ بابایی، علوم قرآن: دلالت‌های قرآن کریم، ۹۸ تا ۱۰۰.

۸۰. نک: طریحی، مجمع البحرین، ۳/۱۳۴.

۸۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۱/۳۷۶.

۸۲. بقره، ۱۸۷.

دسته‌ای از آیات، مطلق است؛ مانند: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ»<sup>۸۳</sup>، با توجه به اینکه «الْغَيْبَ» جنس است، این آیه به طور مطلق، آگاهی پیامبر اکرم (ص) از علم غیب را نفی می‌کند. دسته‌ای دیگر از آیات، مقید هستند. آیاتی که آگاهی حضرت به پاره‌ای از امور غیبی را بیان می‌فرماید؛ مانند: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ»<sup>۸۴</sup>. این دسته آیات، دسته نخست را قید می‌زند؛ در نتیجه، مراد از «وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ»، نفی آگاهی استقلالی حضرت از علم غیب و بدون تعلیم خداوند است.<sup>۸۵</sup> بنابراین، نباید به اطلاق آیات دسته نخست اخذ کرد که غیب را ویژه خدا می‌داند و آن‌ها را در تعارض با آیات دسته دوم دانست که از آگاهی برخی انسان‌ها از غیب حکایت می‌کند.

### ۶.۳. مقدم کردن آیه عام بر آیه مطلق

در مواردی ممکن است مدلول مطلق آیه‌ای با مدلول عام آیه دیگر تعارض داشته باشد. در این صورت، مطلق تقیید می‌خورد و عام به عموم خود باقی می‌ماند. اندیشمندان بر این امر دو دلیل آورده‌اند: دلیل اول، تجزیه و غیرمعلق بودن ظهور عام در عموم: چون عام برای عموم وضع شده است ظهور آن در عموم تجزیه است و بر چیزی معلق نیست. از این رو، هنگام استعمال بدون حال منتظره، دلالت بر عموم می‌کند. ولی ظهور مطلق در اطلاق، ظهور تعلیقی و در گرو تحقق مقدمات حکمت است. از جمله مقدمات حکمت، نبود بیان و قرینه است. ظهور عام، تجزیه است و صلاحیت بیان و قرینه بودن را دارد. در نتیجه، دلالت عام، اظهر و قوی‌تر است و بر مطلق مقدم می‌شود؛<sup>۸۶</sup> یعنی سرآمد زمان حجیت دلیل مطلق، رسیدن بیان است. پس وقتی بیان آمد، موضوع آن از بین می‌رود. در نتیجه، عام با دلالت لفظی خود، عموم اطلاق را قید می‌زند.

برخی صاحب نظران بر این باورند که تنها قید متصل به خطاب، مانع از انعقاد ظهور مطلق است و لازم نیست تا قیامت هم بیانی نرسد، ظهور منعقد می‌شود. به صرف نبود بیان در مقام خطاب، اطلاق منعقد می‌شود. بیان منفصل، جلوی اصل ظهور را نمی‌گیرد، بلکه مانع از حجیت ظاهر است. بنابراین، خطاب عام و خطاب مطلق در عرض هم هستند و هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد. ناگزیر باید سراغ قرائن خاصه برویم و در هر مورد ببینیم کدام یک از عام و مطلق، اظهر است و آن را مقدم سازیم.<sup>۸۷</sup> به نظر می‌رسد بین مطلق و عام از نظر ظهور تفاوت است و نمی‌توان این تفاوت را از نظر دور داشت.

۸۳. انعام: ۵۰؛ نک: هود، ۳۱.

۸۴. یوسف: ۱۰۲.

۸۵. طباطبایی، المیزان، ۹۶ تا ۹۵/۷.

۸۶. انصاری، فراند الاصول، ۷۹۲.

۸۷. آخوند خراسانی، فراند الاصول، ۴۵۰.



همین تفاوت، مجوز تقدم عام بر مطلق است.

دلیل دوم. موضوع حکم عام اصولی، کل فرد فرد است: این عام از الفاظی مانند «کل» و «لام استغراق» و مانند آن استفاده می شود، ولی موضوع حکم در مطلق طبیعت است و دلالتی بر افراد ندارد. عقلاً حکم می کنند؛ چون متکلم حکیم است و در صورت در نظر داشتن قیدی، آن را می آورد. حال که قیدی نیاورده است، به اطلاق لفظ اخذ می شود.<sup>۸۸</sup> برای نمونه، آیه شریفه: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»،<sup>۸۹</sup> با روایت «أَنَّ الْبَيْعَ الْغَرَرِي بَاطِلٌ»<sup>۹۰</sup> تعارضی ندارد، زیرا واژه «الْبَيْع» در آیه شریفه، شامل بیع غرری نمی شود؛ چراکه آن بر تمام افراد و اصناف بیع دلالت ندارد. بنابراین، وجه تقدم عام بر مقید به این است که طبق مقدمات حکمت، احتجاج عقلاً به عمومیت مطلق تا زمانی است که قیدی نیاید. با آمدن قید، زمان احتجاج، تمام و موضوع مرتفع می شود؛ ولی برعکس، مطلق نمی تواند بر عام مقدم شود؛ زیرا با آمدن عام، عمرش پایان می یابد. بنابراین، وجه تقدم عام بر مطلق، مرتفع شدن موضوع حجیت مطلق با آمدن عام است، نه به دلیل اظهار بودن عام نسبت به مطلق در شمول نسبت به مورد اجتماع؛ زیرا مطلق در خصوص اجتماع، شمولی ندارد تا تقدم عام بر آن به سبب قوی بودن در دلالت باشد.<sup>۹۱</sup> برای نمونه، قرآن می فرماید: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»<sup>۹۲</sup> این آیه شریفه بیانگر گستردگی قلمرو موضوعی قرآن کریم است؛ زیرا اولاً، باتوجه به فعل «نَزَّلْنَا»، مراد از «الْكِتَاب» قرآن نازل شده و موجود در دست مسلمانان است؛ ثانیاً، واژه تبیان، مصدر باشد یا اسم، حالت مبالغه دارد و به معنای بیان بلیغ است.<sup>۹۳</sup> بنابراین، قرآن کریم خود و به طور مستقیم و به تفصیل، بیانگر است؛ ثالثاً، «کل شی» عمومیت دارد. باتوجه به اینکه در ظاهر قرآن کریم همه چیز نیامده است یا باید از عمومیت «کل شی» در آیه شریفه دست برداشت و آن را به نحوی تخصیص زد یا اینکه اطلاق آن را مقید کرد و معتقد شد، جامعیت مد نظر آیه شریفه برای همه افراد نیست؛ بلکه فقط برای خود پیامبر اکرم و به تبع ایشان، امامان معصوم است. باتوجه به آنچه گذشت، تقیید، آسان تر و کم هزینه تر از تخصیص است و نسبت به آن اولویت دارد. بنابراین، باتوجه به برخورداری قرآن از باطن، قلمرو اشاره شده آیه شریفه، مربوط به ظاهر و باطن قرآن و ویژه آن حضرات است.<sup>۹۴</sup>

۸۸. انصاری، فرائد الأصول، ۴۵۷؛ نائینی، فرائد الأصول، ۷۲۹/۴؛ خمینی، التعداد و التراجیح، ۷۵.

۸۹. بقره: ۲۷۶.

۹۰. نک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۳۰/۱۲، ح ۳.

۹۱. خمینی، التعداد و التراجیح، ۷۶ و ۷۷.

۹۲. نحل: ۸۹.

۹۳. آلوسی، روح المعانی، ۳۱۶/۸.

۹۴. کریمی، جامعیت قرآن، ۲۳۰ تا ۲۵۰.

### ۷.۳. تضییق یا توسعه اعتباری موضوع یکی از آیات

از جمله راهکارهای حل تعارض میان آیات در تحقیق قرآنی، تضییق یا توسعه اعتباری موضوع یکی از آیات است که در اصطلاح دانش اصول فقه، حکومت نام دارد. در تعریف حکومت آمده است: «خارج کردن برخی از افراد عام از حکم یا وارد کردن افرادی در آن، با تصرف در ناحیه موضوع». فرق حکومت با تخصیص این است که تخصیص، خارج شدن برخی افراد حقیقی است؛ ولی حکومت، اخراج حقیقی نیست.<sup>۹۵</sup> در قرآن کریم، مصادیق متعددی از حکومت وجود دارد.<sup>۹۶</sup> برای نمونه، درباره وزن کشی اعمال انسان‌ها در قیامت دو گونه آیات وجود دارد: دسته‌ای از آیات، از برپایی میزان برای سنجش اعمال خوب و بد در قیامت سخن می‌گوید؛ مانند: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>۹۷</sup> و دسته‌ای دیگر، سنجش اعمال کفار در قیامت را نفی می‌کند؛ مانند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُنْقِمْ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا».<sup>۹۸</sup> آیه دوم بر آیه اول حاکم است و موضوع آن را بر عملی منحصر می‌کند که باقی باشد.<sup>۹۹</sup> آیه دوم به این دلیل سنجش اعمال کفار در قیامت را نفی می‌کند که اعمال خوب آن‌ها حبط می‌شود و از بین می‌رود؛ زیرا ایمان به خدا و پیامبران الهی، شرط ارزشمندی اعمال است و ایشان فاقد آن هستند. در قیامت که حق، سنگ وزن ترازوی اعمال است، کفار کار خوبی ندارند تا با حق سنجیده شود. بنابراین، مراد از «من» در عبارت «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ» کسی است که عمل خوبی برای قیامت نگه داشته باشد.

### ۸.۳. تضییق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی

یکی دیگر از راهکارها، تضییق موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی است که آن را در اصطلاح علم اصول فقه، ورود گویند؛<sup>۱۰۰</sup> مثلاً قرآن می‌فرماید: «أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»،<sup>۱۰۱</sup> این آیه شریفه به صورت مطلق روزه را واجب می‌شمارد. آیه دیگری می‌فرماید: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۱۰۲</sup> این آیه، حکم حرجی از دین الهی را نفی می‌کند.<sup>۱۰۳</sup> یکی از آن احکام، وجوب روزه است که آیه نخست آن را بیان فرموده است. بنابراین، طبق آیه دوم، روزه‌ای که در آن حرجی باشد، جزء «الصِّيَامِ» در آیه

۹۵. نانینی، فوائد الأصول، ۷۱۰/۴.

۹۶. نک: صادقی، «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، ۱۰۰.

۹۷. مؤمنون: ۱۰۲.

۹۸. کهف: ۱۰۵.

۹۹. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۰/۸؛ ۱۶۹ تا ۱۷۲.

۱۰۰. نک: مظفر، اصول الفقه، ۲/۲۲۳ و ۲۲۴.

۱۰۱. بقره: ۱۸۲.

۱۰۲. حج: ۷۸.

۱۰۳. طباطبائی، المیزان، ۴۱۲/۱۴.

نخست نخواهد بود. از این رو، آیه دوم وارد بر آیه نخست است و موضوع آن را به روزه‌ای مضیق می‌کند که در آن حرج نباشد.

### ۳. ۹. متفاوت دانستن موضوع هریک از آیات

در برخی موارد، به رغم اینکه دو دلیل در ظاهر، موضوعی مشترک دارند، با دقت روشن می‌شود موضوعات آن‌ها یکی نیست تا تعارض مستقر پیش بیاید. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

#### ۳. ۹. ۱. کاربرد یک واژه در دو آیه با دو معنای متفاوت

قرآن، گاه در آیه‌ای حکمی را بر واژه‌ای اثبات می‌کند و در آیه دیگری از آن سلب می‌کند که در ظاهر تعارض میان دو آیه احساس می‌شود، ولی با دقت روشن می‌شود که آن واژه در دو معنای متفاوت به کار رفته است؛ مثلاً آیاتی از قرآن هرگونه نسیان را از خدا نفی می‌فرماید؛ مانند: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا».<sup>۱۰۴</sup> دسته‌ای دیگر از آیات اشاره دارند که خداوند در قیامت کسانی را فراموش می‌کند؛ از جمله می‌فرماید: قیامت کسانی را که دین خود را سرگرمی و بازی پنداشتند و زندگی دنیا مغرورشان کردند، از یاد می‌بریم: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا».<sup>۱۰۵</sup> در نگاه نخست، این دو گونه آیات با هم تعارض و اختلاف دارند، ولی با دقت معلوم می‌شود بین این دو آیه تعارض واقعی نیست؛<sup>۱۰۶</sup> زیرا نسیان در آیه نخست، به معنای غفلت و فراموشی است. معنای آیه شریفه این است که خداوند از هرگونه غفلت و فراموشی منزّه است؛ چون غفلت و فراموشی، نقص به شمار می‌آید و طبق حکم قطعی عقل، ساحت الهی از هر نقصی به دور است. نسیان در آیات دسته دوم، به معنای تناسی و تغافل؛ یعنی به فراموشی سپردن و بی‌اعتنا بودن است؛ مانند آیه: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ يُجِدْ لَهُ عِزًّا»؛<sup>۱۰۷</sup> یعنی آدم، عهد را به فراموشی سپرد و آن را جدی نگرفت، نه آنکه فراموش کرد؛ زیرا اگر واقعاً فراموش کرده باشد، معذور است و مستحق مؤاخذة و توبیخ نیست.

بنابراین، مراد از آیات دسته دوم این است که خداوند در قیامت، برخی انسان‌ها را به فراموشی می‌سپرد و به آن‌ها عنایت نمی‌کند؛ چون آن‌ها در دنیا به احکام و دستورات دین الهی بی‌توجه بوده و زمینه برخورداری از رحمت الهی را از بین برده‌اند.

### ۳. ۹. ۲. کاربرد یک مفهوم در مصادیق متفاوت

در برخی آیات قرآن، برای یک مفهوم، دو حکم متفاوت بیان شده است. در نگاه نخست، نوعی

۱۰۴. مریم: ۶۴.

۱۰۵. اعراف: ۵۱.

۱۰۶. نک: معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۱۸۷ و ۱۸۸.

۱۰۷. طه: ۱۱۵.

ناسازگاری میان این آیات به ذهن می‌آید، ولی با دقت معلوم می‌شود مصداق مفهوم در آن‌ها متفاوت است و تعارضی میان آن‌ها نیست. برای نمونه، آیاتی آفرینش آسمان‌ها و زمین را در شش دوره ترسیم می‌فرماید: «رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»<sup>۱۰۸</sup> آیه‌ای دیگر اشاره دارد که در این شش روز، افزون بر آسمان‌ها و زمین، مخلوقات بین آن‌ها نیز آفریده شده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»<sup>۱۰۹</sup> آیه سوم با بیانی متفاوت از دو دسته پیشین دلالت دارد که آسمان و زمین و مخلوقات بین آن‌ها در هشت دوره آفریده شده است: «قُلْ أَنتَكُم لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ»<sup>۱۱۰</sup> با تأمل به دست می‌آید که گرچه «آیات» در همه این آیات به معنای دوره است، لکن مصداق آن در عبارت «سِتَّةِ أَيَّامٍ»، دوره آفرینش است در «أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ»؛ یعنی چهار فصل سال (بهار، تابستان، پاییز و زمستان) ارزاق زمین تقدیر می‌شود.<sup>۱۱۱</sup> بنابراین، اختلافی بین آیات مربوط به آفرینش آسمان و زمین و میان آن دو وجود ندارد.

### ۳. ۹. ۳. اشاره هریک از آیات به مرحله متفاوت از آیه دیگر

از جمله مواردی که در نگاه نخست ممکن است متعارض جلوه دهد ولی با دقت، نبود تعارض آشکار می‌شود؛ آیات مربوط به دو مرحله از کار است. برای نمونه، آیه‌ای از قرآن اشاره دارد، در قیامت کسی از کسی سؤال نمی‌کند: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ»<sup>۱۱۲</sup> آیه دیگری دلالت دارد، در قیامت افراد از همدیگر سؤال می‌کنند: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ»<sup>۱۱۳</sup> با دقت در مضمون این دو آیه روشن می‌شود که هر کدام به یک مرحله اشاره دارد. نفی هرگونه پرسش در قیامت مربوط به مراحل نخستین رستاخیز است که اضطراب و وحشت آن قدر انسان‌ها را پریشان می‌کند که یکدیگر را به کلی فراموش می‌کنند؛ ولی سؤال از یکدیگر مربوط به بعد از استقرار در بهشت و جهنم یا در آستانه ورود به آن هاست.<sup>۱۱۴</sup>

### ۳. ۹. ۴. اشاره هریک از آیات به شرطی خاص

از مواردی که در نگاه نخست متعارض به نظر می‌آید ولی با دقت، تعارض از بین می‌رود؛ دو حکم متفاوت قرآن مربوط به دو شرایط متفاوت است؛ مثلاً آیه‌ای از قرآن به مدارا و گذشت در مقابل مشرکان

۱۰۸. اعراف: ۵۴.

۱۰۹. ق: ۳۸.

۱۱۰. فصلت: ۱۲ تا ۱۹.

۱۱۱. نک: قمی، تفسیر منسوب به قمی، ۲/۲۶۲؛ طباطبایی، المیزان، ۱۷/۳۶۴؛ معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۱۷۹ تا ۱۷۸.

۱۱۲. مؤمنون: ۱۰۱.

۱۱۳. صافات: ۲۷.

۱۱۴. معرفت، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ۲۸۲ تا ۲۶۰.

دستور می‌دهد: «قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ.»<sup>۱۱۵</sup> این دستور الهی در آیه شریفه، تنها به دلیل موضع ضعف مسلمانان بوده است؛ زیرا مشرکانی که امیدی به قیامت ندارند هرگز مستوجب گذشت رأفت اسلامی نیستند.<sup>۱۱۶</sup> از این رو، بعد از هجرت مسلمانان به مکه و تشکیل حکومت اسلامی که شوکت و قدرت خود را یافتند، به ایشان اجازه جنگ داده شد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.»<sup>۱۱۷</sup> مرحله بعدی به پیامبر اکرم (ص) فرمان تشویق مسلمانان به جنگ و مقابله مثل با مشرکان را می‌دهد: «حَرَّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ.»<sup>۱۱۸</sup>

آیات مربوط به رفتار با یهودیان نیز که به ظاهر متعارض اند، به شرایط متفاوت مربوط می‌شود. آیات بیانگر عفو، مربوط به نخستین روز شکل‌گیری جامعه اسلامی در مدینه است که مسلمانان توان لازم را نداشتند و اذیت یهودیان نیز چندان جدی نبود؛ مانند «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.»<sup>۱۱۹</sup> ولی آیاتی که به ضرورت جنگ با ایشان تا پرداخت جزیه اشاره دارد، به زمان بهبود شرایط نظامی حکومت اسلامی و گسترش توطنه‌های یهودیان علیه مسلمانان مربوط است؛ مانند: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.»<sup>۱۲۰</sup>

این موارد، متعارض و نسخ نیست؛ بلکه هریک ویژه شرایط خاص است و با تحقق آن شرایط عمل می‌شود، زیرا احکام قرآن دائمی است، مگر دلیلی بر نسخ باشد و یقین حاصل شود که تنها آخرین حکم در مسئله ابدی است.

این سخن، مسئله نسخ را انکار نمی‌کند؛ بلکه باور به آن را تعدیل می‌کند و مواردی را که دو حکم مربوط به دو شرایط متفاوت است از دایره نسخ خارج می‌سازد.<sup>۱۲۱</sup> همچنین این مطلب، نه تنها با کامل بودن اسلام و قرآن منافاتی ندارد؛ بلکه مؤید آن است، زیرا یک جنبه کمال بودن قرآن به این است که برای تمام شرایط، حکم داشته باشد.

۱۱۵. جائیه: ۱۴.

۱۱۶. نلک: طرسي، ۱۱۳/۹.

۱۱۷. حج: ۳۹.

۱۱۸. انفال: ۶۵.

۱۱۹. بقره: ۱۰۹.

۱۲۰. توبه: ۲۹.

۱۲۱. یکی از اندیشمندان قرآنی از این مسئله به عنوان نسخ مشروط یاد کرده است (نک: معرفت، علوم قرآنی، ۲۵۵)، حال آنکه در این موارد، با تغییر شرایط موضوع عوض شده است و از کلمات ایشان نیز استفاده می‌شود، وحدت موضوع از شرایط نسخ است (نک: معرفت، علوم قرآنی، ۲۵۲).

## نتیجه‌گیری

۱. یکی از مراحل نظریه‌پردازی قرآنی، جمع مفهومی آیات مربوط به مسئله است و در آن باید تعارض احتمالی از آیات را برطرف کرد.
۲. در قرآن، اختلاف درونی و امر غیرواقع نیست و بین آیات آن تعارض مستقر رفع‌نشدنی وجود ندارد.
۳. گاه در نظریه‌پردازی قرآنی بین آیات قرآن، تعارض مستقری یافت می‌شود که یکی با مؤید بیرونی بر دیگر ترجیح می‌یابد. در این موارد باید آیه‌ای را که ترجیح دارد بر دیگری مقدم کرد.
۴. در نظریه‌پردازی قرآنی، تعارض غیرمستقر و بدوی بین آیات یافت می‌شود، راهکارهای رفع آن عبارت است از: تقدیم آیه نص بر ظاهر، آیه خاص بر عام، عام غیرقابل تخصیص بر آیه قابل تخصیص، آیه مقید بر مطلق، آیه عام بر مطلق، تضییق یا توسعه اعتباری موضوع یکی از آیات، تضییق حقیقی موضوع یکی از آیات با تعبد شرعی، متفاوت دانستن موضوع هریک از آیات.
۵. مواردی که با متفاوت دانستن موضوع هریک از آیات، تعارض آن‌ها برطرف می‌شود، عبارت‌اند از: کاربرد واژه‌ای در دو آیه با دو معنای متفاوت، کاربرد مفهومی در مصادیق متفاوت، اشاره هریک از آیات به مرحله متفاوت از آیه دیگر، اشاره هریک از آیات به شرطی خاص.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن‌شهیث ثانی، حسن بن زین‌الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ نهم، بی‌تا.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. بیروت: دار الجیل. چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر. چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- اصفهان، محمدحسین. نهاية الدراية فی شرح الکفاية. قم: سید الشهداء. ۱۳۷۴.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفاية الأصول. قم: آل‌البيت (ع). ۱۴۰۹ق.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب التجارية. ۱۴۱۴ق.
- بابایی، علی اکبر. قواعد تفسیر. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ۱۳۹۴.
- \_\_\_\_\_ علوم قرآن: دلالت‌های قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ۱۳۹۸.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. قم: شریف رضی. ۱۴۰۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۱۴۱۴ق.

- \_\_\_\_\_، روح الله. التعادل و الترجيح. تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، الرسائل. قم: اسماعیلیان. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- خویی، ابولقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة احیاء آثار الإمام الخوئی. بی تا.
- رفیع پور، فرامرز. کندوکاو و پنداشته ها. تهران: شرکت سهامی انتشار. ۱۳۴۷.
- زرکشی، محمد بن بهادر. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار الفکر. ۱۴۰۸ق.
- ساجدی، ابوالفضل. «واقع نمایی گزاره های قرآنی: تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»، قبسات. ش ۲۵، ۱۳۸۱، ۳۸ تا ۲۶.
- سلطانی بیرامی، اسمعیل. اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات. قم: مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۹۶.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دار الكتاب العربی. ۱۴۲۱ق.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغة. نسخة صبحی صالح.
- صادقی، حسن. «تعارض ادله و نقش آن در تفسیر با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی»، معرفت. ش ۲۰۴، ۱۳۹۳، ۸۷ تا ۱۰۶.
- صدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية. قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد صدر. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- \_\_\_\_\_، دروس فی علم الأصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۸ق.
- \_\_\_\_\_، بحوث فی علم الأصول. مقرر: محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسة دایرة المعارف الفقه الإسلامی. ۱۴۲۶ق.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، فضل الله یزدی. بیروت: دار المعرفة. چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. بیروت: الهلال. ۱۹۸۵م.
- عنایت، غازی. شبهات حول القرآن و تفنیدها. بیروت: الهلال. بی تا.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. القاموس المحيط. قم: دار الهجرة. چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر منسوب به قمی. تحقیق: سید طیب موسوی جزایری. قم: دار الكتاب. چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- کریمی، مصطفی. وحی شناسی. قم: مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، جامعیت قرآن: پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_، «فرایند نظریه پردازی در حوزه تفسیر موضوعی»، مطالعات قرآن و حدیث. ش ۲۵. پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ۱۸۹ تا ۲۱۷.

- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية. چاپ پنجم، ۱۳۶۳.
- متقی، علی بن حسام الدین. کنز العمال. بیروت: الرسالة. ۱۴۰۹ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. تهران: دار الکتب الإسلامية. بی تا.
- محمودی، حسین، سید محمد موسوی مقدم. «نقد و بررسی انگاره تعارض آیات قرآن در حرمت و حلیت ازدواج با اهل کتاب»، فقه و حقوق اسلامی. ش ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ۸۲ تا ۵۷.
- محمودی، علی. شرح کفایة الأصول. قم: امام حسن بن علی. ۱۳۸۲.
- مصباح یزدی، محمد تقی. معارف قرآن: راه و راهنما شناسی. بازنگاری و تصحیح: مصطفی کریمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. چاپ دوم، ۱۳۹۸.
- \_\_\_\_\_ قرآن شناسی. نگارش: محمود رجبی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۷.
- مظفر، محمدرضا. اصول الفقه. قم: اسماعیلیان. ۱۴۰۸ق.
- \_\_\_\_\_ المنطق. نجف: النعمان. چاپ دوم، ۱۳۸۸ق.
- معرفت، محمد هادی. تاریخ قرآن. تهران: سمت. ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: تمهید. ۱۴۲۳ق.
- \_\_\_\_\_ علوم قرآنی. قم: تمهید. ۱۳۷۸.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. قوانین الأصول. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه. چاپ دوم، ۱۳۷۸.
- نائینی، محمد حسین. فوائد الأصول. مقرر: محمد کاظم خراسانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ اول، ۱۳۷۶.
- هاشمی، سید علی. اعجاز هماهنگی آیات قرآن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی. ۱۳۹۷.
- هومن، حیدر علی. شناخت روش علمی در علوم رفتاری: پایه های پژوهش. تهران: پیک فرهنگ. ۱۳۸۴.
- یزدی، سید محمد کاظم. التعارض. قم: مدین. چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

## Transliterated Bibliography

- Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. Kifāya al-Uṣūl. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1989/1409.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī. Beirut: Dār al-Kutub al-Tijārīya. 1993/1414.
- Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. Farā‘id al-Uṣūl. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Panjum, 1995/1416.
- Bābāyi, ‘Alī Akbar. Qawā‘id-i Tafsīr. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh. Chāp-i Aval, 2016/1394.
- Bābāyi, ‘Alī Akbar. ‘Ulūm-i Qurān: Dilālat-hā-yi Qurān-i Karīm. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va



Dānishgāh. Chāp-i Aval, 2020/1398.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb. al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Beirut: Dār al-Hijrah. Chāp-i Duvum, 1993/1414.

Hāshimī, Sayyid 'Alī. I'jāz Hamāhangī Āyāt-i Qurān. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī. 2019/1397.

Hūman, Ḥaydar 'Alī. Shinākht-i Ravish-i 'İlmī dar 'Ulūm-i Raftārī: Pāyih-hā-yi Pazhūhish. Tehran: Piyk-i Farhang. 2006/1384.

Ḥurr 'Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. Wasā'il al-Shī'a. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī. 1993/1414.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. Mu'jam Maqāyīs al-Lughā. Beirut: Dār al-Jīl. Chāp-i Aval, 1991/1411.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Šādir. Chāp-i Aval, 1993/1414.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. Ma'ālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn. Daftar Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Nuhum, s.d.

'Ināyat. Ghāzī. Shubahāt Ḥawla al-Qurān wa Tafnīd-hā. Beirut: al-Hilāl. S.d.

Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. Niḥāya al-Drāya fī Sharḥ al-Kifāya. Qum: Sayyid al-Shuhadā'. 1996/1374.

Karīmī, Muṣṭafā. "Farāyand-i Nazariyihpardāzi dar Ḥawzah-yi Tafsīr Mawzū", Muṭālī'āt Qurānī va Ḥadīth. no. 25, autumn and winter 2020/1398, 189-217.

Karīmī, Muṣṭafā. Jāmi'iyat Qurān: Pazhūhishī dar Qalamrū Mawzū'i Qurān. Qum: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2012/1390.

Karīmī, Muṣṭafā. Vaḥy shināsī. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī. 2008/1386.

Khū'i, Abū al-Qāsim. al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān. Qum: Mū'assisa Ihya' Āsār-i al-Imām al-Khū'i. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. al-Rasā'il. Qum: Ismā'iliyān. Chāp-i Aval, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. al-Ta'ādul va al-Tarjīḥ. Tehran: Mū'assisa Tanzīm va Nashr-i Āsār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Aval, 1997/1375.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. al-Kāfī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp Panjum, 1985/1363.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār A'imma al-Athār. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. s.d.

Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī. Shubahāt va Rudūd Ḥawl-i Qurān-i Karīm. Qum: Tamhīd. 2002/1423.

Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī. Tārīkh-i Qurān. Tehran: Samt. 1999/1377.

Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī. 'Ulūm Qurānī. Qum: Tamhīd. 2000/1378.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim. Qawānīn al-Uṣūl. Tehran: Maktaba al-'Ilmiyya al-Islāmiya. Chāp-i Duvum,

2000/1378.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. Ma'ārif-i Qurān: Rāh va Rāhnamāshināsi. Ed. Muṣṭafā Karīmī. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. Chāp-i Duvūm, 2020/1398.

Miṣbāḥ Yazdī. Muḥammad Taqī. Qurānshināsi. Nigārish: Maḥmūd Rajabī. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumiynī. 2009/1387.

Muḥammadī, 'Alī. Sharḥ Kifāya al-Uṣūl. Qum: Imām Ḥasan ibn 'Alī. 2004/1382.

Muḥammadī, Ḥusayn, Sayyid Muḥammad Mūsavī Muqadam. "Naqd va Barrisī Ingārih-yi Ta'āruḍ Āyāt-i Qurān dar Ḥurmat va Ḥiliyat Izdvāj bā Ahl Kitāb", Fiqh va Ḥuqūq Islāmī. no. 8, spring and summer 2019/1397, 57-82.

Muttaqī, 'Alī ibn Ḥisām al-Dīn. Kanz al-'Ummāl. Beirut: Risālah. 1989/1409.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. al-Mantiq. Najaf: al-Nu'mān. Chāp-i Duvūm, 1968/1388.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. Uṣūl al-Fiqh. Qum: Ismā'iliyān. 1988/1408.

Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn. Fawā'id al-Uṣūl. Muqarr: Muḥammad Kāzim Khurāsānī. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Aval, 1998/1376.

Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. Tafsīr Mansūb bi Qumī. researched by Sayyid Ṭib Musavī Jazāyri. Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Chāhārum, 1989/1367.

Qurān-i Karīm

Rafī'pūr, Farāmarz. Kandukāv va Pindāshtih-hā. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. 1969/1347.

Ṣādiqī, Ḥasan. "Ta'āruḍ-i Adaliḥ va Naqsh-i ān dar Tafsīr bā Ta'kid bar Didgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'i". Ma'rifat. no. 204, 2015/1393, 87-106.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Buḥūth fi 'Ilm al-Uṣūl. Muqarr: Maḥmud Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū'assisa Dāyrah al-Ma'ārif al-Fiqh Islāmī. 2005/1426.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Durūs fi 'Ilm al-Uṣūl. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1997/1418.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. al-Madrisa al-Qurāniya. Qum: Markaz al-Ibḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣṣiyya l-l-Shahīd Ṣadr. Chāp-i Aval, 2000/1421.

Sājidi, Abū al-Faḍl. "Vāqi'namāyī Guzārih-hā-yi Qurānī: Ta'mulī dar Mi'yār-hā-yi Ghīr-i shinākhtārī dar Fahm-i Zabān-i Qurān", Qabasāt. No. 25, 2003/1381, 26-38.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. Nahj al-Balāgha. Nuskah-yi Ṣubḥī Ṣāliḥ.

Sulṭānī Biyrāmī, Ismā'īl. I'jāz Qurān dar Pirāstigi az Ikhtilāf va Naqd-i Shubahāt. Qum: Mū'assisah-yi

Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumīnī. 2018/1396.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 2000/1421.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān. researched by Ḥāshim Rasūlī Maḥalātī, Faḍl Allāh Yazdī. Beirut: Dār al-Ma‘rifa Chāp-i Duvum, 1988/1408.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 1996/1417.

Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. Sharḥ al-Maqāṣid. researched by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah. Qum: Sharīf al-Raḍī. 1989/1409.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. Majma‘ al-Baḥrayn. Beirut: al-Hilāl. 1985.

Yazdī, Sayyid Muḥammad Kāzīm. al-Ta‘āruḍ. Qum: Madīn. Chāp-i Aval, 2005/1426.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr. al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān, Beirut: Dār al-Fikr. 1988/1408.





### Process Tracing of the Fourfold Division of Hadiths and its Validation in the School of Ḥilāh

**Dr. Hamed Mostafavi Fard**  (corresponding author)

Assistant Professor, Vali-e-Asr University of Rafsanjan

Email: [h.mostafavifard@vru.ac.ir](mailto:h.mostafavifard@vru.ac.ir)

**Dr. Hamid Imandar**

Assistant Professor, Shiraz University

#### Abstract

Losing its evidence over time, the view of *Shaykh Mufid* and *Sayyid Murtaḍā* (unauthenticity of isolated tradition (*al-khabar al-wāḥid*)) proved to be inefficient, and therefore 'Allāmah Ḥilī proposed the theory of the authenticity of isolated tradition and thus, made the examination of the chain of transmission and consideration of the attributes of narrators matter more than before. This provided the basis for the transformation of the two-fold division of hadith (authentic and weak) to the four-fold division (authentic, good, reliable and weak). Of course, in the viewpoint of 'Allāmah Ḥilī and the first generations of the school of Ḥilāh, evaluating the chain of transmission was not the only criterion for confirming narrations, and they were not indifferent to the evidence; therefore, sometimes they considered inauthentic traditions as authentic and acted according to them if they happened to have some features. The last generation of the school of Ḥilāh, however, by leaving aside the evidence, chose the authenticity of the chain of transmission as the only criterion for accepting narrations, and unlike the former generations, they considered authentic hadiths to be limited to the authentic narrations and even insisted on accepting the highest authentic narrations (*khabar ṣaḥīḥ a'lā'i*). On the one hand, this extreme approach caused the emergence of the Akhbāris and the isolation of the jurisprudence model of Muḥaqqiq Ardabīlī among the mujtahids after him, and on the other hand, it caused many rulings to be unsupported and, as a result, the principle (principle of non-existence (*aṣl 'adam*)) to be more frequently used in issuing fatwas.

In this article, we deal with the strictness of the followers of the school of Ḥilāh in accepting the traditions and its effects.

**Keywords:** process tracing, fourfold division, *dirāyat al-ḥadīth*, Shia hadith, school of Ḥilāh





## روند پژوهی تنويع رباعی احادیث و اعتبار سنجی آن در مکتب حله

دکتر حامد مصطفوی فرد<sup>ip</sup> (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان، کرمان، ایران

Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir

دکتر حمید ایماندار

استادیار بخش علوم قرآن و فقه دانشگاه شیراز

### چکیده

نظریه شیخ مفید و سیدمرتضی (عدم حجیت اخبار آحاد) به مرور زمان و با ازدست رفتن قرائن، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی نظریه حجیت اخبار آحاد را مطرح کرد و سبب شد تا پرداختن به مباحث سندی و توجه به اوصاف راوی، اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینه پیدایش تنويع رباعی حدیث و تغییر تقسیم بندی دوگانه محور (صحیح و ضعیف) به چهارگانه (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) را فراهم کرد. البته ارزیابی سندی در نزد علامه حلی و نسل های نخستین مکتب حله، یگانه معیار پذیرش روایت نبود و ایشان راجع به قرائن، بی اعتنا نبودند و لذا گاه اخبار غیر صحیح را در صورت داشتن برخی از اوصاف، در شمار صحاح قرار می دادند و به آن ها عمل می کردند، اما حلقه واپسین مکتب حله با کنار گذاشتن قرائن، معیار اعتبار سند را به عنوان تنها معیار پذیرش روایت برگزیدند و برخلاف نسل های نخستین این مکتب، روایت معتبر را منحصر در خبر صحیح دانستند و حتی بر پذیرش روایات صحیح اعلایی اصرار ورزیدند. این عملکرد افراطی از یک سو، موجبات ظهور مکتب اخباری گری و نیز انزوای الگوی فقاہت محقق اردبیلی در میان مجتهدان پس از وی را فراهم کرد و از سوی دیگر، سبب بی پشتوانه ماندن بسیاری از احکام و در نتیجه کثرت تمسک به اصل (اصل عدم) در صدور فتوا در میان آنان شد.

در این نوشتار به سخت گیری های پیروان مکتب حله در پذیرش روایات و آثار این عملکرد می پردازیم.

**واژگان کلیدی:** روند پژوهی، تنويع رباعی، درایة الحدیث، حدیث شیعہ، مکتب حله.

## مقدمه

محمدامین استرآبادی با نوشتن الفوائد المدنیة، در راستای بسط و گسترش اندیشه اخباری‌گری در سراسر جغرافیای تشیع تلاش کرد و روزه‌روز بر وسعت این مکتب فکری افزوده شد و از دهه‌های نخستین قرن دوازدهم، بر همه مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد و چند دهه فقه شیعی را در تصرف انحصاری خود داشت. اما چه عاملی سبب شد تا این مکتب شکل بگیرد و به سرعت بسط و توسعه پیدا کند و مجتهدان را به حاشیه براند و چندین دهه بر جامعه علمی امامیه سیطره داشته باشد؟ ازجمله مهم‌ترین این دلایل، سندگرایی افراطی پیروان مکتب حله در مواجهه با روایات است. رویکرد سندگرایی افراطی‌ای که ازسوی پیروان مکتب حله و خصوصاً شاخه متأخر این مکتب (محقق اردبیلی و شاگردانش) ارائه شد، سبب کنارگذاشتن بسیاری از مستندات روایی شد. بنابراین، کاملاً طبیعی است که برخی با دغدغه خوف ازدست‌رفتن سنت، به مقابله با این جریان بپردازند.

در آثار اخباریان، حملات متعددی ازسوی آنان به مجتهدان به‌منظور همین ارزیابی‌های سندی صورت گرفت و آنان یکی از آفت‌های این رویکرد را «عدم‌صحت اکثر روایات مصنفات امامیه بر طبق الگوی ارزیابی مجتهدان» می‌دانستند.<sup>۱</sup> البته آن چیزی که معادله را در این زمینه به‌نفع اصولیان تغییر می‌دهد و اشکال را از اساس رفع می‌کند، نظریه انجبار (جبران ضعف روایت با عمل مشهور) است که حجیت آن نیز در نسل‌های واپسین مکتب حله زیر سؤال رفت.

باید توجه داشت که شیخ مفید (د۴۱۳ق) و سیدمرتضی (د۴۳۶ق) مکتبی را در شیعه پایه‌گذاری کردند که اخبار آحاد را فاقد حجیت می‌دانست و بر پذیرش اخبار متواتر و محفوف به قرائن تأکید داشت و عالمان بعد از این دو نیز تا زمان پیدایش مکتب حله بر این رویه اصرار ورزیدند.<sup>۲</sup> اما این مکتب به‌مرورزمان و با ازدست‌رفتن قرائن صحت روایات (مصنفات نخستین)، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی، الگوی فکری جدیدی را ارائه و مبنای ارزیابی حدیث را معیارهای سندی قرار داد و دست به تنويع رباعی حدیث زد<sup>۳</sup> و از این به بعد است که مشروعیت خبر، بیش‌ازپیش بر شرایط راوی متمرکز شد و اهمیت مطالعه درباره اسانید و احوال رجال، مضاعف شد.

البته این ابتکار علامه حلی یا سیدبن طاوس در تنويع رباعی حدیث، واکنش‌های متفاوتی را با خود به همراه داشت: اخباریان، تنويع رباعی حدیث را بدعت و برگرفته از اهل سنت می‌دانند،<sup>۴</sup> اما پیروان مکتب

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۹۷؛ کرکی عاملی، هداية الأبرار، ۵۳.

۲. نک: مصطفوی فرد و دیگران، «حاکمیت پارادایم عدم‌حجیت اخبار آحاد بر گفت‌وگوهای فقهی شیعی سده ۷ تا ۱۳۵۰»، ۱۵۹ تا ۱۳۵.

۳. ابن‌شهر آشوب ثانی، منتقى الجمان، ۱۴/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۴. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۳۶۸؛ کرکی عاملی، هداية الأبرار، ۹۷ و ۱۰۲.

حله آن را نه بدعت، بلکه ابتکاری جدید توسط علامه حلی و زائیده نیاز جامعه علمی می دانند.<sup>۵</sup> حتی برخی از متأخران رجالی، همچون ملاعلی کنی در توضیح المقال<sup>۶</sup> به این امر گرایش پیدا کرده اند که این اصطلاحات قبل از علامه حلی نیز وجود داشته است.

در هر صورت، علامه حلی از یک سو، مدل پیشنهادی قدما را کارآمد نمی دانست و الگوی ارزیابی روایت بر اساس معیار سندی را ارئه کرد و برخلاف شیخ طوسی که مبنای حجیت اخبار آحاد را بر اجماع امامیه بنا می کند، نظریه خود را بر اساس ادله نقلی همچون آیه نبأ و... بنا کرد؛ تفسیری که پیش تر، علمای امامیه و حتی قائلان به حجیت اخبار آحاد نپذیرفتند و این گونه به مقابله با مکتب مفید و مرتضی برخاست که مدعی این بودند که هیچ دلیل سمعی ای برای پذیرش اخبار آحاد وارد نشده است.<sup>۷</sup>

علاوه بر این، سیدمرتضی مبنای پذیرش اخبار را علم آوری می دانست؛ لذا ورود به مباحث شرایط راوی برای وی موضوعیت نداشت، اما وقتی علامه حلی نظریه حجیت اخبار آحاد را تنویر کرد، بحث درباره شرایط راوی موضوعیت پیدا کرد و مباحثی همچون عقل، عدل، اسلام، ضبط، بلوغ و... بررسی شد تا محدوده پذیرش اخبار آحاد تبیین شود<sup>۸</sup> و از این به بعد است که مشروعیت خبر، بیش از پیش بر شرایط راوی، متمرکز و اهمیت مطالعه درباره اسانید و احوال رجال مضاعف شد.

این گونه، در درون مکتب حله پرداختن به مباحث سندی اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینه پیدایش تنويع رباعی حدیث را فراهم کرد تا پیش از پیدایش مکتب حله، متقدمان شیعی، حدیث را به دو دسته صحیح و ضعیف تقسیم می کردند،<sup>۹</sup> اما در عصر متأخران، این تقسیم دوگانه محور، جای خود را به تقسیم چهارگانه حدیث (صحیح، حسن، موثق و ضعیف) داد. اولین متنی که به ذکر این تقسیم بندی نوین حدیثی پرداخته، منتهی المطلب، اثر علامه حلی است<sup>۱۰</sup> و فقهای بعد از علامه حلی<sup>۱۱</sup> همین تقسیم بندی را ارائه و اصلاحاتی را در تعاریف و حجیت این اقسام صورت دادند. اما از همان زمان شکل گیری پدیده تنويع رباعی حدیث، اختلافی بین پیروان مکتب حله به وجود آمد که بر فرض حجیت اخبار آحاد، کدام قسم از خبر واحد ظنی حجت است؛ صحیح اعلایی، مطلق صحیح، صحیح و حسن، غیر ضعیف و...؟<sup>۱۲</sup>

۵. ابن شهید ثانی، منتقى الجمان، ۱۴/۱؛ شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۶. کنی، توضیح المقال، ۲۴۴.

۷. علامه حلی، نهاية الوصول، ۳/۳ تا ۴۱۰.

۸. علامه حلی، نهاية الوصول، ۳/۴۱۴؛ علامه حلی، تهذیب الوصول، ۲۳۰؛ علامه حلی، مبادئ الوصول، ۲۰۶.

۹. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۶۹؛ استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۳۶۰.

۱۰. علامه حلی، منتهی المطلب، ۹/۱.

۱۱. شهید اول، ذکری الشیعة، ۴۸/۱؛ ابن فهد حلی، المهذب البارع، ۶/۱؛ محقق کرکی، رسائل، ۴۳/۳؛ شهید ثانی، الرعاية، ۷۷ تا ۸۷؛ عاملی،

وصول الاخیار، ۹۳؛ ابن شهید ثانی، معالم الدین، ۲۱۵.

۱۲. نک: مامقانی، مقیاس الهدایة، ۱/۱ تا ۱۶۴.



در این مختصر، به نوع مواجهه پیروان مکتب حله با تعاریف اصطلاحات چهارگانه (و بلکه پنج‌گانه) و نیز حجیت آن‌ها پرداخته می‌شود.

## ۱. مفهوم شناسی

أ. مطالعات روندپژوهی: ازجمله بهترین راه‌ها برای کشف چرایی شکل‌گیری نظریه‌ها و مکاتب جدید، شناسایی و تحلیل روندها و سیر تطور تغییرات نظریه و مکاتب رقیب است. روندشناسی کمک می‌کند تا سیر منطقی تغییر و تحولات در مکاتب مختلف و نیز تغییرات نوع مواجهه دانشمندان با نظریات و احیاناً تعدیل‌ها و اصلاحات صورت‌گرفته را بهتر درک کنیم. روندپژوهی، در مطالعات آینده‌پژوهی نیز یکی از کارآمدترین روش‌ها به‌منظور درک مسائل آینده به شمار می‌رود که در آن صعود یا افول متغیرها در فاصله دو نقطه زمانی اندازه‌گیری می‌شود و کمک می‌کند تا تصویر دقیق‌تری از دنیای پیش‌رو (به‌منظور پیش‌بینی یا آینده‌سازی) به تصویر کشیده شود<sup>۱۳</sup> و جهت‌گیری آینده نشان داده شود. همچنین مطالعه تاریخی روندها به ما کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از روابط حاکم بر آن‌ها دست یابیم.<sup>۱۴</sup> لذا در پژوهش حاضر سعی شده تا سیر تحولات الگوی پذیرش روایات نزد پیروان مکتب حله واکاوی شود تا از یک‌سو، روند تحول و تطور الگوی فکری مکتب حله ترسیم شود و از سوی دیگر، تأثیر آن بر پیدایش نظریات رقیب در آینده به تصویر کشیده شود.

ب. جریان‌های اصلی مکتب حله: عالمان مکتب حله را باتوجه به نوع الگوی کلان آن‌ها در پذیرش روایات، به دو جریان عمده می‌توان تقسیم کرد:

اول. نسل‌های نخستین مکتب حله (از علامه حلی تا محقق کرکی): وقتی علامه حلی نظریه حجیت اخبار آحاد را مستدل مطرح کرد<sup>۱۵</sup> و این‌گونه مبنای ارزیابی حدیث را معیارهای سندی قرار داد؛ این رویکرد منجر به کنارگذاشتن بخش عمده روایات امامیه به‌دلیل ضعف سندی می‌شد. بنابراین، وی راهکاری ارائه داد تا در عمل، خود را به متقدمان امامیه نزدیک کند و یکی از مهم‌ترین ابزارهای وی در این راستا عبارت بود از نظریه انجبار<sup>۱۶</sup> و ایشان با این ابزار، بسیاری از اخبار دارای سند ضعیف را در دایره حجیت قرار داد.<sup>۱۷</sup> این روش علامه حلی، پس از وی نیز توسط فقهای بعد از او (شهید اول، فاضل مقداد،

۱۳. گوردن، فهم آینده، ۱۷۵.

۱۴. مردوخ، روش‌شناسی آینده‌نگری، ۱۵.

۱۵. علامه حلی، نهاية الوصول، ۳/۳۸۳ تا ۴۱۰.

۱۶. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲/۲۲۰ و ۲/۲۶۱ و ۲/۳۰۲.

۱۷. محدث بحرانی، لؤلؤة البحرين، ۴۶.

ابن فهد حلی، محقق کرکی) ادامه یافت.<sup>۱۸</sup>

دوم. نسل‌های واپستین مکتب حله (از شهید ثانی تا صاحب معالم): الگوی علامه حلی به‌منظور اعتباربخشیدن به روایات دارای سند ضعیف، تا زمان محقق کرکی توسط عالمان امامیه پیگیری شد و آنان از ابزارهای متعددی به‌منظور قراردادن روایات ضعیف در شمار صحاح بهره بردند (که در متن مقاله پیش‌رو به آن‌ها خواهیم پرداخت) و حتی شهید ثانی نیز در تألیفات ابتدایی خود همین رویکرد را در پیش گرفت؛<sup>۱۹</sup> اما در آثار بعدی خود رویکردی متفاوت را اتخاذ کرد<sup>۲۰</sup> و این‌گونه وی سخت‌گیری‌های بیشتری را نسبت به گذشتگان در پذیرش روایات اعمال کرد. همچنین در میان اقسام چهارگانه احادیث نیز فقط صحاح را حجت دانست و موثقات را کنار گذاشت و روایات حسن را نیز فقط در صورتی پذیرفت که با عاملی دیگر (شهرت، حدیثی دیگر، عمومات کتاب و...) تقویت شود.<sup>۲۱</sup>

این رویکرد بعدها توسط محقق اردبیلی و دو شاگردش (صاحب معالم و صاحب مدارک) با قوت بیشتری ادامه پیدا کرد و در فقهات ایشان، به جنبه‌های بررسی سندی روایات توجه بیشتری شد و در این زمینه سخت‌گیری‌های بیشتری اعمال شد<sup>۲۲</sup> و حتی برخی از محققان معاصر در نام‌گذاری ادوار فقه شیعه، دوره نسل‌های واپسین مکتب حله تا دهه‌های آخر قرن دوازدهم و زوال اخباری‌گری را دوره تطرف (افراط و تفریط) نامیده‌اند.<sup>۲۳</sup> در این مقاله سعی بر این است تا روند تحولات اعتبارسنجی اقسام پنج‌گانه روایات در درون مکتب حله تبیین و درانتها، آثار این عملکرد نیز تحلیل شود.

## ۲. تعاریف و حجیت هریک از اقسام پنج‌گانه احادیث در نزد پیروان مکتب حله

### ۲.۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله درباره حدیث صحیح

#### ۲.۱.۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث صحیح

در ابتدا، تعاریفی ابتدایی از سوی علامه حلی و شهید اول ارائه شد که بعدها شهید ثانی به این تعاریف غنا بخشید و بر دقت آن‌ها افزود و نقاط ضعف تعاریف پیشین را گوشزد کرد.<sup>۲۴</sup> وی، صحیح را چنین

۱۸. شهید اول، غایة المراد، ۱۸۳/۲ و ۴۷۰/۲؛ فاضل مقداد، التَّنْقِیْحُ الرَّائِع، ۵۶۲/۱ و ۵۸۵/۱ و ۳۶۳/۱؛ ابن فهد حلی، المَقْتَصَر، ۳۵۷ و ۱۱۶؛

محقق کرکی، جامع المقاصد، ۴۱۷/۱ و ۱۹۱/۱ و ۱۶۵/۱ و ۴۵۹/۱ و ۲۸۴/۱.

۱۹. شهید ثانی، رسائل، ۲۶۶/۱ و ۳۹۶/۱ و ۴۰۱/۱؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۷۷/۱۴، ۴۴۱/۱۵، ۱۸۴/۱، ۳۴۳/۷، ۲۸۸/۴.

۲۰. شهید ثانی، الرعاية، ۹۳ تا ۹۲.

۲۱. شهید ثانی، رسائل، ۴۵۱/۱.

۲۲. مصطفوی فرد و ایماندار، «نقش عملکرد حلقه فکری محقق اردبیلی در پیدایش اخباری‌گری در تشیع (بررسی عملکرد پیروان مکتب وثوق

سندی و پیامدهای آن)»، ۳۴ تا ۷.

۲۳. هاشمی شاهرودی، «مکتب فقهی اهل بیت (ع)»، ۷۰ تا ۳/۳۲.

۲۴. نک: صدر، نهاية الدراية، ۲۵۹ تا ۲۳۵.

تعریف کرد: «ما اتصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الإمامی عن مثله فی جميع الطبقات حیث تكون متعددة و إن اعتراه شذوذ».<sup>۲۵</sup> و این گونه از دقت این تعریف دفاع کرد: «با قید «اتصال سند»، حدیث مقطوع خارج شده است؛ زیرا آن صحیح نیست، ولو اینکه راویانش از رجال صحیح باشند. عبارت «الی المعصوم»، نبی و امام را شامل می شود. با «بنقل العدل»، روایت حسن و با «الإمامی»، حدیث موثق خارج شده است و با عبارت «جميع الطبقات»، روایتی خارج شده که در آن یک نفر به غیر وصف مذکور وجود دارد. تعریف ارائه شده از سوی برخی از اصحاب، مثل شهید در الذکری که می گوید: «ما اتصلت روايته إلى المعصوم بعدل إمامی»، با اشکال روبه روست، زیرا از اتصال به عدل لازم نمی آید که در جميع طبقات این گونه باشد، اگرچه مراد همین است و با عبارت «و إن اعتراه شذوذ»، مخالفت با اصطلاح عامه صورت گرفته است؛ زیرا آنان سلامت از شذوذ را معتبر می دانند».<sup>۲۶</sup>

صاحب معالم، وصف ضبط را به تعریف اضافه کرد، اما صفت امامی بودن را از تعریف برداشت (زیرا معتقد بود عنوان عادل بر فاسد العقیده اطلاق نمی شود). و تعریف را بی نیاز از قید «سلم من شذوذ و علة» می دانست، زیرا شهید آن را به دلیل مخالفت با اصطلاح عامه آورده است، حال اینکه مدار تقسیم حدیث به اقسام اربعه، حال روات و صفاتی از ایشان است که دخلی در قبول یا عدم قبول روایت دارد.<sup>۲۷</sup> البته مشهور، این رویکرد را نپسندیدند؛ زیرا قید «ضبط» در درون قید «ثقة» نهفته<sup>۲۸</sup> و مراد از «فلان ثقة»، عادل و ضابط بودن است؛ زیرا لفظ ثقة، مشتق از وثوق است و ما راجع به کسی که سهو و ذکرش مساوی است یا سهوش بر ذکرش غلبه دارد، وثوق نداریم و همین امر، سرّ عدول علمای رجال از لفظ عدل به لفظ ثقة است.<sup>۲۹</sup>

عمده اختلاف اصطلاح شیعیان با تعریف اهل سنت نیز این است که آنان قید عدم شذوذ و علت را افزوده اند،<sup>۳۰</sup> اما در میان شیعیان، فقط پدر شیخ بهایی است که قید ضبط و عدم شذوذ و علت را به تعریف افزوده، هرچند قید نکردن شذوذ را بهتر می داند.<sup>۳۱</sup> دلیل این رویکرد شیعیان نیز این است که قید «الشذوذ» مربوط به احوال متن است و این تقسیم بندی، بر اساس طریق روایت است و نه متن آن. قید «العله» نیز اگر مربوط به متن است که خارج از موضع است و اگر مربوط به سند است که قیدهای اتصال و عدالت، ما را

۲۵. شهید ثانی، الرعاية، ۷۷.

۲۶. شهید ثانی، الرعاية، ۷۷.

۲۷. ابن شهید ثانی، منتقى الجمان، ۴/۱.

۲۸. میرداماد، الروايع السماوية، ۷۵.

۲۹. شیخ بهایی، مشرق الشمسين، ۲۷۱.

۳۰. ابن صلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ۱۵.

۳۱. عاملی، وصول الأخيار، ۹۳.

بی‌نیاز از آن می‌کند.<sup>۳۲</sup>

پیروان مکتب حله/جبل عامل، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و لذا حجت را منحصر در خبر صحیح و بلکه صحیح اعلایی می‌دانند و تنها شیخ بهایی<sup>۳۳</sup> است که به‌منظور توسعه در پذیرش روایات، روایات راویان غیرامامی را نیز می‌پذیرد. عدالت نیز از دیگر شرایط راوی است، اما درباره محدودۀ آن اختلاف شده است. صاحب معالم، آن را مشتمل بر صفات اسلام و ایمان می‌داند، لذا آن را برای غیرامامی به کار نمی‌برد<sup>۳۴</sup> و شهید ثانی، صفات ضبط و مروت را داخل در مفهوم آن می‌داند.<sup>۳۵</sup> حال اینکه، صاحب معالم<sup>۳۶</sup> و شیخ بهایی،<sup>۳۷</sup> صفت ضبط (درمان بودن راوی از غلبۀ سهو و خطا) را به‌عنوان وصفی جداگانه آورده‌اند. این‌ها در حالی است که پیش‌تر، شیخ طوسی، نه ایمان (امامی بودن) را شرط می‌دانست (و لذا عمل به روایات راویان غیرامامی غیرمتمم به کذب را جایز قلمداد می‌کرد و عمل طائفه را نیز بر همین منوال می‌دانست) و نه ملکه عدالت را (بلکه تحرر از کذب را کافی می‌دانست، هرچند راوی اهل فسق جوارحی باشد).<sup>۳۸</sup>

## ۲.۱.۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث صحیح

پیروان مکتب حله، در ابتدا اخبار صحیح را حجت می‌دانستند؛ اما هرچه به شاخه‌های متأخر مکتب حله نزدیک می‌شویم، سخت‌گیری‌های در این حوزه بیشتر می‌شود. صاحب معالم و صاحب مدارک، هر خبر واحد صحیحی را حجت و معتبر نمی‌دانند، بلکه فقط به خبر صحیح اعلایی (روایتی که راویان همه امامی و معدل به عدلین باشند)، استناد و اعتماد می‌کنند.<sup>۳۹</sup> حتی برخی گفته‌اند که محقق اردبیلی نیز برای احراز عدالت راوی، ترکیه دو عدل را لازم می‌شمرده است<sup>۴۰</sup> که البته باتوجه به تصریح اردبیلی در مجمع الفائدة به نظر نمی‌رسد این سخن درست باشد.<sup>۴۱</sup> پیش‌تر از صاحب معالم و صاحب مدارک نیز، محقق حلی بود که این نظریه را مطرح کرد.<sup>۴۲</sup> البته نگارنده فقط در آثار محقق حلی و فرزند شهید ثانی،<sup>۴۳</sup> تصریح

۳۲. میرداماد، الرواشح السماویة، ۷۵؛ ابن‌شهید ثانی، منتقى الجمان، ۸.

۳۳. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۶۹.

۳۴. ابن‌شهید ثانی، منتقى الجمان، ۵.

۳۵. شهید ثانی، الرعاية، ۱۸۵.

۳۶. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۳.

۳۷. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۳۸. ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۳۹. تنکابنی،، قصص العلماء، ۲۶۹.

۴۰. تبریزی، اوثق الوسائل، ۱۹۶.

۴۱. نک: مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۴۸/۱۲.

۴۲. محقق حلی، معارج الأصول، ۱۵۰.

۴۳. ابن‌شهید ثانی، منتقى الجمان، ۲۰/۱؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۳.

به اعتبار شهادت عدلین را یافته، همان طور که استرآبادی<sup>۴۴</sup> نیز از این دو به عنوان صاحبان این رویکرد یاد کرده است.

### ۳. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله درباره حدیث حسن

#### ۳.۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث حسن

شهید اول و علامه حلی به تعریف این اصطلاحات پرداخته اند، اما شهید ثانی بر دقت آن ها افزود و معتقد است که باید به وصف دیگر راویان سلسله سند توجه داشت. وی، حدیث حسن را این گونه تعریف کرد: «ما اتصل بسنده إلى المعصوم یا مامی ممدوح، من غیر نص علی عدالته، مع تحقق ذلك فی جميع مراتب رواة طریقه أو تحقق ذلك فی بعض ها، بأن كان فیهم واحدا إمامی ممدوح غیر موثق، مع كون الباقي من الطریق من رجال الصحيح فیوصف الطریق بالحسن، لأجل ذلك الواحد»<sup>۴۵</sup> و از دقت این تعریف این گونه دفاع می کند: «با تصریح به اینکه باقی رجال باید از راویان حدیث صحیح باشند، از مادون آن احتراز کرده است؛ زیرا در غیر این صورت به مرتبه پایین تر ملحق می شود. کما اینکه اگر بین آنان یک نفر ضعیف باشد، آن روایت نیز ضعیف می شود و اگر یک نفر غیر امامی باشد، آن موثق خواهد بود و بالجمله، روایت، تابع پایین ترین اوصافی است که در آن وجود دارد.»<sup>۴۶</sup> البته والد شیخ بهایی، هیچ یک از این تعاریف را کامل نمی داند و معتقد است که باید برای حدیث حسن قید «مدحی که نزدیک به تعدیل باشد» را افزود.<sup>۴۷ ۴۸</sup>

#### ۳.۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث حسن

در میان نسل های نخستین مکتب حله، افرادی مثل علامه حلی را شاهدیم که روایات حسن را حجت می دانند.<sup>۴۹</sup> پیش تر از وی نیز این رویکرد را در آثار شیخ طوسی شاهد بوده ایم.<sup>۵۰</sup> ظاهراً این دو، اصل را بر عدالت می گذاشتند و در عدالت، به ظاهر اسلام اکتفا می کردند. اما اکثر عالمان، خبر حسن را مطلقاً رد می کنند، زیرا در قبول روایت، ایمان و عدالت را شرط می دانند.<sup>۵۱</sup> این مطلبی است که شهید ثانی<sup>۵۲</sup> و پدر

۴۴. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۴۹۷.

۴۵. شهید ثانی، الرعاية، ۸۱.

۴۶. شهید ثانی، الرعاية، ۸۱.

۴۷. عاملی، وصول الاخیار، ۹۵.

۴۸. نک: صدر، نهاية الدراية، ۲۵۹ تا ۲۶۳.

۴۹. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۵ و ۱۷؛ مامقانی، تنقیح المقال، مقدمه، فایده سی ام.

۵۰. شهید ثانی، الرعاية، ۹۰.

۵۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۴۸/۸.

۵۲. شهید ثانی، الرعاية، ۹۰.

شیخ بهایی<sup>۵۳</sup> به آن اشاره کرده‌اند و علت تفاوت رأی این دو گروه را، اعتقاد اولی به قاعده «اصالة العدالة» و اعتقاد دومی به قاعده «اشتراط علم به عدالت و عدم اکتفا به عدم علم به فسق» می‌دانند. باید اذعان کرد که در نگاه اول به نظر می‌رسد که پیروان مکتب حله، در پذیرش روایات حسن مذذب عمل کرده‌اند؛ گاه روایات حسن را رد می‌کنند،<sup>۵۴</sup> اما در برخی موارد نیز آنان را پذیرفته‌اند. اما از عبارات ایشان می‌توان این‌گونه برداشت کرد که صحت حدیث حسن، اضافی است.<sup>۵۵</sup> به تعبیر دیگر، احتجاج به حدیث حسن مشکل است، مگر اینکه با عاملی دیگر (شهرت، حدیثی دیگر، عمومات کتاب و...) تقویت شود.<sup>۵۶</sup>

#### ۴. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله درباره حدیث موثق

##### ۴. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث موثق

حدیث موثق نیز اگرچه از طرف عالمان مکتب حله به اجمال تعریف شده بود، اما شهیدثانی بر دقت این تعاریف افزود و آن را این‌گونه تعریف کرد: «سمی بذلک لان راویه ثقة و إن کان مخالفا و بهذا فارق الصحيح، مع اشتراكهما فی الثقة. و يقال له القوى أيضا، لقوة الظن بجانبه بسبب توثيقه. و هو أولا: ما دخل فی طريقه (من نص الأصحاب علی توثيقه، مع فساد عقیدته)، بأن کان من إحدى المخالفة للامامية و إن کان من الشيعة ... ثانيا: و لم یستعمل باقیه (أی: باقی الطريق) علی ضعف، و إلا لکان الطريق ضعيفا، فإنه یتبع الأخس كما سبق.»<sup>۵۷</sup> و درباره دقت این تعریف و برتری آن بر دیگر تعاریف آورد: «با عبارت «نص الأصحاب علی توثيقه» از روایاتی احتراز کرده است که مخالفان در صحاح خود روایت کرده‌اند که روایتشان را توثیق کرده‌اند، زیرا این‌ها در نزد ما داخل در موثق نمی‌شوند و آنچه معتبر است، توثیق اصحاب امامیه (و نه غیر آن‌ها) در خصوص مخالفان است. این‌گونه این توهم دفع می‌شود که فرق نمی‌کند که روایت مخالفان در کتب حدیثی ما ذکر شده باشد یا در کتب خودشان... این تعریف با قید «لم یستعمل باقی الطريق علی ضعف» از اشکال تعریف اصحاب در امان مانده است که روایتی را شامل شود که فقط یک نفر در طریقش این‌گونه باشد.»<sup>۵۸</sup>

۵۳. عاملی، وصول الأخير، ۹۷.

۵۴. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۲۵/۷؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۴۸/۸ و ۳۳۶/۶ و ۱۹۸/۸؛ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۵۳/۲.

۵۵. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۳۸۱/۱۰.

۵۶. شهید ثانی، رسائل، ۴۵۱/۱.

۵۷. شهید ثانی، الرعاية، ۸۴.

۵۸. شهید ثانی، الرعاية، ۸۴.

#### ۴. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث موثق

پیروان مکتب حله (و جبل عامل)، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و تنها شیخ بهایی است که به منظور توسعه در پذیرش روایات، روایات راویان غیرامامی را نیز می‌پذیرد؛ خصوصاً از زمان شهید ثانی به بعد که شاهد سخت‌گیری‌های بیشتری در حوزه پذیرش روایات هستیم و امثال شهید ثانی،<sup>۵۹</sup> محقق اردبیلی،<sup>۶۰</sup> صاحب مدارک<sup>۶۱</sup> و صاحب معالم،<sup>۶۲</sup> گاه با اقرار به اینکه راوی موثق است، روایتش را کنار می‌گذارند.

این عملکرد، نتایج بزرگی را در برداشت؛ چراکه روایات نقل شده از واقفیه، فطحیه، غلات و اهل سنت زیاد بودند. آثار این عملکرد، در آثار محقق اردبیلی و صاحب معالم و صاحب مدارک کاملاً هویداست و اینان به این ترتیب، بسیاری از روایاتی را که در سند آن‌ها افرادی واقعی، فطحی یا از اهل سنت و غلات و زیدیه بودند، رد کردند و فقط طبقه آغازین مکتب حله (علامه حلی) به موثقات عمل کرده است،<sup>۶۳</sup> مبنای اصلی ایشان، اشتراط ایمان است؛ چنان‌که فخر المحققین نقل کرده است که از پدرم (علامه حلی) درباره ابان بن عثمان سؤال کردم و وی فرمود: «در نزد من قبول نکردن روایت او اقرب است و دلیل آن آیه نبأ است و فسقی بالاتر از بی‌ایمانی نیست.»<sup>۶۴</sup> و لذا شاهدیم که وی در پذیرش روایات موثق، مذبذب عمل کرده است؛ اما بعد از ایشان بر سخت‌گیری‌ها در پذیرش روایات افزوده می‌شود.

حتی برخی از پژوهشگران معاصر<sup>۶۵</sup> تصریح کرده‌اند که فقهای پس از شیخ طوسی تا دوره صاحب معالم و صاحب مدارک، به روایت موثق عمل نکرده‌اند و عمل به این دسته از روایات، از دوره شیخ بهائی<sup>۶۶</sup> رایج شد. برای آشنایی با پیامدهای شیوه عملی محقق اردبیلی و شاگردانش، به عنوان عصاره دستاوردهای مکتب علامه و شهید اول و شهید ثانی که بعدها سبب آشفتگی اخباریان شد، می‌توان به میزان مرویات افرادی پرداخت که وی آن‌ها را به دلیل غیرامامی بودن تخطئه می‌کند. برای مثال، تعداد روایات برخی از این راویان به قرار زیر است: سهل بن زیاد سنی مذهب در کتب اربعه، ۲۳۰۴؛ علی بن ابی حمزه بطائنی واقفی، ۵۴۵؛ حسن بن فضال، ۳۲۱؛ زرعه، ۳۱۸؛ محمد بن حسن بن شمون، ۱۴۰؛

۵۹. شهید ثانی، الروضة البهیة، ۲۳۳/۵؛ شهید ثانی، مسالك الأفهام، ۱۵۶/۶ و ۳۰۶/۱۴ و ۲۸۳/۱۰ و ۳۷۲/۱۴ و ۴۴۱/۱۵ و ۴۸۰/۲ و ۲۰/۶.

۶۰. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۴/۲ و ۳۱۷/۳ و ۳۱۲/۳ و ۳۳۶/۶ و ۹۳/۴.

۶۱. موسوی عاملی، مدارک الأحكام، ۱۱۱/۱ و ۳۹۱/۲ و ۳۸۹/۴ و ۴۲۴/۷.

۶۲. ابن شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۶۳. نک: علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۰۴/۱ و ۳۵۶/۲ و ۴۶۱/۷ و ۵۱/۷ و ۷۱/۳ و ۲۰۸/۲ و ۱۴۳/۳ و ۱۴۵/۳ و ۴۴۰/۳ و ۹۴/۵؛ علامه حلی، منتهی المطلب، ۳۱۲/۲ و ۳۰۲/۲ و ۳۶۸/۲ و ۹۸/۱؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۱۴ و ۱۷۷ و ۱۸۵ و ۱۹۵ و ۲۹۷.

۶۴. ابن شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۰.

۶۵. ربانی، واکاوی معجم رجال الحديث، ۴۲۰.

۶۶. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۶۹.

داوود رقی مغالی، ۶۶؛ مفضل بن عمر (که خیلی‌ها او را غیر امامی می‌دانند)، ۱۰۶؛ سماعه، ۲۲۲؛ محمد بن سنان، ۷۹۷؛ اسحاق بن عمار فطحی، ۹۸۹؛ علی بن حسن بن فضال فطحی، ۵۱۰؛ عبدالله بن بکیر فطحی، ۳۳۴؛ زیاد بن منذر ابی جارود زیدی، ۹۲؛ سکونی عامی، ۱۰۶۷ روایت در کتب اربعه نقل شده است.<sup>۶۷</sup> آنان باتوجه به زیادی تعداد راویان غیر امامی، هزاران روایت را ترک کرده‌اند و بسیاری از روایات را نیز به دلیل ارسال یا عدم توثیق برخی رجال آن‌ها و مجهول بودن حالشان و مواردی از این قبیل کنار گذاشتند.

## ۵. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله درباره حدیث قوی

### ۵. ۱. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در تعریف حدیث قوی

برای اولین بار، کاربرد چنین اصطلاحی را در آثار علامه حلی<sup>۶۸</sup> و فخر المحققین<sup>۶۹</sup> می‌بینیم و حتی علامه حلی در فایده هشتم از فوائد رجالی، انتهای خلاصه الأقوال به هنگام توصیف طرق مختلف مشیخه «من لا یحضره الفقیه» و «تهذیب الأحکام»، از اصطلاح قوی به جای موثق استفاده کرده است<sup>۷۰</sup> و مشابه همین رویکرد را نیز از ابن داود حلی در تنبیهات انتهای کتابش شاهدیم.<sup>۷۱ ۷۲</sup> برخی نیز مثل شهید اول،<sup>۷۳</sup> ابن فهد حلی،<sup>۷۴</sup> شهید ثانی<sup>۷۵</sup> و حسین بن عبدالصمد عاملی<sup>۷۶</sup> آن را در قالب اصطلاحی ثانوی (ذیل حدیث موثق) مطرح کردند؛ اما بعدها شیخ بهایی و میرداماد بودند که با افزودن این اصطلاح به تنويع رباعی، اصطلاح خماسی را مطرح کردند و در تعریف حدیث قوی آوردند: «إمامیون مسکوت عن مدحهم و ذمهم»<sup>۷۷</sup> یا «هو مروی الإمامی فی جمیع الطبقات الداخل فی طریقته، و لوفی طبقة ما، من لیس بممدوح و لا مذموم، مع سلامته عن فساد العقیده».<sup>۷۸</sup> اما تنويع خماسی حدیث باتوجه به عدم تنقیح معنا و مدلول اصطلاح قوی،<sup>۷۹</sup> توسط جامعه علمی

۶۷. حب الله، نظریة السنة، ۲۰۹ به نقل از خویی در «معجم رجال الحديث».

۶۸. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲۲۰/۴ و ۲۷۳/۷.

۶۹. حلی، ایضاح الفوائد، ۹۰/۳ و ۱۹۳/۳.

۷۰. علامه حلی، خلاصه الأقوال، ۴۳۵ تا ۴۴۳.

۷۱. تقی الدین حلی، رجال ابن داود، ۵۵۸.

۷۲. باید توجه داشت که این اصطلاح در میان فقها کاربرد دارد، اما آنان غالباً این اصطلاح را به معنای «معتبر» (در برابر روایت ضعیف) به کار می‌برند.

۷۳. شهید اول، ذکری الشیعة، ۴۸/۱.

۷۴. ابن فهد حلی، المذهب البارع، ۶۶/۱.

۷۵. شهید ثانی، الرعاية، ۸۴.

۷۶. عاملی، وصول الأخیار، ۹۸.

۷۷. شیخ بهایی، الحبل المتین، ۵.

۷۸. میرداماد، الرواشح السماویة، ۷۲.

۷۹. نک: رضاداد، مکتب حدیثی جبل عامل، ۲۳۴ تا ۲۳۳.



امامیه و حدیث پژوهان پذیرفته نشد<sup>۸۰</sup> و اگرچه واضعان این اصطلاح قصد داشتند تا بر دقت تقسیم‌بندی احادیث بیفزایند و روایات مشتمل سندی با راویان دارای مذاهب مختلف (امامی و غیرامامی) و نیز مراتب مختلف تعدیل و مدح را در دسته‌بندی مجزایی قرار دهند، اما این رویکرد به دلیل عدم تنقیح معنای قوی، نتیجه‌ای جز تشتت در استعمال اصطلاحات در بر نداشت.

## ۵. ۲. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله در اعتبارسنجی حدیث قوی

وقتی مجتهدان مکتب حله و جبل عامل، روایات حسن و موثق و به تعبیر بهتر، غیرصحیح را فاقد اعتبار می‌دانند،<sup>۸۱</sup> عدم حجیت روایات قوی به طریق اولی تصورشدنی و اثبات‌شدنی است. البته اگر کسی آرای رجالی‌اش مبتنی بر اصالة العدالة باشد، پذیرش روایت قوی بعید نیست. لذاست که علامه حلی در خلاصة الاقوال، روایت راوی امامی را که درباره او قدحی وارد نشده باشد را صحیح می‌شمارد و همین امر را برای توثیق وی کافی می‌داند<sup>۸۲</sup> و در مقابل، راوی غیرامامی را ضعیف می‌شمارد، اگرچه درباره او توثیق یا حتی مدحی وارد شده باشد.<sup>۸۳</sup>

به هر حال، فقط در آغاز پیدایش مکتب حله شواهدی دال بر عمل به روایات ممدوحان و حتی مهملان وجود دارد و در اعصار بعدی، شواهدی دال بر عمل به این گونه روایات نمی‌یابیم (مگر اینکه آن روایت همراه با یک یا چند مؤید باشد). به تصریح علامه شوشتری، مشی قدما نیز بر عمل به روایات راویان ممدوح و مهمل بوده و هم اینکه راوی خبر مجروح نباشد، روایتش درخور عمل است و لازم نیست که حتماً ممدوح باشد و لذا تنها به روایات راویانی که جرح و طعن شده‌اند، عمل نمی‌شود.<sup>۸۴</sup> وی، مشی ابن داود حلی را نیز هماهنگ با سیره قدما دانسته است.<sup>۸۵</sup>

## ۶. تحلیل عملکرد عالمان مکتب حله درباره اعتبار حدیث ضعیف

اگرچه این قسم از اخبار دارای کمترین اعتبار است، اما این بدان معنا نیست که پیروان مکتب حله آن را به کلی کنار می‌گذاشتند؛ بلکه آنان برخی از اقسام این روایات را می‌پذیرفتند، اما به مرور زمان سخت‌گیری‌های بیشتری در این زمینه ایجاد شد. به برخی از انواع روایات دارای سند ضعیف اشاره می‌شود که عمل شده‌اند:

۸۰. فضلی، اصول الحديث، ۱۰۸.

۸۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۱۴۴/۲.

۸۲. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۵ و ۱۷.

۸۳. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۹۸ و ۱۹۹.

۸۴. تستری، قاموس الرجال، ۳۸.

۸۵. تستری، قاموس الرجال، ۴۰ تا ۴۰.

۱. روایات حاوی حکم استحباب، طبق قاعده تسامح در ادله سنن (اخبار من بلغ).<sup>۸۶</sup>
  ۲. خبر ضعیف منجر به شهرت/عمل اصحاب (نظریه انجبار)<sup>۸۷</sup> که البته این نظریه توسط محقق اردبیلی،<sup>۸۸</sup> صاحب معالم<sup>۸۹</sup> و صاحب مدارک<sup>۹۰</sup> انتقاد شد.
  ۳. روایات مؤید به اجماع؛ محقق اردبیلی به منظور استنباط احکام فقهی، در مجمع الفائدة بیش از هزار بار به اجماع استناد می‌کند و در بسیاری از مواقع تصریح می‌کند که اگر اجماع نبود، قولی دیگر را بر می‌گزید.<sup>۹۱</sup> اما برخلاف جایگاه اجماع در نزد محقق اردبیلی و نقش پررنگ آن در فقاہت وی، در زمان صاحب معالم و صاحب مدارک، رویکرد انتقادی آنان در حوزه پذیرش حجیت شهرت عیناً در پذیرش بسیاری از اجماع‌های ادعا شده نیز تسری پیدا کرد و لذا نه تنها شهرت کنار گذاشته شد، بلکه بسیاری از ادعاهای اجماع نیز از اعتبار ساقط شدند.<sup>۹۲</sup>
  ۴. روایات اصحاب اجماع: قاعده اصحاب اجماع بعد از شیخ طوسی مهجور شد و در کتب فقهی از آن خبری نبود تا اینکه علامه حلی آن را در آثار رجالی و فقهی خود مطرح کرد (خصوصاً در مختلف الشیعة و خلاصة الأقوال و آن هم درباره ابان بن عثمان و عبدالله بن بکیر) و آن را دال بر توثیق اصحاب اجماع می‌داند؛ زیرا اجماع حجتی، قاطع است و نقل آن نیز با خبر واحد، حجت است.<sup>۹۳</sup> استعمال این قاعده بعد از علامه حلی رواج یافت، اما پیش از شیخ بهایی نمی‌توان کسی را یافت که قائل به این باشد که تمام روایات اصحاب اجماع؛ چه امامی یا غیرامامی، چه مسند یا مرسل را حجت بدانند، زیرا آنان جز از ثقه روایت نقل نمی‌کنند؛ بلکه پیشینیان صرفاً عبارت کشی را دال بر توثیق اصحاب اجماع (صحت حکایت‌های آنان و نه روایت‌هایشان) می‌دانستند<sup>۹۴</sup> و از آنجاکه موثقات را نیز حجت نمی‌دانستند، لذا روایات آن دسته از اصحاب اجماع را می‌پذیرفتند که امامی هستند، هر چند که گاه مذبذب عمل می‌کنند و
- 
۸۶. شهید اول، ذکر الشیعة، ۳۴/۲؛ شهید ثانی، الرعیة، ۹۴؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۲۴/۴؛ مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۸۵/۱۱ و ۵۰۰/۲؛ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۱۰۴/۱ و ۲۸۹/۲.
۸۷. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۷۹/۱ و ۳۹/۱؛ شهید اول، ذکر الشیعة، ۴۹/۱؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۵۶۲/۱ و ۵۸۵/۱ و ۳۶۳/۱؛ ابن فهد حلی، المقتصر، ۳۵۷ و ۱۱۶؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ۴۱۷/۱ و ۱۹۱/۱ و ۱۶۵/۱ و ۴۵۹/۱ و ۲۸۴/۱.
۸۸. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۳۵/۱ و ۲۲۶/۲ و ۸۶/۲ و ۱۴۴/۲ و ۳۲۴/۱.
۸۹. ابن شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۷/۱.
۹۰. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۴۳/۱.
۹۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۰۱/۲ و ۴۶۱/۲ و ۴۴۵/۲ و ۴۴۹/۲.
۹۲. موسوی عاملی، معالم الدین، ۱۰۴/۱ و ۱۰۳/۱؛ موسوی عاملی، نهاية المرام، ۲۳۹/۱.
۹۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۴۴۰/۳.
۹۴. البته در این میان، عبارتی از شهید اول (شهید اول، غایة المراد، ۴۱/۲) حکایت از این دارد که ایشان نقل اصحاب اجماع از یک راوی را دال بر توثیق او می‌دانند. گاه علامه حلی نیز با مراسیل اصحاب اجماع، همچون مراسیل ابن ابی عمیر برخورد کرده و معتقد است که آنان جز از ثقه روایت نقل نمی‌کنند و روایات آنان را صحیح می‌داند (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۸/۳).

مصطفوی فرد، ایماندار؛ روندپژوهی تنويع رباعی احادیث و اعتبارسنجی آن در مکتب حله/ ۳۱۷

به‌سوی پذیرش روایات آنان متمایل شده‌اند.<sup>۹۵</sup> اما شیخ بهایی<sup>۹۶</sup> و شاگردانش<sup>۹۷</sup> و بعد از وی نیز میرداماد<sup>۹۸</sup> و آقا حسین خوانساری،<sup>۹۹</sup> احادیث مرسل، مرفوع، مقطوع و مسند اصحاب اجماع را در شمار صحاح قرار دادند.<sup>۱۰۰</sup>

۵. علی بن طاووس،<sup>۱۰۱</sup> فاضل آبی،<sup>۱۰۲</sup> علامه حلی<sup>۱۰۳</sup> و فرزندش؛<sup>۱۰۴</sup> شهید اول،<sup>۱۰۵</sup> ابن‌فهد حلی<sup>۱۰۶</sup> و محقق کرکی،<sup>۱۰۷</sup> مراسیل امثال ابن‌ابی‌عمیر را حجت می‌دانند که جز از ثقه به‌گونه مرسل روایت نقل نمی‌کنند. حتی شهید اول تصریح کرده است که اصحاب امامیه، مراسیل مشایخ ثلاثه (ابن‌ابی‌عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی) را تلقی به قبول می‌کنند.<sup>۱۰۸</sup> شهید ثانی<sup>۱۰۹</sup> نیز مراسیل ابن‌ابی‌عمیر را تلقی به قبول کرده، اما پسرش<sup>۱۱۰</sup> و نوۀ پسرش<sup>۱۱۱</sup> و نوۀ دختری‌اش،<sup>۱۱۲</sup> همگی مراسیل را به‌طور مطلق (حتی مراسیل ابن‌ابی‌عمیر) حجت نمی‌دانند.<sup>۱۱۳</sup>

۹۵. برای مثال، علامه حلی در مواردی روایات ابن‌ابنه عثمان (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۲/۲۰۹؛ ۳/۱۴۳؛ ۳/۱۴۵؛ ۳/۴۴۰) و ابن‌بکیر (علامه حلی، مختلف الشیعة، ۷/۵۲؛ ۳/۷۱) را پذیرفته یا شهید ثانی نیز روایات ابن‌بن عثمان (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۵/۳۶۵؛ ۱۲/۳۹) و ابن‌بکیر (شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۱۰/۳۱۰) را تلقی به قبول کرده است. صاحب معالم (ابن‌شهید ثانی، منتقى الجمال، ۱/۱۵) نیز در مواردی، روایات ابن‌بن عثمان و صاحب مدارک (موسوی عاملی، نهاية المرام، ۱/۳۸۴) نیز روایات ابن‌بکیر را پذیرفته‌اند.

۹۶. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۳۶۶.

۹۷. علوی عاملی، مناهج الاختیار، ۱/۱۵ و ۴/۳۱۹؛ محقق سبزواری، ذخيرة المعاد، ۱/۲۷۰.

۹۸. میرداماد، الرواشح السماویة، ۸۰.

۹۹. محقق خوانساری، مشارق الشمس، ۲۳۱.

۱۰۰. در آثار محقق اردبیلی (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲/۲۲؛ ۷/۸۹؛ ۱۳/۶۶؛ ۱۴/۹۸؛ ۷/۷۱؛ ۳/۲۶۹؛ ۶/۴۳۰) نیز می‌توان رگه‌های اولیه این رویکرد را مشاهده کرد.

۱۰۱. ابن‌طاووس، فلاح السائل، ۲۸۴.

۱۰۲. فاضل آبی، کشف الرموز، ۱/۳۴۴.

۱۰۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۸/۳۴۴؛ ۵/۱۴۰؛ ۷/۵۰.

۱۰۴. حلی، ایضاح القوائد، ۴/۱۶۲.

۱۰۵. شهید اول، ذکری الشیعة، ۲/۳۴۲؛ ۴/۷۷؛ ۱/۲۱۳؛ ۱/۲۱۷؛ ۱/۱۲۴.

۱۰۶. ابن‌فهد حلی، المهذب البارع، ۱/۶۷.

۱۰۷. محقق کرکی، رسائل، ۳/۴۳.

۱۰۸. شهید اول، ذکری الشیعة، ۱/۴۹.

۱۰۹. شهید ثانی، الرعاية، ۱۳۷؛ شهید ثانی، روض الجنان، ۲/۹۳۷؛ ۱/۱۳۸؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۷/۳۴۳؛ ۸/۱۷۴.

۱۱۰. ابن‌شهید ثانی، معالم الدين، ۲۱۴؛ ابن‌شهید ثانی، معالم الدين، ۱/۱۰۶.

۱۱۱. عاملی، استقصاء الاعتبار، ۱/۱۰۲.

۱۱۲. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۲/۸۴ و ۲/۳۷۰؛ موسوی عاملی، نهاية المرام، ۲/۹۳ و ۲/۸.

۱۱۳. البته بعد از آشکارشدن نقاط ضعف الگوی فکری صاحب معالم و صاحب مدارک، از یک‌سو شاهد شکل‌گیری اخباری‌گری هستیم و از سوی دیگر، مجتهدان سعی بر توسعه دایرة پذیرش اخبار دارند و یکی از همین موارد توسعه در پذیرش اخبار، پذیرش مراسلات مشایخ ثلاثه از سوی فقیهانی همچون میرزا محمد استرآبادی، شیخ بهایی، میرداماد، محقق سبزواری، آقا حسین خوانساری، فاضل جواد سعدین‌عبدالله کاظمی (شاگرد شیخ بهایی) و... است. این رویکرد در قرن سیزدهم نیز توسط فقهایی مثل وحید بهبهانی، علامه بحر العلوم، سید محمدباقر شفتی، سید محمدجواد عاملی، میرزای قمی، ابوعلی حائری، سید محمد مجاهد، ملا احمد نراقی، شیخ انصاری، صاحب‌جواهر، محقق همدانی، حکیم، شاهرودی، کمپانی و... پیگیری می‌شود (نک: ربانی، دانش رجال الحديث، ۲۹۱ تا ۲۹۳).

۶. عده‌ای از اصحاب امامیه مثل فاضل مقداد، مراسیل شیخ طوسی<sup>۱۱۴</sup> و ابن ابی عقیل عمانی<sup>۱۱۵</sup> را حجت می‌دانند؛ زیرا «مثله لایرسل الا عن ثقة». حتی شهید اول، مشابه همین مدعا را درباره مراسیل ابن جنید مطرح کرده است، زیرا او ثقة و از اعظام علماست و ارسالش، در قوت مسند است.<sup>۱۱۶</sup>

۷. علامه حلی عمل به مراسیل شیخ صدوق را متعین می‌داند، زیرا او از اکابر علمای امامیه و مشهور به صدق و ثقة و فقه است و ظاهر حالش نیز این است که روایت مرسل نقل نمی‌کند، مگر به دلیل غلبه ظن به صحت آن.<sup>۱۱۷</sup> البته این رویکرد توسط دیگر مجتهدان این مکتب پذیرفته نشد تا اینکه بعد از ظهور محمدمامین استرآبادی، شیخ بهایی قصد ایجاد تعدیلاتی در درون مکتب حله را داشت، این نظریه را دوباره مطرح و تصریح کرد که مراسیل شیخ صدوق باتوجه به عبارت وی در ابتدای کتابش، چیزی از مراسیل ابن ابی عمیر کم ندارند.<sup>۱۱۸</sup>

## ۷. تحلیل و بررسی

همان‌طور که ملاحظه شد، پیروان مکتب حله روزه‌روز بر سخت‌گیری خود در پذیرش اقسام چهارگانه/پنجگانه روایات افزودند و در کنار این سخت‌گیری‌ها، سخت‌گیری‌های دیگری را نیز اعمال کردند. به اختصار به مهم‌ترین این سخت‌گیری‌ها اشاره و پیامدهای این رویکرد نیز تبیین می‌شود.

### ۷.۱. عمده سخت‌گیری‌های پیروان مکتب حله در پذیرش روایات

#### ۷.۱.۱. کنارگذاشتن قرائن پذیرش روایت و انتخاب سند به عنوان یگانه معیار ارزیابی روایت

مبتکران تنويع رباعی، تمهیداتی را اندیشیدند تا لباس صحت بر تن اخبار غیرصحیح بر طبق اصطلاحشان بپوشانند و لذا برخی از روایات را در شمار صحاح گنجانده‌اند، هرچند که بر طبق اصطلاح جدید صحیح نباشند؛ مثل مراسیل ابن ابی عمیر،<sup>۱۱۹</sup> روایات اصحاب اجماع،<sup>۱۲۰</sup> مراسیل شیخ صدوق،<sup>۱۲۱</sup> روایت منجبر به شهرت<sup>۱۲۲</sup> و... حتی علامه حلی برخی از اخبار را با آنکه بر طبق تنويع رباعی در شمار صحاح نمی‌گنجد، صحیح اطلاق می‌کند، مثل روایاتی که طریقتشان خالی از طعن است؛ مثل مراسیل

۱۱۴. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۷/۲.

۱۱۵. فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ۵۷۴/۱.

۱۱۶. شهید اول، ذکری الشیعة، ۲۷۷/۴.

۱۱۷. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۱۳۵/۲.

۱۱۸. شیخ بهایی، الحبل المتین، ۱۱.

۱۱۹. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۳۴۴/۸؛ ۱۴۰/۵؛ ۵۰/۷.

۱۲۰. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۷۱/۳؛ ۵۱/۷؛ ۱۴۳/۳؛ ۴۴۰/۳.

۱۲۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۱۳۵/۲.

۱۲۲. علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۷۹/۱؛ ۳۹/۱.

ابن ابی عمیر، مرویات اصحاب اجماع و...<sup>۱۲۳</sup>

شیخ بهایی نیز به اینکه متقدمان از متأخران به طور کامل از شیوه قداما عدول نکردند، تصریح کرده است و شاهد آن نیز صحیح توصیف کردن روایات مشایخ ثقات و اصحاب اجماع است.<sup>۱۲۴</sup> اما از عصر شهید ثانی به بعد، بی اعتنایی ای در خصوص شهرت صورت گرفت و این بی اعتنایی، بعد از وی نیز ادامه پیدا کرد و سبب شد تا شاهد ظهور موجی از آرای شاذ فقهی در فقاہت محقق اردبیلی باشیم.<sup>۱۲۵</sup> نسل های واپسین مکتب حله؛ یعنی محقق اردبیلی<sup>۱۲۶</sup> و صاحب معالم<sup>۱۲۷</sup> و صاحب مدارک،<sup>۱۲۸</sup> با پشت کردن به نظریه انجبار، عملاً آخرین قرینه موجود را که می توانست خبر را تقویت کند، از بین بردند و عملاً بسیاری از احکام دین بی پشتوانه ماند، زیرا اینان پیش تر با سخت گیری های روزافزون در معیارهای سندی، چنان که بدان اشاره شد، بسیاری از روایات را کنار گذاشته بودند و لذاست که مجتهدان بعدی، مثل نجفی<sup>۱۲۹</sup> به مخالفت های محقق اردبیلی و صاحب معالم و صاحب مدارک با مشهور اعتنا نمی کند و مخالفت آنان را غیر مضرر به تحقق اجماع می داند. حتی وحید بهبهانی ثمره الگوی فقاہت حلقه فکری محقق اردبیلی را آن می داند که به هیچ روی از شریعت و فقه اثری باقی نخواهد ماند و هیچ حکم شرعی درخور قبولی یافت نخواهد شد، مگر بسیار اندک.<sup>۱۳۰</sup>

#### ۷. ۱. ۲. سخت گیری های رجالی در ارزیابی سند در مکتب حله

از عصر شهید ثانی به بعد (در کنار بی اعتنایی در خصوص شهرت عملی)، شهید ثانی سخت گیری های بسیار دیگری را نیز در حوزه پذیرش روایات صورت داد. برخی از سخت گیری های رجالی شهید ثانی از این دست است: هیچ توجهی به اجماع ادعایی کشی ندارد، به موثقات عمل نمی کند، هر کلمه ای را که شائبه تضعیف از آن فهمیده شود، دال بر ضعف راوی می شمارد. برای شناخت راویان مشترک تلاش نمی کند و همین که راوی مشترک بین ثقه و غیرثقه باشد، آن را ضعیف می شمارد. روایات مضممر و مقطوع را ضعیف می داند، هر چند مضممر، راوی ای برجسته مثل زراره باشد. اضطراب در سند را سبب سقوط اعتبار روایت می داند و...<sup>۱۳۱</sup>

۱۲۳. علامه حلی، مختلف الشیعة، ۵۱/۷.

۱۲۴. شیخ بهایی، مشرق الشمسین، ۲۷۰.

۱۲۵. نک: برزنونی، «پاره ای از آرای ویژه محقق اردبیلی و سنجیدن آن ها با دیدگاه های دیگر فقیهان»، ۲۹۲ تا ۲۹۳.

۱۲۶. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة، ۲۳۵/۱؛ ۲۲۶/۲؛ ۸۶/۲؛ ۱۴۴/۱؛ ۳۲۴/۱.

۱۲۷. ابن شهید ثانی، معالم الدین، ۲۰۷/۱.

۱۲۸. موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۴۳/۱.

۱۲۹. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۲۳۱/۶.

۱۳۰. بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ۲۶۳.

۱۳۱. ربانی، واکاوی معجم رجال الحديث، ۴۷۲-۲۸۵.

این سخت‌گیری‌های رجالی نیز شدیداً توسط رجالیان متأخر انتقاد شد. میرزامحمد استرآبادی (۱۰۲۸ق) در تألیفات سه‌گانه رجالی خود (منهج المقال و ملخص المقال و رجال صغیر)، شیوه‌ای جدید را در علم رجال به کار گرفت و قرائن را در توثیق راوی دخیل دانست و با استفاده از تعداد روایات وی و مقایسه اسناد آن‌ها، متون روایات، کتاب‌های فقهی، کتاب‌های تاریخی، میزان توجه فقها به روایات راوی، شناسایی مشایخ و شاگردان و راویان از راوی، قرائن گوناگونی را درباره توثیق راوی گرد آورد. این شیوه، تحولی در رجال‌نویسی پدید آورد و مدنظر و استقبال رجالیان متأخر؛ مثل وحید بهبهانی، محمد مهدی بحر العلوم، ابوعلی حائری، میرزامحمدعلی علیاری، عبدالله مامقانی و... قرار گرفت و هریک، در راستای استحکام این روش کوشیدند و پایه تألیفات خود را بر اساس آن قرار دادند و سعی دارند تا وثاقت راوی را از قرائن گوناگون ثابت کنند.

یکی از افراد شاخص این جریان و منتقد شیوه بحث‌های رجالی مکتب حله، مامقانی است. وی، در مقدمه تنقیح المقال آورده است: «هرکسی کتاب‌های فقهی را از آغاز تا انجام بررسی کند و از دانش رجال نیز آگاهی داشته باشد، هیچ اعتمادی به آنچه آنان درباره جرح و تعدیل گفته‌اند، نخواهد کرد. می‌بینیم نویسندگان، کتاب‌های فقهی را چنین می‌پندارند که با شوق بسیاری رجال سند احادیث را به اندک چیزی ضعیف می‌شمارند که این کار، احتیاط در دین و دقت در احکام شریعت است. اینان فراموش کرده‌اند که کناره‌نهادن اخبار بی‌دلیل استوار به این می‌انجامد که به اصول عملیه پناه ببریم؛ درحالی‌که آن‌ها تنها در نبود دلیل حجت است. با این کار، حکم واقعی خداوند نامشخص می‌ماند.»<sup>۱۳۲</sup>

#### ۷. ۱. ۳. طرد روایات غیر صحیح در مکتب حله

با تأکید بسیار بر روی معاییر سندی، روایات غیر صحیح (طبق اصطلاح متأخران) و حتی گاه روایات غیر صحیح اعلائی کنار گذاشته شدند. طبیعی است که این رویکرد، سبب بستن باب بخش مهمی از فقه می‌شود؛<sup>۱۳۳</sup> زیرا در عرصه استنباط و اجتهاد، بیشتر مدارک و دلایل، اخبار آحاد موثق و حسنه است و خبر صحیح، آن هم صحیح اعلائی، بسیار اندک است و لذا با این روش اجتهادی، فقه دچار اختلال می‌شود و مجتهدان مجبورند تا این خلأ را با رجوع به اصل پر کنند.<sup>۱۳۴</sup> در چنین شرایطی، طبیعی است که منتظر ظهور جریانی باشیم که دغدغه و خوف ازدست رفتن سنت را دارند و بخواهند به دفاع از اصالت سنت محکمه برخیزند.

۱۳۲ مامقانی، تنقیح المقال، مقدمه، فایده ششم.

۱۳۳ بهبهانی، حاشیه مجمع الفوائد، ۲۶۳.

۱۳۴ بهبهانی، الرسائل الاصولیه، ۴۴۱.

تأکید بر معاییر سندی در عصر حیات محقق اردبیلی و شاگردانش بدان حد توسعه یافته بود که حتی شاهد نگارش آثار رجالی بر اساس تنويع رباعی احادیث هستیم. شیخ عبدالنبی سعدالدین جزائری (۱۰۲۸ق)، کتاب رجالی خود، موسوم به حاوی الأقوال را در چهار بخش تنظیم کرد: صحاح (راویان ثقة دوازده امامی)، حسان (راویان ممدوح)، موثقون (راویان ثقة غیردوازده امامی) و ضعاف (راویان ضعیف). بعد از وی نیز به پیروی از ایشان، آثار رجالی مشابه دیگری نیز به نگارش درآمده است؛ مثل اتقان المقال، اثر حاج شیخ محمدطه نجف که مشتمل بر سه بخش است: ثقة (دوازده امامی و غیردوازده امامی)، حسان (ممدوحان بر اساس نصوص و قراین) و ضعفا (راویان فاسدالمذهب و مهمل) یا ملخص المقال، اثر ابراهیم بن حسین بن علی بن غفار دنبلی که در شش بخش تنظیم شده است: ثقة، موثقین، حسان، ضعاف، مسکوتین و مجاهیل. البته پیش تر با این پدیده در آثار حدیثی مکتب حله آشنا بودیم و کتاب های الدر و المرجان فی الأحادیث الصحاح و الحسان، از علامه حلی و منتقى الجمال فی الأحادیث الصحاح و الحسان، از شیخ حسن عاملی (فرزند شهید ثانی)، دو نمونه از این سبک آثار حدیثی است، اما این نوع نگارش در میان آثار رجالی بی سابقه بوده است.

برای مشاهده آثار پدیده تنويع رباعی حدیث، مشاهده گزارش محدث بحرانی بسیار تأمل برانگیز است. بحرانی از قول برخی از اساتید خود نقل می کند که از ۱۶۱۹۹ حدیث الکافی، ۹۴۸۵ حدیث آن به اصطلاح جدید متأخران، ضعیف است و کتاب من لا یحضره الفقیه از ۵۹۶۳ حدیثی که دارد، ۲۰۴۰ حدیث آن فقط مرسل است<sup>۱۳۵</sup> و در نقد علامه حلی که بنیان گذار مکتب اجتهاد است، می گوید: «وی، وقتی نیازمند به استدلال به اخبار ضعیف بر طبق اصطلاح خود است، به آن ها استدلال می کند و از این طعن چشم پوشی می کند... آنان اگر بر این اصطلاح توقف می کردند و از آن خروج نمی کردند، قادر به تصنیف این کتب و تفریع این فروع نبودند، زیرا خبری که بر طبق اصطلاح آنان صحیح باشد، فقط در یک درصد احکام یافت می شود، کما اینکه این امر بر کسی که با دید انصاف می نگرد مخفی نیست.»<sup>۱۳۶</sup> محدث نوری بعد از بیان این گفتار محدث بحرانی، می گوید: «بر این اساس، بیش از نیمی از روایات کافی، ضعیف و غیرقابل عمل است، مگر با جبران سند؛ ولی آیا این مدعا با برشمردن کافی به عنوان شامخ ترین کتاب شیعه و مؤلف آن به عنوان موثق ترین محدثان و ضابط ترین محدثان سازگار است؟!»<sup>۱۳۷</sup>

## ۲.۷. آثار سخت گیری های روزافزون مکتب حله در پذیرش روایات

۱۳۵. محدث بحرانی، لؤلؤة البحرين، ۳۹۴.

۱۳۶. محدث بحرانی، الحقائق الناضرة، ۱۲۴/۳.

۱۳۷. نوری، خاتمة مستدرک الوسائل، ۵۰۵/۳.

## ۷.۲.۱. مکتب اخباری‌گری، محصول طبیعی عملکرد حلقه فکری محقق اردبیلی

به نظر می‌رسد مهم‌ترین علت پیدایش تفکر اخباری‌گری، سخت‌گیری جمعی از فقها در امر حدیث و توجه بیشتر به عقل و استدلال‌ات عقلی بود. در واقع، گرایش شدید به اخبار را می‌توان عکس‌العمل شدید در برابر عقل‌گرایی محقق اردبیلی و شاگردان دانست. در قرن دهم، رویکرد تازه‌ای به عقل و سخت‌گیری در تمسک به احادیث به وجود آمد که پرچمدار این نهضت محقق اردبیلی بود. پس از وی، صاحب‌مدارک، صاحب‌معالم و... نیز همین تفکر را تقویت کردند. در چنین فضایی، استرآبادی که در حجاز و در محیط حدیثی اقامت گزیده بود، با تصلب در اخبار، به نفی عقل‌گرایی پرداخت که نتیجه آن مخالفت با شیوه اصولیان شد.<sup>۱۳۸</sup>

بنابراین، با سخت‌گیری‌های اعمال‌شده در پذیرش روایات، اعتراض به این الگوی فقاہت با انگیزه خوف از دست‌رفتن سنت، کاملاً طبیعی است و احتمالاً سبب اعتقاد اخباریان به قطعی‌الصدور قلمدادکردن روایات جوامع روایی متقدمان و افراط در آن، تقریب پاره‌ای از اصولیان؛ مثل شیخ حسن عاملی و سیدمحمد موسوی عاملی باشد که بسیاری از اقسام خبر واحد را مردود دانسته و فقط به روایاتی عمل کرده‌اند که راویان آن را دو رجالی توثیق کرده باشد؛ یعنی صحیحہ اعلانی.<sup>۱۳۹</sup> استرآبادی حاشیه‌ای بر مدارک الأحکام دارد و محدث بحرانی در الحقائق المناضرة نیز از آن بسیار نقل می‌کند. او در این اثر به نقد فتواها و آرای رجالی و درایی عاملی پرداخته و نظریات خود را بیان کرده است. احتمالاً به همین دلیل است که وحید بهبهانی نیز بر کتاب‌های مجمع الفائدة و البرهان و مدارک الأحکام تعلیق نوشت و آرای این دو را نقد کرد و در آن‌ها به نقدهای استرآبادی نیز نظر داشت و این‌گونه می‌خواست تا از تدروی‌های هر دو جریان بکاهد و بین مکتب اصولی و اخباری جمع کند.<sup>۱۴۰</sup>

ازاین‌روست که یکی از معاصران، در نام‌گذاری ادوار فقه شیعه، عصر محقق اردبیلی تا دهه‌های آخر قرن دوازدهم را دوره تطرف (افراط و تفريط) می‌نامد و می‌گوید: «از اعلام این دوره، در یک طرف، محقق اردبیلی و دو شاگرد وی، صاحب‌مدارک و صاحب‌معالم قرار دارند و در طرف دیگر، محمدامین استرآبادی، فیض کاشانی، حر عاملی، علامه مجلسی و شیخ یوسف بحرانی. این دوره را از آن رو دوره تطرف (عدم اعتدال) نام نهادیم که در این عصر، دو گرایش فقهی عکس یکدیگر هویدا شدند که یکی از آن دو، عکس‌العمل دیگری بود: ۱. گرایش عقل‌گرا و سخت‌گیر راجع به احادیث و روایات؛ ۲. گرایش اخباری

۱۳۸. مکرم شیرازی، دائرة المعارف فقه مقارن، ۱۱۹/۱.

۱۳۹ ربانی، واکاوی معجم رجال الحدیث، ۲۹.

۱۴۰ ربانی، فقه و فقه‌های امامیه، ۴۱.



و سخت گیر راجع به حکم عقل و ظهورات آیات الأحکام.»<sup>۱۴۱</sup>

#### ۷. ۲. ۲. اختلال در فقاہت حلقه فکری محقق اردبیلی، زائیده سخت گیری های سندی

وحید بهبهانی در رساله استصحاب، پس از آنکه بیان می کند خبر واحد موثق و حسن در نزد مشهور علما حجت و معتبر است، می نویسد: «اشخاصی مانند صاحب مدارک و هم فکران او از پسنیان، چه بسا از این نکته غفلت ورزیده و در نتیجه در روش مشهور، تخلف و تخطی کرده اند و بدین وسیله با انکار حجت بودن خبر غیر صحیح، باب ثبوت فقه را بسته اند؛ زیرا بیشتر احکام فقهی با استناد به اخبار موثقه و حسنه درخور اثبات اند و اما خبر صحیح، به ویژه در باب معاملات، بسیار اندک است و بر فرض اینکه خبر صحیحی وجود داشته باشد، با معارض روبه رواست و از این رو، این گروه با این اندیشه و روش اجتهادی که غیر خبر صحیح را حجت نمی دانند، مهم ترین تکیه گاهشان اصل است و بر همین اساس که مستند بسیاری از احکام فقهی، خبر واحد غیر صحیح است، هیچ حکمی از نظر اینان، سالم از مناقشه و اشکال و تردید نیست.»<sup>۱۴۲</sup>

وحید بهبهانی در الفوائد الحائریه نیز با انتقاد از صاحب معالم و صاحب مدارک به دلیل آنکه هیچ یک از امارات رجالی را، به جز «توثیق» و «اندکی از اسباب حسن» قبول ندارند، می گوید: «به همین دلیل، اوضاع فقه و فتاوایشان مختل شده است و غالباً بنایشان بر عدم ثبوت مسائل فقهی شده است.»<sup>۱۴۳</sup> در نهایت، همین امر (غیر صحیح بودن معظم روایات بر طبق اصطلاح جدید) سبب شده تا پیروان مکتب حله در عملکرد خود متناقض رفتار کنند و آثار برخی مثل صاحب مدارک، اضطرابی عظیم داشته باشد<sup>۱۴۴</sup> و صاحب ریاض با اشاره تناقض در عملکرد صاحب مدارک و هم فکرائش، دلیل این امر را آن می داند که جری بر این طریقه، مستلزم اختلال بسیاری از احکام شرعی است.<sup>۱۴۵</sup> حتی در رویکردی کلان تر می توان اذعان کرد که این نسل (مجتهدان حلی و جیل عاملی)، مبنای نظری منسجمی نداشت و به رغم اینکه اتهامی خاص برای سند قائل بودند، عناصر دیگر را مدنظر داشتند و کنار نمی گذاشتند. گاهی در زمان افرادی مانند صاحب مدارک، در به کارگیری این قواعد سخت گیری می شد و در برهه ای دیگر، افرادی همچون شهید اول و علامه حلی چنین عملکردی نداشتند.

بحرانی نیز در لؤلؤة البحرین در همین زمینه می گوید: «صاحب معالم و صاحب مدارک، در اخبار

۱۴۱ هاشمی شاهرودی، «مکتب فقهی اهل بیت (ع)»، ۳-۷۰.

۱۴۲ بهبهانی، الرسائل الاصولیة، ۴۴۱.

۱۴۳ بهبهانی، الفوائد الحائریة، ۲۲۴.

۱۴۴ موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ۳۷/۱، مقدمه تحقیق.

۱۴۵ مهریزی و درایتی، تراث الشیعة الفقهی و الاصولی، ۵۳۵/۱.

راهی سخت و مسیری دشوار را در پیش گرفتند. صاحب مدارک که بسیاری از اخبار را که به اصطلاح خودش موثق و ضعیف بودند را رد کرد و... در این زمینه مضطرب عمل کرده است؛ گاه روایت یک راوی را رد می‌کند و گاه به روایت او استدلال می‌کند. تصانیف دایی وی (صاحب معالم) نیز در غایت تحقیق و تدقیق است، اما فقط روایت صحیح اعلایی را صحیح می‌داند، حال اینکه فساد اصل این اصطلاح، از صلاحش بیشتر است؛ زیرا لازمه آن، فساد شریعت است؛ چون وقتی ضعیف و موثق دلیل شرعی نباشد، غیر این دو (صحیح و حسن) فقط تعداد کمی از احکام را در بر می‌گیرد. پس ایشان در باقی احکام شرعی به چه چیزی رجوع می‌کنند؟ و لذا شاهدیم که برخی از ایشان از این اصطلاحشان (عمل به لوازم تنويع رباعی) خروج کرده‌اند و وقتی در اصل این اصطلاح، وضع بدین گونه است، وضعیت اصطلاح صاحب المنتقی چگونه است که روایت صحیح را نیز تخصیص زده است؟!<sup>۱۴۶</sup>

#### ۷. ۲. ۳. انزوای الگوی فکری محقق اردبیلی در مواجهه با سنت در میان مجتهدان پس از وی

این گونه کنار گذاشتن روایات، نه تنها زمینه ظهور اخباریان و انتقادات شدید آنان را فراهم کرد؛ بلکه اصولیانی که بعداً ظهور کردند نیز این شیوه فقاها را نمی‌پسندیدند. از این روست که فقیهانی که بعد از محقق اردبیلی ظهور کردند، تمایلات نص‌گرایانه ایشان، نه تنها شبیه به الگوی فکری حلقه محقق اردبیلی نیست، بلکه چیزی کمتر از اخباریان معتدل نیز ندارند. برای مثال، وحید بهبهانی روایات الکافی و کتاب من لا یحضره الفقیه را قطعی الاعتبار می‌داند.<sup>۱۴۷</sup> سید محمد کاظم یزدی نیز همین رویکرد را در خصوص کتب اربعه دارد.<sup>۱۴۸</sup> و شیخ انصاری نیز تصریح کرده که به اعتقاد برخی از اصولیان، اخبار کتب اربعه، به استثنای روایات مخالف مشهور، معتبرند.<sup>۱۴۹</sup> نراقی نیز قائل به اصالت حجیت اخبار روایت شده از ائمه اطهار (ع) است، مگر روایاتی که دلیلی آن‌ها را خارج کرده است.<sup>۱۵۰</sup> و امثال محمد باقر سبزواری و حاج آقا رضا همدانی نیز قائل به اعتبار تمامی روایات کتاب من لا یحضره الفقیه هستند.<sup>۱۵۱</sup> و حتی شیخ علی نمازی شاهرودی همگام با اخباریان، قول به قطعی الصدور بودن روایات کتب اربعه را برگزیده است.<sup>۱۵۲</sup> علاوه بر این‌ها، برخی از مجتهدان؛ مثل میرزای نائینی،<sup>۱۵۳</sup> محقق همدانی،<sup>۱۵۴</sup> شیخ حسین حلی،<sup>۱۵۵</sup> شیخ

۱۴۶. بحرانی، لؤلؤة البحرين، ۴۵.

۱۴۷. بهبهانی، مصابیح الظلام، ۴/۴۲۲ و ۱۰/۲۴.

۱۴۸. طباطبائی یزدی، حاشیه فرائد الأصول، ۱/۴۲۶.

۱۴۹. انصاری، فرائد الأصول، ۱/۲۴۰.

۱۵۰. نراقی، عوائد الأيام، ۴۷۵.

۱۵۱. ربانی، واکاوی معجم رجال الحديث، ۸۳.

۱۵۲. نمازی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۱/۵۸۳ تا ۳/۱.

۱۵۳. نائینی، فوائد الأصول، ۳/۲۰۵؛ خوبی، معجم رجال الحديث، ۱/۸۷.

۱۵۴. همدانی، مصباح الفقیه، ۶۰/۹.

محمدباقر آیتی<sup>۱۵۶</sup> و... ضرورتی برای پرداختن به علم رجال قائل نیستند و در فقاہت، بسیاری از اصولیان؛ مثل بروجردی، خمینی، صاحب جواهر و...، علم رجال نقشی پررنگ را ایفا نمی‌کند و آنان از مباحث سندی به منظور رفع تعارض اخبار بهره می‌برند.

## نتیجه‌گیری

۱. نظریه عدم حجیت اخبار آحاد، به مرور زمان و با ازدست رفتن قراین، ناکارآمدی خود را برای سایر اعصار نشان داد و لذا علامه حلی، نظریه حجیت اخبار آحاد را مطرح کرد و سبب شد تا پرداختن به مباحث سندی و توجه به اوصاف راوی، اولویتی دوچندان پیدا کرد و همین مسئله، زمینه پیدایش تنويع رباعی حدیث را فراهم آورد.

۲. ارزیابی سندی در نزد علامه حلی، یگانه معیار پذیرش روایت نبود و ایشان در خصوص قراین بی‌اعتنا نبود، اما نسل‌های واپسین مکتب حله با کنارگذاشتن قراین، معیار اعتبار سند را به‌عنوان تنها معیار پذیرش روایت برگزیدند.

۳. پیروان مکتب حله، همگی در باب شرایط راوی، احراز صفات بلوغ، عقل، اسلام و ایمان را شرط می‌دانند و لذا روایت معتبر را منحصر در خبر صحیح می‌دانند و تنها شیخ بهایی است که روایات راویان غیرامامی را نیز پذیرفته است و حتی صاحب معالم، صاحب مدارک و محقق اردبیلی متهم‌اند به اینکه فقط به خبر صحیح اعلایی، استناد و اعتماد می‌کنند.

۴. پیش از کنارگذاشتن قراین پذیرش روایت در درون مکتب حله، خصوصاً نسل‌های نخستین این مکتب، گاه اخبار غیرصحیح را در صورت داشتن برخی از اوصاف در شمار صحاح قرار می‌دادند و به آن‌ها عمل می‌کردند؛ مثل روایات حاوی حکم استحباب، روایات منجبر به عمل اصحاب، روایات مؤید به اجماع، روایات اصحاب اجماع، مراسیل امثال ابن‌ابی عمیر و شیخ صدوق و حتی مراسیل شیخ طوسی، ابن‌ابی عقیل عمانی و ابن‌جنید.

۵. عملکرد افراطی نسل‌های واپسین مکتب حله، سه پیامد مهم را در پی داشت: أ. ظهور مکتب اخباری‌گری؛ ب. بی‌پشتوانه ماندن بسیاری از احکام و در نتیجه رجوع به اصل (اصل عدم)؛ ج. انزوای الگوی فکری محقق اردبیلی در مواجهه با سنت در میان مجتهدان پس از وی.

## منابع

ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. معالم الدین و ملاذ المجتهدین: المقدمة فی اصول الفقه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤١٧ق.

\_\_\_\_\_ . معالم الدین و ملاذ المجتهدین: قسم الفقه. قم: الفقه. ١٤١٨ق.

\_\_\_\_\_ . منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

١٣٦٢.

ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن شهرزوری. معرفة أنواع علوم الحديث. بیروت: دار الفكر. ١٤٠٦ق.

ابن طاووس، علی بن موسی. فلاح السائل. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ١٣٧٢.

ابن فهد حلی، احمد بن محمد. المقتصر من شرح المختصر. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. ١٤١٠ق.

\_\_\_\_\_ . المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤٠٧ق.

استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف، سید نورالدین عاملی. الفوائد المدنية و الشواهد المکیة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤٢٤ق.

انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفكر الإسلامی. ١٤٢٨ق.

آبی، حسن بن ابیطالب. كشف الرموز فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤٠٨ق.

آیتی، محمد باقر. بغية الطالب فی من رأى الإمام الغائب. بی جا: بی نا. ١٣٤٢ق.

بحرانی، یوسف بن احمد. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.

\_\_\_\_\_ . لؤلؤة البحرين فی الإجازات و تراجم رجال الحديث. بحرین: فخرای. ١٤٢٩ق.

برزنونی، محمد علی. «پاره ای از آرای ویژه محقق اردبیلی و سنجیدن آن ها با دیدگاه های دیگر فقیهان»، فقه اهل بیت (ع). ش ٥ و ٦، بهار و تابستان ١٣٧٥، ٢٢٣ تا ٢٩٢.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل. الرسائل الأصولية. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی. ١٤١٦ق.

\_\_\_\_\_ . الفوائد الحائرية. قم: مجمع الفكر الإسلامی. ١٤١٥ق.

\_\_\_\_\_ . حاشية مجمع الفائدة و البرهان. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.

١٤١٧ق.

\_\_\_\_\_ . مصابيح الظلام. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی. ١٤٢٤ق.

تبریزی، میرزا موسی. اوثق الوسائل فی شرح الرسائل. قم: کتاب فروشی کتبی نجفی. ١٣٦٩.

تستری، محمد تقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤١٩ق.

تقی الدین حلی، حسن بن علی. رجال ابن داود. تهران: دانشگاه تهران. ١٣٨٣.

تنگابنی، محمد بن سلیمان. قصص العلماء. قم: حضور. ١٣٨٠.

- حب الله، حیدر. نظریة السّنة فی الفكر الإمامی الشیعی: التکون و الصیورة. بیروت: الإنتشار العربی. ۲۰۰۶م.
- حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین. ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام. بیروت: دار الحجة البيضاء. ۱۴۱۸ق.
- حلی، محمدبن حسن. إیضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد. قم: المطبعة العلمية. ۱۳۸۷.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال. بی جا: بی نا. ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . فقه و فقهای امامیه در گذر زمان. تهران: چاپ و نشر بین الملل. ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_ . واکاوی معجم رجال الحديث به ضمیمه منهج شناسی فقهی رجالی آیت الله العظمی خویی. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی. ۱۳۹۴.
- ربانی، محمدحسن. دانش رجال الحديث. مشهد: به نشر. ۱۳۸۲.
- رضاداد، علیه. مکتب حدیثی جبل عامل؛ از قرن هشتم تا نیمه قرن پانزدهم هجری. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی. ۱۳۹۴.
- شهید اول، محمدبن مکی. ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۹ق.
- \_\_\_\_\_ . غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامية. ۱۴۱۴ق.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی. الرعاية فی علم الدراية. قم: مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۸ق.
- \_\_\_\_\_ . الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقية. قم: داورى. ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_ . رسائل الشهيد الثاني. قم: بوستان کتاب. ۱۴۲۲ق.
- \_\_\_\_\_ . مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: المعارف الإسلامية. ۱۴۱۳ق.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین. الحبل المتین. قم: بصیرتی. بی تا.
- \_\_\_\_\_ . مشرق الشمسين و اکسیر السعادتین. قم: بصیرتی. بی تا.
- صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دار الکتب الإسلامية. ۱۳۶۷.
- صدر، حسن. نهاية الدراية. قم: مشعر. بی تا.
- طباطبای یزدی، محمدکاظم. حاشیة فرائد الأصول. قم: دار الهدی. ۱۴۲۶ق.
- عاملی، حسین بن عبد الصمد. وصول الأخبار إلى أصول الأخبار. قم: مجمع الذخائر الإسلامية. ۱۴۰۱ق.
- عاملی، محمدبن حسن. استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۹ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامية. قم: الإمام الصادق (ع). ۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_ . خلاصة الأقوال. قم: الفقاهة. ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_ . مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية. ۱۴۱۴ق.
- \_\_\_\_\_ . نهاية الوصول الى علم الأصول. قم: الإمام الصادق (ع). ۱۴۲۵ق.
- علوی عاملی، احمد بن زین العابدین. مناهج الأخبار فی شرح الإستبصار. بی جا: بی نا. بی تا.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۴ق.

\_\_\_\_\_ . كنز العرفان فی فقه القرآن. تهران: المكتبة الرضویة. ۱۳۸۴.

فضلی، عبدالهادی. اصول الحدیث. بیروت: ام القرى. ۱۴۱۶ق.

كركى عاملی، حسین بن شهاب الدین. هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار. بی جا: بی نا. بی تا.

كنی، علی. توضیح المقال فی علم الرجال. قم: دار الحدیث. ۱۴۲۱ق.

گوردن، آدام. فهم آئنده. مترجم: طیبه واعظی. تهران: پژوهشكده مطالعات راهبردی. ۱۳۹۲.

مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل البيت (ع). ۱۴۳۱ق.

\_\_\_\_\_ . مقياس الهداية فی علم الدراية. قم: دليل ما. ۱۴۲۸ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن. الرسائل التسع. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی. ۱۴۱۳ق.

\_\_\_\_\_ . المعتبر فی شرح المختصر. قم: سيدالشهدا (ع). بی تا.

محقق حلی، جعفر بن حسن. معارج الأصول. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۳ق.

محقق خوانساری، حسین بن محمد. مشارق الشموس فی شرح الدروس. قم: آل البيت (ع). بی تا.

محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن. ذخيرة المعاد فی شرح الإرشاد. قم: آل البيت (ع). بی تا.

محقق كركی، علی بن حسین. رسائل المحقق الكركی. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۹ق.

\_\_\_\_\_ . جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: آل البيت (ع). ۱۴۰۸ق.

مردوخی، بایزید. روش شناسی آئنده نگری. تهران: نی. ۱۳۹۱.

مصطفوی فرد حامد و حمید ایماندار. «نقش عملکرد حلقه فکری محقق اردبیلی در پیدایش اخباری گری در تشیع

(بررسی عملکرد پیروان مكتب وثوق سندی و پیامدهای آن)»، شیعه شناسی. ش ۷۶، زمستان ۱۴۰۰، ۷ تا ۳۴.

<https://doi.org/10.22034/shistu.2022.541196.2142>

مصطفوی فرد، حامد، سید کاظم طباطبایی پور، غلامرضا رئیسایان. «حاکمیت پارادایم عدم حجیت اخبار آحاد بر

گفتمان فقههای شیعی سده ۷ تا ۷»، فقه و اصول. ش ۱۱۳، تابستان ۱۳۹۷، ۱۳۵ تا ۱۵۹.

[10.22067/jfu.v.50i2.47939](https://doi.org/10.22067/jfu.v.50i2.47939)

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: المكتبة المرتضویة. بی تا.

\_\_\_\_\_ . مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر. دائرة المعارف فقه مقارن. قم: امام علی بن ابی طالب (ع). ۱۴۲۷ق.

موسوی عاملی، محمد بن علی. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۰ق.

\_\_\_\_\_ . نهاية المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.

مهریزی، مهدی، محمد حسین درایتی. تراث الشيعة الفقهی و الأصولی. قم: المكتبة المختصة بالفقه و الاصول.

۱۴۲۹ق.

- میرداماد، محمدباقر بن محمد. الرواشح السماویة. قم: دار الحديث. ۱۴۲۲ق.
- نائینی، محمدحسین. فوائد الأصول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۳۷۶.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۵.
- نمازی شاهرودی، علی. مستدرکات علم رجال الحديث. تهران: شفق. ۱۴۱۲ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی. خاتمة مستدرک الوسائل. قم: آل البيت (ع). ۱۴۱۶ق.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. «مکتب فقهی اهل بیت (ع)»، فقه اهل بیت. ش ۳، زمستان ۱۳۸۱، ۳۲ تا ۷۰.
- همدانی، رضابن محمد هادی. مصباح الفقیه. قم: الجعفریة و مؤسسة النشر الإسلامی. ۱۴۱۶ق.

### Transliterated Bibliography

- Ābī, Ḥasan ibn Abī Ṭālib. *Kashf al-Rumūz fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi'*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1988/1408.
- ‘Alawī ‘Āmulī, Aḥmad ibn Zayn al-‘Ābidīn. *Manāḥij al-Akhyār fī Sharḥ al-Istibṣār*. S.l. s.n. s.d.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Khulāṣa al-Aqwāl*. Qum: al-Fiqāha. 1996/1417.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalaf Shi’a fī Ahkām al-Shari’a*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Majma‘ Buḥūth al-Islāmīyya. 1993/1414.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Niḥāya al-Wuṣūl Ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Imām Ṣādiq(AS). 2004/1425.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Taḥrīr al-Aḥkām al-Shar’iyya ‘Alā Madhhab Imāmīyya*. Qum: Imām Ṣādiq(AS). 1999/1420.
- ‘Āmilī, Ḥusayn ibn ‘Abd al-Ṣamad. *Wuṣūl al-Akhyār Ilā Uṣūl al-Akḥbār*. Qum: Majma‘ Dhakhā’ir al-Islāmīyya. 1981/1401.
- ‘Āmulī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Istiqṣā’ al-I’tibār fī Sharḥ al-Istibṣār*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1998/1419.
- Anṣārī, Murtaẓā ibn Muḥammad Amīn. *Farā’id al-Uṣūl*. Qum Majma‘ al-Fikr al-Islāmī, 2007/1428.
- Āyatī, Muḥammad Bāqir. *Bughaya al-Ṭālib fī mim Ra’y al-Imām al-Ghā’ib*. S.l. s.n. 1924/1342.
- Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *al-Ḥadā’iq al-Nādira fī Ahkām al-Itra al-Ṭāhira*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī.s.d.
- Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad. *Lu’lu’at al-Baḥrayn fī al-Ijāzāt wa Tarājīm Rijāl al-Ḥadīth*. Baḥriyn: Fakhrāwī.

2008/1429.

Barzanūnī, Muḥammad ‘Alī. “Pārah-i az Ārāy Vizhih Muḥaqqiq Ardabilī va Sanjīdan Ān-hā bā Dīdgāh-hā-yi Dīgar Faqīhān”, *Fiqh-i Ahl-i Biyt(AS)*, no. 5-6, spring and summer 1997/1375, 223-292.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Maṣābīḥ al-Zalām*. Qum: Mū’assisa ‘Allāmah al-Mujaddid al-Wahīd al-Bihbahānī. 2003/1424.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Fawā’id al-Hā’iriya*. Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī. 1994/1415.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *al-Rasā’il al-Uṣūliya*. Qum: Mū’assisa ‘Allāmah al-Mujaddid al-Wahīd al-Bihbahānī. 1995/1416.

Bihbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Hāshiyat Majma‘ al-Fā’idah wa al-Burhān*. Qum: Mū’assisa ‘Allāmah al-Mujaddid al-Wahīd al-Bihbahānī. 1996/1417.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *al-Tanqīḥ al-Rā’i li-Mukhtaṣar al-Sharā’i*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 1984/1404.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd Allāh. *Kanz al-‘Irfān fī Fiqh al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba al-Raḍaviya. 2006/1384.

Faḍlī, ‘Abd Hādī. *Uṣūl al-Ḥadīth*. Beirut: Um al-Qurā. 1995/1416.

Gordon, Adam. *Fahm Āyandih. translated by* Ṭaybiḥ Vā’izī. Tehran: Pazhūhishkadih-yi Muṭālī’āt-i Rāhburdī. 2014/1392.

Hamidānī, Rizā ibn Muḥammad Hādī. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qum: al-Ja‘fariya wa Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

Hāshimī Shāhrūdī. Sayyid Maḥmūd. “Maktab Fiqhī Āhl Biyt(AS)”, *Fiqh-i Ahl Biyt*, no. 3, winter 2003/1381, 32-70.

Ḥillī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Idāḥ al-Fawā’id fī Sharḥ-i Ishkālāt al-Qawā’id*. Qum: al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya. 2009/1387.

Ḥubb Allah, Ḥaydar. *Nazarīyat al-Sunnah fī al-Fikr al-Imāmī al-Shi‘i: al-Takawwun wa al-Ṣayrūrah*. Beirut: al-Intishār al-‘Arabī. 2006.

Ḥusaynī Tihrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Wilāyat al-Faqīh fī Ḥukumat al-Islām*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’. 1997/1418.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muhadhdhab al-Bārī fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi’*. Qum:



Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1987/1407.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muqtaṣar min Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Mashhad: Majma' Buḥūth al-Islāmīyya. 1990/1410.

Ibn Ṣalāḥ, 'Uthmān ibn 'Abd al-Raḥmān Shahrzūrī. *Ma'rifa Anwā' 'Ulum Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr. 1986/1406.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma'ālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn: al-Muqaddamah fī Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Ma'ālim al-Dīn wa Malādhdh al-Mujtahidīn: Qism-i al-Fiqh*. Qum: al-Fiqh. 1997/1418.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqā al-Jumān fī al-Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Ṭāwūs, 'Alī ibn Mūsā. *Falāḥ al-Sā'il*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī. 1994/1372.

Istarābādī, Muḥammad Amīn ibn Muḥammad Shrif, Sayyid Nūr al-Dīn 'Āmulī. *Fawā'id al-Madaniyya wa Shawāhid al-Makiyya*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2003/1424.

Kanī, 'Alī. *Tauḍīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Dār Ḥadīth

Karakī 'Āmilī, Ḥusayn ibn Shahāb al-Dīn. *Hidāya al-Abrār ilā Tariq al-A'imma al-Athār*. s.l. s.n. s.d.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Fiqh va al-Fuqahāy Imāmīyih dar Guzar-i Zamān*. Tehran: Chāp va Nashr Biyn al-Milal. 2012/1390.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Rijāl*. S.l. s.n. 1993/1413.

Khūṭ, Abū al-Qāsim. *Vākā'ī Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth bi Ḍamīmih-yi Manhajshināsī Fiqhī Rijālī Āyat Allāh al-'Uzmā Khūṭ*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. 2016/1394.

Makārim Shirāzī, Naṣīr. *Dā'ira al-Ma'ārif Fiqh Muqārīn*. Qum: Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib(AS). 2006/1427.

Māmaqānī, 'Abd Allāh. *Miqbās al-Hidāya fī 'Ilm al-Dirāya*. Qum: Dalīl-i Mā. 2007/1428.

Māmaqānī, 'Abd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Āl al-Biyt (AS). 2010/1431.

Mardūkhī, Bāyazīd. *Ravishshināsī Āyandihnigari*. Tehran: Niy. 2013/1391.

Mihrizī, Mahdī, Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. *Tūrāth Shī'a al-Fiqhī wa al-Uṣūlī*. Qum: Maktaba al-Mukhtaṣa bi al-Fiqh wa al-Uṣūl. 2008/1429.

Mirdāmād, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad. *al-Rawāshih al-Samāwiyya*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2001/1422.

Muḥaqqiq Khuwānsārī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mashāriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*. Qum: Āl al-Biyt

(AS). s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Hasan. *al-Mu‘tabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qum: Sayyid al-Shuhadā‘(AS). s.d.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Hasan. *al-Rasā’il al-Tisa’*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī . 1993/1413.

Muḥaqqiq Ḥillī, Ja‘far ibn Hasan. *Ma‘ārij al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Biyt (AS).1983/1403.

Muḥaqqiq Karakī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Jāmi‘ al-Maqāsid fī Sharḥ al-Qawā’id*. Qum: Āl al-Biyt (AS). 1988/1408.

Muḥaqqiq Karakī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Rasā’il al-Muḥaqqiq al-Karakī*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī. 1989/1409.

Muḥaqqiq Sabzawārī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Mu‘min. *Dhakhira al-Ma‘ād fī Sharḥ al-Irshād*. Qum: Āl al-Biyt (AS). s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Fā’ida wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Muqaddas Ardabīlī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Zubda al-Bayān fī Ahkām al-Qurān*. Tehran: al-Maktaba al-Murtaẓaviya. s.d.

Mūsavi ‘Āmulī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Madārik al-Ahkām fī Sharḥ Sharā’i‘ al-Islām*. Qum: Āl al-Bayt(AS). 1990/1410.

Mūsavi ‘Āmulī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Nihāya al-Marām fī Sharḥ Mukhtaṣar Sharā’i‘ al-Islām*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī.1993/1413.

Muṣṭafavī fard, Ḥamid va Ḥamid Imāndār. “Naqsh-i ‘Amalkard-i Ḥalqih-yi Fikrī Muḥaqqiq Ardabīlī dar Pīdāyish Akhbārīgarī dar Tashay‘ (Barrisi ‘Amalkard Piyruvān-i Maktab Wuthūq Sanadī va Payāmad-hā-yi ān)”, *Shī‘a Shināsī*. no. 76, winter 2022/1400, 7-34.

Muṣṭafavī fard, Ḥamid, Sayyid Kāzīm Ṭabātabāyīpūr, *Ghuḥām Rizā* Ra’isiyān. “Ḥākmiyat Pārādāym ‘Adam Ḥujīyat Akhbār Āḥād bar Guftimān Fuqahāy Shī‘ī Sadih-yi 5-7”, *Fiqhī va Uṣūl*. no. 113, Summer 2019/1397, 135-159.

Nā’fīnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā’id al-Uṣūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1376.

Namāzī Shāhrūdī, ‘Alī. *Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadith*. Tehran: Shafaq. 1992/1412.

Nirāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Maḥdī. *‘Awā’id al-Ayyām fī Bayān Qawā’id Ahkām wa Muhimāt Msā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Daftar Tablighāt-i Islāmī. 1997/1375.

- Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Khātama Mustadrak al-Wasā'il. Qum: Āl al-Biyyt (AS). 1995/1416.*
- Rabānī, Muḥammad Ḥasan. *Danish-i Rijāl al-Ḥadīth. Mashhad: Bih-nashr. 2004/1382.*
- Rizādād, 'Alīyīyih. *Maktab-i Ḥadīthī Jabal 'Āmil; az Qarn-i Hashtum tā Nimih-yi Qarn-i Pānzdahum Hijrī. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. 2016/1394.*
- Ṣadr, Ḥasan. *Nihāya al-Dirāya. Qum: Mash'ar. s.d.*
- Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī al-Islām. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1989/1367.*
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Dhikr al-Shi'a fī Ahkām al-Sharī'a. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1998/1419.*
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Ghāya al-Murād fī Sharḥ-i Nukat al-Irshād. Qum: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Islāmīyya. 1993/1414.*
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *al-Ri'āyah fī 'Ilm al-Dirāyah. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. 1988/1408.*
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'ī al-Islām. Qum: al-Ma'arif al-Islāmīyya. 1993/1413.*
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Rasā'il al-Shahīd al-Thānī. Qum: Bustān-i Kitāb. 2001/1422.*
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn 'Alī. *Rawḍah al-Bahīyah fī Sharḥ al-Lum'ah al-Dimashqīyah. Qum: Dāwarī. 1990/1410.*
- Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ḥabl al-Matīn. Qum: Baṣīratī. s.d.*
- Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Mashriq al-Shamsayn va Iksīr al-Sa'adatayn. Qum: Baṣīratī. s.d.*
- Ṭabāṭabāyī Yazdī, Muḥammad Kāzim. *Hāshiya Farā'id al-Uṣūl. Qum: Dār al-Hudā. 2005/1426.*
- Tabrizī, Mīrzā Mūsā. *Awthaq al-Wasā'il fī Sharḥ al-Rasā'il. Qum: Kitābfurūshī Katbī Najafī. 1991/1369.*
- Taqī al-Dīn Ḥillī, Ḥasan ibn 'Alī. *Rijāl Ibn Dāwud. Tehran: University of Tehran. 2005/1383.*
- Tunikābunī, Muḥammad Sulīymān. *Qiṣaṣ al-'Ulamā'. Qum: Ḥuzūr. 2002/1380.*
- Tustarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1998/1419.*

# Table of Contents

|                                                                                                                                                                          |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Examining the Quranic Principles of Belief in Evil Eye</b>                                                                                                            | 9   |
| Dr. Esmail Esbati                                                                                                                                                        |     |
| <b>Examining the Validity of the Oldest Known Unavailable Version of Sulaym's Books</b>                                                                                  | 37  |
| Kazem Ostadi Moghaddam                                                                                                                                                   |     |
| <b>Examining the Authenticity of the Chain of Transmission and the Indication of the Hadith "Having Less Family is one of the Two Comforts"</b>                          | 69  |
| Dr. Mahdi Akbarnejad – Mahdi Mahmoudi                                                                                                                                    |     |
| <b>The Logic of Discovering the Classification of the Moral Concepts of the Holy Quran</b>                                                                               | 95  |
| Maryam Dehghani Firoozabadi – Dr. Mahdi Mehrizi Toroghi – Dr. Tahereh Mohseni                                                                                            |     |
| <b>A Comprehensive Model of Glorifying the Holy Prophet and Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) based on the Analysis of the Content of Imam Sajjad's (P.B.U.H.) 'Arafah Prayer</b>   | 117 |
| Dr. Bibisadat Razi Bahabadi – Dr. Mohammad Etratdoost – Faeze Mohammadi                                                                                                  |     |
| <b>A Semantic Study of Ijmāl and Tabyīn of the Holy Quran with a Narrative Approach</b>                                                                                  | 155 |
| Dr. Mohammad Reza Shahroudi – Dr. Mohammad Taghi Kebritchi                                                                                                               |     |
| <b>A Critique on Statistical Studies in the Holy Quran based on the Characteristics of Muṣḥaf Script</b>                                                                 | 177 |
| Azam Sadeghinia – Dr. Seyyed Kazem Tabatabaipour–                                                                                                                        |     |
| <b>The Expected Approach to Deal with Corruption in the Holy Quran Based on a Moral Account</b>                                                                          | 209 |
| Ahmad Alinejad – Dr. Ahmad Rafiei – Dr. Seyyed Hojatullah Alam Al-hoda                                                                                                   |     |
| <b>The Meaning of Intimacy (maḥramiyya) of a Believing Man with a Believing Woman in the Hadith of "Definitely, a Believing Man is an Intimate of a Believing Woman"</b> | 233 |
| Dr. Mohammad Ghasemi Shoub – Somayyeh Azad Del – Dr. Samad Abdullahi Abed                                                                                                |     |
| <b>Analytical Typology of Applicability from the Viewpoint of Allamah Tabatabai</b>                                                                                      | 251 |
| Dr. Muhammad Hadi Ghahari Kermani                                                                                                                                        |     |
| <b>Solutions for Conflicts in Quranic Theorizing</b>                                                                                                                     | 275 |
| Mustafa Karimi                                                                                                                                                           |     |
| <b>Process Tracing of the Fourfold Division of Hadiths and its Validation in the School of Ḥilah</b>                                                                     | 303 |
| Dr. Hamed Mostafavi Fard – Dr. Hamid Imandar                                                                                                                             |     |



***In the Name of Allah***



## **Quran and Hadith Studies**

A Research Journal of  
The Faculty of Theology and Islamic Studies  
**Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter**

**2023 - 2024**

**ISSN: 2008-9120**

### **License Holder**

Ferdowsi University of Mashhad

### **Editor-in- chief**

Prof. Ḥasan Naqīzāda

### **Editorial Board**

#### **Dr. Mortada 'Iravani**

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Dr. Abbas Esmaelizadeh**

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati**

Prof. of University of Tehran

#### **Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)**

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

#### **Dr. Sayyid Kāzim Tabātabā'ī Pour**

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

#### **Dr. Sayyid Riza Mu'ddab**

Prof. of University of Qum

#### **Dr. F. Najarzagdegan**

Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

#### **M. A. Mahdavi Rad**

Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

#### **Ḥasan Naqīzāda**

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

### **Translation of Abstracts**

Dr. Amir Rastin Toroghi

### **Printing & Binding:**

Ferdowsi University of Mashhad Press

### **Address:**

Faculty of Theology and Islamic Studies  
Ferdowsi University of Mashhad Campus  
Azadi Sq. Mashhad – Iran

**Post Code:** 9177948955

**Tel:** (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

# Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2538-4198

A Semi-Annual Journal  
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 55, No. 2: Issue 111, Autumn & Winter 2023-2024