دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9120 ISSN-Online:2538-4198

سال ۵۶ شماره ۲ شماره پیاپی ۱۱۳
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

علوم قرآن و حدیث

نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۶، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۳

پاییز و زمستان ۱۴۰۳ 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 حامد خانی(فرهنگ مهروش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

دکتر فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران(پردیس قم)

محمد علی مهدوی راد

استاد دانشگاه تهران(پردیس قم)

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 ـ 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 نرم‌افزار word حروفچینی شده و ارسال گردد.

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

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

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

۵ ـ مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر مرجانه فتحی طرقبه

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 می شود.

بسم الله الرحمن الرحیم

راهنمای نویسندگان نشریه علوم قرآن وحدیث

نشریهٔ « **علوم قرآن وحدیث** » دو فصلنامهٔ علمی مربوط به دانش قرآن و حدیث است که مقالات نوآورانه در دو زمینه یادشده را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقالهٔ 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 ارزندهٔ عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.

۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است.

۴. چکیدهٔ مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۱۰۰تا۲۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴ـ۶ کلیدواژه است.

۵. رعایت «دستور خط فارسی»[1]، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املایی خط فارسی»[2]، افزونهٔ «ویراستیار»، سامانهٔ برخط «ویراست لایو»[3] و یا افزونهٔ «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ و بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحلهٔ 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»[4] برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند

---

1. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf
2. http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf
3. http://www.virastlive.com/
4. http://www.samimnoor.ir/view/fa/default

که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافتهٔ پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانهٔ 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[5] 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 **پانوشت و منابع** پایانی تنظیم شود.

شیوهٔ ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوشت-منابع»

در شیوهٔ «پانوشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوشت 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 **پانوشت**
   a. قسمت‌های پانوشت با ویرگول جدا شود؛
   b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
   c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛
   d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
   e. شمارهٔ صفحهٔ 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 به‌صورت کامل درج شود؛
   c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛
   d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
   e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

[5]. http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شمارهٔ پانوشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۴. همهٔ اعداد توک (=بالانویسی‌شده) 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 انگلیسی‌اند، 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 منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع

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

کتاب:

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

مقاله:

- ✓ **پانوشت:** سعیدی روشن، «شاخص های تمدن اسلامی بر اساس آموزه های قرآن کریم»، ۹۵.
- ✓ **منابع:** سعیدی روشن، محمد باقر. «شاخص های تمدن اسلامی بر اساس آموزه های قرآن کریم». آموزه های قرآنی .ش ۱۹(بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۸۱-۱۰۵ .
- ✓

مدخل:

- ✓ **پانوشت:** 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.

فهرست مندرجات

بازتاب روایات معتبر سبب نزول در ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم؛ مطالعهٔ موردی ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، رضایی اصفهانی، فولادوند و مشکینی ۹

خورشید بهاری – دکتر صاحبعلی اکبری – دکتر محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور

تحلیل مضمون موضوع «فضل» در قرآن، با هدف شناخت دلالت و سنخ تربیتی آن ۳۳

سیدمحمد برومند – دکتر وحیده فخار نوغانی – دکتر ایوب اکرمی – دکتر حسین باغگلی

تحلیل فقه‌الحدیثی روایت حرامزادگی غیبت‌کننده ۷۱

دکتر محسن رفعت – دکتر سید ضیاءالدین علیانسب – سمیرا تلخابی

سبک‌شناسی تاریخی احادیث قوم‌گرایانه؛ رویکرد قوم‌گرایی عربی ۱۰۳

دکتر احمد فلاح‌زاده

ارزیابی متن صحیفهٔ الرضا(ع) ۱۳۱

علی عادل‌زاده – امیرحسن خوروش

واکاوی کاربرد آیات قرآنی و احادیث در مقامات حریری ۱٦۷

صادق هاشمی امجد – دکتر مهدی خرمی سرحوضکی – دکتر حسن مجیدی – دکتر سیدمهدی نوری کیذقانی

تحلیل ابعاد شخصیتی حضرت ابراهیم(ع) و نمرود براساس نظریهٔ رشد و تباهیِ اریک فروم ۱۹۱

احسان ناصری سراب بادیه

ناهمسازی روایات تحریف‌نما در کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» ۲۱۵

دکتر سیدمهدی نقیبی – سیدمهدی سیدی

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.9-31

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 15-06-2024 Revise Date27-08-2024 Accept Date: 04-09-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.88524.1708

Article type: Original

Reflection of Authentic Narrations on revelation occasions in Contemporary Persian Translations of the Holy Quran; A case study of *Ilāhī Qumshi'ī, Riḍāyī Isfihānī, Fūlādvand*, and *Mishkīnī* Translations

Khorshid Bahari, Ph.D. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Sahebali Akbari (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: akbari-s@um.ac.ir

Dr. Mohammadali Rezaei Kermani Nasabpoor, Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

The universality and the eternity of the Quran necessitate that its translation be done according to a set of evidence that is effective in the understanding of the verses and reflects its high intentions in the best way. Authentic revelation occasions (*Asbāb-e-nuzūl*) are among the most important factors that are effective in understanding and translating the Quran. Still, neglecting them has sometimes led to obvious differences and mistakes in the translations of the Quran. So, to illustrate the role of the revelation occasions in understanding and translating the verses, these narrations have been reread in four famous Persian translations. Also, the translations of some verses with revelation occasions were evaluated, and based on this evidence, their correct translations were identified. According to the results, although it is impossible to consider all revelation occasions as valid, those authentic revelation occasions that correspond with the meaning of the verse and have reached us from reliable sources have a significant role in understanding and translating the Quran and clarifying the denotation of the verses and their interpretation. The evidence of the revelation occasion has the least effect on translating the multi-sense words and the most impact on clarifying denotations of the verses and then removing the ambiguity from their exoteric meanings. Out of 30 sample verses that have authentic revelation occasions, the number of the cases that have been translated based on these narrations by selected translations are as follows: *Mishkīnī*: 16 cases, *Ilāhī*: 14 cases, *Riḍāyī*: 7 cases, and *Fūlādvand*: 4 cases.

Keywords: Revelation occasions, Translation of the Quran, *Ilāhī Qumshi'ī, Riḍāyī, Fūlādvand, Mishkīnī*

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۳۱ - ۹

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۴

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.88524.1708

بازتاب روایات معتبر سبب نزول در ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم؛

مطالعهٔ موردی ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، رضایی اصفهانی، فولادوند و مشکینی

خورشید بهاری

دانش‌آموختهٔ دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر صاحبعلی اکبری(نویسنده‌مسئول)

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: akbari-s@um.ac.ir

دکتر محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

اقتضای جهانی‌بودن و جاودانگی قرآن این است که ترجمهٔ آن باتوجه‌به مجموعه قراینِ مؤثر در فهم آیات صورت پذیرد و مقاصد عالی آن را به‌نیکوترین شکل در خود منعکس سازد. ازجمله مهم‌ترین قراین مؤثر در فهم و ترجمهٔ قرآن، اسباب نزول معتبری است که غفلت از آن‌ها گاه موجب بروز اختلافات و اشتباهات فاحش در ترجمه‌های قرآن شده است. ازاین‌رو، به‌منظور نمایاندن نقش اسباب نزول در فهم و ترجمهٔ قرآن، ضمن بازخوانی این روایات در چهار ترجمهٔ مشهور فارسی با ارائهٔ نمونه‌هایی از آیاتِ دارای سبب نزول، چگونگی ترجمهٔ آن‌ها را ارزیابی و ترجمهٔ صحیح هر آیه را براساس این قرینه مشخص می‌کنیم. درست است که نمی‌توان تمامی روایات سبب نزول را معتبر دانست، اما اسباب نزول معتبری که ناظر به معنای آیه است و از منابع درخورِ اعتماد به دست ما رسیده است، نقش مؤثری در فهم و ترجمهٔ قرآن، تبیین مورد نزول آیات و شرح آن‌ها دارند. قرینهٔ سبب نزول در ترجمهٔ واژگان چندمعنا، کمترین تأثیر را دارد و در تبیین مصادیق آیات و پس از آن رفع ابهام از ظاهر آن‌ها، از بیشترین تأثیر برخوردار است و در میان ترجمه‌های منتخب، مشکینی از مجموع ۳۰ مورد دارای سبب نزول معتبر، تنها ۱۶مورد، الهی ۱۴مورد، رضایی ۷مورد و فولادوند ٤ مورد را با استناد به این‌روایات ترجمه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: اسباب نزول، ترجمهٔ قرآن، الهی قمشه‌ای، رضایی، فولادوند، مشکینی.

مقدمه

ترجمهٔ صحیح و متقن قرآن با رعایت انتقال معنا و مفهوم متن اصلی، هنر بزرگی تلقی می‌شود و باتوجه‌به رسالت این کتاب آسمانی در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، ترجمهٔ قرآن آن‌گاه حقیقتاً ترجمه است که علاوه‌بر روانی، سهولت فهم، متانت بیان و پیراستگی از خطا و لغزش، تمام محتوای آیات و مفاهیم و معانی مندرج در آن را تا حد امکان باز گوید و مقاصد عالیهٔ قرآن را به نیکوترین شکل ممکن در خود منعکس سازد و از آن جهت که متن مبدأ (قرآن کریم) دارای قداست و کرامت خاصی است، شایسته است که اگر ترجمه‌ای هم از آن می‌شود، این کار تا حد امکان به‌درستی صورت گیرد و مترجم در ترجمهٔ آیات، تنها به برگرداندن الفاظ آیه به زبان دیگر براساس کتب لغوی بسنده نکند و با بهره‌گیری از دیگر قراین مقالیه و حالیه؛ نظیر سیاق، فضای نزول، دیگر آیات، روایات تفسیری و... نهایت سعی خود را برای فهم آیات و بیان مراد خداوند حکیم مبذول دارد؛ زیرا برای درک معنای کلام وحی، توجه به قراین موجود در آن امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و هرچه یک مترجم به قراین بیشتری از کلام الهی دست یابد، ترجمهٔ او به واقع نزدیک‌تر خواهد بود.

ازجمله مهم‌ترین قراینی که در فهم و ترجمه آیات، به‌ویژه ترجمهٔ صحیح واژگان چندمعنا و تبیین مصادیق آیات و رفع ابهام از ظواهر آن‌ها نقش اساسی دارند، اسباب نزول معتبری است که ناظر به معنای آیه بوده و از منابع درخورِ اعتماد به دست ما رسیده‌اند.

به‌بیان دانشمندان علوم اسلامی،[1] اسباب نزول در اصطلاح، پدیده‌ها و اموری است که در عهد رسالت رخ نموده و هم‌زمان با آن یا اندکی پس از آن، آیه یا آیاتی در گزارش آن رویداد نازل شده است. بنابراین، ازآنجاکه آیات و سور قرآن به‌اقتضای اوضاع و شرایط به‌تدریج نازل شده و بسیاری از آیات ناظر به حوادث و پدیده‌های عصر نزول هستند، این آیات معرّفِ خوبی در تشریح آن حوادث و نیز شناخت افراد و گروه‌هایی است که در مسیر آن حوادث قرار داشته‌اند و آگاهی بر آن حوادث می‌تواند زمینهٔ بهتری برای فهم دقیق مضمون و محتوای آیات قرآن در اختیار خواننده قرار دهد و آن‌ها را از جنبهٔ طرح مسائل فرضی و نمادین خارج سازد.[2] برای مثال، با مراجعه به سبب نزول سورهٔ کوثر روشن می‌شود که شخصی به نام عاص‌بن‌وائل در مکه به ملامت و استهزای پیامبر(ص) می‌پرداخت و به این جهت که فرزندان ذکور آن حضرت زنده نمانده بودند و آن سرور فاقد پسر بود، ایشان را «ابتر» می‌خواند.[3] افزون‌بر آن، با درک همین

۱. نک: زرکشی، البرهان، ۱۱۵/۱؛ سیوطی، الإتقان، ۱۱۹/۱؛ زرقانی، مناهل العرفان، ۱۰۸/۱؛ حکیم، علوم القرآن، ۳۸؛ حجتی، اسباب النزول، ۱۹؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ٤٦/۱.

۲. معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۳۲۰.

۳. طبرسی، مجمع البیان، ٤٥٩/۱۰؛ طباطبایی، المیزان، ۳۷۱/۲۰.

سبب نزول است که می‌توان مصداق کوثر را حضرت فاطمه(س) و فرزندان از نسل آن حضرت دانست؛[٤] زیرا طبق قاعده، آیات صدر و ذیل این سورهٔ کوتاه نمی‌توانند بدون ارتباط یا هماهنگی با یکدیگر باشند.[٥] به‌همین‌گونه، مراجعه به سبب نزول بسیاری از آیات دیگر نیز معرفت ویژه‌ای از شخصیت افراد و جریان‌های صدر اسلام به دست می‌دهد[٦] و می‌تواند قرینه‌ای برای تکمیل دلالت آیه باشد و چه‌بسا که گاه، جهل به اسباب نزول و درک نادرست یا ناقص از آن سبب شود که مفهوم، مقصود و پیام آیه‌ای را درست باز نیابیم و با استنتاج نادرست از مفهوم و مقصود آیه، در فهم آیات به راه خطا رویم.

به همین سبب نباید از نظر دور داشت که اگرچه روایات اسباب نزول هم مانند سایر روایات در برخی موارد، دارای تضاد و تناقض بسیار بوده و صحیح و سقیم به هم آمیخته‌اند، اما در میان این روایات نیز روایات صحیح و معتبری وجود دارند که علاوه‌بر صحت متن و سند، با محتوای آیات، دلایل عقلی، مسلّمات تاریخی و... نیز مطابق است و قرینه‌ای مهم و مؤثر برای فهم مراد واقعی خداوند به شمار می‌روند.

حال سؤال مهم این است که روایات معتبر سبب نزول (آن دسته از روایاتی که ناظر به معنای آیه بوده و از منابع درخورِ اعتماد به دست ما رسیده‌اند)، در ترجمه‌های مشهور معاصر فارسی قرآن از چه جایگاه و اهمیتی برخوردارند؟ و چه تأثیری بر فهم و ترجمهٔ قرآن دارند؟

به نظر می‌رسد که بهره‌گیری مترجمان از اسباب نزول در ترجمهٔ آیات، یکسان نیست و میزان بهره‌وری آن‌ها از این قرینه در ترجمهٔ آیات، متناسب با شیوه و هدفی که هریک برای ترجمهٔ خود برگزیده‌اند متفاوت است، اما در قرآن کریم آیاتی نظیر آیهٔ مباهله (آل‌عمران: ٦١)، اکمال (مائده: ٣)، ولایت (مائده: ٥٥)، تبلیغ (مائده: ٦٧) و... وجود دارد که فهم معنای حقیقی آن‌ها نیازمند آشنایی با اسباب نزول است و در مقام فهم و ترجمه، بدون توجه به سبب نزول، فاقد معنا و مفهومی مشخص‌اند؛ لذا بر مترجم است که برای روشن‌شدن مفاد حقیقی آیات، با گزینش معنای صحیح برای واژگان چندمعنا و قراردادن کلمات و جملاتی با هدف توضیح و زدودن اجمال و ابهام در کروشه، پرانتز یا پاورقی، براساس سبب نزول به فهم معنای آیه کمک کند و ترجمه را به هدف آن نزدیک سازد؛ زیرا ترجمه و تفسیر قرآن ارتباطی ناگسستنی با هم دارند و چنان‌که گفته‌اند ترجمهٔ قرآن نیز نوعی تفسیر یا خلاصهٔ تفسیر است[٧] که تا حد ممکن با متن اصلی تطابق دارد؛ پس همان‌گونه که در تفسیر، مراد واقعی خداوند (دلالت ثانویهٔ کلام) کشف و بیان

---

٤. طبرسی، مجمع البیان، ٤٥٩/١٠؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ٣١٣/٣٢.

٥. معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ٣٢٠.

٦. معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ٣٢٠.

٧. نک: محقق کرکی، جامع المقاصد، ٢٤٥/٢؛ ذهبی، التفسیر و المفسرون، ٢٩/١؛ بی‌آزار شیرازی، قرآن ناطق، ٥١/١.

می‌شود، در ترجمه نیز می‌بایست همانند تفسیر، مراد واقعی و مقصود گوینده به زبان مقصد منتقل شود؛ چنان‌که در برخی تعریف‌های ترجمه نیز به این نکته تصریح شده است که در ترجمه، جمیع معانی و مقاصد به زبان مقصد منتقل می‌شوند[۸] که اگر فقط کشف و انتقال مفاد استعمالی (دلالت اولیهٔ کلام) در ترجمه هدف بود، آگاهی مترجم از معانی لغوی واژگان قرآن، ادبیات عرب، علم معانی و بیان و آگاهی از زبان مقصد کفایت می‌کرد، حال آنکه آگاهی مترجم از تفسیر صحیح آیات و مراجعهٔ مترجم غیرمفسر به تفاسیر، از ضروریات ترجمهٔ قرآن است.[۹] البته برای رسیدن به مراد واقعی، کشف مفاد استعمالی لفظ نیز ضروری است؛ زیرا به‌یقین در برخی آیات قرآن، «مراد واقعی» غیر از مفاد استعمالی است که در این موارد، کشف و بیان مفاد استعمالی آن‌ها کفایت نمی‌کند و ازآنجاکه خداوند خواسته است مراد واقعی به بندگانش برسد، می‌بایست با بهره‌گیری از قواعد عربی و قراین، مراد واقعی خداوند کشف شود. بنابراین، ازآنجاکه قرآن نصّی واحد است، شایسته و بایسته آن است که همهٔ مترجمان -با هر شیوه و رویکردی که در ترجمهٔ خود برگزیده‌اند- با درنظرگرفتن اسباب نزول معتبر و دیگر قراین، در ترجمهٔ کلمات کانونی و محوری آیات آن؛ مانند «ولیّ»، «فتنه»، «معاد» و... و نیز تبیین مصداق هر آیه، ترجمه‌ای یکسان ارائه دهند؛ نه اینکه یکی مثلاً واژهٔ «معاد» در آیهٔ ۸۵ سورهٔ قصص را «قیامت» ترجمه کند و دیگری «مکه» یا یکی مثلاً مصداق «شجرهٔ ملعونه» در آیهٔ ٦٠ سورهٔ اسراء را درخت زقّوم بداند و دیگری، شجرهٔ خبیثهٔ بنی‌امیه یا یکی مصداق «اهل بیت» در آیهٔ تطهیر را تنها خمسهٔ طیبه(ع) بداند و دیگری آن را بر همسران پیامبر نیز منطبق سازد که این خود، موجبات اختلاف و تعارض میان ترجمه‌ها و درنتیجه، سردرگمی مخاطبان را فراهم آورده است و آن‌ها را در درک مراد واقعی خداوند با خطا مواجه می‌سازد.

دربارهٔ پیشینهٔ پژوهش گفتنی است که اگرچه علم اسباب نزول از زمان نزول قرآن تاکنون همواره مورد اهتمام اندیشمندان قرآنی بوده و ترجمهٔ قرآن نیز تاریخچه‌ای به اندازهٔ اسلام دارد و تاکنون آثار ارزشمند متعددی با رویکردهای گوناگون راجع به آن نگاشته شده که در هریک از آن‌ها ترجمه‌های قرآن کریم با معیارهای مختلف نظیر مباحث کلامی، فقهی، علمی، ادبی، لغوی، اختلاف قرائت و... ارزیابی شده‌اند؛ اما بنا بر بررسی‌های به‌عمل‌آمده تاکنون پژوهشی مستقل در زمینهٔ جایگاه اسباب نزول در ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن صورت نگرفته است و نیز باتوجه‌به اینکه مقالات نگاشته‌شده راجع به اسباب نزول و ترجمهٔ قرآن از حیث موضوع، روش و هدف با پژوهش حاضر متفاوت‌اند؛ ازجمله «یکسانی و هماهنگی ترجمهٔ قرآن» -به قلم مرتضی کریمی‌نیا- که به تبیین ضرورت یکسانی و هماهنگی ترجمهٔ عبارات مشابه

۸. زرقانی، مناهل العرفان، ۱۲۰/۲.

۹. کریمی، «ضرورت به‌کارگیری باورهای صحیح در ترجمهٔ قرآن»، ۲٤-۳٤.

قرآن پرداخته است و «حوزهٔ ارتباط اسباب النزول و تفسیر -به قلم محمدمهدی مسعودی- که تلاشی است به‌منظور تبیین نقش اسباب نزول در تفسیر قرآن و تعیین حوزه‌های کاربرد آن در فهم معانی آیات، بر آن شدیم تا به‌منظور نمایاندن نقش اسباب نزول در فهم و ترجمهٔ قرآن و نیز کاستن از خطاهای موجود در ترجمه‌های مشهور فارسی قرآن، ضمن تبیین جایگاه این قرینه در ترجمه‌های الهی قمشه‌ای، رضایی اصفهانی، فولادوند و مشکینی با ارائهٔ نمونه‌هایی از آیات مبتنی‌بر سبب نزول، چگونگی ترجمهٔ آن‌ها را ارزیابی و ترجمهٔ صحیح هر آیه را براساس آن مشخص کنیم.

شایان ذکر است که باتوجه‌به محدودیت‌های این جستار، از میان ترجمه‌های فراوان فارسی معاصر قرآن، تنها چهار ترجمهٔ مذکور به‌عنوان ترجمه‌های محوری برگزیده شد و در این گزینش، شهرت ترجمه‌ها و تفسیری یا معنوی‌بودن آن‌ها و نیز میزان توجه مترجم به اسباب نزول معتبر در ترجمه مدِّنظر قرار گرفت تا با بررسی میزان بهره‌گیری مترجمان از این قرینه و مقایسهٔ ترجمه‌های تفسیری و معنوی با یکدیگر، میزان تأثیر اسباب نزول معتبر بر فهم و ترجمهٔ قرآن کریم مشخص شود.

نقد و بررسی ترجمهٔ برخی آیات براساس سبب نزول

باوجودِ فراوانی آیاتِ مبتنی‌بر سبب نزول خاص، تنها ترجمهٔ آیاتِ (آل‌عمران: ٦١؛ مائده: ٥٥ و ٦٧؛ توبه: ٤٠؛ اسراء: ٦٠؛ قصص: ٨٥؛ احزاب: ٢٨ و ٢٩ و ٣٣) که توجه به سبب نزول آن‌ها تأثیر و نمود بسزایی در ترجمهٔ صحیح واژگان چندمعنا و تبیین مصداق هر آیه و نیز رفع ابهام از ظاهر آیات دارد، نقد و بررسی می‌شوند.

أ. نقش اسباب نزول در ترجمهٔ صحیح واژگان چندمعنا: مراد از «واژگان چندمعنا» یا «وجوه و مشترک لفظی»، الفاظ مشترکی است که در معانی متعدد استعمال می‌شود؛ مانند لفظ «فتنة» که باوجود وحدت در لفظ، در معانی متعددی چون شرک، قضا، عبرت، عذاب، آزمایش و... به کار رفته است.[١٠]

ازجمله آیاتی که غفلت از سبب نزول آن سبب بروز خطا در ترجمهٔ واژگان چندمعنا می‌شود، آیهٔ ٨٥ سورهٔ قصص است که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرَادُّکَ إِلَی مَعَادٍ... .»

کلمهٔ «معاد» اسم مکان یا اسم زمان از «عود» است و مفسران در معنای این مکان و یا زمان اختلاف کرده‌اند. برخی کلمهٔ معاد در این آیه را به‌معنای اصطلاحیِ قیامت، مرگ، محشر، بهشت، مقام محمود و... دانسته‌اند[١١] و پرواضح است که در این صورت، معنای روشنی از آیه به دست نمی‌آید؛ زیرا ارتباط میان

---

١٠. زرکشی، البرهان، ١٨٩/١؛ سیوطی، الإتقان، ٤٣٩/١.

١١. ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ٣٠٢٦/٩؛ طبرسی، مجمع البیان، ٤٦٣/٧؛ آلوسی، روح المعانی، ١٢٩/٢٠.

«بازگشت به معاد» و«فرض‌شدن قرآن» معیّن نیست اما باتوجه‌به سبب نزول ذیل، مفهوم صحیح آیه واضح می‌شود:

هنگامی که پیامبر(ص) در مسیر مهاجرت به مدینه به جحفه رسید، مشتاق شد تا به مکه رهسپار شود. جبرئیل به حضورش آمد و عرض کرد: اشتیاق وطن و زادگاه خود داری؟ گفت :آری. جبرئیل گفت: خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِی فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لَرَادُّکَ إِلَی مَعَادٍ؛ و به تو وعده می‌دهد که تو را با پیروزی به مکه برگرداند.»[۱۲] پس مراد از معاد در این آیه مکه است و خداوند به پیامبر گرامی‌اش وعده می‌دهد که بعد از آنکه از مکه هجرت کرد، به‌زودی او را دوباره به مکه بر می‌گرداند و به‌سبب بازگشت آن حضرت به آنجا، مکه را معاد گفته است.[۱۳]

بازتاب این سبب نزول در ترجمه‌های منتخب چنین است: الهی: «(ای رسول ما، یقین دان که) آن خدایی که (احکام) قرآن را بر تو فرض گردانید (و ابلاغ آن را وظیفهٔ تو قرار داد)، البته تو را به جایگاه خود (مکه یا بهشت ابد) باز خواهد گرداند... .»

رضایی: «قطعاً کسی که قرآن را بر تو واجب کرد، تو را به‌سوی بازگشت‌گاه (مکه) باز می‌گرداند... .»

فولادوند: «درحقیقت، همان کسی که این قرآن را بر تو فرض کرد، یقیناً تو را به‌سوی وعده‌گاه باز می‌گرداند... .»

مشکینی: «به‌یقین آن کسی که (ابلاغ) این قرآن را بر تو واجب نموده، تو را به محل بازگشت (به زادگاهت مکه که آرزوی بازگشتش را داری) باز می‌گرداند... .»

چنان‌که ملاحظه می‌شود، فولادوند کلمهٔ معاد را بدون استناد به سبب نزول ترجمه کرده و الهی نیز مقصود از آن را با تردید بیان کرده است اما رضایی و مشکینی ضمن اشاره به سبب نزول آیه در ترجمه‌های خود، کلمهٔ معاد را «بازگشت‌گاه» و «محل بازگشت» ترجمه کرده، مقصود از آن را «شهر مکه» دانسته‌اند و اگر ترجمهٔ الهی نیز با استناد به سبب نزول صورت می‌گرفت، می‌توانست همچون ترجمهٔ رضایی و مشکینی ضمن بیان مراد واقعی خداوند، از کژفهمی خوانندگان ممانعت به عمل آورد.

نمونهٔ دیگر از این دست آیات، آیهٔ ۵۵ سورهٔ مائده است: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ.»

این آیه که به آیهٔ ولایت شهرت دارد، به شهادت قراین موجود و روایات معتبر و متعددی که ذیل آن وارد شده است، در پی احسان و نیکوکاری حضرت علی(ع) در اعطای انگشتری خود به سائل در حال رکوع

۱۲. ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۳۰۲۶/۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ٤٦٣/٧؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۲۹/۲۰.
۱۳. طبرسی، مجمع البیان، ٤٦٣/٧؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۲۹/۲۰.

نازل شده است و ازآنجاکه در آیه تصریحی به نام آن حضرت نشده است، تنها از طریق سبب نزول این آیه است که می‌توان به معنای صحیح و نیز مصداق «ولیّ» پی برد و دریافت که کلمهٔ ولیّ در اینجا به‌معنای سرپرست است و شخص مورد ستایش آیه و آن مؤمن نمازگزاری که در حال رکوع انگشتری خویش را به نیازمندی بخشیده است و خداوند متعال با این نشانه او را به‌عنوان ولیّ به مردم معرفی کرده و ولایتش را به اهل ایمان شناسانده است، کسی جز علی‌بن‌ابیطالب(ع) نیست.[١٤]

بااین‌حال، نادیده‌انگاشته‌شدن سبب نزول آن ازسوی برخی مترجمان؛ نظیر طاهری قزوینی سبب مبهم‌ماندن مصداق آیه و دگرگونی در مقصود آن شده و برداشتی نادرست از آیه را به ذهن متبادر می‌سازد. او کلمهٔ ولیّ را به‌معنای «کارساز» و واژهٔ رکوع را به‌معنای «خضوع و فروتنی» دانسته و آیه را چنین ترجمه کرده است: «کارسازِ شما، تنها خدا و رسولش و مؤمنانی هستند که به نماز می‌ایستند و با خضوع و فروتنی انفاق می‌کنند.»[١٥]

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در ترجمهٔ ارائه‌شده از این آیه که بدون توجه به سبب نزول آن صورت گرفته است، مورد و مصداق آیه مبهم است و هیچ راه دیگری برای پی‌بردن به آن نیست و تنها باتوجه‌به سبب نزول است که مشخص می‌شود آیه، قضیه‌ای خارجیه است و ولایت حضرت علی(ع) مدِّنظر است. بدین ترتیب، در می‌یابیم که تأثیر سبب نزول از حد توضیحِ مورد آیه فراتر رفته و بیان موضوع و مفاد آیه را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، بهتر است مترجم برای روشن‌شدن مفاد آیه، هم با گزینش معنای صحیح برای واژگان چندمعنا نظیر «ولیّ» و «رکوع»، سبب نزول را در متن ترجمهٔ خود منعکس سازد و هم کلمات و جملاتی را با هدف توضیح و زدودن اجمال و ابهام در کروشه، پرانتز یا پاورقی قرار دهد تا بدین وسیله به فهم معنای آیه کمک کند و ترجمه را به هدف آن نزدیک سازد؛ همان‌گونه که مشکینی با مدِّنظر قراردادن سبب نزول آیهٔ فوق و نیز استمداد از اضافات تفسیری، ضمن تبیین مفاد آیه و زدودن ابهام از آن، آیه را چنین ترجمه کرده است: «جز این نیست که سرپرست و ولیّ امر شما، خدا و فرستادهٔ اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند، آن‌ها که نماز را بر پا می‌دارند و درحالی‌که در رکوع‌اند زکات می‌دهند (مصداق منحصربه‌فرد این عموم طبق روایات فریقین، علی(ع) و بخشیدن انگشتری او در حال رکوع است)».[١٦]

---

١٤. عیاشی، تفسیر عیاشی، ٣٢٧/١؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ٢٠٩/١؛ طوسی، التبیان، ٥٥٩/٣؛ طبرسی، مجمع البیان، ٣٦١/٣؛ ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ٧٤/٢؛ سیوطی، الدر المنثور، ٢٩٣/٢؛ طبری، جامع البیان، ٥٣٠/٨؛ زمخشری، الکشاف، ٦٨٢/١؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ٣٨٣/١٢؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ٢٢١/٦؛ آلوسی، روح المعانی، ١٦٧/٦.

١٥. طاهری قزوینی، قرآن مبین، ١١٧.

١٦. خاطرنشان می‌شود که برخی از این اضافاتِ تفسیری که در این پژوهش در ضمن ترجمهٔ آیت‌الله مشکینی ذکر شده است، در ترجمه‌ای که در سال ١٣٩٣ توسط انتشارات کتابستان معرفت از ایشان به چاپ رسیده، وجود ندارد و چون باوجود جست‌وجوی بسیار، آن نسخه از ترجمه یافت نشد، نقد و بررسی این ترجمه براساس نسخه‌ای قدیمی که در انتشارات الهادی به چاپ رسیده، صورت پذیرفته است.

الهی قمشه‌ای نیز ضمن ترجمهٔ ولیّ به «ولیّ امر و یاور» و ذکر مصداق آن در پرانتز، آیه را چنین ترجمه کرده است: «ولیّ امر و یاور شما، تنها خدا و رسول و مؤمنانی خواهند بود که نماز به پا داشته و بـه فقـرا در حال رکوع زکات می‌دهند.» (به‌اتفاق مفسران، مراد، علی(ع) است.)

اما در این میان، رضایی ضمن ترجمهٔ ولیّ به سرپرست، بی‌آنکه مصـداق آیـه را مشـخص کنـد، آیـه را چنین ترجمه کرده است: «سرپرست شما، تنها خدا و فرستادهٔ او و کسـانی کـه ایمـان آورده‌انـد می‌باشـند؛ (همان) کسانی که نماز را بر پا می‌دارند و درحالی‌که آنان در رکوع‌اند، زکات می‌دهند.»

فولادوند نیز بی‌آنکه به معنای ولیّ و مصداق آیه اشاره کرده باشد، آن را چنین ترجمه کرده است: «ولیّ شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند: همان کسانی که نماز بر پـا می‌دارنـد و در حـال رکوع زکات می‌دهند.»

باتوجه‌به اینکه در اینجا مقصود از ولیّ، «سرپرست» است، نه کارساز و دوست و یاور، بهتر اسـت آیـه چنین ترجمه شود: «سرپرست (ولیّ امر) شما فقط خداوند و رسول او و کسانی هستند که ایمان آورده‌انـد؛ همانان (یعنی حضرت علی(ع) که همواره نماز بر پا می‌دارند و در حال رکوع، [با اعطای انگشتری خود بـه سائل] صدقه می‌دهند.»

افزون‌بر دو مورد یادشده، واژگان «ایمان» و «فتنه» در آیاتِ ۱۴۳ و ۱۹۱ و ۱۹۳ سورهٔ بقـره نیـز ازجملـه دیگر واژگان چندمعنا هستند که می‌توان سبب نزول را در ترجمهٔ صحیح آن‌ها مؤثر دانسـت[۱۷] کـه در میـان ترجمه‌های منتخب، فقط مشکینی علاوه‌بر دو آیهٔ یادشده، در ترجمهٔ واژگان این سه آیه هم بـه سـبب نـزول استناد جسته است. رضایی و فولادوند تنها در یک آیـه[۱۸] سـبب نـزول را مـدِّنظر قـرار داده‌انـد و الهـی هـم هیچ‌یک از این واژگان را براساس سبب نزول ترجمه نکرده است.

ب. نقش اسباب نزول در تبیین مصادیق آیات و تأثیر آن بر فهم و ترجمهٔ قرآن: همان‌گونـه کـه در تبیین مسئله گذشت، گاه آشنایی با سبب نـزول هـر آیـه سـبب آگـاهی از نـام، مقـام و سـوابق شـخص یـا اشخاصی می‌شود که در جریان‌های مثبت یا منفی جهان اسلام نقش داشته‌اند و فرد یا افـرادی کـه در آیـه، مبهم یا متهم به نظر می‌رسند، معرفی می‌شود و شخصی که با آیه مقام و منزلتی می‌یابد، معلـوم می‌شـود و آگاهی از سوابق آنان می‌تواند در داوری‌ها و تجزیه و تحلیل شخصیت و اهداف آنان مؤثر باشد. برای مثال، می‌توان به آیهٔ ٦١ سورهٔ آل‌عمران اشاره کرد: «فَمَنْ حَاجَّکَ فِیهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُـلْ تَعَـالَوْا نَـدْعُ

۱۷. براساس روایات سبب نزول و نیز سیاق آیات، مراد از کلمهٔ «ایمان» در آیهٔ ۱۴۳ سورهٔ بقره، نمازها و عبادت‌هایی است که مسلمانان پیش از تحویل قبله رو به بیت‌المقدس انجام داده‌اند و کلمهٔ «الفتنة» در آیات ۱۹۱ و ۱۹۳ همین سوره، به‌معنای شرک به خدا و رسول است (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۴۱۹/۱ و ۲۹/۲).

۱۸. بقره: ۱۹۱.

أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ.»

این آیه که به آیهٔ مباهله مشهور است و به محاجّه و مباهلهٔ پیامبر(ص) با نصارای نجران و انطباق آیه با اهل بیت(ع) اشاره دارد، به‌دنبال آیات قبل و استدلالی که در آن‌ها بر نفی الوهیت مسیح(ع) شده بود نازل شده و دلیلی روشن بر حقانیت پیامبر اسلام(ص) است. خداوند متعال در این آیه به پیامبر خود دستور می‌دهد که هرگاه پس از استدلالات روشنِ پیشین باز هم گروهی دربارهٔ عیسی(ع) با آن حضرت به محاجّه برخیزند، آن‌ها را دعوت به مباهله کند و به آنان اعلام دارد که بیایید تا ما و شما به‌همراه فرزندان، زنان و نفوس خود (کسانی که به‌منزلهٔ جان ما هستند)، به درگاه خداوند برویم و از او بخواهیم تا دروغ‌گو را رسوا سازد.[۱۹]

ازآنجاکه در این آیه به مصادیق «أَبْنَاءَنَا»، «نِسَاءَنَا» و «أَنفُسَنَا» تصریح نشده و ظاهر کلام حق تعالیٰ از بیان آن‌ها ساکت است، تنها راه دست‌یافتن به مراد واقعی خداوند مراجعه به روایات معتبرِ سبب نزول و نیز اقوال تفسیری رسیده از معصومان(ع) است.

چنان‌که غالب مفسران و محدثان عامه و خاصه در کتب معروف و معتبر اسلامی تصریح کرده‌اند، در سبب نزول این آیه روایاتی نقل شده است که به شهادت همهٔ آن‌ها، آیهٔ مباهله در حق اهل بیت پیامبر(ع) نازل شده و تنها کسانی که در روز مباهله همراه پیامبر(ص) در میعادگاه حاضر شدند، حسن و حسین و فاطمه و علی(ع) بودند.[۲۰]

بنابراین، براساس سیاق آیات قبل و نیز روایات معتبر سبب نزول، مرجع ضمیر «ه» در «فیه» حضرت عیسی(ع)، منظور از«ابناءنا» در آیه منحصرً حسنین(ع)، مقصود از«نساءنا» فقط حضرت فاطمه(س) و مراد از «انفسنا» تنها علی(ع) هستند.

حال بنگریم که بازتاب این سبب نزول در ترجمه‌های منتخب چگونه است و مترجمان تا چه اندازه از آن بهره گرفته‌اند:

الهی: «پس هرکس با تو دربارهٔ عیسی در مقام مجادله برآید بعد از آنکه به احوال او آگاهی یافتی، بگو: بیایید ما و شما فرزندان و زنان و کسانی را که به‌منزلهٔ خودمان هستند بخوانیم، سپس به مباهله برخیزیم (در

---

۱۹. واژهٔ «نَبْتَهِل» که فعل مضارع از باب افتعال است و از ثلاثی «ب ه م» گرفته شده است، در اصل به‌معنای التعان است و بعدها در مطلق دعا، به‌ویژه دعایی که با تضرع و زاری همراه باشد، استعمال شده است و مقصود از آن، نفرین‌کردن دو نفر برای هلاک یکدیگر است (نک: طباطبایی، المیزان، ۲۲۳/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۰۸/۲).

۲۰. نک: مسلم‌بن‌حجاج، صحیح مسلم، ۱۸۷۰/٤؛ ابن‌حنبل، المسند، ۱٦۰/۳؛ طبری، جامع البیان، ٤۷۱/۵؛ واحدی، اسباب نزول القرآن، ۱۰۵؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲٤۷/۸؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۲۰/۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۸۸/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۳۹٦/۱؛ ابن‌حجر عسقلانی، الإصابة، ٤٦۸/٤؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ۱۰٤/٤؛ عیاشی، تفسیر عیاشی، ۱۷٦/۱؛ بحرانی، البرهان، ٦۳۰/۱-٦۳۹؛ بحرانی، غایة المرام، ۲۱۱/۳-۲۲۹؛ حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۳٤۷/۱-۳۵۰.

حق یکدیگر نفرین کنیم)... .»

رضایی: و هرگاه بعد از دانشی که تو را [حاصل] آمده، (باز) کسانی در (مورد) آن با تو به بحث (و ستیز) برخیزند، پس بگو: «پس بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و خودمان و خودتان را دعوت کنیم، سپس مباهله می‌کنیم... .»

فولادوند: پس هرکه در این[باره] پس از دانشی که تو را [حاصل] آمده با تو محاجّه کند، بگو: «بیایید پسرانمان و پسرانتان و زنانمان و زنانتان و ما خویشان نزدیک و شما خویشان نزدیک خود را فرا خوانیم، سپس مباهله کنیم... .»

مشکینی: «پس هرکس با تو دربارهٔ او (عیسای مسیح(ع)) پس از آنکه تو را علم آمده محاجّه و ستیز کند، بگو: بیایید ما پسرانمان را و شما پسرانتان را و ما زنانمان را و شما زنانتان را و ما خودمان را و شما خودتان را (کسانی را که مانند جان ماست) فرا خوانیم، آن‌گاه به یکدیگر نفرین کنیم،... (پیامبر در این قصه، حسنین را به‌عنوان ابناء و فاطمه را به‌عنوان نساء و علی را به‌عنوان نفس خود به مباهله آورد و کفار تسلیم شدند)».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، مترجمان ترجمهٔ یکسانی از این آیه ارائه نداده و افزون‌بر اینکه رضایی و فولادوند مرجع ضمیر «ه» در «فیه» را به‌صراحت بیان نکرده‌اند، تنها مشکینی در ترجمهٔ خود به مصادیق «أَبْنَاءَنَا»، «نِسَاءَنَا» و «أَنفُسَنَا» تصریح کرده و دیگر مترجمان ذکری از این مصادیق به میان نیاورده‌اند.

علاوه‌بر آن، ترجمهٔ «أَنفُسَنا» و«أَنفُسَكُم» به «خویشان نزدیک» -آن‌چنان‌که فولادوند بیان داشته است- ترجمهٔ صحیحی به نظر نمی‌رسد و بهتر آن بود که معنای لغوی این دو کلمه را در متن ترجمه بیاورد و آن‌گاه با استمداد از افزوده‌های تفسیری مناسب در پرانتز، مقصود و مراد واقعی خداوند را واضح سازد. همچنین ترجمهٔ «أَنفُسَنَا» و«أَنفُسَكُم» به «خودمان و خودتان» بدون استفاده از اضافات تفسیری مناسب -آن‌گونه که رضایی ترجمه کرده است- صحیح نمی‌نماید؛ زیرا چنین ترجمه‌ای موهّم این معناست که انسان می‌تواند خود داعی خویش باشد؛ حال آنکه داعی غیر از مدعوست و معنا ندارد که انسان داعی خود باشد.[۲۱] الهی هم با غفلت از ترجمهٔ عبارت «أَنفُسَكُم»، تنها عبارت «أَنفُسَنَا» را ترجمه کرده است و آن را «کسانی که به‌منزلهٔ خودمان هستند» معنا کرده و در این میان، تنها مشکینی، آن را و ما خودمان را و شما خودتان را (کسانی را که مانند جان ماست) ترجمه کرده است.

بنابراین، ترجمهٔ ذیل که با استناد به سیاق و سبب نزول صورت پذیرفته است، برای آیه پیشنهاد می‌شود:

«پس هرکس [از نصاری] بعد از آن دانش (و برهان واضح دربارهٔ بندگی و رسالت عیسی) که [از طریق

۲۱. طبرسی، مجمع البیان، ۳۱۱/۲.

وحی] تو را [حاصل] آمده با تو دربارهٔ او (عیسی) به مجادله برخیزد، پس بگو: بیایید تا پسرانمان (حسنین) و پسرانتان و زنانمان (فاطمه) و زنانتان و نفوسمان [جان‌هایمان] (علی که به‌منزلهٔ جان ماست) و نفوستان [جان‌هایتان] را فرا خوانیم و آن‌گاه به مباهله برخیزیم (در حق یکدیگر نفرین کنیم)... .»

همچنین، در آیهٔ ٤٠ سورهٔ توبه «إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا...» که به واقعهٔ هجرت پیامبر(ص) اشاره دارد، مرجع ضمیر«ه» در«تَنصُروه» و «نَصَروه» و نیز مقصود از«صَاحِبِهِ» (همراه پیامبر) و «الْغَارِ» روشن نیست؛ اما با مراجعه به روایات سبب نزول مستفیضه‌ای که تقریباً مورد اتفاق فریقین است می‌توان دریافت که مرجع ضمیر «ه» در هر دو کلمهٔ یادشده، پیامبر(ص)، مقصود از«صَاحِبِهِ»، ابوبکر و منظور از «غار»، همان غاری است که در کوه «ثور» در نزدیکی مکه قرار داشته و پیامبر(ص) هنگام هجرت از مکه به مدینه به‌همراه ابوبکر برای در امان‌ماندن از گزند دشمنان به‌مدت سه روز در آن پناه گرفته‌اند.[۲۲]

اگرچه مرجع ضمیر «ه» در تمامی ترجمه‌های منتخب به‌درستی تعیین شده است، اما الهی در ترجمهٔ خود، تنها به مصداق «صاحبه» (ابوبکر) تصریح کرده و بی‌آنکه به نام غار اشاره‌ای کند، آیه را چنین ترجمه کرده است: «اگر شما او را (یعنی رسول خدا را) یاری نکنید، البته خداوند او را یاری کرد هنگامی که کافران او را که یکی از دو تن بود (از مکه) بیرون کردند، آن‌گاه که در غار بودند (و خدا بر در غار کوه پردهٔ عنکبوتان و آشیانهٔ کبوتران گماشت تا دشمنان که به عزم کشتنش آمده بودند او را نیافتند) و آن‌گاه که او به رفیق و همسفر خود (ابوبکر که پریشان و مضطرب بود) می‌گفت: مترس که خدا با ماست... .»

رضایی و فولادوند نیز تنها به نام غار ثور تصریح کرده و مصداق «صاحبه» را مشخص نکرده‌اند.

رضایی: «اگر او، [یعنی پیامبر] را یاری نکنید، پس حتماً خدا او را یاری کرد هنگامی که کسانی که کفر ورزیدند او را (از مکه) بیرون کردند، درحالی‌که دومین دو [تن] بود؛ (همان) هنگام که آن دو در غار (ثَور) بودند، (همان) وقتی که به‌همراه خود می‌گفت: غم مخور که خدا با ماست... .»

فولادوند: «اگر او [پیامبر] را یاری نکنید، قطعاً خدا او را یاری کرد: هنگامی که کسانی که کفر ورزیدند، او را [از مکه] بیرون کردند و او نفر دوم از دو تن بود، آن‌گاه که در غار [ثور] بودند، وقتی به‌همراه خود می‌گفت: اندوه مدار که خدا با ماست... .»

و در این میان، تنها مشکینی با اشاره به نام ابوبکر و غار ثور، هم مصداق «صاحبه» و هم نام «غار» را بیان کرده است: «اگر او را (پیامبر را) یاری نکنید، بی‌تردید خدا (یاریش می‌کند چنان‌که) او را یاری نمود هنگامی که کافران او را (از مکه) بیرون کردند، درحالی‌که یکی از دو تن بود، (پیامبر و ابوبکر) آن‌گاه که

۲۲. نک: سیوطی، الدر المنثور، ۲۳۹/۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵۷/۵.

هردو در آن غار [ثور] بودند، وقتی که به‌همراه خود می‌گفت: اندوه مخور که حتماً خدا با ماست... .»

مثالی دیگر در این زمینه، آیه ٦٠ سورهٔ اسراء است: «وَإِذْ قُلْنَا لَکَ إِنَّ رَبَّکَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِی أَرَيْنَاکَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِی الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَاناً كَبِيراً.»

فقرات چهارگانهٔ این آیه، معانی روشنی دارند ولی ازنظر ارتباط و وجه اتصالی که با هم دارند، خالی از اجمال نیستند و سبب اصلی این اجمال، دو فقرهٔ دوم و سوم است؛ زیرا خداوند در این آیه مقصود از رؤیایی که به پیغمبر خود ارائه داده است را بیان نکرده و در سایر آیات قرآن هم چیزی که آن را تفسیر کند، نیامده است و رؤیاهایی که در آیات «إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنامِكَ قَلِيلاً وَلَوْ أَراكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ...»[٢٣] و «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ...»[٢٤] آمده است، هیچ‌یک با رؤیای مذکور در آیهٔ مورد بحث تطبیق نمی‌کنند؛ چون آیه مورد بحث در مکه نازل شده و مربوط به قبل از هجرت است و آن دو آیه مربوط به حوادث بعد از هجرت هستند.[٢٥] همچنین در این آیه معلوم نیست که مراد از شجرهٔ ملعونه چیست که خداوند آن را فتنهٔ مردم قرار داده است و در قرآن کریم شجره‌ای به چشم نمی‌خورد که خداوند از آن نام برده، سپس آن را لعنت کرده باشد اما مراجعه به سبب نزول این آیه که روایات عامه و اتفاق احادیث خاصه نیز آن را تأیید می‌کنند، می‌نمایاند که مراد از رؤیا در این آیه، خوابی است که پیامبر(ص) دربارهٔ بنی‌امیه دید و «شجرهٔ ملعونه» نیز شجرهٔ این دودمان است؛[٢٦] زیرا این آیه زمانی نازل شد که پیامبر(ص) در خواب دید که میمون‌هایی بر منبر او بالا می‌روند. آن حضرت از این موضوع رنجیده‌خاطر و بسیار مغموم شد و خداوند این قسمت از آیه «وَما جَعَلنَا الرُّؤيَا الَّتِی أَرَيناک إِلّا فِتنَةً لِلنّاس وَالشَّجَرَةَ المَلعُونَةَ فِی القُرآنِ» را نازل کرد و گویند آن‌ها بنی‌امیه بودند.[٢٧]

در میان ترجمه‌های منتخب، الهی قمشه‌ای بدون ذکر مصداق رؤیا، مراد از شجرهٔ ملعونه را «درخت نژاد بنی‌امیه و همهٔ ظالمان عالم» دانسته و آیه را چنین ترجمه کرده است:«...و ما رؤیایی را که به تو ارائه دادیم و درختی را که به لعن در قرآن یاد شده (درخت نژاد بنی‌امیه و همهٔ ظالمان عالم) قرار ندادیم، جز برای آزمایش و امتحان مردم... .»

رضایی و فولادوند نیز بی‌آنکه به سبب نزول استناد کنند، آیه را چنین ترجمه کرده‌اند:

---

٢٣. انفال: ٤٣.

٢٤. فتح: ٢٧.

٢٥. طباطبایی، المیزان، ١٣٦/١٣.

٢٦. طباطبایی، المیزان، ١٣٩/١٣.

٢٧. قمی، التفسیر، ٢١/٢؛ عیاشی، تفسیر عیاشی، ٢٩٧/٢؛ طبرسی، مجمع البیان، ٢٦٦/٦؛ بحرانی، البرهان، ٥٤٢/٣. خاطرنشان می‌شود که ذیل این آیه، اسباب نزول دیگری نیز نقل شده است که چون هیچ‌یک با آیهٔ مورد بحث مطابقت ندارند، از نقل آن‌ها خودداری شد. برای آگاهی از تحلیل و نقد آن‌ها نک: طباطبایی، المیزان، ١٣٦/١٣ به بعد.

رضایی: «...و (ما) خوابی را که به تو نمایاندیم و درخت لعنت‌شده در قرآن را جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم... .»

فولادوند: «...و آن رؤیایی را که به تو نمایاندیم، و [نیز] آن درخت لعنت‌شده در قرآن را جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم... .»

در این میان، تنها مشکینی ضمن ارائهٔ ترجمه‌ای صریح از آیه و اشارهٔ توأمان به مصادیق «رؤیا» و «شجرهٔ ملعونه» با استناد به سبب نزول، آیه را چنین ترجمه کرده است: «... و ما آن خوابی را که به تو نمایاندیم (که بوزینگانی از منبرت بالا می‌روند) و آن درخت لعنت‌شده در قرآن را (که شجرهٔ خبیثهٔ بنی‌امیه است) جز آزمایشی برای مردم قرار ندادیم... .»

همچنین، در آیهٔ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»[۲۸] که به آیهٔ تطهیر معروف است، تنها از طریق دانستن سبب نزول است که می‌توان از مصداق «اهل بیت» آگاهی یافت؛ زیرا هرچند پاکیزگی اهل بیت از گناهان و پلیدی‌ها و برخورداری آنان از مقام عصمت نکته‌ای است که از ظاهر آیه استفاده می‌شود، ولی اینکه اهل بیت بر چه کسانی اطلاق شده و عصمت برای چه کسانی ثابت شده است، چیزی است که باید از سبب نزول به دست آورد و دانستن سبب نزولِ آن روشن می‌سازد که این آیه دربارهٔ پیامبر(ص)، علی‌بن‌ابیطالب، فاطمه و حسنین(ع) نازل شده است[۲۹] و آنان‌اند که از مقام عصمت برخوردارند.

نگاهی به ترجمه‌های ارائه‌شده از آیه می‌نمایاند که در میان ترجمه‌های منتخب، تنها ترجمهٔ الهی با استناد به سبب نزول صورت گرفته و در دیگر ترجمه‌ها هیچ اشاره‌ای به آن نشده است.

ترجمه‌های ارائه‌شده از آیه چنین است:

الهی: «... خدا چنین می‌خواهد که هر رجس و آلایشی را از شما خانواده (نبوت) ببرد و شما را از هر عیب، پاک و منزه گرداند (ذیل آیه، موافق اخبار شیعه و اهل‌سنت راجع به شخص پیغمبر و علی و فاطمه و حسنین(ع) است... .)»

رضایی: «... خدا فقط می‌خواهد پلیدی را از شما خاندان (پیامبر) ببرد و کاملاً شما را پاک سازد.»

فولادوند: «... خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند.»

مشکینی: «... جز این نیست که خداوند (به ارادهٔ تکوینی خاص) می‌خواهد از شما اهل بیت (پیامبر)

---

۲۸. احزاب: ۳۳.

۲۹. ترمذی، سنن، ۱۳۲/٦؛ طوسی، التبیان، ۳۳۹/۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱٥٦/۸.

هرگونه پلیدی (در عقاید و اخلاق و اعمال) را بزداید و شما را به همهٔ ابعاد پاکی، پاکیزه گرداند.»

ازجمله دیگر مثال‌های مرتبط با این بخش می‌توان به آیات (بقره: ۲۰۴-۲۰۶، ۲۰۷، ۲۷٤؛ توبه: ۱۹؛ نحل: ۱۰٦؛ حشر: ۲؛ مدثر: ۱۱-۲٦؛ انسان: ۵-۲۲؛ علق: ۹-۱۹؛ عادیات: ۱-۵؛ کوثر ۱-۳) نیز اشاره کرد[۳۰] که از این میان، الهی، شش مورد[۳۱] و مشکینی، دو مورد[۳۲] را با استناد به سبب نزول ترجمه کرده‌اند و رضایی و فولادوند هم هیچ‌یک از این موارد را به‌طور کامل براساس سبب نزول ترجمه نکرده‌اند.

ج. نقش اسباب نزول در رفع ابهام از ظواهر آیات و تأثیر آن بر فهم و ترجمهٔ قرآن: شناسایی اسباب نزول در فهم مدلول صحیح و مقاصد آیات و ستردن غبار ابهام از چهرهٔ مفاهیم ظاهری آن‌ها نقش بسزایی دارد و ازجمله مهم‌ترین سودمندی‌های آن به شمار می‌رود؛ زیرا در آیات الهی که به‌قصد هدایت انسان‌ها نازل شده است، در بسیاری موارد، بیان حوادث و رخدادها به‌صورت مجمل آمده و به‌جای ارائهٔ گزارشی کامل از یک رخداد، گاه بدون اشاره به آن واقعه یا حادثه، به بیان حکمی پرداخته شده است که همین امر، بازیافتن مفاهیم و مدالیل آیات و سور را با دشواری مواجه می‌سازد و ضرورت شناسایی اسباب نزول را بیش‌ازپیش آشکار می‌سازد؛ ازاین‌رو، ازآنجاکه اصل روشنگری سبب نزول در فهم آیات به‌عنوان قرینهٔ حالیه را مشروط به مطابقت‌داشتن با مضمون آیه، لحن، سیاق و نیز ملاک‌های بررسی روایات، نظیر سند و متن نمی‌توان منکر شد، ضروری می‌نماید که مترجم برای تبیین مراد واقعی خداوند حکیم و زدودن غبار ابهام از چهرهٔ آیه، در پرانتز، کروشه یا پاورقی به سبب نزول آن اشاره کند و به‌لحاظ محتوایی، ترجمه‌ای صریح از آن ارائه دهد.

ازجمله این آیات، آیهٔ ٦۷ سورهٔ مائده است: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْکَ مِن رَّبِّکَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.» در این آیه که به آیهٔ تبلیغ

---

۳۰. با مراجعه به کتب تفسیر و اسباب نزول می‌توان دریافت که هریک از این آیات باوجود عمومیت، دارای سبب نزول خاص نیز هستند و ابتداناً در پی وقوع واقعه‌ای خاص دربارهٔ فرد یا افراد مشخصی نازل شده‌اند. براین‌اساس، این آیات به‌دلیل اسبابی نازل شده‌اند: آیات ۲۰٤-۲۰٦ سورهٔ بقره به‌سبب رفتار و گفتار منافقانهٔ اخنس‌بن‌شریق، آیهٔ ۲۰۷ سورهٔ بقره به‌سبب فداکاری حضرت علی(ع) در لیلة المبیت، آیهٔ ۲۷٤ سورهٔ بقره به‌سبب مدح کیفیت انفاق حضرت علی(ع)، آیهٔ ۱۹ سورهٔ توبه به‌سبب بیان فضیلت ایمان و عمل صالح حضرت علی(ع) بر مناصبی چون سقایتِ حاجیان و عمارت مساجد که بدون ایمان انجام می‌شود، آیهٔ ۱۰٦ سورهٔ نحل به‌دلیل صدور حکم جواز تقیه در پی عمل تقیه‌آمیز عماربن‌یاسر، آیهٔ ۲ سورهٔ حشر به‌سبب نبرد پیروزمندانهٔ مسلمانان با یهودیانِ بنی‌نضیر در پی نقض عهد با رسول خدا، آیات ۱۱-۲٦ سورهٔ مدثر به‌سبب گفتار و رفتار استهزاآمیز و معاندانهٔ ولیدبن‌مغیره در تکذیب قرآن، آیات ۵-۲۲ سورهٔ انسان در پی ایثار و ایفای به نذر حضرت علی(ع) و فاطمه(س)، آیات ۹-۱۹ سورهٔ علق به‌سبب مانع‌شدن ابوجهل از نمازگزاردن رسول خدا(ص) در ابتدای بعثت، آیات ۱-۵ سورهٔ عادیات به‌دلیل نبرد پیروزمندانهٔ حضرت علی(ع) در غزوهٔ ذات‌السلاسل، آیات ۱-۳ سورهٔ کوثر به‌سبب طعن‌زدن عاص‌بن‌وائل به رسول خدا(ص) به‌دلیل نداشتن اولاد ذکور و آگاه‌ساختن آن حضرت از گسترش‌یافتن نسل کثیری از ذریهٔ ایشان از طریق فاطمه(س). نک: طبرسی، مجمع البیان، ۵۵/۲ و ۲۰٤/۵۷ و ۲۷/۵ و ۲۰۳/٦ و ٤۲٤/۹ و ۱۷۸/۱۰، ۲۰۹، ٤۰۰، ٤۲۲، ٤۵۹. طبری، جامع البیان، ۵۷۲/۳ و ۳۸۰/۱۱ و ۳۷٤/۱٤ و ٤۹۷/۲۲ و ٤۲۱/۲۳ و ۵۳۹/۲٤. طباطبایی، المیزان، ۹۹/۲، ٤۰٦ و ۲۰۹/۹ و ۳۵٦/۱۲ و ۲۰٦/۱۹ و ۹۲/۲۰، ۱۳۱، ۳۲۸، ۳٤٦، ۳۷۱.

۳۱. توبه: ۱۹؛ نحل: ۱۰٦؛ حشر: ۲؛ انسان: ۵-۲۲؛ علق: ۹-۱۹؛ کوثر: ۱-۳.

۳۲. بقره: ۲۰۷؛ حشر: ۲.

شهرت دارد، به‌دلیل ناسازگاری سیاق آن با آیات قبل و بعد، در نگاه نخست روشن نیست کـه پیـامبر(ص)، مأمور به ابلاغ چه پیامی بوده که عدم‌ابلاغ آن، به‌منزلهٔ ادانکردن امر رسالت پروردگار تلقی شده است؟ و آن حضرت در انجام این مأموریت مهم از چه چیز بیم داشته که خداوند متعـال بـه ایشـان وعـدهٔ حفاظـت و حراست از خطرات احتمالیِ این راه را داده است؟ اما مراجعه به سبب نزول ایـن آیـه، پـردهٔ ابهـام از چهـرهٔ مفهوم آن بر می‌دارد و می‌نمایاند که براساس آیهٔ مزبور، پیامبر(ص) ازسوی خدای تعالیٰ مأمور شده اسـت تا علی(ع) را به‌عنوان خلیفهٔ پس از خود به مردم معرفی کنـد، آن‌هـا را بـه ولایـت او آگـاهی دهـد و چـون پیامبر(ص) بیم آن داشت که مردم متهمش سازند، زبان به طعنش گشایند و بگویند در بین همهٔ مسـلمانان، پسرعم خود -علی- را نامزد این منصب کرده است، اجرای این حکم را اندکی به تأخیر انداخت که در پـی آن، آیهٔ مورد بحث نازل شد و پیامبر(ص) در روز غدیرخم بـه امـر اعـلان ولایـت حضـرت علـی(ع) قیـام کرد.[۳۳]

حال بنگریم که مترجمان چگونه پردهٔ ابهام از ظاهر آیه بر گرفته‌اند:

الهی: «ای پیغمبر، آنچه از خدا بر تو نازل شد (به خلق) برسان که اگـر نرسـانی تبلیـغ رسـالت و ادای وظیفه نکرده‌ای و خدا تو را از (شر) مردمان محفوظ خواهد داشت... .»

رضایی: «ای فرستادهٔ [خدا]! آنچه را از طرف پروردگارت به‌سوی تو فـرود آمـده، برسـان و اگـر انجـام ندهی، پس پیام او را نرسانده‌ای و خدا تو را از [گزند] مردم حفظ می‌کند... .»

فولادوند: «ای پیامبر، آنچه از جانب پروردگارت به‌سوی تو نازل شده، ابلاغ کن و اگر نکنی پیـامش را نرسانده‌ای و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد... .»

مشکینی: «ای فرستادهٔ ما، آنچه را از جانب پروردگارت به‌سوی تو نازل شـده ابـلاغ کـن و اگـر نکنـی (گویی هیچ) پیام او را ابلاغ نکرده‌ای و خداوند تو را از (فتنه و شر) مردم نگه می‌دارد... .»

چنان‌که ملاحظه می‌شود هیچ‌یک از مترجمان در ترجمه‌های خـود از آیـه، بـه سـبب نـزول آن اسـتناد نکرده‌اند و به همین دلیل، ترجمهٔ آنان از صـراحت لازم برخـوردار نیسـت و مـراد واقعـی خداونـد را بیـان نمی‌کند؛ ازاین‌رو، ترجمهٔ ذیل که باتوجه‌به سبب نزول صورت پذیرفته است برای آیهٔ مـورد بحـث پیشـنهاد می‌شود:

«ای پیامبر! آنچه ازسوی پروردگارت [دربارهٔ ولایت علی‌بن‌ابیطالب(ع)] بر تو نازل شده ابلاغ کن و اگر [این کار را] انجام ندهی پیام خداوند را نرسانده‌ای و خدا تو را از [آسیب] مردم نگه می‌دارد... .»

---

۳۳. عیاشی، تفسیر عیاشی، ۳۳۱/۱؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ۲٤۹/۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳۸۲/۳؛ حویزی، تفسیر نور الثقلین، ٦٥۲/۱؛ شـوکانی، فـتح القدیر، ٦۹/۲.

مثالی دیگر در این زمینه، آیات ذیل است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَ أُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الدَّارَ الآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً.»[۳۴]

سیاق این دو آیه می‌نمایاند که گویی همه یا بعضی از همسران پیامبر(ص) مرتکب عملی شده یا سخنی گفته‌اند که دلالت بر نارضایتی ایشان از زندگی مادی خویش و تحمل سختی‌ها در خانهٔ پیامبر(ص) دارد و همین امر سبب شده تا آن حضرت آن‌ها را میان باقی‌ماندن بر همسری خویش و طلاق‌گرفتن مخیر کند، اما آیات مورد بحث از اینکه چه چیزی موجبات نارضایتی آن‌ها را فراهم آورده و چه عمل یا سخنی موجب شده تا رسول خدا(ص) چنین پیشنهادی را مطرح کند، ساکت است و برای آگاهی از آن باید به اسباب نزول مراجعه کرد.

در زمینهٔ آیات فوق، اسباب نزول متعددی نقل شده است که ازنظر مفاد و نتیجه، چندان تفاوتی با هم ندارند.[۳۵]

از برخی نقل‌ها استفاده می‌شود که چون پیامبر(ص) از جنگ خیبر بازگشت و در آن جنگ گنجینه‌های «آل‌ابی‌الحقیق» نصیب مسلمانان شده بود، همسرانش به آن حضرت عرضه داشتند: «این گنجینه‌ها را به ما بده»! حضرتش فرمود: «بر طبق دستور خدای تعالیٰ در بین همهٔ مسلمانان تقسیم کردم.» همسران از وی در خشم شدند و گفتند: «تو چنان گمان کرده‌ای که اگر ما را طلاق دهی، دیگر در همهٔ فامیل ما یک همسر کفو برایمان پیدا نمی‌شود؟» خداوند به پیامبر دستور داد از ایشان کناره‌گیری کند. پیامبر(ص) نیز بیست‌ونه روز از ایشان کناره‌گیری کرده و در «مشربه ام‌ابراهیم» منزل گزید تا اینکه یک نوبت حیض دیدند و پاک شدند. در این شرایط، آیات فوق نازل شد و با لحن قاطع و درعین‌حال، توأم با رأفت و رحمت به آنان هشدار داد که اگر زندگی دنیا و زینت آن را می‌خواهید، می‌توانید از پیامبر(ص) جدا شوید و اگر به خدا و رسول و روز جزا دل بسته‌اید و به زندگی ساده و افتخارآمیز خانهٔ پیامبر(ص) قانع هستید، بمانید و از پاداش‌های بزرگ پروردگار برخوردار شوید.

گویند: اولین کسی که برخاست، ام‌سلمه بود که عرضه داشت من خدا و رسول را اختیار می کنم. به‌دنبال او سایر همسران نیز یکی‌یکی برخاستند و با پیامبر(ص) از در آشتی در آمدند و کلام ام‌سلمه را تکرار کردند.[۳۶]

---

۳۴. احزاب: ۲۸ و ۲۹.

۳۵. نک: قمی، التفسیر، ۱۹۲/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۵۱/۸؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۹۴/۵.

۳۶. قمی، التفسیر، ۱۹۲/۲.

در میان ترجمه‌های منتخب، هیچ‌یک از مترجمان در ترجمهٔ خود به سبب نزول این آیات اشاره نکرده و خواننده با مراجعه به این ترجمه‌ها نمی‌تواند علت نارضایتی همسران پیامبر(ص) را به‌درستی دریابد، بنابراین به نظر می‌رسد با ارائهٔ ترجمهٔ پیشنهادی ذیل که با استناد به سبب نزول آیات مورد بحث صورت پذیرفته است، می‌توان به فهم هرچه بهتر این آیات مدد رساند و غبار ابهام از چهره آن‌ها زدود: «ای پیامبر، به همسرانت بگو: اگر شما زندگی دنیا و زینت آن را می‌خواهید [و از تقسیم‌نشدن غنایم جنگ خیبر در میان خود ناراضی هستید]، پس بیایید شما را به شیوه‌ای نیکو (دادن طلاق) رها سازم... .»

مثال‌ها در این زمینه نیز بسیارند که از آن جمله می‌توان به آیاتِ (بقره: ۱۰٤، ۱۵۸، ۱۸۹، ۲۳۸؛ آل‌عمران: ۱۵۲، ۱٦۵؛ مائده: ۳؛ قمر: ۱) اشاره کرد[۳۷] که از این میان، مشکینی ٦ مورد،[۳۸] الهی ٤ مورد،[۳۹] رضایی ٤ مورد[٤۰] و فولادوند ۲ مورد[٤۱] را با استناد به سبب نزول ترجمه کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

آنچه ذکر شد، تنها نمونه‌ای از مجموعه آیاتی هستند که فهم و درک معنای آن‌ها وامدار آشنایی با اسباب نزول است و با بررسی این آیات روشن می‌شود که باتوجه‌به الهی‌بودن قرآن، گوناگونی موضوعاتِ مطرح‌شده در آن، موجزبودن عبارات قرآنی، دورشدن از عصر نزول و نیز عدم‌مراجعهٔ عموم به تفاسیر، ضروری می‌نماید که برای درک مراد واقعی خداوند در تبیین مصادیق آیات و نیز زدودن اجمال از ظاهر آن‌ها، ترجمه‌ها با لحاظ‌کردن اسباب نزول معتبر صورت پذیرد؛ زیرا در غیر این صورت، ترجمهٔ برخی از مهم‌ترین آیاتِ دارای سبب نزول؛ نظیر آیات ۲۰۷ و ۲۷٤ سورهٔ بقره و آیات مباهله، اکمال، ولایت، تبلیغ، تطهیر و آیات سوره‌های انسان، کوثر، عادیات و بسیاری دیگر از آیاتی که بیانگر فضایل حضرت علی(ع) و اهل بیت(ع) و اعتقادات حقهٔ شیعه و شیعیان هستند، بر خوانندگانی که به هر دلیلی برای دریافت پیام الهی تنها به خواندن ترجمهٔ قرآن بسنده کرده‌اند پوشیده می‌ماند؛ حال آنکه قرآن برای هدایت همگان است و باید به‌گونه‌ای ترجمه شود تا ضمن انتقال مراد واقعی خداوند به مخاطب، از گویایی و صراحت کافی برخوردار

---

۳۷. در این آیات، به این موارد تصریح نشده است: علت نهی از کاربست کلمهٔ «راعنا» در خطاب به پیامبر (بقره: ۱۰٤)، علت وجوب سعی میان صفا و مروه در حج (بقره: ۱۵۸)، علت ناپسندشمردن ورود به خانه‌ها از پشت آن‌ها (بقره: ۱۸۹)، مراد از «الصلاة الوسطی» (بقره: ۲۳۸)، مقصود از موعدهٔ صادق خداوند به مسلمانان (آل‌عمران: ۱۵۲)، منظور از نبردی که مسلمانان در آن شکست خورده و نبردی که به دشمن دو برابر آسیب رسانده‌اند (آل‌عمران: ۱٦۵)، مقصود از روزی که اسلام در آن کامل شد (مائده: ۳) و مقصود از زمان و کیفیت شکافتن ماه (قمر: ۱)؛ لذا می‌بایست با زدودن غبار ابهام از ظاهر آن‌ها با مددگرفتن از اسباب نزول معتبر، به مراد واقعی خداوند دست یافت.

۳۸. بقره: ۱۰٤، ۱۵۸، ۱۸۹، ۲۳۸؛ آل‌عمران: ۱۵۲، ۱٦۵.

۳۹. آل‌عمران: ۱۵۲، ۱٦۵؛ مائده: ۳؛ قمر: ۱.

٤۰. بقره: ۱۰٤، ۲۳۸؛ آل‌عمران: ۱۵۲، ۱٦۵.

٤۱. آل‌عمران: ۱۵۲، ۱٦۵.

باشد و افزون‌بر جامعهٔ علمی و قرآنی، برای دیگر اقشار جامعه نیز سودمند باشد.

البته بر این نکته تأکید می‌شود که اعتقاد به تأثیر مستقیم اسباب نزول در ترجمه و تفسیر آیات، به معنای مسدودساختن راه اندیشه و تفکر در زمینهٔ آن آیات یا روی‌آوری به سطحی‌نگری و محدوداندیشی نسبت به پیام آن نیست؛ بلکه در کنار بهره‌بردن از تمامی ابزارهای علمی و عقلی موجود در زمینهٔ تفسیر و ترجمه باید به اسباب نزول نیز به‌عنوان ابزاری کارآمد و مؤثر نگریست و اشکالات ناشی از برخی امور جانبی دربارهٔ اسباب نزول را مانعی در راه تأثیرگذاری و نقش آن بر فهم، تفسیر و ترجمهٔ آیات ندانست.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمودبن‌عبدالله. روح المعانی. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن‌محمد. تفسیر القرآن العظیم. به‌تحقیق اسعدمحمد طیب. عربستان: نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی. الإصابة فی تمییز الصحابة. به‌تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی‌محمد معوض. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد. المسند. به‌تحقیق شعیب الأرنؤوط، عادل مرشد و همکاران. بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ق.

ابن‌عاشور، محمدطاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱٤۲۰ق.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر. تفسیر القرآن العظیم. به‌تحقیق یوسف عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دار المعرفة، ۱٤۱۲ق.

الهی قمشه‌ای، مهدی. ترجمهٔ فارسی قرآن کریم. قم: فاطمة الزهراء(س)، ۱۳۷۸.

بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: دار التفسیر، ۱٤۱۷ق.

بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان. غایة المرام و حجة الخصام فی تعیین الإمام من طریق الخاص و العام. به‌تحقیق علی عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. قرآن ناطق. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.

بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱٤۱۸ق.

ترمذی، محمدبن‌عیسی. سنن الترمذی. به‌تحقیق بشار عواد معروف. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۸م.

حجتی، محمدباقر. اسباب النزول. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷٤.

حسکانی، عبیدالله‌بن‌عبدالله. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. به‌تحقیق محمدباقر محمودی. قم: مجمع احیاء الثقافة الإسلامیة، ۱۴۱۱ق.

حکیم، محمدباقر. علوم القرآن. قم: مجمع الفکر الإسلامی، ١٤١٧ق.

حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه. تفسیر نور الثقلین. به‌تصحیح هاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.

ذهبی، محمدحسین. التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٣٩٦ق.

رضایی اصفهانی، محمدعلی و همکاران. ترجمهٔ قرآن. قم: مؤسسهٔ تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ١٣٨٦.

زرقانی، محمدعبدالعظیم. مناهل العرفان فی علوم القرآن. به‌تحقیق احمد شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٨ق.

زرکشی، محمدبن‌بهادر. البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دار المعرفة، ١٤١٠ق.

زمخشری، محمودبن‌عمر. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربیة، ۱۴۰۷ق.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. الإتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١١ق.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. الدر المنثور فی تفسیر المأثور. بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

شوکانی، محمدبن‌علی. فتح القدیر الجامع بین فنی الراویه و الدرایه من علم التفسیر. به‌تحقیق هشام نجاری و خضر عکاری. بیروت: المکتبة المصریة، ١٤١٨ق.

طاهری قزوینی، علی‌اکبر. قرآن مبین. تهران: قلم، ١٣٩٨.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: امیرکبیر، ١٣٦٣.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ١٤١٥ق.

طبری، محمدبن‌جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. به‌تحقیق عبدالله‌بن‌عبدالمحسن ترکی. بی‌جا: دار الهجر، ١٤٢٢ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به‌تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

عیاشی، محمدبن‌مسعود. تفسیر عیاشی. به‌تحقیق هاشم رسولی محلاتی. قم: مطبعة العلمیة، بی‌تا.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.

فولادوند، محمدمهدی. ترجمهٔ فارسی قرآن کریم. تهران: بی‌نا، ١٣٨٨.

قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٥ق.

قمی، علی‌بن‌ابراهیم. التفسیر. به‌تصحیح طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ق.

کریمی، مصطفی. «ضرورت به‌کارگیری باورهای صحیح در ترجمهٔ قرآن». مجلهٔ معرفت. ش۸۳(۱۳۸۹): ۲۴-۳۴.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. به‌تحقیق مؤسسهٔ آل‌البیت(ع). قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۱۱ق.

مسلم‌بن‌حجاج. صحیح مسلم. به‌تحقیق محمدفؤاد عبدالباقی. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة، بی‌تا.

مشکینی، علی. ترجمهٔ قرآن کریم. قم: الهادی، ۱۳۸۶.

معارف، مجید. مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی. تهران: نبأ، ۱۳۸۳.

واحدی، علی‌بن‌احمد. اسباب نزول القرآن. به‌تحقیق عصام‌بن‌عبدالمحسن حمیدان. بی‌جا: دار الإصلاح، ۱٤۱۲ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. *Rūḥ al-Maʿānī.* s.l.: s.n. s.d.

ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd. *Tafsīr al-ʿAyyāshī.* researched *by* Hāshim Rasūlī Maḥalātī. Qum: Maṭbaʿa al-ʿIlmīyya. s.d.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān.* Qum: Dār al-Tafsīr, 1996/1417.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *Ghāyat al-Marām wa Ḥujjat al-Khiṣām fī Taʿyīn al-Islām min Ṭarīq al-Khāṣṣ wa al-ʿĀm.* researched by ʿAlī ʿĀshūr. Beirut: Mūʾassisa al-Tārīkh al-ʿArabī. 2001/1422.

Bayḍāwī, ʿAbd Allah ibn ʿUmar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Taʾwīl.* Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. 1997/1418.

Bīāzār Shīrāzī. ʿAbd al-Karīm. *Qurān-i Nāṭiq.* Tehran: Daftar Nashr-i Farhang Islāmī, 1999/1377.

Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn.* Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī, 1976/1396.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Mafātīḥ al-Ghayb.* Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī, 1999/1420.

Fūlādvand, Muḥammad Mahdī. *Tarjamah-yi Fārsī Qurān-i Karīm.* Tehran: s.n. 2010/1388.

Ḥakīm, Muḥammad Bāqir. *ʿUlūm al-Qurān.* Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. 1996/1417.

Ḥaskānī, ʿUbayd Allāh ibn ʿAbd Allāh. *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawāʿid al-Taḍīl.* researched by Muḥammad Bāqir Maḥmūdī. Qum: Majmaʿ Iḥyāʾ al-Thaqāfa al-Islāmīyya, 1991/1411.

Ḥujatī, Muḥammad Bāqir. *Asbāb al-Nuzūl.* Tehran: Daftar Nashr-i Farhang Islāmī, 1996/1374.

Ḥūwayzī, ʿAbd ʿAlī ibn Jumʿah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn.* ed. Hāshim Rasūlī Maḥalātī, Qum: Ismāʿīlīyān. 1992/1412.

Ibn Abī Ḥātam, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-ʿAẓīm.* researched by Asʿad Muḥammad Ṭīb. ʿArabistān: Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1998/1419.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Beirut: Mūʾassisa al-Tārīkh al-ʿArabī. 1999/1420.

Ibn Ḥajar ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba.* researched by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1994/1415.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Musnad*. researched by *Shu*ʿayb al-Arnaʾūṭ, ʿĀdil Murshid et al. Beirut: al-Risālah, 2001/1421.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurān-i al-ʿAẓīm*. researched by Yūsuf ʿAbd al-Raḥmān Marʿashlī. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1992/1412.

Ilāhī Qumshah-ī, Mahdī. *Tarjamah-yi Fārsī Qurān-i Karīm*. Qum: *F*āṭimah al-Zahrāʾ, 2000/1378.

Karīmī, Muṣṭafā. "*Żar*ūrat bi Kārgīrī Bāvar-hā-yi Ṣaḥīḥ dar Tarjamah-yi Qurān". *Majalah-yi Maʿrifat*. no. 83 (*2011/1389): 24-34.*

Maʿārif, Majīd. *Mabāḥisī dar Tārīkh va ʿUlūm Qurānī*. Tehran: Nabaʾ, 2005/1383.

Mishkīnī, ʿAlī. *Tarjamah-yi Qurān-i Karīm*. Qum: al-Hādī, 2008/1386.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Jāmiʿ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawāʿid* . researched *by* Mūʾassisa Āl al-Bayt(AS). Qum: Āl al-Bayt(AS). 1991/1411.

Muslim ibn Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. researched by Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīya, s.d.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr*. Ed. Sayyid Ṭīb Musawī Jazāyrī. Qum: Dār Kitāb. 1984/1404.

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

Riżāyī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī et al. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: Mūʾassisah-yi Taḥqīqātī Farhangī Dār al-Dhikr, 2007/1386.

Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Fatḥ al-Qadīr al-Jāmiʿ bayna Fannay al-Riwīyah wa al-Dirāya min ʿIlm Tafsīr*. researched *by* Hishām Najārī wa Khaḍar ʿAkārī. Beirut: al-Maktaba al-Miṣrīya, 1997/1418.

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

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿIlmīyya. *1991/1411.*

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. researched *by* ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin Turkī. Dār al-Hajar, 2001/1422.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Aʿlamī. 1994/1415.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Amīr Kabīr, 1944/1363.

Ṭāhirī Qāzvīnī, ʿAlī Akbar. *Qurān Mubīn*. Tehran: Qalam, 2020/1398.

Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *Sunan Tirmidhī*. Researched *by* Bashshār ʿAwwād Maʿrūf. Beirut: Dār al-

Gharb al-Islāmī, 1998/1419.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched *by* Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr ʿĀmilī. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī, s.d.

Wāḥidī, ʿAlī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl al-Qurān*. researched *by* ʿIṣām ibn ʿAbd al-Muḥsin Ḥumaydān. S.l. Dār al-Iṣlāḥ, 1992/1412.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabīya. 1987/1407.

Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. 1990/1410.

Zarqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAḍīm. *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurān*. researched *by* Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1988/1408.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.33-70

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 15-10-2023 Revise Date: 19-05-2024 Accept Date: 09-06-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84862.1621

Article type: Original

Thematic Analyzing the Concept of *Faḍl* in the Quran with the Aim of Identifying Its Denotation and Educational Type

Sayyid Mohammad Borumand, Ph.D. Student of Islamic Studies Teaching, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Vahideh Fakhar Noghani (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: fakhar@um.ac.ir

Dr. Ayyob Akrami, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Hossein Baghgoli, Assistant Professor, Department of Fundamentals of Education, Faculty of Education Sciences and psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Abstract

Religious literature is a gateway to the world of meanings and educational teachings. Still, over time, reaching its depths has become difficult for modern humanity. So, it is necessary to examine religious-educational statements deeply. In this article, using the "thematic analysis" method, the concept of *faḍl* (grace) has been studied from an educational perspective. The result of applying this method is extracting those themes of Quranic statements that arrange the "themes network" of *faḍl* in three theme levels: "basic," "organizing" and "global." Based on the analysis, "*God's faḍl*"(Allah's grace) is a dynamic act that is given to the human without equation with his deed, based on Allah's great grace. Essential elements of encountering grace are great kindness, forgiveness, protecting, encouraging, creating confidence, purity, and honesty. Therefore, it is possible to identify the psychological-educational type of graceful encounter in a range close to humanist approaches.

Keywords: *Faḍl*, Unconditional positive attention, Thematic analysis, Islamic education

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۷۰ - ۳۳

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84862.1621

تحلیل مضمون موضوع «فضل» در قرآن، با هدف شناخت دلالت و سنخ تربیتی آن

سیدمحمد برومند

دانشجوی دکتری رشتهٔ مدرسی معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر وحیده فخار نوغانی (نویسنده‌مسئول)

دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: fakhar@um.ac.ir

دکتر ایوب اکرمی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر حسین باغگلی

استادیار گروه مبانی تعلیم و تربیت، دانشکدهٔ علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

ادبیات دینی دریچه‌ای است گشوده، رو به دنیای معانی و معارف تربیتی که گذر زمان رسیدن به ژرفای آن را برای بشر امروز دشوار ساخته است. ازاین‌رو سزاوار است گزاره‌های دینی-تربیتی، ژرف‌کاوانه مورد پایش قرار گیرند. در این نوشتار، موضوع «فضل» در قامت مقوله‌ای تربیتی با روش «تحلیل مضمون» بررسی شده است. برایند کاربست روش تحلیل مضمون، استخراج مضامینی از گزاره‌های قرآنی است که در سه سطح «مضامین پایه» و «سازمان‌دهنده» و «فراگیر»، «شبکهٔ مضامین» فضل را سامان داده است. براساس این تحلیل، «فضل خدا» کنشی پویا و بدون موازنه با عمل مخاطب است که بر بنیان لطفِ بسیار پروردگار به انسان محقق می‌شود. ارکان اصلی مواجهه بر مبنای فضل نیز عبارت‌اند از: مهربانی بسیار، گذشت، حمایتگری، امیدبخشی، اطمینان‌بخشی، خلوص و صداقت. ازاین‌رو، می‌توان مواجههٔ فاضلانه را به‌لحاظ سنخ روان‌شناختی-تربیتی، در گستره‌ای نزدیک به رویکردهای انسان‌گرایانه بازشناخت.

واژگان کلیدی: فضل، توجه مثبت نامشروط، تحلیل مضمون، تربیت اسلامی.

مقدمه

نگرش دانشمندان علوم رفتاری به ماهیت انسان و نظریه‌های گوناگون شخصیت، براساس پاسخ‌های آنان به پرسش‌های بنیادی دربارهٔ سرشت آدمی ارائه شده‌اند. این پرسش‌ها با ویژگی‌های اصلی انسان ارتباط دارند که به‌صورت فرضیه‌هایی دوقطبی دربارهٔ ماهیت انسان ارائه شده‌اند.[۱] برای مثال، دوقطبیِ ذهنیت-عینیت در پاسخ به این سؤال مطرح شده است که رفتار آدمی متأثر از عوامل ذهنی و روانی است یا تحت‌تأثیر عوامل عینی و بیرونی؟ و یا دوقطبیِ درون‌کنشی-برون‌کنشی بیانگر فرضیه‌های مربوط به این سؤال است که آیا انسان موجودی فعال است و رفتار خویش را از درون شکل می‌دهد یا موجودی منفعل است و رفتار او پاسخ‌های انعکاسی به محرک‌های بیرونی است؟ همچنین جای تردید نیست که نوع نگرش دانشمندان به ماهیت انسان، در شیوه‌های تربیتی و درمانی و نحوهٔ مواجهه با متربی و درمان‌جو تأثیرگذار بوده است. در اندیشهٔ تربیتی اسلام نیز شخصیت انسان ارزیابی شده است و شیوه‌های متنوعی از مواجهه با متربی پیشنهاد می‌شود. طبیعتاً نوع ارزیابی اندیشهٔ اسلامی از ماهیت انسان در پیوستار دوگانه‌های یادشده به یکی از مکاتب پیش‌گفته نزدیک‌تر خواهد بود. حال پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که آیا نظریهٔ شخصیت اندیشهٔ اسلامی با آنچه به‌عنوان راهکارهای اجرایی و عملیاتی پیشنهاد شده است، سازگاری دارد؟ یعنی اگر انسان در نگرش اسلامی موجودی آزاد با فطرت کمال‌جو و مسئولیت‌پذیر و... شناخته می‌شود آیا نوع رابطهٔ تربیتی اجراشده و توصیه‌شده نیز با این نگرش‌های بنیادین همخوان است؟ برای نمونه، مواجههٔ مبتنی‌بر اصلِ فضل با بسامد بالا در ادبیات تربیت اسلامی در قالب آیات و گزاره‌های شهرت‌یافته‌ای، بسان «اَللّهم عامِلنا بِفَضلِک وَ لا تُعامِلنا بِعَدلِک» به چشم می‌خورد. براساس همین ادبیات، «فضل» فراتر از «عدل» و به‌عنوان رابطه‌ای مبتنی‌بر عدم‌موازنه معرفی می‌شود،[۲] اما آیا رابطهٔ مبتنی‌بر فضل با اندیشهٔ بنیادین اسلام دربارهٔ انسان سازگار است؟ برای پاسخ به این پرسش شایسته است که به چند پرسش دیگر پاسخ دهیم: اینکه فضل و رفتار فاضلانه دقیقاً چه دلالت و معنای تربیتی را منتقل می‌کند و براساس دلالت منتقل‌شده، با چه سنخ و سبکی از انواع مواجهه مطرح‌شده در مکاتب روان‌شناسی سازگاری دارد؟ این‌ها پرسش‌هایی است که نویسندگان این نوشتار را به کنکاش راجع به مضمون فضل برانگیخته است. ازاین‌رو شایسته است مؤلفه‌های تربیتیِ مضمون فضل در یک خاستگاه دینی اصیل، مانند قرآن کریم واکاوی شود تا با تجزیه و تحلیل مضمون فضل، لایه‌های پنهان آن نمایان شود و در پی آن، سازگاری یا ناسازگاری‌اش با مفاهیم مطرح‌شده در علوم رفتاری و نظریهٔ شخصیت

---

۱. نک: جدول شمارهٔ یک.

۲. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۱۶۲.

اسلامی مشخص شود.

بنابراین، این جستار با چند پرسش روبه‌روست: مؤلفه‌ها و ابعاد مضـمون فضـل در آیـات قـرآن کـریم چیست؟ فضل، مواجهه‌ای رفتارگرایانه برای کنترل رفتار است یا برخوردی انسان‌گرایانه است بـرای اهـدای حس ارزشمندی و بیداریِ انگیزش درونی؟

۱. ادبیات نظری پژوهش

أ. فرضیه‌های اساسی دربارهٔ ماهیت انسان: چنانچه گذشت نگرش یک دانشـمند علـوم رفتـاری بـه فرضیه‌های اساسی دربارۀ ماهیت انسان، جایگاه او را پیوستار مربوط به هر فرضیه نمایان می‌سازد. ازایـن‌رو به‌نمایندگی از دو رویکرد مهم روان‌شناسی، دیدگاه‌های «راجرز» از مکتب انسان‌گرا و «اسکینر» از مکتـب رفتارگرا در جدول زیر مشخص شده‌اند.

جدول شمارۀ یک: دیدگاه‌های «راجرز» و «اسکینر» نسبت به فرضیه‌های اساسی دربارۀ ماهیت انسان[۳]

	شدید	متوسط	ضعیف	میانه	ضعیف	متوسط	شدید	
جبرگرایی[٤]	S[٥و٦]						R[۷]	آزادی[۸]
محیطی‌نگری[۹]	S[۱۰]					R[۱۱]		سرشتی‌نگری
عینیت[۱۲]	S[۱۳]					R[۱٤]		ذهنیت
برون‌کنشی	S						R[۱٥]	درون‌کنشی

راهنمای جدول یک: R: راجرز S: اسکینر

۳. برگرفته‌شده از بشیری، حیدری، روانشناسی شخصیت، ۱۰۸؛ نک: فیرس، تیموتی، روانشناسی بالینی، ٥۲٤ و ٥۲٥. برای شناخت مفـاهیم نـک: شـکرکن و همکاران، مکتب‌های روانشناسی، ۱۳، ٥۸، ٥۹، ۱٤۱، ۲۰۸، ۲۱۱، ٤۷٥-٤۸۰؛ بشیری، حیدری، روانشناسی شخصیت، ۸۹-۱۰۷؛ نک: پانوشت مـرتبط بـا هرکدام از اصطلاحات.

٤. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۷ و ۱۸.

٥. کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۳٤۰.

٦. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۸.

۷. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۸.

۸. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۸.

۹. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۸؛ نک: لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۸، ۱٦۱، مبحث محیط‌گرایی واتسون.

۱۰.کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۳٤۰؛ هرنگهان، تاریخ روانشناسی، ٥٥۹.

۱۱. هرگنهان، تاریخ روانشناسی، ۷۳٦.

۱۲. ذهنی‌نگری در برابر عینی‌نگری نک: لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۱۳.

۱۳. کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۳٤۰.

۱٤. لاندین، نظریه‌های نظام‌های روان‌شناسی، ۳۱٦.

۱٥. هرگنهان، تاریخ روانشناسی، ۷۳۷.

این جدول، گویای تقابل و تفاوت نگرش این دو رویکرد روان‌شناسی به ماهیت انسان است. ازاین‌رو، مضامین تولیدشده در هر طرف، دستورالعمل‌های اجرایی متفاوتی در مواجهه با مخاطب را نتیجه می‌دهد؛[۱۶] مثلاً اینکه اسکینر انسان را موجودی منفعل می‌داند و رفتار او را پاسخ‌های انعکاسی به محرک‌های بیرونی در نظر می‌گیرد،[۱۷] سبب شده نظام مواجههٔ او بر مبنای شرطی‌سازی یا «محرک-پاسخ» طراحی شود. همین نگرش در رفتارگرایی سبب شده تا راجرز در رویکردی انتقادی و مقابله‌ای،[۱۸] مواجههٔ «مثبت بدون شرط»[۱۹] را پیشنهاد دهد. بی‌تردید، توجه به مبانی و دستورالعمل‌های اجرایی دو گروهِ[۲۰] یادشده در ارزیابی ما از مضمون «فضل» و در قضاوت ما دربارهٔ اینکه روش «تفضل» با کدام نوع از مواجهه هماهنگ‌تر است، مؤثر خواهد بود.

ب. پیش‌فرض‌های روان‌شناختی: برای دقت در تطبیق مضمون فضل با مضامین روان‌شناختیِ دو مکتب شاخص رفتارگرایی و انسان‌گرایی، استخراج مضامین اساسی از هریک از مکاتب، ضروری به نظر می‌آید. ازاین‌رو، از مجموع داده‌های مرتبط با هر نگرش روان‌شناختی یادشده چند مضمون انتزاع شده تا دست‌مایه‌ای در فرایند تحلیل مضمون فضل باشد. باتوجه‌به اینکه رهیافت رفتارگرا رفتار را نتیجهٔ محرک‌های بیرونی می‌داند و بر استفاده از انواع شرطی‌سازی تأکید دارد، این پیش‌فرض‌ها انتزاع‌شدنی است: اولاً، رفتار مربی در بند رفتار متربی است و در یک موازنه و تناسب با عملکرد مخاطب بروز پیدا می‌کند؛ ثانیاً، رفتار انسان، قانونمند و براساس قرارداد نوشته یا نانوشته تنظیم می‌شود؛ یعنی مخاطب مدام خود را در مواجهه با چنین جمله‌ای می‌بیند که: «این کار را بکن تا فلان پاداش را بگیری.»[۲۱] پس در مقابل عمل ما همیشه مابه‌ازایی مثبت یا منفیِ کنترل‌گر و پیش‌بینی‌پذیر وجود دارد.[۲۲] در سوی دیگر، انسان‌گراها با تأکید بر خودشکوفایی انسان و در رویکردی انتقادی بر پروژهٔ شرطی‌سازی، این مضمون محوری را پررنگ کردند که باید با مخاطب به‌عنوان موجودی خودانگیخته و خوداتکا و بدون توجه به رفتارش مواجه شد و در همین راستا، مواجهه‌ای از نوع «توجه مثبت بدون شرط»[۲۳] را پیشنهاد دادند؛ با این توضیح، اگر مواجههٔ پیشنهاد

---

۱۶. شکرکن و همکاران، مکتب‌های روانشناسی و نقد آن، ۲٦٤.

۱۷. فیرس، تیموتی، روان‌شناسی بالینی، ٥۲٤.

۱۸. هرگنهان، تاریخ روانشناسی، ۷٤۱

۱۹- unconditional positive regard

۲۰. سخن، ناظر به تفکرات ناب این دو مکتب است.

۲۱. کن، نه تشویق، نه تنبیه، ۱٥.

۲۲. برای نمونه، فقط توجه به چند اصطلاحِ رویکرد اسکینری، برداشت‌های یادشده را تأیید می‌کند: ۱. شکل‌دهی، ۲. وقفه (محروم‌کردن موقتی)، ۳. قرارداد وابستگی (قرارداد بین درمانگر و بیمار)، ٤. قانون مادربزرگ (اول کار بعد بازی)، ٥. اقتصاد ژتونی (نک: فیرس، تیموتی، روان‌شناسی بالینی، ٥۳۸ و ٥۳۹).

۲۳. نگرش مراقبت، پذیرش و قدردانی که دیگران نسبت به فردی بدون توجه به رفتار او و معیارهای شخصی دیگران ابراز می‌کنند (https://dictionary.apa.org/unconditional-positive-regard)؛ (توجه مثبت و پذیرش بدون شرط یعنی): اهمیت‌دادن عمیق، اصیل و صمیمانه به

شده در اندیشهٔ تربیتی اسلامی در گروِ رفتار مخاطب باشد، در حوزهٔ رفتارگرایی تعریف می‌شود و اگر بدون توجه به رفتار مخاطب ابرازشدنی باشد در دستهٔ رفتارهای انسان‌گرایانه قرار خواهد گرفت.

ج. پیشینهٔ پژوهش: اسعدی در مقالهٔ «تبیین معناشناختی دو مفهوم «فضل» و «کرامت» و جایگاه آن در اخلاق فردی و اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم، به‌طور گذرا از جنبه‌های مختلف به فضل الهی پرداخته است ولی به اقتضای ساختار مقاله، دلالت تربیتی مفهوم فضل به‌طور دقیق و عمیق پردازش نشده است. محمد حسنی در پژوهش «معناشناسی فضل در قرآن» به بررسی واژهٔ فضل در قرآن کریم و شعر جاهلی می‌پردازد. او پس از ارائهٔ مفاهیمِ هم‌نشین مفهوم فضل، مفاهیم فوز، نعمت، خیر، رحمت، رزق و مغفرت را به‌عنوان مفاهیم جانشین مفهوم فضل بر می‌شمارد. شاید رسالهٔ دکتری عدنان با عنوان «الفضل فی القرآن الکریم دراسة موضوعیة»، جامع‌ترین پژوهش به‌لحاظ دربرگیری آیات و موضوعات بسیار دربارهٔ فضل باشد اما باتوجه‌به رسالت این پژوهش، موضوع دلالت تربیتی فضل بررسی نشده است. پژوهش پیش‌رو با چند شاخصه متمایز می‌شود: ۱. استفاده از روش تحلیل مضمون به‌عنوان یک روش علمیِ تحلیل متن باتوجه‌به مؤلفه‌های معنایی-روانشناختیِ فضل و نه معناشناسی صرف؛ ۲. تحلیل مضامین باتوجه‌به بافت زبانی و غیرزبانی گزاره‌های قرآنی مرتبط؛ ۳. توجه به فضل به‌عنوان مقوله‌ای تربیتی برای دستیابی به نوع‌شناسیِ روانشناختی-تربیتی رفتار فاضلانه.

د. روش‌شناسی پژوهش: برای جمع‌آوری داده‌های قرآنی، از روش کتابخانه‌ای و جست‌وجوی نرم‌افزاری با کلیدواژهٔ فضل استفاده شده است. از میان تمامی آیات جست‌وجوشده، آن دسته از گزاره‌های مرتبط با زمینهٔ تربیتیِ موضوع فضل جدا شده‌اند و ازآنجاکه این پژوهش بر بستر داده‌های متنی (متن قرآن) سامان یافته است، روش تحلیل مضمون برای تحلیل داده‌ها به‌سبب تناسب با موضوع و هدف پژوهش انتخاب شده است. تحلیل مضمون، معادل فارسی واژهٔ انگلیسی «***analysis thematic***» یکی از روش‌های ساده و کارآمد برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی به شمار می‌آید و فرایندی است برای سازمان‌دهی مختصر و توصیف داده‌ها و مجموع داده‌ها (داده‌های پراکنده و متنوع) را به داده‌هایی غنی و دقیق تبدیل می‌کند.[۲۴] واژهٔ «***theme***» در فارسی، معادل مضمون، زمینه، مایه، مطلب، درون‌مایه، موضوع، مبحث و ملودی است. معادل فارسی مضمون، درون‌مایه است. مضمون، دیدگاه نویسنده در خصوص موضوعی است که در پی القای آن به مخاطب است. مضمون،

درمان‌جو به‌عنوان یک انسان، به‌گونه‌ای که قضاوت احساس‌ها و افکار و رفتار درمان‌جو به‌صورت خوب یا بد، آن را آلوده نمی‌سازد، پذیرشِ به‌معنای تأییدکردن تمام رفتارها نیست (نک: کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۲۵۵).

24. Braun & Clarke, "Using thematic analysis in psychology",79.

همان «بن‌اندیشه» و «درون‌مایهٔ» اثر پیام یا محتواست.[۲۵] یک مضمون، دربرگیرندهٔ الگویی تکراری و مشترک در مجموعه‌ای داده است که راجع به یک مفهوم سازمان‌دهندهٔ مرکزی شکل می‌گیرد. تحلیل مضمون به توصیف جنبه‌های مختلف ایده‌ای واحد می‌پردازد که نشانگر وجود الگویی از معانی در مجموعه داده‌هاست.[۲۶] مضامین از ترکیب کدهای مختلف در فرایند تحلیل مضمون ساخته می‌شوند. کدها مشخص‌تر و خاص‌تر از مضامین است. آن‌ها ایدهٔ واحدی را در رابطه با بخشی از داده‌ها منعکس می‌کنند و به‌صورت برچسب‌های مختصر و مفیدی به تعریف آنچه در داده‌ها (دربارهٔ سؤال پژوهش) جالب به نظر می‌رسد نمایان می‌شوند.[۲۷] رویکردهای گوناگونی برای تحلیل مضمون ارائه شده‌اند؛ در کنکاش پیش‌رو از رویکرد شبکهٔ مضامین[۲۸] که توسط آترایدِ-استرلینگ[۲۹] (۲۰۰۱) مطرح شد، بهره برده‌ایم؛ روش کار این‌گونه است که در مرحلهٔ اول پس از کدگذاری داده‌ها، مضامین پایه[۳۰] که مبیّن نکات برجستهٔ داده‌هاست، استخراج می‌شوند. سپس باتوجه‌به اشتراک مفهومی، ویژگی‌ها و ابعاد این مضامین؛ مضامین سازمان‌دهنده[۳۱] و یکپارچه‌کننده بر مدار محوری مشترک گردآوری می‌شوند و درنهایت، بر مبنای مضامین سازمان‌دهنده، مضمون کلان و فراگیر[۳۲] را می‌توان به دست آورد.[۳۳] در گام نخست، آیات مربوطه کدگذاری شده‌اند و در گام دوم، مضامین پایه براساس کدهای اولیه فهرست شده‌اند. سپس از ترکیب مضامین پایه‌ای که در یک گروه معنایی قرار داشتند، مضامین سازمان‌دهنده سامان یافته‌اند. در مرحلهٔ آخر دو مضمون فراگیر، معنای کلیِ منتشرشده، مجموع مضامین را روایت می‌کنند. برای سنجش روایی نتایج به‌دست‌آمده، صاحب‌نظرانِ دو حوزهٔ علوم رفتار و علوم دینی ما را یاری کرده‌اند و به‌منظور تقویت روایی تحلیل‌ها، به دو تفسیر المیزان و نمونه مراجعه شده است. همچنین برای دقت در برجسته‌سازی دلالت‌های تربیتیِ مفهوم فضل در قرآن، چند عنصر اساسی در رویکرد رفتارگرایی و انسان‌گرایی -که در قسمت مبانی نظری تبیین شدند- در فرایند تحلیل مدِّنظر است تا درنهایت، پس از استخراج مؤلفه‌ها و ابعاد موضوع فضل، ارزیابی دقیق‌تری نسبت به سازگاری آن با هریک از رویکردهای یادشده در روان‌شناسی صورت گیرد.

---

۲۵. خنیفر، مسلمی، اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی، ۵۱.

۲۶. شیخ‌زاده، بنی‌اسدی، تحلیل مضمون، ۲٤؛ به‌نقل از کلارک و بروان ۲۰۱۹.

۲۷. شیخ‌زاده، تحلیل مضمون، ۲۵؛ به‌نقل از کلارک و بروان ۲۰۱۹.

28.Thematic Network

29.Attride-Stirling

30.Basic Themes

31.Organizing Themes

32.Global Themes

۳۳. نک: شیخ‌زاده، بنی‌اسدی، تحلیل مضمون، ۳۲.

۲. تحلیل واژگانی موضوع «فضل»

در کتب لغت، «زیادت و فزونی» به‌عنوان گوهر معناییِ فضل معرفی می‌شود.[۳٤] ازاین‌رو، آن را ضد نقص نیز معنا کرده‌اند.[۳۵] شاید نارسایی معانی یادشده، سبب شده تا مؤلفه‌های معنایی بیشتری برای ارائهٔ معنای کامل‌تری از فضل مطرح شود. برای نمونه، گفته شده: «الفضل: الزیادة عن الاقتصاد»؛ بدین معنا که فضل دربارهٔ زیادت و بیشتربودن از حد متوسط به کار می‌رود (حد کفایت و حد معمولی)،[۳٦] یا اینکه فضل؛ یعنی عطایی که بر دهندهٔ آن لازم و ضروری نباشد.[۳۷] زبیدی با بیان اینکه فضل بر «آغاز احسان بدون سبب» دلالت می‌کند؛ اندوختهٔ مفهومی آن را کامل‌تر کرده است.[۳۸] براساس همین اندوختهٔ مفهومی، «الإِفْضَالُ» را بخشندگی فزون‌تر بر میزان متعارف و مقرر تعریف کرده‌اند و کسی که بیش از مقدار متعارف و مورد انتظار می‌بخشد را «المُتَفَضِّلُ» نامیده‌اند.[۳۹] همچنین با درهم‌آمیختنِ مدلول واژگانیِ فضل و کاربست قرآنی آن، «تفضل پروردگار» این‌گونه تبیین شده است: «فضل از طرف خدا عبارت است از: عطا و بخشش بسیار زیاد که بیش‌ازحد لازم و مقرر برای تأمین زندگانی مادی و معنوی هست... .»[٤۰]

ازآنچه واژه‌پژوهان دربارهٔ معنای فضل بیان کردند می‌توان نکاتی را مرتبط با مباحث تربیتی دریافت کرد:

أ. تفضل، عطایی است که مابه‌ازایی ندارد (سبب و علت ندارد) و از حد رفتار تفضل‌گیرنده بیشتر است.

ب. بر تفضل‌کننده واجب نیست.

ج. از قبل مقرر نشده و قراردادی نیست و به‌تعبیری، غیرقابل‌پیش‌بینی و غیرمتوقع است.

د. بر مبنای لطف و مهربانی است.

ه. پاره‌ای اوقات پیش‌دستانه است (یکی از مصادیق تفضل، احسان ابتدایی است).

۳. تحلیل مضمون موضوع «فضل»

۳. ۱. استخراج مضامین پایهٔ فضل

در گام نخست از تحلیل مضمون، «مضامین پایه» براساس کدهای اولیه استخراج می‌شود. ازاین‌رو،

---

۳٤. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ٥۰۸/٤.

۳۵. ابن‌منظور، لسان العرب، ٥۲٤/۱۱؛ جوهری، صحاح اللغة، ۱۷۹۱/٥.

۳٦. راغب اصفهانی، المفردات، ٦۳۹.

۳۷. راغب اصفهانی، المفردات، ٦۳۹؛ عسکری، الفروق فی اللغة، ۱۸۸.

۳۸. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۱٤۱/۳.

۳۹. مصطفوی، التحقیق، ۱۰٦/۹.

٤۰. مصطفوی، التحقیق، ۱۰٦/۹.

پس از گزینش تعداد بسیاری از شناسه‌های قرآنی مرتبط با موضوع فضل، مضامین پایه براساس کدگذاری اولیه در شش عنوان دسته‌بندی‌شده‌اند و در کنار آن به بافت زبانی و غیرزبانیِ متن و تفضل‌گیرنده اشاره شده است.

۳. ۱. ۱. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی «عطای فراتر از استحقاق»

چنانچه گذشت، مواجههٔ مربی در رویکرد رفتارگرایان مقید به رفتار متربی است و در مقابلِ عمل متربی، همیشه مابه‌ازایی مثبت یا منفی وجود دارد، اما در رویکرد انسان‌گرایان، مواجههٔ یک مربی در گروِ رفتار مخاطب نیست و تلاش بر این است که به انسان، بماهوانسان توجه شود. ازاین‌رو، مواجهه براساس فضل با ملاک موازنه یا عدم‌موازنه با عمل، ارزیابی و کدهای اولیه و مضامین پایه استخراج شد.

جدول شمارهٔ ۲. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای فراتر از استحقاق

متن مورد تحلیل	دریافت‌کننده فضل	بافت زبانی و غیرزبانی	مضامین پایه	کدهای اولیه
فَأَمَّا الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَ أَمَّا الَّذينَ اسْتَنْكَفُوا وَ اسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذاباً أَليماً (نساء: ۱۷۳)[٤١]	مؤمنان و صالحانی که متواضعانه و عاری از تکبر، بندهٔ خدا بودند.	- نهی از تکبر در بندگی خدا - نفی تکبر حضرت مسیح در بندگی خدا و نفی الوهیت ایشان - درجواب طایفه‌ای از مسیحیان نجران که به پیامبر اسلام(ص) گفتند: چرا بر مسیح خرده می‌گیری و او را	- جداانگاری «فضل» و «اجر» (پاداش) - فزون‌بخشی بدون موازنه با عمل	- تعبیر «يَزيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» از فراتربودن «فضل» از استحقاق حکایت می‌کند. - موازنهٔ اجر و پاداش با عمل - توجه‌دادن به دو نوع مواجههٔ عادلانه و فاضلانه - تعبیر «فَيُوَفِّيهِمْ»[٤٢] باتوجه‌به معنای

٤١. در آیات دیگری نیز، از این ساختار زبانی، برای بیان تمایز بین «اجر» و «فضل» استفاده شده است؛ بدین‌گونه که با واژهٔ فضل، بر «فزون‌بخشی فراتر از استحقاق» تأکید شده است: نور: ۳۸؛ فاطر: ۳۰؛ شوری: ۲۶.

٤٢. حرف لام در واژگان لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ... (نور: ۳۸)، لِيُوَفِّيَهُمْ ... فاطر: (۳۰) دلالت صریح‌تری بر مورد انتظاربودنِ اجر دارد. گویا برای دریافت اجر و پاداش برنامه‌ریزی کرده‌اند.

		بندهٔ خدا می‌خوانی.		«وفی» به دو مطلب اشاره دارد: ۱. وجود قرار و تعهدی طرفینی؛ ۲. عاملان، انتظار دریافت دارند؛ یعنی حداقل استحقاق ظاهری برای دریافت دارند.
لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لاَ يُحِبُ الْكَافِرِينَ (روم: ۴۵).	مؤمنان و صالحان	عبرت‌آموزی از گذشتگان و توصیف دودستگی انسان‌ها در قیامت براساس معیار کفر و ایمان اختیاری	- فزون‌بخشی بدون موازنه با عمل - فزون‌بخشی بر مبنای محبت	پاداش عمل صالح نیز از فضل است، نه به‌سبب استحقاق و نه از روی عدل.[۴۳]
الَّذينَ آمَنُوا ... فی رَوْضاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ ما يَشاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبير (شوری: ۲۲).	مؤمنان صالح	- مقایسهٔ بین نتیجهٔ رفتار ظالمان و صالحان است. - تبیین مواجههٔ بدون اجر و مزد پیامبر(ص)	عطای بی‌کران و متناسب با خواست صالحان	-«روضات الجنات» عطای بر مبنای عدل و اجر است. -«لهُمْ ما يَشاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ» عطای بر مبنای فضل است.
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي	تقواپیشگان	- توصیف قیامت	عطای فراتر از	- جداانگاری بین

۴۳. اینکه جزا دادن به صالحان، از فضل و لطف بسیار خداوند دانسته می‌شود نشانهٔ این است که گویا در رابطهٔ تربیتی خداوند با بندگانش بر مبنای «محرک-پاسخی عمل» نمی‌شود؛ یعنی «جزا-عمل» اصل نیست، بلکه محور این رابطه، تفضل و لطف بسیار است؛ یعنی آنچه شما جزا و پادش عادلانه تلقی می‌کنید، در نگرش تربیت الهی جزء لطف و فضل خداوند نیست.

مَقامٍ أَمِينٍ... فَضْلاً مِنْ رَبِّكَ (دخان: ۵۷)		- تبیین اینکه تنها حامی در روز قیامت خداوند مهربان است.	عمل	نعمتِ وعده‌داده‌شده و آنچه قابل‌انتظار و تصور نیست. - عطاهای هفت‌گانه، همه فراتر از عمل و خواست متقین است.
الَّذي أَحَلَّنا دارَ الْمُقامَةِ مِنْ فَضْلِهِ... (فاطر: ۳۵).	پیشگامان در نیکی‌ها	بیان اوصاف بهشت که پاداش پیشگامان در خیرات است.	فزون‌بخشی از سر لطف	عبارت «مِنْ فَضْلِهِ» تأکید بر این است که ریشهٔ اصلی فزون‌بخشی خداوند، فضل اوست، نه استحقاق بندگان.
...أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ لاَ تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُم (بقره: ۲۳۷)	شریک زندگی	- بیان حکم حقوقی و اخلاقی مهریهٔ زنان مطلقه - کدورت و اختلاف بین زن و مرد	- جداانگاری فضل و حق - عفو و گذشت، تجلیِ تفضل	- اشاره به جنبهٔ عاطفی و اخلاقی مسئله در مقابل جنبهٔ حقوقی آن. - دریافت مهریه، حق زن است. - بخشش از جانب زن، تفضل او به شمار می‌رود. - تفضل، نشان از مهربانی و عطوفت دارد.

				- دعوت به تفضل و مهربانی در عین کدورت که دعوت به‌نوعی تغافل است.
فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَ اتَّبَعُوا رِضْوانَ اللَّهِ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظيم (آل‌عمران: ۱۷۴)	جنگجویان جنگ احد پس از بازگشت	پیروزی بدون درگیری مسلمانان در غزوهٔ حمراءالاسد پس از غزوهٔ احد	حمایت بی‌دریغ بر پایهٔ لطف، نه بر پایهٔ استحقاق	- نکره‌بودن فضل بر بی‌کرانگی فضل دلالت می‌کند. - پیروزی بدون درگیری که قابل انتظار نبود. - جداانگاری نعمت و فضل
وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِين... نساء: ۶۹؛ ذلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ... (نساء: ۷۰).	پیروان خدا و رسول خدا(ص)	در جواب یکی از صحابهٔ پیامبر(ص) (ثوبان) که از شدت علاقه به پیامبر(ص) دغدغهٔ دوری از ایشان را در قیامت داشت.	جداانگاری «فضل» و «نعمت»	- عطای فرصت هم‌نشینی با انبیا و مردان راستین و... فراتر از انتظار و استحقاق - استحقاق انبیا و مردان راستین نسبت به جایگاه اخروی‌شان
وَ اتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائی... ذلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنا	حضرت یوسف(ص) و عموم انسان‌ها	تبیین مواهب الهی به حضرت یوسف و همهٔ انسان‌ها	عطای کریمانه و بی‌منت	تفضل قبل از عمل و ناسپاسی اکثریت

وَ عَلَى النَّاس وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاس لا يَشْكُرُون (یوسف: ۳۸)				
قالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ ...قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَني ... إِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَريمٌ (نمل: ۴۰).	از نزدیکان سلیمان (آصف‌بن‌برخیا)	روایت قدرت‌نمایی حضرت سلیمان در مقابل ملکه سبا و درخواست انتقال تخت او	عطای کریمانه و هدفمند	- تفضل پیش از عمل - تفضل برای سنجش قدردانی بنده - ارتباط تفضل و بی‌نیازی و بزرگواری - تأکید بر غنی‌بودن و سخاوت بزرگوارانهٔ خدا در مقابل کفران نعمت
-وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْکَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمّوَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْکَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْکَ	پیامبر(ص)	دربارهٔ گروهی که تلاش می‌کردند تا پیامبر(ص) را راضی کنند تا از «خائنان» دفاع کند.	حمایت دلسوزانه	- گمراهی و ضرر، در نبود تفضل - کتاب و حکمت و عصمت، تفضلات الهی به پیامبرند.

عَظِیماً (نساء: ۱۱۳)[٤٤]				
وَ لَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنا وَكِيلاً إِلاَّ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كانَ عَلَيْكَ كَبِيرا (اسراء: ۸۶ و ۸۷).	پیامبر(ص)	تأکید بر انحصار علم در نزد خدا	حمایت قدرتمند و اطمینان‌بخش و اتکاشدنی	- عطای وحی از مصادیق فضل و رحمت. - نیروی فضل خدا از عدل او قوی‌تر است. - فضل از رحمانیت است، نه از عدالت. - مهربانی در عین قدرت
مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ...وَ الَّذِينَ مَعَه... يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ ...وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظيماً (فتح: ۲۹).	یاران راستین محمد(ص)	بیان اوصاف یاران محمد(ص)	- آگاهی مؤمنان از فضل خدا - گذشت و مهربانی، نمود بیرونی فضل است.	- «تعبیر به «فضل» نشان می‌دهد که آن‌ها به تقصیر خود معترف‌اند و اعمال خود را کمتر از آن می‌دانند که پاداش الهی برای آن بطلبند.»[٤٥]
فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْل	جنگجویان احد پس از بازگشت	پیروزی بدون درگیری مسلمانان	فضل بی‌کرانه و بی‌دریغ	- پیروزی بدون درگیری که قابل

٤٤. مشابه این ساختار در آیهٔ ۱۰ سورهٔ نور استفاده شده است که برای رفع دغدغهٔ سعدبن‌عباده از بزرگان انصار دربارهٔ حد قذف به بیان حکم لعان می‌پردازد.
٤٥. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۴۴/۲۲.

...وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (آل‌عمران: ۱۷۴).	دوباره به صحنهٔ نبرد	پس از غزوهٔ احد		انتظار نبود. - جداانگاری نعمت و فضل

گزارش تحلیل اولیه: تحلیل مضمون فضل باتوجه‌به مؤلفهٔ معنایی [+عطای فراتر از استحقاق] این نتایج را به دست می‌دهد: أ. بین «فضل» و «اجر» رابطهٔ جانشینی و هم‌معناییِ ظاهری به چشم می‌خورد، حال‌آنکه آیات قرآن درصددِ ایجاد دو میدان معنایی متفاوت برای دو مفهوم یادشده هستند؛ چراکه در «اجر» موازنهٔ نسبی با عمل وجود دارد، درحالی‌که در «فضل» این موازنه برقرار نیست؛ ب. در عطای از نوع اجر گویا یک قرارداد و پیش‌آگهی نسبت به دریافت عِوض وجود دارد، ولی این قرارداد در فضل وجود ندارد؛ ج. عمل نیک نیکوکردار، مستحق دریافت اجر به شمار می‌آید و عطای فراتر از این استحقاق، براساس فضل خداوند است؛ د. رابطهٔ هم‌نشینی بین تفضل و ربوبیت، معنادار است؛ یعنی توصیف خداوند با وصف «ربّ» در کنار «فضل»، بر جنبهٔ تربیتی فضل و رحمت تأکید می‌کند.

«فضل» عطای فراتر از استحقاق در نگرش مفسران: ازآنچه در تحلیل واژگانی و تحلیل مضمون شناسه‌های قرآنی یاد شد، این نکتهٔ مهم حاصل می‌شود که تفاوت معنایی آشکاری بین فضل و واژگان جانشین آن وجود دارد که مدِّنظر مفسران نیز قرار گرفته است. طبرسی راجع به تفاوت «نِعْمَةٍ وَ فَضْلٍ» در آیهٔ «فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ...»[٤٦] یادآور می‌شود که «نِعْمَة»، بر عطای در مقابل فعل و طاعت دلالت دارد و «فَضْل»، به عطای فراتر از طاعت و فعل گفته می‌شود.[٤٧] علامه طباطبایی ضمن توجیه استفاده از مادهٔ «جزی» در آیهٔ ٤٥ سورهٔ روم، بر عدم‌موازنه بین عطا و عمل و فراتر از استحقاق‌بودنِ فضل و تفاوت آن با جزا تأکید می‌کند.[٤٨]

۳. ۱. ۲. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ عطای بدون استحقاق

جدول شمارهٔ ۳. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای بدون استحقاق دریافت‌کننده و عطای قبل از عمل

٤٦. آل‌عمران: ١٧٤.

٤٧. طبرسی، مجمع البیان، ٨٩٩/٢؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ١٧٧/٣.

٤٨. طباطبایی، المیزان، ١٩٨/١٦.

متن مورد تحلیل	دریافت‌کننده فضل	بافت زبانی و غیرزبانی	مضامین پایه	کدهای اولیه
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ (بقره: ۶۴).	یهودیان پیمان‌شکن	دربارهٔ پیمان‌شکنی بنی‌اسرائیل	- تغافل - حمایت در نبود عمل	- تفضل به غیرمستحقان - حمایت از یهودیان پیمان‌شکن
وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ (بقره: ۲۵۱).	همهٔ جهانیان	- داستان دفع شر جالوت توسط طالوت و حضرت داوود	- حمایت دلسوزانه در سختی -عطای قبل از عمل	- گسترش فساد در نبود تفضل (عدم‌توانایی انسان در دفع فساد) - خداوند نسبت به جهانیان لطف و مرحمت دارد که مانع همگانی‌شدن فساد می‌شود.
وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ رَؤُفٌ رَحيمٌ (نور: ۲۰)[۴۹] نک: نور: ۱۴ و ۲۱).	مسلمانانی که بدون علم تهمت به همسر پیامبر(ص) را شایع ساختند.	توبیخ کسانی که اتهام دروغ (افک) را شایع ساختند.	- حمایت بزرگوارانه و مهربانانه از خطاکاران - تغافل - بخشش مهربانانهٔ مستحقان عذاب	- فضل، رأفت و مهربانی خداوند، موجب شتاب‌نکردن او در عذاب اشاعه‌دهندگان فحشا
- ...وَ لَوْ لاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ	عموم مسلمانان	توبیخ منافقانی که اخبار مسلمانان را	- حمایت مهربانانه	- تبعیت افراد بسیار از شیطان در نبود تفضل

۴۹. آیهٔ ۱۰ سورهٔ نور «تفضلِ» خداوند را به مسلمانان یادآور می‌شود. خداوند با نزول آیات مربوط به حکم لعان و رفع دغدغهٔ مسلمانانی همچون سعدبن عباده، آنان را حمایت می‌کند.

وَ رَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً (نساء: ۸۳).		بدون تحقیق همه‌جا منتشر می‌کردند.	- حمایت خیرخواهانه	
وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ (آل‌عمران: ۱۸۰).	بخل‌ورزان	سرنوشت بخیلان را در رستاخیز توضیح می‌دهد.	- فزون‌بخشی به بخل‌ورزان - عطای بدون استحقاق	- تفضل به بخل‌ورزان
...إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ... وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَليمٌ حَكيمٌ (توبه: ۲۸).	مومنان	ترس برخی مسلمانان از بی‌رونق‌شدن تجارت به‌سبب حذف مشرکان از مکه	قابل‌اتکابودن خدا در سختی (مواجههٔ حمایتگرانه و اطمینان‌بخش)	- اطمینان خاطردادن نسبت به تأمین رزق - تفضل به دلخواه خداوند است. -عدم‌وجوب تفضل بر خداوند
وَ مَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاس وَ لكِنَ	عموم انسان‌ها	مشرکان صدر اسلام به خداوند افترا می‌بستند و حلال‌ها را تحریم کرده بودند.	- مهلت‌دادن به خطاکاران - عطای بدون مقابل	- تفضل به قدرنشناسان - عدم‌فوریت در کیفر افترازنندگان - اشاره به علم مطلق خدا در آیهٔ بعد تأیید مدعاست.[۵۰]

۵۰. یعنی خداوند با اینکه علم به ناشکری بسیاری از مردم دارد فضلش را دریغ نفرموده است.

أَكْثَرَهُمْ لاَ يَشْكُرُونَ (یونس: ۶۰)				- جهان‌شمولی فضل
...وَ هَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَ مَا نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ... (توبة: ٧٤)	منافقان صدر اسلام که کلمات کفرآمیز را اظهار کرده بودند.	دربارهٔ منافقان صدر اسلام که از امکانات برخوردار بودند ولی خیانت کردند.	- عطای بدون استحقاق - خیرخواهی خدا - منطق بخشش در مقابل خیانت و دروغ و کفر	- منافقانِ به‌حد کفر رسیده، استحقاق فضل را نداشتند. - خداوند، یگانه منبع و منشأ فیض، رحمت و غنا؛ شاهد آن، ارجاع ضمیر «من فضله» تنها به خدا - بازبودن راه توبه و بازگشت حتی برای منافقان توطئه‌گر - پذیرش توبهٔ مرتدان
وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّراتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (روم: ۴۶). آیات مشابه: (قصص: ۷۳؛ روم: ۲۳ و ۴۶؛ فاطر: ۱۲؛	همهٔ انسان‌ها	دربارهٔ عظمت آیات الهی و لطف پروردگار در حق انسان	- عطای به انسان بما هو انسان - عطای غیرواجب قبل از عمل - عطای از سر لطف، نه عدل	- عطای قبل از عمل، نمود رحمت و تفضل است. - لعلکم تشکرون بر بی‌منت‌بودن و بی‌توقع‌بودن عطاکننده دلالت دارد. - مِنْ رَحْمَتِهِ و مِنْ فَضْلِهِ، علت اصلی فزون‌بخشی را منتقل می‌کنند.

جاثیه: ۱۲)				
...وَ لَاکِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْایمَانَ ...وَ کَرَّهَ إِلَیْکُمُ الْکُفْرَ... فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَ نِعْمَةً وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَکِیمٌ (حجرات: ۷ و ۸).	مؤمنان	تبیین مواهب بزرگ الهی به مؤمنان		- تفضل قبل از عمل - قرابت معنایی «فضل» با «نعمت»

گزارش تحلیل اولیه: ۱. آنچه در گزارش مضامین دستهٔ اول یاد شد، در این دسته به‌صورت کامل‌تر قابل تطبیق خواهد بود؛ ازآن‌رو که تفضل‌گیرندگانِ موضوع قبلی، نیک‌کرداران بودند یا صفت شایسته‌ای را دارا بودند ولی فزون‌بخشی در اینجا هیچ مابه‌ازایی ندارد و هیچ‌گونه عمل و کنش شایسته‌ای از طرف مخاطب ابراز نشده است؛ ۲. مخاطب این نوع مواجهه، عموم مردم و مؤمنان و بدکردارانی بودند که باوجود پیمان‌شکنی، نفاق، بهتان، بخل، مورد تفضل خداوند قرار گرفتند.

۳. ۱. ۳. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای ویژه و رازاندود

«رازاندودی»، مؤلفه‌ای دیگر از فضل است که باعث شده در نقطهٔ مقابل مواجههٔ رفتارگرایانه که مبتنی‌بر قرارداد و پیش‌آگهی و پیش‌بینی‌پذیری بود، قرار بگیرد. پیش‌بینی‌پذیری -با اندکی تفاوت- در آیات مربوط به «اجر الهی» هم دیده می‌شود.

جدول شمارهٔ ۴: تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای ویژه و رازاندود

متن مورد تحلیل	دریافت‌کننده فضل	بافت زبانی و غیرزبانی	مضامین پایه	کدگذاری اولیه
وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنینَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلاً کَبیراً (احزاب: ۴۷)	مُؤمِنین	دربارهٔ وظایف پیامبر(ص)	- ویژه‌بودن بشارت - خبر از عطا قبل از عمل	- نکره‌آوردن «فضل» و متصف‌شدن به صفت «کبیراً» بر اندازهٔ نامعلوم

				دلالت دارد.
قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (آل‌عمران: ۷۳ و ۷۴).[۵۱]	پیامبر(ص)	دربارهٔ توطئهٔ دانشمندان یهود که نبوت را تنها بر نژاد یهود می‌دانستند.	- رازاندودی تفضل‌گیرنده - ویژه‌بودن عطاشده	- نبوت امری ویژه است. - دریافت‌کنندهٔ نبوت و کتاب، نامعلوم و غیرمنتظره است. - بی‌اعتنایی به انتظار یهودیان در دریافت نبوت و کتاب
وَ اللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ (بقره: ۲۶۸)	انفاق‌دهندگان از حلال	دربارهٔ انفاق و موانع آن	فزونی روزی در عین انفاق	- فزونی روزی، عطای غیرمنتظره است؛ چراکه چشم ظاهربین، انتظار کاستن روزی بعد از انفاق را می‌کشد.
فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ... (آل‌عمران: ۱۷۰) نک: آل‌عمران: ۱۷۱.	شهیدان	بطلان اندیشهٔ کسانی که برای شهدا اظهار تأسف می‌کردند.	بی‌کرانگی و غیرمنتظره‌بودن نعمت‌ها	- خوشحالی فراوان از دیدن عطاهای غیرقابل‌انتظار پروردگار و بشارت به دیگران

۵۱. آیات ۹۰ و ۱۰۵ سورهٔ بقره و ۷۳ سورهٔ آل‌عمران نیز به مواهبی چون عطای نبوت، کتاب و حکمت به پیامبر(ص) و عطای کتاب آسمانی به مسلمانان اشاره دارد، درحالی‌که عطاگیرنده برای اهل کتاب و به‌خصوص یهودیان مبهم و غیرقابل‌انتظار بوده است.

فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ... وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ (آل‌عمران: ۱۷۴).	– جنگجویان مسلمان جنگ احد پس از توبه	دربارهٔ جنگجویانی که پس از جنگ احد آمادهٔ نبرد مجدد شدند.	غیرمنتظره‌بودن عطاشده	– نکره‌بودن فضل – پیروزی بدون درگیری که قابل‌انتظار نبود.
وَ لَئِنْ أَصابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ (نساء: ۷۳).	مسلمان پیروز در جنگ	دربارهٔ افراد دو چهره‌ای که نسبت به دستاوردهای مؤمنان حسرت نمایشی دارند.	ناگهانی‌بودن تفضل	– اطمینان خاطردادن به پیامبر(ص) نسبت به حمایت کریمانه – اصابت فضل بر ناگهانی‌بودن آن دلالت دارد. – (مصیبت، بلایی ناگهانی است) –بادآورده‌بودن، از مؤلفه‌های معنایی غنیمت است.
...فَلاَ رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... یونس: ۱۰۷	رسول خدا(ص)	در ادامه، نفی شرک بر جنبهٔ اثبات توحید تأکید دارد.	– عطای ناگهانی و بدون قرارداد قبلی – اعطای حمایت و آرامش در سختی‌ها	– خیرات و نعمت‌های خداوند بر پایهٔ تفضل اوست، نه براساس و استحقاق انسان – ارتباط لفظ «يُصِيبُ» با معنای

				ناگهانی‌بودن «فضل»
...إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليم. النور: ۳۲	تهیدستان که اقدام به ازدواج کنند.	دربارهٔ تهیدستانی که به‌سبب فقر ازدواج نمی‌کنند.	- عطای غیرمنتظره -غنی‌شدن پیش‌بینی‌نشده	- وعدهٔ رفع غیرمنتظره نیازهای مادی برای کسانی که به‌سبب فقر از ازدواج سر باز می‌زدند.
وَ لْيَسْتَعْفِفِ الَّذينَ لا يَجِدُونَ نِكاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه... النور: ۳۳	عفت‌پیشگان	نفی جواز فساد جنسی به‌سبب عدم‌امکان ازدواج	عطای غیرمنتظره برای عفت‌پیشگان	عطای غیرمنتظره برای عفت‌پیشگان
قالَ الَّذي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ قالَ هذا مِنْ فَضْل رَبِّي لِيَبْلُوَني. النمل: ۴۰	از ملازمان سلیمان	داستان احضار تحت ملکه سبا	خارق‌العادگی و ویژه‌بودن عطاشده	تأکید بر تفضل این قدرت، به غیرمتعارف و خارق‌العادگی آن اشاره دارد.
وَ لَقَدْ آتَيْنا داوُدَ مِنَّا فَضْلاً يا جِبالُ أَوِّبي مَعَهُ وَ الطَّيْرَ وَ أَلَنَّا لَهُ الْحَديدَ. سبا: ۱۰ نک: النمل: ۱۵ و یوسف: ۳۸	حضرت داود (عبدمنیب)	دربارهٔ مواهب بسیاری که به حضرت داود عطا شده	خارق‌العادگی و ویژه‌بودن عطاشده	- واژهٔ «منّا» و قالب نکره «فضلاً» بیانگر ویژه‌بودن عطا شده است. - هم‌آوایی کوه‌ها و پرندگان و نرم‌شدن آهن،

				عطای غیرمتوقعانه است.
وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شاءَ إِنَّ اللَّهَ عَليمٌ حَكيمٌ. التوبه: ۲۸	مسلمانان	در پاسخ به افرادی که از کم‌رونقی تجارت در صورت نبود مشرکان بیمناک بودند.	رازاندودوی عطاگیرنده	- تفضل به دلخواه خداوند است. - بخشندگی خدا از روی فضل است.
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ. البقره: ۱۹۸	مسلمانان	دربارهٔ ابطال تصور حرمت تجارت در حج	- غیرمنتظره‌بودن عطاشده	- جواز تجارت در ایام حج، تفضلی غیرمنتظره برای اعراب
فَضْلاً مِنْ رَبِّكَ ذلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظيم. الدخان: ۵۷	متقین	دربارهٔ مواهب بهشتیان	- غیرمنتظره‌بودن عطاشده	- عطاهای هفت‌گانه، فراتر از عمل و خواست متقین است.

گزارش تحلیل اولیه: رازاندودی و ابهام، مؤلفهٔ معنایی دیگر فضل در قرآن است. ابهام فضل گاه ریشه در خارق‌العادگیِ «عطاشده» دارد و گاه به‌سبب سترگی یا نامعلوم‌بودنِ متعلق تفضل یا تفضل‌گیرنده است. پاداش بی‌کران بهشتیان، قدرت ویژهٔ مؤمن همراه سلیمان، دانش داوود به زبان پرندگان، عطای وحی و قرآن به پیامبر(ص)، قدرت تعبیر خواب به یوسف(ع) و... همگی اموری هستند که از حد عادی و معمول بسیار فراترند. پاره‌گفتارهایی چون «وَ اللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ؛ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ و...» بر ابهام و غیرمتوقع‌بودنِ عطاگیرنده دلالت دارند. همچنین استفاده از قالب نکره، مانند «فضْلاً، ذُو فَضْلٍ عَظيمٍ، علما و...»، خارق‌العادگی و غیرمنتظره‌بودنِ عطاشده را منتقل می‌کنند. استفاده از واژهٔ فضل برای این‌گونه از «عطای الهی» و عدم‌کاربست واژهٔ «اجر» و «جزی»، شاهدی دیگر بر جداانگاری دو حوزهٔ تصوری «فضل الهی» و «اجر الهی» است.

رازاندودی و غیرمنتظره‌بودن فضل در اندیشهٔ قرآن‌پژوهان: علامه طباطبائی در تفسیر آیهٔ «يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ فَضْلٍ»،[٥٢] بین کاربرد شکل نکرهٔ «فضل و نعمت» و رازاندودی عطاشده ارتباط برقرار می‌کند و بر این باور است که کاربرد شکل نکره سبب می‌شود که ذهن مخاطب نسبت به فضل و نعمت تا آنجا که امکان دارد، برود.[٥٣] همچنین به‌نظر ایشان عبارت «وَ لَدَيْنا مَزِيدٌ»[٥٤] بر مواهبی دلالت می‌کند که ورای علم و خواستهٔ انسان‌اند و به‌عبارتی، مبهم و رازاندود هستند. در تفسیر نمونه در توضیح آیهٔ «وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا»[٥٥] به این نکته اشاره دارد که فضل خداوند، موازنهٔ عمل و پاداش را بر هم می‌زند و گسترهٔ آن از آنچه در وهم و تصور می‌گنجد فراتر می‌رود.[٥٦]

۳. ۱. ۴. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی «عطای همراه مهربانی و آمرزش»

نگاه کریمانهٔ خداوند به بندگان خود باعث شده که برخورد او با انسان‌ها همراه مهربانی و رحمت باشد. این مهربانی در ذیل مفهوم فضل نیز تبیین شده است.

جدول شمارهٔ ۵: تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای همراه مهربانی و آمرزش

متن مورد تحلیل	دریافت‌کننده فضل	بافت زبانی و غیرزبانی	مضامین پایه	کدگذاری اولیه
سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ ...ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (حدید: ۲۱).	انتخاب‌شدگان از مؤمنان	مذمت دنیا و دعوت به مسابقهٔ عظیم روحانی	- آمرزش - چشم‌پوشی (تغافل)	غفران سترگ الهی - نکره و مبهم‌آمدن «مغفرة» بر ابهام فضل دلالت دارد.
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ؛ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ... فَضْلاً مِنْ رَبِّكَ... (دخان: ۵۷؛	متقین	- توصیف قیامت - تبیین اینکه تنها حامی در روز قیامت خداوند مهربان	غفران لغزش‌های مؤمنان	لغزش‌های دنیوی متقین، مورد غفران قرار می‌گیرد.

۵۲. آل‌عمران: ۱۷۱.

۵۳. طباطبایی، المیزان، ١٦١/٤.

٥٤. ق: ۳۵.

۵۵. احزاب: ۴۷.

٥٦. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ٣٦٦/١٧.

انفال: ۲۹).		است.		
... وَ إِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلاَ رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (یونس: ۱۰۷)	پیامبر(ص)	قاطعیت در برابر مشرکان بعد از تربیت و انذار و تأکید بر اختیار انسان‌ها در دین‌داری	حمایت مهربانانه و آرامش‌بخش در سختی‌ها - حمایت صادقانه	- اطمینان خاطردادن به پیامبر(ص) نسبت به حمایت کریمانه - خیررسانی در انحصار خدای بخشنده و مهربان
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخاسِرِينَ (بقره: ۶۴).	یهودیان پیمان‌شکن	دربارهٔ پیمان‌شکنی بنی‌اسرائیل نسبت به پیمانی که در عمل به تورات از آنان گرفتند.	- حمایت از خطاکاران - خیرخواهانه - گذشت و تغافل	- تفضل به غیرمستحقان - حمایت در نبود عمل - عدم‌موازنهٔ فضل با عمل
...مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (آل‌عمران: ۱۵۲).	جنگجویان نافرمان مسلمان جنگ احد	عفو و گذشت نسبت به سرپیچی‌کردن جنگجویان از دستور پیامبر(ص)	حمایت بی‌دریغ	- هم‌نشینی فضل و عفو - حمایت بی‌دریغ از مؤمنان
يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ	- مؤمنان پرهیزگار - هر که خدا بخواهد.	دلیل آیهٔ قبل -پاسخ به اهل کتابی است که بر این باور بودند که مسلمانان	- حمایت همراه با مهربانی و چشم‌پوشی	- بخشش از مبتنی‌بر مهربانی، نه جلب منفعت (غفور رحیم)

(حدید: ۲۸). - لِئَلاَّ یَعْلَمَ أَهْلُ الْکِتابِ أَلاَّ یَقْدِرُونَ عَلی شَیْءٍ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ أَنَّ الْفَضْلَ بِیَدِ اللَّهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظیمِ (حدید: ۲۹).		تفضلی بر آن‌ها ندارند.		- حمایت از مسلمانان در مقابل کنایه‌های یهود
وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ رَؤُفٌ رَحیمٌ (نور: ۲۰؛ نک: نور: ۱۴ و ۲۱).	مسلمانانی که تهمت به همسر پیامبر(ص) را شایع ساختند.	توبیخ کسانی که وقتی اتهام دروغ (افک) را شنیدند، آن را تکذیب نکردند و شایع ساختند.	- مواجههٔ حمایت‌گرانه با خطاکاران - تغافل - صادقانه - خیرخواهانه	- شتاب‌نکردن در عذاب به‌سبب فضل - مهربانی خداوند
وَ لا یَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ...وَ لْیَعْفُوا وَ لْیَصْفَحُوا... (نور: ۲۲).	تهمت‌زنندگان در داستان افک	دربارهٔ گروهی که پس از ماجرای «افک» تصمیم گرفتند که به تهمت کمک مالی ارائه ندهند.	تغافل و چشم‌پوشی به‌سبب مهربانی، نشانهٔ فضل است.	صاحبان فضل باید اهل بخشش باشند، همان‌گونه که خداوند مهربان اهل بخشش است.
وَ مَا ظَنُّ الَّذِینَ یَفْتَرُونَ عَلَی اللَّهِ الْکَذِبَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَی النَّاسِ وَ لکِنَ أَکْثَرَهُمْ لاَ یَشْکُرُونَ (یونس: ۶۰).	عموم انسان‌ها	دربارهٔ مشرکانی که به خداوند افترا می‌بستند و حلال‌ها را تحریم کرده بودند.	عدم‌موازنه بین عمل مربی و رفتار متربی - خیرخواهانه	- عدم‌فوریت در عذاب افترازنندگان - مهلت‌دادن به خطاکاران

وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ (بقره: ۲۵۱)	همهٔ جهانیان	- داستان دفع شر جالوت توسط طالوت و حضرت داوود	- مهربانی جهان‌شمول خدا - صادقانه	- خداوند نسبت به جهانیان لطف دارد که مانع همگانی‌شدن فساد می‌شود.
...وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ لاَ تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ... (بقره: ۲۳۷)[۵۷]	فضل انسان در حق انسان	بیان حکم حقوقی و اخلاقی مهریهٔ زنان مطلّقه - کدورت و اختلاف بین زن و مرد.	این‌همانی فضل، عفو و احسان - تغافل - جداانگاری فضل و حق - عفو و گذشت تفضل است.	- اشاره به جنبهٔ عاطفی و اخلاقی مسئله در مقابل جنبهٔ حقوقی آن. - دریافت مهریه حق زن است. - بخشش و گذشت از جانب زن، از فضل او به حساب می‌آید. - برخورد ازروی عفو و احسان، تفضل مرد به زن به حساب می‌آید. - نمود فضل در قالب مهربانی - دعوت به تفضل و مهربانی در عین کدورت دعوت به‌نوعی تغافل است.

۵۷. «لحن مجموعه آیه بر اصل اساسیِ «معروف» و «احسان» در این مسائل تأکید می‌کند که حتی طلاق و جدایی، آمیخته با نزاع و کشمکش و تحریک روح انتقام‌جویی نباشد، بلکه براساس بزرگواری و احسان و عفو و گذشت قرار گیرد.» مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۰۴/۲.

فَأَمَّا الَّذينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ في رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْديهِمْ إِلَيْهِ صِراطاً مُسْتَقيماً (نساء: ۱۷۵).	باورمندان به خداوند و چنگ‌زنندگان به قرآن	در ادامه، بیان انحرافات اهل کتاب در این آیات راه نجات مشخص شده	قرابت معنایی «فضل» و «رحمت» – مواجههٔ مهربانانه	هم‌آیندی «فضل» و «رحمت» که مؤلفهٔ اصلی معنای آن، مهربانی است.

گزارش تحلیل اولیه: در آیات قرآن، با برجسته‌سازی، مفهوم فضل و بی‌کرانگی لطف و مهربانی خداوند به رخ کشیده می‌شود تا مخاطب آگاه باشد که این نوع مواجههٔ پروردگار با بندگانش، مواجهه براساس تفضل است، نه بر مبنای عدالت یا استحقاق بندگان. این نگرش کریمانه به دو گونه ابراز می‌شود: ۱. در حمایتگری مادی و معنوی و توجه مثبت به بندگان پرهیزگار نمود پیدا می‌کند؛ ۲. در آمرزش و چشم‌پوشی از خطای خطاکاران پدیدار می‌شود (هم‌نشینی پرتکرار «فضل و رحمت» یا «فضل و رحیم»، مؤید این مدعاست). تأکید بر مهربانی فراوان و نادیده‌گرفتن رفتار خطا در این نوع مواجهه، آن را با مقولهٔ «توجه مثبت بدون شرط» سازگار نشان می‌دهد.

«فضل»، مواجهه‌ای از روی محبت در نگرش مفسران: در نگرش علامه طباطبایی، فضل الهی از محبت او نسبت به بندگانش سرچشمه می‌گیرد. ایشان این نکته را در تفسیر آیهٔ «لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ» یادآور می‌شود و دیدگاه خود را به عبارت پایانی آیه که بر نبود رابطهٔ دوستانه بین خدا و کافران تصریح دارد، مستند می‌کند.[۵۸] این نکته در هم‌آیی «فضل» و «رحمت» در آیات متعدد نیز نمایان است؛ چراکه «رحمت» در اصل عبارت است از: میل درونی به ایصال خیر به مرحوم که ریشه در محبتی دارد که از نوعی مبدأ مشترک یا نوعی قرب پیشین نشئت می‌گیرد.[۵۹] به‌دیگرسخن، قرین‌شدن «فضل» و «رحمت»، بر قرابت معنایی فضل و رحمت دلالت دارد و این قرابت معنایی به این مفهوم تربیتی اشاره می‌کند که «تفضّل» مواجهه و ارتباطی آمیخته با مهربانی است.

۳. ۱. ۵. تبدیل متن به مضامین پایه با محوریت مؤلفهٔ معنایی عطای فراگیر

از ویژگی‌های محوری فضل، گسترده دامن‌بودن آن است. گزاره‌های گوناگونی در قرآن کریم این ویژگی را گزارش می‌کنند. به‌عنوان نمونه می‌توان به چند گزارهٔ صریح‌تر؛ مانند إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ،[۶۰] ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمِينَ،[۶۱] ذلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنا وَ عَلَى النَّاسِ،[۶۲] ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ،[۶۳] هُوَ الْفَضْلُ الْكَبيرُ[۶۴]

---

۵۸. طباطبایی، المیزان، ۱۹۸/۱۶.

۵۹. رضایی کهنمویی، «بازکاوی معنای مادهٔ رحمت؛ به‌ویژه در مقام انتساب به خدای سبحان»، ۱۴۱.

۶۰. بقره: ۲۴۳.

۶۱. بقره: ۲۵۱.

اشاره کرد. جهان‌شمولیِ فضل خداوند، از این گزاره‌ها استخراج‌شدنی است. جهان‌شمولی فضل بر این نکتهٔ تربیتی دلالت می‌کند که در مواجهه از نوع تفضل عام، مخاطب فارغ از رفتارش و به‌صرف انسان‌بودنش مدِّنظر خداوند قرار می‌گیرد که عدم‌موازنهٔ بین فضل و عملِ متربی را تأیید می‌کند.

۳. ۲. استخراج مضامین سازمان‌دهنده و مضامین فراگیر

در این مرحله از تحلیل مضمون، «مضامین پایه»، زیر چتر مضامین انتزاعی‌تر سازمان می‌یابند تا از این رهگذر به مضامین فراگیر رهنمون شویم. در جدول زیر، دو مضمون فراگیر که براساس دو نگاه عمده به فضل استخراج شده‌اند، مجموعه مضامین «سازمان‌دهنده» و «پایه» را پوشش می‌دهند. از یک زاویه، «فضل» ازآن‌رو که گونه‌ای از عطا و پاداش است، این دسته از مضامین را در بر می‌گیرد: ۱. رفتار فاضلانه، کنشی کریمانه است (واکنش نیست) که ریشه در لطف و کرامت خداوند دارد و بدون توجه به استحقاق بندگان ابراز می‌شود؛ یعنی رفتار فاضلانه در تحققش به مابه‌ازایی از طرف تفضل‌گیرنده وابسته نیست؛ ۲. «گسترده‌دامن» و «جهان‌شمول» است که تأیید می‌کند که انسان بماهوانسان، مخاطب فضل قرار می‌گیرد؛ ۳. «رازاندودی» و «ویژه‌بودنِ» فضل، شاخصهٔ دیگری است که غیرمنتظره‌بودن و غیرقابل‌پیش‌بینی‌بودن عطای ازروی فضل را حکایت می‌کند. از زاویه‌ای دیگر، «فضل» نوعی مواجهه و ارتباط عاطفی به شمار می‌رود که بر مبنای این نگرش، مضامین سازمان‌دهندهٔ مواجههٔ کریمانه، مواجههٔ حمایتگرانه، مواجههٔ اصیل و مواجههٔ واقعی، با مضمون فراگیرِ «مواجههٔ امن» روایت می‌شود. تقسیم مضامین یادشده در ذیل دو مضمون فراگیر، به‌معنای استقلال آن‌ها نیست؛ بلکه این دو دسته مضامین در ارتباطی متقابل قرار دارند.

جدول شمارهٔ ۷: مضامین فراگیر، سازمان‌دهنده، پایهٔ مرتبط با اصل «فضل»

مضمون فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه
		بدون قرارداد قبلی
	عطای بدون موازنه -بدون‌مقابل -بدون مابه‌ازا	پیش از عمل (پیش‌دستانه) -احسان ابتدایی
		فراتر از استحقاق
		بدون استحقاق

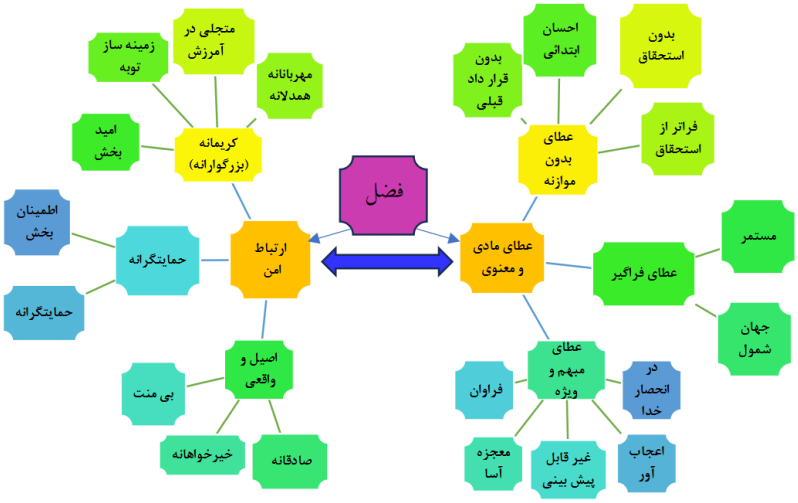
٦٢. یوسف: ۳۸.

٦٣. جمعه: ۴.

٦٤. فاطر: ۳۲.

فزون‌بخشی مادی و معنوی	عطای گسترده دامن‌فراگیر	عطای عام (جهان‌شمول) و عطای خاص
		عطای مستمر
	عطای رازاندود	غیرقابل‌پیش‌بینی (نامعلوم‌بودن دریافت‌کننده، زمان، مقدار، کیفیت)
		اعجازگونه-خارق‌العاده
	عطای ویژه	بی‌کران (بسیار، فراوان)
		اعجاب‌آور (رشک‌برانگیز)
		غیرمتوقع
		در انحصار خداوند
مواجههٔ امن-ارتباط مؤثر		مهربانانه و همدلانه
		چشم‌پوشی (تغافل)، عفو
	برخورد کریمانه (بزرگوارانه)	زمینه‌ساز بازگشت (توبه)
		امیدبخش
	حمایتگرانه	اطمینان‌بخش
		حمایتگرانه
		صادقانه
	اصیل و واقعی	خیرخواهانه، نه منفعت‌طلبانه
		بی‌منت

موضوع «فضل»



شبکه مضامین مرتبط با موضوع «فضل» در قرآن

تحلیل دلالت تربیتی: در آغازین نوشتار، به پاره‌ای از مفروضات بنیادین دو رویکرد روان‌شناختی برای ارزیابی دقیق‌تر فضل در قامت کنشی-تربیتی اشاره شد. رهیافت رفتارگرا که انسان را موجودی منفعل می‌دانست، بر انواع شرطی‌سازی‌های در مواجهه با متربی یا درمان‌جو تأکید داشت. در این رویکرد، رفتار مربی براساس قرارداد و در موازنه با عملکرد مخاطب تنظیم می‌شود؛ ازاین‌روست که مخاطب مدام خود را در وضعیت انتظار پاداش یا تنبیه و کنترل‌های بیرونی می‌بیند. در آن‌سو، انسان‌گراها که به اختیار، خوداتکایی و درون‌کنشی‌بودن انسان باور داشتند و خودشکوفایی او را با پذیرش مثبت بدون شرط در ارتباط می‌دیدند، به ستیزه با برخورد ماشینی و حیوانی با انسان برخاستند. برای نمونه، «راجرز» بر این باور بود که «مواجههٔ مشروط»، متربی را در «وضعیت ارزش» (conditions of worth) قرار می‌دهد و این سبب می‌شود که او تجربیاتش را نه براساس میزان اثرگذاری آن بر خودشکوفایی، بلکه بر این مبنا که آیا توجه مثبتِ دیگران را به‌همراه دارند، ارزیابی کند. این فرایند به ناهمخوانی بین خودپنداره و دنیای تجربی‌اش منجر خواهد شد[٦٥] و درنتیجه، زمینه‌ساز بروز اختلالات روانی خواهد بود.[٦٦] او بر این باور بود که همدلی، نداشتن قید و شرط در پذیرش و احترام به مخاطب (فرزند، متربی و درمان‌جو) به ایجاد فضای عاری از

٦٥. نک: شولتز، نظریه‌های شخصیت، ۴۳۴.

٦٦. گنجی، روانشناسی بالینی، ۵۴۳.

تهدید و مملو از گرمی و صمیمیت منجر می‌شود و این فضا، احساس امنیت و امید برای توجه‌کردن به خود واقعی و حرکت برای شکوفایی نیروهای درونی را به‌دنبال خواهد داشت.[٦٧]

حال باتوجه به مفروضات روان‌شناختی پژوهش و با تکیه بر شبکهٔ مضامین فضل، می‌توان با دو نگرش ایجابی و سلبی، فهم بهتری از دلالت تربیتی فضل به‌دست داد. از زاویهٔ نگرش ایجابی، باتوجه‌به اینکه کنش فاضلانه با شاخصه‌های مواجهه‌ای امن، حمایت‌گرانه، خالصانه، خیرخواهانه، اطمینان‌بخش، امیدآفرین و فارغ از موازنه با عمل و قرارداد و... ارزیابی شد، با رویکرد انسان‌گرایی سازگاری بیشتری دارد.

هنگامی‌که رابطه با متربی، فراتر از اعمال و رفتارش و بر مبنای خیرخواهی و بزرگواری شکل گیرد، صمیمت در ارتباط و احساس امنیت را در پی خواهد داشت؛ این همان است که در نگرش انسان‌گرا بدان تأکید می‌شود. در عبارت «أَنْتَ إِلَهِي أَوْسَعُ فَضْلًا وَ أَعْظَمُ حِلْماً مِنْ أَنْ تُقَايِسَنِي بِفِعْلِي...»[٦٨] به‌صریح‌ترین وجه، به مطلب یادشده توجه شده است؛[٦٩] چراکه ارزیابی‌نشدن انسان براساس عمل و خطایش، به فضل پروردگار مستند شده است. ازجمله شاخصه‌های دیگر فضل، مهربانی عجین‌شده با آن بود که از همنشینی فضل با مفهوم رحمت در آیات قرآن به دست می‌آید؛ این مهربانی، پیام دلسوزی و حمایتگری را به مخاطب می‌دهد و گرمی در ارتباط را به‌دنبال خواهد داشت.

گرمی رابطه، از اهداف مهم انسان‌گراها بود که در کنار پذیرش و خلوص مربی و درمانگر، به متربی و درمان‌جو این اجازه را می‌دهد تا در فضایی امن و عاری از شرم و ترس ناشی از پذیرش مشروط، با تحریف اندک، به‌طور فزاینده‌ای جنبه‌های درونی خود را کشف کند.[٧٠]

از دیگر سو، در نگرش سلبی، «فضل» عاری از شاخصه‌هایی ارزیابی می‌شود که در رهیافت رفتارگرایانه پررنگ هستند. بی‌تردید، شرطی‌سازی، بنیادی‌ترین شاخصهٔ رفتارگرایی است که محتوای آن در این عبارات نمایان می‌شود:[٧١] ۱. «نخست بهره‌مند شو و بعد هزینهٔ آن را بپرداز»؛[٧٢] ۲. «اول بپرداز، سپس بهره‌مند شو».[٧٣]

انسان‌گرایان باتوجه‌به اعتمادی که به نیروهای درونی انسان دارند این نوع مواجههٔ ماشینی و مبتنی‌بر شرطی‌سازی را بر نمی‌تابند. دغدغهٔ آن‌ها این است که متربی در زندان شرایطِ ارزش، محبوس نشود و به

---

٦٧. فیرس، تیموتی، روانشناسی بالینی، ٤٩٤ و ٤٩٦؛ کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۲۵۱.

٦٨. در ادامهٔ این دعای شریف، همین مضمون با تغییر در فرم تکرار شده است (طوسی، مصباح المتهجد، ٥٨٩).

٦٩. طوسی، مصباح المتهجد، ٥٨٨.

٧٠. کوری، نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی، ۲۵۱.

٧١. بونگه، آردیلا، فلسفهٔ روانشناسی و نقد آن، ۳۰۲.

72. enjoy now, pay later.

73. pay now, enjoy later.

شرط‌ها و کنترل‌های بیرونی وابسته نشود.

تحلیل مضمون نشان داد که الگوی مبتنی‌بر فضل، بدون توجه به این بده‌بستان‌ها و شرطی‌سازی‌ها عمل می‌کند. تفضل در سایهٔ نگرش مثبت اسلام به انسان و بزرگداشت او به‌همراه دیگر الگوهای رفتاری اسلامی، تلاشی برای توجه مثبت بدون شرط به انسان بماهوانسان است. مواجهه بر پایهٔ تفضل ازآن‌رو که بدون موازنه با عمل مخاطب، رازاندود، غیرمنتظره، حمایتگرانه و خیرخواهانه ارزیابی می‌شود، در مقابل الگوهای مبتنی‌بر شرطی‌سازی جای دارد.

الگوی فضل که کنشی پیش‌دستانه و احسانی ابتدایی است نیز بر پیش‌آگاهی و قرارداد قبلی سامان نمی‌یابد؛ حال‌آنکه، قرارداد و شرط و شروط قبلی، شاخصهٔ رهیافت رفتارگرا به شمار می‌آید. مقولهٔ انتظار، یکی دیگر از شاخصه‌های رفتارگرایی بود که به‌سبب قراردادی‌بودنِ شیوه‌های رفتارگرایانه و وجود پیش آگاهی در متربی ایجاد می‌شود، ولی در فضل به‌سبب غافل‌گیرانه و غیرقراردادی‌بودن، چنین مقوله‌ای متصور نیست.

باتوجه‌به شاخصه‌های ایجابی و سلبی یادشده، اثرگذاری تربیتی الگوی رفتاری فضل بدین‌سان تبیین‌شدنی است: فردی که در فضایی آکنده از توجهات مثبت بدون شرط زیست می‌کند و شخصیت‌های مهم زندگی او به کرامت انسانی‌اش توجه دارند، احساس ارزشمندی عطاشدهٔ بیرونی را درونی‌سازی می‌کند. احساس ارزشمندی عمیق و پایدار درونی، فرد را یاری می‌کند تا حتی در شرایط عدم‌دریافت احترام و ارزش بیرونی، اسیر شرایط محیطی نشود -حتی اگر در جهت تأیید و پذیرش او نباشند- و با اتکا به نیروهای درونی در مسیر رشد و خودشکوفایی گام بردارد.

افزون‌بر نکات یادشده، به نظر می‌رسد توجه به ارتباطات معنایی فضل نیز می‌تواند به فهم بهتر آن در قامت مقوله‌ای تربیتی یاری رساند. اگر میدان معنایی «عطای الهی» ترسیم شود، واژگانی؛ بسان «رحمت»، «هبهٔ الهی» (وهاب)، «فضل»، «اجر»، «جزی» و «ثواب» را در برخواهد گرفت. بین این واژه ها، رابطهٔ اشتراک و تقابل متصور است که سبب تمایز آن‌ها از یکدیگر می‌شود.

اگر این واژه‌ها براساس ملاک موازنه یا عدم‌موازنه با عمل، در پیوستاری جای داده شوند؛ واژگان رحمت، هبهٔ الهی، فضل، با مضمون مشترک در تقابل با سه واژهٔ دیگر ارزیابی خواهند شد. بررسی واژگانی فضل و تحلیل مضمون آن نیز تقابل و تمایز آن را با «اجر» و «جزی» نشان داد. شایستهٔ ذکر است «اجر الهی» که بر بستر عدالت پروردگار ابراز می‌شود، با استعارهٔ تجارت تصویر می‌شود،[٧٤] ولی «فضل» روایتگر جنبهٔ رحمانیت مواجههٔ خداوند است. همنشینی «فضل» و «رحمت» و نبود همنشینی «اجر» و

٧٤. طیب حسینی و همکاران، «وجوه معنایی اجر در قرآن کریم با تکیه بر معناشناسی تاریخی»، ٤١.

«رحمت» در گزاره‌های قرآنی، مطلب یادشده را تأیید می‌کند. تقابل یادشده، دو الگوی متمایز از مواجههٔ تربیتی را نشان می‌دهد که یک‌سوی آن «اجر» و نظام ثواب با نشانگان رفتارگرایانه قرار دارد و در سوی دیگر آن «فضل و رحمت» با دلالتی متمایز از رهیافت رفتارگرایانه و همسو با نگرش انسان‌مدارنه به‌چشم می‌خورد (جدول زیر که ارزیابی میزان سازگاری موضوع فضل با اصلی انسان‌گرایانه است، همسویی آن با رهیافت انسان‌گرایی را نشان می‌دهد).

جدول شمارهٔ ۸: سنجش یک اصل انسان‌گرایانه (توجه مثبت بدون شرط) با موضوع فضل

	اصیل		خیرخواهانه		بدون قضا و تناظر		چشم‌پوشانه		صمیمانه		بی‌منت		بدون‌مقابل	
	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی	مطلق	نسبی
توجه مثبت غیرمشروط	√		√		√		√		√		√		√	
فضل عام	√		√		√			√	—	√	√		√	
فضل خاص	√		√		—		√		√		√			√

نتیجه‌گیری

ارائهٔ فهم دقیق و روشن‌کنندهٔ ابعاد و شاخصه‌های اصول و روش‌های تربیت اسلامی، برای گسترش و کاربست ضرورت دارد. در همین راستا، این پژوهش برای شناسایی ابعاد و شاخصه‌های فضل در قرآن، روش «تحلیل مضمون» را دست‌مایه قرار داده و تلاش کرده تا نسبت آن را با اصول روان‌شناختی روش

سازد. نتیجهٔ این تحلیل، ترسیم «شبکهٔ مضامینِ» مرتبط با آن بود کـه در سـه سـطح مفهـومی تنظـیم شـد. واکاوی شناسه‌های قرآنی مربوط به فضل می‌رساند که رحمت، مهربانی، گذشت، حمایتگری و امیدبخشی و اطمینان به برخورداری از حمایت خداوند، ارکان اصلی مواجهه ازروی فضل هستند. همچنین می‌فهماند که رفتار فاضلانه رفتاری است خالص و اصیل کـه بـه جـای گره‌خـوردن بـه عملکـرد مخاطـب، بـر بنـای بزرگواری بسیار و مهربانی و سعهٔ صدر خداوند استوار می‌شود؛ یعنی ملاک مواجههٔ ازروی فضـل، کـردار نیک انسان‌ها نیست؛ بلکه علت اصلی (انگیزه) ایجاد این نوع مواجهه، بزرگواری و خیرخـواهی در جانـب پروردگار است (تفضل مشروط به عمل انسان نیست). باتوجه‌به این مؤلفهٔ بنیادین در رفتار فاضلانه، انتظار می‌رود که با اصول روان‌شناختی انسان‌گرا همساز باشد و مهم‌تر اینکه، این الگوی رفتاری با مبانی و اصول تربیت اسلامی نیز سازگار است. انسان در نگرش اسلامی، موجودی با کرامت ذاتی، اختیار، عزت‌خواهی، خردورزی و عاطفهٔ مهرطلبی و مهروزی به شمار می‌رود. الگوی رفتاری «فزون‌بخشی فـارغ از اسـتحقاق» به‌سبب توجه به کرامت انسان و احترام به آزادی و خـرد او، الگـویی هماهنـگ بـا همـین نگـرش ارزیـابی می‌شود. بااین‌حال، شاید این پرسش مطرح شود که آیا رفتار فاضلانه با روش‌های پاداش و تنبیهِ مطرح‌شـده در قرآن که رنگ‌وبوی رویکردهای رفتارگرایانه را در خـود دارنـد، متنـاقض نیسـت؟ پاسـخ ایـن پرسـش را می‌توان در بسامد بالای آیات فضل و رحمت خدا جست‌وجو کرد. شاید فراوانی این دو مضمون در قرآن با این اهداف باشد که: اولاً، راهبردی مقابله‌ای با همین ذهنیت تربیتی مبتنی‌بـر پـاداش و تنبیـه ایجـاد شـود؛ ثانیاً، تأکیدی بر این مطلب باشد که پایهٔ رابطهٔ تربیتی بین مربی و متربـی بایـد بـر بنـای تفضـل و رحمـت سامان یابد، به‌گونه‌ای که متربی، خود را در فضایی امن و مملو از مهر و پـذیرش احسـاس کنـد. در همـین راستا می‌توان گفت که رابطه براساس فضل و رحمت قادر است جهانی از معنا را بسازد که در آن احساسـی نزدیک به احسـاسِ «پـذیرفتگی بـدون شـرط» بـه‌عنوان احساسـی برآمـده از رابطـهٔ تربیتـی انسـان‌گرایانـه تجربه‌شدنی باشد؛ چراکه در این‌گونه تعامل، بیشتر به انسان بماهوانسان ارزش نهاده می‌شود (ایـن تحلیـل به‌معنای تأیید همهٔ اندیشهٔ رهیافت انسان‌گرایانه یا تقلیل اصول و روش‌های تربیت اسـلامی نیسـت و فقـط برای فهم دلالت و نوع‌شناسی یکی از اصول و روش‌هـای تربیـت اسـلامی ارائـه می‌شـود؛ نقـد و بررسـی رهیافت انسان‌گرایانه در جای خود درخورِ پیگیری است).

منابع

قرآن کریم

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الأعلام الإسلامی، چاپ‌اول، ١٤٠٤ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ‌سوم، ١٤١٤ق.

باقری، خسرو. نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: مدرسه، چاپ‌پنجاهم، ۱۳۹۷.

بشیری، ابوالقاسم، مجتبی حیدری. روانشناسی شخصیت: نظریهٔ شخصیت با نگرش بـه منـابع دینـی. قـم: مؤسسـهٔ آموزشی امام خمینی(ره)، چاپ‌اول، ۱۳۹۶.

بونگه، ماریو، روبن آردیلا. فلسفهٔ روانشناسی و نقد آن. ترجمهٔ محمدجواد زارعان و دیگران. قم: پژوهشـگاه حـوزه و دانشگاه، چاپ‌اول، ۱۳۸۸.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. صحاح اللغة. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ‌اول، ١٣٧٦ق.

خنیفر، حسین، ناهید مسلمی. اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی. تهران: نگاه دانش، چاپ‌چهارم، ۱۳۹۸.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات في غریب القرآن. بیروت: دار العلم، چاپ‌اول، ١٤١٢ق.

رضایی کهنمویی، علی. «بازکاوی معنای مادهٔ رحمت؛ به‌ویژه در مقام انتساب به خدای سـبحان». مشـکوة. س٤٠، ش١٥١(١٤٠٠): ١٢٦-١٤٩. https://dorl.net/dor/20.1001.1.16838033.1400.40.2.6.8

شکرکن، حسین و همکاران. مکتب‌های روانشناسی و نقد آن. تهران: سمت، چاپ‌نهم، ۱۳۹۹.

شیخ‌زاده، محمد، رضا بنی‌اسدی. تحلیل مضمون: مفاهیم، رویکردها و کاربردها. تهران: لوگوس، چاپ‌اول، ۱۳۹۹.

شـولتز، دوان پـی، سـیدنی الـن شـولتز. نظریـه‌های شخصـیت. ترجمـهٔ یحیـی سـیدمحمدی. تهـران: ویـرایش، چاپ‌بیست‌وهشتم، ۱۳۹۳.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان في تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمي، چاپ‌دوم، ۱۳۹۰ق.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان في تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، چاپ‌سوم، ۱۳۷۲.

طوسی، محمدبن‌حسن. مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: چاپ‌اول، ١٤١١ق.

طیب حسینی، محمود، محمدحسین شیرزاد، محمدحسن شیرزاد. «وجوه معنایی اجـر در قـرآن کـریم بـا تکیـه بـر معناشناسی تاریخی». مطالعات قرآنی و فرهنـگ اسـلامی، پژوهشـگاه علـوم انسـانی و مطالعـات فرهنگـی. س٥، ش٣(پاییز١٤٠٠): ٣١-٥٨. https://doi.org/10.22034/isqs.2021.37333.1793

عسکری، حسن‌بن‌عبدالله. الفروق فی اللغة. بیروت: دار الافاق الجدیدة، چاپ‌اول، ١٤٠٠ق.

فیرس، جری، ترال، تیموتی ج. روانشناسی بالینی: مفاهیم، روش‌ها و حرفه. تهران: رشد، چاپ‌سیزدهم، ۱۳۹۳.

کن، الفی. نه تشویق، نه تنبیه. ترجمهٔ اکرم اکرمی. تهران: صابرین، چاپ‌هفتم، ١٤٠٠.

کوری، جرالد. نظریه و کاربست مشاوره و روان‌درمانی. ترجمهٔ یحیی سـیدمحمدی. تهـران: بی‌نـا، چـاپ‌سـیزدهم، ۱۳۹۳.

گنجی مهدی، حمزه گنجی. رواشناسی بالینی. تهران: ساولان، چاپ‌اول، ۱۳۹۵.

لاندین، رابرت ویلیام. نظریه‌ها و نظام‌های روانشناسی؛ تاریخ و مکتب‌های روانشناسی. ترجمهٔ یحیی سـیدمحمدی. تهران: ویرایش، چاپ‌چهاردهم، ۱۳۹۷.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، چاپ‌اول، ١٤١٤ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، چاپ‌اول، ١٣٦٨.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ‌دهم، ١٣٧١.

هرنگهان، بی‌آر. درآمدی بر تاریخ روانشناسی. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ارسباران، چاپ‌اول، ١٣٨٩.

Braun, Virginia; Clarke, Victoria (2006). "Using thematic analysis in psychology". Qualitative Research in Psychology. 3 (2): 77–101. doi:10.1191/1478088706qp063oa. S2CID 10075179

https://dictionary.apa.org/unconditional-positive-regard.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allah. *al-Furūq fī al-Lugha*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda. Chāp-i Awwal, 2022/1400.

Bāqirī, Khusrū. *Nigāhī Dūbārih bi Tarbīyat Islāmī*. Tehran: Madrisah, Chāp-i Panjāhum, 2019/1397.

Bashīrī, Abū al-Qāsim, Mujtabā Ḥaydarī. *Ravānshināsī Shakhṣīyat: Naẓarīyih-yi Shakhṣīyat bā Nigarish bi Manābiʿ Dīnī*. Qum: Mūʾassisah-yi Āmūzishī Imām Khumiynī, Chāp-i Awwal, 2018/1396.

Bunge, Mario, Ruben Ardila. *Falsafah-yi Ravānshināsī va Naqd ān*. Translated by Muḥammad Javād Zāriʿān et al. Qum: Pazhūhishgāh Ḥawzah va Dānishgāh, Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Corey, Gerald. *Naẓarīyih* va *Kārbast Mushāvirih va Ravāndarmānī*. Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: s.n. Chāp-i Sīzdahum, 2015/1393.

Ganjī, Mahdī, Ḥamzih Ganjī, *Ravānshināsī Bālīnī*. Tehran: Sāvlān, Chāp-i Awwal, 2017/1395.

Hergenhahn, B.R., *Dar Āmadī bar Tārīkh Ravānshināsī*. Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Arasbārān, Chāp-i Awwal, 2011/1389.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. Qum: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *Ṣiḥāḥ al-Lugha*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. Chāp-i Awwal, 1957/1376.

Khanīfar, Ḥusayn, Nāhīd Muslimī. *Uṣūl va Mabānī Ravish-hā-yi Pazhūhish Kiyfī*. Tehran: Nigāh Dānish, Chāp-i Chāhārum, 2020/1398.

Kohn, Alfie. *Na Tashvīq, na Tanbīh*. Translated by Akram Akramī. Tehran: Ṣābirīn, Chāp Haftum,

2022/1400.

Lundin, Robert William. *Naẓarīyih-hā va Niẓām-hā-yi Ravānshināsī; Tārīkh va Maktab-hā-yi Ravānshināsī.* Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Vīrāyish, Chāp-i Chāhārdahum, 2019/1397.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1993/1371.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūn*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1990/1368.

Phares, E. Jerry, Trull, Timothy J. *Ravānshināsī Bālīnī: Mafāhīm, Ravish-hā va Ḥirfih*. Tehran: Rushd: Chāp-i Sīzdahum, 2015/1393.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Beirut: Dār al-ʿIlm. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Riżāyī Kahnamūyī, ʿAlī. "Bāzkāvī Maʿnā-yi Mādih-yi Raḥmat; bi Vīzhih dar Maqām Intisāb bi Khudāy Subḥān". *Mishkāt.* Yr. 40, no. 151 (2022/1400): 126-149.

Schultz, Duane P, Sydney Ellen Schultz. *Naẓarīyih-hā-yi Shakhṣīyat.* Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Vīrāyish, Chāp-i Bist va Hashtum, 2015/1393.

Shaykhzādih, Muḥammad, Riżā Banī Asadī. *Taḥlīl Mażmūn: Mafāhīm, Rūykard-hā, Kārburd-hā*. Tehran: Lūgūs, 2021/1399.

Shikarkan, Ḥusayn et al. *Maktab-hā-yi Ravānshināsī va Naqd ān.* Tehran: Samt, Chāp-i Nuhum, 2021/1399.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: al-Aʿlamī, Chāp-i Duwum, 1970/1390.

Ṭīb, Ḥusaynī, Maḥmūd, Muḥammad Ḥusayn Shīrzād, Muḥammad Ḥasan Shīrzād. "Wujūh Maʿnāyī Ajr dar Qurān-i Karīm bā Tikīyih bar Maʿnāshināsī Tārīkhī". *Muṭāliʿāt Qurānī va Farhang Islāmī, Pazhūhishgāh-i ʿUlūm-i Insānī va Muṭāliʿāt-i Farhangī.* Yr. 5, no. 3 (autumn 2022/1400): 31-58.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Mutaʿabbid*. Beirut: Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.71-101

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 25-02-2024 Revise Date: 01-10-2024 Accept Date: 07-10-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.87030.1669 Article type: Original

Hadith Comprehension analysis of illegitimacy of the backbiter

Dr. Mohsen Rafaat, Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran

Email: s.talkhabi1988@gmail.com

Dr. Sayyid Ziyaoddin Olyanasab, Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran

Samira Talkhabi (Corresponding Author), MA. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Law, Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran

Abstract

Ghiybat (backbiting) is a common social behavior seen in most communities and people commit this sin without considering its negative consequences. Many hadiths have been narrated from the Infallibles (AS) that blame the backbiter. One of them attributed to *Amīr Mu'minān* (AS)(Imam Alī) conveys that the backbiter is not a legitimate person; it seems contrary to other narrations. This study deals with validating this hadith. So, using a descriptive-analytical method, it tries to evaluate the reliability of hadith transmitters and conceptually analyze the terms backbiting and illegitimacy, and their interrelation. According to the results, as some of the transmitters are anonymous, the Isnad of the narration is weak. Regarding the denotation, there is proof demonstrating that the intention of "illegitimacy" in the text is not its technical jurisprudential meaning. Instead, it may have a general concept, namely the participation of Satan in the semen and the mental impurity of the parents at the moment of conception. Also, the effect of unlawful food can be considered as another implied meaning of the hadith; it means that the unlawful food can appear as this moral vice in a person in such a way that he uses backbiting as a tool for mortal pleasure and does not seek forgiveness and compensation of the sin and its consequences.

Keywords: Backbiting, Backbiter, Illegitimate person, Bastard, Legitimate person, Criticism of hadith

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۱۰۱ - ۷۱

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.87030.1669

تحلیل فقه‌الحدیثی روایت حرام‌زادگی غیبت‌کننده

دکتر محسن رفعت

دانشیار گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه حضرت معصومه(س)، قم، ایران

دکتر سید ضیاءالدین علیانسب

دانشیار گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه حضرت معصومه(س)، قم، ایران

سمیرا تلخابی (نویسنده مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن وحدیث، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه حضرت معصومه(س)، قم، ایران

Email: s.talkhabi1988@gmail.com

چکیده

«غیبت» به‌عنوان یک رفتار اجتماعی رایج، در بسیاری از جوامع مشاهده می‌شود و افراد بدون توجه به پیامدهای منفی آن در دام گناه گرفتار می‌شوند. روایات متعددی از معصومان در مذمت غیبت‌کردن آمده است. یکی از این روایات از امیرمؤمنان(ع) دالّ بر حلال‌زاده‌نبودن غیبت‌کننده است که با دیگر روایات ناسازگار به نظر می‌رسد. صحت‌سنجی حدیث مزبور، مسئلهٔ پژوهش حاضر است. این جستار با روش توصیفی‌تحلیلی در پی ارزیابی رجالی راویان حدیث و تحلیل مفهومی واژگان غیبت، حرام‌زادگی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر است. یافته‌ها نشان می‌دهد سند روایت به‌دلیل مجهول‌بودن برخی از راویان، ضعیف است. از جهت دلالی ادله‌ای نشان می‌دهد که مراد از حلال‌زاده‌نبودن، معنای اصطلاحی فقهی آن نیست. مقصود از حرام‌زادگی را می‌توان مفهومی عام، شامل مشارکت شیطان در نطفه و عدم‌طهارت فکری پدر و مادر در زمان انعقاد نطفه دانست. تأثیر لقمهٔ حرام نیز می‌تواند دلالت دیگرِ این روایت باشد؛ یعنی لقمهٔ حرام می‌تواند به‌صورت این رذیلهٔ اخلاقی در فرد بروز یابد که از غیبت‌کردن به‌عنوان ابزاری برای لذت‌های فانی بهره برد و در پی استغفار و جبران این گناه و تبعاتش برنیاید.

واژگان کلیدی: غیبت، غیبت‌کننده، حرام‌زاده، زنازاده، حلال‌زاده، نقد حدیث.

مقدمه

کمال انسان‌ها در گروِ ایمان و پرورش فضایل اخلاقی است که با ریاضت نفس و کردار نیک حاصل می‌شود. اعمال افراد ازنظر اهمیت و ارزش مراتب گوناگونی دارد که برخی از آن‌ها هرچند در نگاه آغازین کم‌اهمیت به نظر می‌رسد اما با تعمق عقلانی و در سایهٔ تعالیم الهی به‌شدت مذموم است. غیبت، ازجمله رذایل اخلاقی است که عقوبت دنیوی و اخروی در پی دارد و در آیات و روایات به‌شدت نهی شده و پیامدهای نامطلوب برای غیبت‌کننده بیان شده است. خداوند متعال به موسی‌بن‌عمران وحی کرد: «غیبت‌کننده اگر توبه نماید آخرین کسی است که وارد بهشت می‌شود و اگر توبه نکند اولین کسی است که وارد دوزخ می‌شود.»[1] در این روایت مقصود از واژهٔ «آخرین»، موضوعیت ندارد و مراد این نیست که پس از او کسی وارد بهشت نمی‌شود؛ بلکه در مقام مبالغه و بیان شدت و زشتی گناه است. در روایتی از پیامبر اکرم(ص) نیز منقول است: «تأثیر غیبت در دین مسلمان از نفوذ خوره در جسم او سریع‌تر است.»[2] این روایت نشان می‌دهد همان‌طور که خوره گوشت تن انسان را می‌خورد، غیبت نیز ایمان و اخلاق و فضایل را نابود می‌سازد. حتی در روایات، غیبت‌کردن بدتر از زنا عنوان شده است.[3] ازاین‌رو، پرهیز از غیبت حائز اهمیت است.

غیبت، بذر عداوت و کینه را در دل‌ها می‌پاشد و ممکن است منشأ اختلافات سطحی و حتی عمیق و درنتیجه، سبب نزاع و چه‌بسا قتل و کشتار نیز شود. آیات و روایات، آثار سوء فردی و اجتماعیِ گناه غیبت را تبیین کرده‌اند اما در میان روایات با مشخصهٔ فوق، شیخ صدوق روایتی از امیرمؤمنان(ع) نقل کرده که شدت توجه به غیبت و پرهیز از آن را به نطفهٔ فرد مرتبط دانسته است. امام در ضمن پندها به «نوف بکالی» فرمود: «يَا نَوْفُ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يَأْكُلُ لُحُومَ النَّاسِ بِالْغِيبَةِ؛ ای نوف! دروغ گفته کسی که گمان کند حلال‌زاده است ولی با غیبت‌کردن گوشت مردم را می‌خورد.»[4] از ظاهر حدیث چنین به نظر می‌رسد که غیبت‌کننده حرام‌زاده است. سوگمندانه باید گفت: امروزه، غیبت گناهی شایع در جوامع اسلامی است، لذا این چالش رخ می‌دهد که آیا همهٔ غیبت‌کنندگان حرام‌زاده هستند؟ در این میان، مؤمنانی هستند که تردیدی در حلال‌زاده‌بودن آن‌ها نداریم اما مرتکب غیبت می‌شوند. باوجود چنین احتمالاتی چگونه می‌توان به‌طور قطع این روایت را به امیرمؤمنان(ع) نسبت داد؟ مقصود ایشان از حرام‌زادگی چیست؟ و روایت فوق، از جهت صحت و اعتبار در چه جایگاهی قرار دارد؟

---

۱. ورام، مجموعه ورام، ۱۱۶/۱.
۲. کلینی، الکافی، ۳۵۷/۲.
۳. ورام، مجموعه ورام، ۱۱۵/۱.
٤. ابن‌بابویه، الامالی، ۲۷۸/۱.

در خصوص پیشینهٔ پژوهش باید گفت: هرچند این پژوهش از پیشینهٔ عمومی در تک‌نگاری‌های خاص مانند کتاب چهل حدیث امام خمینی(ره)، ذیل سیمای ملکوتی غیبت‌کننده مطالبی ذکر شده، اما به مبحث حرام‌زادگی غیبت‌کننده نپرداخته است.[۵] ایروانی نیز در کتاب حاشیة المکاسب، به‌صورت مختصر مقصود از عبارت «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ» را شرکت شیطان در نطفهٔ غیبت‌کننده یا انعقاد نطفه او از لقمهٔ حرام محتمل دانسته[٦] اما تحلیلی دراین‌باره انجام نداده است. مقالاتی نیز وجود دارد، ازجمله: «غیبت و پیامدهای اجتماعی آن در تعالیم اسلامی»، از پیرعلی دل‌آرا نعمتی و مهری طاهر، «تحلیل ماهوی غیبت در اخلاق اسلامی»، از حسین اترک، «تحلیلی زبان‌شناختی از پدیدهٔ بدگویی غیبت»، از فاطمه یگانه و فرهاد ساسانی؛ باتوجه‌به گستردگی پژوهش‌ها در این زمینه که البته در این مقال نمی‌گنجد، می‌توان گفت: در پژوهش‌های صورت‌پذیرفته تلاش شده به تبیین پیامدهای اجتماعی و فردی غیبت، بیان برخی از احکام آن از دیدگاه اخلاق اسلامی، بررسی گفتمانی غیبت، دلیل حرمت غیبت، آثار، کفاره و درمان غیبت، جایز یا واجب‌بودن غیبت توجه داده شود.

در «واکاوی حدیث الغِيبَةُ أَشَدُّ مِن الزِّنَا»، از مهدی جلالی و محسن رجبی قدسی، شش سند این روایت بررسی شده و از حیث دلالی، این حدیث نقد و زمینه‌های احتمالی صدور آن شرح داده شده است.

اما مسئلهٔ اصلیِ هیچ‌یک از دانشوران، بررسی و وارسی دقیق از فهم حقیقی سند و متن حدیث محل بحث نبوده است، لذا در پژوهش‌های نشریافته، کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدِّنظر این پژوهش یافت نشده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی سندی روایت حرام‌زادگی غیبت‌کننده و تبیین دلالی و فهم مقصود سخن معصوم از حرام‌زادگی و رابطهٔ فرد غیبت‌کننده با حرام‌زادگی، باتوجه‌به آیات و روایات انجام شده است.

نوشتار حاضر ضمن بررسی سندی حدیث و اطمینان از اتصال سند به معصوم، با استفاده از آیات و روایات درصدد تبیین دلالی و فهم مقصود سخن معصوم و پاسخ‌گویی به رفع شبهاتی است که ممکن است سبب حمل روایت به ظاهر آن شود. جمع‌آوری مطالب به‌صورت کتابخانه‌ای و روش تحقیق به‌شیوهٔ توصیفی‌تحلیلی صورت پذیرفته است.

۱. منبع‌شناسی و گونه‌های حدیثی

کتاب امالی، اثر ابوجعفرمحمدبن‌علی‌بن‌حسین‌بن‌موسی‌بن‌بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق است.

---

۵. نک: خمینی، شرح چهل حدیث، ۳۰۴/۱.

٦. ایروانی، حاشیة المکاسب، ۳۲/۱.

این کتاب ازجمله کتبی است که حاوی ۹۸ مجلس در موضوعات اخلاقی، روایات و مباحث شیوا و شیرین در زمینه‌های مختلف تاریخی، اجتماعی، دینی، فضایل اهل بیت و مباحث متنوع مذهبی است.[۷]

شیخ صدوق، نخستین ناقل این روایت در مجلس ۷۳ کتابش در سال ۳۶۸ق با یک گونهٔ روایی از امیرمؤمنان(ع) نقل کرده است: «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الشَّامِيِّ عَنْ نَوْفٍ الْبِكَالِيِّ قَالَ: أَتَيْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ(ع) وَ هُوَ فِي رَحْبَةِ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَقُلْتُ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ فَقَالَ وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا نَوْفُ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ فَقُلْتُ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِظْنِي فَقَالَ يَا نَوْفُ أَحْسِنْ يُحْسَنْ إِلَيْكَ فَقُلْتُ زِدْنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقُلْتُ: زِدْنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ يَا نَوْفُ قُلْ خَيْراً تُذْكَرْ بِخَيْرٍ فَقُلْتُ زِدْنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ اجْتَنِبِ الْغِيبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ ثُمَّ قَالَ يَا نَوْفُ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يَأْكُلُ لُحُومَ النَّاسِ بِالْغِيبَةِ وَ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يُبْغِضُنِي وَ يُبْغِضُ الْأَئِمَّةَ مِنْ وُلْدِي وَ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ يَجْتَرِي عَلَى مَعَاصِي اللَّهِ كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ.»[۸]

این روایت در منابع قرون ششم به بعد با نقل از صدوق به شرح زیر است:

در روضة الواعظین و بصیرة المتعظین در حد دو سطر مختصر شده است.[۹] روایت مذکور در جامع الأخبار، به‌نقل از پیامبر و واژهٔ «اِجتَنِب» به‌صورت جمع؛ یعنی«اِجتَنِبوا» ذکر شده است[۱۰] که به نظر می‌رسد تصحیف رخ داده است. همین روایت در مشکاة الأنوار با اندکی جابه‌جایی میان جملات نقل شده است.[۱۱] در کتب روایی یا شروح الحدیث دیگر نیز این روایت نقل شده است، مانند مجموعة ورّام،[۱۲] اعلام الدین،[۱۳] شرح مصباح الشریعة،[۱۴] روضة المتقین،[۱۵] وسائل الشیعة[۱۶] و بحار الأنوار.[۱۷] براین‌اساس، نقل روایت فوق با اقبال محدثان روبه‌رو شده است.

---

۷. کمره‌ای، ترجمهٔ الامالی شیخ صدوق، مقدمه.
۸. ابن‌بابویه، الامالی، ۲۰۹/۱.
۹. فتال نیشابوری، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، ۴۶۹/۲.
۱۰. تاج‌الدین، جامع الأخبار، ۱۴۷.
۱۱. طبرسی، مشکاة الأنوار، ۸۸.
۱۲. ورام، مجموعه ورام، ۱۶۴/۲.
۱۳. دیلمی، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، ۱۸۷.
۱۴. شهید ثانی، شرح مصباح الشریعة، ۳۱۰.
۱۵. مجلسی، روضة المتقین، ۳۸۳/۹.
۱۶. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۸۳/۱۲.
۱۷. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۵/۲۷.

۲. تحلیل سندی

گام اول در بررسی فهم حدیث و اطمینان از صحت صدور روایت ازسوی معصوم مستلزم بررسی اسناد روایت است که با اعتبارسنجی حال رجالی راویان و چگونگی اتصال سند به معصوم حاصل می‌شود.

أ. حسین‌بن‌احمدبن‌ادریس: استادِ صدوق و از مشایخ اجازه تلعکبری بوده و صدوق از وی روایت نقل کرده[۱۸] و به‌گفتهٔ علامه مجلسی، شیخ صدوق بیش از هزار مرتبه حسین‌بن‌احمدبن‌ادریس را ترحم کرده است.[۱۹] استرآبادی ترحمِ شیخ صدوق را دربارهٔ حسین‌بن‌احمدبن‌ادریس از نشانه‌های وثاقت وی دانسته است.[۲۰] برخی رجالیان «ازجمله مشایخ اجازه‌بودن» را از توثیقات عام نشمرده‌اند.[۲۱] بنابراین، حسین‌بن‌احمدبن‌ادریس وثاقت صریح ندارد و رجالیانی چون خویی، «ترحم و مشایخ اجازه‌بودن» را به‌عنوان وثاقت نپذیرفته‌اند.

ب. احمدبن‌ادریس قمی: نجاشی او را با توصیفاتی چون ثقه، فقیه، کثیرالحدیث و صحیح‌الروایة معرفی کرده و کتاب النوادر را ازجمله تألیفات او برشمرده است؛[۲۲] لذا با ذکر این توصیفات، احمدبن‌ادریس، ثقه به شمار می‌رود.

ج. محمدبن‌حسین‌بن‌ابی‌الخطاب: در نظر نجاشی از اصحاب امام جواد(ع)، بسیار گران‌قدر، کثیرالروایة، ثقه و مؤلف کتاب‌های التوحید، المعرفة و البداء، الرد علی اهل القدر، الإمامة، اللؤلؤة، کتاب وصایا الأئمة علیهم السلام و النوادر بوده[۲۳] و ثقه است.

د. مغیرةبن‌محمد: در منابع رجالی شیعه از او یاد نشده اما نام او در کتاب الثقاتِ ابن‌حبان با عنوان مغیرةبن‌محمد المهلبی ذکر شده است،[۲٤] لذا او در نظر اهل تسنن راوی ثقه به شمار می‌آید، اما حال رجالی او در کتب شیعی مجهول است.

ه. بکربن‌خنیس‌الکوفی العابد: اطلاعاتی از او در کتب رجالی شیعه وجود ندارد، اما عجلی او را کوفی و ثقه خوانده است[۲۵] و براساس گزارش‌های ابن‌عدی و عسقلانی باتوجه‌به توصیفاتی که در خصوص

---

۱۸. طوسی، الامالی، ۴۲۳/۱-۴۲۵.

۱۹. مجلسی، روضة المتقین، ۶۶/۱۴.

۲۰. استرآبادی، منهج المقال، ۱۹۳/۴؛ شوشتری، قاموس الرجال، ۴۱۲/۳.

۲۱. نک: خوئی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ۷۲/۱.

۲۲. نجاشی، رجال، ۹۲/۱؛ طوسی، رجال، ۶۴/۱.

۲۳. نجاشی، رجال، ۱/ ۳۳۴؛ طوسی، رجال، ۳۷۹/۱ و ۳۹۱؛ علامه حلی، رجال، ۱۴۱.

۲٤. ابن‌حبان، الثقات، ۱۶۹/۹.

۲۵. عجلی، الثقات للعجلی، ۲۵۰/۱.

او موجود است چنین به نظر می‌رسد مشکلی در زهد و تقوای او نبوده است اما در نقل روایات، ضعیف بوده و روایات متروک و منکر را نقل می‌کرده و افرادی که او را ضعیف دانسته‌اند به‌دلیل نوع روایاتی است که نقل کرده است.[۲۶] بنابراین باید در نقل روایاتِ وی دقت کرد؛ چراکه متن روایات منقول از او نیاز به بررسی و تحلیل بیشتری دارد و به‌گفتهٔ رجالیان درخورِ اعتماد نیست.

و. خالدبن‌معدان ابوعبدالله الشامی الکلاعی: اطلاعاتی از او در منابع رجالی شیعه گزارش نشده و حال رجالی او ازنظر رجالیان امامی، مجهول است. در کتب اهل تسنن او را شامی و تابعی و ثقه خوانده‌اند.[۲۷] عسقلانی از قول گروهی او را مدلّس و تدلیس او را از نوع ارسال در سند دانسته است اما به وثاقت او لطمه‌ای وارد نمی‌کند.[۲۸]

ز. نوف البکالی: نوف بکالی این روایت را از امیرالمؤمنین(ع) نقل کرده است. در منابع رجالیِ متقدم شیعه اطلاعاتی از او یافت نشد. خویی در ذیل نام او به نقل این روایت از شیخ صدوق اکتفا و دربارهٔ ایشان سکوت کرده است.[۲۹] اما برخی از رجالیان متأخر در شرح حال او این چنین گفته‌اند: نوف‌بن‌فضاله، صحابی امیرمؤمنان(ع)[۳۰] بوده و با توصیفاتی چون عابد، صالح، تابعی[۳۱] وصف شده و از علمای اهل تسنن نیز ابن‌حبان او را ثقه خوانده است.[۳۲] بخاری او را صاحب فضیلت و برتری در علم، به‌ویژه در زمینهٔ اسرائیلیات معرفی کرده[۳۳] و برخی از علمای شیعی بنابر اخبار گزارش‌شده از او چنین استنباط کرده‌اند که وی از خواص بوده است.[۳۴] ازاین‌رو، می‌توان نوف را بنا بر دیدگاه فریقین ثقه به شمار آورد.

براساس ادلهٔ رجالی، اگر رجال سند همگی یا یکی از آن‌ها ثقهٔ غیرامامی باشند، سند موثق است و در غیر این صورت، سند ضعیف است[۳۵] اما به‌دلیل ضعف بکربن‌خنیس در سند این روایت نمی‌توان آن را موثق دانست. از منظر عالمان رجالی امامی، اگر وضعیت رجالی راویان در کتب رجالی مشخص نشده باشد، سند مجهول است.[۳۶] باتوجه‌به اینکه حال رجالی راویانی چون مغیرةبن‌محمد، بکربن‌خنیس و

۲۶. جرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ۱۸۸/۲؛ ابن‌حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۴۸۱/۱.
۲۷. عجلی، الثقات للعجلی، ۱۴۲/۱.
۲۸. ابن‌حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ۱۱۹/۳.
۲۹. خوئی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ۲۰۳/۲۰.
۳۰. شوشتری، قاموس الرجال، ۴۱۳/۱۰.
۳۱. امینی، اصحاب امیرالمؤمنین(ع) و الرواة عنه، ۵۸۱/۲.
۳۲. ابن‌حبان، الثقات، ۴۸۳/۵.
۳۳. بخاری، صحیح البخاری، ۳۵/۱.
۳۴. مازندرانی حائری، منتهی المقال فی احوال الرجال، ۳۹۲/۶؛ امین، اعیان الشیعة، ۲۳۰/۱۰.
۳۵. سبحانی، اصول الحدیث فی احکام الدرایة، ۱۵/۱.
۳۶.مامقانی، تنقیح المقال، ۷۷۱.

خالدبن‌معدان در کتب رجالی امامی یافت نشد، لذا سند روایت مذکور ازنظر رجالیان امامی ضعیف است.

۳. تحلیل دلالی

با تکیه بر ضعف سند نمی‌توان حدیث را کنار گذاشت؛ چه‌بسا مضمون آن با آیات و روایات دیگر تثبیت یا تقویت شود. گاه در کلام معصوم احتمال معانی متعددی وجود دارد که مستلزم بررسی و تحلیل است تا معنای ارجح استخراج شود. مطابق فرمایش امام رضا(ع): در اخبار اهل بیت همانند قرآن متشابه وجود دارد، باید به محکمات برگردانیده شود.[۳۷] درنتیجه برای دستیابی به مفاهیمی که در پشت الفاظ قرار دارند نیاز است تا متن روایت با آیات، روایات، عقل، قراین و مسلّمات دیگر سنجیده شود تا حقیقت کلام معصوم روشن شود. لذا ضروری است معنای لغوی و اصطلاحی واژگان به‌طور مجزا بررسی شود.

۳. ۱. مفهوم‌شناسی غیبت

«غیبت» ازنظر لغوی، دارای دو معناست: «غَیبت» به فتح غین، به‌معنای غیبوبت و پنهان‌بودن است، همان‌که می‌گویند: فلانی در کلاس درس حضور ندارد؛[۳۸] یعنی دلالت بر چیزی دارد که از دیدگان پنهان و کسی جز خدا آن را نمی‌داند.[۳۹]

«غِیبت» به کسر غین در معنای دوم، اسم مصدر از اغتیاب است؛ یعنی چیزی را دربارهٔ کسی بگویی که مایهٔ ناخشنودی اوست.[۴۰] کلام بیهوده‌ای که معمولاً در غیاب انسان‌ها گفته می‌شود و کسی در حضور فرد آن را بیان نمی‌کند.[۴۱] عیوب شخص را بدون آنکه نیازی به ذکرش باشد بازگو نمایند.[۴۲] «غِیب» دلالت بر انتخاب فعل دارد و انتخاب ورود در غیبت، به نسبت عمل و موضوع، اراده می‌شود.[۴۳]

در معنای اصطلاحی غِیبت دو تعریف وجود دارد: با تعبیر «ذِکرُکَ اَخاکَ بِما یَکرَهُهُ»[۴۴] یا «الغِیبةُ اَن تقولَ فی اخیکَ ما سَترهُ اللهُ عَلیه»؛[۴۵] براساس تعریف دوم، بیان امور ظاهری مانند عصبانیت و عجله غیبت محسوب نمی‌شود.

---

۳۷. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۳۱۸/۱.
۳۸. فراهیدی، العین، ۴۵۴/۴.
۳۹. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۰۳/۴.
۴۰. فراهیدی، العین، ۴۵۴/۴.
۴۱. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۴۰۳/۴.
۴۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۶۱۷.
۴۳. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ۲۹۱/۷.
۴۴. «برادر مؤمنت را یاد کنی به آنچه که او از آن کراهت دارد.» طوسی، الامالی، ۵۳۷/۱.
۴۵. «آنچه را در مورد برادرت بگویی که خداوند آن را پنهان کرده است.» حر عاملی، وسائل الشیعه، ۶۰۰/۸.

انواع غیبت: برای فهم مراد معصوم از حرامزادگی غیبت‌کننده، ابتدا باید انواع غیبت در آموزه‌های دینی و روایی بررسی شود.

أ. غیبت گفتاری: مشهورترین نوع غیبت است. براساس روایتی از پیامبر هرگاه آدمی نقص برادر مؤمنش را نزد دیگری بازگو نماید.[٤٦]

ب. غیبت نوشتاری: نوشتن عیب دیگری است؛ در این صورت، قلم، زبان دوم انسان است.[٤٧]

ج. غیبت اشاره‌ای: یعنی عیب دیگری با اشاره، ایما یا حرکتِ چشم به دیگران بیان شود؛ مانند توصیف عایشه از قد کوتاهِ زنی که نزد پیامبر(ص) آمده بود و پیامبر(ص) فرمود: مرتکب غیبت شدی.[٤٨]

د. غیبت به تعریض و کنایه: کسی که با استفاده از جمله‌های کنایی، عیوب دیگری را در غیاب او به دیگران برملا کند. عبارتی چون «خدا را شکر که به ما ریاست نداد»، کنایه از بی‌لیاقتی شخص غایب است[٤٩] یا وقتی نام کسی برده می‌شود برای مثال بگویی: خدا را شکر که ما را به دوستی دنیا و مقام گرفتار نکرد. غرض از این‌ها گوشه‌زدن به شخصی است که مرتکب این اعمال باشد.[٥٠]

ه. غیبت کرداری: فرد عیب دیگری را با نمایش به دیگران بفهماند. ابن‌سعد روایتی را از زیدبن‌اسلم نقل کرده که می‌گفت: پیامبر(ص) در بستر بیماری همهٔ همسرانش را نزد خویش جمع کرد. صفیه، دختر حیی‌بن‌اخطب گفت: «ای رسول خدا دوست داشتم که درد شما بر من بود» برخی از زنان پیامبر(ص) با تمسخر و گوشه‌چشم به او نگریستند، پیامبر(ص) متوجه عمل آنان شد و فرمود: گوشت مرده مضمضه کردید. آنان سؤال کردند به چه دلیل؟ ایشان فرمود: به‌دلیل تمسخری که به دوست خویش کردید.[٥١]

و. غیبت به قلب: این نوع نیز همانند غیبت‌کردن با زبان حرام است و به‌فرمودهٔ پیامبر(ص) حق تعالیٰ خون مسلمان و مال او و سوءظن نسبت به وی را حرام کرده است.[٥٢] غیبت‌کردن به دل؛ یعنی بدگمانی به کسی بدون آنکه عیوب فرد را دیده یا شنیده یا نسبت به آن یقین داشته باشی.[٥٣]

۳. ۲. مفهوم‌شناسی

معنای حلال‌زادگی و حرامزادگی ازنظر فقهی-شرعی و اخلاقی و زنازادگی ازنظر لغوی و اصطلاحی

---

٤٦. ورام، مجموعه ورام، ١١٨/١.

٤٧. شبر، الاخلاق، ٤١/٢.

٤٨. ورام، مجموعه ورام، ١١٨/١.

٤٩. نراقی، معراج السعادة، ٥٦٠/١؛ تهرانی، اخلاق الاهی، ٣٣/٤.

٥٠. شبر، الاخلاق، ٤٢/٢.

٥١. ابن‌سعد، الطبقات الکبیر، ١٠١/٨؛ تهرانی، اخلاق الاهی، ٣٣/٤.

٥٢. ورام، مجموعه ورام، ٥٢/١.

٥٣. فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ٢٦٨/٥؛ غزالی، کیمیای سعادت، ٤٦٩.

بررسی می‌شود تا نتیجهٔ مقبولی از فهم مراد معصوم حاصل شود.

أ. حلال‌زادگی: نَسَب شرعی عبارت است از اینکه: به‌سبب وطئی که ذاتاً با سببی شرعی از نکاح یا ملک یمین یا تحلیل حلال است حاصل شود، اگرچه به‌سبب عوارضی از قبیل حیض یا روزه یا اعتکاف یا احرام و مانند آن‌ها حرام شده باشد و وطی به شبهه، به نکاح شرعی ملحق می‌شود.[٥٤] حلال‌زاده کسی است که از راه ازدواج شرعی متولد شود[٥٥] و «طهارت مولد» دارد.[٥٦] نجفی، انعقاد نطفه در زمان روزه، حیض یا اعتکاف را حرام‌زادگی می‌داند[٥٧] اما معیار حلال‌زادگی ازنظر اکثر فقها، مشروع‌بودن انعقاد نطفه است.

ب. حرام‌زادگی: حرام‌زادگی، نقطهٔ مقابل حلال‌زادگی است. در مفهوم حرام‌زادگی، دو معنای عام و خاص وجود دارد. حرام‌زاده در معنای فقهی، فرزندی است که با وطی حرام (بالاصالة یا بالعرض) متولد شده است. حرام‌زادگی، اعم از زنازادگی است و نسبت‌دادن حرام‌زادگی و مانند آن به کسی، به‌دلیل عدم‌صراحت در زنازاده‌بودن است؛ زیرا احتمال می‌رود که مراد فرزندِ حاصل از آمیزش حرام، همچون آمیزش با همسر در حال حیض، روزه یا احرام است.[٥٨] اما از برخی فقها، یکسان‌بودن نسبت حرام‌زادگی با نسبت زنازادگی نیز نقل شده است.[٥٩] لذا در مفهوم حرام‌زادگی فقهی؛ زنازادگی و فرزند حاصل از پدر و مادر شرعی که فعل آن‌ها همراه با حرامی بوده، مطرح شده است.

ولد حرام در معنای نسبت‌سنجی و اخلاقی، عنوانی عام است و مراد از حرام‌زادگی به‌معنای عام در این نوشتار براساس آیات و روایات کسی است که حاصل انعقاد نطفهٔ شرعی است، اما احتمال دارد والدین به حلال‌بودن لقمه توجه نکرده‌اند یا مشارکت شیطان و عدم‌طهارت در انعقاد نطفهٔ او وجود داشته یا در حین انعقاد نطفه، مسائل فرعی مانند استقبال و استدبار قبله رعایت نشده است.

ج. زنازادگی: زنازاده؛ یعنی فرزندی که از هم‌بستری با زن بدون عقد شرعی متولد شود[٦٠] و با سفاح و زنا حاصل شود.[٦١]

د. زعم: واژهٔ «زعم» در لغت به‌معنای ظنّ و گمان[٦٢] آمده است. ابن‌فارس ریشهٔ زعم را سخنی دانسته

---

٥٤. خمینی، موسوعة الإمام الخمینی، ٢٨٤/٢.

٥٥. آل‌عصفور، الأنوار اللوامع، ١١/١٤.

٥٦. محقق حلی، شرائع الاسلام، ٨٧/١ و ١١٤ و ٥٩/٤ و ١٢١؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ١١٧/٤١ و ١١٨؛ عاملی، الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة، ١٣٣.

٥٧. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٤١١/٤١؛ ترحینی عاملی، الزبدة الفقهیة، ٣٠٢/٩.

٥٨. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٤١١/٤١؛ ترحینی عاملی، الزبدة الفقهیة، ٣٠٢/٩.

٥٩. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ٤١١/٤١؛ خمینی، تحریر الوسیلة، ٤٧٣/٢.

٦٠. راغب اصفهانی، المفردات، ٣٨٤.

٦١. خمینی، موسوعة الإمام الخمینی، ٢٨٤/٢و

٦٢ .فراهیدی، العین، ٣٦٤/١.

که بدون راستی و صحت و بدون اصل و یقین است و در معنای دیگر، آن را تکفل و قبول سرپرستی می‌داند.[۶۳] ازنظر ازهری، یعنی چیزی که مورد شک و تردید باشد و در آن تحقیق به عمل نیامده باشد.[۶۴] زمخشری، زعم را بیشتر در سخن باطل و ناپایدار می‌داند.[۶۵] در دیدگاه شرتونی عادت عرب است که هر دروغ‌گویی نزد آن‌ها سخنی بگوید، می‌گویند فلانی زعم کرد.[۶۶] بنابراین زعم به‌معنای سخنی است که احتمال یا یقین دروغ در آن وجود دارد.

۳. ۳. تبیین مفهوم عبارت «کَذَبَ مَن زَعَم أنَّه...» از منظر روایات

به‌منظور دستیابی به فحوای کلام معصوم در روایاتی که دارای عباراتی چون «کَذَبَ مَن زَعَم أنَّه...» است، ملاحظهٔ آن روایات ضروری می‌نماید تا قرینه‌ای برای فهم روایت حرامزادگی غیبت‌کننده باشد؛ مانند روایت «کَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یُصَلِّي صَلَاةَ اللَّیْلِ وَ هُوَ یَجُوعُ إِنَّ صَلَاةَ اللَّیْلِ تَضْمَنُ رِزْقَ النَّهَارِ؛[۶۷] دروغ می‌گوید کسی که ادعا کند نماز شب می‌خواند اما درعین‌حال از گرسنگی رنج می‌برد، همانا نماز شب تضمین‌کنندهٔ روزی است. این روایت نشان می‌دهد که نماز شب، نه‌تنها آثار معنوی فراوانی دارد؛ بلکه بر زندگی مادی فرد نیز اثرگذار است. نکتهٔ کلیدی این روایت آن است که نباید میان ادعا و عمل تناقضی وجود داشته باشد. کسی که ادعای عبادتی را می‌کند باید آثار آن را در زندگی خود مشاهده کند، در غیر این صورت ادعای او کذب است.

همچنین روایت «کَذَبَ یَا عَلِيُّ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یُحِبُّنِي وَ یُبْغِضُک؛[۶۸] پیامبر(ص) به امیرمؤمنان(ع) فرمود: ای علی! دروغ می‌گوید کسی که ادعا کند مرا دوست دارد اما با تو دشمن است.» این روایت بیانگر این است که محبت به پیامبر(ص) و امیرمؤمنان(ع) با هم مرتبط هستند و کسی نمی‌تواند یکی را دوست و دیگری را دشمن بداند و فرمودهٔ پیامبر(ص) بر اهمیت وحدت و انسجام میان اهل بیت تأکید دارد. آیهٔ « قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّ اَلْمَوَدَّةَ فِي اَلْقُرْبی»[۶۹] به‌صراحت بیان می‌کند که پیامبر(ص) تنها چیزی که از امت خویش می‌خواستند، دوست‌داشتن خویشاوندانش، ازجمله امیرمؤمنان(ع) بوده است. همچنین ایشان در روایتی، امیرمؤمنان را معیار شناخت ایمان مؤمنانِ بعد از خویش معرفی فرموده‌اند.[۷۰] بنابراین

---

۶۳. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۰/۳.
۶۴. ازهری، تهذیب اللغة، ۹۴/۲.
۶۵. زمخشری، اساس البلاغة، ۲۷۱.
۶۶. شرتونی، اقرب الموارد، ۵۴۰/۲.
۶۷. برقی، المحاسن، ۵۳/۱.
۶۸. برقی، المحاسن، ۱۵۱/۱.
۶۹. شوری: ۲۳.
۷۰. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۴۸/۲.

ادعای محبت باید با عمل همراه باشد؛ یعنی کسی که ادعای دوستی می‌کند باید این ادعا را در رفتار و کردار خویش نشان دهد. محبت صرفاً ادعایی زبانی نیست؛ بلکه باید در عمل نمود یابد. درنتیجه، دشمن امیرمؤمنان(ع) دشمن پیامبر نیز هست.

همچنین روایت «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ يَجْتَرِي عَلَى مَعَاصِي اللَّهِ كُلَّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ؛[۷۱] دروغ می‌گوید کسی که ادعا کند خدا را می‌شناسد اما شبانه‌روز جرأت نافرمانی از او دارد»؛ نشان می‌دهد شناخت خداوند باید با عمل همراه باشد و انسان مؤمن همواره خدا را ناظر بر اعمال خود می‌داند و از نافرمانی او پرهیز می‌کند و در عمل تسلیم خداست. بنابراین کسی که مرتکب گناه می‌شود، در حقیقت خدا را آن‌گونه که باید نشناخته است.

در این بخش از روایت، بر گناهکار لقب حرام‌زادگی اطلاق نشده است؛ چراکه طیف گناهان گسترده بوده و هریک آثار مختلفی بر روح و روان انسان دارد. ازاین‌رو ممکن است حرام‌زادگی بر گناهانی اطلاق شود که دارای آثار مخرب‌تری بوده و فرد را از دایرهٔ رحمت الهی دور می‌سازد. گناهانی چون دشمنی با اهل بیت یا غیبت‌کردن، که مراد معصوم از این تعبیر، شدت زشتی گناه را می‌رساند.

سبب صدور روایاتی که عبارت «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ» در آن‌ها استعمال شده، نشان از تلاش معصوم برای تبیین مفهوم ایمان واقعی است که در عمل و رفتار فرد بروز می‌یابد و مؤمن حقیقی کسی است که گفتار و کردارش براساس خدامحوری است.

براین‌اساس، کاربرد عبارت «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ» در روایت «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يَأْكُلُ لُحُومَ النَّاسِ بِالْغِيبَةِ» نشان می‌دهد که غیبت‌کننده گمان می‌کند از تمامی جهات حلال‌زاده است، در واقع حلال‌زاده نیست؛ زیرا برخی از مقدمات انعقاد نطفه یا تربیت و رشد او مطابق دستورات الهی و خدامحورانه نبوده و حلال‌زادگی در اعمال و رفتار او نمود ندارد.

۳. ۴. نگاهی قرآنی به غیبت و ارتباط آن با حرام‌زادگی

مطالعهٔ تاریخ حدیث نشان می‌دهد که روایات با آسیب‌های مختلفی همچون سهو، خطای راویان، تصحیف و آسیب‌های عمدی چون جعل روایات، تدلیس متن و سند روبه‌رو بوده است. معصومان برای مواجهه با چنین پدیده‌هایی، قرآن را معیار تشخیص سره از ناسره معرفی کرده‌اند که یکی از متقن‌ترین معیارها، عرضهٔ حدیث بر قرآن است.[۷۲] این روایات، موافقت حدیث با قرآن را وجه ترجیح دانسته است. یکی از آیات پرهیز از غیبت، این است: «وَ لايَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً

۷۱. ابن‌بابویه، الامالی، ۲۰۹/۱.

۷۲. کلینی، الکافی، ۶۶/۱.

فَكَرِهْتُمُوهُ واتَّقُوا اَللّهَ إِنَّ اَللّهَ تَوّابٌ رَحِيمٌ»؛ خدای متعال در فرازی از مؤمنان خواسته تا از تجسس اجتناب ورزند، چون تجسس سبب افشای عیوب و اسرار پنهانی مؤمنان می‌شود و آگاهی از این عیوب، سبب غیبت می‌شود. خداوند برای نشان‌دادن قبح و کراهت این عمل مثالی آورده و می‌فرماید: «آیا هیچ‌یک از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟» آبروی برادر مسلمان، همچون گوشت تن اوست و ریختن این آبرو به‌وسیلهٔ غیبت و افشای اسرار پنهانی، همچون خوردن گوشت تن اوست. تعبیر به مرده به‌سبب آن است که غیبت در غیاب افراد صورت می‌گیرد که همچون مردگان قادر به دفاع از خود نیستند؛ لذا این ناپسندترین ظلم در حق برادر مسلمان است.[۷۳]

تعلیل در جملهٔ «أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ» برای حرمت غیبت است و اینکه فرموده: «لَحْمَ أَخِيه» برای این است که اخوت تنها در میان مؤمنان است و غیبتِ فردی را که تظاهر به فسق می‌کند غیبت نشمرده‌اند.[۷٤] زجاج گفته همان‌گونه که اگر گوشت برادر مرده‌ات را بخوری دردی حس نمی‌کند، غیبت برادر دینی نیز به همین شکل است.[۷۵]

قبح این گناه چنان است که دربارهٔ ملکوت هیچ‌یک از گناهان، تعبیر «خوردن گوشت مرده» به کار نرفته است و این توصیف نشان از اهمیت حفظ حرمت و شخصیت افراد است. در اثر کتمان عیوب مردم، اعتماد آن‌ها نسبت به یکدیگر بیشتر می‌شود و همچنین پرهیز از غیبت، بنیان‌های تعاون و همکاری را استوار می‌کند و پیوندهای اجتماعی را محکم‌تر می‌سازد؛ لذا این آیه مؤمنان را به رعایت اخلاق نیکو و ترک غیبت سفارش می‌کند. در این آیه، سخن از حرام‌زادگی غیبت‌کننده مطرح نشده و در تفاسیر ذیل این آیه نیز فقط حرمت و خسارات ناشی از آن بیان شده است.[۷٦]

گرچه اصطلاح فقهی حرام‌زادگی معنای خاص دارد، به نظر می‌رسد استفاده از این اصطلاح در روایت، حاکی از معنایی فراتر از مفهوم فقهی است و معنای عام را شامل می‌شود. بنابراین، رابطهٔ بین حرام‌زادگی به معنایی که در روایت آمده با معنای فقهی، اعم‌واخص مطلق[۷۷] است.

۳. ۵. تبیین مفهوم حرام‌زادگی براساس آیات و روایات

احتمالاتی که از «زاده‌نشدن از حلال» درخورِ بررسی است؛ حرام‌زادگی، زنازادگی، مشارکت شیطان در نطفهٔ فرد غیبت‌کننده چون عدم‌طهارت فکری والدین در زمان انعقاد نطفه یا آثار لقمهٔ حرامی است که

---

۷۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۸٤/۲۲.

۷٤. طباطبایی، المیزان، ۳۲٤/۸.

۷۵. طبرسی، مشکاة الأنوار، ۲۰۵/۹.

۷٦. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۲٤/۱۸ و ۳۲۵؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۰٦/۹؛ زمخشری، الکشاف، ۳۷۱/٤.

۷۷. اعم‌واخص مطلق عبارت است از: دو کلی که یکی از آن دو، عام مطلق و دیگری، خاص مطلق است (سبزواری، شرح المنظومه، ۱۲۹/۱).

در اعمال فرد دیده می‌شود و نیز می‌تواند تعبیری کنایی و تشبیهی باشد که شدت گناه غیبت را نشان می‌دهد و بیان می‌کند: کسی که دائم مرتکب این گناه است، به‌دلیل برخی از مقدمات حرام در نطفه و نادرست‌بودن رشد و تربیت او گویا از اصل و نسبِ انسانی دور شده است.

۳. ۵. ۱. ارزیابی براساس عقل و ملاک‌های زنازادگی در روایات

اگر مراد امیرالمؤمنین(ع) از «زاده‌نشدن از حلال»، زنازادگی باشد، می‌رساند که غیبت‌کنندگان زنازاده هستند. اگر یکی از خصوصیات غیبت‌کنندگان زنازادگی باشد، بیشتر مؤمنان مرتکب چنین گناهی می‌شوند، گرچه ممکن است از آن توبه کنند اما این پرسش رخ می‌دهد که آیا همهٔ آن‌ها زنازاده هستند؟ درحالی‌که افراد شناخته‌شده‌ای هستند که تردیدی در حلال‌زاده‌بودن آن‌ها نیست، اما گاهی مرتکب غیبت می‌شوند. گرچه غیبت عملی است که فرد با اختیار آن را انجام می‌دهد، درحالی‌که زنازادگی شرایطی ناخواسته و خارج از اختیار فرد است. اگرچه عوامل ژنتیکی و محیطی می‌توانند بر رفتار انسان تأثیرگذار باشند، اما اراده و اختیار انسان تعیین‌کنندهٔ اعمال اوست و انسان می‌تواند در تمام مراحل زندگی بر عوامل ارثی غلبه کند و در مسیر کمال گام بردارد. لذا ازنظر عقلی نمی‌توان غیبت‌کننده را زنازاده به شمار آورد. اگر مقصود از حرام‌زادگی در این روایت، زنازادگی باشد، با قول به جبر هماهنگ است که در آموزه‌های شیعی مردود است.

شایان ذکر است روایت امّ‌سلمه از رسول خدا(ص) خطاب به امیرمؤمنان(ع) «لَا يُبْغِضُكُمْ إِلَّا ثَلَاثَةٌ وَلَدُ زِنًا وَ مُنَافِقٌ وَ مَنْ حَمَلَتْ بِهِ أُمُّهُ وَ هِيَ حَائِضٌ»[۷۸] نشان می‌دهد مقصود از حرام‌زادگی، به‌معنای عام است و انعقاد نطفه در ایام حیض را نیز شامل می‌شود.

سخن عبادةبن‌صامت نیز حمل‌شدنی بر معنای دشمنی کامل و عملی با امیرمؤمنان(ع) است: «کنا نبور اولادنا بحب علی‌بن‌ابی‌طالب فاذا راینا احدهم لا یحب علی‌بن‌ابی‌طالب، علمنا انه لیس منا، و انه لغیر رشده»[۷۹] نشان می‌دهد که در آن زمان، محبت امیرالمؤمنین(ع) معیاری برای سنجش حلال‌زادگی فرزندان محسوب می‌شد، به‌گونه‌ای که اگر کودکی به امیرالمؤمنین(ع) علاقه‌ای نشان نمی‌داد این امر نشان از آن بود که او از نطفهٔ آن‌ها نیست و حرام‌زاده است. حافظ جزری پس از ذکر این روایت می‌گوید: این مطلب از قدیم‌الایام تا به حال مشهور است؛ چراکه تنها زنازاده با علی دشمنی می‌کند و می‌جنگد.[۸۰]

ملاک حلال‌زادگی در این روایت نیز «حبّ امیرالمؤمنین(ع)» عنوان شده است. اگر غیبت‌کننده زنازاده

---

۷۸. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۱۴۲/۱.

۷۹. ابن‌حیون، شرح الاخبار، ٤٤٦/۱.

۸۰. ابن‌جزری، اسنی المطالب فی مناقب الامام علی(ع)، ۵۸/۱.

باشد این حبّ در او وجود ندارد، درحالی‌که بیشتر غیبت‌کنندگانِ شناخته‌شده، شیعهٔ امیرالمؤمنین(ع) و محب ایشان هستند. چنین معیاری نمی‌تواند دلیل قطعی برای تشخیص حلال‌زادگی یا حرام‌زادگی باشد. ازاین‌رو، نمی‌توان عدم‌دوستی با امیرالمؤمنین(ع) را برای غیبت‌کننده اثبات کرد و نسبت زنازادگی به او داد. بنابراین، سخن عبادةبن‌صامت می‌تواند علاقهٔ شدید او نسبت به مقام ویژهٔ امیرمؤمنان(ع) و شرایط خاص حاکم بر جامعهٔ آن روز را نشان دهد، نه اینکه به‌عنوان حقیقت قطعی و علمی در همهٔ زمان‌ها باشد. شایان ذکر است موارد گوناگونی در تاریخ نقل شده است که فردی در برهه‌ای از زمان مخالف اهل بیت بوده و سپس هدایت شده و به یاری امامان اقدام کرده است، همچون زهیر که در رکاب امام حسین(ع) به شهادت رسید.[۸۱] درنتیجه، نمی‌توان حرام‌زادگی خاص فقهی را به غیبت‌کننده نسبت داد.

همچنین براساس روایات، زنازاده شایستگی احراز مناصبی؛ چون مرجعیت تقلید، امامت جمعه و جماعت را ندارد.[۸۲] امام باقر(ع) نیز در روایتی شهادت ولد زنا را جایز ندانسته‌اند.[۸۳] بنابراین، اگر کسی که غیبت می‌کند زنازاده تلقی شود، نمی‌تواند این مقام‌ها را برای خود اختیار نماید. لذا ازنظر عقلی و منطقی نمی‌توان از روایت مورد بحث، زنازادگی فرد غیبت‌کننده را برداشت کرد.

باتوجه‌به آیات و روایات، حرام‌زادگی فقهی شرعی به‌معنای خاص زنازادگی دربارهٔ غیبت‌کننده اثبات‌شدنی نیست، اما استفاده از این تعبیر در ادامهٔ روایت «... وَ كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ وَ هُوَ يُبْغِضُنِي وَ يُبْغِضُ الْأَئِمَّةَ مِنْ وُلْدِي» دربارهٔ دشمنان اهل بیت، باتوجه‌به روایات فراوانی که در زمینهٔ ناپاک و نامشروع‌بودن دشمنان امیرمؤمنان(ع) و اهل‌بیت وجود دارد و علامه مجلسی در بحار الأنوار در موضعی ۳۱ حدیث جمع کرده[۸۴] و در مرآة العقول آن‌ها را متواتر خوانده[۸۵] و نیز شواهدی که دربارهٔ دشمنان امام حسین(ع) چون یزیدبن‌معاویه در تاریخ ثبت است؛[۸۶] این بخش از روایت در خصوص دشمنان اهل بیت می‌تواند علاوه‌بر معنای عام حرام‌زادگی (مشارکت شیطان در نطفهٔ آن‌ها، عدم‌طهارت فکری والدین در زمان انعقاد نطفه و آثار لقمهٔ حرام)، حرام‌زادگی فقهی را نیز برساند؛ بدین معنا که مراد از دشمنی اهل بیت در چنین روایاتی، دشمنی کامل و ناصبیان و قاتلان امامان معصوم است. انسان حلال‌زاده، ناصبی نمی‌شود و به قتل امام اقدام نمی‌کند.

---

۸۱. دینوری، الاخبار الطوال، ۲٤٦/۱.
۸۲. کلینی، الکافی، ۳۷۵/۱.
۸۳. کلینی، الکافی، ۲۹٦/۷.
۸٤. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۵/۲۷-۱۵۶.
۸۵. مجلسی، مرآة العقول، ۴۲۰/۲۶.
۸٦. نک: مسعودی، مروج الذهب، ۶۳/۳.

۳. ۵. ۲. ارزیابی براساس ملاک‌های حرام‌زادگی در آیات و روایات

اگر مقصود امیرالمؤمنین(ع) از «زاده‌نشدن از حلال»، حرام‌زادگی باشد؛ یکی از دلایل حرام‌زادگی در آیهٔ ٦٤ سورهٔ اسراء ازنظر علامه طباطبایی این است که فرد حاصل ازدواجی سالم و پدر و مادر مشروع و از دیدگاه ظاهری حلال‌زاده است، اما آن‌گونه که خداوند می‌فرماید، چنین نیست:[۸۷] «وَ اسْتَفْزِزْ مَنِ اِسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ وَ شارِكْهُمْ فِي اَلْأَمْوالِ وَ اَلْأَوْلادِ وَ عِدْهُمْ وَ ما يَعِدُهُمُ اَلشَّيْطانُ إِلاّ غُرُورا.»

در مفهوم مشارکت شیطان در اولاد دیدگاه‌های تفسیری متفاوتی وجود دارد: ازنظر علامه طباطبایی مشارکت شیطان در اولاد به این معناست: اگر فرزند از راه حرام به وجود بیاید یا حتی از راه حلال باشد اما او را براساس آداب الهی تربیت نکند؛ در هر دو صورت سهمی از آن فرزند را برای شیطان و سهمی را برای خودش قرار داده است.[۸۸] برخی نیز مراد از اولادی را که شیطان در آن سهیم است، اولادی می‌دانند که نام بت‌پرستان را گرفته‌اند؛ چون عبدشمس و عبدالحارث و امثال این‌ها.[۸۹] بعضی نیز برآن‌اند که مقصود از فرزندی که شیطان در آن سهیم هست، فرزندی است که عرب زنده‌به‌گور کرده بود.[۹۰]

برخی روایات، شرکت شیطان در اولاد را فقط به‌معنای فرزندان نامشروع دانسته‌اند.[۹۱] درنتیجه، شرکت شیطان در اولاد می‌تواند به‌معنای حرام‌زادگیِ فقهی-شرعی یا حرام‌زادگی اخلاقی و معنای عام باشد، اما طبق این روایت مراد معصوم در روایت، مشارکت شیطان در نطفهٔ فرد غیبت‌کننده و حرام‌زادگی به‌معنای عام آن است و حرام‌زادگیِ خاص فقهی اثبات‌شدنی نیست.

در روایتی نیز از امام صادق(ع) که فرمودند: هرگاه یکی از شما نزد خانواده‌اش آمد خدا را یاد کند؛ پس اگر هنگام جماع خدا را یاد نکند و از او فرزندی باشد، شیطان در آن شریک می‌شود و او با دوستی و دشمنی ما شناخته می‌شود؛[۹۲] چنین به نظر می‌رسد که این فرزند در رفتارهای زشت، چون شیطان عمل خواهد کرد؛ زیرا در روایتی از ایشان آمده که هرکس از برادر مسلمانش غیبت کند شیطان در نطفهٔ او شریک شده است.[۹۳] ازاین‌رو، می‌توان نتیجه گرفت مراد معصوم از حلال‌زاده‌نبودنِ غیبت‌کننده، حرام‌زادگی به‌معنای عام و شرکت شیطان در نطفهٔ اوست.

---

۸۷. طباطبایی، المیزان، ۱٤٦/۱۳.

۸۸. طباطبایی، المیزان، ۱٤٦/۱۳.

۸۹. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳۲۸/۲۱.

۹۰. زمخشری، الکشاف، ٦۷۸/۲.

۹۱. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۹۹/۲؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ٥٤٦/۳.

۹۲. کلینی، الکافی، ٥۰۳/٥.

۹۳. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۴۱۷/۴.

در برخی از روایات نیز نشانهٔ حرامزادگی، دشمنی با اهل بیت عنوان شده است. در روایتی پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین فرمود: «يَا عَلِيُّ مَنْ أَحَبَّنِي وَ أَحَبَّكَ وَ أَحَبَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ وُلْدِكَ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَى طِيبِ مَوْلِدِهِ فَإِنَّهُ لَا يُحِبُّنَا إِلَّا مَنْ طَابَتْ وِلَادَتُهُ وَ لَا يُبْغِضُنَا إِلَّا مَنْ خَبُثَتْ وِلَادَتُهُ؛[94] ای علی هر که مرا و تو را و امامان از نسل تو را دوست دارد، پس خدا را بر حلال‌زادگی خود سپاس گوید؛ زیرا ما را دوست ندارد، مگر حلال‌زاده و ما را دشمن نمی‌دارد، مگر حرامزاده.» واژهٔ «خبث» در معنای لغوی؛ نقطهٔ مقابل پاکی[95] و چیزی است که به‌سبب مکروه و ناپسندبودنش این‌گونه نامیده شده است.[96] لذا «خَبُثَتْ وِلَادَتُهُ» در مقابل حلال‌زادگی است و می‌تواند مفهوم حرامزادگی را برساند، مگر اینکه مراد از خبث نیز مفهومی عام باشد و هر فرزندی که بر او حرامزاده اطلاق شده، به‌معنای زنازادگی نباشد؛ بلکه عدم‌رعایت واجبات در انعقاد نطفه مراد است؛ مثلاً اگر کسی حرام بخورد و نطفه‌اش تولیدشده از غذای حرام باشد یا در زمان قرارگرفتن نطفه در رحم مادر، رو به قبله و پشت به قبله باشند یا نطفهٔ مرد در ایام حرام مانند ایام حیض و... در رحم مادر قرار گرفته است. همان‌گونه که در روایت کلینی آمده: اگر فرد هنگام جماع خدا را یاد نکند و از او فرزندی باشد، شیطان در آن شریک می‌شود و او با دوستی و دشمنی ما شناخته می‌شود.[97] ازاین‌رو، حتی روایات حرامزادگی دشمنان امیرمؤمنان(ع) نیز حمل‌شدنی بر این معناست.

براساس این روایت، اگر ملاک حرامزادگی «دشمنی با اهل‌بیت» به شمار رود که غیبت‌کنندگان دشمن اهل‌بیت محسوب شوند، چنین نیست. این روایت تصریح می‌کند از دیدگاه پیامبر(ص) حبّ اهل بیت و حلال‌زادگی به‌عنوان فضیلت برای افراد مطرح شده است و محبت اهل بیت سهم افرادی است که عملکردی شایسته داشته باشند و از دستورات خداوند به‌نحو احسن پیروی کنند و انجام اعمال صالح در راستای ارزش‌های دینی سبب جلب محبت و توجه اهل بیت می‌شود. بنابراین طبق این روایت نیز مراد معصوم از حلال‌زاده‌نبودن، حرامزادگی خاص فقهی نیست.

تأثیر طهارت فکری والدین در زمان انعقاد نطفه از منظر آیات و روایات: ازجمله مراحل حساسی که طینت شکل می‌گیرد، زمان انعقاد نطفه است و والدین در طبع و سرشت فرزند و کیفیت روحی که در جنین دمیده می‌شود، نقشی مهم ایفا می‌کنند. براساس آیهٔ ۵۸ سورهٔ اعراف: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبُثَ لا يَخْرُجُ إِلاّ نَكِداً»، طبع و طینت هر فرد در میزان گرایش فرد به‌سمت خوبی یا بدی

۹۴. ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ۱۶۱/۱.
۹۵. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۸۳/۲.
۹۶. راغب اصفهانی، المفردات، ۲۷۲.
۹۷. کلینی، الکافی، ۵۰۳/۵.

اثرگذار است؛[۹۸] چنان‌چه کسی طبع سالم و پاکی داشته باشد، گرایش بیشتری به انجام کارهای پسندیده دارد و در برابر افعال ناشایست کمتر وسوسه می‌شود.

خلق‌وخوی والدین و تمامی احوال آنان در حین انعقاد نطفه و بعد از آن، تأثیری بسزا در مزاج طفل، اخلاق و صفات ظاهری و باطنی وی دارند و از عوامل مؤثر به شمار می‌روند و این حالات فکری و روانی چون سایر آثار ژنتیکی، طبق قانون مسلّم وراثت به فرزندان منتقل می‌شود.[۹۹] درنتیجه، آموزه‌های اسلامی همواره به‌دنبال دفع امراض روحی از انسان هستند و از همان ابتدای پدیدآمدن نطفه، برای پدر و مادر دستورالعمل صادر می‌کنند. چه‌بسا، هرکدام از این موارد رعایت نشود ممکن است در آینده تأثیر منفی بر روحیهٔ فرزند داشته باشند و منجر به بروز مشکلاتی برای او شود.

در تأثیر فکر و خیال بر فرزند در روایتی از پیامبر(ص) به امیرالمؤمنان(ع) می‌فرمایند: هنگام زناشویی، خیال زن دیگری را در خاطر نیاور که ترس از آن دارم اگر فرزند پسری متولد شود دارای صفات و روحیات زنانه شود و اگر فرزند دختری متولد شود معلول ذهنی یا جسمی شود.[۱۰۰] هرچند این روایت با آوردن «ترس از آن دارم» حکم قطعی صادر نکرده، اما رعایت‌نکردن برخی آداب ممکن است زمینه‌ساز پیامدی خاص شود و شاید دلیل قطعی و تامه نباشد و توجیه علمی برای آن وجود نداشته باشد؛ چه‌بسا علم بعدها به آن‌ها دست یابد. اما نمی‌توان از این روایات که براساس عصمت و علم لدنی ائمه(ع) است غافل شد؛ زیرا بیانگر آثار وضعی و عواقب شومِ برخی اعمالی است که انسان ازروی عمد یا جهل انجام می‌دهد. اگر نیک بنگریم این روایات انسان را به پاکی نسل فرا می‌خواند، بنابراین طهارت باید در تمام شئون و حالات انسانی حفظ شود.

انسان باید به‌گونه‌ای متولد شود و رشد یابد که شجرهٔ طیبهٔ طوبی شود، به‌طوری که یکی از هم‌نشینی با او لذت ببرد و دیگری از اخلاق خوشش بهره‌مند شود.[۱۰۱] لذا مراد از حلال‌زاده‌نبودنِ غیبت‌کننده می‌تواند عدم‌طهارت فکری پدر و مادر در انعقاد نطفه باشد که به‌گونه‌ای مشارکت شیطان در نطفهٔ اوست و به‌صورت رفتار ناپسند در نسل بروز یافته است، هرچند به‌معنای جواز قطعی برای انجام عمل نیست؛ زیرا قدرت اختیار انسان است که به رفتار او جهت می‌دهد.

۳. ٦. بررسی نقش تغذیهٔ حلال در تربیت اخلاقی از منظر قرآن و روایات

ازجمله منابع و ابزارهای فهم آیات و روایات، دقت‌های ادبی است. ازاین‌رو، وجود تنوین در کلمهٔ

---

۹۸. طباطبایی، المیزان، ۱۲۱/۸.

۹۹. مکارم شیرازی، سبحانی، پاسخ به پرسش‌های مذهبی، ۳۲۰/۱.

۱۰۰. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۶۶۳/۱.

۱۰۱. صمدی آملی، شرط مراتب طهارت، ۲۵/۲.

«حَلَالٍ» در «كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ وُلِدَ مِنْ حَلَالٍ» جای تأمل و دقت دارد که به نظر می‌رسد تنوین تنکیر است و معنای عموم و اطلاق از آن استعمال می‌شود، لذا می‌توان گفت: مراد معصوم از حلال‌زادگی، حلال از تمام جوانب است؛ یعنی هر عاملی مثل لقمهٔ حلال که می‌تواند در طهارت نطفه مؤثر باشد. کسب حرام بدترین چیز است و براساس روایات در ذریه و نسل ظاهر می‌شود.[۱۰۲] در نظر برخی، یک قسم از حرام‌زادگی این است که فرزندان از لقمهٔ حرام رشدونمو یابند.[۱۰۳] ممکن است این سؤال سبب شگفتی باشد که چگونه تغذیه می‌تواند در روحیات و اخلاق تأثیرگذار باشد؟ اما باتوجه‌به رابطهٔ جسم و روح در یکدیگر جایی برای این تعجب نمی‌ماند. همان‌طور که حالات غم و اندوه شدید، جسم را ناتوان و موها را سفید می‌کند. عکس این مسئله نیز صادق است؛ یعنی حال خوب جسمانی نیز سبب شادابی روح و مثبت‌اندیشی می‌شود. از دیرباز میان دانشمندان همواره تأثیر غذا بر روحیات اخلاقی مدِّنظر بوده است؛ برای نمونه، خون‌خواری را دلیل قساوت قلب می‌دانستند یا معتقد بودند عقل سالم در بدن سالم است.[۱۰۴]

ازنظر اسلام مال حرام اثرات سوئی بر روح و روان انسان‌ها می‌گذارد که حاصل آن امراض نفسانی است که در اعمال ناپسند او بروز می‌یابد. براساس آیهٔ «يا أَيُّهَا اَلرُّسُلُ كُلُوا مِنَ اَلطَّيِّباتِ وَ اعْمَلُوا صالِحاً إِنِّي بِما تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» که خداوند می‌فرماید: از غذاهای پاکیزه بخورید و عمل صالح انجام دهید، نوع تغذیه در روحیات انسان تأثیرگذار است و غذاهای مختلف، آثار اخلاقی متفاوتی دارند.[۱۰۵] همچنین امام صادق(ع) مراد از «طیب» را در این آیه، رزق حلال دانسته‌اند.[۱۰۶] خداوند نیز دربارهٔ عده‌ای از یهودیان که مرتکب اعمال نادرست، مانند جاسوسی و تحریف کتاب‌های آسمانی می‌شدند، فرموده: «أُولٰئِكَ اَلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اَللّٰهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ»[۱۰۷] و در آیهٔ بعد می‌فرماید: «سَمّٰاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكّٰالُونَ لِلسُّحْتِ». ازنظر علامه طباطبایی هر مالی که از حرام کسب شود، «سحت» است.[۱۰۸] این تعبیر نشان می‌دهد که آلودگی قلب‌های آن‌ها بر اثر اعمال ناشایستی چون تکذیب آیات پروردگار و مال حرام بوده است. بنابراین، تغذیهٔ حرام سبب نفوذ اخلاق رذیله و تیرگی آیینهٔ دل می‌شود.[۱۰۹] این آیات بر تأثیر تغذیه بر اعمال انسان تأکید می‌کند و او را به یقین می‌رساند که از لقمهٔ حرام اجتناب کند. چه‌بسا علم به کشفیاتی در زمینهٔ غذاهای حرام چون

---

۱۰۲. کلینی، الکافی، ۱۲۵/۵.

۱۰۳. نک: بهبهانی، رسالهٔ عملیه متاجر، ۵/۱.

۱۰۴. مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۲۰۸/۱.

۱۰۵. بهروز و همکاران، «تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه»، ۱۲.

۱۰۶. کوفی، تفسیر فرات الکوفی، ۲۷۷/۱.

۱۰۷. مائده: ۴۱.

۱۰۸. طباطبایی، المیزان، ۳۴۱/۵.

۱۰۹. بهروز و همکاران، «تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه»، ۲۱.

خوردن گوشت خوک رسیده، درحالی‌که قرآن ۱۴۲۱سال پیش این مباحث را مطرح کرده است.

پیامبر(ص) بر رعایت دوازده خصلت نیکو در هنگام غذاخوردن تأکید فرموده‌اند که واجبات، مستحبات و آداب سفره را در بر می‌گیرد. یکی از آن واجبات، شناخت غذایی است که انسان از آن می‌خورد.[۱۱۰] ازاین‌رو، تغذیهٔ حرام تأثیری بر جان آدمی می‌گذارد که شاید کشف آن در محدودهٔ علوم بشری نگنجد اما روایات فراوانی به پرهیز از آن تأکید کرده‌اند.[۱۱۱]

زمانی که امام حسین(ع) در واقعهٔ عاشورا خطاب به دشمنانی که پذیرای شنیدن سخنان امام(ع) نبودند، فرمود: شکم‌های شما از حرام پر شده و به قلب‌های شما مهر قساوت زده شده است،[۱۱۲] براساس این روایت لقمهٔ حرام سبب زنگار روح و تضعیف فضایل اخلاقی می‌شود. بنابراین بسیاری از گناهان ریشه در آلودگی روحی دارند که غیبت نیز نوعی از آن‌هاست.

نراقی مال حرام را از بزرگ‌ترین عوامل نابودی انسان و مانع رسیدن به سعادت دانسته است.[۱۱۳] همچنین یکی از نگرانی‌های پیامبر(ص) دربارهٔ امتش، ورود درآمدهای حرام بر آن‌ها بوده است.[۱۱۴] این مسئله از این جهت حائز اهمیت است که در روایات، پرهیز از حتی یک لقمهٔ حرام پاداش‌های فراوانی به دنبال دارد؛ چنان‌که امام صادق(ع) پاداش رد لقمهٔ حرام را نزد خداوند، هفتاد حج مقبول شمرده است.[۱۱۵] لقمه در شکل‌گیری و رشد شخصیت آدمی در کنار سایر عوامل، ازجمله تربیت، اراده، ژنتیک، فرهنگ، نقش مهمی دارد.[۱۱۶] بنابراین، تغذیهٔ حلال و پاک سبب تقویت حالات روحانی و اخلاقی در انسان، حفظ سلامت، بهبود زندگی او و تأثیر بر نسل صالح خواهد شد؛ ازاین‌رو در مراعات حقوق دیگران، اخلاقی و مسئولانه رفتار می‌نماید. با ژرف‌اندیشی در روایاتِ راجع به لقمهٔ حرام، تأثیر آن بر نسل و تأکید معصومان بر پرهیز از آن به نظر می‌رسد. مراد معصوم از حرام‌زادگی، مصرف مال حرام توسط والدین به‌ویژه در زمان انعقاد نطفه می‌تواند تأثیرات مخرّبی بر فطرت پاک انسان گذاشته و زمینهٔ بروز رذایل اخلاقی را در نسل آینده فراهم سازد. به‌عبارت‌دیگر، حرام‌زادگی در این روایات به‌معنای تأثیر مستقیم لقمهٔ حرام بر نطفه و درنتیجه، شخصیت و رفتار فرد است. اگر نیک بنگریم این روایات به‌روشنی بر مسئولیت والدین در دقت و توجه آن‌ها در تأمین روزی حلال تأکید می‌کنند؛ زیرا انتخاب‌های آنان در تغذیه، نه‌تنها بر سلامت

---

۱۱۰. ابن‌بابویه، الخصال، ۴۸۶/۲.

۱۱۱. بهروز و همکاران، «تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه»، ۲۶.

۱۱۲. اخطب خوارزم، مقتل الحسین(ع)، ۹/۲.

۱۱۳. نراقی، معراج السعادة، ۴۴۰.

۱۱۴. کلینی، الکافی، ۱۲۴/۵.

۱۱۵. ابن‌فهد حلی، عدة الداعی و نجاح الساعی، ۱۴۰/۱.

۱۱۶. هاشمی علی‌آبادی، «تحلیل ابعاد تأثیرگذاری لقمهٔ حرام در شخصیت انسان با تأکید بر آیات و روایات»، ۱۲۳.

جسمانی خویش؛ بلکه بر سلامت روح و روان فرزندانشان نیز تأثیرگذار است.

۳. ۷. فرضیهٔ غیبت به‌عنوان رزق نامطلوب روحی

استفاده از فعل مضارع «یَأکُلُ» در روایت، تداوم عمل غیبت را می‌رساند؛ یعنی فردی که به‌طور مستمر در حال غیبت‌کردن است، زیرا تکرار یک عمل می‌تواند در شکل‌گیری اخلاق تأثیرگذار باشد. هر عملی که انسان انجام می‌دهد، به‌تدریج در روح او اثر دارد و تکرار عمل تبدیل به عادت رفتاری می‌شود و تکرار بیشتر، از مرحلهٔ عادت عبور کرده و به ملکه تبدیل می‌شود و یک ویژگی اخلاقی را در انسان به وجود می‌آورد.[۱۱۷] تکرار عمل غیبت نیز در روح انسان اثر منفی می‌گذارد و منشأ صفات رذیله خواهد شد. به همین دلیل، در راویات[۱۱۸] تأکید شده انسان‌ها با توبه آثار منفی گناهان را از قلب بزدایند تا به‌صورت ملکهٔ زشتِ درونی تبدیل نشوند. بنابراین، ممکن است مراد معصوم از حلال‌زاده‌نبودنِ فرد غیبت‌کننده این باشد که فرد حلال‌زاده بار سنگین گناه غیبت را با خود حمل نمی‌کند و با توبه به درگاه الهی یا طلب بخشش از غیبت‌شونده، به‌دنبال جبران غفلت خویش است.

امیرالمؤمنان(ع) در روایتی خطاب به کمیل فرمودند: مؤمن آینهٔ مؤمن است.[۱۱۹] این روایت گویای خصوصیات مؤمنان است که یکی از مصداق‌های آن می‌تواند عدم‌غیبت از برادر مؤمن نزد دیگران و بیان عیوب او در حضور خودش برای جلوگیری از گناه غیبت و حفظ آبروی او شود.

نشانهٔ حلال‌زاده‌نبودنِ غیبت‌کننده در فردی صادق است که از غیبت به‌عنوان دستاویزی برای رسیدن به آرامش و شادیِ کاذب بهره می‌برد که نتیجهٔ آن مسمومیت روحی است؛ همان‌طور که خدای متعال توجه انسان به طعامش را سفارش فرموده: « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ».[۱۲۰] مراد از طعام در آیه براساس روایات، فقط طعام مادی نیست؛ بلکه طعام روحی و معنوی نیز هست؛ یعنی انسان توجه کند علمش را از چه کسی می‌گیرد.[۱۲۱] بنابراین، فردی که در گناه غیبت اصرار می‌ورزد و به‌دنبال جبران از راه توبه یا طلب بخشش از غیبت‌شونده نیست، می‌تواند حرام‌زاده به‌معنای عام و اخلاقی باشد. براساس بررسی‌های انجام‌شده، مصداق‌های حرام‌زادگیِ غیبت‌کننده بر چنین افرادی دلالت دارد.

---

۱۱۷. مکارم شیرازی، اخلاق در قرآن، ۷۵/۱.
۱۱۸. کلینی، الکافی، ۵۶۶/۵.
۱۱۹. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۱۷۳/۱.
۱۲۰. عبس: ۴.
۱۲۱. کلینی، الکافی، ۵۰/۱.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش در بررسی روایت «حلال‌زاده‌نبودن غیبت‌کننده» ازنظر سندی و واکاوی رابطهٔ غیبت‌کننده و حرام‌زادگی به قرار زیر است:

در گام اول روشن شد که روایت حرام‌زادگیِ غیبت‌کننده ازنظر سندی ضعیف است و برخی از راویان آن مجهول است؛ بنابراین نمی‌توان آن را به یقین به معصوم نسبت داد.

باتوجه‌به ضعیف‌بودن سند نمی‌توان از مضمون روایت صرف‌نظر کرد؛ لذا برای دستیابی به مفهوم حرام‌زادگی، معانی آن‌ها ازنظر فقهی-شرعی به‌معنای خاصِ زنازادگی و معنای عام و اخلاقی بررسی شد.

برای فهم مقصود معصوم(ع)، روایت بر آیهٔ غیبت در قرآن عرضه شد. در این آیه دربارهٔ غیبت‌کننده، حرام‌زادگی مطرح نشده است و با این آیه نمی‌توان به مراد معصوم از حرام‌زادگی دست یافت.

با کندوکاو در آیات و روایاتی که ملاک‌های حلال‌زادگی و حرام‌زادگی و زنازادگی را عنوان کرده‌اند و براساس عقل منظور این نیست که لزوماً غیبت‌کننده، حرام‌زادهٔ فقهی و زنازاده باشد؛ بلکه ممکن است مراد، مشارکت شیطان در نطفهٔ فرد غیبت‌کننده یا لقمهٔ حرامی باشد که در اعمال او ظهور یافته است. در اعمال و رفتار انسان عوامل زیادی، ازجمله وراثت، اراده، تربیت، فرهنگ، لقمه و... دخیل‌اند؛ لذا براساس روایات، عدم‌مدیریت ذهنی و حالات و خلق‌وخوی پدر و مادر در زمان انعقاد نطفه تأثیر بسزایی در سرنوشت فرزندان دارد. هریک از این عوامل به‌تنهایی علت تامه نیستند، اما هرکدام به اقتضای خود در رفتار و شخصیت انسان اثرگذارند.

این معنا نیز برداشت‌شدنی است که مراد معصوم از زاده‌نشدن از حلال در روایت، مصداق افرادی است که با تکرار و اصرار در گناه غیبت، این صفت در آن‌ها ملکه شده و ارتزاق روحی و تفریح آن‌ها از راه غیبت‌کردن است، نه کسی که بعد از ارتکاب به‌دنبال جبران آن معصیت با توبه است یا طلب بخشش از فردی که حقش را ضایع کرده است و این تأویل، به مراد معصوم نزدیکتر است.

منابع

قرآن کریم

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الامالی. تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الخصال. به‌تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. علل الشرایع و الاحکام. نجف: المکتبة الحیدریة، بی‌تا.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. عیون اخبار الرضا. تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. به‌تحقیق علی‌اکبرغفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. معانی الاخبار. بی‌جا: دار المعرفة، بی‌تا.

ابن‌جزری، محمدبن‌محمد. اسنی المطالب فی مناقب الامام علی‌بن‌ابی‌طالب کرم الله وجهه. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۳۸۳.

ابن‌حبان، محمدبن‌حبان. کتاب الثقات. زیرنظر محمد عبدالمعیدخان. حیدرآباد هند: دایرة المعارف العثمانیة، ۱۳۹۳.

ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی. تهذیب التهذیب. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌حیون، نعمان‌بن‌محمد. شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. به‌تحقیق محمد حسینی جلالی. بی‌جا: مؤسسة النشر الإسلامی، بی‌تا.

ابن‌سعد، محمدبن‌سعد. الطبقات الکبیر. به‌تحقیق محمدعبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

ابن‌شعبه، حسن‌بن‌علی. تحف العقول فیما جاء من الحکم و المواعظ فی آل الرسول. به‌تصحیح علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. به‌تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بی‌جا: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن‌فهد حلی، احمدبن‌محمد. عدة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

اخطب خوارزم، موفق‌بن‌احمد. مقتل الحسین علیه السلام. بی‌جا: انوار الهدی، چاپ‌دوم، ۱۴۲۳ق.

ازهری، محمدبن‌احمد. تهذیب اللغة. بی‌جا: دار الإحیاء التراث العربی، بی‌تا.

استرآبادی، محمدبن‌علی. منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال. قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۲۲ق.

امین، سیدمحسن. اعیان الشیعه. به‌تحقیق و تخریج حسن امین. بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۰۳ق.

امینی، محمدهادی. اصحاب امیرالمؤمنین(ع) و الرواة عنه. بی‌جا: دار الکتب الإسلامی، بی‌تا.

ایروانی، علی. حاشیة المکاسب. تهران: کیا، ۱۳۸۴.

آل‌عصفور، حسین‌بن‌محمد. الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع. قم: میرزامحسن آل‌عصفور، بی‌تا.

بحرانی، هاشم‌بن‌سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. بی‌جا: بعثت، بی‌تا.

بخاری، محمدبن‌اسماعیل. صحیح البخاری. به‌تحقیق محمدزهیربن‌ناصر الناصر. بی‌جا: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانیه باضافة ترقیم محمد فؤاد عبدالباقی)، ۱۴۲۲ق.

برقی، احمدبن‌محمد. المحاسن. به‌تحقیق جلال‌الدین محدث. قم: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل. رسالهٔ عملیه. بی‌جا: کارخانهٔ کربلایی محمدحسین، ۱۳۱۰ق.

بهروز، صمد، عمران عباسپور، سیدضیاءالدین علیانسب. «تأثیرپذیری اخلاق و رفتار انسان از تغذیه». فصلنامۀ مطالعات اخلاق کاربردی. ش۷٤(زمستان ۱٤۰۲): ۱۱-۳۵. 10.22081/JARE.2024.68580.1894

تاج‌الدین، محمدبن‌محمدبن‌حیدر شعیری. جامع الأخبار. نجف: الحیدریة، بی‌تا.

ترحینی عاملی، محمدحسن. الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة. بی‌جا: دار الفقه، ۱۳۸۵.

تهرانی، مجتبی. اخلاق الاهی. بی‌جا: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشۀ اسلامی، بی‌تا.

جرجانی، عبدالله‌بن‌عدی. الکامل فی ضعفاء الرجال. لبنان: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعه. به‌تصحیح مؤسسۀ آل‌البیت(ع). قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۰۹ق.

حویزی، عبدعلی‌بن‌جمعه. تفسیر شریف نور الثقلین. به‌تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

خمینی، روح‌الله. تحریر الوسیلة. تهران: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۰.

خمینی، روح‌الله. شرح چهل حدیث. قم: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱٤۰۹ق.

خمینی، روح‌الله. موسوعة الامام الخمینی. قم: مؤسسۀ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۹.

خوئی، ابوالقاسم. معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۷۲.

دیلمی، حسن‌بن‌محمد. اعلام الدین فی صفات المؤمنین و کنز علوم العارفین. قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۰۸ق.

دینوری، احمدبن‌داود. الاخبار الطوال. به‌تحقیق عبدالمنعم عامر، به‌تصحیح جمال‌الدین شیال. قم: شریف رضی، ۱۳۷۳.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات فی غریب القرآن. به‌تحقیق و تصحیح صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.

راوندی کاشانی، فضل‌الله‌بن‌علی. النوادر. قم: دار الکتاب، بی‌تا.

زمخشری، محمودبن‌عمر. اساس البلاغة. بیروت: دار الصادر، ۱۹۷۹م.

زمخشری، محمودبن‌عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. به‌تصحیح مصطفی حسین احمد. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

سبحانی، جعفر. اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایة. بی‌جا: دار الإحیاء التراث العربی، بی‌تا.

سبزواری، هادی‌بن‌مهدی. شرح المنظومه. به‌تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی. تهران: ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.

شبر، سیدعبدلله. الاخلاق. کربلا: بی‌نا، ۱۴۲۹ق.

شرتونی، سعید. اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

شوشتری، محمدتقی. قاموس الرجال. سایر پدیدآورندگان: جامعۀ مدرسین حوزۀ علمیۀ قم. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. شرح مصباح الشریعة. ترجمهٔ عبدالرزاق‌بن‌محمدهاشم. به‌تصحیح محمدبن‌حسین آقاجمال خوانساری. تهران: پیام حق، بی‌تا.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. به‌تحقیق عباس قوچانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ‌هفتم، ۱۴۰۴ق.

صمدی آملی، داوود. شرح مراتب طهارت. قم: نور السجاد، ۱۳۸۳.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی، ۱۳۹۰.

طبرسی، علی‌بن‌حسن. مشکاة الانوار فی غرر الأخبار. نجف: المکتبة الحیدریة، ۱۹۶۵م.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به‌تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.

طوسی، محمدبن‌حسن. الامالی. به‌تصحیح مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۷ق.

عاملی، یاسین‌عیسی. الإصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العلمیة. بیروت: دار البلاغة، ۱۴۱۳ق.

عجلی، احمدبن‌عبدالله. الثقات للعجلی. الباز: دار الباز، ۱۴۰۵ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. رجال العلامة الحلی. به‌تصحیح محمدصادق بحرالعلوم. قم: شریف رضی، چاپ‌دوم، ۱۴۰۲ق.

عیاشی، محمدبن‌مسعود. تفسیر العیاشی. به‌تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: المطبعة العلمیة، ۱۳۸۰.

غزالی، محمدبن‌محمد. کیمیای سعادت. تهران: میلاد، ۱۳۹۰.

فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد. روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی، ۱۳۷۵.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ‌سوم، ۱۴۲۰ق.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.

فیض کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی. المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. به‌تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

کمره‌ای، محمدباقر. ترجمهٔ الامالی شیخ صدوق. تهران: اسلامیه، ۱۳۷۶.

کوفی، فرات‌بن‌ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به‌تحقیق و تصحیح محمد کاظم. تهران: موسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

مازندرانی حائری، محمدبن‌اسماعیل. منتهی المقال فی احوال ارجال. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. بی‌جا: آل‌البیت، بی‌تا.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار. به‌تصحیح جمعی از محققان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. مرآة العقول. بی‌جا: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.

مجلسی، محمدتقی‌بن‌مقصودعلی. روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. به‌تصحیح حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهاردی. قم: کوشانبور، ۱۴۰۶ق.

محقق حلی، جعفربن‌حسن. شرائع الإسلام فی مسائل الحرام و الحرام. به‌تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال. قم: اسماعیلیان، چاپ‌دوم، ۱۴۰۸ق.

مسعودی، علی‌بن‌حسین. مروج الذهب. قم: الهجرة، چاپ‌دوم، ۱۴۰۹ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.

مکارم شیرازی، ناصر. اخلاق در قرآن. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابیطالب، ۱۳۷۷.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.

مکارم شیرازی، ناصر، جعفر سبحانی. پاسخ به پرسش‌های مذهبی. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابیطالب، ۱۳۷۷.

نجاشی، احمدبن‌علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۵.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی. معراج السعادة. بی‌جا: هجرت، بی‌تا.

ورام، مسعودبن‌عیسی. مجموعه ورام (تنبیه الخواطر و نزهة النواظر). قم: مکتبة الفقیه، ۱۴۱۰ق.

هاشمی علی‌آبادی، سیداحمد. «تحلیل ابعاد تأثیرگذاری لقمهٔ حرام در شخصیت انسان با تأکید بر آیات و روایات». پژوهش‌نامهٔ اخلاق. س۱۱، (۱۳۹۷): ۱۰۷-۱۲۶.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Akhṭab Khwārizm, Mūwaffaq ibn Aḥmad. *Maqtal al-Ḥusayn (AS).* s.l. Anwār al-Hudā, Chāp Duwum, 2002/1423.

Āl ʻUṣfūr, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Anwār al-Lawāmiʻ fī Sharḥ Mafātīḥ Sharāʾiʻ.* Qum: Mīrzā Muḥsin Āl ʻUṣfūr, s.d.

ʻAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Rijāl al-ʻAllāmah al-Ḥillī.* Ed. Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-ʻUlūm. Qum: Sharīf al-Raḍī, Chāp-i Duvūm, 1982/1402.

ʻĀmilī, Yāsīn ʻĪsā. *al-Iṣṭilāḥāt al-Fiqhīyah fī al-Rasāʾil al-ʻIlmīyya.* Beirut: Dār al-Balāghah. 1993/1413.

Amīn, Sayyid Muḥsin. *Aʻyān al-Shiʻa.* researched *by* Ḥasan Amīn. s.l. s.n. 1983/1403.

Amīnī, Muḥammad Hādī. *Aṣḥāb Amīr al-Muʾminīn(AS) wa al-Ruwāt ʻanh.* S.l. Dār al-Kutub al-Islāmī, s.d.

ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd. *Tafsīr al-ʿAyyāshī*. Ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥalātī. Tehran: al-Maktaba al-ʿIlmīyya. 1961/1380.

Azharī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lugha*. s.l.: Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, s.d.

Bahbahānī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Akmal. *Risālah ʿAmalīyah*. S.l. Kārkhānih-yi Karbalāyī Muḥammad Ḥusayn, 1892/1310.

Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr al-Qurān*. s.l. al-Baʿthat. s.d.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥsin*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1993/1371.

Bihrūz, Ṣamad, ʿUmrān ʿAbbāspūr, Sayyid Żīyāʾ al-Dīn ʿUlīyānasab. "Taṯīrpazīrī Akhlāq va Raftār Insān az Taghzīyih". *Faṣlnāmih-yi Muṭāliʿāt Akhlāq Kārburdī*. No. 74 (winter 2023/1402): 11-35.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Researched *by* Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. S.l.: Dār Ṭawq al-Najāh (Muṣawara ʿan al-Sulṭānīyah bi Iḍāfa Tarqīm Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī), 2001/1422.

Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. *Aʿlām al-Dīn fī Ṣifāt al-Muʾminīn wa Kanz ʿUlūm al-ʿĀrifīn*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1988/1408.

Dīnawarī, Aḥmad ibn Dāwūd. *Akhbār al-Ṭiwāl*. researched *by* ʿAbd al-Munʿim ʿĀmir. Ed. *Jam*āl al-Dīn al-Shayyāl. Qum: Sharīf al-Raḍī. 1954/1373.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Tafsīr Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyāʾ *al-T*urāth al-ʿArabī, Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn*. Qum: Hijrat. 1989/1409.

Fattāl Nayshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Wāʿiẓīn wa Baṣīra al-Muttaʿiẓīn*. Qum: Raḍī, 1997/1375.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Maḥjja al-Bayḍāʾ fī Tahdhīb al-Iḥyāʾ*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Kīmīyā-yi Saʿādat*. Tehran: Mīlād, 1970/1390.

Hāshimī ʿAlīābādī, Sayyid Aḥmad. "Taḥlīl Abʿād Taṯīrguzārī Luqmih-yi Ḥarām dar Shakhṣīyat Insān bā Taʾkīd bar Āyāt *va* Rivāyāt". *Pazhūhishnāmih-yi Akhlāq*. Yr. 11, (2019/1397): 107-126.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasāʾil al-Shīʿa*. ed. Mūʾassisa Āl al-Bayt (AS). Qum: Āl al-Bayt (AS).

1989/1409.

Ḥūwayzī, ʿAbd ʿAlī ibn Jumʿah. *Tafsīr Sharīf Nūr al-Thaqalayn*. ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥalātī,. Qum: Ismāʿīlīyān. 1994/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī,1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Khiṣāl*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿIlal al-Sharāiʿ wa al-Aḥkām*. Najaf: al-Maktaba al-Ḥydarīyya, s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Maʿānī al-Akhbār*. S.l. Dār al-Maʿrifa, s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿUyūn Akhbār al-Riżā*. Tehran: Jahān. 1959/1378.

Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *ʿUdda al-Dāʿī wa Najāḥ al-Sāʿī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. 1987/1407.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. researched *by* ʿAbd al-Salām

Ibn Ḥajar ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. s.l. s.n. s.d.

Ibn Ḥayūn. Nuʿmān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akhbār fī Faḍāʾil al-Aʾimma al-Aṭhār*. researched by Muḥammad Ḥusaynī Jalālī, s.l.: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. *Kitāb al-Thiqāt*. researched by Muḥammad ʿAbd al-Muʿīd Khān. Ḥīdar Ābād Hind: Dāʾira al-Maʿārif al-ʿUthmānīya, 1973/1393.

Ibn Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Asnā al-Maṭālib fī Manāqib al-Imām ʿAlī ibn Abī Ṭālib Karrama Allāh Wajhahu*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya. 1964/1383.

Ibn Saʿd, Muḥammad ibn Saʿd. *al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Researched *by* Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1990/1410.

Ibn Shuʿbah, Ḥasan ibn ʿAlī. *Tuḥaf al-ʿUqūl fīmā Jāʾa min al-Ḥikam wa Mawāʿiẓ fī Āl al-Rasūl*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1404.

ʿIjlī, Aḥmad ibn ʿAbd Allāh. *al-Thiqāt li-l-ʿIjlī*. al-Bāz: Dār al-Bāz, *1985/1405*.

Īrawānī, ʿAlī. *Ḥāshīya al-Makāsib*. Tehran: Kīyā, 2005/1384.

Istarābādī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 2001/1422.

Jurjānī, ʻAbd Allāh ibn ʻAdiyy. *al-Kāmil fī Ḍuʻafā al-Rajāl*. Lebanon: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyya, 1997/1418.

Kamarih-ī, Muḥammad Bāqir. *Tarjumah-yi* al-*Amālī Shaykh Ṣadūq*. Tehran: Islāmīyyah, 1998/1376.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Muʻjam al-Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. 1994/1372.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Mawsūʻat al-Imām al-Khumaynī*. Qum: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. 1979/1399.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Sharḥ Chihil Ḥadīth*. Qum: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. 1989/1409.

Khumaynī, Rūḥ Allāḥ. *Taḥrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mū'assisah-yi Tanẓīm va Nashr-i Āṯār-i Imām Khumaynī. 1970/1390.

Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. ed. Muḥammad Kāẓim. Tehran: Mū'assisa al-Ṭabʻ wa al-Nashr fī Wizāra al-Irshād al-Islāmī. 1990/1410.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʻqūb. *al-Kāfī*. ed. ʻAlī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʻa li-Durar Akhbār Aʼimma al-Aṭhār*. ed. Jamʻī az Muḥaqiqān. Beirut: Dār Iḥyāʼ al-Tūrāth al-ʻArabī. 1983/1403.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirʼāt al-ʻUqūl*, s.l.: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1984/1404.

Majlisī, Muḥammad Taqī ibn Maqṣūd ʻAlī. *Rawḍa al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Ed. Ḥusayn Musawī Kirmānī va ʻAlī Panāh Ishtihārdī, Qum: Kūshānbūr, 1986/1406.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Akhlāq dar Qurān*. Qum: Madrisah-yi Imām ʻAlī ibn Abī Ṭālib, 1998/1377.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1992/1371.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir; Subḥānī, Jaʻfar. *Pāsukh bi Pursish-hā-yi Maẕhabī*. Qum: Madrisah-yi Imām ʻAlī ibn Abī Ṭālib, 1998/1377.

Māmaqānī, ʻAbd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fī ʻIlm al-Rijāl*. s.l.: Āl al-Biyt. S.d.

Masʻūdī, ʻAlī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab*. Qum: Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Māzandarānī Ḥāʼirī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. *Muntahā al-Maqāl fī Aḥwāl al-Rijāl*. s.l. s.n. s.d.

Muḥammad Hārūn. S.l. : Maktab al-Aʻlām al-Islāmī. 1984/1404.

Muḥaqqiq Ḥillī. Jaʻfar ibn Ḥasan. *Sharāʼiʻ al-Islām fī Masāʼil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. researched by ʻAbd Ḥusayn Muḥammad ʻAlī Baqāl. Qum: Ismāʻīlīyān. 1988/1408.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1990/1368.

Najāsh, Aḥmad ibn ʿAlī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1365.

Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Mahdī. *Miʿrāj al-Saʿāda*. S.l. Hijrat, s.d.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Researched *by* Ṣafwān ʿ*Adn*ān Dāwūdī. Dimashq: Dār al-Qalam. Dār al-Shāmīya, 1992/1412.

Rāwandī Kāshānī, Faḍl Allāh ibn ʿAlī. al-Nawādir. Qum: Dār Kitāb, s.d.

Sabzavārī, Hādī ibn Mahdī. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Taṣḥīḥ va Taʿlīq az Āyat Allāh Ḥasanzādih Āmulī va researched *by* Masʿūd Ṭālibī, Tehran: Nāb, 1991/1369; 2000/1379.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāʾiʿal-Isl ām*. researched by ʿAbbās Qūchānī. Beirut: Dār Ihyāʾal-Turāth al-ʿArabī, Chāp Haftum, 1984/1404.

Ṣamadī Āmulī, Dāwud. *Sharḥ Marātib Ṭahārat*. Qum: Nūr al-Sajjād, 2005/1383.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Sharḥ Miṣbāḥ al-Sharīʿa*. Translated by ʿAbd al-Razzāq ibn Muḥammad Hāshim. Ed. Muḥammad ibn Ḥusayn Āqā Jamāl Khvānsārī, Tehran: Payām Ḥaq, s.d.

Shartūnī, Saʿīd. *Aqrab al-Mawārid fī Fuṣaḥ al-ʿArabiyya wa al-Shawārid*. s.l. s.n. s.d.

Shubbar, Sayyid ʿAbd Allāh. *al-Akhlāq*. Karbalā: s.n. 2008/1429.

Shūshtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Jāmiʿah-yi Mudarrisīn Ḥawzah-yi ʿIlmīyah Qum. Qum: Mūʾassisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1990/1410.

Subḥānī, Jaʿfar. *Uṣūl al-Ḥadīth wa Aḥkāmuhu fī ʿIlm al-Dirāya*. S.l. Dār Iḥyāʾ *al-T*ūrāth al-ʿArabī, s.d.

Ṭabarsī. ʿAlī ibn Ḥasan. *Mishkāt al-Anwār fī Ghurar al-Akhbār*. Najaf: al-Maktaba al-Ḥaydarīyya, 1965/1384.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Hāshim Rasūlī, Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāyī. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1994/1372.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Aʿlamī. 1970/1390.

Tāj al-Dīn, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥaydar Shuʿayrī. *Jāmiʿ al-Akhbār*. Najaf: al-Ḥydarīyya, s.d.

Tarḥīnī ʿĀmilī, Muḥammad Ḥasan. *al-Zubda al-Fiqhīya fī Sharḥ al-Rawḍa al-Bahīya*. S.l. Dār al-Fiqh, 2007/1385.

Tihrānī, Mujtabā. *Akhlāq-i Ilāhī*. S.l. Sāzimān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *al-Amālī*. Ed. Mūʾassisa Biʿ that. Qum: Dār al-Thaqāfa, 1993/1414.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. Qum: Mū'assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 2006/1427.

Warrām, Masʿūd ibn ʿĪsā. *Majmūʿah Warrām (Tanbīh al-Khawāṭir wa Nuzha al-Nawāẓir)*. Qum: Maktaba al-Faqīh, 1990/1410.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wī*. Ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987/1407.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *Asās al-Balāgha*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1979/1399.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.103-129

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 31-12-2023 Revise Date: 28-07-2024 Accept Date: 06-08-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.86010.1645 Article type: Original

Historical Stylistics of Ethnic Hadiths; An Approach of Arab Ethnocentrism

Dr. Ahmad Fallahzadeh

Assistant Professor, Department of History of Islam, Faculty of History, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, and Level Three Graduate, Seminary of Qom

Email: a.fallahzadeh@urd.ac.ir

Abstract

A few decades after the conquests, Arab Muslims became an overwhelming power worldwide. This issue led to the formation of Arabic identity as the superior identity compared to other nations and ethnic groups, and especially in the Umayyad era, it mixed with an ethnocentric view and gradually resulted in the confrontation of non-Arab Islamic societies with the Arabic religious ethnocentrism model. By legitimizing tools, the conqueror group tried to give a sacred look to Arab descent. In this process, the Islamic hadiths played a prominent role. Using the sanctity resulting from the Arabic language of the Quran, the performance circle of Arabic literature could also defend Arabic identity and fight against other racial identities. By describing and analyzing library data, the present study deals with the stylistics of hadiths and instrumental use of literature to achieve the process of ethnocentrism. According to the results, during a multi-stage process using legitimizing tools and creating new sacred concepts, Arab ethnocentrism has used the hadith sanctity procedure in different forms to establish the superiority of its ethnic group among the Muslim community. In this regard, literary and linguistic tools such as proverbs, etc. were also used.

Keywords: Sacred ethnocentrism, Ethnic narratives, Ethnic hadiths, Stylistics of hadith fabrication, Virtues of cities, Ethnic literature

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۱۲۹ - ۱۰۳

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.86010.1645

سبک‌شناسی تاریخی احادیث قوم‌گرایانه؛ رویکرد قوم‌گرایی عربی

دکتر احمد فلاح‌زاده

استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشکدهٔ تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم ایران و دانش‌آموختهٔ سطح سه حوزهٔ علمیهٔ قم

Email: a.fallahzadeh@urd.ac.ir

چکیده

اعراب مسلمان با گذشت چند دهه از آغاز فتوحات، به قدرت فراگیری در جهان آن روز تبدیل شدند. این موضوع سبب شکل‌گیری هویت عربی به‌مثابهٔ هویتی برتر از دیگر ملل و اقوام شد و به‌ویژه در عصر امویان با نگاه قوم‌گرایانه آمیخت و به‌مرور زمان به رویارویی جوامع اسلامی غیرعرب با الگوی قوم‌گرایی دینی عربی انجامید. جریان فاتح کوشید با ابزارهای مشروعیت ساز نگاهی تقدس‌آمیز به تبار عرب ببخشد و در این میان، احادیث اسلامی نقش بسیار پررنگی را ایفا کردند. دایرهٔ عملکرد ادبیات عربی نیز با تقدسی که از عربی‌بودن زبان قرآن یافته بود، توانست ضمن دفاع از هویت عربی به مقابله با سایر هویت‌های نژادی برخیزد. پژوهش حاضر با توصیف و تحلیل داده‌های کتابخانه‌ای و در راستای دستیابی به فرایند قوم‌گرایی، به سبک‌شناسی احادیث و استفادهٔ ابزاری از ادبیات پرداخته است. یافته‌های پژوهش از این قرار است که قوم‌گرایی عربی طی فرایندی چندمرحله‌ای با استفاده از ابزارهای مشروعیت‌ساز و ساخت مفاهیم جدید تقدس‌آمیز، از رویهٔ تقدس حدیث در قالب‌های مختلفی بهره برده است تا برتری قومیت خود را در میان جامعهٔ مسلمانان جا بیندازد. در این زمینه از ابزارهای ادبی و زبانی مانند ضرب‌المثل و... نیز بهره گرفته شد.

واژگان کلیدی: قوم‌گرایی مقدس، روایت‌های قوم‌گرایانه، احادیث قومی، سبک‌شناسی جعل حدیث، فضایل شهرها، ادبیات قوم‌گرایانه.

مقدمه

در نگاه فرهنگ اصیل اسلامی مقوله‌ای به‌عنوان برتری قومی و تباری اساساً جایی ندارد و همهٔ اقـوام بـا هویت اسلامی به‌صورت جامعه‌ای یکپارچه بازشناسی می‌شوند. درست برخلافِ آنچه از مفاهیم اسـلامی برداشت می‌شود، برتری‌جویی در فرهنگ‌های قومی و تبـاری بـه‌دنبال خـود نـوعی گسسـت اجتمـاعی در فرهنگ اسلامی را در پی دارد. ازجمله روش‌های مهم برای جاانداختن این فرهنـگ برتری‌جـویی قـومی در نوع عربی خود بر سایر اقوام، در قالب روایت‌سازی یا نشـر روایت‌هـای حـاوی عرب‌گرایـی تبلـور یافـت. اهمیت این موضوع در بازنمایی وضعیت قوم‌گرایی در متون اسـلامی به‌قـدری اسـت کـه بـا بازنمـایی آن، جعلی‌بودن مفاهیم قوم‌گرایانه در تاریخ آشکار خواهـد شـد. فرضـیهٔ ایـن تحقیـق، همکـاری جریـان‌هـای روایت‌ساز و محدثان قوم‌گرا با تقدس‌بخشی به اندیشـهٔ قـوم‌گرایی عربـی در خـلال متـون اسـلامی اسـت. تحقیق پیشِ‌رو به سبک‌های جعل حدیث در زمینهٔ قوم‌گرایی عربی و پیامدهای آن می‌پردازد.

در خصوص پیشینهٔ پژوهش باید گفت: نویسنده به‌رغم تلاش فراوان به نوشتهٔ همسویی دست نیافت اما به فراخور اهمیت، به برخی از آثار پیونددار اشاره می‌کند: «اسـلام، ناسیونالیسـم و اصـول‌گرایی در جهـان عرب»، به‌قلم صادق زیباکلام در فصلنامهٔ مطالعات خاورمیانه معتقـد اسـت: ناسیونالیسـم عربـی از بـدو پیـدایش، سرشـتی دوگانـه داشـته اسـت؛ زیـرا از یک‌سـو وامـدار فرهنـگ و تمـدن خـاص ملـی اسـت و ازسوی‌دیگر، توان کنارنهادن مذهب را ندارد. با این همه او به پیشینهٔ دینی این جریان براساس اسلوب مقالهٔ پیشِ‌رو اشاره ندارد.

«تحلیل ناکامی و بحران‌سازی ملی‌گرایی عربی و بازتاب‌های کنونی آن در جهان اسلام»، نشـر مجلـهٔ مطالعات تاریخی جهان اسلام، از علی الهی‌تبار و محسن الویری نیز بر ایـدهٔ نـاتوانی ملی‌گرایـی بـه‌عنوان اندیشه‌ای وارداتی در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی تأکید دارد و نتیجهٔ آن را چنین می‌دانـد: بحران‌آفرینی این جریان و بازتاب این بحران‌هـا در وجـوه بازگشـت سـلطه‌گران فرامنطقـه‌ای، قـدرت‌گیری محافظه‌کاران سنتی و وابسته و تقویت گروه‌های تکفیـری و ایجـاد تـأخیر گسـترش و غالب‌شـدن گفتمـان اعتدالی و تقریبی اسلام‌گرایان.

«ایرانیان در اشاره‌های قرآنی»، نوشتهٔ سیدمحمد شـفیعی مازنـدرانی، مجلـهٔ معرفـت، شـمارهٔ ۹۶ نیـز ضمن اشاره به نفی ملی‌گرایی در آموزه‌های اسلامی، در چهار روایت به چهارچوب فکری اسلام در ترجیح هویت اسلامی بر قوم‌گرایی اشاره دارد؛ چهار روایتی که او نقل می‌کند مربـوط بـه نفـی هرگونـه ملی‌گرایـی نسبت به هویت اسلامی است.

«قم در نگاه روایات»، نوشتهٔ محمد اصغری‌نژاد، نشر مجلهٔ فرهنگ کوثر، شمارهٔ ۲۳، در سیزده روایت

به فضایل شهر قم پرداخته و تلاش دارد تا فضیلت قم بر مبنای این روایات را مورد تأکید قرار دهد.

در امتداد این واکاوی‌ها، حسین صفری و همکارش در مقالهٔ «بررسی نقش زنادقه در جعل حدیث» به روایت‌هایی اشاره می‌کند که زندیقان با نیت‌های دشمنانه، علیه اسلام جعل می‌کردند.

«هویت قبیله‌ای به‌مثابهٔ واقعیت در نهج‌البلاغه»، نوشتهٔ ابراهیم برزگر در مجلهٔ مطالعات ملی، شمارهٔ ٤٠، تحلیلی سیاسی از قوم‌گرایی به دست داده است. ازنظر او بعثت پیامبر(ص) هویت قبیله‌ای در ساختار شبه‌جزیرهٔ عربستان تحت‌تأثیر هویت دینی، به هویتی حاشیه‌ای تبدیل شد و با مهار آن، دولت متمرکز پیامبر به وجود آمد اما بعد از رحلت آن حضرت، هویت قبیله‌ای بار دیگر از حاشیه به متن جامعه وارد شد. با این همه، او نیز به جایگاه حدیث در این مقوله اشاره نکرده است.

«نقش قوم‌گرایی در انحراف خلافت»، به‌قلم ابوالقاسم بخشیان در مجلهٔ فرهنگ کوثر، شمارهٔ ٤٣، جایگاه قوم‌گرایی در ماجرای سقیفه و رویدادهای پس از آن را به تحقیق گرفته است.

منصوره زارعان، دیگر نویسنده‌ای است که در مقالهٔ «قومیت‌گرایی در عصر امویان» در پژوهش‌نامهٔ تاریخ اسلام، شمارهٔ چهاردهم، همان دیدگاه‌های پیشین دربارهٔ قوم‌گرایی عربی را تداوم بخشیده و بر این باور است که دولت اموی، که حاصل پدیدهٔ قوم‌گرایی عربی بود، با نگاهی سراسر برآمده از فضل عرب بر عجم با شهروندان غیرعربِ جامعه برخورد می‌کردند. این دیدگاه در پایان‌نامهٔ کارشناسی‌ارشد «آسیب‌شناسی قوم‌گرایی بر تشکیل امت اسلامی از رحلت پیامبر(ص) تا پایان بنی‌امیه»، به‌قلم روح‌اله قهرمانی، دانشگاه معارف اسلامی، به‌راهنمایی حسین خسروی نیز دیده می‌شود. در میان آثار انگلیسی، آقای لزلی تربیسی[1] در مقالهٔ قوم‌گرایی در اسلام[2] باز همان دیدگاه‌های قبلی (مخالفت اسلام با نژادپرستی) را طرح کرده است.

در میان آثار عربی، مقالهٔ «الحوافز و المحفزات و دورها فی خطاب القومیة العربیة فی تاریخ الإسلام»، در مجلهٔ اضواء الحضارة الاسلامیة، به‌قلم نویسندهٔ همین مقاله، صرفاً به انگیزه‌ها و انگیزانندگان قوم‌گرایی عربی اشاره دارد.

بنابراین به‌صورت کلی، هیچ‌یک از پژوهش‌های پیش‌گفته به نقش علم حدیث در مقولهٔ قوم‌گرایی اشاره نکرده‌اند.

---

1 Leslie Terebessy.

2 Ethnocentrism in Islam.

۱. پیشینهٔ روایت‌سازی قوم‌گرایانه

پیشینهٔ فکری و رفتاری جعل یا تأویل حدیث به سود هویت قومی یا ملی، بـه زمینـهٔ فکـری برآمـده از خواست جمعی و اخلاق عمومیِ جامعهٔ طرف‌دار آن هویت بستگی دارد. در میراث فرهنـگ قـومی عـرب، تاریخ رفتارشناسی قوم عرب حکایت از علاقهٔ فراوان آن‌ها به نزاع‌های قومی و خاندانی دارد کـه بسـیاری از این کشمکش‌های خونین، ناشی از همین برتری‌جویی قبایلی بود که در قالب فخرفروشی‌های تباری تبلـور می‌یافت و به خشونت کشیده می‌شد.[۳] نبردهـای طـایفی معـروف بـه فُجـار، بُعـاث، قصـیبات در سراسـر شبه‌جزیره، به‌خوبی بازتاب نوعی از قوم‌گرایی بود. این ستیزه‌ها که رقم آن‌ها به صدویازده جنگ[٤] می‌رسـید به ایام‌العرب معروف شدند.[٥] پای این جنگ‌های قومی به انجمن‌های شعر نیز باز شد و چکامه‌های زیـادی با محتوای قبیله‌گرایی در تاریخ ثبت شد.[٦]

با ظهور اسلام و کوشش رسول خدا(ص) برای بنای جامعه‌ای اسلامی، هویت اسلامی جای قوم‌گرایی را گرفت. این موضوع در تمامی سال‌های حیات آن حضرت پیگیری شد و سرانجام ایشان در سخنرانیِ فتح مکه، به‌روشنی پایان یک دورهٔ طولانی از درگیری‌های دودمانی را اعلام و دستور پیگیری‌نکـردن خـون‌هـای جاهلی را دادند.[۷] بااین‌وجود، پس از رحلـت رسـول‌الله(ص) و آغـاز فتوحـات اسـلامی-عربـی، رویـداد فتوحات بر هویت اعراب فاتح، مؤثر بود؛ آن‌گونه که میراث نژادپرستی قومی-زبـانیِ حـاکم بـر شخصـیت عربی را به سمت‌وسوی ناسیونالیسمِ سیاسی نیز سوق داد. مقدمهٔ چنین اندیشه‌ای، احساس برتری قومی از نوع عربی بر سایر اقوام بود که نخستین گزارش‌هایی از آن در کلام خلیفهٔ دوم این‌گونه آمده است: «تنها باید زبان عربی چون زبان رسول خدا(ص) بود، بماند و همهٔ زبان‌های غیرعربی از بین برونـد؛ چراکـه فریـب و نیرنگ‌اند.»[۸] این رفتار، برداشتی آزاد از آیهٔ ۱۱۸ سورهٔ مبارکهٔ آل‌عمران بود: «ای کسانی که ایمـان آورده‌ایـد! محرم اسراری از غیرخود (نامسمانان= زرتشتی، یهود و مسیحی) انتخـاب نکنیـد! آن‌هـا رنج‌بـردن شـما را دوست دارند.» بر این مبنا، خلیفهٔ دوم کارگزارانش را از هرگونه به‌کارگیری غیرمسلمانان در امور دولتی پرهیز

---

۳. ابن‌حمدون، التذکرة الحمدونیة، ۳۹۱/۳.

٤. قلقشندی، نهایة الارب، ٤٠٥-٤١٦.

٥. نک: جاد المولی و همکاران، ایام العرب فی الجاهلیة، باب‌های «ایام العرب» در کتاب الازمنه و الامکنه، اثر مرزوقی و همین باب در الکامل، اثر ابن‌اثیر.

٦. مبرد، المتقضب، ۱۱۳/٥؛ مرزبانی، الموشح، ۱۷۷. ابوحزرة جریر، پسر عطیه خطفی، که نسبش به «یربوع» شاخه‌ای از قبیلهٔ تمیم می‌رسید و فـرزدق، شـاعر سرشناس که نسب از طایفهٔ «دارم» -شاخه‌ای از تمیم- می‌برد، همچنین ضمرةبن‌ضمرةبن‌جابر نهشلی و یزید، پسر عبدالمدان حارثی دراین‌بـاره اشـعار فراوانـی سرودند.

۷. ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ۳۱. رسول خدا دستور منع پیگیری خون‌های جاهلی را با گذشت از خون پسرعمویش، عامر، پسر ربیعةبن‌حارث صادر کرد.

۸. ابن‌خلدون، تاریخ ابن‌خلدون، ٤٧٥/١.

می‌داد.[۹] این نوع از تفسیر فرهنگی قرآن، نخستین زمینهٔ مبارزهٔ قومی را فراهم آورد.

پیش از این رخداد هنگامی که در ماجرای سقیفه نظریهٔ قوم‌گرایی با سیاست آمیخته شد، گفتمانی مشروعیت‌ساز را از دل خود بیرون داد. حدیث «الائمة من قریش»[۱۰] -که از زبان پیامبر(ص) برای تبیین امامت اهل بیت(ع) به‌صورت «الائمة الاثنی عشر کلهم من قریش»[۱۱] بیان شده بود- پس از رحلت آن حضرت به‌گونه‌ای ابهام‌آمیز طرح شد که همهٔ قریش را در بر می‌گرفت تا فضل قریش که در سقیفه مایهٔ پیروزی جریان قریشیان شده بود، بهترین پشتیبان روایی برتری قریشِ حاضر در عرصهٔ حکمرانی بر انصار باشد. جالب اینکه، همین تحریف جایگاه سیاسی، اندکی بعد چنان بسط یافت که موضوع بسیاری از روایات «فضل قریش» نیز شد و آثار اجتماعی و فرهنگی فراوانی نیز بر جای گذاشت. در یکی از این نمونه‌ها آمده است: «خدای سبحان برکت را در ده بخش خلق نمود که نُه بخش آن را در قریش قرار داد.»[۱۲]

۲. تأثیر جغرافیا و طبایع سرزمین‌ها بر خلقیات مردمان

بخشی از آنچه دربارهٔ مدح‌وذم (نکویی و نکوهش) شهرها گفته شده است، بر اثر تأثیر جغرافیا و محیط بر رفتار شهروندان آن منطقه است. بررسی داستان‌هایی قرآنی مربوط به سرزمین‌های مختلف حاکی از آن است که به هر میزان دسترسی مردمان سرزمینی به آب‌وهوای مناسب فراهم بوده، به همان میزان آن‌ها به گناه و ناهنجاری‌های اخلاقی آغشته بودند. ماجرای قوم‌های عاد و ثمود و تبع همگی در آیات مختلف قرآن این موضوع را تأیید می‌کند. حضرت علی(ع) دربارهٔ تأثیر جغرافیا بر اخلاق می‌فرماید: «شما ملت عرب در آن وقت... منزلتان در میان سنگ‌های سخت و در بین مارهای زهردار بود، آب لجن می‌نوشیدید، غذای خشن می‌خوردید، خون یکدیگر را می‌ریختید، حرمت پیوندهای فامیلی را رعایت نمی‌کردید، بت‌ها در میان شما جای گرفته بود و گناه سرتاپای شما را گرفته بود.»[۱۳] براساس این دیدگاه، اقلیم‌های مختلف بر رفتار افراد اثرگذار است و می‌توان گفت: برخی از نقدهایی که بر اقوام مختلف گرفته شده است، برگرفته از همین رابطهٔ محیط و انسان بود. دراین‌باره دیدگاهی معتقد است: «مزاج» زاییدهٔ اقلیم، «شخصیت» زاییدهٔ مزاج و «رفتار» زاییدهٔ شخصیت است و اثبات رابطهٔ بین اقلیم و رفتار، نشان از هم‌بستگی مبانی انسانی و محیطی شکل‌دهندهٔ رفتار خواهد بود.[۱۴] شماری از سبک‌های حدیث‌سازی که در ادامه خواهد آمد، دقیقاً

---

۹. خزاعی، تخریج الدلالات السمعیة، ۷۸۰.

۱۰. قاضی عبدالجباربن‌احمد، تثبیت دلائل النبوة، ٥٦٥.

۱۱. ابن‌عقدة، فضائل امیرالمؤمنین، ۱۵۱.

۱۲. نویری، نهایة الارب، ۲۹۳/۱.

۱۳. شریف رضی، نهج البلاغة، ٦٨.

۱٤. دهقانی تفتی و همکاران، «بررسی تأثیر محیط طبیعی بر رفتار و اخلاق از دید متفکران اسلامی و نتایج آن در طراحی محیط مصنوع»، ۹٤.

حکایت از وضعیت فرهنگی و اخلاقی اقوامی دارد که به هر دلیلی زندگی یا شخصیت آن‌ها مورد پسند جاعلِ حدیث قرار نگرفته یا کوشیده از ادبیات عرب برای نقد آنان کمک بگیرد.

۳. سبک‌های روایت‌سازی قوم‌گرایانه و جایگاه ادبیات در این قلمرو

همان‌طور که گذشت نخستین رگه‌های جریان جعل حدیث را می‌توان در ماجرای سقیفه دنبال کرد، اما آغاز سبک روایات قوی به عصر فتوحات باز می‌گردد؛ چراکه چیرگی اعراب فاتح به‌عنوان قوم مهاجری که در سرزمین‌های نو ساکن شده بودند، بر ساکنان سرزمین‌های مفتوح گران می‌آمد و پیامد آن، درگیری‌های خونین یا رویاروی‌های فرهنگی بود که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد:

نخستین سبک: روایات قوم‌گرایانه، قالبی سرزمینی به خود می‌گیرد و نوعی محتوای تقدسِ سرزمینی را به دنبال دارد؛ به این معنا که یک شهر بر اثر جعل حدیث مقدس می‌شود و ساکنان آن نیز به تبع، تقدیس می‌شوند. ماجرا از این قرار بود که پس از فتوحات اسلامی و تصرف شهرهای دوردست، به‌دلیل ناهمخوانی فرهنگی سرزمین‌های فتح‌شده با فرهنگ عربی معمولاً پس از بازگشت سپاه عرب به پادگان شهرهای کوفه و بصره در شهرهای فتح‌شده، سرکشی آغاز شده و تبدیل به شورش می‌شد. در چنین شرایطی حکومت بایسته می‌دید شرایطی را فراهم کند که سربازان از شهرهای فتح‌شده باز نگردند تا امنیت این شهرها همچنان پایدار بماند. بدین‌سان روایت‌هایی جعل شد تا سربازان عرب مسلمان را ازنظر اعتقادی به این باور برساند که از آن شهرها برنگردند و در آن شهرها ساکن شوند تا در لحظهٔ شورش بتوانند به‌هنگام، شورش‌ها را سرکوب کنند. معمولاً این روایت‌ها به‌گونه‌ای تنظیم می‌شد که سربازان را برای ماندن و جنگیدن به‌خوبی ترغیب می‌کرد. سبکی از این روایت‌ها حاوی این نکته بود که هر کسی در آن شهر شهید شود، از آنجا یک‌راست به بهشت خواهد رفت. عمدهٔ این روایات را دربارهٔ مناطق دوردستی می‌ساختند که زمینهٔ شورش در آنجا زیاد بود؛ مانند خراسان، بخارا، رباط بدسجان، گرگان، دهستان، مرو و مخصوصاً قزوین که دیلمیان را نیز در بر می‌گرفت. فرایند این روایت‌سازی نیز این‌گونه بود که در روایتی بلند، ابتدا از زبان رسول خدا(ص) آن شهر را مقدس جلوه می‌دادند و سپس مجاهدان آنجا را ستوده و کشته‌های آنجا را شهید قلمداد می‌کردند. جالب آنکه، بنابر همین روایت‌ها اگر کسی در قزوین شهید می‌شد، حق شفاعت هم داشت.[۱۵] دربارهٔ گرگان نیز از زبان رسول خدا(ص) آمده بود: در نزدیکی گرگان در جایی به نام دهستان، دری از درهای بهشت قرار دارد که خدا در آنجا هفتاد هزار شهید را محشور خواهد کرد که هر شهید پاداش هفتاد شهید خواهد داشت.

۱۵. خوارزمی، مفید العلوم، ۵۵۷-۵۵۸.

خوشا به حال کسی که آنجا خانه بسازد.[۱۶]

این روایات زمینه‌ای را فراهم کرد تا بعدها برخی از تک‌نگاری‌ها یا تاریخ‌های محلی نوشته شود که باب‌هایی از فضایل شهرها را در خود جای داده بود. برخی از محدثان با قراردادن این روایت‌های فضایلی در کنار روحیهٔ شیفتگی به شهرهایشان، باب فضایل شهرهایشان را در کتب حدیثی فراهم کردند؛ آن هم در قالب روایت‌هایی بیشتر از زبان پیامبر(ص) و گاهی اهل بیت(ع). برای نمونه، مستوفی قزوینی (٦٨٠-٧٥٠ق) و جوینی خراسانی (٦٢١-٦٨١ق) باب فراخی در فضایل قزوین و بخارا گشوده‌اند.[۱۷] بعدها براساس همین روایت‌ها، کتاب‌های فضایل‌نگاری برای شهرها رسم شد و تقریباً هر محدث نامداری سعی می‌کرد از فضایل شهرش نیز کتاب یا دست‌کم بابی از احادیث را گرد آورد؛ مانند دو کتاب به نام فضایل بلخ، یکی نوشتهٔ ابوزید بلخی و دیگری به‌قلم ابوبکر واعظ[۱۸] یا کتاب فضائل بغداد، یکی تألیف یزدجردبن‌مهبندان کسروی، دومی به‌قلم احمدبن‌ابی‌طاهر و سومی نوشتهٔ ابی‌طیب سرخسی (د٢٨٦ق). حتی این موضوع به رقابتی میان فضایل‌نویسان شهرهای بزرگی مانند بغداد و دمشق تبدیل شد، آن‌سان که کتاب‌های فضایل هر کدامشان بالغ بر چند جلد می‌شد که آشکارا فضل شهر خود را بر دیگر شهرها حتی در عنوان کتاب آشکار می‌کردند. گواه این سخن، ابوالفتح تنوخی دمشقی (٦٠٤-٦٧٣ق)، صاحب کتاب «ایقاظ الوسنان فی تفضیل دمشق علس سائر البلدان» است.[۱۹] ناگفته نماند مکان‌هایی مانند کعبه، بیت‌المقدس و مزارات اهل بیت که به‌صورت آشکار ازسوی قرآن یا اهل بیت تقدیس شده‌اند، از قلمروِ این نوع جعل‌ها به دور هستند. روایت‌های فضل قم نیز اولین‌بار از طریق حسن‌بن‌علی‌بن‌حسین‌بن‌موسی‌بن‌بابویه قمی (برادر میانی شیخ صدوق) برای حسن‌بن‌محمدبن‌حسن سائب اشعری قمی نقل شد. بعدها این روایات توسط مؤلفان جوامع حدیثی متأخر، مانند علامه مجلسی، شیخ حر عاملی، میرزاحسین نوری در متون حدیثی مشهور شدند. اکثر این روایات دارای اسنادی ضعیف و متونی نقدپذیرند.[۲۰]

دیدگاهی معتقد است: انگیزه‌های وطن‌دوستی، افتخارات قومی و ترغیب سلاطین به فتوحات، بیشترین علت این جعل‌ها بود.[۲۱] شایان ذکر است براساس رسمی دیرین معمولاً جریان‌های قوم‌گرا در آغاز فرایند قوم‌گرایی به هویت‌سازی دست می‌زنند تا هویت خود را ایجاد و در مراحل بعدی، بسط و گسترش

---

۱٦. خوارزمی، مفید العلوم، ٥٥٨.

۱۷. مستوفی، تاریخ گزیده، ۷۵۸-۷۷۳؛ جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۸۱.

۱۸. ابن‌فقیه، البلدان، ۳۳.

۱۹. ذهبی، تاریخ الإسلام، ١٤٣/٥.

۲۰. حسینی، جلالی، بررسی روایات فضایل و مثالب شهر قم، ۱۲۹.

۲۱. طاووسی، کریمی، «انگیزه‌های سیاسی در جعل روایات مدح و ذم بلاد»، ۹۱.

دهند.

دومین سبک: این سبک روایات، حاوی مفاهیمی از نکوهش اقوام غیرعرب، آن هم از زبان رسول خدا(ص) یا صحابهٔ مشهور بود. ازجمله مشهورترین روایت‌ها، این حدیث منتسب به رسول خدا(ص) بود: «زبان بهشتیان، عربی و زبان اهل جهنم، فارسی است.»[۲۲] در همین راستا، روایت تأمل‌برانگیز دیگر این روایت بود: «بدترین زبان نزد خدا، فارسی است و زبان شیاطین، خوزی است و سخن‌گفتنِ اهل جهنم، به بخاری و زبان بهشتیان، عربی است.» البته ابن‌حبان و ابن‌جوزی این روایت را ساختگی می‌دانند و ذهبی جعل آن را به اسماعیل‌بن‌زیاد سکونی نسبت می‌دهد و آن را دروغ می‌شمارد.[۲۳]

این رویکرد نژادگرایانه در روایت، فارسی‌زبانان را واداشت در واکنش به این نوع روایت‌ها چنین روایتی را از لسان رسول خدا(ص) در برابر روایت‌های قبلی جعل کنند: «فرشتگانِ حامل عرش الهی به فارسی دری سخن می‌گویند.»[۲٤] در همان روزگار یک مفسر قمی، درست برخلاف رویهٔ اشعری‌های قم که روایت‌هایی در فضل عرب‌ها جعل و نقل می‌کردند،[۲۵] برای مقدس‌کردن زبان فارسی، آن را زبان سلیمان نبی(ع) به‌هنگام رزم (کنایه از زبان حماسه) نامید[۲٦] تا روح شهامت فارسی همچنان از دریچهٔ مفاهیم دینی به جامعهٔ مسلمان ایرانی دمیده شود. البته این پایان کار نبود و روایت پرآوازه‌ای که در فضل ایرانیان بسیار شنیده می‌شد این بود: رسول خدا(ص) فرمود: «اگر دین در ستارهٔ ثریا باشد، مردانی از سرزمین سلمان بدان دست می‌یابند.»[۲۷] روایتی که به نظر می‌رسد صورت درستش این‌چنین بود: «اگر ایمان در ثریا باشد، سلمان فارسی بدان دست خواهد یافت.»[۲۸] البته کار به اینجا هم ختم نشد و بدون ملاحظهٔ سنی یا شیعه‌بودن، حتی بزرگان روایت اهل‌سنت نیز به این سمت‌وسو میل پیدا کردند و نامدارترین منابع حدیثی سنی که نویسندگانش ایرانی بودند؛ یعنی صحیح مسلم و مسند امام احمد، هم از این امور به دور نماند و این دو کتاب، بابی به نام باب «فضل فارس» در خود جای دادند. شگفت آنکه جاحظ نیز چنین بابی را در کتابش جای داد.[۲۹] حتی ابوعبیده، معمر پسر مثنی بصری نیز «فضائل الفرس» نوشت[۳۰] و از ابواحمد

۲۲. طاش کبری‌زاده، مفتاح السعادة، ۵۹/۱؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ٤٠/١١.
۲۳. ابن‌حبان، المجروحین، ۱۳۰/۱؛ ابن‌جوزی، الموضوعات، ۷۱/۳؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ٤٠/١١.
۲٤. ابن‌حبان، المجروحین، ۲۳۲/۱؛ جرجانی، الکامل فی ضعفاء الرجال، ۱۳٦/۲.
۲۵. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۱۲/۵۷-۲۲۰.
۲٦. قمی، تفسیر قمی، ۱۲۹/۲.
۲۷. ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ٤١٦/٢١؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ۵۱۵/۳.
۲۸. ابن‌عبدالبر، الإستیعاب، ٦٣٦/٢.
۲۹. ابن‌ندیم، فهرست، ۲۱۱.
۳۰. حموی، معج الادباء، ۲۷۰/٦.

عبدالسلام بصری هم کتابی به نام فضائل الفرس به یادگار ماند.[۳۱]

در میانهٔ این رویدادها در سدهٔ سوم به‌دلیل کشیده‌شدن رخدادهای سیاسی و اجتماعی به مناطق کُردی، آرام‌آرام نام کُردها -با قلمروِ کوهستانی‌شان که به‌گواه تاریخ، مناطق لُرنشین را هم در بر می‌گرفت-[۳۲] به فهرست در حال گسترش روایات نکوهش اقوام افزوده شد. گویا ناسازگاری این قوم -که طبری آن‌ها را «اعراب فارس» می‌خواند-[۳۳] با دستگاه خلافت و حمله به کاروان‌های تجاری و نظامی که ناشی از امتیاز جغرافیای کوهستانی برای امکان شبیخون بود و فضا را برای حمله و چپاول کاروان‌های مسلمانان فراهم می‌کرد[۳٤] چنین مجالی را به دست داد تا برای نخستین‌بار، در دو متن حدیثی از کردها سخن به میان آید؛ روایتی که به امام صادق(ع) نسبت داده شد و پس از آن سر از کتب فقهی درآورد از این قرار بود: «با کردها معامله و ازدواج نکنید، آن‌ها گروه‌هایی از اجنه هستند که به سیمای آدمیان در آمده‌اند.» مستند این تک‌روایت به کلینی بر می‌گشت که البته پیش از او هیچ متنی این سخن را تأیید نکرد و سلسله سند آن، چه در قلم کلینی و چه در دو روایت صدوق، منحصر به همین تک‌روایت بود.[۳۵]

کلینی و صدوق با ذکر این سخن آن هم درقالبِ بابی ویژه، در دو کتابشان بدون توجه به اشارهٔ قرآنیِ تفاوت اساسی خلقت جن و انس،[۳٦] طرحی کلی اولیه از اخباری‌گری را در آن نوع از گردآوری روایت ارائه کردند که نمایانگر فضای سنگین عصر تقدیسِ حدیث بود که طی آن همهٔ روایات رسیده از ائمه را مقدس می‌شمردند.

نکتهٔ اساسی این بود که نام کردها در این زمان به‌روشنی در منابع حدیثی، هم‌تراز با واژهٔ راهزن بود؛ چراکه زیستگاه عمومی کردان در کوهستان‌ها دور از دسترس بود و تصویر عمومی کاروان‌هایی که چپاول می‌شدند ازسوی راهزنانی که در مناطق غرب ایران به آن‌ها حمله می‌کردند، این بود که کار کُردهاست.[۳۷] البته متون سُنی نیز با مفاهیمی ناخوشایند از کردها یاد می‌کردند.[۳۸]

---

۳۱. ابن‌عدیم، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، ۱۵۹٦/٤.

۳۲. حموی، معج الادباء، ۱٦/۵؛ قلقشندی، صبح الاعشی، ۳٤۵/٤.

۳۳. طبری، تاریخ طبری، ۲٤۱/۱.

۳٤. ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ۳۰٦/۵؛ مسعودی، مروج الذهب، ۱۰۰/۲.

۳۵. کلینی، الکافی، ۱۵۸/۵؛ ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۵۲۷. مسعودی در بابی به نام «الأکراد، و نسبهم، ومساکنهم» یکی از اقوالی که خود باور ندارد را این‌گونه نقل می‌کند: کردها از جنیانی هستند که حضرت سلیمان آن‌ها را به کوه‌ها تبعید کرد. نک: مسعودی، مروج الذهب، ۹۹/۲. البته توجه به اجنه در آن دوران در میان منابع سنی دیده می‌شود، به‌گونه‌ای که به بررسی معروف‌ترین گروه‌های جن، یعنی «جِن» هم می‌پرداختند. ثعالبی، فقه اللغة، ۱۳۵.

۳٦. حجر: ۲٦ و ۲۷.

۳۷. کلینی، الکافی، ۳٤٤/۱٤.

۳۸. راغب، محاضرات الادباء، ٤۲٦/۱. ذکر أن عمربن‌الخطاب روی عن النبی أنه قال: الأکراد جیل الجن کشف عنهم الغطاء، و إنما سموا الأکراد لأن سلیمان علیه‌السلام لما غزا الهند سبی منهم ثمانین جاریة و أسکنهن جزیرة فخرجت الجن من البحر فواقعوهن فحمل منهم أربعون جاریة فأخبر سلیمان بذلك فأمر بأن یخرجن من الجزیرة إلی أرض فارس فولدن أربعین غلاما فلما کثروا و أخذوا فی الفساد و قطع الطرق فشکوا ذلك إلی سلیمان فقال أکردوهم إلی الجبال فسموا

درنگی در روایات سده‌های چهارم و پنجم در موضوع کردها نشان می‌دهد ماندگاری آن‌ها بر آیین باستانی زرتشتی،[۳۹] پیوستن به شورش‌های خوارج علیه عباسیان[۴۰] و خیزش‌های کردها علیه خلافت[۴۱] و چپاول کاروان‌های مسلمان[۴۲] سبب این رویکرد روایی علیه ایشان شده بود.

اگر به همین مقدار دربارهٔ کردها بسنده کنیم،[۴۳] تبار دیگری که به‌صراحت مورد نکوهش قرار گرفتند ترکانی بوند که روایات قومی، آن‌ها را به سه دستهٔ «ترکان سدهٔ سوم (عصر عباسی)»، «ترکان مغول» و «ترکان عثمانی» تقسیم می‌کرد. در همین باره و در راستای نکوهش ترکان، روایت‌هایی جعلی به پیامبر(ص) نسبت داده شد که از آن نمونه می‌توان به این موارد اشاره کرد: «ترکان را مادامی که با شما معاشرت ندارند رها کنید. اگر شما را دوست داشته باشند، شما را می‌خورند و اگر دشمن بدارند، می‌کشند.»[۴۴] روایتی دیگر نزدیک به همان مضمون این بود: «از ترک‌ها دوری کنید، همان‌طور که با شما کاری ندارند؛ چراکه سبب دردسر هستند.»[۴۵] این روایت‌ها را جوینی در فضای حملهٔ ترکان مغول در کتابش نقل کرد که در واقع نوع تلاش برای خنک‌کردن دلش به‌دلیل جنایت‌های مغولان در ایران بود. قریب به این سخن یک بار دیگر به امام صادق(ع) نسبت داده شد که: «از ترک‌ها مادامی که با شما معاشرت ندارند بپرهیزید.»[۴۶]

البته نعمانی (مهدوی‌پرداز معروف) خبر از چیرگی ترکان بر منطقهٔ جزیره -بین‌النهرین- و همچنین نبرد با روم را به‌مثابهٔ یکی از نشانه‌های ظهور می‌دانست که این خبر در نگاه عامیانه بیشتر با ترکان عثمانی‌ها همخوانی داشت.[۴۷] بعدها، پیشگویی‌ها دربارهٔ حملهٔ ترکان مغول نیز روایت‌هایی را از زبان رسول خدا(ص) به این مجموعه افزود: «از ترکان دوری کنید، همان‌طور که شما را رها کرده‌اند؛ چراکه نخستین کسانی که سرزمین امت مرا می‌گیرند و خدا آن‌ها را خوار گرداند که فرزندان قنطورا هستند.»[۴۸] قنطورا در

بذلك أكرادا.

۳۹. طوسی، تهذیب الأحکام، ۶۳/۹.

۴۰. مفید، الإختصاص، ۶۱.

۴۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۶۱/۶.

۴۲. اربلی، کشف الغمة، ۲۶۲/۲-۲۶۳.

۴۳. این موضوع که اکراد از فرزندان اجنه هستند، در جوامع عربی بسیار مورد توجه قرار گرفت، چنان‌که کتابی با نام «ابناء الجن مذاکرات عن الاکراد و وطنهم»، نوشتهٔ مارگاریت کان، با ترجمهٔ نورا شیخ بکر همین ادعاها را دنبال کرده است.

۴۴. فیض کاشانی، الوافی، ۱۸۴/۲۶.

۴۵. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۱/۱.

۴۶. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۳۹۲/۲.

۴۷. نعمانی، الغیبة، ۲۸۰.

۴۸. سیوطی، تاریخ الخلفا، ۲۸.

منابع لغت‌شناسی کهن اشاره به دو طیف ترکان و چینی‌ها بود.[٤٩] اما در عصر مغولان همین واژه از دریچهٔ کتاب‌های فتن و ملاحم، این بار نسبت به تاتارها (مغولان) تأویل می‌شد.[٥٠] در همین نمونه روایاتی به عبدالله‌بن‌عباس نیز منسوب شد، مانند این روایت: «ترکان مغولی، که چهره‌های کشیده، چشم‌های ریز، صورتی مانند سپر چکش‌خورده دارند، حکومت عباسیان را ساقط خواهند کرد.»[٥١] پیش‌تر همین پیشگویی از زبان امام علی(ع) در وصف مغولان در نهج البلاغه، باب «وصف الاتراک»[٥٢] و پس از آن در منابع سنی از زبان پیامبر(ص) نیز نقل شده بود.[٥٣] چیزی نزدیک به مضمون همین روایت دربارهٔ فتح گرگان به‌وسیلهٔ مغلولان نیز در فهرست پیشگویی‌های تاریخی یافت می‌شود.[٥٤] به‌رغم آنچه گذشت، کتاب فضائل الاتراک، اثر جاحظ نوعی ستیز با این جریان به شمار می‌آید.[٥٥]

قوم دیگری که به‌سختی نکوهش می‌شد، خوزی‌ها با جغرافیای زیستی، شامل خوزستان، نواحی اهواز بین فارس و بصره و واسط و کوه‌های لرستانِ مجاور اصفهان بودند؛ با این تفاوت که نکوهش این قوم، تنها به اعراب منتسب نبود؛ بلکه نویسندگان عرب، این قوم را از زبان شاهان ساسانی نیز ملامت‌شده می‌دانستند. دراین‌باره روایتی را به امام علی(ع) نسبت می‌دادند که ضمن نمایش جایگاه و میزان باورمندی مردم نسبت به ایشان، سخنی تأمل‌برانگیز بود: «در میان اولاد آدم بدتر از خوزی‌ها نیست که حتی یک نجیب هم در میانشان یافت نمی‌شود.»[٥٦] با همین مزاج در کتب امامیه روایت‌های خاصی از این دست دربارهٔ خوزی‌ها دیده می‌شد، که پیامبر(ص) فرمود: «در خوز ساکن نشوید و با آن‌ها ازدواج نکنید که آن‌ها خصوصیتی دارند که ایشان را به بی‌وفایی می‌خواند.»[٥٧] بار دیگر از آن حضرت نقل کرده بودند: «ایمان بر قلب یهودی و خوزی وارد نمی‌شود.»[٥٨] همهٔ این‌ها در حالی بود که شماری از عالمان مسلمان، خودشان

---

٤٩. فراهیدی، العین، ٢٥٧/٥.

٥٠. ابن‌طاووس، التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن، ١٩٦.

٥١. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ٣٦١/٥.

٥٢. شریف رضی، نهج البلاغه، ١٨٦.

٥٣. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ٣٩/٥، ٨٤/١٠، ٦٨/١٤.

٥٤. خوارزمی، الامثال المولدة، ٥٥٨.

٥٥. جاحظ، الرسائل، ٤٧١؛ حموی، معج الادباء، ٢١١٩/٥. مقالهٔ «اولین مقابلهٔ ترکان و اعراب در درهٔ جیحون به روایت طبری» که گویا نظریهٔ اولیه‌اش از الرسائل السیاسیة، اثر جاحظ دریافت کرده است، نگاهی باورمندانه به روایت‌های تَرک معاشرت با ترکان دارد. نک: زکریا کتابچی، فهیمه مخبر دزفولی، ١١٥-١٢٨.

٥٦. یاقوت حموی می‌گوید: خوزی؛ یعنی کسانی که رفتارشان همچون خوک است و گفته‌اند که خسرو [پرویز] به برخی از فرماندارانش نوشت: «بدترین غذا را با پست‌ترین چهارپا به‌همراه دون‌ترین انسان را برای من بفرستید.» آنگاه برایش سر ماهی شوری، سوار بر درازگوش به‌همراه فردی اهل خوز فرستادند. نک: حموی، معجم البلدان، ٤٠٤/٢.

٥٧. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ٣٩٣/٢.

٥٨. شهید ثانی، کشف الریبة، ٨٨.

ازنظر نسبی به خوزی‌ها منتسب بودند.[۵۹]

قوم دیگری که به‌سختی نکوهیده شد، نَبطی‌ها (قومی عرب ساکن خزانه در پِترا (اردن) بودند که سلسله‌ای از روایات تأمل‌برانگیز علیه آنان ساخته شد. برای نمونه، ابن‌فقیه در باب «ذکر النبط و ما جاء فیهم» در نُه صفحهٔ سراسر سرزنش، نمایشی نفرت‌انگیز از این قوم به دست داده است، آن هم با روایاتی که همگی این‌گونه به پیامبر می‌رسند: «در سرزمین نبطیان منزل نگزینید که آن‌ها بلای دین هستند و پیامبران را می‌کشتند. اگر در شهرها ساکن شوند و اوضاع را به دست بگیرند، عربی و قرآن بیاموزند، با نیرنگ بر مردم چیره می‌شوند.»[۶۰] در روایت دیگر آمده است: «با نبطی‌ها ازدواج نکنید و از آن‌ها برای شیردادن فرزندان خود بهره نگیرد تا پستی آن‌ها به شما نرسد.»[۶۱] همچنین این حدیث نیز این روند را پیموده است: «نبطی‌ها به بهشت نمی‌روند.»[۶۲]

حتی برخی ازبزرگان فرق اسلامی که دست‌کم انتظار می‌رفت اهل فرقه‌گرایی نباشند، همین منش را طی کردند. برای نمونه، «فریابی» نقل می‌کند که سفیان ثوری (۹۷-۱۶۱ق)، پیشوای فقهی مذهب ثوریه از مذاهب قدیمی اهل‌سنت، به‌شدت از درس‌خواندن و علم‌آموزی نبطی‌ها بیزار بود و دیدن یک نبطی در حال مطالعهٔ کتب دینی، او را به‌شدت آزار می‌داد.[۶۳] به نظر می‌رسد این دیدگاه برآمده از نگاه برخی از صحابه، مانند عمربن‌خطاب بود که از وی نقل شده است: «سه گروه بدترین خلایق هستند: ...گروه سوم: نبطی که عربی بیاموزد.»[۶۴] متأسفانه کشمکش دودمانی با سایر اقوام، همچنان میراث شوم این نژادپرستی است که به روزگار معاصر نیز کشیده شده است.[۶۵]

شایان توجه است پاره‌ای از این روایاتِ قومی، در متون امامیه (شیعه) نیز دیده می‌شود. صدوق این‌گونه روایتی شگفت را به امام صادق(ع) منتسب می‌کرد: «شش گروه اهل نجات نیستند: سندی، زنگی، ترک‌ها، کردها، خوزی‌ها و اهل محله‌ای در ری.»[۶۶] حال آنکه، صدوق خودش اهل ری بود. به نظر می‌رسد صدوق تحت‌تأثیر اندیشه‌های اشعریان قم، در کتاب‌هایش نوعی نگاه عرب‌گرایانه جا باز کرده بود.

---

۵۹. ابن‌بابویه، الخصال، ۳۲۴/۱؛ ابن‌فقیه، البلدان، ۲۲۹/۵. برای نمونه، ابومنصور احمدبن‌ابراهیم، پسر بَکرخُوزِی یکی از راویان صدوق بود. ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ۱۱۴. درخورِ توجه است «خوز»، نام محله‌ای در مکه نیز بود که برخی از خوزی‌ها منتسب به آنجا بودند.

۶۰. ابن‌فقیه، البلدان، ۲۶۹.

۶۱. ابن‌فقیه، البلدان، ۲۷۱.

۶۲. ابن‌فقیه، البلدان، ۲۷۰.

۶۳. ابن‌عبدالبر، الإستیعاب، ۲۲۲.

۶۴. ابن‌عبدالبر، الإستیعاب، ۲۲۲.

۶۵. نک: سعد، عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران، ۱۱۱-۳۱.

۶۶. ابن‌بابویه، الخصال، ۳۲۸/۱.

در اینجا برای پرهیز از درازگویی، از بررسی اقوام دیگری چون حبشی‌ها، سودانی‌ها و... می‌گذریم و به سبکی دیگر از جعل احادیث قومی می‌پردازیم.

سومین سبک: سومین سبک، استفاده از ادبیات به‌عنوان ابزار قوم‌گرایی بود که نمونهٔ آن بیان ضرب‌المثل‌های عربی علیه اقوام دیگر بود که شِمایی گزنده نسبت به آن قوم‌ها را داشت. چند نمونه از این‌ها را با هم از نظر می‌گذرانیم: «سگ کُردها، مهمان و صاحب‌خانه را با هم گاز می‌گیرد.»[٦٧] «ترک‌ها سگ‌هایشان سخت و خسیس‌اند.»[٦٨] «سه گروه سه چیز را نمی‌شناسند: «زنگی» غم را، «تُرک» وفا را، «هندی» فرار را.»[٦٩] چهار چیز در چهار گروه یافت نمی‌شود: «بخشندگی در میان رومیان، وفا در میان ترکان، شجاعت در میان قبطیان، غم در میان زنگیان.»[٧٠] همچنین این سخن که از ابوحامد قاضی نقل شده است: «این افراد را هرگز ندیدم: خراسانی دانا، طبرستانی باوقار، همدانی باخرد، بغدادی بخشنده و... .»[٧١]

بررسی تاریخی نیز نشان می‌دهد کاربرد واژهٔ «حمراء» به‌معنای سرخ‌رو، برای ایرانیان نیز چنین مفهومی (نوعی نگاه نکوهشی) را در دورن خود منتقل می‌کرد.[٧٢] گزارش‌های تاریخی حکایت دارند حتی در سده‌های نخست اسلامی ازسوی استادان عرب، در مکتب‌خانه‌ها به دانش‌آموزان نفرت از ساکنان شهرهای ایرانی القا می‌شد. دراین‌باره از جاحط نقل شده است: در مکتب‌خانه به ما چنین می‌آموختند: از نادانی اهل بخارا، فریب‌کاری اهل مرو، فتنه‌انگیزی مردم نیشابور، حسادت مردم هرات و کینهٔ مردم سجستان دوری کنید.[٧٣] این، همان استفادهٔ ابزاری از ادبیات بود که در ذهنیت قوم‌گرایانه جا خوش کرده بود.

سبک چهارم: این سبک از روش‌های جعل حدیث، حاوی مفاهیمی در تطهیر قوم عرب بود، که مردمان را از هرگونه نکوهش قوم عرب باز می‌داشت. تأملی در این داده‌ها نشان می‌دهد به‌گمان، عرب‌های فاتح معمولاً ازسوی ساکنان شهرهای گشوده‌شده، شهروند قابل سرزنش تلقی و حتی ریشخند می‌شدند و به‌دلیل ناآشنایی با زبان، فرهنگ و آداب قوم مغلوب، معمولاً دستخوش نیرنگ در امور اجتماعی و مخصوصاً در معاملات قرار می‌گرفتند که مجموعی از این روایات که از نظر خواهد گذشت می‌توانست

---

٦٧. بلاغی، الهدی إلی دین المصطفی، ٤٧/٢.
٦٨. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ٣٩٢/٢.
٦٩. خوارزمی، الامثال المولدة، ٢٥٠-٢٤٩.
٧٠. نویری، نهایة الارب، ٢٩٤/١.
٧١. نویری، نهایة الارب، ٢٩٤/١.
٧٢. ثقفی، الغارات، ٨٢٩/٢.
٧٣. نویری، نهایة الارب، ٢٩٤/١.

حرمت آن‌ها را نزد دیگر اقوام نگه دارد.[۷٤] این بار نیز راویان از رسول خدا(ص) بهره برده‌اند که مثلاً آن حضرت سفارش کردند: «به قریش و عرب‌ها ناسزا نگویید [که آن‌ها جایگاه برتری دارند].»[۷۵] همچنین این روایت که رنگ‌وبوی اعتقادی داشت نیز به آن حضرت نسبت داده شد: «هرکس عرب را دشمن بدارد، با من دشمنی کرده است[۷٦] و خدا او را دشمن می‌دارد.»[۷۷] حدیث دیگری از زبان رسول خدا(ص) این‌گونه نقل شد که: «هرکس به اعراب دشنام دهد مشرک است.»[۷۸] مجموع این روایت‌ها در کنار هم احترام خاصی برای اعراب دست‌وپا می‌کردند. برخی از این روایات از زبان صحابه نیز ثبت شده است؛ مانند اینکه از زبان خلیفهٔ سوم با انتساب به رسول‌الله(ص) آمده است: «هرکس عرب‌ها را بفریبد،[۷۹] به شفاعت و دوستی من نمی‌رسد.»[۸۰]

پنجمین سبک: در خلال این مباحث، یک‌سری روایات نقل مجالس شد و کم‌کم رشد کردند که آن دسته از روایات یکسره ستایش قوم عرب است و می‌توان آن را پنجمین سبک در گونه‌شناسی روایات قوم‌گرایی دانست. در این زمینه، روایتِ «نیازهای خود را از عرب‌ها بخواهید که سه خصلت دارند: بخشش در ذاتشان است، در بخشندگی از یکدیگر شرم می‌کنند [که عقب نیفتند] و در راه خدا می‌بخشند»[۸۱] گواه روشنی بر فضیلت‌تراشی برای آنان است. ابن‌کلبی نیز براساس همین روند، ده خصلت برای عربان ردیف می‌کند که می‌توان آن‌ها را تصویری از ویژگی‌های خُلقی و خَلقی عرب‌ها نامید.[۸۲]

سبک ششم: این سبک در رویکرد قوم‌گرایانه به نکوهش اهالی شهرهای مختلف از لابه‌لای متون حدیثی-ادبی می‌پرداخت و تلاش داشت از هر شهر و قومی عیب‌جویی کند و آن را به‌عنوان ویژگی بارز اهل آنجا برجسته سازد. برای مثال، نویری در باب «فی طبائع البلاد و أخلاق سکانها و خصائصها» در شش صفحه با سخنان شگفت‌انگیزی کوشیده است تا خصلت‌های ساکنان شهرهای گوناگون را سرزنش کند.[۸۳] جالب اینکه، این قبیل گفته‌ها به برخی از حکما نسبت داده می‌شد، نه به پیامبر؛ مانند اینکه نقل

---

۷٤. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۷۰/۱٤.

۷۵. ابن‌بابویه، علل الشرایع، ۳۹۳/۲؛ ابن‌فقیه، البلدان، ۲٦۹.

۷٦. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۷۰/۱٤.

۷۷. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ۲۷۸/۳.

۷۸. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۹۳/۱۰.

۷۹. این روایت به‌خوبی فراوانیِ نیرنگ‌زنی به عرب‌ها در دیگر شهرها را نشان می‌دهد که گویا به فرهنگی عامیانه نیز تبدیل شده بود. شاید ساختن این حدیث می‌توانست از گسترهٔ آن رفتار علیه عرب‌ها بکاهد.

۸۰. زمخشری، ربیع الأبرار، ۸۱/۳؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۲٤/۱۲.

۸۱. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ۲۷۸/۳.

۸۲. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ۲۷۸/۳.

۸۳. نویری، نهایة الارب، ۲۹۲/۱.

می‌شد بختیشوع (پزشک معروف) گفته بود: «هفت گروه از هفت چیز تهی نیستند: قمی‌ها از نادانی، یمنی‌ها از دیوانگی، اهالی واسط از غفلت، اهل بصره از جدل، کوفی‌ها از دروغ، سوادی‌ها (بخشی میان دجله و فرات) از نادانی، بغدادی‌ها از اینکه برای رسیدن به هدفشان خود را به نادانی بزنند، خوزی‌ها از خست [خسیس‌بودن].»[۸۴] یا این: «شیطان در عراق تخم گذاشت و در مصر جا پهن کرد و چون به شام رفت برونش کردند.»[۸۵]

این نوع نکوهش، شامل اقوام مختلف می‌شد و به‌اعتبار هر شهری، ساکنان آن به‌اعتبار آنچه دیگران دربارهٔ آن‌ها گفته بودند نقد می‌شدند. اما نقل این سخنان حاوی این نکته بود که اصولاً فضای آن دوره پذیرای چنین نگاه قومی-شهروندی به شهرهای مختلف بود. تأملی در این روایت‌ها می‌تواند به واکاوی چرایی نگارش بسیاری از کتب ستایش و نکوهش شهرها بینجامد؛ چیزی که به جعل روایات فراوان و نوشتن کتاب‌ها در فضل شهرها از بغداد گرفته تا خراسان و دمشق و... رسید که برخی از این کتاب‌ها به بیش از هشتاد جلد می‌رسید.

گفتنی است فضل برخی از شهرها؛ مانند مکه، مدینه، بیت‌المقدس و بعدها کربلا، نجف و قم، در حقیقت برآمده از اماکن مقدسی بود که در این شهرها قرار داشت، نه خود شهر! چنان‌که فتال نیشابوری همین دیدگاه را دربارهٔ شهرهای مکه، مدینه، بیت‌المقدس و کوفه داشت.[۸۶] اما دربارهٔ مکه روایاتی نقل شده بود که شأن آن را از بقیه ممتاز می‌کرد، مانند این روایت: مکه از روز آغاز خلقت، حرم خدا بود و تا روز قیامت همین حرمتش برقرار است.[۸۷] ناگفته نماند نخستین‌بار حسن بصری بود که برای ترغیب عبدالرحیم از زاهدان مکه که به‌دلیل تنگدستی قصد رفتن از مکه را داشت کتاب «رسالة إلی عبد الرحیم بن أنس في الترغیب بمجاورة مکة المکرمة» را نوشت و فضایل مکه را شرح داد.[۸۸]

هفتمین سبک: این سبک را که می‌توان استفادهٔ ابزاری از ادبیات برای بسط قوم‌گرایی دانست، تعریب (عربی‌سازی) نام شهرها و روستاها بود که البته آثار جغرافیایی و سیاسی نیز به‌دنبال داشت. در واقع، نظام مهندسی باورهای عرب‌ها این‌گونه بود که ضمن عربی‌سازی سرزمین‌هایی که عرب‌ها بومی آنجا نبودند، به برگردان اسامی شهرها از سایر زبان‌ها به عربی پرداخته‌اند تا در قالب معادل‌سازی عربیِ نام‌ها (تعریب)؛ یعنی تبدیل نامی غیرعربی به نامی عربی یا دگرگونی بنیادین نامی که حاوی جعل جغرافیای سرزمینی هم

---

۸۴. نویری، نهایة الارب، ۲۹۵/۱.

۸۵. پاینده، نهج الفصاحة، ۹۶.

۸۶. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۴۰۵/۲.

۸۷. ابن‌اثیر، الوشی المرقوم، ۳۹۴.

۸۸. صدرایی‌نیا، «فضائل مکة مکرمه»، ۲۵۷.

بود، آن سرزمین را هویتی عربی ببخشند. برای نمونه، در فارسی اسامی فراوانی به عربی تغییر یافت؛ مانند تیسفون به مدائن. البته این موضوع؛ یعنی تغییر هویتی یک دیار در میان مناطق کردی بیشتر رخ داد. برای مثال، شهر گولاله (به‌معنای گل سرخ کوچک) به جلولا (شهری مرزی میان ایران و عراق)؛ گولان به جولان (در سوریه)؛ سری‌کانی به رأس‌العین (در سوریه)؛ کوبانی به عین‌العرب (در سوریه) تبدیل شدند. جالب آنکه، با تقسیم مناطق کردنشین بین قبایل بکر و مضر و ربیعه، اسامی قدیمی این مناطق را نیز به اسامی عربی تغییر دادند، مانند آمِد (شهری در جنوب شرق ترکیه) به دیار بکر.

نقشه: نام‌گذاری مناطق غیرعربی به نام اقوام عربی: دیار بکر، دیار مضر و دیار ربیعة

هشتمین سبک: این سبک باز هم استفاده از ابزار ادبیات برای انتساب دانشمندان، هنرمندان و ادیبان غیرعرب به‌مثابهٔ مفاخر عرب است. در این راستا می‌توان بدیع‌الزمان همدانی (۳۵۸-۳۹۸ق)، اعجوبهٔ ادیبان عربی‌نویس ایرانیِ قرن چهارم و پایه‌گذار مقامه‌نویسی عربی را مثال زد، که شاهکاری به نام مقامات را به یادگار گذاشت. هنر ادبیات عربیِ این دانشمندِ نامدار چنان مدِّنظر قرار گرفت که حتی پژوهش‌های جدید دانشگاهی عربی نیز تلاش می‌کنند او را نویسنده‌ای عرب قلمداد نماید.[۸۹]

شایان ذکر است هاله‌ای از باورهای قومی در دیدگاه‌های حدیثی، فقهی، کلامی و حتی لغت‌شناسی دیده می‌شد که در تلاش برای عربی‌سازی دیگر زبان‌ها و سیطرهٔ بر آن‌ها در قالب تقدیس آموزش عربی در تاریخ ثبت شده است. در این راستا، آن‌ها با تلاش برای یکسان‌سازی لهجه‌های عربی به سود یک لهجه

۸۹. محمود، مقامات بدیع الزمان بین الصنعة و التصنع، ۷.

(قریش)، سعی وافری در پایه‌گذاری لهجهٔ معیار کرده‌اند و ابزار آن، تلاش برای تصحیح قرائت نماز[۹۰] در قالب همین لهجهٔ معیار است. این در حالی است که لهجه‌های عربی در قرائت قرآن به حدود ده گویش می‌رسند که هریک با دیگری تفاوتی روشن دارد.[۹۱]

روش‌های هشت‌گانهٔ روایت‌سازی قوم‌گرایانه همگی در کنار هم دست‌به‌دست هم دادند تا تصویری مقدس از «تبارمندی عربی»، «فرهنگ و زبان عربی» را در سراسر تاریخ اسلام بیافرینند، چیزی که در نهایت به‌نوعی نگاه بالا و پایین شهروندی میان شهروندان عرب و غیرعرب در قلمروِ خلافت اسلامی منجر شد و سرانجام به استقلال دولت‌های محلی یا ملی و فروپاشی یکپارچگی جهان اسلام منتهی شد.

۴. پیمایش روایات قومی با رویکرد اسلامی

روایات قوم‌گرایانه هرگز ازسوی منابع دینی تأیید نمی‌شوند، زیرا معیارهای قوم‌گرایی برخلاف آموزه‌های اسلامی است. اگر با نظرداشت قرآن، سری به منابع دقیق امامیه بزنیم، براساس همان رویکرد قرآنی، بدترین نوع سخن‌گفتن را –نه حرف‌زدن براساس یک زبان– «تحریف [حقایق] می‌دانند.[۹۲] به‌رغم فراوانی روایات نژادگرایانه اما همین دیدگاه؛ یعنی رد احادیث قومی را شماری از مورخان نیز به‌خوبی منعکس کرده‌اند؛ از آن شمار، ابن‌حمدون بابی با نام «فی الفخر و المفاخرة» را در کتابش جای داده است که سراسر حاوی مفهوم مبارزه با قوم‌گرایی از زبان رسول خدا(ص) و صحابه، آن هم با مستنداتی قرآنی است.[۹۳] پیش از او، دو روایتی که ابن‌شعبه حرانی و صدوق در گرماگرم نبردهای شعوبی (قرن چهارم هجری) از امام علی(ع) نقل می‌کنند نیز همین رویکرد را پیموده است: «اصل انسان، عقل اوست و نسبش، دین او... و مردم در نیایشان آدم برابرند و او نیز از خاک بود.»[۹۴] سرانجام اینکه کلینی در «بَابُ الْعَصَبِيَّة» با هفت روایت به مبارزه با هر نوع تعصب قومی یا قبیله‌ای رفته است. معروف‌ترین روایتش این است: هر کسی اهل هرگونه تعصبی [قبیله‌ای، قومی، نژادی] باشد، از دایرهٔ ایمان بیرون است.[۹۵]

---

۹۰. گرچه آموزش زبان عربی مقدمه‌ای بر آشنایی با دین اسلام بود، اما اصرار بر هماهنگ‌سازی کامل سیستم زبان با آنچه عرب‌ها در تلفظ واژگان بدان می پرداختند، امری فراتر از آموختن بود؛ زیرا عملاً اختلاف طبیعتی–خلقی دستگاه زبان در به‌کارگیری واژگان ازسوی سایر اقوام تاحدی بود که امکان تلفظ عربی وجود نداشت. ازسوی‌دیگر، تفاوت لحن‌ها و لهجه‌های عربی نشان می‌دهد آنچه در لوای اصرار بر تصحیح قرائت‌ها صورت می‌گرفت، همان قریشی‌سازی زبان بود. البته برخی از واژه‌های قرآنی دقیقاً همان لهجهٔ قریش بود. برای مثال، «هیه» در «وَ ما أَدْراكَ ما هِيَهْ» (قارعه: ۳) واژه‌ای قریشی در قرآن بود. نک: ابن‌حیون، شرح الأخبار، ۵۰/۳.

۹۱. راجحی، اللهجات العربیة فی القرائات القرآنیة، ۵۰–۲۴۰.

۹۲. ابن‌اشعث، الجعفریات، ۲۲۳؛ ابن‌بابویه، معانی الاخبار، ۲۵۸.

۹۳. ابن‌حمدون، التذکرة الحمدونیة، ۳۸۸/۳.

۹۴. ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ۲۱۷؛ ابن‌بابویه، الامالی، ۲۴۰.

۹۵. کلینی، الکافی، ۷۵۰/۳.

نتیجه‌گیری

پس از فتوحات اسلامی و تشکیل خلافت اسلامی، رویکردهای جدیدی در مواجههٔ عرب و عجم در جهان اسلام رشد یافت. با آغاز عصر امویان، نگاه‌های قومیتی به جامعهٔ اسلامی رشد فزاینده‌ای یافت. مواجههٔ عرب و عجم با گذر زمان از عرصهٔ عمومی به عرصهٔ فرهیختگان راه یافت و استفادهٔ ابزاری از حدیث و ادبیات عربی برای جاانداختن برتری قوم عرب بر سایر اقوام، ازجمله نکات بسیار مهم در تاریخ حدیث و رویکردهای ادبی در ادبیات عرب به شمار می‌رود. محدثان عرب، گرچه در آغاز بدون هرگونه سوگیری، تنها به تقدس‌بخشی به حدیث، به‌عنوان کلام رسول خدا(ص) می نگریستند؛ اما این دیدگاه بسط یافت و به زایش احادیث قوم‌گرایانه منتهی شد و برتری‌جویی عربی را رنگ حدیثی بخشید. در همین راستا، آن‌ها با استفاده از تقدس زبان عربی به‌عنوان زبان قرآن توانستند زبان عربی را بر سایر زبان‌ها فضیلت بخشند و با برداشت از آیات قرآن و سنت برخی از خلفا بکوشند تا فرهنگ‌های بومی و حتی زبان‌های محلی و ملی سایر اقوام تحت‌سلطهٔ خویش را دستخوش تغییر به سود فرهنگ عربی نمایند. این رویه سبب شد قوم‌گرایان عرب ضمن خارج‌کردن زبان‌های غیرعربی از دایرهٔ حکمرانی و زبان دیوانی، فضایی را ایجاد کردند که حتی در ذهنیت مسلمانان، از دایرهٔ علوم نیز خارج شدند؛ یعنی نوشته‌های علمی را فقط به زبان عربی می‌نوشتند، تاجایی‌که در نخستین سده‌های اسلامی اساساً نوشتن به زبانی غیرعربی ناممکن بود. این درحالی بود که فرهنگ اصیل اسلامی اساساً با چنین رویکردی مخالف بود. روحیهٔ عربی، به‌ویژه پیش از اسلام در امتداد نوعی حس برتری‌جویی نسبت به سایر اقوام قرار داشت و همین سبب گسستِ هویتی میان جامعهٔ اسلامی عربی و غیرعربی شد که در شکل انوع قیام‌های مسلحانه در قالب نهضت‌های ملی یا مذهبی رخ‌نمایی کرد.

منابع

قرآن کریم

ابن‌اثیر، علی‌بن‌محمد. الکامل. بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق.

ابن‌اثیر، نصرالله‌بن‌محمد. الوشی المرقوم فی حلّ المنظوم. به‌تحقیق یحیی عبدالعظیم. قاهره: الهیئة العامة لقصور الثقافة، ۲۰۰٤م.

ابن‌اشعث، محمدبن‌محمد. الجعفریات (الأشعثیات). تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، چاپ‌اول، بی‌تا.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الامالی. تهران: کتابچی، چاپ‌ششم، ۱۳۷٦.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ‌اول، ۱۳٦۲.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. علل الشرایع. قم: داوری، چاپ‌اول، ۱۳۸۵ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. معانی الاخبار. بـه‌تحقیق علـی‌اکبـر غفـاری. قـم: مؤسسـة النشـر الإسـلامی، چـاپ‌اول، ۱٤۰۳ق.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی. الموضوعات. به‌تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان. مدینه: المکتبة السلفیة، چاپ‌اول، ۱۹۹٦م.

ابن‌حبان، محمدبن‌حبان. المجروحین. به‌تحقیق محمود ابراهیم زاید. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

ابن‌حمدون، محمدبن‌حسن. التذکرة الحمدونیة. به‌تحقیق احسان عباس و بسکر عباس. بیـروت: دار صـادر، چـاپ اول، ۱۹۹٦م.

ابن‌حیون، نعمان‌بن‌محمد. شرح الاخبار. به‌تحقیق محمدحسین حسینی جلالی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱٤۰۹ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن‌محمد. تاریخ ابن‌خلدون. به‌تحقیق خلیل شحادة. بیروت: دار الفکر، چاپ‌دوم، ۱٤۰۸ق.

ابن‌سعد، محمدبن‌سعد. الطبقات الکبری. به‌تحقیق محمدعبدالقادر عطا. بیـروت: دار الکتـب العلمیـة، چـاپ‌اول، ۱٤۱۰ق.

ابن‌شعبه حرانی، حسن‌بن‌علی. تحف العقول. به‌تحقیق علی‌اکبر غفاری. قم: مؤسسـة النشـر الإسـلامی، چـاپ‌دوم، ۱۳٦۳.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. التشریف بالمنن فی التعریف بالفتن. قم: صاحب الامر، چاپ‌اول، ۱٤۱٦ق.

ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن‌عبدالله. الإستیعاب. به‌تحقیق علی‌محمد بجاوی. بیروت: دار الجیل، چاپ‌اول، ۱٤۱۲ق.

ابن‌عبدربه، احمدبن‌محمد. العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ‌اول، ۱٤۰٤ق.

ابن‌عدیم، عمربن‌احمد. بغیة الطلب فی تاریخ حلب. بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

ابن‌عساکر، علی بن‌حسن. تاریخ مدینة دمشق. بیروت: دار الفکر، ۱٤۱۵ق.

ابن‌عقدة، احمدبن‌محمد. فضائل امیرالمؤمنین(ع). قم: دلیل ما، چاپ‌اول، ۱٤۲٤ق.

ابن‌فقیه، احمدبن‌محمد. البلدان. به‌تحقیق یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب، چاپ‌اول، ۱٤۱٦ق.

ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق. فهرست ابن‌ندیم. به‌تحقیق رضا تجدد. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

اربلی، علی‌بن‌عیسی. کشف الغمه. تبریز: بنی‌هاشمی، ۱۳۸۱ق.

بلاغی، محمدجواد. الهدی إلی دین المصطفی. بیروت: الأعلمی، چاپ‌سوم، ۱٤۰۵ق.

ثعالبی، عبدالملک‌بن‌محمد. فقه اللغة. به‌تحقیق جمال طلبه. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ‌اول، بی‌تا.

ثقفی، ابراهیم‌بن‌محمد. الغارات. به‌تحقیق جلال‌الدین محدث. تهران: انجمن آثار ملی، چاپ‌اول، ۱۳۹۵.

جاحظ، عمروبن‌بحر. الرسائل السیاسیة. بیروت: هلال، چاپ‌دوم، ۱٤۲۳ق.

جادالمولی، محمداحمد و همکاران. ایام العرب فی الجاهلیة. القاهرة: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹٦۸م.

جرجانی، عبدالله‌بن‌عدی. الکامل فی ضعفاء الرجال. به‌تحقیق مختار غزاوی. بیروت: دار الفکر، چاپ‌سوم، ۱٤۰۹ق.

جوینی، عطاملک‌بن‌محمد. تاریخ جهانگشای جوینی. به‌تصحیح محمد قزوینی. تهران: دنیای کتاب، چاپ‌چهارم، ۱۳۸۵.

حسینی، بی‌بی‌زینب، مهدی جلالی. «بررسی روایات فضایل و مثالب شهر قم». فصلنامهٔ علوم حدیث. دورهٔ۱۷، ش٦۳(خرداد۱۳۹۱): ۱۲۹-۱۵۳.

حموی، یاقوت بن‌عبدالله. معجم البلدان. بیروت: دار صادر، چاپ‌دوم، ۱۹۹۵م.

حموی، یاقوت‌بن‌عبدالله. معجم الأدباء. بیروت: دار الغرب الإسلامی، چاپ‌اول، ۱٤۱٤ق.

خزاعی، علی‌بن‌محمد. تخریج الدلالات السمعیة. به‌تحقیق احسان عباس، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱۹۹۹م/۱٤۱۹ق.

خطیب بغدادی، احمدبن‌علی. تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمی، چاپ‌اول، ۱٤۱۷ق.

خوارزمی، محمدبن‌عباس. مفید العلوم و مبید الهموم. بیروت: عنصریه، ۱٤۱۸ق.

خوارزمی، ابوبکر. الأمثال المولدة. به‌تحقیق محمدحسین اعرجی. ابوظبی: دار الثقافیة، چاپ‌اول، ۱٤۲٤ق/۲۰۰۳م.

دهقانی تفتی، محسن، مهدی حمزه‌نژاد، عبدالحمید نقره‌کار. «بررسی تأثیر محیط طبیعی بر رفتار و اخلاق از دید متفکران اسلامی و نتایج آن در طراحی محیط مصنوع». فصلنامهٔ آرمانشهر. ش۵(پاییز و زمستان۱۳۸۹): ص۷۹-۹٦.

ذهبی، محمدبن‌احمد. تاریخ الإسلام. به‌تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ‌دوم، ۱٤۱۳ق.

راجحی، عبده. اللهجات العربیة فی القرائات القرآنیة. ریاض: مکتبة المعارف، ۱٤۲۰ق.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. محاضرات الأدباء. بیروت: شرکت دار ارقم‌بن‌ابی‌ارقم، چاپ‌اول، ۱٤۲۰ق.

زمخشری، محمودبن‌عمر. ربیع الأبرار و نصوص الأخیار. به‌تحقیق عبدالامیر مهنا. بیروت: الأعلمی، چاپ‌اول، ۱٤۱۲ق.

سعد، جویا بلوندل. عرب‌ستیزی در ادبیات معاصر ایران. ترجمهٔ فرناز حائری. تهران: کارنگ، چاپ‌اول، ۱۳۸۲.

سیوطی، عبدالرحمان‌بن‌ابی‌بکر. تاریخ الخلفا. به‌تحقیق لجنة من الادباء. بیروت: بی‌نا، بی‌تا.

شریف رضی، محمدبن‌حسین. نهج البلاغة. به‌تحقیق فیض الاسلام. قم: هجرت، چاپ‌اول، ۱٤۱٤ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌محمد. کشف الریبة. بی‌جا: دار المرتضی، چاپ‌سوم، ۱۳۹۰ق.

صدرایی‌نیا، علی. معرفی نسخهٔ خطی «فضائل مکهٔ مکرمه». فصلنامهٔ علوم حدیث. ش۵(پاییز۱۳۷٦): ۲۵٦-۲٦۵.

طاش کبری‌زاده، احمد. مفتاح السعادة. بیروت: دار الکتب العلمیة. چاپ‌سوم، ۲۰۰۲م.

طاووسی مسرور، سعید، محمود کریمی. «انگیزه‌های سیاسی در جعل روایات مدح و ذم بلاد». دانش سیاسی. ش۱(بهار و تابستان۱۳۸۹):۸۵-۱۲٦.

https://doi.org/۱۰/۳۰٤۹۷/pk.۲۰۱۰/٤

طبری، محمدبن‌جریر. تاریخ طبری. به‌تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث، چاپ‌دوم، ۱۳۸۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام. به‌تحقیق حسن الموسوی خرسان. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱٤۰۷ق.

فتال نیشابوری، محمدبن‌احمد. روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی، چاپ‌اول، ۱۳۷۵.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. قم: هجرت، بی‌تا.

فیض کاشانی، محمدبن‌شاه‌مرتضی. الوافی. اصفهان: کتابخانۀ امام امیرالمومنین علی(ع)، چاپ‌اول، ۱٤۰٦ق.

قاضی عبدالجباربن‌احمد. تثبیت دلائل النبوة. شبرا: دار المصطفی، بی‌تا.

قلقشندی، احمدبن‌عبدالله. صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء. به‌تحقیق محمدحسین شمس‌الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.

قلقشندی، احمدبن‌عبدالله. نهایة الأرب. بیروت: دار الکتب العلمیة، بی‌تا.

قمی، علی‌ابن‌ابراهیم. تفسیر القمی. به‌تحقیق سیدطیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب، چاپ‌چهارم، ۱۳٦۷.

کتابچی، زکریا، فهمیه مخبر دزفولی. «اولین مقابلۀ ترکان و اعراب در درۀ جیحون به روایت طبری». تاریخ اسلام. ش٤(زمستان۱۳۸۳): ۱۱۵-۱۲۸.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. قم: دار الحدیث، ۱٤۲۹ق.

مبرد، محمدبن‌یزید. المقتضب. به‌تحقیق حسن حمد. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱٤۲۰ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ‌دوم، ۱٤۰۳ق.

محمود، عمر صدام حسین. مقامات بدیع الزمان الهمذانی بین الصنعة و التصنع. پایان‌نامۀ دورۀ کارشناسی ارشد، به‌راهنمایی ابراهیم خواجه. نابلس: دانشگاه نجاح الوطنیة، ۲۰۰٦م.

مرزبانی، محمدبن‌عمران. الموشح. به‌تحقیق علی‌محمد بجاوی. قاهرة: نهضة مصر، بی‌تا.

مستوفی، حمدالله. تاریخ گزیده. به‌تحقیق عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر. چاپ‌سوم، ۱۳٦٤.

مسعودی، علی‌بن‌حسین. مروج الذهب. به‌تحقیق اسعد داغر. قم: دار الهجرة، چاپ‌دوم، ۱٤۰۹ق.

مفید، محمدبن‌محمد. الاختصاص. به‌تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمدمحرمی زرندی. قم: کنگره، چاپ‌اول، ۱٤۱۳ق.

نعمانی، محمدبن‌ابراهیم. الغیبة. به‌تحقیق علی‌اکبر غفاری. تهران: صدوق، چاپ‌اول، ۱۳۹۷ق.

نویری، احمدبن‌عبدالوهاب. نهایة الارب فی فنون الأدب. قاهره: دار الکتب و الوثائق القومیة، چاپ‌اول، ۱٤۲۳ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Balāghī, Muḥammad *Jawād*. *Al-Hudā ilā Dīn al-Muṣṭafā*. Beirut: al-Aʿlamī, Chāp-i Sivum, *1985/1405.*

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārīkh al-Islām*. researched *by* ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArabī, Chāp-i Duwwum, 1993/ 1413.

Dihqānī Taftī, Muḥsin, Mahdī Ḥamzihnizhād, ʿAbd al-Ḥamīd Nuqrihkār. "Barrisī Taẖīr Muḥīṭ Ṭabīʿī bar Raftār va Akhlāq az Dīd-i Mutifakirān Islāmī va Natāyij ān dar Ṭarāḥī Muḥīṭ Maṣnūʿ". *Faṣlnāmih-yi Ārmānshahr*. No. 5 (autumn and winter 2011/ 1389): 79-96.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-ʿAyn*. Qum: Hijrat. S.d.

Fattāl Nayshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Wāʿiẓīn wa Baṣīra al-Muttaʿiẓīn*. Qum: Raḍī, Chāp-i Awwal, 1997/1375.

Fiyḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. *al-Wāfī*. Iṣfahān: Kitābkhānah-yi Imām Amīr al-Muʾminīn ʿAlī(AS), Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Ḥamawī, Yāqūt ibn ʿAbd Allāh. *Mʿjam al-Buldān*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Duwwum, 1995/1415.

Ḥamawī, Yāqūt. *Muʿjam al-Udabāʾ*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1994/1414.

Ḥusaynī, bī bī Ziynab, Mahdī Jalālī. "Barrisī Rivāyāt Faḍāyil va Maṣālib Shahr Qum". *Faṣlnāmih-yi ʿUlūm Ḥadīth*. Durih-yi17, no. 63 (2013/1391): 129-153.

Ibn Ḥamdūn, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tadhkira al- Ḥamdūnīya*. researched *by* Iḥsān ʿAbbās wa Bakr ʿAbbās. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Awwal, 1996/1416.

Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh. *al-Istiʿāb*. researched by ʿAlī Muḥammad *Baj*āwī. Beirut: Dār al-Jīl, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ibn ʿAbdrabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-ʿIqd al-Farīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn ʿAdīm, ʿUmar ibn Aḥmad. *Bughya al-Ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*. Beirut: Dār al-Fīkr. s.d.

Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn Ashʿath, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Jaʿfariyāt (al-Ashʿathīyāt)*. Tehran: Maktaba al-Niynawā al-Ḥadītha, Chāp-i Awwal, s.d.

Ibn Athīr, ʿAlī ibn Muḥammad. *Al-Kāmil*. Beirut: Dār Ṣādir. 2007/1385.

Ibn Athīr, Naṣr Allāh ibn Muḥammad. *al-Washy al-Marqūm fī Ḥall al-Manẓūm*. researched by Yaḥyā ʿAbd al-ʿAẓīm. Cairo: al-Hayʾah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah, 2004/1382.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, Chāp-i Shishum, 1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿIlal al-Sharāiʿ*. Qum: *D*āwarī. Chāp-i Awwal. 2007/1385.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Maʿānī al-Akhbār*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, *1983/1403.*

Ibn Faqih, Aḥmad ibn Muḥammad . *al-Buldān*. researched by Yūsuf al-Hādī, Beirut: ʿĀlim al-Kutub, Chāp-i Awwal, 1996/1416.

Ibn Ḥayūn. Nuʿmān ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Akhbār*. researched *by* Muḥammad Ḥusayn Ḥusaynī Jalālī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. *al-Majrūḥīn*. researched *by Ma*ḥmūd Ibrāhīm Zāyid. s.l.: s.n. s.d.

Ibn Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. *al-Mawḍūʿāt*. researched by ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad ʿUthmān. Madīnah: al-Maktaba al-Salafīya, Chāp-i Awwal, 1996/1417.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. researched *by* Khalīl Shaḥḥāda. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Duwwum, 1988/1408.

Ibn Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq. *al-Fihrist Ibn Nadīm*. researched by Riżā Tajadd, s.l. s.n. s.d.

Ibn Saʿd, Muḥammad ibn Saʿd. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Researched *by* Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ibn Shuʿbah Ḥarrānī, Ḥasan ibn ʿAlī. *Tuḥaf al-ʿUqūl*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Duwwum, 1985/1363.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. *al-Tashrīf bi-al-Minan fī al-Taʿrīf bi-al-Fitan*. Qum: Ṣāḥib al-Amr, Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Ibn ʿUqdah, Aḥmad ibn Muḥammad. *Faḍāʾil Amīr al-Muʾminīn(AS)*. Qum: Dalīl-i Mā. Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Irbilī, ʿAlī ibn ʿĪsā. *Kashf al-Ghumma*. Tabrīz: Banī Ḥāshimī, 1962/1381.

Jād al-Mawlā, Muḥammad Aḥmad et al. *Ayām al-ʿArab fī al-Jāhilīya*. Cairo: Dār Iḥyāʾ *al-Kutub al-ʿArab*īya, 1968/1387.

Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr. *al-Rsā'il al-Sīyāsīya*. Beirut: Hilāl, Chāp-i Duwwum, 2002/1423.

Jurjānī, ʿAbd Allāh ibn ʿAdiyy. *al-Kāmil fī Ḍuʿafā al-Rajāl*. researched by Mukhtār Ghazāwī. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Sivum, 1989/1409.

Juvaynī, Aṭā Malik ibn Muḥammad. *Tārīkh-i Jahāngushāy* Juvaynī. ed. Muḥammad Qazvīnī. Tehran: Dunyāy Kitāb, Chāp-i Chāhārum, 1966/1385.

Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Tārīkh-i Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmī, Chāp-i Awwal, 1997/1417.

Khuzāʿī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Takhrīj al-Dalālāt al-Samʿīyah*. researched *by* Iḥsān ʿAbbās, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999/1419.

Khwārazmī, Abū Bakr. *al-Amthāl al-Muwallada*. researched *by* Muḥammad Ḥusayn Aʿrajī. Abū Ẓabī: Dār al-Thaqāfīya, Chāp-i Awwal, 2003/1424.

Khwārazmī, Muḥammad ibn ʿAbbās. *Mufīd al-ʿUlūm wa Mubīd al-Humūm*. Beirut: ʿUnṣurīyah, 1997/1418.

Kitābchī, Zakarīyā, Fahīmih Mukhbir Dizfūlī. "Avalīn Muqābilih-yi Turkān va Aʿrāb dar Darih-yi Jiyḥūn bi Rivāyat Ṭabarī". *Tārīkh Islām*. no. 4 (winter 2005/1383): 115-128.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2008/1429.

Maḥmūd ʿUmar Ṣadām Ḥusayn. *Maqāmāt Badīʿ al-Zamān al-Hamadhānī bayn al-Ṣanʿa wa al-Taṣnaʿ*. Master Thesis, Supervisor Ibrāhīm Khwājah. Nāblus: An-Najah National University, 2006/ 1427.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, Chāp-i Duwwum,1983/1403.

Marzubānī, Muḥammad ibn ʿImrān. *al-Muwashshaḥ*. researched *by* ʿAlī Muḥammad Bajāwī, Cairo: Nahḍa Miṣr, s.d.

Masʿūdī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab*. researched *by* Asʿad Dāghir, Qum, Dār al-Hijrah, Chāp-i Duwwum, 1989/1409.

Mubarrid, Muḥammad ibn Yazīd. *Al-Muqtaḍab*. researched *by* Ḥasan Ḥamd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1999/1420.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtiṣāṣ*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī va Muḥammad Muḥaramī Zarandī. Qum: Kungirah, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Tārīkh-i Quzīdih*. researched *by* ʿAbd al-Ḥusayn Navāyī. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i

Sivum, 1986/1364.

Nuʿmānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ghayba*. researched by ʿAlī Akbar Ghafārī. Tehran: Ṣadūq, Chāp-i Awwal, 2019/1397.

Nuwayrī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb. *Nihāya al-Arab fī Funūn al-Adab*. Cairo: Dār al-Kutub wa Wathāʾiq al-Qawmīya, Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Qāḍī ʿAbd al-Jabār ibn Aḥmad. *Tathbīt Dalāʾil Nubūwah*. Shabrā: Dār al-Muṣṭafā, s.d.

Qalqashandī, Aḥmad ibn ʿAbd Allah. *Nihāya al-Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, s.d.

Qalqashandī, Aḥmad ibn ʿAbd Allah. *Ṣubḥ al-Aʿshā fī Ṣināʿat al-Inshāʾ*. researched *by* Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, s.d.

Qumī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. researched *by* Sayyid Ṭīb Musavī Jazāyrī, Qum: Dār al-Kitāb. Chāp-i Chāhārum, 1989/1367.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Muḥāḍirāt al-Udabāʾ*. Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Rājḥī, ʿAbduh. *al-Lahajāt al-ʿArabīya fī al-Qirāʾāt al-Qurānīya*. Rīyāḍ: Maktaba al-Maʿārif, 1999/1420.

Saad, Joya Blondel. *ʿArabsitīzī dar Adabīyāt Muʿāṣir Irān*. Translated by Farnāz Ḥāʾirī. Tehran: Kārang, Chāp-i Awwal, 2003/1382.

Ṣadrāyī Nīyā, ʿAlī. Muʿarifī Nuskhih-yi Khaṭṭī "Faḍāʾil Makkah-yi Mukarramah". *Faṣlnāmih-yi ʿUlūm Ḥadīth*. no. 5 (1998/1376): 256-265.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn Muḥammad. *Kashf al-Rībah*. s.l. Dār Murtaḍā, Chāp Sivum, 1970/1390.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Researched *by Fiḍ* al-Islām. Qum: Hijrat, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān Abī Bakr. *Tārīkh al-Khulafā*. Researched *by* al-Lajna min al-Udabāʾ, Beirut: s.n. s.d.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh Ṭabarī*. researched *by* Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār *al-Tūrāth*, Chāp-i Duwwum, 1967/1387.

Ṭāshkubrīzādah, Aḥmad. *Miftāḥ al-Saʿādah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, Chāp Sivum, 2002/1380.

Ṭāwūsī Masrūr, Saʿīd, Maḥmūd Karīmī. "Angīzih-hā-yi Sīyāsī dar Jaʿl Rivāyāt Madḥ va Zam Bilād". *Dānish Sīyāsī*. No. 1 (spring and summer 2011/1389): 85-126.

Thaʿālibī, ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad. *Fiqh al-Lugha*. researched by Jamāl Ṭalabah. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, s.d.

Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Ghārāt*. researched by Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Tehran: Anjūman-i Āsār-i Millī, Chāp-i Awwal, 2016/1395.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. researched *by* Ḥasan al-Mūsawī Kharsān. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *Rabīʿ al-Abrār wa Nuṣūṣ al-Akhyār*. Researched *by* ʿAbd al-Amīr Mahnā. Beirut: Aʿ*ala*mī, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Quran and Hadith Studies علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.131-165

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 05-06-2024 Revise Date: 02-09-2024 Accept Date: 11-09-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.88210.1699 Article type: Original

Evaluating the text of *Saḥīfat al-Riḍā* (AS)

Ali Adelzadeh(Corresponding Author), Ph.D. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, College of Farabi University of Tehran, Qom, Iran and Researcher of Pooyafakr Research Group

Email: aliadelnajm@gmail.com

Amirhasan Khorvash, MA. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, College of Farabi University of Tehran, Qom, Iran.

Abstract

Saḥīfat al-Riḍā (AS) (hadith collection of *al- Riḍā*) is one of the most famous hadith collections attributed to *Ahl al-Bayt* (AS) (Household of the Prophet) and quoted in the style of Sunni narrations. The best way to assess the validity of this book is *Takhrīj* (extraction) and comparison of all its hadithss, which is the basis of this article. Most of the book's hadiths have not been transmitted through another valid chain of narrators from *Ahl al-Bayt*. Also, most of its hadith texts are similar to Sunnites' narrations that usually have time precedence over *Saḥīfat al-Riḍā*. There are various problems in the hadiths of this collection, such as non-conformity of the text and the Isnad, change in the characters of the narrations, combination of hadiths, error in reading and quoting the text, anachronism, and inconsistency with the Quran and Shia hadiths. These problems not only cast doubt on its narrations' authenticity but also show that the compiler of the collection has used the early written sources and changed their Isnads. *Sakkūnī*'s book is the most important written source identified for *Saḥīfat al-Riḍā*. Probably, more than ten percent of the narrations of *Saḥīfat al-Riḍā* have been extracted from *Sakkūnī*'s book.

Keywords: *Saḥīfat al-Imām al-Riḍā*(AS), *Abdullāh ibn ʾAḥmad ibn ʿĀmir al-Ṭāʾī, Ismāʿīl ibn Abi Ziyād al- Sakkūnī*, Criticism of the text

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۱۶۵ - ۱۳۱

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱

نوع مقاله :پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.88210.1699

ارزیابی متن صحیفة الرضا(ع)

علی عادل‌زاده(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران و پژوهشگر گروه پژوهشی پویافکر

Email: aliadelnajm@gmail.com

امیرحسن خوروش

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکدهٔ الهیات، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

چکیده

صحیفة الرضا(ع) از مشهورترین مجموعه‌های حدیثی منسوب به اهل بیت(ع) است که به سبکِ روایی عامه نقل شده است. بهترین راه برای ارزیابی اعتبار این کتاب، تخریج و مشابه‌یابی تمام احادیث آن است که این پژوهش براساس آن شکل یافته است. بیشتر احادیثِ صحیفة الرضا به‌طریق معتبر دیگری از اهل بیت(ع) نقل نشده و بخش عمده‌ای ازنظر متنی به روایاتِ اهل‌سنت -که معمولاً بر صحیفة الرضا تقدم زمانی دارند- نزدیک است. مشکلاتِ متنوعی، مانند ناهمخوانی سند و متن، تغییر شخصیت‌های روایات، ترکیب احادیث، خطا در خوانش و نقل متن، زمان‌پریشی و ناسازگاری با قرآن و احادیث شیعی در احادیث این مجموعه دیده می‌شود که ضمن به چالش‌کشیدن اصالت آن‌ها نشان می‌دهد که گردآورندهٔ این مجموعه از منابع مکتوب پیشین استفاده کرده و اسنادِ آن‌ها را تغییر داده است. مهم‌ترین منبع مکتوبی که برای صحیفة الرضا(ع) شناسایی شد، کتاب سکونی است. احتمالاً بیش از ده درصدِ روایات صحیفة الرضا از کتاب سکونی اقتباس شده است.

واژگان کلیدی: صحیفة الإمام الرضا(ع)، عبدالله‌بن‌احمدبن‌عامر طائی، اسماعیل‌بن‌ابی‌زیاد سکونی، نقد متن.

مقدمه

«صحیفة الإمام الرضا(ع)» از مشهورترین آثار روایی منسوب به اهل بیت(ع) است که از قرن چهارم قمری تاکنون در منابع مختلف شیعه و سنی مدِّنظر بوده است. این کتاب شامل بیش از ۲۳۰ حدیث است که از امام رضا(ع) از پدرانش روایت شده است. باوجود اهمیت این کتاب، تاکنون تحقیق مستقل و جامعی دربارهٔ اعتبار آن منتشر نشده است. باقر شریف القرشی ضمن پذیرش اعتبار اصل صحیفة الرضا(ع)، تعداد زیادی از روایاتِ آن را جعلی و مدسوس دانسته و از نقل آن خودداری کرده است اما دلیلی بر آن نیاورده است.[1] سیدعلی آقایی در مدخل «صحیفة الرضا» در دانشنامهٔ جهان اسلام به معرفی دقیق این کتاب پرداخته ولی اعتبارسنجی و به‌ویژه نقد متنی آن، موضوع پژوهش او نبوده است. عباس دهرویه و سیدمحمد طباطبایی در مقالهٔ «اثبات صحت سند صحیفهٔ امام رضا(ع) منقول از دارقطنی» اعتبار این کتاب را از منظر سند بررسی کرده‌اند اما به تحلیل متن آن نپرداخته‌اند. امیرحسن خوروش نیز در مقالهٔ «اعتبارسنجی طُرق صحیفة الرضا» با بررسی اسنادِ مختلف صحیفة الرضا، شواهد ساختگی‌بودن آن‌ها را نشان داده است. براساس تاریخ‌گذاری سندی و شواهدی که خوروش ارائه کرده است، ظاهراً داودبن‌سلیمان غازی، صحیفة الرضا (ع) را پدید آورده و پس از آن عبدالله‌بن‌احمدبن‌عامر طائی، صحیفة الرضا(ع) را از او سرقت کرده و با واسطهٔ پدرش از امام رضا(ع) نقل کرده است. در این نوشتار، مسیر دیگری در بررسی اعتبارِ صحیفه می‌پیماییم و مشکلاتِ متنی صحیفه و ارتباط آن با طرق و مجموعه‌های حدیثی دیگر را بررسی می‌کنیم.

۱. شواهد سرقت متن و تغییر اسناد در صحیفة الرضا

در بسیاری از روایاتِ صحیفه شواهدی از تغییر اِسناد دیده می‌شود که در این بخش به نمونه‌هایی می‌پردازیم.

۱. ۱. ناهمخوانی سند با متن

۱. ۱. ۱. بازگشت حسنین(ع) به خانه

در صحیفه آمده است: «وَ بِإِسْنَادِهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ(ع) أَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ كَانَا يَلْعَبَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ حَتَّى... .»[2]

طبعاً اگر امام حسین(ع) این ماجرا را نقل می‌کردند، خود که شخصیت اصلی داستان‌اند مستقیماً آن را

---

۱. قرشی، حیاة الإمام علی‌بن‌موسی الرضا علیه السلام، ۲۷۰/۱.

۲. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۱.

روایت می‌کردند، نه آنکه با واسطهٔ پدرشان آن را نقل کنند و از خود به‌صورت غایب یاد کنند! این اختلال سند در جعفریات نیز وجود دارد.[۳] در بخش ۱. ۳ دربارهٔ رابطهٔ جعفریات و صحیفه توضیح خواهیم داد. از این اضطرابِ سند در می‌یابیم که متن حدیث از منبع دیگری سرقت شده و برای یکدست‌سازی همهٔ روایاتِ کتاب، سند اصلی آن حذف شده و سند ثابتِ اهل بیت(ع) در ابتدای آن آمده است، بی‌آنکه به ناهمخوانی سند و متن التفات شود. منبع اصلی می‌تواند روایت ابوهریره در منابع عامه باشد که چنین ناهمگونی در متن و اسناد آن نیست.[٤]

۱. ۱. ۲. حدیث ابوجحیفه

در صحیفة الرضا آمده است: «وَبِإِسْنَادِهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌أَبِي‌طَالِبٍ(ع) قَالَ قَالَ أَبُوجُحَيْفَةَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ(ص) وَأَنَا أَتَجَشَّأُ فَقَالَ لِي... قَالَ فَمَا مَلَأَ أَبُوجُحَيْفَةَ بَطْنَهُ مِنْ طَعَامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ.»[٥]

ابوجحیفه از صغارِ صحابه است و در زمان وفات پیامبر(ص) نابالغ بود و خودش از رُواتِ امیرالمؤمنین(ع) است،[٦] بنابراین روایت امیرالمؤمنین(ع) از او پذیرفتنی نیست. ازسوی‌دیگر، او در سال ۷٤ق یا بعد از آن از دنیا رفته است[۷] و نه امیرالمؤمنین(ع) و نه امام حسین(ع) وفات او را درک نکردند و جملهٔ آخر نمی‌تواند از امیرالمؤمنین(ع) یا حتی امام حسین(ع) باشد.

نکتهٔ جالب توجه اینکه، در منابع عامه همین حدیث با الفاظ نزدیک، از عون‌بن‌ابی‌جحیفه از پدرش نقل شده و جملهٔ آخر نیز به عون‌بن‌ابی‌جحیفه نسبت داده شده است[۸] که ترکیبی کاملاً منطقی دارد و سند و متن آن متناسب است. براین‌اساس، در این مورد به نظر می‌رسد این حدیثِ عامّی سرقت شده و سندی بی‌ربط با متنِ آن، ابتدای آن گذاشته شده است.

۱. ۲. تغییر شخصیت‌های داستان

در صحیفه نقل‌های فراوانی هست که در مصادر دیگر به افرادی غیر از اهل بیت(ع) نسبت داده شده است. برخی از این موارد، حالتِ گفت‌وگو و داستان دارد که جایگزینی شخصیت‌ها در آن آشکارتر است.

۱. ۲. ۱. امام صادق(ع) یا بشر خثعمی؟

در صحیفه، گفت‌وگویی بین امام صادق و امام باقر(ع) نقل شده که در منابع عامه به بشربن‌عبدالله خثعمی و امام باقر(ع) نسبت داده شده است:

---

۳. ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۸۳.

٤. ابن‌حنبل، مسند، ۳۸٦/۱٦.

٥. طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦۹.

٦. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۰۲/٤.

۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۰۲/٤.

۸. ابن‌ابی‌دنیا، اصلاح المال، ٤۰-٤۱؛ طبری، تهذیب الآثار، ۷۱٦/۲-۷۱۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، العلل، ۱۳۱/٥؛ بیهقی، الجامع المصنف، ٤٤۳/۷.

حدیث ۱۷۰ صحیفة الرضا	حدیث بشربن‌عبدالله
«و بإسناده قال حدثني أبی عن جعفربن‌محمد(ع) قال: دعا أبی بدهن فادهن فقال ادهن قلت ادهنت. قال: إنه البنفسج قلت وما فضل البنفسج. قال حدثنی ابی عن ابیه عن جده الحسین‌بن‌علی(ع) عن أبیه علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) قال: قال رسول الله(ص) فضل البنفسج علی الأدهان کفضل الإسلام علی سائر الأدیان.»[۹]	حدثنا احمدبن‌داود المکی، ثنا حفص‌بن‌عمر المازنی، ثنا أرطأةبن‌الأشعث العدوی، ثنا بشربن‌عبدالله‌بن‌عمروبن‌سعید الخثعمی، قال: دخلت علی محمدبن‌علی‌بن‌حسین و عنده ابنه، فقال: هلم إلی الغداء. فقلت: قد تغدیت یا ابن رسول الله. فقال لی: إنه هندباء. قلت: یا ابن رسول الله، و ما فی الهندباء؟ قال: حدثنی ابی عن جدی أن رسول الله(ص) قال: «ما من ورقة من ورق الهندباء إلا و علیها قطرة من ماء الجنة» ثم أتی بدهن، فقال: ادهن. فقلت: قد ادهنت یا ابن رسول الله. قال: إنه بنفسج. قلت: و ما فی البنفسج؟ قال: حدثني أبی عن جدی، قال: قال رسول الله(ص): «إن فضل البنفسج علی سائر الأدهان کفضل ولد عبدالمطلب علی سائر قریش، و إن فضل دهن البنفسج کفضل الإسلام علی سائر الأدیان.»[۱۰]

جدول ۱: مقایسهٔ حدیث صحیفه و حدیث بشربن‌عبدالله

به نظر می‌رسد انتساب آن به بشربن‌عبدالله کهن‌تر و اصیل‌تر باشد؛ زیرا انگیزه‌ای برای تحریف حدیث امام صادق(ع) به حدیث بشربن‌عبدالله متصور نیست اما برعکسِ آن انگیزهٔ کافی دارد، به‌ویژه که در صحیفه اصرار بر آن است که همهٔ روایات با سند واحد از اهل بیت(ع) روایت شود.

تقریباً عین گفت‌وگوی بشر و امام باقر(ع) در نقل دیگری به زهری و امام سجاد(ع) نسبت داده شده است[۱۱] اما نقل زهری دچار مشکلات متنی و سندی زیادی است و زیاداتی دربارهٔ امامت دارد که به‌کلی با شخصیت زهری ناسازگار است.

۹. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۹.
۱۰. طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۳۰/۳.
۱۱. خزاز رازی، کفایة الأثر، ۲۴۱.

۱. ۲. ۲. حسن‌بن‌علی(ع) یا محمدبن‌حنفیه؟

در صحیفه از امام حسین(ع) نقل شده است: «کنا أنا وأخي الحسن وأخي محمدبن‌الحنفية وبنو عمي عبدالله‌بن‌العباس و قثم و الفضل على مائدة نأكل فوقعت جرادة على المائدة فأخذها عبدالله‌بن‌العباس فقال للحسن يا سيدي أتعلم ما المكتوب على جناح الجرادة قال(ع) سألت أبي علي‌بن‌أبي‌طالب فقال سألت جدک(ص) فقال على جناح الجرادة مكتوب أنا الله لا إله إلا أنا رب الجرادة و رازقها إذا شئت بعثتها لقوم رزقا و إذا شئت بعثتها على قوم بلاء فقام عبدالله‌بن‌العباس فقرب من الحسن‌بن‌علي(ع) ثم قال هذا و الله من مكنون العلم.»[۱۲]

فضل‌بن‌عباس در دوران حکومت ابوبکر (۱۱-۱۳ق)[۱۳] یا دوران حکومت عمربن‌خطاب (۱۳-۲۳ق) در روز یرموک (۱۵ق)[۱٤] یا در طاعون عمواس در سال ۱۸ق[۱۵] از دنیا رفته است. ازسوی‌دیگر، محمدبن‌حنفیه در دروان خلافت عمر به دنیا آمده است. سال تولد او حدود ۱٦ق[۱٦] تا حدود ۲۰ق[۱۷] دانسته شده است. بنابراین طبق مشهور، ابن‌حنفیه در زمانِ حیات فضل‌بن‌عباس به دنیا نیامده بود یا در آن هنگام، نوزاد یا خردسال بوده است.

ازسوی‌دیگر بنا بر مشهور، این گفت‌وگو بین ابن‌حنفیه و عبدالله‌بن‌عباس صورت گرفته و کسی که نوشتهٔ بر روی بال ملخ را بازگو می‌کند، خودِ ابن‌حنفیه است،[۱۸] نه امام حسن یا امام حسین(ع). بنا بر نقل‌ها، مکان گفت‌وگو در طائف بوده[۱۹] و در آن زمان عبدالله‌بن‌عباس نابینا بود[۲۰] و عبدالله‌بن‌زبیر او را به طائف تبعید کرده بود.[۲۱]

همچنین طبق نقل‌های دیگر مقسم، مولی‌ابن‌عباس (د. ۱۰۱ق)،[۲۲] عکرمة مولی‌ابن‌عباس (د. حدود ۱۰۵ق)،[۲۳] طاووس یمانی (د. ۱۰٦ق)[۲٤] و عطاءبن‌ابی‌رباح (د. ۱۱٤ق)[۲۵] در این جلسه حضور داشته‌اند.

---

۱۲. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۱۹٤/۸۵.
۱۳. بخاری، التاریخ الکبیر، ۲۱۹/۸.
۱٤. ابن‌حبان، مشاهیر علماء الأمصار، ۲۸.
۱۵. ابن‌سعد، الطبقات، ٤۰۳/۹.
۱٦. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۰۰۳/۲.
۱۷. ابن‌حبان، مشاهیر علماء الأمصار، ۱۰۳.
۱۸. برقی، المحاسن، ٤۷۹/۲، ح۵۰۱-۵۰۲؛ کشی، الرجال، ۵۵؛ ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷۵-۷٦.
۱۹. برقی، المحاسن، ٤۷۹/۲، ح۵۰۱؛ ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷۵.
۲۰. برقی، المحاسن، ٤۸۰/۲، ح۵۰۲؛ ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷۵.
۲۱. برقی، المحاسن، ٤۸۰/۲، ح۵۰۲.
۲۲. برقی، المحاسن، ٤۸۰/۲، ح۵۰۲.
۲۳. ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷۵. در این دو روایت، مقسم و عکرمه جایگزین هم شده‌اند و ظاهراً یکی تحریف دیگری است.
۲٤. کشی، الرجال، ۵۵؛ ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷٦.
۲۵. ختلی، الدیباج، ٤۷/ح۷٦.

این شواهد نشان می‌دهد این جلسه به سال‌های ٦٤تا٦٨ق باز می‌گردد، نه دوران حیاتِ امام حسن(ع) و امام حسین(ع).

البته روایت رجال کشی نیز در اینکه امام حسن و امام حسین(ع) حضور نداشتند و گوینده ابن‌حنفیه بوده نه امام حسن(ع)، با دیگر روایات، هماهنگ و با نقل صحیفه، مخالف است؛ بااین‌حال، در انتهای روایت کشی ادعا شده که در انتهای مجلس، ابن‌عباس و ابن‌حنفیه به برتری فاطمیان بر خود اعتراض کردند و خبر به امام حسن(ع) رسید و آن‌ها را مذمت کرد.[۲٦] این ذیل هم با دیگر تحریرهای روایت سازگار نیست.

در این میان، تنها نقلی که موافقتی نسبی با نقل صحیفه دارد، نقل محمدبن‌زکریا غلابی از ابن‌عائشهٔ بصری به اِسنادش از مجاهدبن‌جبر (د. ۱۰۰ق یا پس از آن) است. در این نقل گفته شده که حسنین(ع)، ابن‌حنفیه، عبدالله‌بن‌عباس، عبدالله‌بن‌جعفر، عبدالله‌بن‌عمر، عبدالله‌بن‌زبیر و عبدالله‌بن‌صفوان بر سر سفره بودند و امام حسن(ع) آن سخن را در پاسخِ ابن‌عباس گفتند.[۲۷] این نقل نمی‌تواند در برابر نقل‌های یادشده مقاومت کند و مؤیّد نقل صحیفه به شمار آید؛ زیرا ازسویی طائیِ پسر، خود از غلابی از ابن‌عائشه روایت می‌کند[۲۸] و ازسوی‌دیگر، صحیفهٔ طائی در نقل این حدیث از امام رضا(ع) منفرد است و در جایی از تحریر متقدم‌تر صحیفه به روایت غازی نقل نشده است. بنابراین احتمال دارد این حدیث از زیادات طائیِ پسر بر صحیفه و برگرفته از نقل غلابی از ابن‌عائشه باشد.

۱. ۳. خطا در هنگام استفاده از منابع

مقایسهٔ برخی روایاتِ صحیفه با منابع دیگر نشان می‌دهد که در نقل صحیفه خطاهایی رخ داده که اصالت آن را زیر سؤال می‌برد.

۱. ۳. ۱. ترکیب دو حدیث متوالی

در نمونه‌ای جالب به نظر می‌رسد، دو حدیث متوالی از کتاب حسین‌بن‌سعید اهوازی با هم ترکیب شده و به‌صورت حدیثی واحد در صحیفه در آمده است:

صحیفة الرضا	المؤمن حسین‌بن‌سعید	الزهد حسین‌بن‌سعید
و بهذا الإسناد قال: قال رسول الله(ص) إذا کان یوم القیامة تجلی الله عزوجل لعبده المؤمن	و عن ابی‌جعفر(ع) قال: قلت بمکة له إن لی حاجة فقال تلقانی بمکة فلقیته فقلت یا ابن رسول الله إن لی حاجة،	محمدبن‌عیسی عن عمربن‌ابراهیم بیاع السابری عن حجربن‌زائدة عن رجل عن ابی‌جعفر(ع) قال:

۲٦. کشی، الرجال، ٥٥.

۲۷. جریری نهروانی، الجلیس الصالح، ۳٦٤.

۲۸. سلفی حروانی، المشیخة البغدادیة، ۹۹.

فیوقفه علی ذنوبه ذنبا ذنبا ثم یغفر الله له لا یطلع الله علی ذلك ملکا مقربا و لا نبیا مرسلا و یستر علیه ما یکره ان یقف علیه احد ثم یقول لسیئاته کونی حسنات.[۲۹]	فقال: تلقانی بمنی فلقیته بمنی فقلت یا ابن رسول الله إن لی حاجة، فقال هات حاجتک فقلت یا ابن رسول الله إنی کنت أذنبت ذنبا فیما بینی و بین الله عزوجل لم یطلع علیه أحد و أجلک أن استقبلک به فقال إذا کان یوم القیامة تجلی الله عزوجل لعبده المؤمن فیوقفه علی ذنوبه ذنبا ذنبا ثم یغفرها له لا یطلع علی ذلک ملک مقرب و لا نبی مرسل. **و في حدیث آخر** و یستر علیه من ذنوبه ما یکره أن یوقفه علیه ثم یقول لسیئاته کونی حسنات و ذلک قول الله عزوجل فأولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات.[۳۰]	قلت له یا ابن رسول الله إن لی حاجة فقال تلقانی بمکة فقلت یا ابن رسول الله إن لی حاجة فقال تلقانی بمنی فقلت یا ابن رسول الله إن لی حاجة فقال هات حاجتک فقلت یا ابن رسول الله إنی أذنبت ذنبا بینی و بین الله لم یطلع علیه احد فعظم علی و اجلک أن أستقبلک به فقال إنه إذا کان یوم القیامة و حاسب الله عبده المؤمن أوقفه علی ذنوبه ذنبا ذنبا ثم غفرها له لا یطلع علی ذلك ملکا مقربا و لا نبیا مرسلا. قال عمربن‌ابراهیم و اخبرنی عن غیر واحد أنه قال: و یستر علیه من ذنوبه ما یکره أن یوقفه علیها قال و یقول لسیئاته کونی حسنات قال و ذلک قول الله تبارک و تعالی فأولئک یبدل الله سیئاتهم حسنات و کان الله غفورا رحیما.[۳۱]

جدول ۲: مقایسهٔ حدیث صحیفه با نقل حسین‌بن‌سعید اهوازی

توجه شود که هرچند مشابه این مضمون از پیامبر(ص)[۳۲] و امام باقر(ع)[۳۳] نقل شده است، در جایی به

۲۹. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۳۳/۲؛ طائی، صحیفة الرضا، ٦٣.
۳۰. اهوازی، المؤمن، ۳۳-۳٤.
۳۱. اهوازی، الزهد، ۹۱.
۳۲. ثعلبی، الکشف و البیان، ۵۵۵/۷.
۳۳. مفید، الأمالی، ۲۹۸.

این لفظ نقل نشده است.

۱. ۳. ۲. ترکیب دو حدیث یحیی‌بن‌ابی‌کثیر

حدیث ۸ صحیفه در مصادر دیگر به‌صورت یکپارچه یافت نمی‌شود. دو قطعهٔ این حدیث به‌صورت مستقل از ابوهریره نقل شده است:

صحیفة الرضا	حدیث یحیی‌بن‌ابی‌کثیر
قال رسول الله(ص): **[الف.]** أفضل الأعمال عند الله (تعالی/ عزوجل) إیمان لا شک فیه وغزو لا غلول فیه وحج مبرور. و**[ب.]** أول من یدخل الجنة (شهید و)عبد مملوک أحسن عبادة ربه و نصح لسیده ورجل عفیف متعفف ذو (عبادة/ عیال) و أول من یدخل النار إمام (مسلط/متسلط) لم یعدل و ذو ثروة من المال لم (یقض/یعط) حقه و فقیر فخور.[۳۴]	**یک:** ... عن یحیی، عن ابی‌جعفر، أنه سمع أباهریرة یقول: قال رسول الله(ص): افضل الأعمال عند الله: ایمان لا شک فیه، وغزو لا غلول فیه، وحج مبرور.[۳۵]
	دو: عن هشام الدستوائی، عن یحیی‌بن‌ابی‌کثیر قال: حدثنی عامر العقیلی، أن اباهریرة، حدثه أن رسول الله(ص) قال: «عرض علی أول ثلاثة یدخلون الجنة، و أول ثلاثة یدخلون النار، فأما أول ثلاثة یدخلون الجنة: فالشهید، و عبد مملوک أحسن عبادة ربه و نصح لسیده، و عفیف متعفف ذوعیال. و أول ثلاثة یدخلون النار: أمیر مسلط، و ذو ثروة من مال لا یعطی حقه، و فقیر فخور.[۳۶]

جدول ۳: مقایسهٔ حدیث صحیفه با دو حدیث یحیی‌بن‌ابی‌کثیر

حدیث یک (معادل بخش الف حدیث صحیفه) را هشام دستوائی (د. ۱۵۱ق یا پس از آن) از یحیی‌بن‌ابی‌کثیر (د. ۱۲۹ق) از ابوجعفر مؤذّن انصاری از ابوهریره نقل کرده است. دستِ‌کم پنج راوی، این حدیث را از هشام دستوائی نقل کرده‌اند: معاذبن‌هشام دستوائی (د. ۲۰۰ق)،[۳۷] ابوداود طیالسی (د. ۲۰۴ق)،[۳۸] یزیدبن‌هارون (د. ۲۰۶ق)، عبدالصمدبن‌عبدالوارث (د. ۲۰۶ق)، ابوعامر عبدالملک‌بن‌عمرو (د. ۲۰۴ق).[۳۹] علاوه‌بر این، از ابان‌بن‌یزید از یحیی‌بن‌ابی‌کثیر نیز نقل شده است.[۴۰] بنابراین، نسبت این

۳۴. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۴۱-۴۲؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲۸/۲؛ مفید، الأمالی، ۹۹؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۳۹۳/۶۶.

۳۵. ابن‌حنبل، مسند، ۴۸۲/۱۲.

۳۶. ابن‌مبارک، الجهاد، ۵۱.

۳۷. بخاری، خلق افعال العباد، ۵۱.

۳۸. طیالسی، مسند، ۲۵۲/۴.

۳۹. ابن‌حنبل، مسند، ۴۴۱/۱۶.

۴۰. بخاری، خلق افعال العباد، ۵۱.

حدیث به هشام دستوائی که ازنظر طبقه بر امام رضا(ع) مقدَّم است، ثابت است.

حدیث دو (معادل بخش ب حدیث صحیفه) نیز از هشام دستوائی از یحیی‌بن‌ابی‌کثیر از عامر عقیلی از [پدرش از] ابوهریره نقل شده است. دستِ‌کم سه راوی، این حدیث را از هشام دستوائی نقل کرده‌اند: عبدالله‌بن‌مبارک (د. ۱۸۱ق)،[٤١] اسماعیل‌بن‌ابراهیم (د. ۱۹۳ق)،[٤٢] معاذبن‌هشام (د. ۲۰۰ ق).[٤٣] علاوه‌بر هشام، علی‌بن‌مبارک[٤٤] و حمیدبن‌مهران[٤٥] نیز آن را از یحیی‌بن‌ابی‌کثیر روایت کرده‌اند. با ملاحظهٔ اسناد، روشن است که نسبت این حدیث نیز به هشام دستوائی ثابت است و ازنظر زمانی، مقدم بر صحیفه است.

بنابراین، دو حدیث از میراث هشام دستوائی از یحیی‌بن‌ابی‌کثیر در دست است که یحیی یکی را با واسطهٔ ابوجعفر به ابوهریره نسبت می‌دهد و دیگری را با واسطهٔ عامر عقیلی از پدرش، عقبهٔ عقیلی. شایان توجه است که باوجود شهرت زیاد این دو حدیث، در مصدری غیرصحیفه، این دو حدیث در کنار هم قرار نگرفته است. بنابراین، ظاهراً دو حدیث ابوهریره در کنار هم قرار گرفته و با یکدیگر ترکیب شده و به‌صورت حدیث واحدی به امام رضا(ع) نسبت داده شده است.

۱. ۳. ۳. نماز بر زن یا نماز بر جنازه؟

در صحیفه آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) يَا عَلِيُّ إِنَّكَ إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى جِنَازَةٍ فَقُلْ اللَّهُمَّ هَذَا عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ... يَا عَلِيُّ إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى الْمَرْأَةِ فَقُلْ اللَّهُمَّ أَنْتَ خَلَقْتَهَا وَ أَنْتَ أَحْيَيْتَهَا وَ أَنْتَ أَمَتَّهَا وَ أَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهَا وَ عَلَانِيَتِهَا جِئْنَاكَ شُفَعَاءَ لَهَا فَاغْفِرْ لَهَا اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهَا وَ لَا تَفْتِنَّا بَعْدَهَا يَا عَلِيُّ إِذَا صَلَّيْتَ عَلَى طِفْلٍ فَقُلْ فَقُلْ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لِأَبَوَيْهِ سَلَفا...»[٤٦]

در این نقل، سه دعا برای نماز میت ذکر شده: ۱. برای جنازه (بدون آوردن قید «رَجُل»بودن او)؛ ۲. برای زنی که از دنیا رفته؛ ۳. برای طفل. اینکه برای میتِ خردسال دعای مستقلی ذکر شود معقول است، زیرا مفاهیم ویژه‌ای در آن به کار رفته که نمی‌توان آن دعا را برای بزرگسال به کار گرفت اما وجه تفاوت‌نهادن بین دعای مرد و زن میت معلوم نیست؛ چراکه در دو دعایی که برای زن و مرد ذکر شده، هیچ خصوصیتی دیده نمی‌شود؛ یعنی هریک را می‌توان با تغییر در جنس کلمات برای زن یا مرد خواند، بی‌آنکه هیچ‌یک از مفاهیمش ربط خاصی به جنسیت داشته باشد. در منابع شیعه[٤٧] در هیچ روایت دیگری تفاوتی بین زن و

---

٤١. ابن‌مبارک، الجهاد، ٥١.

٤٢. ابن‌حنبل، مسند، ٢٩٧/١٥.

٤٣. ابن‌خزیمه، صحیح، ١٠٧٣/٢؛ ابن‌حبان، صحیح، ١٥٠/١٠ و ٢٣٣/١٦.

٤٤. ابن‌ابی‌شیبه، المصنف، ٢١/١١.

٤٥. عبدبن‌حمید، المنتخب من مسند، ٣٤٦/٢.

٤٦. طائی، صحیفة الامام الرضا، ٨٦.

٤٧. نک: کلینی، الکافی، ١٨٢/٣-١٨٥.

مرد در دعای نماز میت ذکر نشده است اما چرا در این روایت چنین دوگانگیِ تأمل‌برانگیزی مطرح شده است؟

در دعایی که برای زن آورده شده، حتی واژگانی مانند «أَمَة» و «ابنة» هم به کار نرفته و تنها ضمیرهای مؤنث «ها» است که ارتباط آن با زن را به ذهن می‌آورد. به‌عبارت‌دیگر، مسئول این حدیث گمان کرده ضمیرهای مؤنث در این دعا به‌علت زن‌بودن میت است اما با جست‌وجو در منابع در می‌یابیم که شبیه این دعا در منابع متعدد از ابوهریره روایت شده است، بی‌آنکه ارتباطی به مؤنث‌بودن میت داشته باشد: «... عَلِيُّ‌بْنُ‌شَمَّاخٍ، قَالَ: شَهِدْتُ مَرْوَانَ سَأَلَ أَبَاهُرَيْرَةَ، كَيْفَ سَمِعْتَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يُصَلِّي عَلَى الْجِنَازَةِ؟ فَقَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ: اللهُمَّ أَنْتَ رَبُّهَا، وَ أَنْتَ خَلَقْتَهَا، وَ أَنْتَ هَدَيْتَهَا لِلْإِسْلَامِ، وَ أَنْتَ قَبَضْتَ رُوحَهَا، وَ أَنْتَ أَعْلَمُ بِسِرِّهَا، وَ عَلَانِيَتِهَا، جِئْنَا شُفَعَاءَ فَاغْفِرْ لَهَا.»[٤٨]

این حدیث با قدری تفاوت در الفاظ در منابع متعدد اهل‌سنت نقل شده و در غالب آن‌ها ضمایر مؤنث است[٤٩] که به «جنازة» باز می‌گردد و ارتباطی با جنس زن ندارد. در برخی نقل‌های شیعی نیز در دعای نماز میت به‌اعتبار تأنیث لفظی «نَفْس»، ضمیر مؤنث آمده است.[٥٠] ظاهراً مسئول صحیفه در هنگام سرقت حدیث با ضمیر مؤنث مواجه شده و گمان کرده خود میت، مؤنث حقیقی است. در بخش ۳. ۲ شاهد دیگری بر ترکیب متن و تغییر اسناد این حدیث ارائه خواهد شد.

۱. ۳. ٤. توحید یا تودّد؟

در صحیفه آمده است: «التَّوْحِيدُ نِصْفُ الدِّينِ وَ اسْتَنْزِلُوا الرِّزْقَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ بِالصَّدَقَةِ.»[٥١] در دیگر منابع عامه و شیعه نقلی یافت نشد که توحید را نیمی از دین بداند اما در مقابل، روایات مشابهی با اسناد دیگر هست که در آن به‌جای «التوحید»، «التودّد» آمده است: «... عن علي‌بن‌أبي‌طالب قال، قال رسول الله(ص): ... و التودُّد نصفُ الدين... و استنزِلُوا الرزقَ بالصدقة... .»[٥٢]

«...عن زرارة عن الصادق جعفربن‌محمد(ع) قال:...استنزلوا الرزق بالصدقة...التودد نصف العقل... .»[٥٣]

«... الأصمعي قال، قال جعفربن‌محمد: ... و استنزلوا الرزق بالصدقة... و التودد نصف العقل... .»[٥٤]

---

٤٨. ابن‌حنبل، مسند، ٣٦٢/١٤.

٤٩. برای نمونه: ابن‌ابی‌شیبه، المصنف، ١٧/٧؛ ابن‌حنبل، مسند، ٢٢٢/١٤؛ ابن‌راهویه، مسند، ٤١٢/١.

٥٠. برای نمونه: کلینی، الکافی، ١٨٥/٣.

٥١. طائی، صحیفة الامام الرضا، ٥٢.

٥٢. بیهقی، الجامع المنصف، ٤١٥/٢؛ مشابه: ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ٦٠.

٥٣. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ٤١٦/٤.

٥٤. ابونعیم اصبهانی، حلیة الأولیاء، ١٩٤/٣-١٩٥.

«عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌أَبِي‌طَالِبٍ... قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ(ص) يَقُولُ: ...التودد نصف العقل... .»[۵۵]

عبارت «التودد نصف العقل» به حسن بصری[۵٦] و وهب‌بن‌منبه[۵۷] نیز نسبت داده شده است. از این گذشته، روایاتِ مشابهی وجود دارد که در آن مفاهیم نزدیک به «التودّد» و «الدین» جانشین شده است؛ مانند «مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ»،[۵۸] «حُسْنُ الْخُلُقِ نِصْفُ الدِّينِ»،[۵۹] «حُسْنُ الْبِشْرِ بِالنَّاسِ نِصْفُ الْعَقْلِ.»[٦۰]

براساس این منابع، این عبارتِ مشهور، در اصل «التودد نصف الدین» بوده، نه «التوحید نصف الدین». نویسندهٔ صحیفه هنگام رونویسی از مصدرش، «التودد» را «التوحید» خوانده است. نسبت‌دادن این تصحیف به راویان صحیفه مرجوح است؛ زیرا هم در نسخ صحیفه چنین آمده و هم ابن‌بابویه که از چند طریق به صحیفه دسترسی داشته، در دو کتابش آن را چنین ثبت کرده است.[٦۱] اشتباه در خواندن عبارت نشان می‌دهد که نگارندهٔ اصلی صحیفه، این روایت را -همانند بسیاری از روایات دیگر صحیفه- به‌صورت شفاهی نشنیده، بلکه ازروی مصدری مکتوب اخذ کرده است.

۲. بررسی متون عامی در صحیفة الرضا(ع)

بسیاری از نقل‌های موجود در صحیفه در مصادر عامه از دیگرانی نقل شده که آن نقل‌ها بر صحیفه مقدم است. در این نقل‌ها اشکالات دیگری نیز دیده می‌شود که به بررسی نمونه‌هایی از آن‌ها می‌پردازیم:

۲. ۱. زمان‌پریشی نقل‌ها

بیشتر احادیث صحیفه به پیامبر(ص) (د. ۱۱ق) ختم می‌شود ولی برخی از آن‌ها نمی‌تواند به دوران حیات ایشان باز گردد. در این بخش دو نمونه از آن‌ها معرفی می‌شود:

۲. ۱. ۱. مرجئه و قدریه

در صحیفه آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ.»[٦۲] در زمان رسول خدا(ص) این دو فرقه وجود نداشتند و مخاطبان و راویان هیچ درکی از مفهوم

---

۵۵. کلاباذی، بحر الفوائد، ۱۵۹؛ شریف رضی، نهج البلاغه، ٤۹۵.
۵٦. جاحظ، البیان و التبیین، ٦۵/۲.
۵۷. ابن‌ابی‌الدنیا، اصلاح المال، ٦۵.
۵۸. کلینی، الکافی، ۱۱۷/۲.
۵۹. ابن‌بابویه، الخصال، ۳۰/۱.
٦۰. طوسی، الأمالی، ٦۱٤.
٦۱. ابن‌بابویه، التوحید، ٦۸؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۳۵/۲.
٦۲. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۹۱.

مرجئه و قدریه نداشتند و پیامبر(ص) نیز توضیحی دربارهٔ آن‌ها ندادند و مخاطبان نیز هیچ سؤالی نکردند. این حدیث که از نقل‌های مهم در رد مرجئه و قدریه است به‌طریق دیگری از اهل بیت(ع) نقل نشده است اما به عده‌ای از صحابه، غیر از امیرالمؤمنین(ع) منسوب شده است.[۶۳] شبیه‌ترین نقل به حدیث صحیفه، روایت نزار از عکرمه از ابن‌عباس از پیامبر(ص) است[۶۴] که احتمالاً مأخذ صحیفه بوده است.

۲. ۱. ۲. مجازات دشنام‌دهنده به صحابه!

در صحیفه به‌نقل از پیامبر(ص) آمده است: «مَنْ سَبَّ نَبِيّاً قُتِلَ وَ مَنْ سَبَّ صَاحِبَ نَبِيٍّ جُلِدَ.»[۶۵] در زمان پیامبر(ص)، همهٔ مخاطبان از صحابه بودند و لذا این حدیث، مفهوم محصلی ندارد و نمی‌تواند به آن زمان باز گردد. در هیچ منبعی نقل نشده که در روزگار پیامبر(ص) مجازاتی برای سابّ‌الصحابی اجرا شده باشد، باوجود اینکه کاملاً محلّ ابتلا بوده است. همچنین در قرن یکم و دوم هجری، امیرالمؤمنین(ع) توسط اموی‌ها سبّ می‌شدند و معاویه توسط اصحاب علی(ع) سبّ می‌شد و ابوبکر و عمر و عثمان توسط برخی سبّ می‌شدند و این موضوع مورد جنجال بوده، اما هیچ موردی از استدلال به این حدیث در خصوص این بحث یافت نمی‌شود. ظاهراً این حدیث به فضای جدلی سنی-شیعه مربوط است که در آن سعی می‌شد احادیثی در دفاع از صحابه به اهل بیت(ع) نسبت داده شود.[۶۶]

۲. ۱. ۳. تسمیهٔ حسنین به حرب

در صحیفه آمده است: «... عَنْ عَلِيِّ‌بْنِ‌الْحُسَيْنِ قَالَ حَدَّثَتْنِي أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ قَالَتْ قَبِلْتُ جَدَّتَكَ فَاطِمَةَ بِالْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ فَلَمَّا وُلِدَ الْحَسَنُ جَاءَ النَّبِيُّ فَقَالَ يَا أَسْمَاءُ هَاتِ ابْنِي... ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ بِأَيِّ شَيْءٍ سَمَّيْتَ ابْنِي هَذَا قَالَ عَلِيٌّ مَا كُنْتُ لِأَسْبِقَكَ بِاسْمِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ قَدْ كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ أُسَمِّيَهُ حَرْباً... قَالَتْ أَسْمَاءُ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ حَوْلٍ مِنْ مَوْلِدِ الْحَسَنِ وُلِدَ الْحُسَيْنُ فَجَاءَ النَّبِيُّ فَقَالَ يَا أَسْمَاءُ هَلُمِّي هَاتِ ابْنِي... ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ بِأَيِّ شَيْءٍ سَمَّيْتَ ابْنِي هَذَا قَالَ(ع) مَا كُنْتُ لِأَسْبِقَكَ بِاسْمِهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ قَدْ كُنْتُ أُحِبُّ أَنْ أُسَمِّيَهُ حَرْباً... .»[۶۷]

سیدمحمدمهدی خِرسان این روایت و تحریرهای دیگر آن را از ۱۳ مصدر عامی ارزیابی کرده[۶۸] که بخشی از این نقدها را با افزودن نکاتی می‌آوریم.

---

۶۳. نک: نرم‌افزار جوامع الکلم.

۶۴. ابن‌ماجه، سنن، ۴۲/۱؛ ترمذی، الجامع الکبیر، ۲۵/۴.

۶۵. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۴۳.

۶۶. نک: موسوی‌نسب مبارکه، نقد و تحلیل تاریخیِ روایات منسوب به امام علی(ع) دربارهٔ خلفا، سرتاسر.

۶۷. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۳-۷۴.

۶۸. خرسان، المحسن السبط، ۲۱ به بعد.

در این خبر ادعا شده که اسماءبنت‌عمیس، قابلهٔ حضرت فاطمه(س) بوده و در جریان ولادت حسنین(ع) حضور فعال داشته است؛ این در حالی است که می‌دانیم اسماءبنت‌عمیس، همسر جعفربن‌ابی‌طالب(ع) بوده و در سال پنجم بعثت به‌همراه ایشان به حبشه هجرت کرده و در آنجا همراه جعفر مانده تا آنکه همراه جعفر در سال هفتم هجری هم‌زمان با فتح خیبر وارد مدینه شده و اساساً در هنگام ولادت حسنین(ع) در مدینه حضور نداشته است. این اشکال در حدیث دیگری از صحیفه نیز دیده می‌شود.[٦٩]

اکثر روایاتِ مشابه عامی، به‌نقل از ابواسحاق سبیعی از هانی‌بن‌هانی از علی(ع) ختم می‌شود.[٧٠] هانی‌بن‌هانی به‌گفتهٔ علی‌بن‌مدینی و شافعی، مجهول است.[٧١] یکی از نقل‌ها از اعمش از سالم‌بن‌ابی‌جعد از امیرالمؤمنین(ع) است[٧٢] که نمی‌تواند متصل باشد و چنان‌که ذهبی گفته است سالم، اهل تدلیس و روایتش از امیرالمؤمنین(ع) مرسل است.[٧٣]

در برخی از این نقل‌ها افزون‌بر حسنین(ع)، از به‌دنیاآمدنِ محسن‌بن‌علی(ع) در روزگار پیامبر(ص) و تغییر نام او از حرب به محسن نیز سخن رفته است. در این نقل‌ها ادعا شده که علی(ع) دوست داشت نام پسرانش را «حرب» بگذارد. اگر مقصود این باشد که علی(ع) معنای این نام را می‌پسندیده و چنان‌که در برخی از این نقل‌ها آمده، دوست داشت که در پسِ این تسمیه، کنیه‌اش «ابوحرب» شود، این سؤال پیش می‌آید که اگر امیرالمؤمنین(ع) موفق به تسمیهٔ حسنین و محسن(ع) به «حرب» نشدند، چرا چنین نامی را برای پسران دیگرشان از غیر حضرت فاطمه(س) برنگزیدند، به‌خصوص که دیگر پیامبر(ص) از دنیا رفتند و مانعی نبود.

اگر فرض کنیم که علی(ع) در خصوص تسمیهٔ پسرانش به «حرب» معنای آن را چندان در نظرش نداشته و بیشتر تسمیه به نام شخص خاصی را مدِّنظر داشته است، در این صورت این سؤال پیش می‌آید که «حرب» پیش‌تر نام چه کسی بوده است؟ در این میان، مشهورترین شخصی که یافت می‌شود حرب‌بن‌امیةبن‌عبدشمس -پدر ابوسفیان و پدرزنِ ابولهب- است. باتوجه‌به ستیزی که میان هاشمیان و امویان بوده، نمی‌توان پذیرفت که علی(ع) اصرار داشته باشد که پسر خود را به نام پدر ابوسفیان نام نهد.

«حرب» از نام‌هایی است که در روایات مختلفی مبغوض شمرده شده و از نام‌گذاری فرزند به آن نهی

---

٦٩. طائی، صحیفةالامام الرضا، ٩٠، ح١٦.

٧٠. خرسان، المحسن السبط، ٢٦.

٧١. ابن‌حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب، ٢٦٢/٤.

٧٢. خرسان، المحسن السبط، ٣٠.

٧٣. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ٤٤٢/٥.

شده است.[۷٤] بااین‌همه، واضح نیست چرا باید علی(ع) اصرار داشته باشد که چنین نـام مبغوضـی را بـرای اسباط پیامبر خدا(ص) برگزیند.

در مقابل این روایتِ هانئ‌بن‌هانئ، روایتی از عبدالله‌بن‌محمدبن‌عقیل از محمدبن‌حنفیه نقـل شـده کـه علی(ع) نام پسر نخستش را «حمزه» و نام پسر دومش را «جعفر» گذاشـت و پیـامبر(ص) نـام آن دو را بـه «حسن» و «حسین» تغییر داد.[۷٥]

۲. ۲. مخالفت با احادیث شیعی

۲. ۲. ۱. فضیلت غزو و جهاد

در یکی از احادیثِ صحیفه، به سبک احادیث قصّاص عامه، ثواب‌هـایی بـرای غـزو و جهـاد ذکرشـده است. در آغاز حدیث از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده است: «كُنْتُ رَدِيفَ رَسُولِ اللَّهِ(ص) عَلَى نَاقَتِهِ الْعَضْـبَاءِ وَ نَحْنُ قَافِلُونَ مِنْ غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ.»[۷٦] این در حالی است که به‌اتفاق منابع، پیامبر(ص) در غـزوهٔ ذات السلاسل حضور نداشتند. البته در نقل ثعلبی از صحیفه، نام «ذات السلاسل» افتاده است که شاید به‌سبب التفات به همین نکته بوده باشد.[۷۷]

در این حدیث دربارهٔ شهید آمده است: «يَجْعَلُ اللَّهُ رُوحَهُ فِي حَوَاصِلِ طَيْرٍ خُضْرٍ... .»[۷۸] این مضـمون در احادیث عامه از کعب‌الأحبار[۷۹] و پیامبر(ص) و صحابه و تابعین[۸۰] بسیار تکرار شده است اما در مقابـل در سه حدیث شیعی از امام صادق(ع) انکار شده است،[۸۱] هرچند در نقلی از امام صادق(ع) ایـن مضـمون آمده[۸۲] اما چون سند و متنش زیدی است، درخورِ اتکا نیست.

۲. ۲. ۲. تفسیر «النعیم» به رُطب و آب خنک

در صحیفه، «النعیم» در آیهٔ ۸ سورهٔ تکاثر به رُطَب و آب خنک تفسیر شده است.[۸۳] این تفسیر، توضیح رایج و مشهور اهل‌سنت است،[۸٤] درحالی‌که در روایات متعددِ منسوب به اهل بیت(ع) این تفسـیر صـریحاً

---

۷٤. ابن‌بابویه، الخصال، ۲٥۰/۱؛ مالک‌بن‌انس، الموطأ، ۱٤۱۷/٥، ح۳٥٦۹؛ ابوداود، سنن، ۳۱۰/۷؛ ابن‌حنبل، مسند، ۳۷۷/۳۱.

۷٥. ابن‌حنبل، مسند، ٤٦٤/۲-٤٦٥؛ ابویعلی، مسند، ۳۸٤/۱؛ دولابی، الذریة الطاهرة، ٦۷؛ بـزاز، مسـند، ۲٥۱/۲؛ حـاکم نیشـابوری، المسـتدرک، ٥۰۹/۸؛ ابن‌سعد، الطبقات، ۳٥۷/٦.

۷٦. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۲/۹۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۸۸٤/۲.

۷۷. ثعلبی، الکشف و البیان، ٤۲۳/۹.

۷۸. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۳/۹۷؛ طبرسی، مجمع البیان، ۸۸٤/۲-۸۸٥؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ٤۲٥/۹.

۷۹. ابن‌مبارک، الجهاد، ٥۹.

۸۰. نمونه: ابن‌مبارک، الجهاد، ٦۰؛ واقدی، المغازی، ۳۲٥/۱؛ طیالسی، مسند، ۲۳۳/۱؛ صنعانی، المصنف، ٥۰۳/٥-٥۰٤.

۸۱. کلینی، الکافی، ۲٤٤/۳-۲٤٥، ح۱، ٦، ۷.

۸۲. ابن‌بابویه، الأمالی، ٤۰/ح۱۱.

۸۳. طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦۸.

۸٤. بیهقی، الجامع المنصف، ۳۲۸/٦؛ سیوطی، الدر المنثور، ٦۱۱/۸-٦۱۹.

رد شده است.[۸۵] در روایات شیعه، «نعیم» به اهل بیت(ع) و ولایت آن‌ها تفسیر شده است.[۸٦] حتی در حدیثی منسوب به امام رضا(ع) نیز تفسیر «النعیم» به آب خنک رد شده و به تطبیق آن بر ولایت تأکید شده است.[۸۷]

۲. ۳. ناسازگاری با قرآن

۲. ۳. ۱. یا أیّها المساکین!

در صحیفه از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده است: «لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا فِي التَّوْرَاةِ يَا أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ.»[۸۸]

این حدیث در منابع شیعه از سکونی،[۸۹] علی‌بن‌جعفر[۹۰] و نیز به‌طریق اشعثیات[۹۱] روایت شده است. در مقالات دیگر، منبع‌بودن کتاب سکونی برای روایات علی‌بن‌جعفر[۹۲] و اشعثیات[۹۳] نشان داده شده است. در بخش ۱. ۳ خواهیم گفت که کتاب سکونی از منابع صحیفه نیز بوده است. بنابراین می‌توان گفت که این نقل، تنها از طریق سکونی به معصومان(ع) نسبت داده شده است.

در منابع متعدد اهل‌سنت این سخن از طریق اعمش (د. ۱٤۸ق) به خیثمةبن‌عبدالرحمن جعفی (د. حدود ۸۰ق) نسبت داده شده است.[۹٤] معلوم نیست خیثمه این را بر چه اساسی گفته است. البته در برخی منابع غیرحدیثی متأخرتر به‌صورت مرسل به کعب‌الأحبار[۹۵] و ابن‌عباس[۹٦] نسبت داده شده است که درخورِ اعتنا نیست و ظاهراً ناشی از خلط و اشتباه است.

بنابراین، با دو انتساب اصلی مواجه‌ایم: در منابع اهل‌سنت این سخن عموماً به خیثمةبن‌عبدالرحمن نسبت داده شده و در روایت سکونی و سه روایت پیروِ آن (علی‌بن‌جعفر، جعفریات، صحیفة الرضا) به‌عنوان حدیث اهل بیت(ع) روایت شده است.

---

۸۵. برقی، المحاسن، ۳۹۹/۲-٤۰۰؛ فرات کوفی، تفسیر فرات، ٦۰۵-٦۰٦، ح۷٦۳؛ کلینی، الکافی، ۲۸۰/٦، ح۳، ۵؛ ابن‌حیون، دعائم الإسلام، ۱۱٦/۲؛ ابوحیان توحیدی، البصائر و الذخائر، ۱٦۲/۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ۸۱۳/۱۰، به‌نقل از تفسیر عیاشی؛ استرآبادی، تأویل الآیات، ۸۱۵-۸۱۷.

۸٦. سیاری، القرائات، ۱۹۰ و ۱۹۱؛ قمی، تفسیر، ٤٤۰/۲؛ فرات کوفی، تفسیر فرات، ٦۰۵-٦۰٦، ح۷٦۲، ۷٦٤؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ۱٤٦/۳؛ طوسی، الامالی، ۲۷۲؛ حسکانی، شواهد التنزیل، ٤۷٦/۲-٤۷۷؛ استرآبادی، تأویل الآیات، ۸۱۵-۸۱٦.

۸۷. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱۲۹/۲.

۸۸. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰.

۸۹. عیاشی، تفسیر، ۲۸۹/۱، ح٤.

۹۰. عیاشی، تفسیر، ۲۸۹/۱، ح۸.

۹۱. ابن‌اشعث، الجعفریات، ۲۳۵.

۹۲. عادل‌زاده، «بازشناسی منابع کتاب علی‌بن‌جعفر»، ۲۰٦-۲۰۸.

۹۳. قندهاری، عادل‌زاده، «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات»، سرتاسر.

۹٤. نک: ابن‌وهب، تفسیر القرآن، ۱۱۲/۳؛ صنعانی، تفسیر، ٤۹/۳؛ ابن‌ابی‌شیبه، المصنف، ٤۸۵/۱۹.

۹۵. غزالی، احیاء علوم الدین، ۲۰۷/۲.

۹٦. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ٦۳٤/۳.

ازنظر محتوا، ظاهر این نقل پذیرفتنی نیست؛ زیرا مطابق این ادعا دست‌کم ۸۹ آیهٔ قرآن عیناً در تورات آمده که اگر چنین بود انتظار می‌رفت این اشتراکِ مهم، نمود بیشتری داشته باشد. بسیاری از این آیات ناظر به حوادث و امور زمان پیامبر(ص) است یا در آن از یهود و نصاریٰ یاد شده یا خصوصیات دیگری دارد که با زمان و مکان و شرایط تورات تناسب ندارد.

در تورات موجود یا دیگر بخش‌های کتاب مقدس هیچ نمونه‌ای که مؤید این ادعا باشد دیده نمی‌شود. تنها یک‌بار در انجیل لوقا[۹۷] تعبیر «أیها المساکین» خطاب به گروه مشخصی آمده که همان هم در انجیل متی[۹۸] به‌صورت غایب و نه مخاطب است.[۹۹] حتی با اینکه جملات متعددی به‌عنوان جملات تورات یا کتب آسمانی پیشین در احادیث شیعه و سنی نقل شده است اما در هیچ‌یک خطاب «یا ایها المساکین» دیده نمی‌شود.

۲. ۳. ۲. قبر؛ پوششی برای زنان!

در صحیفه آمده است: «للمرأة عشر عورات إذا تزوجت استترت عورة وإذا ماتت استترت عوراتها کلها.»[۱۰۰] این حدیث به سند دیگری نیز از طریق سادات از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده است.[۱۰۱] اگر حجاب الفاظ را کنار بزنیم، طرح‌وارهٔ این حدیث را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد: ۱. دختر، زشتی و ننگ است؛ ۲. این زشتی و ننگ با تزویج یا دفن پوشانده می‌شود؛ ۳. دفن پوشاننده‌تر از تزویج است. شگفت آنکه هر سه عنصر بالا را می‌توان در این سخن منسوب به ابن‌عباس دید: «قال: للمرأة ستران الزوج و القبر» قیل: فأیهما أفضل؟ قال: «القبر».[۱۰۲]

همچنین به ابن‌عباس نسبت داده‌اند که وقتی خبر وفات دخترش را شنید، گفت: «عورة سترها الله، و مؤنة کفاها الله، و أجر ساقه الله».[۱۰۳] این حدیث را نیز به ابن‌عباس نسبت داده‌اند: عن ابن‌عباس قال: لما عزی رسول الله(ص) بابنته رقیة امرأة عثمان‌بن‌عفان قال: الحمد لله دفن البنات من المکرمات.[۱۰٤]

چنان‌که به علی‌بن‌عبدالله‌بن‌عباس نیز سخنی منسوب شده که هر سه عنصر بالا را در بردارد: «نعم

---

۹۷. کتاب مقدس: لوقا، ۲۰/٦.

۹۸. کتاب مقدس: متی، ۳/٥.

۹۹. همین جملهٔ انجیل در حدیث سکونی و جعفریات به پیامبر اکرم(ص) نسبت داده شده است (کلینی، الکافی، ۲٦۳/۲؛ ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱٦٥).

۱۰۰. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰، ح۱۳۳.

۱۰۱. سیوطی، اللئالی المصنوعة، ۳٦٤/۲.

۱۰۲. ابن‌ابی‌الدنیا، النفقة، ۲۹۹/۱.

۱۰۳. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ۱٤٥/۳.

۱۰٤. فسوی، المعرفة و التاریخ، ۱٥۹/۳.

الأختان القبور.»[۱۰۵] مضمون این عبارت به خود ابن‌عباس نیز نسبت داده شده است: «نعم الكفؤ الْقَبْر لِلْجَارِيَةِ.»[۱۰٦] این در واقع، مَثَل رایجی بوده که با الفاظ مختلف نقل شده است تاجایی‌که اساساً یکی از معانی «الصهر» را قبر گفته‌اند.[۱۰۷] تناظر بین قبر و داماد و برتری قبر در اشعار و حکم عربی بسیاری تکرار شده است که برخی از آن‌ها را از نظر می‌گذرانیم:

«وَلَمْ أرَ نِعْمَةً شَمَلَتْ كَرِيْمًا* كَعَوْرَةِ مُسْلِمٍ سُتِرَتْ بِقَبْرِ.»[۱۰۸]

«لكلَ أبي بنتٍ يُراعي شؤونها* ثلاثةُ أصهارٍ إذا طُلبَ الصهرُ* فبعلٌ يُراعيها و خدرٌ يكنها* و قبرٌ يُواريها و خيرُهما القبرُ.»[۱۰۹]

«أحبُ أصهاري إليّ القبر.»[۱۱۰]

«سَمَّيْتهَا إذْ وُلِدَتْ تَمُوتُ* وَ الْقَبْرُ صِهْرٌ ضَامِنٌ زَمِيتُ.»[۱۱۱]

«وَ لَا خِتْنَ يُرْجَى أَوَدُّ مِنَ الْقَبْرِ.»[۱۱۲]

«أحب بنيتي و وددت أني* دفنت بنيتي في جوف لحد* ...* فليت الله أكرمها بقبرٍ* و إن كانت أعزّ الناس عندي* فتستر عورتي و تكون أجراً* إذا قدّمتها وكتمت وجدي.»[۱۱۳]

«سروران ما لهما ثالث* حياة البنين و موت البنات* و أصدق من ذين قول الحكيم* دفن البنات من المكرمات.»[۱۱٤]

«طوبى لمن صاهر القبر و خطب إليه الدهر و... .»[۱۱۵]

«و قال الغزّال: ماتت ابنة لبعض ملوك كندة... فدخل عليه أعرابي فقال: أعظم الله أجر الملک! كفيت المؤنة! و سترت العورة! و نعم الصهر القبر!»[۱۱٦]

ابن‌سیده پس‌زمینهٔ فکری این ادبیات را همان فرهنگ زنده‌به‌گورکردن دختران در عصر جاهلیت می‌داند: «وَ رُبمَا كنّوا بالصِّهْرِ عَن الْقَبْر، لأَنهم كَانُوا يئدون الْبَنَات فيدفنونهن فَيَقُولُونَ: زوجناهن من الْقَبْر، ثمَّ

---

۱۰۵. ابن‌ابی‌الدنیا، النفقة، ۳۰۱/۱.
۱۰٦. دیلمی، الفردوس، ۲۵۹/٤.
۱۰۷. فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۱٤۵/۲.
۱۰۸. مبرد، التعازی، ۲۸۷.
۱۰۹. عسکری، دیوان المعانی، ۲۵۱/۲.
۱۱۰. عسکری، دیوان المعانی، ۲۵۱/۲.
۱۱۱. ابوعبید هروی، غریب الحدیث، ٤۱٤/۳.
۱۱۲. ابن‌سیده، المحکم و المحیط، ۳۷۰/۹.
۱۱۳. بیهقی، المحاسن و المساوی، ٤۱۰.
۱۱٤. ثعالبی، الظرائف و اللطائف، ۱۸۲.
۱۱۵. ثعالبی، الظرائف و اللطائف، ۱۸۲.
۱۱٦. ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ۱٤٦/۳.

اسْتَعْمل هَذَا اللَّفْظ فِي الْإِسْلَام، فَقيل: نعم الصِّهرُ الْقَبْر.»[۱۱۷] قرآن با این فرهنگِ باطل به‌شدت مبارزه کرد[۱۱۸] و درنتیجه، نمودهای عملی آن در جامعهٔ عربی کم‌رنگ و به‌تدریج محو شد، اما به نظر می‌رسد چنان در ژرفای اندیشهٔ عرب رسوخ کرده بود که بازتاب رقیق‌شدهٔ آن به‌صورت آرزوی مرگ دختران تداوم یافت و ادبیاتی را که از نظر گذراندیم، رقم زد. ظاهراً در همین فضا حدیث صحیفه شکل گرفته است.

۲. ۳. ۳. کچلِ بد بهتر از کوسهٔ صالح!

در صحیفه آمده است: «قَالَ عَلِيٌّ(ع): لَا تَجِدُ فِي أَرْبَعِينَ أَصْلَعاً رَجُلَ سَوْءٍ وَ لَا تَجِدُ فِي أَرْبَعِينَ كَوْسَجاً رَجُلًا صَالِحاً وَ أَصْلَعُ سَوْءٍ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَوْسَجٍ صَالِحٍ.»[۱۱۹]

این حدیث با واقعیت سازگار نیست. همچنین با معیارهای قرآن و سنت دربارهٔ برتری افراد ناهمخوان است، به‌ویژه جملهٔ پایانی آن معنای محصلی ندارد؛ یعنی چه اصلعِ بد بهتر از کوسهٔ صالح است؟! آیا ویژگی‌های جسمی غیراختیاری از ویژگی‌های دینی و اخلاقی افراد مهم‌تر است؟! طبعاً این سخن با اولیاتِ دینی مخالف است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.»[۱۲۰]

مشابه این نقل در نقلی عامی از محمدبن‌شعیب‌بن‌شاپور (د. ۱۹٦ق یا پس از آن) نقل شده است: «ما تصيب في ألف أصلع رجل سوء و لا تصيب في ألف سناط رجلاً صالحاً.»[۱۲۱] محمدبن‌شعیب‌بن‌شابور اهل دمشق و از موالی بنی‌امیه بوده است.[۱۲۲]

این جملات را می‌توان برخاسته از فرهنگ عامیانهٔ آن دوران دانست؛ چنان‌که از شافعی روایت شده که افراد کوسه را خبیث می‌دانست![۱۲۳] شافعی این خباثت را به همهٔ کسانی که در بدنشان آفت و نقصی بود تعمیم می‌داد و آن‌ها را شوم و سبب سختی می‌دانست،[۱۲٤] تاجایی‌که گفته شده وقتی می‌فهمید برای او از مردی کوسه خریداری شده، دستور می‌داد که کالا را به او برگردانند![۱۲۵]

۳. منابع *صحیفة الرضا*

پس از تخریج کامل احادیث صحیفه و مقایسهٔ آن‌ها با منابع دیگر، ارتباط این مجموعه با مجموعه‌های

---

۱۱۷. ابن‌سیده، المحکم و المحیط، ۲۰٦/٤.
۱۱۸. تکویر: ۸-۹؛ نحل: ۵۸-۵۹.
۱۱۹. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۸۳، ح۱۸۸.
۱۲۰. حجرات: ۱۳.
۱۲۱. ابن‌عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۲۱۰/٤۱.
۱۲۲. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۱۹۵/٤.
۱۲۳. ابونعیم اصبهانی، حلیة الأولیاء، ۱٤۰/۹ و ۱٤٤.
۱۲٤. ابونعیم اصبهانی، حلیة الأولیاء، ۱٤۰/۹ و ۱٤٤؛ بیهقی، مناقب الشافعی، ۱۳۲/۲.
۱۲۵. بیهقی، مناقب الشافعی، ۱۳۲/۲.

دیگر بررسی شد که در این بخش نتایج آن را گزارش می‌دهیم.

۳. ۱. کتاب *سکونی*

احادیث صحیفه بیش از همه با احادیث سکونی اشتراک دارند، به‌گونه‌ای کـه هـیچ مجموعـهٔ دیگـری ازنظر تعدادِ مشترکات با صحیفه حتی نزدیک به مجموعهٔ احادیث سکونی نیست. در تحقیقات دیگر نشـان داده شده کـه بخشـی از کتـاب سـکونی در قالـب کتـاب جعفریـات انتقـال یافتـه اسـت. همچنـین نـوادر فضل‌الله‌بن‌علی راوندی، تحریری از کتاب جعفریات است. بنابراین در جدول زیـر مشـترکات صـحیفه بـا احادیث جعفریات و نوادر راوندی نیز در کنار مشترکات آن با احادیث سکونی گردآوری می‌شود:

ردیف	صحیفة الرضا	احادیث سکونی	جعفریات / نوادر	تعداد کلمه در صحیفه	درصد مشابهت
۱	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤١	برقی، المحاسن، ٢٠٥/١، ح٥٩	راوندی، النوادر، ٢٧	٨	%١٠٠
٢	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٢، ح٩	الکلیني، ١٤٠٧ق، ٢٦٩/٣، ح٨		١٧	%٩٤
٣	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٢، ح١٠		ابن‌اشعث، الجعفریات، ٢٢٢	٨	%١٠٠
۴	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٢، ح١١	ابن‌بابویه، الخصال، ٢٤٥/١		١٦	%٩٠
۵	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٣، ح١٢	ابن‌بابویه، ثواب الأعمال، ٢٥١		٢١	%٦٧
٦	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٣، ح١٣		ابن‌اشعث، الجعفریات، ١٧١	٩	%٨٨
٧	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٤، ح١٦	کلینی، الکافی، ٧٩/٢، ح٦		١٤	%١٠٠
٨	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٤٥، ح٢٣	کلینی، الکافی، ٢/٦، ح١		٥	%٥٠
٩	طائی، صحیفة الامام		ابن‌اشعث،	٨	%٧٥

	الرضا، ۵۰، ح٤٤		الجعفریات، ۱۵۹		
۱۰	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦۲، ح۹۸		ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۸۳	١٤	٨٥%
۱۱	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦٤، ح۱۰۷	کلینی، الکافی، ۳۸۲/۵	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۹۸	۱۷	۸۳%
۱۲	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦٥، ح۱۱۲	کلینی، الکافی، ٤٦۸/۲	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۲۲۲/۱	۸	۹٤%
۱۳	طائی، صحیفة الامام الرضا، ٦۸، ح۱۲۷	ابن‌بسطام، طب الائمه، ٦٦	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۲٤۱	۱۰	۸۰%
١٤	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۶۹، ح۱۳۲		ابن‌اشعث، الجعفریات، ۶۱	۱۱	۹۵%
۱۵	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰، ح۱۳۴	کلینی، الکافی، ٤۰٤/۷، ح۱۰	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۳۷	۳۵	۵۵%
١٦	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰، ح۱۳۵	کلینی، الکافی، ۲۰۹/۷، ح۲۰	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۳۸	۲۰	۸۰%
۱۷	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰، ح۱۳٦	عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۸۹/۱	ابن‌اشعث، الجعفریات، ۲۳۵	۱۳	۹٦%
۱۸	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۰، ح۱۳۷	اهوازی، الزهد، ۸۱؛ کلینی، الکافی، ۲۵۹/۳		۱۰	۱۰۰%
۱۹	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۱، ح۱۳۸		ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱۸۳	۳۸	۷۰%
۲۰	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۱، ح۱٤۰	کلینی، الکافی، ۱۵۲/۸		۱۰	۹۹%
۲۱	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۹، ح۱۷۲	برقی، المحاسن، ۵٤۲/۲ (احتمالاً)	ابن‌اشعث، الجعفریات،	٦	۱۰۰%

			۲٤٤/۱		
۲۲	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۸۰، ح۱۷۵	کلینی، الکافی، ۳۰٤/۵		۲۹	%۷۰
۲۳	طائی، صحیفة الامام الرضا، ۸۳، ح۱۸۶		ابن‌اشعث، الجعفریات، ۱٦۹		
۲٤	ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۲۸/۲، ح۲٤	طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۵۷/٦، ح۲		۹	%۷۸
۲۵	ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۶۹/۲، ح۳۱۸	کلینی، الکافی، ۳۷۳/۲، ح۵	راوندی، النوادر، ۲۷	۱۰	%۹۰

جدول ٤: مقایسهٔ احادیث صحیفه با احادیث سکونی/جعفریات

چنان‌که دیده می‌شود ۲۵ حدیث از احادیثِ صحیفه با احادیث سکونی شباهت معناداری دارد؛ یعنی بیش از ده درصدِ صحیفه با کتاب سکونی مشترک است. دقت شود که در این شباهت، ویژگی محتوایی و شباهت لفظی با هم در نظر گرفته شده است، لذا موارد متعدد دیگری (بیش از ۱۱ مورد)[۱۲٦] نیز وجود دارد که بین حدیث سکونی/جعفریات و حدیث صحیفه ارتباط وجود دارد اما به دلایلی، ازجمله تفاوت درخورِ توجه لفظ، نزدیکی لفظ به روایت غیرسکونی و پرتکراربودن روایت در مجموعه‌های روایی دیگر، ارتباط آن‌ها با کتاب سکونی مردود یا مرجوح دانسته شد و در جدول بالا ذکر نشد.

علاوه‌بر شباهت متنی، قراین دیگری نیز بر ارتباط این دو مجموعه دلالت دارد؛ ازجمله اینکه طبق جدول بالا حدیث ۹تا۱۳ و حدیث ۱۳٤تا۱۳۸ از صحیفه به‌صورت متوالی با احادیث سکونی اشتراک دارد که این کنار هم قرارگرفتن، خود شاهدی بر استفاده از منبعی واحد است. همچنین برخی از مشترکاتِ دو مجموعه یا به‌کلی منفرد است (مانند حدیث ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۵ صحیفه) یا اگر به‌طرق دیگر نیز نقل شده، جزئیات آن متفاوت است و به‌تعبیر دیگر، این تحریر از آن‌ها منفرد است؛ مثلاً به متن دو حدیثِ ردیف ۱۵ جدول ۴ توجه کنید: صحیفة الرضا: «... قَالَ عَلِيُّ‌بْنُ‌أَبِي‌طَالِبٍ(ع) سُئِلَ النَّبِيُّ(ص) عَنِ امْرَأَةٍ قِيلَ إِنَّهَا زَنَتْ فَذَكَرَتِ الْمَرْأَةُ أَنَّهَا بِكْرٌ فَأَمَرَنِي النَّبِيُّ(ص) أَنْ آمُرَ النِّسَاءَ أَنْ يَنْظُرْنَ إِلَيْهَا فَنَظَرْنَ إِلَيْهَا فَوَجَدْنَهَا بِكْراً فَقَالَ(ص) مَا كُنْتُ لِأَضْرِبَ مَنْ عَلَيْهِ خَاتَمٌ مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ يُجِيزُ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي مِثْلِ هَـذَا»،[۱۲۷] حدیث سکونی: «...

۱۲٦. طائی، صحیفة الامام الرضا، ح۳، ۵۱، ٦۲، ٦٤، ۱٤۲، ۱٤۹، ۱٦۵، ۱۷٦، ۱۷۷، ۱۹۷؛ ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ٤۱/۲، ح۱۳۳.

۱۲۷. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، ۳۹/۲.

عَنْ عَلِيٍّ(ع) أَنَّهُ أُتِيَ بِامْرَأَةٍ بِكْرٍ زَعَمُوا أَنَّهَا زَنَتْ فَأَمَرَ النِّسَاءَ فَنَظَرْنَ إِلَيْهَا فَقُلْنَ هِيَ عَذْرَاءُ فَقَالَ عَلِيٌّ(ع) مَا كُنْتُ لِأَضْرِبَ مَنْ عَلَيْهَا خَاتَمٌ مِنَ اللَّهِ وَ كَانَ يُجِيزُ شَهَادَةَ النِّسَاءِ فِي مِثْلِ هَذَا»،[۱۲۸] سیاق و بیشتر الفاظ دو گزارش یکسان است، جز اینکه در صحیفة الرضا(ع) حدیث تا رسول خدا(ص) مرفوع است و در نقل سکونی بر امیرالمؤمنین(ع) موقوف است. شبیه این ماجرا فقط به‌طریق زیر یافت شد که ازنظر سیاق و لفظ با دو روایت بالا متفاوت است: «... عَنْ خِرَاشٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمْ(ع) فِي أَرْبَعَةٍ شَهِدُوا عَلَى امْرَأَةٍ بِالزِّنَا فَقَالَتْ أَنَا بِكْرٌ فَنَظَرَ إِلَيْهَا النِّسَاءُ فَوَجَدْنَهَا بِكْراً قَالَ تُقْبَلُ شَهَادَةُ النِّسَاءِ.»[۱۲۹]

طبعاً مشابهت میان دو مجموعه، اتفاقی نیست و این میزان از مشابهت، نشان‌دهندهٔ تأثیرپذیری یکی از منابع از دیگری است. تأثیرپذیری هر دو منبع صحیفه و مجموعهٔ سکونی/جعفریات از منبع سومی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا بسیاری از این احادیث در مصدر دیگری به‌کلی یا با این سبک یافت نمی‌شود. تأثیرپذیری مجموعهٔ سکونی (که خود ریشهٔ جعفریات است) از صحیفه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا سکونی در طبقهٔ اصحاب صغار امام صادق(ع) است و باید در حدود ۱۸۰ق از دنیا رفته باشد و کتاب او، کتاب نسبتاً تثبیت‌شده‌ای بوده که مستقیماً در اختیار بسیاری از محدثان قرن چهارم و پنجم نیز بوده است.[۱۳۰] وی از جهت طبقه، بر امام رضا(ع) (د. ۲۰۳ق) مقدم است و طبعاً بر داودبن‌سلیمان غازی (د. نیمهٔ دوم قرن سوم) و طائیِ پدر و طائیِ پسر (د. ۳۲٤ق) نیز چند طبقه مقدم است و نمی‌تواند متأثر از صحیفه‌ای باشد که غازی و طائی نقل می‌کنند. براین‌اساس باید صحیفه، متأثر از کتاب سکونی یا جعفریات باشد.

در خصوص اینکه صحیفة الرضا متأثر از کتاب سکونی است یا از جعفریات، باید توجه کرد که در صحیفه ۱۸ حدیث مشابه با روایات سکونی وجود دارد و ۱٦ حدیث مشابه با جعفریات وجود دارد که از آن میان، ۹ حدیث بین روایات سکونی و جعفریات مشترک است. به‌عبارت دیگر، صحیفه ۹ حدیث مشترک با سکونی دارد که در جعفریات نیامده و ۷ حدیث مشترک با جعفریات دارد که از سکونی در میان آثارِ در دسترسِ ما روایت نشده است. اگر کتاب جعفریات منبع صحیفه بود انتظار می‌رفت که به‌احتمال زیاد این مشترکات در کتاب جعفریات و نوادر وجود داشته باشد، زیرا بیشتر روایاتِ جعفریات در تحریرهای مختلفش به دست ما رسیده است. بنابراین، این آمار نشان می‌دهد که به‌احتمال زیاد کتاب سکونی منبعِ صحیفه بوده است، نه کتاب جعفریات. وجود ۷ حدیث مشترک با جعفریات که از سکونی نقل نشده، ازآن‌روست که بسیاری از روایات سکونی به دست ما نرسیده است. وجود ۹ حدیث مشترک با سکونی که

۱۲۸. طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۹/۱۰.
۱۲۹. طوسی، تهذیب الأحکام، ۲۷۱/٦.
۱۳۰. نک: نجاشی، رجال، ۲٦.

در جعفریات نیامده، احتمالاً بدین سبب است که همهٔ روایات سکونی به جعفریات منتقل نشده است.

همچنین با فرض اینکه مؤلف واقعیِ صحیفه را داودبن‌سلیمان غازی بدانیم،[۱۳۱] مؤلف جعفریات از مؤلف صحیفه متأخر بوده است؛ زیرا ابن‌اشعث متوفای ۳۱٤ق[۱۳۲] و هم‌طبقهٔ شاگردان غازی است.

۳. ۲. وصایای پیامبر(ص) به علی(ع)

در محاسن برقی، مجموعه‌ای از وصایای پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین(ع) با این سند روایت شده است: احمد برقی از پدرش، محمدبن‌خالد برقی از «من اخبره/من ذکره/من حدّثه» از امام کاظم(ع) از امام صادق(ع)، از جدشان. این وصایا همگی با «یا علی» آغاز شده است. در صدر برخی از احادیثِ این مجموعه آمده: «کان في وصية رسول الله(ص) لِعليّ»[۱۳۳] یا «کان فیما اوصی به رسولُ الله(ص) عليّاً»[۱۳٤] که نشان می‌دهد که وصیت بلندی در دست بوده که براساس تنظیم ابواب محاسن، تقطیع و پراکنده شده است.

چهار حدیث از احادیث صحیفه با این مجموعه وصایا مرتبط است.[۱۳۵] از این چهار حدیث، دو مورد آن با وصایای پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین(ع) به روایت حمادبن‌عمرو نصیبی نیز مشترک است.[۱۳٦]

نمونهٔ جالب دیگر، حدیثی در صحیفه است که چون در آغاز هر سه فراز آن «یا علی» آمده، می‌تواند به چنین مجموعه‌ای مرتبط باشد. مشابه این حدیث در محاسن برقی موجود یافت نمی‌شود، ولی در وصایای پیامبر(ص) به روایت حمادبن‌عمرو نصیبی آمده است:

صحیفة الرضا	حدیث حمادبن‌عمرو نصیبی
و بإسناده قال: قال رسول الله(ص) یا علی إنك إذا صلیت علی جنازة فقل اللهم هذا عبدک و ابن عبدک و ابن أمتک ماض فیه حکمک خلقته و لم یکن شیئا مذکورا زارک و أنت خیر مزور اللهم لقنه حجته و ألحقه بنبیه و نور له فی قبره و وسع علیه فی مدخله و ثبته بالقول الثابت فإنه افتقر إلیک و	عن علی قال: «دعانی رسول الله(ص) فقال یا علی إذا صلیت علی جنازة رجل فقل اللهم هذا عبدک و ابن عبدک ابن أمتك ماض فیه حکمک خلقته و لم یک شیئا مذکوراً نزل بک و انت خیر منزول به اللهم لقنه حجته و ألحقه بنبیه محمد(ص) و ثبته بالقول الثابت فإنه افتقر إلیک و استغنیت عنه کان یشهد أن لا إله إلا الله فاغفر له

۱۳۱. خوروش، «اعتبارسنجی طُرق صحیفة الرضا»، سرتاسر.

۱۳۲. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۲۸۵/۷.

۱۳۳. برقی، المحاسن، ۳۷٤/۲.

۱۳٤. برقی، المحاسن، ٤۸۵/۲، ۵۰٤، ۵۲۱، ۵۹۳.

۱۳۵. سنج: طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۵، ح۱٤۹؛ برقی، المحاسن، ۵۰٤/۲؛ طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷٦، ح۱۵۳؛ برقی، المحاسن، ۵۲۱/۲؛ طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۸، ح۱٦۳؛ برقی، المحاسن، ٤۸۵/۲؛ طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۸، ح۱٦٤؛ برقی، المحاسن، ۵۹۳/۲.

۱۳٦. قس: طائی، صحیفة الامام الرضا، ۷۸/ح۱٦۳-۱٦٤؛ برقی، المحاسن، ٤۸۵/۲، ۵۹۳؛ حارث‌بن‌محمد، بغیة الباحث، ۵۲٦/۱.

استغنیت عنه و کان یشهد أن لا إله إلا أنت فاغفر له اللهم لا تحرمنا أجره و لا تفتنا بعده...[۱۳۷]	و ارحمه و لا تحرمنا أجره و لا تفتنا بعده اللهم إن کان زاکیاً فزکه و إن کان خاطئاً فاغفر له» و فیه حمادبن‌عمرو النصیبی عن السدی‌بن‌خالد واهیان.[۱۳۸]

جدول ۵: مقایسهٔ حدیث صحیفه و حدیث نصیبی دربارهٔ نماز میت

این دعا به این شکل از طریق دیگری یافت نشد.[۱۳۹] این حدیث نشان می‌دهد که مصدر صحیفه باید حدیث حمادبن‌عمرو نصیبی در خصوص وصایای پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین(ع) یا مصدری مرتبط با آن باشد؛ چنان‌که احادیث برقی در خصوص وصایای پیامبر(ص) که به امام کاظم(ع) منسوب شده نیز باید برگرفته از همین مجموعه باشد.

اینکه دو مورد از وصایای موجود در صحیفه در نقلی از حمادبن‌عمرو یافت نشد، اشکالی در استفادهٔ او از احادیث نصیبی به وجود نمی‌آورد؛ زیرا این مجموعه به‌صورت کامل و یکجا در دست نیست و در هر مصدری فرازهایی از این وصایا آمده، تاجایی‌که بلندترین نقل از این وصایا که نام حمادبن‌عمرو در سند آن آمده است[۱۴۰] فاقد بخش‌های زیادی از این وصایاست که در منابع دیگر آمده است.[۱۴۱] روشن نیست که حمادبن‌عمرو متنی مشخص و کاملاً تثبیت‌شده را به‌عنوان وصایای پیامبر(ص) به علی(ع) فراهم آورده بوده یا در دوره‌هایی تحریرهای متفاوتی را به دست داده و منتشر کرده است.

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، در متن احادیث صحیفة الرضا مشکلات گوناگونی دیده می‌شود:

در متن برخی احادیث، مطالبی نقل شده که با طبقهٔ راوی سازگار نیست؛ درحالی‌که همان احادیث در منابع دیگر به‌طرق دیگری نقل شده که خالی از اشکال است.

برخی از احادیث، حالتِ گفت‌وگو و داستان دارد و در مصادر دیگر، به افراد دیگری نسبت داده شده که شواهدی بر ترجیح انتساب به آن‌ها در دست است.

---

۱۳۷. طائی، صحیفة الامام الرضا، ۸٦.

۱۳۸. متقی، کنز العمال، ۷۱۸/۱۵-۷۱۹.

۱۳۹. ابن‌عربی مالکی (٤٦٨-٥٤٣ق) متن دعا را مطابق نقل حمادبن‌عمرو، به‌عنوان بهترین و مختصرترین دعا بر میت نقل کرده ولی سند آن را ذکر نکرده است (ابن‌عربی، المسالک، ۵۳۹/۳).

۱٤۰. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۳۵۲/٤-۳۷۵.

۱٤۱. برای نمونه، سنج با: برقی، المحاسن، ۱٦/۱-۱۷؛ حارث‌بن‌محمد، بغیة الباحث، ۲۱۵/۱، ۵۲٦؛ ابهری، الفوائد المنتقاة الغرائب الحسان، ۳۵-۳۷؛ ابن‌جوزی، الموضوعات، ۸٤/۲ (برای منبع مفصل دیگری که ظاهراً تحریری از وصایای حمادبن‌عمرو را -بدون آوردن نام او- بازتاب می‌دهد، نک: ابن‌شعبه حرانی، تحف العقول، ٦-۱٤.)

از مقایسهٔ احادیث صحیفه با منابع دیگر می‌توان اختلالاتی مانند ترکیب احادیث، فهم نادرست مرجع ضمیر و تصحیف در آن‌ها کشف کرد که نشان‌دهندهٔ خطا در استفاده از منابع مکتوب است.

بسیاری از احادیث صحیفه دارای مشابه عامی متقدم است و علاوه‌بر آن، اشکالاتی مانند زمان‌پریشی، مخالفت با احادیث شیعی و ناسازگاری با قرآن، انتساب آن‌ها به امام رضا(ع) را با چالش روبه‌رو می‌کند.

بیش از ده درصد صحیفه با احادیث سکونی مشترک است و این نشان می‌دهد که مهم‌ترین منبعِ سازندهٔ صحیفه کتاب سکونی بوده است.

ارتباط صحیفه با برخی مجموعه‌های حدیثی دیگر، مانند وصایای منسوب به پیامبر(ص) خطاب به امیرالمؤمنین(ع) نیز درخورِ توجه است.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس. ترجمهٔ دار الکتاب المقدس فی الشرق الأوسط، لبنان: جمعیة الکتاب المقدس.

آقایی، سیدعلی. «صحیفة الرضا». در دانشنامهٔ جهان اسلام. تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۰۰.

ابن‌ابی‌الدنیا، عبدالله‌بن‌محمد. اصلاح المال. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ١٤١٤ق.

ابن‌ابی‌الدنیا، عبدالله‌بن‌محمد. النفقة علی العیال. الدمام: دار ابن القیم، ١٤١٠ق.

ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن‌بن‌محمد. کتاب العلل. ریاض: مؤسسة الجریسی، ١٤٢٧ق.

ابن‌ابی‌خیثمه، احمدبن‌زهیر. التاریخ الکبیر. قاهره: الفاروق الحدیثة، ١٤٢٧ق.

ابن‌ابی‌شیبه، عبدالله‌بن‌محمد. المصنف فی الاحادیث و الآثار. ریاض: دار کنوز اشبیلیا، ١٤٣٦ق.

ابن‌اشعث، محمدبن‌محمد. الجعفریات. تهران: مکتبة النینوی، بی‌تا.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الأمالی. تهران: کتابچی، ١٣٧٦.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. التوحید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٩٨ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. ثواب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی، ١٤٠٦ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٦٢ش.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. عیون اخبار الرضا. تهران: جهان، ١٣٧٨ق.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٣ق.

ابن‌بسطام، عبدالله و حسین (منسوب). طب الائمة. قم: دار الشریف الرضی، ١٤١١ق.

ابن‌جوزی، عبدالرحمن‌بن‌علی. الموضوعات من الاحادیث المرفوعات. مدینه: المکتبة السلفیة، ١٣٨٦ق.

ابن‌حبان، محمدبن‌احمد. صحیح ابن‌حبان. بیروت: الرسالة، ١٤١٤ق.

ابن‌حبان، محمدبن‌احمد. مشاهیر علماء الأمصار. المنصورة: دار الوفاء، ١٤١١ق.
ابن‌حجر عسقلانی، احمدبن‌علی. تهذیب التهذیب. بیروت: الرسالة، ١٤٣٥ق.
ابن‌حنبل، احمدبن‌محمد. مسند احمدبن‌حنبل. بیروت: الرسالة، ١٤٢١ق.
ابن‌حیون. نعمان‌بن‌محمد. دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام. قم: آل‌البیت، ١٣٨٥ق.
ابن‌خزیمه، محمدبن‌اسحاق. صحیح ابن‌خزیمه. بیروت: المکتب الإسلامی، ١٤٢٤ق.
ابن‌راهویه، اسحاق‌بن‌ابراهیم. مسند اسحاق‌بن‌راهویه. مدینه: مکتبة الإیمان، ١٤١٢ق.
ابن‌سعد، محمدبن‌سعد. کتاب الطبقات الکبیر. قاهره: مکتبة الخانجی، ١٤٢١ق.
ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل. المحکم و المحیط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢١ق.
ابن‌شعبه حرانی، حسن‌بن‌علی. تحف العقول فیما جاء من الحکم و المواعظ فی آل الرسول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٤ق.
ابن‌عبدربه، احمدبن‌محمد. العقد الفرید. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٤ق.
ابن‌عدی، عبدالله‌بن‌عدی. الکامل فی ضعفاء الرجال. بیروت: الکتب العلمیة، ١٤١٨ق.
ابن‌عربی، محمدبن‌عبدالله. المسالک فی شرح موطأ مالک. دار الغرب الإسلامی، ١٤٢٨ق.
ابن‌عساکر، علی‌بن‌حسن. تاریخ مدینة دمشق. بی‌جا: دار الفکر، ١٤١٥ق.
ابن‌ماجه، محمدبن‌یزید. سنن. بی‌جا: دار الرسالة العالمیة، ١٤٣٠ق.
ابن‌مبارک، عبدالله‌بن‌مبارک. الجهاد. تونس: الدار التونسیة، ١٩٧٢م.
ابن‌وهب، عبدالله‌بن‌وهب. تفسیر القرآن من الجامع لابن وهب. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ٢٠٠٣م.
ابوحیان توحیدی، علی‌بن‌محمد. البصائر و الذخائر. بیروت: دار صادر، ١٤٠٨ق.
ابوداود، سلیمان‌بن‌اشعث. سنن ابی‌داود. بی‌جا: دار الرسالة العلمیة، ١٤٣٠ق.
ابوعبید هروی، قاسم‌بن‌سلام. غریب الحدیث. قاهره: امیریه، ١٤٠٤ق.
ابونعیم اصبهانی، احمدبن‌عبدالله. حلیة الأولیاء و طبقة الاصفیاء. مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤ق.
ابویعلی، احمدبن‌علی. مسند ابویعلی موصلی. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ق.
ابهری، محمدبن‌عبدالله. الفواید المنتقاة الغرائب الحسان. الکویت: دار إیلاف الدولیة، ١٩٩٩م.
استرآبادی، شرف‌الدین‌علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٩ق.
اهوازی، حسین‌بن‌سعید. الزهد. قم: المطبعة العلمیة، ١٤٠٢ق.
اهوازی، حسین‌بن‌سعید. المؤمن. قم: مؤسسة الإمام المهدی، ١٤٠٤ق.
البانی، محمدناصرالدین. سلسلة الأحادیث الضعیفة و الموضوعة وأثرها السیئ فی الأمة. ریاض: مکتبة المعارف،

١٤١٢ق.

بخاری، محمدبن‌اسماعیل. التاریخ الکبیر. ریاض: الناشر المتمیز، ١٤٤٠ق.

بخاری، محمدبن‌اسماعیل. خلق افعال العباد. ریاض: دار المعارف السعودیة، ۱۳۹۸ق.

برقی، احمدبن‌محمد. المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ق.

بزاز، احمدبن‌عمرو، مسند البزاز. المدینة: مکتبة العلوم و الحکم، ۱۹۸۸م.

بیهقی، ابراهیم‌بن‌محمد. المحاسن و المساوی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢٠ق.

بیهقی، احمدبن‌حسین. الجامع المنصف لشعب الایمان. ریاض: مکتبة الرشد، ١٤٢٣ق.

بیهقی، احمدبن‌حسین. مناقب الشافعی. قاهره: مکتبة دار التراث، ۱۳۹۰ق.

ترمذی، محمدبن‌عیسی. الجامع الکبیر. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ١٩٩٦ق.

ثعالبی، عبدالملک‌بن‌محمد. الظرائف و اللطائف. بیروت: دار المناهل، بی‌تا.

ثعلبی، احمدبن‌ابراهیم. الکشف و البیان عن تفسیر القرآن. جدة: دار التفسیر، ١٤٣٦ق.

جاحظ، عمروبن‌بحر. البیان و التبیین. بیروت: دار و مکتبة الهلال، ١٤٢٣ق.

جریری نهروانی، معافی‌بن‌زکریا. الجلیس الصالح الکافی و الأنیس الناصح الشافی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٢٦ق.

حارث‌بن‌محمد. بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث. گردآوری علی‌بن‌ابوبکر هیثمی. مدینه: مرکز خدمة السنة و السیرة النبویة، ١٤١٣ق.

حاکم نیشابوری، محمدبن‌عبدالله. المستدرک علی الصحیحین. بی‌جا: دار الرسالة العالمیة، ١٤٣٩ق.

حسکانی، عبیدالله‌بن‌عبدالله. شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع احیای فرهنگ اسلامی، ١٤١١ق.

ختلی، اسحاق‌بن‌ابراهیم. کتاب الدیباج. بی‌جا: دار البشائر، ١٩٩٤م.

خرسان، سیدمحمدمهدی. المحسن السبط مولود ام سقط. قم: مرکز الأبحاث العقائدیة، ١٤٣٠ق.

خزاز رازی، علی‌بن‌محمد. کفایة الأثر فی النصوص علی الائمة الاثنی عشر. قم: بیدار، ١٤٠١ق.

خوروش، امیرحسن. «اعتبارسنجی طُرق صحیفة الرضا». در دست نشر.

خیثمة القرشی، خیثمة‌بن‌سلیمان. من حدیث خیثمة بن سلیمان القرشی الاطرابلسی. لبنان: دار الکتاب العربی، ١٤٠٠ق.

دولابی، محمدبن‌احمد. الذریة الطاهرة. کویت: الدار السلفیة، ١٤٠٧ق.

دهرویه، عباس، طباطبایی، سیدمحمد. «اثبات صحت سند صحیفه امام رضا(ع) منقول از دارقطنی». دو فصلنامهٔ امامت‌پژوهی. س۱۲، ش۱ (بهار و تابستان۱٤٠١): ۳۲۹-۳٥٦، ٢٢٠٣٤/١٠/jep.2023.401767.1522.

دیلمی، شیرویه‌بن‌شهرار. الفردوس بمأثور الخطاب. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٦ق.

ذهبی، محمدبن‌احمد. تاریخ الإسلام و طبقات مشاهیر الأعلام. بیروت: دار الغرب الإسلامی، ١٤٢٤ق.

ذهبی، محمدبن‌احمد. سیر اعلام النبلاء. قاهره: دار الحدیث، ١٤٢٧ق.

راوندی، فضل‌الله‌بن‌علی. النوادر. قم: دار الکتاب، بی‌تا.

سلفی حروانی، احمدبن‌محمد. المشیخة البغدادیة. بی‌جا: برنامج جوامع الکلم، ٢٠٠٤م.

سیاری، احمدبن‌محمد. کتاب القرائات او التنزیل و التحریف. لیدن: بریل، ٢٠٠٩م.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. بیروت: دار الفکر، بی‌تا.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. اللآلئ المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٧ق.

شریف رضی، محمدبن‌حسین. نهج البلاغة. قم: دار الهجرة، ١٤١٤ق.

صنعانی، عبدالرزاق‌بن‌همام. المصنف. دار التأصیل، ١٤٣٧ق.

صنعانی، عبدالرزاق‌بن‌همام. تفسیر عبد الرزاق. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٩ق.

طائی، عبدالله‌بن‌احمد. صحیفة الإمام الرضا. مشهد: کنگرهٔ امام رضا، ١٤٠٦ق.

طبرانی، سلیمان‌بن‌احمد. المعجم الکبیر. قاهره: ابن‌تیمیه، بی‌تا.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ١٣٧٢.

طبری، محمدبن‌جریر. تهذیب الآثار و تفصیل معانی الثابت عن الرسول الله(ص) من الأخبار. قاهره: مطبعة المدنی، بی‌تا.

طوسی، محمدبن‌حسن. الأمالی. قم: البعثة، ١٤١٤ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. تهذیب الأحکام فی شرح المقنعه. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.

طیالسی، سلیمان‌بن‌داود. مسند الطیالسی. مصر: دار هجر، ١٤١٩ق.

عادل‌زاده، علی. «بازشناسی منابع کتاب علی‌بن‌جعفر». فصلنامهٔ علمی علوم حدیث. ش١٠٤(١٤٠١): ١٨٨-٢٨٨.

عبدبن‌حمید. المنتخب من مسند عبدبن‌حمید. بی‌جا: دار بلنسیة، ١٤٢٣ق.

عسکری، حسن‌بن‌عبدالله. دیوان المعانی. قاهره: مکتبة القدسی، ١٣٥٢ق.

عیاشی، محمدبن‌مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیة، ١٣٨٠ق.

غزالی، محمدبن‌محمد. احیاء علوم الدین. بیروت: دار المعرفة، ١٤٠٢ق.

فخر رازی، محمدبن‌عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.

فرات کوفی، فرات‌بن‌ابراهیم. تفسیر فرات الکوفی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ١٤١٠ق.

فسوی، یعقوب‌بن‌سفیان. المعرفة و التاریخ. بیروت: دار المعرفة، ١٣٩٣ق.

فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. القاموس المحیط. بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٥ق.

قرشی، باقر شریف. حیاة الإمام علی‌بن‌موسی‌الرضا علیه السلام: دراسة و تحلیل. قم: سعیدبن‌جبیر، ١٣٧٢.

قمی، علی‌بن‌براهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتاب، ١٤٠٤ق.

قندهاری، محمد، علی عادل‌زاده. «بررسی انتقادی منابع کتاب جعفریات/اشعثیات». پژوهش‌نامۀ علوم حدیث تطبیقی. ش۱۳(۱۳۹۹): ۲۰۱-۲٤۲.

کشی، محمدبن‌عمر. الرجال. اختیار: محمدبن‌حسن‌طوسی. مشهد: دانشگاه مشهد، ۱٤۰۹ق.

کلاباذی، محمدبن‌ابراهیم. بحر الفوائد المشهور بمعانی الأخبار. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱٤۲۰ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱٤۰۷ق.

مالک‌بن‌انس. الموطأ. ابوظبی: مؤسسة زایدبن‌سلطان آل‌نهیان، ۱٤۲٥ق.

مبرد، محمدبن‌یزید. التعازی و المراثی. قاهره: دار نهضة مصر، ۱۹۹۳م.

متقی، علی‌بن‌حسام‌الدین. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بی‌جا: الرسالة، ۱٤۰۱ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱٤۰۳ق.

مفید، محمدبن‌محمد. الأمالی. قم: کنگرۀ شیخ مفید، ۱٤۱۳ق.

موسوی‌نسب مبارکه، سیدمحمد. نقد و تحلیل تاریخیِ روایات منسوب به امام علی(ع) دربارۀ خلفا. رسالۀ دکتری، به‌راهنمایی اصغر منتظر القائم و سیداصغر محمودآبادی. اصفهان: دانشکدۀ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۱٤۰۲.

نجاشی، احمدبن‌علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳٦٥.

واقدی، محمدبن‌عمر. المغازی للواقدی. بیروت: دار الأعلمی، ۱٤۰۹ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

ʿAbd ibn Ḥamīd. *al-Muntakhab min Musnad ʿAbd ibn Ḥamīd.* S.l. Dār Balansīya, 2002/1423.

Abharī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Fawāʾid al-Muntaqāh al-Gharāʾib al-Ḥisān.* Al-Kuwait: Dār Iylāf al-Dawlīyah, 1999/1420.

Abū Dāwud, Sulaymān ibn Ashʿath. *Sunan Abī Dāwud.* S.l. Dār al-Risāla al-ʿIlmīyya, 2009/1430.

Abū Ḥayyān Tawḥīdī, ʿAlī ibn Muḥammad. *al-Baṣāʾir wa al-Dhakhāʾir.* Beirut: Dār Ṣādir. 1988/1408.

Abū Naʿīm Iṣbahānī, Aḥmad ibn ʿAbd Allāh. *Ḥilya al-Aūlīyāʾ wa Ṭabaqāt al-Aṣfīyāʾ.* Egypt: Maṭbaʿa al-Saʿāda. 1974/1394.

Abū ʿUbayd Harawī, Qāsim ibn Salām. *Gharīb al-Ḥadīth* . Qum: Imīrīyah, 1984/1404.

Abū Yaʿlā, Aḥmad ibn ʿAlī. *Musnad Abū Yaʿlā al-Mawṣilī.* Dimashq: Dār al-Maʾmūn li-l-Tūrāth, 1984/1404.

ʿĀdilzādih, ʿAlī. "Bāzshināsī Manābiʿ Kitāb ʿAlī ibn Jaʿfar". *Faṣlnāmah-yi ʿIlmī ʿUlūm Ḥadīth.* no. 104

(2023/1401): 188-288.

Ahwāzī, Ḥusayn ibn Saʿīd. *al-Muʾmin*. Qum: Mūʾassisa al-Imām al-Mahdī, 1984/1404.

Ahwāzī, Ḥusayn ibn Saʿīd. *al-Zuhd*. Qum: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmīyya, 1982/1402.

Al-Bānī, Muḥammad Nāṣir Dīn. *Silsila al-Aḥādīth al-Ḍaʿīfa wa al-Mawḍūʿa wa Atharuhā al-Say fī al-Umah*. Rīyāḍ: Maktaba al-Maʿārif, 1992/1412.

Āqāyī, Sayyid ʿAlī. "Ṣaḥīfah al-Riḍā". dar *Dānishnāmih Jahān Islām*. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Maʿārif-i Islāmī. 2022/1400.

ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allah. *Dīwān al-Maʿānī*. Cairo: Maktaba al-Qudsī, 1973/1352.

ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd. *Tafsīr al-ʿAyyāshī*. Tehran: al-Maktaba al-ʿIlmīyya, 1961/1380.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥsin*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1993/1371.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Al-Jāmiʿ al-Munaṣif li-Shuʿab al-Imān*. Rīyāḍ: Maktaba al-Rushd, 2002/1423.

Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Manāqib al-Shāfī*. Cairo: Maktaba Dār al-Tūrāth, 1970/1390.

Bayhaqī, Ibrāḥīm ibn Muḥammad. *al-Maḥāsin wa al-Masāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1999/1420.

Bazzāz, Aḥmad ibn ʿAmr. *Musnad al-Bazzāz*. Al-Madīnih: Maktaba al-ʿUlum wa al-Ḥikam. 1988/1366.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Rīyāḍ: al-Nāshr al-Mutamayz, 2018/1440.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Khalq Afʿāl al-ʿIbād*. Rīyāḍ: Dār al-Maʿārif al-Suʿūdiya, 1977/1398.

Daylamī, Shīrawayh ibn Shahradār. *al-Firdaws bi-Maʾthūr al-Khiṭāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1986/1406.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Sīyar Aʿlām al-Nubalāʾ*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006/1427.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2004/1424.

Dihrūyah, ʿAbbās, Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad. "Ithbāt Ṣiḥat Sanad Ṣaḥīfah Imām Riḍā (AS) Manqūl az Dārquṭnī". *Dū Faṣlnāmih-yi Imāmpazhūhī*. Yr. 12, no. 1 (spring and summer 2022/1401): 329-356.

Dūlābī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Dhurīyah al-Ṭāhirah*. Kuwait: al-Dār al-Salafīya, 1987/1407.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1999/1420.

Fasawī, Yaʿqūb ibn Sufyān. *al-Maʿrifa wa al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1973/1393.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub-i ʿIlmīyya, 1994/1415.

Furāt Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Tehran: Vizārat Irshād-i Islāmī. 1990/1410.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn.* Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1982/1402.

Ḥākim Niyshābūrī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Mustadrak ʿAlā al-Ṣaḥīḥayn*. S.l. Dār al-Risāla al-ʿĀlamīya, 2018/1439.

Ḥārith ibn Muḥammad. *Bughya al-Bāḥith ʿan Zawā'id Musnad al-Ḥārith*. Girdāvarī ʿAlī ibn Abū Bakr Haythamī. Madīnah: Markaz Khidma al-Sunna wa al-Sīra al-Nabawīyya, 1993/1413.

Ḥaskānī, ʿUbayd Allāh ibn ʿAbd Allāh. *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā'id al-Tafḍīl*. Tehran: Majmaʿ Iḥyā'y Farhang-i Islāmī, 1991/1411.

Ibn ʿAbd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-ʿIqd al-Farīd*. Beirut: Dār al-Kutub-i ʿIlmīyya. 1984/1404.

Ibn Abī al-Dunyā, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. *al-Nafaqih ʿAlā al-ʿAyāl*. al-Damām: Dār Ibn al-Qayyim. 1990/1410.

Ibn Abī al-Dunyā, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. *Iṣlāḥ al-Māl*. Beirut: Mū'assisa al-Kutub al-Thaqāfa, 1993/1414.

Ibn Abī Ḥātam, ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Kitāb al-ʿIlal*. Riyāḍ: Mū'assisa Jeraisy, 2006/1427.

Ibn Abī Khaythamah. Aḥmad ibn Zuhayr. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Cairo: al-Fārūq al-Ḥadītha, 2006/1427.

Ibn Abī Shaybah, ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannaf fī al-Aḥādīth wa al-Āthār*. Rīyāḍ: Dār Kunuz Ishbiliya, 2015/1436.

Ibn ʿAdī, ʿAbd Allah ibn ʿAdī. *Al-Kāmil fī Ḍuʿafā al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub-i ʿIlmīyya. 1997/1418.

Ibn ʿArabī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh. *al-Masālik fī Sharḥ al-Muwaṭṭa' Mālik*. Dār al-Gharb al-Islāmī, 2007/1428.

Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i Madīna Dimashq*. S.l. Dār al-Fīkr, 1995/1415.

Ibn Ashʿath, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Jaʿfariyāt*. Tehran: Maktaba al-Niynawā, s.d.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, 1998/1376.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1362.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Tawḥīd*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1978/1398.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Thawāb al-Aʿmāl*. Qum: Dār al-Sharīf al-Raḍī. 1986/1406.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *ʿUyūn Akhbār al-Riżā*. Tehran: Jahān. 1959/1378.

Ibn Bastām, ʿAbd Allāh wa Ḥusayn (Mansūb). *Ṭib al-A'imma*. Qum: Dār al-Sharīf al-Raḍī. 1991/1411.

Ibn Ḥajar ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: al-Risāla. 2014/1435.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: al-Risālah. 2001/1421.

Ibn Ḥayyūn, Nuʿmān ibn Muḥammad. *Daʿāʾim al-Islām wa Dhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām ʿan Ahla Bayt Rasūl Allāh ʿalayh wa ʿalayhum Afḍal al-Salām* . Qum: Āl al-Bayt, 1966/1385.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Beirut: al-Risāla. 1993/1414.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mashāhīr al-ʿUlamāʾ al-Amṣār*. Al-Manṣūra: Dār al-wafāʾ. 1991/1411.

Ibn Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. *al-Mawḍūʿāt min al-Aḥādīth al-Marfūʿāt*. Madīnih: al-Maktaba al-Salafīya, 2008/1386.

Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Isḥāq. *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 2004/1424.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan*. S.l. Dār al-Risāla al-ʿĀlamīya, 2009/1430.

Ibn Mubārak, ʿAbd Allāh ibn Mubārak. *al-Jahād*. Tūnis: Dār al-Tūnisīya, 1972/1392.

Ibn Rāhwayh, Isḥāq ibn Ibrāhīm. *Musnad Isḥāq ibn Rāhwayh*. Madīnah: Maktaba al-Imān, 1992/1412.

Ibn Saʿd, Muḥammad ibn Saʿd. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. Cairo: Maktab al-Khānjī, 2000/1421.

Ibn Shuʿbah Ḥarrānī, Ḥasan ibn ʿAlī. *Tuḥaf al-ʿUqūl fīmā Jāʾa min al-Ḥikam wa Mawāʿiẓ fī Āl al-Rasūl*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Sīdah, ʿAlī ibn Ismāʿīl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aʿẓam*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmīyya, 2000/1421.

Ibn Wahab, ʿAbd Allāh ibn Wahab. *Tafsīr al-Qurān min al-Jāmiʿ li- Ibn Wahab*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1382.

Istarābādī, Sharaf al-Dīn ʿAlī. *Taʾwīl al- Āyāt al-Ẓāhira fī Faḍāʾil al-ʿAtra al-Ṭāhira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1989/1409.

Jāḥiẓ, ʿAmr ibn Baḥr. *al-Bayān wa al-Tabyyin*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2002/1423.

Jarīrī Nahrawānī. Maʿāfī ibn Zakarīyā. *Al-Jalīs al-Ṣāliḥ al-Kāfī wa al-Anīs al-Nāṣīḥ al-Shāfī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 2005/1426.

Kashshī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Rijāl*. Ikhtīy Muḥammad ibn Ḥasan Ṭūsī, Mashhad: University of Mashhad, 1989/1409.

Kharsān, Sayyid Muḥammad Mahdī. *Al-Muḥassin al-Sabṭ Mawlūd am Siqṭ*. Qum: Markaz al-Ibḥāth al-ʿAqāʾidīyah, 2009/1430.

Khaythamah al-Qurashī, Khaythamah ibn Sulaymān. *Min Ḥadīth Khaythamah ibn Sulaymān al-Qurashī al-Aṭrābulsī.* Lebanon: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2022/1400.

Khazāz Rāzī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Kifāya al-Athar fī al-Nuṣūṣ ʿalā Aʾimma Aṯnā ʿAshar.* Qum: Bīdār. 2023/1401.

Khūrvash, Amīr Ḥasan. "Iʿtibārsanjī Ṭuruq Ṣaḥīfah al-Riḍā". dar dast Nashr.

Khuttalī, Isḥāq ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-Dībāj.* S.l. Dār al-Bashāʾir, 1994/1415.

Kilābāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Baḥr al-Fawāʾid al-Mashhūr bi Maʿānī al-Akhbār.* Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1999/1420.

Kitāb Muqaddas. Tarjamah-yi Dār al-Kitāb al-Muqaddas fī al-Sharq al-Awsaṭ, Lebanon: Jamʿīya al-Kitāb al-Muqaddas.

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

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma al-Aṭhār.* Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1983/1403.

Mālik ibn Anas. *al-Muwaṭṭaʾ.* Abū Ẓabī: Mūʾassisa Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahyān, 2004/1425.

Mubarrad, Muḥammad ibn Yazīd. *Al-Taʿāzī wa al-Marāthī.* Cairo: Dār Nihḍa Miṣr, 1993/1413.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Amālī.* Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufīd, 1993/1413.

Musavīnasab Mubārakih, Sayyid Muḥammad. *Naqd va Taḥlīl-i Tārīkhī Rivāyāt Mansūb bi Imām ʿAlī (AS) Darbārih-yi Khulafā.* bi Rāhnamāyī Aṣghar Muntaẓar al-Qāʾim va Sayyid Aṣghar Maḥmūdābādī. Isfahān: Dānishkadih-yi Adabīyāt va ʿUlūm-i Insānī University of Isfahan, 2023/1402.

Muttaqī, ʿAlī ibn Ḥisām al-Dīn. *Kanz al-ʿUmmāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Afʿāl.* S.l. al-Risālah. 1981/1401.

Najāshī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Rijāl al-Najāshī.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1365.

Qandihārī, Muḥammad, ʿAlī ʿĀdilzādih. "Barrisī Intiqādī Manābiʿ Kitāb Jaʿfarīyāt/ Ashʿathīyāt". *Pazhūhnāmah-yi ʿUlūm Ḥadīth Taṭbīqī.* no. 13 (2021/1399): 201-242.

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

Qurishī, Bāqir Sharīf. *Ḥayāt al-Imām ʿAlī ibn Mūsā al-Riḍā (AS): Dirāsa wa Tahlīl.* Qum: Saʿīd ibn Jubayr, 1994/1372.

Rāwandī, Faḍl Allāh ibn ʿAlī. *al-Nawādir.* Qum: Dār Kitāb, s.d.

Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf.* Dār al-Taʾṣīl, 2015/1437.

Ṣanʿānī, ʿAbd al-Razzāq ibn Hammām. *Tafsīr ʿAbd al-Razzāq.* Beirut: Dār al-Kutub-i ʿIlmīyya, 1998/1419.

Sayārī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kitāb al-Qirā'āt wa al-Tanzīl wa al-Taḥrīf*. Leiden: Brill, 2009/1387.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāgha*. Qum: Hijrah. 1993/1414.

Silafī Ḥarwānī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Mashyakhah al-Baghdādīyah*. S.l. Barnāmij Jāmiʿ al-Kalim, 2004/1425.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr. s.d.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-La'ālī al-Maṣnūʿah fī al-Aḥādīth al-Mawḍūʿah*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1997/1417.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Muʿjam al-Kabīr*. Cairo: Ibn Taymīyyah, s.d.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tahdhīb al-Āthār wa Tafṣīl Maʿānī al-Thābit ʿan Rasūl Allāh(pbuh)min al-Akhbār*. Cairo: Maṭbaʿa al-Madanī, s.d.

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

Ṭā ī, ʿAbd Allāh ibn Aḥmad. *Ṣaḥīfah al-Imām al-Riḍā*. Mashhad: Kungirah-yi Imām Riḍā. 1986/1406.

Ṭayālisī, Sulaymān ibn Dāwūd. *Musnad al-Ṭayālisī*. Egypt: Dār Hajr, 1998/1419.

Thaʿālabī, ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad. *al-Ẓarā'if wa al-Laṭā'if*. Beirut: Dār al-Manāhil. S.d.

Thaʿlabī, Aḥmad ibn Ibrāḥīm. *al-Kashf wa al-Bayān ʿan Tafsīr al-Qurān*. Jadda: Dār al-Tafsīr, 2015/1436.

Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *al-Jāmiʿ al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996/1374.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Amālī*. Qum: al-Biʿ that, 1993/1414.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqniʿa*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1987/1407.

Wāqidī, Muḥammad ibn ʿUmar. *al-Maghāzī li-l-Wāqidī*. Beirut: Dār al-Aʿalamī, 1989/1409.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.167-189

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date23-06-2023 Revise Date: 06-08-2024 Accept Date: 06-08-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.82787.1536 Article type: Original

Analyzing the Use of Quranic Verses and Hadiths in *Ḥarīrī's Maqāmāt*

Sadegh Hashemi Amjad (Corresponding Author), Ph.D. Student, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Email: s.amjad0936@gmail.com

Dr. Mahdi Khorrami Sarhouzaki, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Dr. Hasan Majidi, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Dr. Sayyed Mahdi Nouri Keyzeghani, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Theology and Islamic Studies, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran

Abstract

Reflecting the words and contents of the Quranic verses in different ways has always adorned literary scholars' works. Artistically and rhetorically, these methods are not on the same level; in other words, understanding their valuable contents is sometimes explicit and sometimes implicit. As the *Ẓāhirīyyah* sect has long been known, it is possible to understand explicit concepts through a superficial familiarity with the verses and narrations. Still, perceiving the implicit intentions is only attainable for those accustomed to the sciences and literature of the Quran and hadith before acquiring expertise in literary devices and figures of speech and have spent their lives on this path. *Ḥarīrī's Maqāmāt* (collection) is one of the works which deserves attention and investigation from this perspective. The importance of this study is due to the prevalence of the Quranic contents in *Maqāmāt* from the fifth century, *Ḥarīrī's* familiarity with religious texts, and his attention to ethical issues. *Ḥarīrī* has been affected by the Quran in both literal and semantic ways. This influence in *Ḥarīrī's Maqāmāt* is mostly in forms of the allusion, comparative effect, the lexical impact through various types of borrowing and outcoming, inspirational-fundamental effect, and report effect.

Keywords: Verses of the Quran, Hadiths, *Ḥarīrī's Maqāmāt*

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۱۸۹ - ۱۶۷

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.82787.1536

واکاوی کاربرد آیات قرآنی و احادیث در مقامات حریری

صادق هاشمی امجد(نویسنده‌مسئول)

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

Email: s.amjad0936@gmail.com

دکتر مهدی خرمی سرحوضکی

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

دکتر حسن مجیدی

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

دکتر سیدمهدی نوری کیذقانی

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران

چکیده

بازتاب الفاظ و مفاهیم آیات قرآن و احادیث به شیوه‌های مختلف همواره زینت‌بخش آثار اهلِ علم و ادب بوده است. این شیوه‌ها از منظر هنری و بلاغی در یک سطح نیستند؛ یعنی پی‌بردن به محتوای ارزشمند آن‌ها، گاه آشکار و گاه پنهان است. دستیابی به مفاهیم آشکار به‌صرف آشنایی ظاهری با آیات و روایات میسّر است، چنان‌که از قدیم فرقهٔ ظاهریه به همین شهرت یافته‌اند. لکن دریافت اغراض پنهان از عهدهٔ کسانی بر می‌آید که پیش از مهارت در انواع فنون و صناعات ادبی، با علوم و ادبیات قرآن و حدیث اُنس داشته و عمر خود را در پیچ‌وخم این راه سپری کرده‌اند. مقامات حریری ازجمله آثاری است که از این منظر درخور توجه و بررسی است. رواج مفاهیم قرآنی در مقامات، از قرن پنجم به بعد و انس و الفت حریری با متون دینی و توجه وی به نکات اخلاقی اهمیت ویژه‌ای به این واکاوی می‌بخشد. حریری به دو شیوهٔ لفظی و معنوی از قرآن کریم تأثیر پذیرفته است. این اثرپذیری در مقامات حریری بیشتر به‌شکل تلمیح، تأثیرِ تطبیقی، تأثیرِ واژگانی در انواعِ وام‌گیری و برایندسازی، تأثیر الهامی بنیادی و تأثیر گزارشی صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: آیات قرآن، احادیث، مقامات حریری.

مقدمه

اقتباس، یعنی نویسنده یا شاعر در ضمن کلام و شعر خویش آیه و حدیثی بیاورد و به‌گونه‌ای نشان دهد که مأخذ گفتارش کجاست،[۱] به‌طوری که معلوم باشد قصد «اقتباس» است، نه سرقت و انتحال.[۲] در واکاوی متون، کمتر متنی را می توان یافت که از عبارات و مضامین آثار پیش یا هم‌زمان خود تأثیر نپذیرفته باشد. نظریه‌پردازان معاصر، متن‌های ادبی و غیرادبی را دارای معنای مستقل نمی‌دانند.[۳] «فوکو» دربارهٔ تأثیر و تأثر متون از یکدیگر می‌گوید: «مرزهای یک کتاب به‌طور کافی مشخص نمی‌شوند. در پس عنوان، سطرهای آغازین، واژه‌های فرجامین، ساختار درونی و شکل و ظاهر کتاب که به آن استقلال نسبی می‌بخشند، منظومه‌ای از ارجاعات وجود دارند که به متون دیگر حواله می‌دهند و این مسئله، آن کتاب را به گرهی در درون شبکه‌ای وسیع و جزئی از یک کل فراگیرتر بدل می‌کند.»[٤] در عرصهٔ فرهنگ اسلامی ریشهٔ همهٔ دانش‌ها به کلام وحی الهی باز می‌گردد.[٥] ادیبان همواره از طریق آمیزش کلمات آثار خویش با کلمات نورانی قرآن و حدیث، خلق هنری خود را ارزشی دوچندان بخشیده‌اند. بهره‌گیری از آیات و احادیث در سخن ادیبان از قرن چهارم تا نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم در حد انتقال معنای سخن مفید بوده، اما از نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم به بعد، توجه به معارف اسلامی تحولاتی را در نظم و نثر به وجود آورد که یکی از برجسته‌ترین این تغییرات، استفاده از آیات قرآنی در حوزهٔ معنایی و آرایش کلام در حدی متعارف و تهی از تکلّف است.[٦] در آغاز قرن ششم هجری قمری، اقتباس از آیات و احادیث در اقسام مختلف نثر راه یافت، گرچه برخی نویسندگان در این راه به‌حدی افراط کردند که گاه معانی و عبارات متونشان تنها برای پیوستن به ترکیبات عربی به رشتهٔ کلام ابداع می‌شد.[۷] پژوهش در ابعاد گوناگون اثرپذیری متون ادبی از آیات قرآنی و احادیث، از مباحث مهم مطالعات تطبیقی و نقد ادبی است که از آن تحت‌عنوان پژوهش در منابع الهام آثار ادبی یاد می‌کنند. اصلی‌ترین تأثیر آیات و احادیث بر ادبیات عربی را باید در دو حوزهٔ لغت و محتوا جست‌وجو کرد. ادیبان با رویکرد ادبی، آیات قرآن را برای زیبایی بیشتر متون خود به کار می‌برند و از این رهگذر به بلاغت متون خود می‌افزایند. حریری از آن دسته نویسندگانی است که تأثیر قرآن، زمینه‌ساز طبع‌آزمایی وی شده و در جای‌جای مقامات خود از الفاظ و مفاهیم آیات قرآن و احادیث سود جُسته است.

---

۱. ابن‌فهد حلبی، حسن التوسل الی صناعة الترسل، ۳۲۳.
۲. حلبی، تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی، ٦٨.
۳. آلن، بینامتنیت، ۱۱.
٤. فوکو، «نقد چیست؟»، ٤١.
٥. رضائی حمزه‌کندی، الشعر العربی وشعراؤه فی آذربیجان، ۳٥.
٦. شمیسا، کلیات سبک‌شناسی، ۷۷.
۷. خطیبی، فن نثر در ادب پارسی، ۲۰۱.

ازآنجاکه مفاهیم والای قرآنی زیربنای فکریِ ادب حریری را تشکیل داده‌انـد، مضـامین بلنـد و اخلاقیـات انسان‌ساز این کتاب آسمانی مایهٔ معنوی مقامات وی شده است. پژوهش پیش‌رو درصـدد پاسـخ‌گویی بـه پرسش‌های زیر است:

آیات قرآن چگونه و به چه هدفی در مقامات حریری بازتاب یافته‌اند؟

تصاویر برگرفته از قرآن در مقامات حریری چه کارکردی دارند؟

بسامد کدام شیوه‌های اثرپذیری از قرآن کریم در مقامات حریری بیشتر است؟

در خصوص پیشینهٔ پژوهش باید گفت: پژوهش‌های متعددی در ارتباط با کارکرد آیات قرآن و احادیث در متون ادبی صورت گرفته است اما این امر در ارتباط با مقامات حریری مورد بی‌مهری پژوهشـگران واقـع شده است، اگرچه در ارتباط با بازتاب الفاظ و معانی قرآنـی در مقامـات یادشـده پژوهش‌هـایی بـه انجـام رسیده است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

شاملی، نصرالله و زهرا قاسم‌نژاد، (۱۳۸۹)، «اقتباسـات قرآنـی در مقامـات حریـری»، مجلـهٔ زبـان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، سال ۱، شمارهٔ ۲؛ نگارنـدگان صـرفاً بـه اسـتخراج اشـارات قرآنی در برخی از مقامه‌های حریری و نیز همسانی یا عدم‌همسانی آن‌ها با آیات و احادیث ازنظـر معنـایی پرداخته‌اند و تبیین و تحلیل این تأثیرپذیری، شیوه و کارکرد آن ازسوی آن‌ها مغفول مانده است.

امیدوار، احمد، مجتبی محمدی مزرعه‌شاهی، مجید مهـدوی، (۱۳۹٤)، «تنـاص قرآنـی در مقامـات حریری؛ مطالعهٔ موردی در مقامهٔ السمرقندیه و الرازیه»، دو فصلنامهٔ عیون، سال دوم، شمارهٔ ۲. مهـم‌تـرین دستاورد پژوهش مذکور حاکی از آن است که واضح‌ترین شکل بینـامتنی قـرآن بـا دو مقامـهٔ السـمرقندیه و الرازیه، به‌صورت نفی متوازی یا امتصاص صورت گرفته است.

این پژوهش می‌تواند ازآن‌رو که به واکاوی تأثیرپذیری حریری از کتاب آسمانی و احادیث و نقش آن‌ها در تزیین کلام و غنی‌ساختن نثر در دو حوزهٔ معنایی و ادبی اهتمام می‌ورزد، از سایر پژوهش‌های پیشین کـه ابعاد دیگری از مقامات وی را کاویده‌اند یا تنها به ذکر نمونه‌های اندکی از بازتـاب آیـات قـرآن و احادیـث بدون ذکر کاربرد آن‌ها پرداخته‌اند، متمایز شود.

۱. شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری حریری از آیات قرآنی و احادیث

جست‌وجوها در زمینهٔ تأثیرپذیری ادیبان از مفاهیم والای قرآن و احادیث حاکی از آن است کـه شـیوهٔ استفادهٔ آن‌ها از مفاهیم یادشده یکسان نیست، بلکه صور کاربرد و میزان استفاده در دیوان هـر شـاعر متغیّـر

است.[۸] برخی، اقتباس‌های قرآنی را به سه قسم دسته‌بندی کرده‌اند: مقبول و مباح و مردود.[۹] مراد از اقتباس مقبول آن است که در خطبه‌ها و موعظه‌ها و عهود و نعت حضرت رسول(ص) و امثال آمده و مقصود از مباح آن است که در غزل، رسایل و قصه‌ها آمده باشد اما نوع مردود بر دو قسم است: اول، آن چیزی است که خدای تعالیٰ آن را به ذات خود نسبت داده باشد و شخص آن را برای خود نقل کند؛ دوم اینکه، آیهٔ کریمه برای هزل به کار گرفته شود.[۱۰] حریری در چهل‌ویک مقامه از مجموع پنجاه مقامهٔ خویش به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از آیات قرآنی و احادیث تأثیر پذیرفته و در این راه متونی آفریده است که ارتباط واضحی با آیات الهی و احادیث دارد و نمونهٔ بارز و ثمرهٔ این تأثیرپذیری‌هاست، زیرا گفته‌اند: الثّمرةُ تُبنیٔ عن الشَّجَرة.[۱۱] در این پژوهش، روش کار مبتنی‌بر دو شیوه است: در شیوهٔ نخست، آیات و احادیث در دو سطحِ ارتباط لفظی و معنوی و در شیوهٔ دوم، با عنوان انواع اثرپذیری بررسی می‌شوند و در هر بخش، تحلیل انجام می‌گیرد.

۲. بررسی تأثیرپذیری حریری از آیات و احادیث در سطح سنتی و مرسوم

۲. ۱. ارتباط لفظی آیات و احادیث

حریری در این سبک، عین آیهٔ مدِّنظر یا بخشی از آن را در میان سخن و کلام خود قرار داده و به تبیین مفهوم و موضوع مدِّنظر می‌پردازد که با آیه نیز در ارتباط است.

أ. پیوستن آیات و احادیث به متن بی‌هیچ فاصله: در این شیوه، اتصال آیات و اخبار به رشتهٔ نثر بدون هرگونه فاصله یا واژه‌ای که عبارت عربی را از نثر اصلی متمایز نشان دهد، صورت می‌پذیرد، چنان‌که گویی ترکیب اقتباس‌شده، ادامهٔ عبارت عربی است. نمونه‌های به‌کاربرده‌شده، یا در همان معنا و مفهوم قرآن به کار رفته‌اند یا نویسنده، آن‌ها را با هدفی متفاوت از هدف قرآن در سیاق و بافت کلام به کار گرفته است.[۱۲]

۱. در مقامهٔ «صنعانیّة»، ابوزید در لباس مسافری فقیر با یادآوری روز قیامت به سرزنش نمازگزاران می‌پردازد. راوی پس از اتمام نماز به تعقیب ابوزید می‌پردازد و او را در کوهستان همراه یکی از همراهانش در حال نوشیدن شراب می‌بیند و می‌گوید: «...فقلتُ لَهُ: یا هذا أیَکونُ ذاکَ خَبَرَکَ وهذا مَخبَرَکَ؟ فَزَفَرَ زفرَةَ

۸. رسمی، نوای غیب در پردهٔ راز، ۱۷۹.
۹. سیوطی، الإتقان فی علوم القرآن، ۲۹۷/۱.
۱۰. فندی، دایرة المعارف الاسلامیة، ۶۸۱/۳.
۱۱. محقق، تحلیل اشعار ناصر خسرو، ۷۱.
۱۲. خطیبی، فن نثر در ادب پارسی، ۲۰۱.

القَیظِ وکادَ یَتَمَیَّزُ منَ الغَیظِ.»[۱۳]

در متن یادشده حریری بخشی از آیهٔ ۸ سورهٔ ملک «تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ» را بی‌هیچ فاصله‌ای پس از استفهام انکاری آورده است. این اقتباس که با واژهٔ «الغیظ» پایان می‌پذیرد با قرارگرفتن در برابر واژهٔ مانند «القیظ» افزون‌بر ایجاد موسیقی بیرونی، خالق آرایهٔ جناس ناقص اختلافی شده است.

۲. در مقامهٔ «تفلیسیّة»، ابوزید در هیئت انسان فقیر، بر راوی و عده‌ای از یارانش که در بیابان در حال اداکردن فریضهٔ نماز بودند وارد می‌شود و برای طلب کمک به شرح مصیبت‌های زندگی خویش می‌پردازد: «...قالَ: یا أُولی الأَبصارِ الرّامِقَةِ والبَصائرِ الرّائِقَةِ أما یُغنِی عَن الخَبَرِ العَیانُ وَیُنبِئُ عَن النّارِ الدُّخانُ؟»[۱۴]

در متن یادشده، عبارت «أما یغنی عن الخبرِ العیانُ» با اختلاف اندکی از سخن مشهور رسول اکرم(ص) گرفته شده است. رشیدالدین میبدی در «کشف الأسرار و عدّة الأبرار» در ذیل تفسیر آیات ۱۴۵-۱۵۴ سورهٔ اعراف می‌گوید: «سعیدبن‌جبیر از ابن‌عباس روایت کرده است که پیامبر اکرم(ص) فرموده است: «لیس الخَبَرُ کالمُعایَنَةِ، أَخبَرَ اللهُ موسی أَنَّ قَومَهُ قَد ضَلُّوا بَعدَهُ فَلَم یَلق الألواحَ، فَلمّا عایَنَهُم ألقاها فَکَسِرَ منها ما کَسِرَ.»[۱۵] در عبارت یادشده، حریری مفهوم عبارت اقتباس‌شده از حدیث پیامبر(ص) را بدون هیچ فاصله‌ای از متن اصلی خویش ذکر کرده است تا آنجا که تفکیک آن‌ها از یکدیگر دشوار است؛ زیرا در عبارت پیش از اقتباس، دو واژهٔ «الأبصار و البصائر» ارتباط معنایی تنگاتنگی با مفهوم اقتباس‌شده دارند.

ب. پیوستن آیه و حدیث به نثر به‌صورت نقل‌قول: در این سبک، آیات و احادیث به‌شیوهٔ نقل‌قول مستقیم در پی جملات می‌آیند و مانند جملات معترضه از قابلیت حذف برخوردارند:

۱. در مقامهٔ «برقیعدیّة»، قهرمان داستان در هیئت شیخی کور همراه همسرش از نمازگزاران روز عید فطر طلب کمک می‌کند. همسرش برگه‌هایی حاوی اشعاری در وصف اوضاع و شرایط بدشان در بین نمازگزاران پخش می‌کند، وقتی که پیرزن از دریافت کمک‌های مردمی مأیوس می‌شود، برگه‌ها را به شیخ بر می‌گرداند. در این زمان شیخ می‌گوید: «...فقالَ: إنّا للهِ وأفوّضُ أمری إلی اللهِ ولا حَولَ و لا قوّةَ إلّا باللهِ.»[۱۶]

حریری از بخش‌هایی از آیات ۱۵۶ سورهٔ بقره «الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنّا لِلّهِ وَإِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ» و ٤٤ سورهٔ غافر «فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ ۚ وَأُفَوِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» به‌شیوهٔ نقل‌قول و

۱۳. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۵۱/۱-۵۲.
۱۴. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۷/۳.
۱۵. میبدی، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ٤٤/۳.
۱۶. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۱۹٤/۱.

پس از فعل (قال) در مفهومی موازی با نزول آیه؛ یعنی در معنای توکل بر خدا و سپردن سرانجام کارها بعد از تلاش و کوشش سود جسته است.

۲. در مقامهٔ «قهقریّة»، قهرمان داستان در رقابتی علمی با برخی از جوانان خردمند، از آنان می‌خواهد نامه‌ای بنویسند که اگر از انتها به ابتدا به‌صورت معکوس خوانده شود، دارای معنایی صحیح باشد: «...فاستَملوا منّی وانقُلوا عَنّی: الإنسانُ، صَنیعةُ الإحسانِ وَ رَبُّ الجَمیلِ فِعلُ النَّدبِ و شیمَةُ الحُرِّ ذخیرَةُ الحمدِ.»[۱۷]

به نظر می‌رسد حریری عبارت یادشده را از این سخن حضرت علی(ع) وام گرفته است: «الإنسانُ عَبدُ الإحسانِ.»[۱۸] باتوجه‌به نمونهٔ مذکور می‌توان نتیجه گرفت که مشخصهٔ بهره‌گیری از استناد به‌صورت نقل‌قول مستقیم، از وضوح بیشتری برخوردار است و حکم ضرورت را در انتخاب این نوع برای موقعیت‌های خاص حتمی می‌سازد.

ج. پیوستن آیه یا بخشی از آن به متن از طریق ترکیب‌سازی (اضافی و وصفی): در این سبک، آیه به‌منزلهٔ توضیح و استنادی برای سخن شاعر به شمار می‌رود و شاعر برای انتقال معنای مدِّنظر خویش، پیوستن آیه به شکل ترکیب‌های اضافی و وصفی را ترجیح می‌دهد.[۱۹] در اینجا به نمونه‌هایی از این نوع اشاره می‌شود:

۱. در مقامهٔ «معریّة»، قهرمان داستان با پسرش بر قاضیِ خسیس معرّه به‌بهانهٔ شکایت وارد می‌شوند و درنهایت، از او دینار و درهم دریافت می‌کنند و از مجلس شادمان خارج می‌شوند. قاضی از یکی از نگهبانانش می‌خواهد که آن دو را برگرداند؛ زیرا حس کرده آن‌ها افرادی شیّاد هستند. هنگامی که نزد قاضی حاضر می‌شوند، قاضی به آن‌ها امان می‌دهد که راست بگویند: «...اقدم الشیخ و قال:

و إنّما الدهرُ المُسیءُ المُعتَدِی مالَ بِنا حَتَّی غَدَونَا نَجتَدِی

کلَّ نَدی الرّاحةِ عَذبِ المَوردِ وَ کُلَّ جَعدِ الکَفِّ مَغلولَ الیَدِ»[۲۰]

در شاهد یادشده، حریری واژه‌های قرآنی (یدک مغلولة) را که بخشی از آیهٔ ۲۹ سورهٔ اسراء «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا» است، به‌صورت عنصری دستوری در ترکیب

۱۷. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ٤٦١/١.
۱۸. آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، حکمت ۲٦۳.
۱۹. علیخانی ثانی ابدال‌آبادی، میر، «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی»، ۱۵۷.
۲۰. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۲۲۸/۱.

اضافیِ (مغلول الید) در مقامهٔ خویش به کار بـرده اسـت. حریـری ترکیـب مـذکور را کـه دو مفعـول فعـل «جعل» در عبارت «لا تجعل یدک مغلولة» است به‌صورت وارونه و با تقـدیم واژهٔ «مغلـول» بـر «یـد» در همان معنای کناییِ بخیل به کار برده است. کارکرد آیهٔ قرآنی یادشده در مقامات حریری، ادبی‌بلاغی است؛ به این صورت که حریری با ذکر ترکیبی قرآنی در میان مقامهٔ خود ضمن استفاده از معنای آن، ذهن مخاطب را نیز به مفهوم آیه سوق داده است.

۲. در مقامهٔ «سمرقندیّة» حریری، شاهد ترکیب‌سازی از نوع وصفی هستیم، آنجا که حریـری از زبـان ابوزید، قهرمان مقامات به‌عنوان تحمیدیهٔ خطبهٔ خویش در مسجد جامع می‌گوید: «...وهوَ اللـهُ لا إلـهَ إلّا هوَ الواحِدُ الأحَدُ. العادِلُ الصّمَدُ. لا ولَدَ له ولا والِد.»[۲۱]

عبارت‌های یادشده، از آیات ۱-۳ سورهٔ اخلاص اقتباس شده است. حریری در این متن از راه تعامل بـا واژگان سورهٔ توحید و ایجاد تغییراتی اندک در آن‌ها به‌نقل کامل مضمون سورهٔ اخلاص در متن خود اهتمـام ورزیده است؛ به این ترتیب که جملهٔ «هوَ اللهُ لا إله إلا هو الواحِدُ الأحَدُ» با آیـهٔ اول سـورهٔ «قُـلْ هُـوَ اللّـهُ أَحَدٌ» به‌طور مستقیم تعامل دارد و جملهٔ «العادِلُ الصّمَدُ» با آیهٔ دوم ایـن سـوره؛ یعنـی «اللّـهُ الصّـمَدُ» در ارتباطی تنگاتنگ قرار دارد. حریری دو واژهٔ «احد و الصمد» را به‌عنوان صفت بـرای موصـوفات خـویش از آیات یادشده اقتباس کرده است. افزون‌بر اقتباس مضمون و الفاظ، صاحب مقامه از اقتباس موسـیقایی نیـز بهره برده است و موسیقی متن خود را با به‌کاربردن کلماتی چون احد و صمد هماهنـگ بـا موسـیقیِ سـورهٔ مبارکهٔ توحید قرار داده تا خواننده را در فضایی قرآنی و معنوی قرار دهد.

۲. ۲. کیفیت ارتباط معنوی آیات

در این سبک، با انواع تازه‌ای برخورد می‌کنیم که هدف از آن‌ها، تنها اِخبار و آگاهی و نقـل‌قول نیسـت، آن‌چنان‌که در بخش کاربرد لفظی آیات بدان گریز زده شد؛ بلکه آیات جنبهٔ استشهاد، تأکید، ارسال المثـل، توصیف و... دارند و حریری این شیوه‌ها را به‌عنوان اداتی مؤثر برای محقق‌ساختن هـدف یـا تأییـد در بیـان موضوعی به کار می‌گیرد.

أ. تتمیم و تکمیل: در این نوع که بالاترین حدِ تناسب و ظرافت و دقت در فن اقتباس قلمداد می‌شود، آیات و احادیث نه‌تنها ازنظر لفظ، بلکه ازنظر معنا نیز با اتّساق و اتصال کامـل در ادامـهٔ مـتن اصـلی آورده می‌شود.[۲۲] ابن‌رشیق قیروانی در کتاب «قُراضَةُ الذَّهَبِ فی أَشعارِ العَـرَبِ» می‌گویـد: «منبـع و مصـدر هـر گفتاری، گفتار پیش از آن است، حتی اگر کشف روابط بین متون و وابستگی‌های متنی کاری آسـان نباشـد،

۲۱. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۳٦/۲.

۲۲. خطیبی، فن نثر در ادب پارسی، ۱۲۷.

به هر شکل سخن از سخن می‌آید، هرچند که راهش پنهان و رابطه‌اش دور باشد.»[۲۳]

۱. حریری در مقامهٔ «طیبیّة» شیوهٔ تتمیم و تکمیل را از زبان راوی مقامات حارث‌بن‌همام در جمع حج‌گزاران بنی‌شیبه که به‌منظور زیارت آرامگاه پیامبر(ص) قصد رفتن به مدینة النبی را داشتند، به کار برده است، آنجا که می‌گوید: «حکی الحارثُ‌بنُ‌همّامٍ قالَ: أَجمَعتُ حینَ قَضَیتُ مناسِکَ الحَجّ و أَقَمتُ وظائِفَ العَجّ والثَّجّ.»[۲۴]

حریری به‌منظور تتمیم و تکمیل کلام خویش تعاملی آگاهانه با متن غایب پیامبر(ص) برقرار ساخته و الفاظ خود را بدون هیچ مکث یا اختلاف معنایی به متن خویش وصل کرده است. صحیح ترمذی می گوید: «أنّ رسولَ اللهِ(ص) سُئِلَ: أَیُّ الحَجِّ أَفضَلُ؟ قالَ: العَجُّ والثَّجُّ.»[۲۵] بنابراین، ازآنجاکه فضای متن یادشده توصیف حج‌گزاران است؛ بهره‌گیری از مضمون و لفظ حدیث با حال‌وهوای مقامه هماهنگی تام دارد. حریری با اقتباس عین عبارت و قراردادن آن در آخر جملات متن خود و برقراری سجع، موسیقی کم‌نظیری را ایجاد کرده است.

۲. در مقامهٔ «حلوانیّة» پس از آنکه ابوزید مهارت ادبی خود را با شعرخوانی به‌منظور پاسخ‌گفتن به یکی از شاعران فصیح حاضر در مجلس آشکار می‌سازد و حاضران را به شگفت می‌آورد و خود را سرایندهٔ آن شعر معرفی می‌کند، حاضران با ناباوری به او می‌نگرند و او شک‌وتردیدشان را با ذکر بخشی از یک آیهٔ قرآنی برطرف می‌سازد. راوی، صحنهٔ یادشده را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «...فتوجّسَ ما هجَسَ فی أفکارِهِم وفَطِنَ لِما بَطَنَ مِن استِنکارِهِم وحاذَرَ أن یفرُطَ إلیه ذَمٌّ أو یَلحَقَهُ وَصمٌ فقرأ: إنّ بعضَ الظَنّ إثمٌ.»[۲۶]

حریری در متن یادشده، بخشی از آیهٔ ۱۲ سورهٔ حجرات «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضًا أَیُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتًا فَکَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِیمٌ» را به‌عنوان تتمّه و تکملهٔ کلام خویش آورده است؛ زیرا او از چهره‌های بهت‌زدهٔ آنان دریافت که نسبت به سخنان او شک‌وتردید دارند، لذا این آیه را به‌عنوان رفع سوءتفاهمِ پیش‌آمده بیان کرد.

ب. تشبیه و تمثیل، ارسال المثل یا مثل: تصویرپردازی‌هایی از قبیل تشبیه، تمثیل، ارسال المثل و... در قرآن از بسامد فزاینده‌ای برخوردار است. گاهی اقتباس با صنعت ارسال المثل همراه می‌شود و در این صورت باید آن را جزو صنایع بدیعی شمرد و این همراهی اغلب در جایی است که مثل مشهور یا شبه‌مثل را

۲۳. قیروانی، قراضة الذهب فی اشعار العرب، ۸۳.
۲۴. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۴۳۱/۲.
۲۵. ترمذی، صحیح الترمذی، ۸۲۷.
۲۶. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۷۴/۱.

اخذ کرده باشند، خواه این مثل یا شبه‌مثل از آیات قرآنی و احادیث باشد یا غیر از آن.[۲۷] هدف از کاربرد این نوع تصویرپردازی‌ها، به‌شکل آیات در عبارات ادبی در اکثر کتب بلاغی و صور خیال از آن‌ها یاد شده است:

۱. در مقامهٔ «حلوانیّة» قهرمان داستان در جواب یکی از ادیبان حاضر در مجلس که به‌شیوایی شعری سروده و حاضران را به شگفت آورده بود، شعری می‌خواند و همه را مجذوب خود می‌کند و خود را سرایندهٔ آن معرفی می‌کند. حاضران که ناباورانه به وی نگاه می‌کنند و درصدد امتحان او بر می‌آیند فوراً آنچه را که از وی طلب می‌کنند، بیان می‌دارد. حریری اجابت سریع ابوزید را به چشم برهم‌زدنی تشبیه کرده است: «...فَلَم یَکُن إلّا کَلَمحِ البَصَرِ أو هُوَ أَقرَبُ.»[۲۸]

متن یادشده به آیهٔ ۷۷ سورهٔ نحل «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» اشاره دارد و اینکه خداوند عالم غیب است و انجام کارهای شگرف ازسوی او در چشم برهم‌زدنی ممکن می‌شود. در عبارت فوق، بر توانایی ابوزید در شعرسرایی در سریع‌ترین وقت ممکن تأکید شده است. حریری با تشبیه زیبای سرعت بداهه‌گویی‌اش به لمح بصر، تصویرپردازی شفافی را در سخن به کار برده است.

۲. در مقامهٔ «اسکندرانیّة» وقتی که ابوزید و همسرش برای رفع اختلاف زناشویی بر حاکم اسکندرانیه وارد می‌شوند، ابوزید با سرودن اشعاری خود را شاعری معرفی می‌کند که کلمات را چون در به هم متصل می‌کند و زیباترین اشعار را می‌سراید. راوی که خود یکی از حاضران مجلس است ابوزید را شناسایی می‌کند اما رازش را پنهان می‌کند: «...قال الراوی: ثم أشفَقتُ من عُثورِ القاضی علی بُهتانِه وتزویقِ لِسانِه فلا یَرَی عندَ عِرفانِه أن یُرشِّحَهُ لِإحسانِه فأحجَمتُ عنِ القَولِ إحجامَ المُرتابِ وطَوَیتُ ذِکرَهُ کَطَیِّ السّجِلِّ للکِتابِ.»[۲۹]

«کَطَیِّ السّجِلِّ للکِتابِ» اشاره به آیهٔ ۱۰٤ انبیاء «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» است که در آن حریری پنهان‌ساختن اسرار را به پیچاندن نوشته‌ها توسط کاغذ تشبیه کرده است، این در حالی است که پروردگار این تشبیه را برای مقرّب‌ساختن تصویر قیامت و پیچانده‌شدن آسمان ذکر کرده بود.

ج. توصیف یا تشریح معنای قبل: در این نمونه، عبارت قرآنی یا بخشی از حدیث در پی عبارات

---

۲۷. رسمی، نوای غیب در پردهٔ راز، ۲۸۱.

۲۸. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۸۱/۱.

۲۹. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۲۵۳/۱.

اصلی می‌آید و به توصیف آن می‌پردازد. گاهی هدف فقط توضیح کلمه‌ای از عبارت پیشین است، گاه تشریح عبارتی و گاه توصیف شخصیتی است. در این شیوه، بیشترین اهدافی که با آن همراه است معمولاً به‌قصد استناد و استشهاد، تبیین و توضیح یا تعلیل و توجیه است.[۳۰]

۱. در مقامهٔ «طیبیّة»، راوی مقامات حارث‌بن‌همام برای توصیف و تشریح معنای جملات خویش حدیثی را از رسول اکرم(ص) اقتباس کرده و در مقامهٔ خویش گنجانده است، آنجا که به توصیف مصاحبت و همراهی خویش با «قوم بنی‌شیبة» هنگام رفتن به مدینه می‌پردازد: «...أَن أقصِدَ طَیبَةَ مع رُفقَةٍ من بَنی‌شَیبَةَ لِأَزورَ قَبرَ النّبیّ المُصطَفی و اخرُجَ من قَبیلِ مَن حَجَّ وَجَفا.»[۳۱]

حریری در متن یادشده مفهوم حدیث پیامبر(ص) را با هدف توصیف ادامهٔ سفر خویش و همراه‌شدنش با قوم «بنی‌شیبة» آورده است. قسطلانی در کتاب «المَواهِبُ اللَّدُنِیَّة» بعد از نقل روایت «مَن حَجَّ البَیتَ وَ لَم یَزُرنِی فَقَد جَفَانِی» می‌نویسد: تأمل در فقرهٔ «فَقَد جَفَانِی» این را می‌رساند که ظهور در حرمت ترک زیارت دارد. زیارت واجب است؛ زیرا ازبین‌بردن جفا واجب است، پس کسی که امکان زیارت ایشان را داشته باشد، جفا کرده است.[۳۲]

۲. در مقامهٔ «مراغیة» که راجع به فصاحت و بلاغت پیشینیان است، فردی از حاضران مجلس از میان جمع بر می‌خیزد و می‌گوید: که مدت یک سال است که حاکم از او تقاضا کرده رساله‌ای در مدحش بنگارد که یکی از کلمات آن نقطه‌دار و دیگری بدون نقطه باشد، اما نه خود توانسته مطلبی بنویسد و نه توانسته کسی را بیابد که این کار را انجام دهد و شیخ را مخاطب قرار می‌دهد: «...فإن کُنتَ صدَعتَ عن وصفِکِ بالیَقینِ، فأتِ بآیَةٍ إن کُنتَ منَ الصّادِقین.»[۳۳]

حریری در متن یادشده بخشی از آیهٔ ۱۵٤سورهٔ شعراء «ما أَنْتَ إِلّا بَشَرٌ مِثْلُنا فَأْتِ بِآیَةٍ إِنْ کُنْتَ مِنَ الصّادِقِینَ» را برای توصیف و تشریح معنای جملهٔ قبل می‌آورد، بدین‌گونه که از ابوزید می‌خواهد برای اثبات ویژگی‌های خود، که همان برخورداری از فصاحت و بلاغت است، نشانه‌ای بیاورد.

د. تنظیر یا تأکید و تأیید معنای قبل: هدف در این شیوه، تأکید و تأیید سخن است. بنابراین، آنچه در قالب آیه یا حدیث در نثر قرار می‌گیرد، در ادامهٔ معنای سخن می‌آید و آن را با تکرار لفظ مؤکد می‌کند.[۳٤]

۱. در مقامهٔ «نصیبیّة»، راویِ مقامات به‌همراه برخی از دوستداران ابوزید سروجی به‌منظور عیادت

---

۳۰. علیخانی ثانی ابدال‌آبادی، میر، «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی»، ۱۵۹.

۳۱. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ٤۳۱/۲.

۳۲. قسطلانی، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، ٤۰٤/۳.

۳۳. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۱٦۵/۱.

۳٤. علیخانی ثانی ابدال‌آبادی، میر، «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی»، ۱٦۰.

ابوزید که در بستر بیماری افتاده بود، راهی منزلش می‌شوند. ابوزید کـه بـه‌تازگی از بنـد بیمـاری جـان‌کـاه رهایی یافته بود، از عیادت‌کنندگان تقاضا کرد که تا مدت زمـان بیشـری را نـزد وی بماننـد و از ایـن طریـق روحیهٔ وی را تقویت کنند و هنگامی که خواب نیمروزی فرا می‌رسد از آنان می‌خواهد از ایـن لحظـهٔ نـاب، نهایت استفاده را برای رفع خستگی ببرند: «...قال: إنّ النُّعاسَ قد أمالَ الأعناقَ وراودَ الآماقَ وهو خَصمٌ أَلَـدُّ وَخِطبٌ لا يُردُّ فَصِلوا حَبلَهُ بالقَيلولَةِ واقتدوا فيهِ بالآثارِ المنقولَةِ.»[۳۵]

حریری در متن یادشده با ذکر واژهٔ «قیلوله» بـه‌معنای خـواب نیمـروز، از عیادت‌کننـدگان درخواسـت خوابیدن می‌کند و برای اینکه سخن خود را تأکیـد کنـد، از عبـارتِ «واقتـدوا فیـهِ بالآثـارِ المنقولَـةِ» بهـره می‌جوید تا با یادآوری حدیث پیامبر(ص) «قیلوا فإنَّ الشَّیاطینَ لا تُقیلُ»[۳۶] اهتمام و توجـه آن‌هـا را در ایـن زمینه جلب کند.

۲. در مقامهٔ «سـاویّة» قهرمـان بـر جنـازهٔ مـرده‌ای در قبرسـتان وارد می‌شـود و بـه ملامـت و موعظـهٔ تشییع‌کنندگان می‌پردازد. آنان در ظاهر می‌گریند اما در باطن در اندیشهٔ اموال میت هستند و گمان می‌کننـد مرگ به سراغشان نمی‌آید. حریری پندواندرز قهرمان را این‌گونـه بـه تصـویر می‌کشـد: «...وَثِقـتُم بِسَـلامَةِ الذّاتِ أو تَحَقَّقتُم مُسالَمَة هادِمِ اللَّذّاتِ كلّا ساءَ ما تَتَوَهَّمونَ ثُمَّ كلّا سَوفَ تَعلَمونَ!.»[۳۷]

در متن استشهادشده، حریری آیهٔ ٤ سورهٔ تکاثر «ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ» را به‌عنوان تأیید و تأکید معنای جملهٔ قبل؛ یعنی «كَلّا ساءَ ما تَتَوَهَّمون» ذکر کرده است تا پندواندرزِ خویش را با آیه‌ای از آیات قرآن کـریم خاتمه داده باشد و ذهن و قلب او را به سرانجام و عاقبت کارها سوق دهد و حس کنجکاوی و عبرت‌پذیری او را برانگیزاند.

۳. در مقامهٔ «رازیة»، قهرمان مقامات ابوزید در مقام تأیید سخنان راوی که وی را به صداقت در گفتـار و اعمال مشهور عام و خاص می‌داند، این‌گونه سخن به میان می‌آورد:

«...عَلَيْكَ بالصِّدْقِ وَ لَو أَنَّهُ أَحرَقَكَ الصِّدقُ بنارِ الوَعيد»[۳۸]

به نظر می‌رسد بیت یادشده برگرفته از کلام امیرالمؤمنین(ع) در نهج البلاغه باشـد کـه در آن ضـرورت التزام به صداقت، ایمان معرفی شده است: «الإيمانُ أَن تُـؤثِرَ الصِّـدقَ حَيـثُ يَضُـرُّكَ علـى الكَـذِبِ حَيْـثُ يَنفَعُكَ.»[۳۹]

۳۵. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۷٦/۲.
۳٦. ابن‌بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۵۰۳/۱.
۳۷. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۱۹/۱.
۳۸. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۱۲۱/۲.
۳۹. شریف رضی، نهج البلاغه، حکمت ٤۵۸.

۳. انواع اثرپذیری در مقامات حریری

۳. ۱. اثرپذیری تلمیحی

تلمیح در لغت، مصدر باب تفعیل است از اصل «لمح»، به‌معنای جستن برق[۴۰] و در اصطلاح علم بدیع، اشاره به قصه یا آیه یا شعر یا مثل سائر است، به‌شرطی که آن اشاره چنان‌که از معنایش بر می‌آید تمام داستان یا شعر یا مثل سائر را در بر نگیرد. ازاین‌رو، برای درک بیت یا عبارتی که حاوی تلمیح است می‌باید داستان یا شعر یا مثل سائرِ مورد اشاره را به‌تمامی دانست.[۴۱] در این شیوه از تأثیرپذیری، گوینده، خوانندهٔ اهل و آشنا را به آنچه خود بدان نظر داشته، راه می‌نماید و وی را به کندوکاو و پرس‌وجو وا می‌دارد. تفاوت آشکار اثرپذیری تلمیحی با الهامی-بنیادی نیز در همین نکته است. این نشانه و اشاره، بیشتر یادکردِ پاره‌ای از واژه‌های ویژهٔ آیه یا حدیث است.[۴۲]

۱. در مقامهٔ «کوفیّة»، راویِ مقامه به گفت‌وگویی اشاره می‌کند که میان ابوزید، قهرمان مقامات و میزبانی جوان رخ می‌دهد. ابوزید در این مقامه از فرط خستگی و گرسنگی در پی مکانی برای استراحت است و در پی یافتن میزبانی است تا نیازهایش را برطرف سازد. میزبان در آن گفت‌وگو با ذکر ابیاتی که دالّ بر اهمیت مهمان‌نوازی در دین اسلام است و به داستان حضرت ابراهیم(ع) به‌عنوان پایه‌گذار میزبانی تلمیح شده است، عدم‌مهمان‌نوازی خویش را با ذکر دلایلی چون فقر و نداری توجیه می‌کند:

«...و حُرمَةُ الشَّیخ الذی سَنَّ القِرَی وَ أَسَّسَ المحجوجَ فی أمّ القُری»[۴۳]

متن یادشده به داستان بنا و ساخت کعبه توسط حضرت ابراهیم(ع) اشاره دارد. هدفِ این تلمیح، یادآوری اهمیت جایگاه و منزلت مهمان‌داری در اسلام و نزد مسلمانان است.

۲. در مقامهٔ «بصریّة» نیز حریری از زبان راوی در وصف قهرمان مقامات ابوزید سروجی به یکی از شخصیت‌های قرآنی؛ یعنی حضرت یعقوب(ع) که در فراق فرزندش حضرت یوسف(ع) بسیار گریست، به‌شیوهٔ اثرپذیری تلمیحی اشاره می‌کند: «...أَخَذَ یُهَینِمُ بِدَرسِهِ وَ یَسبِکُ یَومَهُ فی قالِبِ أَمسِهِ وَ فی ضِمنِ ذلِکَ یُرِنُّ إرنانَ الرَّقوبِ وَ یَبکی و لا بُکاءَ یَعقُوبَ.»[۴۴]

در متن یادشده، حریری برای بزرگ‌نمایی در توصیف گریهٔ ابوزید به مقایسهٔ گریهٔ وی با گریهٔ حضرت یعقوب(ع) در هجران فرزندش یوسف(ع) پرداخته و گریهٔ قهرمان را سوزناک‌تر از یعقوب دانسته است.

---

۴۰. شمس قیس، المعجم فی معاییر اشعار العجم، ۳۷۷.

۴۱. شمیسا، فرهنگ تلمیحات، ۹.

۴۲. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ۳۴.

۴۳. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۱۴۵/۱.

۴۴. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۴۷۷/۳.

۳. ۲. اثرپذیری تطبیقی

در این شیوهٔ اثرپذیری که از یک دیدگاه به اثرپذیری تأویلی نزدیک است، حریری آیه را بر موردی ویژه که به‌ظاهر چندان با هم پیوندی ندارند تطبیق می‌دهد، بی‌آنکه معنای ظاهری و اصلی آن را نقد و رد یا تأویل و توجیه کند. در این شیوه معمولاً معنای اصلی آیه را در نظر نمی‌گیرند و همین مهم‌ترین تفاوت تأویل با تطبیق است؛ یعنی تأویل یا گونه‌ای چاره‌جویی است برای به‌دست‌آوردن معنایی خردپسند و دل‌چسب از آیه یا حدیثی که پذیرش معنای ظاهری آن دور و دشوار است یا گونه‌ای ژرف‌کاوی است برای راهیابی به لایه‌های درونی آیه یا حدیث، حتی آنجا که پذیرش معنای ظاهری نیز هیچ دور و دشوار نباشد، اما تطبیق، نه چاره‌جویی است و نه حتی ژرف‌کاوی و باطن‌پژوهی؛ بلکه گونه‌ای نکته‌پردازی و ذوق‌انگیزی است برای پیونددادن دو چیز و تطبیق یکی از آن‌ها با دیگری؛ دو چیزی که به ظاهر با هم پیوندی ندارند؛ نظیر پیوندهای تشبیهی و تمثیلی که میان دو چیز برقرار می‌شود.[۴۵] در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱. در مقامهٔ «اسکندرانیة» که موضوعش مراجعهٔ ابوزید و همسرش نزد حاکم اسکندرانیه به‌منظور قضاوت و داوری میان آن‌هاست، پس از رفتن آن دو از پیش حاکم، حاکم آرزو می‌کند که ای کاش آن‌ها بار دیگر باز می‌گشتند تا آن‌ها را به شکل دیگری مورد اکرام و احترام قرار می‌داد. راوی این صحنه را این‌گونه روایت می‌کند: «...فقالَ لهُ القاضی: أمَا إنَّهُ لو حَضَرَ لکُفِیَ الحذرَ، ثمَّ لَأولَیتُهُ ما هو به أولی ولَأَرَیتُهُ أنَّ الآخِرَةَ خیرٌ لهُ من الأُولی.»[۴۶]

در متن فوق که برگرفته از آیهٔ چهارم سورهٔ ضحی «وَلَلآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولى» است، نکته‌پردازی و ذوق‌انگیزی حریری به‌منظور پیونددادن عطای مادی دوم با آخرت جاودان و همیشگی، کاملاً هویداست. وی عطای دوم را که به‌ظاهر چندان ربط واضح و ملموسی با آخرت ندارد برای آنکه متفاوت‌تر از عطای اول نشان دهد، از راه ذوق ادبی به تطبیق پرداخته است تا بدین‌گونه گیرایی متنش را دوچندان سازد.

۲. در مقامهٔ «ساویّة»، قهرمان مقامات ابوزید خطاب به تشییع‌کنندگان در قبرستان در باب موعظه و نصیحت سخنان ارزشمندی می‌گوید تا آن‌ها را از سرگرم‌شدن به امور دنیوی دور سازد و توجه و اهتمام آن‌ها را به سرای آخرت جلب سازد:

«...وضَحِکتُم عندَ الدَّفنِ و لا ضَحِکَکُم ساعَةَ الزَّفنِ وتَبَختَرتُم خلفَ الجنائزِ ولا تَبَختُرَکُم یَومَ قَبضِ

---

۴۵. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ۶۰.

۴۶. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۲۵۴/۱.

الجوائزِ.»[۴۷]

در متن یادشده، عبارت «وضَحِکتُم عندَ الدَّفنِ» یادآور حدیثی از پیامبر خدا(ص) است که می‌فرماید: «إنّ الله تبارک و تعالی کره لی ستّ خصالٍ و کرهتهنّ لأوصیائی من ولدی و أتباعهم من بعدی، العبث فی الصّلاة و الرّفثُ فی الصوم و المنّ بعد الصّدقة وإتیان المسجد جُنُبًا والتطلّع فی الدور والضحک بین القبور.»[۴۸]

اثرپذیری حریری از این حدیث پیامبر اکرم(ص) در مقامهٔ یادشده، از نوع تطبیقی است؛ زیرا پیامبر(ص) حدیث مذکور را برای برشمردن احکام مکروه و نهی‌شده ازسوی خداوند برای مسلمان ذکر کرده است، درحالی‌که حریری معنای ظاهری و اصلی حدیث فوق را بدون آنکه نقد یا رد و تأویل کند، بر موردی ویژه در مقامهٔ خود تطبیق داده است. حریری در این مقامه، خندیدن در قبرستان را به‌عنوان یکی از نشانه‌های افراد متکبر و مغرور و بی‌توجه به آخرت آورده است، اما در حدیث یادشده خندیدن به‌دلیل آنکه ممکن است سبب رنجش خاطر بازماندگان متوفا شود یا نوعی بی‌احترامی به انسان مرده تلقی شود، ازسوی خداوند مکروه اعلام شده است.

۳. ۳. اثرپذیری واژگانی

الفاظ، مادهٔ اولیه‌ای است که هر ادیبی می‌تواند با آن تصور خود را از هستی ارائه دهد، در واقع نسبت ادیب به واژگان، همانند نقاش به رنگ است و همان‌گونه که هنرمند با دسترسی به رنگ و استفاده از هنر و زبردستی خود می‌تواند تابلوواژه‌ای زیبا را بیافریند، نویسنده و شاعر نیز با استفادهٔ ادیبانه از واژگان می‌توانند متنی زیبا را خلق کنند.[۴۹] حریری در به‌کارگیری پاره‌ای از واژه‌ها و ترکیب‌ها وامدار قرآن است؛ وی واژه‌ها و ترکیب‌هایی را در مقامات خویش می‌آورد که ریشهٔ قرآنی دارند. اثرپذیری واژگانی در مقامات حریری به دو شیوه صورت می‌گیرد: وام‌گیری و برایندسازی.

أ. وام‌گیری: در این شیوه، واژه یا ترکیبی از قرآن یا حدیث با همان ساختار عربی خود، بی‌هیچ دگرگونی یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی بی‌آنکه ساختار عربی آن آسیبی ببیند به متن راه می‌یابد.[۵۰]

۱. در مقامهٔ «رملیّة»، اثرپذیری واژگانی از نوع وام‌گیری وجود دارد. برای مثال، حریری از زبان قهرمان مقامات خود، ابوزید سروجی خطاب به کاروان حجّاج در مقام پندواندرز می‌گوید:

---

۴۷. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۱۸/۱.

۴۸. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۲۰۹/۲.

۴۹. مرتاض، «فکرة السّرقات الأدبیّة ننظریة التناص»، ۳۷۰.

۵۰. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ۱۵-۱۶.

«...و بادِرِ المَوْتَ بالحُسنی تُقَدِّمُها فما یُنَهنَهُ داعی الموتِ إن فاجا»[۵۱]

در اینجا، حریری از حادثهٔ هولناک قیامت سخن به میان می‌آورد و بحث مذکور را با آوردن این سخن از حضرت علی(ع) «بَادِرُوا الْمَوْتَ الَّذِي إِنْ هَرَبْتُمْ مِنْهُ أَدْرَكَكُمْ وَإِنْ أَقَمْتُمْ أَخَذَكُمْ وَإِنْ نَسِيتُمُوهُ ذَكَرَكُمْ»[۵۲] که اشاره به قیامت است، یادآور می‌شود. عبارت یادشده با اندک تغییری که عبارت است از تبدیل صیغهٔ جمع مذکر غائب به مفرد مذکر مخاطب با هدف هشداردادن به مخاطب از وقوع چنین حادثه‌ای در آینده‌ای نزدیک، به بهترین شکل، وام‌گیری واژگانی را امکان‌پذیر ساخته است.

در عبارت یادشده، حریری با صراحت نهی نکرده است؛ بلکه شنونده و خواننده را از حوادث پر هول و هراسِ قیامت ترسانده و برحذر داشته است. به‌عبارت‌دیگر، آنچه که در این عبارت مطرح شده است، نیازمند استدلال و شرح و تفسیر نیست؛ زیرا مخاطب در حقیقتِ موضوع تردیدی ندارد و استشهاد و تمسک گوینده به آیه بیشتر برای آن است که پرهیز او را در زمینهٔ سهل‌انگاری تقویت کند. حریری افزون‌بر اقتباس واژگانی، از درون‌مایه نیز بهره برده است، وی با یادآوری قیامت و پایان‌پذیرفتن این دنیای فانی، خواننده را در فضایی معنوی قرار می‌دهد و او را به فکرکردن در اعمال و رفتار خود وا می‌دارد.

۲. حریری در مقامهٔ «رازیّة» از زبان ابوزید که در حال نصیحت‌کردن است، از حارث، راویِ مقامات می‌خواهد تا طالب رضای حق تعالیٰ باشد و نادان‌ترین مردم را کسی می‌داند که مولای خود را به خشم آورده و در پی جلب رضایت مردم باشد:

«...وابغِ رِضَی اللهِ فَأغبَی الوَرَی مَنْ أسخَطَ المَوْلَی و أرْضَی العَبید»[۵۳]

بیت یادشده از سخن حضرت علی(ع) در نهج البلاغه اقتباس شده که فرموده است: «وَلَا تُسْخِطِ اللهَ برِضَا أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ.»[۵۴]

در وام‌گیری فوق، حریری فعل نهی «لا تسخط» را با اندکی تغییر به‌صورت فعل ماضی «اسخط» و واژهٔ «رضا» را که مجرور به حرف جر «ب» است به‌صورت فعل ماضی «ارضی» و معطوف بر «اسخط» آورده است.

ب. برایندسازی: در این شیوه، واژه یا ترکیبی بی‌آنکه خود به‌صورت واژه یا ترکیب در قرآن یا حدیث آمده باشد، بر پایهٔ مضمون آیه، حدیث یا داستان قرآنی-حدیثی ساخته می‌شود؛ به‌دیگر سخن، چنین واژه یا

۵۱. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۴۱۹/۲.
۵۲. شریف رضی، نهج البلاغه، حکمت ۲۰۳.
۵۳. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۱۲۲/۲.
۵۴. شریف رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۲۷.

ترکیبی، برایند و فراورده‌ای است از آیه یا حدیث.[۵۵]

۱. حریری در مقامهٔ «صعدیه» در زمینهٔ دعوت به صبر سروده است:

«...و اصبر علی ما نابَ مِنْ فاقَة　　صبر أولي العزم و أغمض عَلية»[۵۶]

۲. و نیز در مقامهٔ «نصیبیه» سروده است:

«...فَاصْبِرْ إذا ما نابَ روعٌ　　فَالزّمانُ أبو العجبْ»[۵۷]

به نظر می‌رسد ابیات فوق ناظر بر این سخن حضرت علی(ع) هستند که صبر را قادر بر دورکردن اندوه‌ها می‌داند: «اطرَحْ عَنْكَ وَارِدَاتِ الهموم بِعَزَائِمِ الصَّبر.»[۵۸] در بیت‌های یادشده، حریری ترکیب «أولی العزم» و جملهٔ اسمیهٔ «الزمان ابوالعجب» را به‌شیوهٔ برایندسازی بر پایهٔ مضمون کلام امیرالمؤمنین(ع) ساخته است.

۳. حریری در مقامهٔ «سمرقندیة» و ضمن گفت‌وگویی که از زبان قهرمان و در زمینهٔ توجیه مکر و نیرنگ، میان راوی و قهرمان رخ می‌دهد، مخاطب را به مداراکردن با مردم و صبر بر اخلاق ایشان دعوت می‌کند و عاقل را کسی می‌داند که اهل مدارا باشد:

«...و اصبر علی خُلْقِ مَنْ تُعاشِرُهُ　　و دارِهِ فَاللَّبیـــــــــبُ مَن دارَی»[۵۹]

بیت یادشده به نظر می‌رسد که از سخن امام علی(ع) گرفته شده باشد که در بیانی شخص مداراکننده را حکیم می‌شمارد: «لیسَ الحَکِیمُ مَن لَم یُدارِ مَن لا یَجِدُ بُدّا مِن مُداراتِهِ.»[۶۰]

حریری در بیت یادشده فعل ماضی اشباع‌شدهٔ «دارا» را که از کلام امام و واژهٔ «مداراة» مصدر باب مفاعله گرفته شده، از طریق برایندسازی در بیت خویش به کار برده است. افزون‌بر این، حریری واژهٔ «لبیبِ» به‌کاررفته در بیت خویش را جانشین «حکیمِ» موجود در کلام امام(ع) ساخته است.

۳. ٤. اثرپذیری الهامی بنیادی

در این شیوه، حریری پایهٔ سخن خویش را از آیه الهام می‌گیرد و سرودهٔ خویش را بر آن نکتهٔ الهام‌گرفته بنیاد می‌نهد و سخنی می‌پردازد که آشنایان، آن را با آیه یا حدیثی در پیوند می‌بینند، پیوندی گاه تا آنجا

---

۵۵. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ۱۸.

۵٦. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۸۹/۳.

۵۷. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۸۲/۲.

۵۸. شریف رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۳۱.

۵۹. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۵۰/۲.

٦۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۵۷/۷۵.

نزدیک و آشکار که سخن را ترجمه‌ای خیلی آزاد (مضمون‌گیری) از آیه و حدیث نشان می‌دهد و گاه چنان دور و پنهان که پذیرش اثرپذیری را دشوار می‌سازد.[٦١] ازجمله موضوعات مهمی که در مقاماتِ بسیار الهام‌آور حریری ذکر شده، یاد مرگ است.

۱. حریری در مقامات خویش به مرگِ پیش از فرارسیدن موعد آن دعوت می‌کند. او در مقامهٔ «بصریه» و از زبان ابوزید در نصیحتش به حارث، راوی مقامات، از وی می‌خواهد تا مرگ را نصب‌العین خود قرار دهد: «...فَقَالَ: اجْعَلِ المَوتَ نُصْبَ عَيْنِكَ، و هذا فِراقُ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ.»[٦٢]

به نظر، بیت یادشده الهام‌گرفته از این سخن حضرت علی(ع) است که می‌فرماید: «فاحذروا عباد الله الموت وَ قُرْبَهُ وَ أَعِدُّوا لَهُ عُدّتَهُ فَإِنّهُ يَأْتِي بِأَمْرٍ عَظِيمٍ.»[٦٣]

۲. حریری در مقامهٔ «صعدیة» از زبان راوی مقاماتِ حارث‌بن‌همّام که در جست‌وجوی سرآمد مردم در نیکی و خیرات است توسط مردم شهر صعده سر از قاضی شهر در می‌آورد، حارث آن قاضی را که همان ابوزید سروجی، قهرمان مقامات است، این‌گونه توصیف می‌کند:

«...فنُعِتَ لی قاضٍ بها رَحيبُ الباعِ خَصيبُ الرِّباعِ تَميمیُّ النَّسَبِ والطِّباعِ فلم أَزَل أَتَقَرَّبُ إليهِ بالإلمامِ وأَتَنَفَّقُ عليهِ بالإجمامِ حتی صِرتُ صَدَی صَوتِهِ وسَلمانَ بيتِهِ.»[٦٤]

حریری در متن یادشده، عبارت «سلمان بیته» را از راه الهام از این حدیث مشهور پیامبر اکرم(ص) اقتباس کرده است که فرموده است: «سلمان منّا اهل البیت.»[٦٥]

۳. ۵. اثرپذیری گزارشی

حریری گاه تحت‌تأثیر متنی از آیه قرار می‌گیرد و مانند تأثیرپذیری واژگانی، منحصر به واژه‌ای خاص نمی‌شود. این نوع تأثیرپذیری اَشکال مختلفی دارد؛ گاه حریری مضمونی از آیه را به قلم خود گزارش می‌کند و گاه بدون هیچ کم‌وکاستی نقل می‌کند. در اثرپذیری گزارشی، حریری مضمون آیه را به شیوهٔ تفسیر گزارش می‌کند. در این شیوه، حریری آیه یا مضمون آن را باز می‌گشاید، می‌گسترد و با شرح و بسط در سخن خویش می‌آورد.[٦٦] در ذیل به نمونه‌ای از این کاربست اشاره می‌شود:

۱. حریری در یکی از ابیات زیبای مقامهٔ «ساویّة»، مرگ را یادآور می‌شود و به‌شیوهٔ جان‌بخشی به اشیای بی‌جان از انسان می‌پرسد: مگر مرگ تو را صدا نزده و صدایش را به گوشت نرسانده است:

---

٦١. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ٤٧.
٦٢. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ٤٧٧/٣.
٦٣. شریف رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ٢٧.
٦٤. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ٨١/٣.
٦٥. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ٤٢٧/٢.
٦٦. راستگو، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، ٣٨.

«...أمـا نـادَی بِـكَ الـمَـوت أمَا أسْمـعَكَ الصَّوت

أمـا تَخشَی مِنَ الفَوْت فتحـتاطَ وتَهتَم»[۶۷]

به نظر می‌رسد حریری در بیت مذکور به سخن حضرت علی(ع) نظر داشته و آن را به‌صورت تقریر و گزارش در شعر خویش ذکر کرده است؛ زیرا حضرت یاد مرگ را فراهم‌کردن توشه و انجام نیکی‌ها به شمار می‌آورد: «وَمَنِ ارْتَقَبَ الْمَوْتَ سَارَعَ إِلَی الخیرَاتِ.»[۶۸]

۲. حریری در بیتی دیگر از همان مقامه، رسیدن مرگ به انسان را قطعی می‌داند:

«...فتُلفَی کَمَن اغتَرّ بِأَفعی تَنفُثُ السَّمَّ

وخَفِّض من تراقیك فإنَّ المَوتَ لاقِیک»[۶۹]

به نظر می‌رسد بیت فوق را حریری از این سخن حضرت علی(ع) که می‌فرماید: «وَأَنتُمْ طُرَدَاءُ الْمَـوْتِ إِنْ أَقَمْتُمْ لَهُ أَخَذَكُمْ وَإِنْ فَرَرْتُمْ مِنْهُ أَدْرَكَكُمْ وَ هُوَ أَلْزَمُ لَكُمْ مِنْ ظِلِّكُمْ المَوْتُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِیكُمْ»،[۷۰] اخذ کرده و به‌صورت تقریر و گزارش در مقامهٔ خود گنجانده است.

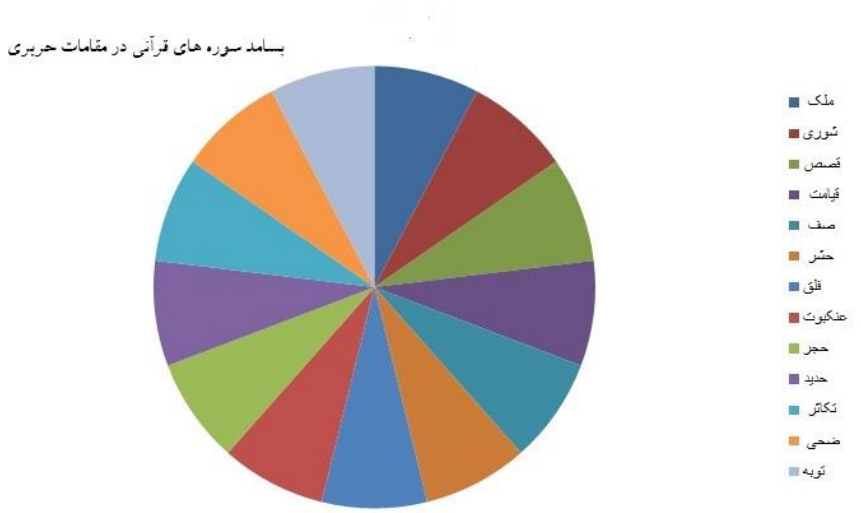
بسامد آیات قرآنی در مقامات حریری

۶۷. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۲۰/۱.

۶۸. شریف رضی، نهج البلاغه، حکمت ۳۱.

۶۹. شریشی، شرح مقامات الحریریة، ۳۲۶/۱.

۷۰. شریف رضی، نهج البلاغه، نامهٔ ۲۷.



نتیجه‌گیری

ازجمله اصلی‌ترین کارکردهای آیات قرآنی و حدیثی در مقامات حریری، کارکرد ادبی-بلاغی است؛ یعنی حریری با رویکردی ادبی، آیات قرآن را برای زیبایی بیشتر مقامات خود به کار می‌برد و از این طریق به بلاغت مقامات خود می افزاید. افزون‌بر این، بهره‌گیری از مقولات یادشده، به مقامات او عمق و عظمت بخشیده و سبب ماندگاری آن‌ها شده است. تأثیرات حریری از محتوای قرآن و احادیث، غنابخشِ مقامات او شده است. همین غنای اندیشه، از محاسن نثر او به شمار می‌رود اما اصالت زیباشناختی نثر حریری در کنار آیات صرفاً مدیون محتوا نیست؛ بلکه حریری برای غنای محتوا از عنصر تلمیح سود می‌جوید و اندیشهٔ زیبا در کنار این عنصر زیباشناختی، اصالت سبکیِ زیباشناختیِ ادبیات قرآنی او را رقم می‌زند.

زبان مقامات او سرشار از تصویرهای خیال‌انگیز مثل تشبیه، استعاره، مجاز و... است. حریری با تکیه بر همین قدرت تصویرسازی ادیبانه، مضامین قرآنی را با مهارت خاصی در مقامات خود منعکس کرده است. گاهی اوقات ترکیباتی از قرآن را در مقامات خود می‌آورد تا علاوه‌بر تزیین و تجمیل کلام خود، بر غنای معنایی و ادبی آن بیفزاید. این شگرد در مقامات وی بسامد بالایی دارد و حریری از این طریق ضمن یادآوری آیه و اقتباس از آن، دست به ترکیب‌سازی می‌زند.

او به شیوه‌های متفاوتی از قرآن تأثیر پذیرفته است. وی برای نفوذ سخن خود، گاه بخشی از آیه یا حدیث و گاه معنا و مفهوم آن‌ها را در مقامات خود ذکر کرده است و گاهی نیز سخن او به آیه یا قصه‌ای از

قرآن تلمیح دارد. تأثیر آیات قرآن در مقامات حریری، هم در حوزهٔ معنایی و هم در حوزهٔ بلاغی و آراستن کلام ادبی دیده می‌شود. اثرپذیری تلمیحی، اثرپذیری تطبیقی، اثرپذیری واژگانی با هر دو نوع آن؛ وام‌گیری و برایندسازی، اثرپذیری الهامی-بنیادی و اثرپذیری گزارشی بیشتر مدِّنظر حریری بوده است.

منابع

قرآن کریم

آلن، گراهام. بینامتنیت. ترجمهٔ پیام یزدانجو. تهران: مرکز، ۱۳۸۰.

آمدی، عبدالواحدبن‌محمد. غرر الحکم و درر الکلم. به‌تصحیح مصطفی درایتی. قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۳٦٦.

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی. کتاب من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ‌دوم، ۱٤۱۳ق.

ابن‌فهد حلبی، محمودبن‌سلیمان. حسن التوسل الی صناعة الترسل. قاهره: چاپخانهٔ الوهبیّة، ۱۸۲۸م.

ترمذی، محمدبن‌عیسی. صحیح الترمذی. به‌تصحیح و تنظیم احمدمحمد شاکر. قاهره: دار الحدیث، ۱٤۱۹ق.

حر عاملی، محمدبن‌حسن. وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت(ع)، ۱۳٦۷.

حلبی، علی‌اصغر. تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی. تهران: اساطیر، چاپ‌چهارم، ۱۳۸۵.

خطیبی، حسین. فن نثر در ادب پارسی. تهران: سخن، ۱۳۷٤.

راستگو، محمد. تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. تهران: سمت، ۱۳۸۳.

رسمی، سکینه. نوای غیب در پردهٔ راز. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.

رضائی حمزه‌کندی، وحید. الشعر العربی و شعراؤه فی آذربیجان. ارومیه: بوتا، ۱۳۸۹.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر. الإتقان فی علوم القرآن. به‌تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم. قم: شریف الرضی، ۱٤۱٤ق.

شریف رضی، محمدبن‌حسین. نهج البلاغه. ترجمهٔ محمد دشتی. ناشر: محمد امین، ۱۳۹۵.

شریشی، احمدبن‌عبدالمؤمن. شرح مقامات الحریریة. ثلاثة اجزاء. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۸م.

شمس قیس، محمدبن‌قیس. المعجم فی معاییر اشعار العجم. تهران: علم، ۱۳۸۸.

شمیسا، سیروس. فرهنگ تلمیحات. تهران: میترا، ۱۳۸٦.

شمیسا، سیروس. کلیات سبک‌شناسی. تهران: میترا، ۱۳۸۲.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ۱٤۱۵ق.

علیخانی ثانی ابدال‌آبادی، فاطمه، محمد میر. «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی». متن پژوهی ادبی. س۲۰، ش٦۹(۱۳۹۵): ۱۵۳-۱۸۰. 10.22054/LTR.2016.6845

فندی، محمدثابت. دایرة المعارف الإسلامیة. قاهره: بی‌نا، ١٩٤٤م.

فوکو، میشل. «نقد چیست؟». فصلنامهٔ ارغنون. ترجمهٔ محمدسعید حنایی کاشانی. ش۱۵(۱۳۸۳): ۲۳۱-۲۵۸.

قسطلانی، احمدبن‌محمد. المواهب اللدنیّة بالمنح المحمدیّة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۸م.

قیروانی، حسن‌بن‌رشیق. قراضة الذهب فی نقد اشعار العرب. به‌تحقیق بویحیی شاذلی. تونس: الشرکة التونسیة للتوزیع، ۱۹۷۲م.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار ائمة الأطهار(ع). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٣ق.

محقق، مهدی. تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: دانشگاه تهران، ١٣٤٤.

مرتاض، عبدالملک. «فکرة السّرقات الأدبیّة و نظریة التناص». مجلة علامات فی النقد. جده: النّادی الأدبی الثّقافی. (۱۹۹۱م): ٦٩-٩٢.

میبدی، احمدبن‌محمد. کشف الأسرار و عدة الأبرار. تهران: امیرکبیر، چاپ‌پنجم، ۱۳۷۱.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

ʿAlī Khānī Thānī Abdāl Ābādī, Fāṭimah, Muḥammad Mīr. "Shīvih-hā-yi Kārbudr Āyāt va Aḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushāy Juvaynī". *Matnpazhūhī Adabī*. yr. 20, no. 69 (2017/1395): 153-180.

Allen, Graham. *Bīnā Mataniyyat*. Translated by Payām Yazdānjū. Tehran: Markaz, 2002/1380.

Āmidī, ʿAbd al-Wāḥid ibn Muḥammad. *Ghurar al-Ḥikam va Durar al-Kalim*. Ed. Muṣṭafā Dirāyatī. Qum: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī, 1988/1366.

Fandī, Muḥammad Thābit. *Dāʾira al-Maʿārif al-Islāmīyya*. Cairo: s.n. 1944/1323.

Foucault, Michel. "Naqd Chist?". *Faṣlnāmih-yi Arghanūn*. Translated by Muḥammad Saʿīd Ḥanāyī Kāshānī. No. 15 (2005/1383): 231-258.

Ḥalabī, ʿAlī Aṣghar. *Taʾsīr Qurān va Ḥadīth dar Adab Fārsī*. Tehran: Asāṭī, Chāp-i Chāhārum, 2007/1385.

Ḥurr ʿĀmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasāʾil al-Shīʿa*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1989/1367.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Duwwum, 1993/1413.

Ibn Fahd Ḥalabī, Maḥmūd ibn Sulaymān. *Ḥusn al-Tawassul ilā Ṣināʿa al-Tarassul*. Cairo: Chāpkhānah-yi al-Wahbīya, 1828/1206.

Khaṭībī, Ḥusayn. *Fan-i Naṣr dar Adab Pārsī*. Tehran: Sūkhan, 1996/1374.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār Aʾimma al-*

Aṭhār(AS) Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. 1983/1403.

Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ʿUdda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 1993/1371.

Muḥaqqiq, Mahdī. *Tahlīl Ashʿār Nāṣir Khusrū*. Tehran: University of Tehran, 1926/1344.

Murtāḍ, ʿAbd al-Malik. "Fikra al-Saraqāt al-Adabīya wa Naẓarīya al-Tanāṣṣ". *Majala ʿAlāmāt fī al-Naqd*. Jadda: al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī, (1991/1411): 69-92.

Qasṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Mawāhib al-Ladunīyah bi-al-Minaḥ al-Muḥammadīyah*. Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya. 2008/1429.

Qayrawānī, Ḥasan ibn Rashīq. *Qurāḍa al-Dhahab fī Naqd Ashʿār al-ʿArab*. researched by Abū Yaḥyā Shādhilī. Tūnis: al-Shirka al-Tūnisīya li-l-Tawzīʿ, 1972/1350.

Rasmī, Sakīnah. *Navāy Ghayb dar Pardih-yi Rāz*. Tehran: Markaz Bāzshināsī Islām va Irān, 2002/1380.

Rāstgū, Muḥammad. *Tajalī Qurān va Ḥadīth dar Shiʿr-i Fārsī*. Tehran: Samt, 2005/1383.

Riżāyī Ḥamzih Kandī. Vaḥīd. *al-Shiʿr al-ʿArabī va Shuʿarāuhu fī Āẕarbījān*. Urūmīyih: Būtā, 2011/1389.

Shamīsā, Sīrūs. *Farhang-i Talmīḥāt*. Tehran: Mītrā, 2008/1386.

Shamīsā, Sīrūs. *Kulīyāt Sabkshināsī*. Tehran: Mītrā, 2004/1382.

Shams Qays, Muḥammad ibn Qays. *al-Muʿjam fī Maʿāyīr Ashʿār al-ʿAjam*. Tehran: ʿIlm, 2010/1388.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Translated by Muḥammad Dashtī. Nāshir: Muḥammad Amīn, 2017/1395.

Sharīshī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Muʾmin. *Sharḥ Maqāmāt al-Ḥarīrīyah*. Thalātha Ajzāʾ. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1998/1376.

Suyūtī, ʿAbd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurān*. researched by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qum: Sharīf al-Raḍī, 1993/1414.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Aʿlamī. 1994/1415.

Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī*. researched by Aḥmad Muḥammad Shākir, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1998/1419.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.191-213

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date; 22-09-2024 Revise Date: 07-12-2024 Accept Date: 31-12-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.89929.1747 Article type: Original

Analyzing the personality dimensions of Prophet Abraham (AS) and Nimrod Based on Erich Fromm's Theory of Growth and Decay

Ehsan Naseri Sarabbadieh, MA. Graduate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran

Email: ehnaseri1378@gmail.com

Abstract

The Perspective of some modern psychological theories regarding Islam and stories of the Holy Quran can serve as a key tool for a deeper understanding of divine verses for contemporary humanity. Erich Fromm, a German psychologist, has a positive view about religion. In his view, religion, as a formulated intellectual and practical ideology, is a necessary tool for the survival of any culture in the past and future. He believes that the personality is always affected by social, cultural, and historical motives that have cast a shadow over the destiny of humanity throughout time. So, humans are constantly in a struggle between two forces of good and evil, which he calls "growth and decay". These forces play a crucial role in shaping human personality and determining the direction of a person toward elevation or degradation. Using a descriptive-analytical method and based on Erich From's view, this study aims to examine the Quranic verses related to Prophet Abraham (AS) and Nimrod, particularly those mentioned in Surahs al-Baqarah and al-Anbīyā. It also analyses the behavioral manners and internal and external actions of Prophet Abraham (AS) and Nimrod in the Quran which reflect the Prophet's elevated direction in contrast with Nimrod's path of decay and degradation. According to the results, the growth factors in Abraham's personality are particularly reflected in his expression of enthusiasm for life in the path of obedience and devotion to the Creator, independence from the typical mother as self-sacrifice and inner jihad, love for the Creator, and reflective actions. In contrast, decay factors in Nimrod's personality manifest in the forms of necrophilia, dependence on the typical mother as worldly power, extreme narcissism, and vengeful violence.

Keywords: Prophet Abraham (AS), Nimrod, Erich Fromm, Growth and decay, Personality

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۲۱۳ - ۱۹۱

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.89929.1747

تحلیل ابعاد شخصیتی حضرت ابراهیم(ع) و نمرود براساس نظریهٔ رشد و تباهیِ اریک فروم

احسان ناصری سراب بادیه

دانش‌آموختهٔ کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

Email: ehnaseri1378@gmail.com

چکیده

رویکرد برخی از نظریات روان‌شناسیِ نوین راجع به دین اسلام و داستان‌های قرآن کریم می‌تواند ابزاری کلیدی در درک عمیق‌تر تفسیر آیات الهی برای انسان معاصر باشد. اریک فروم، روان‌شناس آلمانی، دیدگاهی مثبت دربارهٔ دین دارد. ازنظر فروم، دین به‌مثابهٔ یک ایدئولوژی فکری و عملی مدون، ابزاری ضروری برای بقای هر فرهنگ در گذشته و آینده به شمار می‌رود. او بر این باور است که شخصیت انسان همواره متأثر از محرک‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است که در بستر جامعه بر سرنوشت بشریت در طول زمان سایه افکنده‌اند. به‌این‌ترتیب، انسان همواره در کشمکش میان دو نیروی خیر و شر، که فروم از آن‌ها با عناوین «رشد و تباهی» یاد می‌کند، قرار دارد و نقشی محوری در شکل‌گیری شخصیت انسان و تعیین جهت‌گیری وی به‌سوی اعتلا یا انحطاط ایفا می‌کنند.

جستار حاضر با روش توصیفی‌تحلیلی و براساس اتخاذ رویکرد اریک فروم در پی آن است تا آیات قرآنی مرتبط با حضرت ابراهیم(ع) و نمرود که به‌ویژه در سوره‌های بقره و انبیا ذکر شده‌اند و نیز حالات رفتاری و کنش‌های درونی و بیرونی شخصیت‌های حضرت ابراهیم(ع) و نمرود در قرآن، که نمایانگر جهت‌گیری اعتلایی آن حضرت در مقابلِ روند تباهی و انحطاط نمرود است، را بررسی و به این نتیجه دست یابد که مؤلفه‌های رشد در شخصیت حضرت ابراهیم، به‌ویژه در ابراز شوق به زندگی در مسیر طاعت و بندگی خالق، استقلال از مادر مثالی به‌مثابهٔ ایثار و جهاد نفس، عشق به خالق، کنش بازتابی، درخورِ شناسایی است. در مقابل، مؤلفه‌های تباهی در شخصیت نمرود در اَشکال مرده‌گرایی، وابستگی به مادر مثالی به‌مثابهٔ قدرت دنیوی، خودشیفتگی افراطی و خشونت انتقام‌جویانه نمود یافته است.

واژگان کلیدی: حضرت ابراهیم(ع)، نمرود، اریک فروم، رشد و تباهی، شخصیت.

مقدمه

تحلیل و بررسی شخصیت انسان در متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم با بهره‌گیری از نظریات روان‌کاوانه، به‌تازگی مدِّنظر پژوهشگران قرار گرفته است. از این رهگذر، رویکردهای انتقادی متعددی شکل گرفته که هریک با دیدگاهی متفاوت به تحلیل ابعاد شخصیتی انسان می‌پردازد و جنبه‌های خاصی از او را بررسی می‌کند. نبود توافق کامل میان این نظریه‌ها، به‌معنای ناکارآمدی آن‌ها نیست؛ بلکه هرکدام از این نظریات، دریافتی ژرف و ارزشمند از ماهیت رشد و تعالی انسان را به دست می‌دهد.[1] نظریهٔ روانشناسی رشد و تباهی اریک فروم آلمانی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رویکردهای انسان‌شناسی-روان‌شناختی، بر محورهای اساسی رشد انسان و نیز خطرات بالقوهٔ تباهی روانی و اخلاقی وی تمرکز دارد. فروم باور داشت که انسان برای رشد نیازمند تحقق استعدادهای درونی خویش و اتصال به جهان پیرامون از طریق عشق و آزادی است. ازسوی‌دیگر، او مفهوم «تباهی» را به‌عنوان مسیری مخالف رشد معرفی می‌کند؛ تباهی در نظر فروم زمانی رخ می‌دهد که فرد از مسیر طبیعی رشد منحرف شود و به‌سوی خودبزرگ‌بینی، قدرت‌طلبی و بیگانگی از خویشتن و حتی دیگری سوق یابد.

پژوهش پیشِ‌رو دارای اهمیتی ژرف و چندلایه است؛ چراکه از منظر روان‌شناسی اجتماعی و ایدئولوژیِ دین به بررسی یکی از مهم‌ترین رویارویی‌های تاریخی و الهیاتی می‌پردازد. افزون‌بر این، چنین تحلیلی زمینه‌ساز بازخوانی تطبیقی مفاهیم مدرن و کهن در بستر تحولات تاریخی و روانی انسان است و درنهایت، ظرفیت تبیین و تفهیم عمیق‌تری از تعامل پیچیدهٔ میان دین و روان‌شناسی و تاریخ را فراهم می‌سازد.

در داستان حضرت ابراهیم(ع) و نمرود، رویارویی این دو شخصیت حقیقی را می‌توان از دریچهٔ نظریهٔ رشد و تباهی فروم تحلیل کرد. ابراهیم(ع) به‌عنوان شخصیتی که به‌دنبال حقیقت و همچنین تحقق شناخت صفات خداوندی است، نمایانگر سویهٔ رشد و شکوفایی انسانی است. او با جست‌وجوی معنای زندگی در مجرای ایثار و ازخودگذشتگی آزادانه، از ایدئولوژی‌های تحمیل‌شدهٔ بت‌پرستی فاصله می‌گیرد و با توکل به خداوند، به بلوغ فکری و معنوی می‌رسد. در این بستر، ابراهیم(ع) نمونه‌ای است که نشان می‌دهد چگونه انسان می‌تواند از طریق رشد درونی و عشق به خداوند و تلاش برای آزادی معنوی، به بالاترین درجهٔ انسانی دست یابد. در مقابل، نمرود تجسم تباهی و انحراف از مسیر طبیعی رشد است و فردی است که به‌دلیل قدرت‌طلبی و ادعای خدایی، مسیر تسلط و استبداد را انتخاب کرده که به نابودی او ختم شده و در روان‌شناسی فروم به‌عنوان نشانه‌هایی از تباهی روانی و اخلاقی شناخته می‌شود. بدین ترتیب، داستان

۱. ملاابراهیمی و همکاران، «تحلیل شخصیت موسی(ع) و فرعون در قرآن کریم براساس نظریهٔ رشد و تباهی اریک فروم»، ۳۶.

ابراهیم و نمرود، دو سویهٔ متضاد روان‌شناسی رشد و تباهی را به تصویر می‌کشد. کاربرد نظریهٔ فروم در این داستان نشان می‌دهد که رشد و تباهی، نه‌تنها پدیده‌های فردی؛ بلکه اجتماعی و تاریخی هستند. این تفسیر روان‌شناختی و قرآنی از ابعاد شخصیتی افراد مذکور، افق‌های تازه‌ای برای درک عمیق‌تر تعامل انسان با قدرت و آزادی و عشق در زمینه‌های معنوی و اخلاقی ارائه می‌دهد و جایگاه رشد و تباهی در مسیر زندگی انسان را باتوجه‌به ابعاد روان‌شناختی فروم روشن می‌سازد.

سؤالات پژوهش: این جستار در پی پاسخ به پرسش‌های زیر به‌منظور درک عمیق‌تر از سازوکارهای روان‌شناختی و معنوی در شخصیت‌های موردبحث با استفاده از تفسیر آیات قرآن کریم و با تکیه بر مبانی نظریهٔ روان‌کاوی-انسان‌گرایی اریک فروم است: براساس دیدگاه فروم، شخصیت‌های مطرح در داستان مذکور که در مسیر تعالی و رشد یا انحطاط و تباهی قرار دارند، چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌های رفتاری و روانی دارند؟ فرایند تجلّی و بروز تعالی یا تباهی این شخصیت‌ها در زندگی فردی و اجتماعی آنان چگونه صورت می‌گیرد؟

پیشینه پژوهش: راجع به پیشینهٔ بحث باید گفت: دربارهٔ داستان حضرت ابراهیم(ع) در قرآن کریم به‌صورت محتوایی پژوهش‌های گسترده‌ای صورت پذیرفته است، اما ازآنجاکه هدف و روش موضوعی در این جستار تطبیق ابعاد شخصیتی آن حضرت و نمرود با مبانی نظریات روان‌شناسی نوین است، در ادامه به اهمّ تحقیقاتی که مرتبط با این زمینه است اشاره می‌شود:

نویسندگان در مقالهٔ «کانون روایت در داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس دیدگاه ژنت» ابتدا روایت تولد حضرت ابراهیم(ع) را براساس آیات و متون روایی بررسی می‌کنند، سپس سطوح مختلف روایت‌شناسی ژنت، شامل روایت، داستان و عمل روایتی و مؤلفه‌های کلیدی مانند «زمان دستوری»، «وجه، حال و هوا» و «صدا و لحن» در این داستان را تحلیل می‌کنند. ایشان در تحقیق خود اظهار داشتند که این رویکرد به بررسی و تبیین ساختارهای روایتی و اثرات آن‌ها در بُعد معنایی و بیانی داستان خواهد پرداخت.[۲] همچنین در مقالهٔ «بررسی نظام طرح داستان حضرت ابراهیم(ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریهٔ پی‌رنگ لاری وای»، یکی از هنری‌ترین روایت‌ها با ساختاری بی‌بدیل و اسلوبی ویژه به تصویر کشیده شده است که انسجام ساختاری و پیوند دقیق اجزای داستان، از مهم‌ترین ویژگی‌های این روایت قرآنی به شمار می‌رود. نویسندگان با تکیه بر الگوی پی‌رنگ «لاری وای» و با رویکرد توصیفی‌تحلیلی به بررسی و تحلیل طرح این داستان پرداخته‌اند تا ابعاد هنری آن را برجسته سازند. حاصل آنکه، در داستان حضرت ابراهیم(ع) گزینش دقیق اطلاعات و ایجاد معما و تعلیق مداوم، هم‌سویی کنش‌ها و وحدت رویدادها در کنار

۲. فرهنگی، کاظم‌پور، «کانون روایت در داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس دیدگاه ژنت»، ۹-۱۹.

حادثه‌پردازی متوازن، از ویژگی‌های ممتاز و برجستهٔ پی‌رنگ به شمار می‌آید.[۳]

یافته‌ها در مقالهٔ «بررسی داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده‌شدن حضرت ابراهیم بر پایهٔ الگوی روایی گریماس» نیز نشان می‌دهد که زنجیره‌ها و کنش‌های این الگو، با وقایع داستان، ازجمله دعوت بـه توحیـد، شکستن بت‌ها و محاکمه توسط نمرودیان همخوانی دارد. بااین‌حال، هدف پژوهش، نـه تطـابق صـرف بـا الگوی گریماس؛ بلکه نشان‌دادن ابعاد دیگر ارزش‌های قصص قرآنی است.[٤] در مقالـهٔ «بررسـی و تحلیـل داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس نظریهٔ تحلیـل گفتمـان انتقـادی نـورمن فـرکلاف» نیـز نتـایج تحقیـق نگارندگان در سطوحِ توصیف و تفسیر و تبیین نشـان می‌دهـد کـه گفتمـان توحیـدی بـا روش اسـتدلالی و تبلیغی، برجسته‌ترین گفتمان این داستان است. همچنین، مفاهیم ایدئولوژیک مانند خداشناسی، تربیتـی و تبلیغی در پسِ متن نهفته است که هم برای مبلغان و هـم بـرای مخاطبـان فهمیـدنی اسـت. تحلیـل بافـت موقعیتی در پژوهش ایشان نیز نشان می‌دهد که گفتمان حضرت ابـراهیم(ع) باتوجه‌بـه شـرایط مخاطـب و جامعهٔ بت‌پرست آن روزگار شکل گرفته است.[٥]

تاکنون پژوهش‌های انجام‌شـده روی ایـن داسـتان، عمـدتاً بـر جوانـب روان‌شناسـی و زبان‌شناسـی و محتوایی دیگری از آن تمرکز داشته‌اند و ازسوی پژوهشگران مختلف با نظریات گوناگونی تطـابق داده شـده است، اما وجه تمایز این تحقیق به‌طور خاص در این است که ابعاد روان‌کاوانهٔ خیر و شر در شخصیت‌های مطرح داستان مذکور را از طریق نظریهٔ رشد و تباهی اریک فروم بررسی کرده است. تاکنون چنین پژوهشـی مستقلاً انجام نشده است و این نگاه نوین و متفاوت نسبت به دو مقولهٔ خیر و شر که منطبق با دیـدگاه فـروم است در داستان‌های قرآنی محققان را به‌سمت یافتن الگوهای جدید و شناخت عمیق‌تر از ساختار این‌گونـه داستان‌ها سوق می‌دهد. درنتیجه، این جستار از حیث نوآوری روشی و محتوایی در زمینهٔ مطالعـهٔ تطبیقـی قرآنی و روان‌شناسی، بی‌سابقه به شمار می‌رود.

۱. نظریهٔ رشد و تباهی اریک فروم

اینک به‌منظور تسهیل راه و فهم بیشتر هدف پژوهش، به واکاوی ابعاد نظریهٔ مذکور می‌پردازیم.

اریک زلیگمان فروم، فیلسوف، روان‌شـناس و جامعه‌شـناس برجسـتهٔ آلمانی‌تبـار کـه در سـال ۱۹۰۰ میلادی در فرانکفورت به دنیا آمد، از چهره‌های شاخص جریان فکری اومانیسم در سـدهٔ بیسـتم بـه شـمار

---

۳. عبدی و همکاران، «بررسی نظام طرح داستان حضرت ابراهیم(ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریهٔ پی‌رنگ لاری وای»، ۱۵۷-۱۷۲.

٤. روشنفکر و همکاران، «بررسی داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده‌شدن حضرت ابراهیم بر پایهٔ الگوی روایی گریماس»، ۱۱-۳۱.

٥. صفایی سنگری، کریمی، «بررسی و تحلیل داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف»، ٤٨-٦٥.

می‌رود. وی در ۲۲ سالگی موفق به اخذ درجهٔ دکتری از دانشگاه هایدلبرگ شد و با آثار و دیدگاه‌های خود تأثیری عمیق بر فلسفهٔ اخلاق و جامعه‌شناسی و روان‌کاوی بر جای گذاشت. فروم با رویکردی منتقدانه نسبت به مبانی دستوری و تحکمی علم اخلاق سنتی، به‌گونه‌ای بنیادین این چهارچوب‌ها را بازنگری کرده و با تأکید بر انسان‌باوری، به جایگاه و اصالت انسان در تعیین ارزش‌های اخلاقی قائل بوده است.[۶] اریک فروم بر این باور است که گرایش انسان به دین، ریشه در دو نیاز بنیادین او دارد: نخست، نیاز به وحدت فکری و هم‌بستگی نظری که زمینه‌ساز زندگی اجتماعی سالم و عاری از تنش می‌شود و دوم، نیاز به احساس تعلق به یک کلیّت یا اجتماع که درنهایت به انسان هویتی معنادار می‌بخشد. این دو نیاز اساسی به‌زعم فروم، انسان را به‌سوی پذیرش نظام‌های دینی سوق می‌دهند تا از طریق آن، هم‌بستگی اجتماعی و هویت فردی خود را تثبیت کند.[۷] او به‌دنبال استقرار جامعه‌ای است که در آن انسان بتواند مسیر تکامل خویش را به‌درستی بپیماید و معنای هستی خویش را دریابد و با رویکردی بارورانه به‌سوی کمال بشری و عشق و تعالی حرکت کند. فروم برخلاف دیدگاه‌های مبتنی‌بر تعیین‌گرایی زیستی و غریزی، شخصیت انسان را محصول مستقیم نیروهای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی می‌داند و بر این باور است که این عوامل، برخلاف نیروهای غریزی، در شکل‌دهی به شخصیت انسانی نقشی اساسی و انکارنشدنی دارند.[۸]

اریک فروم سه پدیدار اساسی را که شالودهٔ مخوف‌ترین و مخاطره‌آمیزترین گرایش‌های شرورانهٔ انسانی محسوب می‌شوند، به‌طور دقیق متمایز ساخته است: «عشق به مرگ»، که ویژگی اساسی آن عشق به زَر و زور و تعصب است، «خودشیفتگی حاد» و «تثبیت هم‌بودگی با مادر»، که همان تعصب به نژاد، مُلک، طایفه یا احزاب است. او بر این باور است که زمانی که این سه گرایش در هم آمیزند، نشانه‌های فساد و تباهی پدیدار می‌شود و فرد را به‌سوی ویرانی و نفرت‌ورزی محض، بدون هیچ هدفی، جز نفسِ تخریب و انزجار سوق می‌دهد. در مقابل، فروم سه مؤلفهٔ اساسی رشد و بالندگی انسان را که خیر محض هستند معرفی می‌کند: «عشق به زندگی»، که اساس آن امنیت و آزادی و عزت‌نفس است، «عشق به هم‌نوع» و «استقلال از مادر مثالی»، که همان خطرکردن برای اعتلا و پیشرفت ملت و دین است. این سه مؤلفه، بنیادهای اصلی برای رشد سالم و انسانی را تشکیل می‌دهند.[۹]

داستان حضرت ابراهیم و نمرود را می‌توان در چهارچوب مؤلفه‌های ارائه‌شده توسط اریک فروم تفسیر کرد. به‌طورکلی، تقابل اساسی میان ابراهیم(ع) و نمرود در عالم واقع، جلوه‌ای از درگیری ازلی میان

---

۶. یوسفی، بازخوانی اریک فروم، ۱۸۹.

۷. رام نات، «فلسفهٔ دین؛ حقایق و ابهام‌ها»، ۱۰-۱۳.

۸. شولتز، سیدنی، نظریه‌های شخصیت، ۶۱۶.

۹. فروم، دل آدمی، ۱۵.

نیروهای ویرانگر شر و نیروهای حیات‌بخش و رشدآفرین خیر در جهان هستی است. اینک باتوجه‌به توضیحات کلی مطرح‌شدهٔ مذکور به تبیین و تطبیق هرکدام از مؤلفه‌های نظریهٔ فروم با شخصیت‌های حضرت ابراهیم و نمرود با تکیه بر آیات نورانی قرآن کریم و همچنین متون تفسیری معتبر می‌پردازیم:

۲. مؤلفه‌های رشد و خیر در شخصیت حضرت ابراهیم(ع)

شخصیت حضرت ابراهیم(ع) در آیات قرآن کریم به‌گونه‌ای متجلی است که سرشت وجودی وی سرشار از خلاقیت، باروری، تعالی و ثمربخشی است. در ساحت وجودی ایشان نشانه‌های والای عشق به حیات و مهر به هم‌نوعان و استقلال از مادر مثالی، به‌وضوح نمایان است که همگی دلالت بر عمق رشد معنوی-الهی و اصالت وجودی آن حضرت دارد.

۲. ۱. دلدادگی به حیات متعالی، فراتر از مادیات و سرمنزل کمالات روحانی

به‌باور فروم، عشق به زندگی از طریق مشاهده و درک پدیده‌های متنوع هستی، منجر به شگفتی و شگرفی می‌شود. در این راستا، خلاقیت تنها در بستری آکنده از عشق و دلدادگی به حیات متعالی ظهور می‌یابد. چنین شخصیت‌هایی، از امنیت و آزادی و عزت‌نفس انسانی حمایت می‌کنند و دیگران را نیز به اعتلای جامعه فرا می‌خوانند. قرآن کریم این مفهوم را به‌طور برجسته‌ای در شخصیت حضرت ابراهیم تجلی می‌بخشد. باتوجه‌به آیهٔ «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ»،[۱۰] فروم، رشد واقعی را فرایندی می‌داند که به تکامل فرد در جهت تحقق «خود» و دستیابی به استقلال فکری و معنوی منجر می‌شود. در این راستا، حضرت ابراهیم(ع) نمادی از شخصیتی است که با رشد درونی خود، به مرحله‌ای از بلوغ معنوی و خودآگاهی می‌رسد که خداوند او را به پذیرش توحید و یکتاپرستی هدایت می‌کند.[۱۱] فروم تأکید دارد که رشد فردی، مستلزم آمادگی روانی و فطری برای پذیرش حقیقت است، امری که دربارهٔ ابراهیم(ع) نیز تحقق یافت و او توانست با رشد معنوی و الهی خود به بالاترین مراتب توحیدی و مقام خلیل‌اللّه نائل شود. بنابراین، این آیه با مقولهٔ رشد فروم هماهنگ است؛ زیرا هر دو بر ارتباط میان رشد درونی و تحقق استقلال معنوی و معرفتی تأکید دارند.

همچنین باتوجه‌به آیهٔ شریفه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ»،[۱۲] از دیدگاه

۱۰. انبیاء: ۵۱.

۱۱. طباطبایی، المیزان، ۱۴/ ۲۹۶-۲۹۷.

۱۲. بقره: ۱۲۶.

فروم، رشد انسانی، نه‌تنها شامل تحقق نیازهای اساسی مانند امنیت و معیشت است؛ بلکه به تحقق نیازهای معنوی و روانی همچون عشق به حیات متعالی نیز مرتبط است. در ابتدای این آیه، حضرت ابراهیم به‌طور هم‌زمان به دو بُعد مادی و معنوی انسان‌ها توجه کرده است؛ از یک سو، درخواست تأمین امنیت و فراوانی برای تمام بشریت، به‌ویژه مؤمنان را مطرح می‌کند و ازسوی‌دیگر، خداوند تأکید می‌کند که این تأمین مادی باید به‌طور جهانی و بی‌توجه به اعتقادات فردی حتی برای کافران به‌منظور ابتلای ایشان صورت پذیرد.[۱۳] این دیدگاه در چهارچوب نظریهٔ فروم به‌ویژه در زمینهٔ آزادی و استقلال فردی تبیین‌شدنی است؛ چراکه تأمین شرایط مادی و معنوی، به‌طور هم‌زمان بستر مناسبی را برای رشد و شکوفایی فردی و اجتماعی مؤمنان فراهم می‌آورد و به تحقق پتانسیل‌های انسانی کمک می‌کند. به‌طورکلی، این مؤلفه با آیات قرآن کریم، به‌ویژه دربارهٔ حضرت ابراهیم(ع) هم‌خوانی دارد؛ زیرا آن حضرت، در پی جست‌وجوی حقیقت و تحقق بندگی حقیقی، ایثار کرد و عشق او به خداوند به‌عنوان عالی‌ترین منبع معنا و هدف در زندگی، تجلی یافت. درنتیجه، این مؤلفه در تطبیق با آیات قرآن بر اهمیت جست‌وجوی معنای عمیق و عشق به آنچه فراتر از نیازهای مادی است، تأکید دارد.

۲. ۲. نوع‌دوستی و هم‌زیستی عاشقانه

آیهٔ «وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ»[۱۴] تجلیاتی از مقولهٔ نوع‌دوستی عاشقانه، به‌ویژه باتوجه‌به دیدگاه فروم را به‌روشنی به نمایش می‌گذارد. درخواست ابراهیم خلیل(ع) برای تبدیل‌شدن سرزمین مکه به مکانی امن و فراهم‌شدن روزی برای اهل آن، به‌ویژه برای مؤمنان به خدا و روز آخرت، در حقیقت تجسمی از تعهد عمیق به رفاه و امنیت انسان‌هاست که در نظر فروم به‌عنوان پایه‌های نوع‌دوستی عاشقانه مطرح می‌شود. در این درخواست، عنصر همدلی و محبت نسبت به انسان‌های دیگر مشهود است که با نوع‌دوستی فروم هم‌راستاست. ازسوی‌دیگر، تهدید به عذاب برای کافران، به‌عنوان عاقبتی سوء برای کسانی که به اصول اساسی ایمان توجه نمی‌کنند، نشان‌دهندهٔ رویکردی تعادلی به ترویج نیکی و عدالت است که براساس آن، رفاه و امنیت، تنها برای مؤمنان مورد تأکید قرار می‌گیرد، درحالی‌که کفر و انحراف از اصول ایمان پیامدهای خاص خود را در پی دارد. این الگو به‌وضوح پیوندی عمیق با نظریهٔ فروم دارد که بر عشق به هم‌نوع و مسئولیت‌های اخلاقی نسبت به دیگران تأکید می‌کند.

همچنین در آیهٔ «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ»،[۱۵] پیامبران به‌عنوان دلسوزترین رهبران بشری، رسالت

---

۱۳. ثعلبی، الکشف و البیان، ۱/ ۲۷۳.

۱۴. بقره: ۱۲۶.

۱۵. هود: ۷۵.

خود را با نهایت بردباری و شفقت و بازگشت به‌سوی خداوند انجام می‌دهند. براساس این آیه، حضرت ابراهیم با تکیه بر حلم و آگاهی از دردهای بشری و انابه، در جهت هدایت و رهایی مردم از ضلالت و فساد می‌کوشد. همچنین آن حضرت، در فرایند ارائهٔ نصایح و تذکرات، حفظ حرمت و جایگاه افراد را در جامعه امری ضروری می‌داند که باید به‌گونه‌ای انجام پذیرد که شخصیت آنان مخدوش نشود. این شیوه، به‌وضوح بیانگر اهمیت تعاملات رهبران الهی با مردم در مسیر اصلاح و هدایت است.[۱۶] این جهت‌گیری که بر پایهٔ اصول اخلاقی و انسانی استوار است، به ایجاد رابطه‌ای متقابل میان افراد منجر می‌شود که در آن، همدلی و فهم مشترک به‌وضوح دیده می‌شود و طرفین از هرگونه قضاوت ناعادلانه دربارهٔ یکدیگر پرهیز می‌کنند. این نوع رابطه، چهار ویژگی اساسی را در بر می‌گیرد: توجه به دیگری، احساس مسئولیت نسبت به رفتار و تصمیمات، احترام به حقوق و ارزش‌های متقابل و شناخت صحیح و عمیق از فرد مقابل. این چهار ویژگی در کنار هم، بستر مناسبی را برای دستیابی به خوشبختی فراهم می‌آورند. در این چهارچوب، عشق حضرت ابراهیم(ع) به انسان‌ها به‌عنوان تجلی کامل این جهت‌گیری بارور، در نقطهٔ مقابل خودشیفتگی نمرود قرار می‌گیرد و نشان‌دهندهٔ رشد روحی و کمال و بالندگی اخلاقی آن حضرت است. این تبیین، نه‌تنها بر نقش سازندهٔ عشق در روابط انسانی تأکید می‌کند؛ بلکه بر اهمیت اصول اخلاقی در شکل‌دهی به روابط پایدار و معنادار اجتماعی نیز صحه می‌گذارد.

۲. ۳. استقلال از مادر مثالی

در نظریهٔ فروم، مؤلفهٔ «استقلال از مادر» به‌عنوان مرحله‌ای ضروری برای رشد روانی و معنوی انسان تأکید می‌شود. فروم معتقد است که فرد برای دستیابی به بلوغ کامل باید از وابستگی‌های نخستین به مادر به‌عنوان نمادی از امنیت و آسایش ابتدایی فاصله بگیرد و به‌سمت استقلال و خودمحوری حرکت کند. این گذار، نه‌تنها فرایندی روانی؛ بلکه گامی معنوی و اخلاقی به‌سوی خودآگاهی و مسئولیت‌پذیری است. شخصیت حضرت ابراهیم(ع) از جنبه‌های مختلف، به‌عنوان نمادی از استقلال روحی و فکری در آیات مختلف قرآن کریم بررسی شده است. برای مثال، باتوجه‌به آیهٔ «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۖ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ»،[۱۷] او نه‌تنها از هرگونه وابستگی به عناصر مادی و دنیوی رهایی یافته؛ بلکه حرکت مستمر وی به‌سوی استقلال، نشان از بلوغ و کمال معنوی او دارد. این عدم‌وابستگی به

---

۱۶. فخر رازی، تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، ۳۷۷/۱۸.

۱۷. ممتحنه: ٤.

مادر مثالی را می‌توان به‌عنوان یکی از شاخصه‌های بارز شخصیت ابراهیم(ع) تلقی کرد که او را از دیگر افراد هم‌عصر خود متمایز می‌سازد. در این مسیر، ابراهیم(ع) به جای اتکای به مفهوم مادر مثالی که نماد حمایت و پناهگاه ابتدایی هر انسان است، به‌سوی سرچشمهٔ حقیقی نور و هستی؛ یعنی خداوند متعال حرکت می‌کند. این حرکت به‌سوی استقلال و پرهیز از وابستگی‌های دنیوی، نمایانگر رد صریح هرگونه سلطه و تکبر بشری است که در قالب‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی و سیاسی ظهور می‌یابد. ابراهیم(ع)، نه‌تنها از چنین نمادهایی برائت می‌جوید؛ بلکه به‌گونه‌ای آگاهانه و هدفمند، به قدرت مطلق الهی پناه می‌برد. این برائت از متکبران و وابستگان به قدرت‌های دنیوی و گرایش به‌سوی خداوند تا زمانی که ایشان ایمان بیاورند، بیانگر تحولی درونی است که در آن ابراهیم(ع) از قید هرگونه تعلقات دنیوی آزاد می‌شود و به مقام بالاتری از معرفت و توحید می‌رسد.[۱۸] ازاین‌رو، شخصیت حضرت ابراهیم(ع) به‌عنوان نمونه‌ای برجسته از انسان کامل و متعالی معرفی می‌شود که در مسیر حق و حقیقت، همواره به دنبال استقلال فکری و معنوی از مادر مثالی است و از هرگونه پناه مادی و دنیوی بی‌نیاز می‌شود.

حضرت ابراهیم(ع) به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین پیامبران الهی، با استقلال فکری و معنوی خود، قانون بنیادین حیات و مرگ را به‌عنوان نشانه‌ای آشکار از علم بی‌پایان و قدرت مطلق خداوند مطرح کرد. این ارائه و تبیین قانون، تجلی روشنی از درک عمیق او از اسرار آفرینش و شناخت حقیقت نظام هستی است. استقلال فکری و ایمان راسخ حضرت ابراهیم او را قادر ساخت تا فراتر از باورهای رایج زمانه و خارج از نفوذ تفکرات شرک‌آلود و مادی جامعه، به حقایق الهی و معنوی دست یابد و با بهره‌گیری از عقل و بصیرت، این قوانین را به‌مثابهٔ شاهدی روشن بر یگانگی و حکمت الهی به جامعهٔ انسانی عرضه کند. این نگرش مستقل، نه‌تنها معرّف بینش عمیق او نسبت به امور متافیزیکی و الهی است؛ بلکه بیانگر جایگاه ویژهٔ او در تبیین و تثبیت اصول توحیدی در میان بشریت نیز می‌باشد. باتوجه‌به این چهارچوب، حضرت ابراهیم توانست با قطع این وابستگی‌ها و شکستن زنجیرهای فرهنگی و عقیدتی زمانه، که همان بت‌ها هستند، به رشد معنوی و شناخت عمیق‌تری از حقیقت هستی و یگانگی خداوند نائل شود. در این فرایند، ابراهیم همانند فردی که از وابستگی‌های اولیه به مادر جدا می‌شود، به‌سمت بلوغ فکری و معنوی حرکت کرد و به شکوفایی معنوی دست یافت. از این منظر، اقدام ابراهیم(ع) در محاجّه با نمرود و شکستن بت‌ها در آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ»[۱۹] و به چالش‌کشیدن نظام فکری و عقیدتی زمان خود و تبیین قانون حیات و مرگ به‌عنوان تجلی علم و قدرت

---

۱۸. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ۲۰۵/۵.

۱۹. بقره: ۲۵۸.

خداوند، بازتابی از رشد استقلال فکری و معنوی اوست؛[۲۰] فرایندی که در نظریهٔ فروم به‌عنوان ضرورتی برای رسیدن به تکامل و رشد واقعی شناخته می‌شود. این استقلال، او را از مرحلهٔ «امنیت کاذب و پیروی کورکورانه از سنت‌ها»، به مرحلهٔ «آگاهی و آزادی» رساند که نهایتاً به رشد و بلوغ کامل او در مقام پیامبری الهی منجر شد.

۲. ۴. کنش بازتابی

در تحلیل و تفسیر داستان محاجّهٔ حضرت ابراهیم(ع) با نمرود می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد که کنش بازتابی حضرت ابراهیم(ع) در این روایت، متّکی بر استدلال و برهان است و به‌منظور حفظ اصول توحیدی و جلوگیری از فساد عقیدتی و اجتماعی مردم، تجلی‌گر مفهوم دفاع از زندگی، آزادی، شرف، ایثار و عزت‌نفس است. در این راستا، دفاع حضرت ابراهیم(ع) از اصول و ارزش‌های الهی، نه‌تنها مشروع و دفاعی از حقوق و آزادی‌های انسانی محسوب می‌شود؛ بلکه در نظر ادیان توحیدی به‌عنوان اقدامی پسندیده و در راستای عدالت الهی قلمداد می‌شود. این دفاع در قالب اقدام بازتابی، نه‌تنها به تأسیس عدالت کمک می‌کند؛ بلکه به تثبیت اصول و ارزش‌های الهی نیز می‌انجامد. ازاین‌رو، دفاع حضرت ابراهیم(ع) در برابر نمرود، نمونه‌ای بارز از مجاهدت در راه خدا و تحقق عدالت به شمار می‌رود.[۲۱]

در تحلیل کنش بازتابی حضرت ابراهیم در آیهٔ شریفهٔ «قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»،[۲۲] حضرت ابراهیم با طرح چالشی عقلانی و منطقی استدلال می‌کند که خداوند قادر است خورشید را از مشرق به مغرب بیاورد و در این راستا از مخالفانش می‌خواهد که با معجزه‌ای مشابه، قدرت خود را به اثبات رسانند. کنش ابراهیم(ع) در چهارچوب نظریهٔ فروم، به‌عنوان واکنشی منطقی و استراتژیک تحلیل‌شدنی است و بر این اصل استوار است که انسان‌ها به‌دنبال تحقق آزادی و خودآگاهی هستند و با استفاده از تفکر منطقی و عقلانی، به چالش‌های فکری و فلسفی پاسخ می‌دهند. ازاین‌رو، واکنش او به‌طور مؤثری با نظریهٔ فروم هم‌راستاست و درک عمیق‌تری از ارتباط میان روان‌شناسی و ایمان ارائه می‌دهد. نمرود با ادعای قدرت مطلق بر زندگی و مرگ، به‌نوعی تلاش کرد تا مردم را از حقیقتی که حضرت ابراهیم(ع) به آن اشاره کرده بود، منحرف کند. ادعا و اقدام او، نه‌تنها نشانه‌ای از تکبر و غرور بود؛ بلکه قصد داشت تا توانایی‌های خود را به‌عنوان معیار قدرت الهی جلوه دهد.[۲۳] در اقدام بازتابی به این ادعا، حضرت ابراهیم(ع) به‌جای مواجههٔ مستقیم با ادعای

---

۲۰. طبری، جامع البیان، ٥٦٧/٤.

۲۱. طبرسی، مجمع البیان، ١٤/٧.

۲۲. بقره: ۲۵۸.

۲۳. مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، ٤٨٩/١٣-٤٩٠.

نمرود، از استدلالی بر مبنای قانون طبیعی استفاده کرد. ایشان با بیـان قـدرت خداونـد متعـال در طلـوع و غروب خورشید، با درخواست از نمرود برای آوردن خورشید از سمت مغرب، در واقع بر ایـن نکتـه تأکیـد کرد که تنها خداوند قادر به تغییر قوانین طبیعی است و نمرود هیچ تسلطی بر این قوانین ندارد. این واکنش، نه‌تنها نشان‌دهندهٔ تیزبینـی و اسـتدلال منطقـی حضـرت ابـراهیم(ع) اسـت؛ بلکـه نشـان‌دهندهٔ نـاتوانی و عدم‌صداقت نمرود در ادعای کذبش است و به همین دلیل «مبهوت و وامانده» شد. این واکنش، نـه‌تنها بـه نمایش قدرت الهی در دعوت حضرت ابراهیم(ع) کمک کرد؛ بلکه به‌طور غیرمستقیم به فریب‌کاری نمرود نیز پرداخت و او را در برابر مردم به‌شدت آسیب‌پذیر جلوه داد.[۲۴]

آیهٔ «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ»[۲۵] نیز به نوبهٔ خود بیانگر رخدادی استثنایی و معجزه‌ای در تاریخ نبوت است که حکایت از اراده و قـدرت مطلـق الهـی در محافظـت از بنـدگان صـالح و صـدیق خویش دارد. خداوند متعال در این آیه خطاب به آتش می‌فرماید که: برای حضرت ابراهیم سـرد و سـلامت باشد. این فرمان، علاوه‌بر آشکارکردن جنبه‌ای از معجزات، ناظر بر تـدبیر و حکمـت الهـی در مواجهـه بـا تهدیدات مادی و دنیوی است، تهدیداتی که در پیشگاه مشیت الهی رنگ می‌بازند.[۲۶] در این مقام، با تطبیق نظریهٔ فروم بر واقعهٔ آتش و حضرت ابراهیم(ع) می‌توانیم به استنباطی ظریـف از رفتـار و ارادهٔ نگهدارنـده و بازدارندهٔ الهی برسیم. خداوند در این آیه، نه به‌گونه‌ای «بازتابی»؛ بلکه به‌شکلی «واکنشی» و کـاملاً ارادی به تهدیدی که بر حضرت ابراهیم(ع) تحمیل شده بود، پاسخ می‌دهد. امر خداوند به آتش، تبیینی از کـنش ارادی الهی است که ازسوی قدرت مطلق او به‌عنوان پاسخی واکنشی و حکیمانـه در برابـر ارادهٔ شـرارت‌بار نمرودیان صادر می‌شود. براین‌اساس می‌توان گفت که: تبدیل آتش به «برد و سلام» بر حضرت ابراهیم(ع)، تجلی‌گاهی است از قدرت الهی در مقام مواجهه با مقولهٔ شر و تباهی و به‌تعبیری عالی، واکنشی مدبرانـه و دوراندیشانه در چهارچوب مشیت الهی است. این امر بیانگر آن است که خداوند، نه به‌شـکلی غریـزی یـا صرفاً بازتابی؛ بلکه از موضع قدرتی مطلق و اراده‌ای آگاهانه، شرایط را به نفع رسول صـدیق خـود دگرگـون می‌سازد و نظام طبیعی را با ارادهٔ خویش تغییر می‌دهد. این برخورد، باوری متعالی از تقدیر و هدایت الهـی را تقویت می‌کند که براساس آن، هرگاه تهدیدی برای بندگان صالح او رخ نماید، او نه‌تنها از آنها محافظـت می‌کند؛ بلکه با تدبیر و حکمت خویش، قدرت‌های طبیعی را به نفع آنـان تغییـر می‌دهـد و بـه معجـزه‌ای نمایان برای عبرت همگان مبدّل می‌سازد.

---

۲۴. طیّب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۲۶/۳.

۲۵. انبیاء: ۶۹.

۲۶. ابن‌عجیبه، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، ۴۷۵/۳-۴۷۶.

۳. مؤلفه‌های تباهی و شر در شخصیت نمرودبن‌کوش

در این پژوهش، نمرود به‌عنوان طاغوتی سرکش و خودکامه در برابر حکمت و قدرت الهی، جلوه‌گر ویژگی‌هایی چون انکار حقیقت و استبداد رأیِ باطل است. این عناصر، او را به شخصیتی نمادین در تقابل با اصول توحیدی-الهی مبدل می‌سازد که بیانگر انحراف از مسیر فضیلت، معنویت و حق‌جویی در تاریخ و قرآن کریم است. بدین ترتیب، مهم‌ترین مؤلفه‌های تباهی از دیدگاه فروم عبارت‌اند از: مرده‌گرایی، خودشیفتگی وخیم، هم‌بودگی با مادر، خشونت‌طلبی نمایشی و انتقام‌جویانه.

۳. ۱. مرده‌گرایی

به‌باور فروم، انسان‌ها ذاتاً به زندگی علاقه‌مند هستند اما هنگامی‌که ساختارهای اجتماعی، مانع از رشد و پرورش تمایلات حیاتی و زنده‌گرایانهٔ ایشان می‌شوند، افراد ناگزیر به‌سمت گرایش‌های مرده‌گرا همچون جنایت، استکبار و تکبر، خون‌ریزی و تصاویر هولناک؛ نظیر جمجمه‌ها متمایل می‌شوند و از انسانیت و ارزش‌های بشری می‌گریزند و به خشونت، کشتار و ایجاد وحشت علاقه‌ای خاص پیدا می‌کنند.[۲۷] یکی از برجسته‌ترین نمادهای مرگ‌گرایی در شخصیت نمرود را می‌توان در تمایل افراطی او به خشونت، استبداد و بهره‌برداری از قدرت قهری مشاهده کرد. او در ستم و آزار دیگران، انباشت بی‌حدوحصر مادیات، غرق‌شدن در لذایذ جسمانی همچون خور و خواب، جنگ‌طلبی بی‌مهابانه، تعصب کورکورانه و اعمال رفتارهای خشن و بدوی، نوعی لذت بیمارگونه یافته بود. چنین شیوه‌ای از زندگی هرچند ممکن است در ظاهر برای او آرامشی بدوی و حیوانی به ارمغان آورده باشد؛ لکن در بطن خود چیزی جز گام‌نهادن در مسیر نیستی و نابودی نبود. این مسیر، نه‌تنها به زوال و تباهی شخص نمرود منجر شد؛ بلکه تابعین او را نیز به ورطهٔ انحطاط و فروپاشی اخلاقی و انسانی سوق داد و بدین‌سان، نمرود تجلیِ نوعی مرگ‌پرستی بود که ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی را به فساد و تباهی می‌کشاند.

باتوجه‌به تفسیر آیهٔ «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ»،[۲۸] مظاهر گوناگونی از تکبر، استبداد رأی، مقابله با حقیقت و خشونت‌طلبی نمرود، به‌روشنی نمایان است. با نگاهی عمیق به تفاسیر این آیه، نخستین جلوهٔ تکبر نمرود در این است که او در مقابل خدای ابراهیم(ع) ادعای خدایی می‌کند. ابراهیم(ع) از قدرت الهی در احیای مردگان سخن می‌گوید اما نمرود با ادعای اینکه او نیز می‌تواند چنین کاری انجام دهد، به‌طور آشکار از حد انسانی فراتر می‌رود و مدعی است که قدرت حیات و مرگ در دست اوست. نمرود با این ادعا، تکبری را به نمایش می‌گذارد که نشان‌دهندهٔ انکار ذات مقدس و

---

۲۷. فیست، گریگوری، نظریه‌های شخصیت، ۲۳۶.

۲۸. بقره: ۲۵۸.

قبول‌نداشتن هر نوع مقامی بالاتر از خود است. این نوع تکبر نشان از این دارد که او حقیقت روشن را می‌پوشاند و خود را از پذیرش هر نوع حقیقتی برتر می‌داند. «استبداد رأی نمرود» در این داستان نیز بسیار بارز است.[۲۹] او در بحث با ابراهیم(ع)، از پذیرش برتریِ استدلال ابراهیم سر باز می‌زند. حتی زمانی که ابراهیم از قدرت حقیقی احیای مردگان و تسلط بر مرگ سخن می‌گوید، نمرود با مغالطه‌ای ساده و پیش‌پاافتاده (آزادکردن یک زندانی و کشتن زندانی دیگر)، سعی در انحراف بحث دارد. این، نشان‌دهندهٔ استبداد فکری و عدم‌انعطاف نمرود در برابر حقیقت است که نشان از استکبار و استبداد اوست. ابراهیم(ع) درصدد ارائهٔ حقیقتی انکارنشدنی و مبتنی‌بر قدرت الهی است اما نمرود از پذیرفتن این حقیقت سر باز می‌زند. این نوع مقابله با حقیقت، ازجمله صفات بارز طغیانگران است که به‌دلیل وابستگی به قدرت دنیوی و ترس از زوال آن، به‌عنوان مظهر مرده‌گرایی فرومی حاضر به پذیرش هیچ حقی نیستند.[۳۰]

یکی دیگر از ویژگی‌های نمرود که در این آیه مشاهده‌شدنی است، «خشونت‌طلبی و ظلم اوست.» نمرود برای اثبات ادعای باطل خود، تصمیم به کشتن یا بخشیدن جان یک زندانی می‌گیرد و این‌گونه نشان می‌دهد که بر مرگ و حیات افراد تسلط دارد. این رفتار، نمود خشونت بی‌رحمانه‌ای است که به‌عنوان ابزاری برای اثبات قدرت به کار گرفته می‌شود.[۳۱] چنین رویکردی نشان‌دهندهٔ طبیعت ستمگرانه و جبر نمرود است که برای حفظ و تقویت جایگاه خود، از هر نوع ظلم و ستم بهره می‌برد. در مجموع، رفتار نمرود در این آیه نمایانگر چهار ویژگی کلیدی است: «تکبر»، «استبداد رأی»، «مقابله با حقیقت» و «خشونت‌طلبی». این ویژگی‌ها، نه‌تنها در مقابلهٔ او با ابراهیم(ع)؛ بلکه در تمامی رفتارهای حاکمان مستبد و ظالم تاریخ همچون فرعون در مقابل موسی(ع) نیز تکرار شده است. قرآن با ذکر این‌گونه داستان‌ها، درس عبرتی برای بقیهٔ انسان‌ها ارائه می‌دهد تا از فرورفتن در غرور و استبداد که سرانجامی جز تباهی ندارد، خودداری کنند.

۳. ۲. خودشیفتگی «حُبّ ذات» وخیم

به‌اعتقاد فروم، خودشیفتگی به‌عنوان پدیده‌ای روان‌شناختی و اجتماعی، در مرز باریک میان سلامت عقلانی و جنون بی‌پایان قرار دارد و جلوه‌های آن را به‌ویژه در افرادی می‌توان مشاهده کرد که به مراتب والای قدرت و سیطرهٔ مطلق دنیوی رسیده‌اند.[۳۲] از نمونه‌های بارز این نوع شخصیت‌ها در تاریخ می‌توان به فراعنهٔ مصر، قیصران روم و نمرودیان بابل اشاره کرد؛ همهٔ آنان در ویژگی‌هایی مشترک‌اند که حاکی از نوعی انحراف عمیق روانی و تمایل به سلطه‌گری افراطی در ایشان است. این افراد پس از رسیدن به قدرتی مطلق

---

۲۹. مبارک، توفیق الرحمن فی دروس القرآن، ۳۳٤/۱.

۳۰. مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ۲٦۷/۲.

۳۱. آلوسی، روح المعانی، ۱۵/۳.

۳۲. فروم، انسان برای خویشتن، ۷۳.

و بی‌چون‌وچرا در جهان مادی، سخنان خویش را معیار نهایی و غیرقابل چالش در قضاوت‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حتی دربارهٔ اساسی‌ترین امور حیات بشری، ازجمله مرگ و زندگی می‌دانند. در این میان، نمرود، به‌عنوان نماد شاخص این‌گونه از خودکامگان در این جستار، تجسمی از شخصیتی است که در عین استثمارگری و سوداگری، از هرگونه ثمربخشی و باروری تهی است. او دچار نوعی «بیماری وخیم خودبزرگ‌بینی و غرور مطلق بوده و توانایی برقراری ارتباط سالم با جهان پیرامون خود را از دست داده است.»[۳۳] این اختلال روانی-اجتماعی، چنان در تاروپود شخصیت او تنیده شده که وی، خود را نه‌تنها صاحب قدرت مطلق، بلکه هدایت‌گر اصلی و بلامنازع مردم به‌سوی سعادت و هدایت می‌پندارد؛ حال‌آنکه در حقیقت، او در بیراهه‌ای از ضلالت و گمراهی سیر می‌کند و نه‌تنها دیگران را به سعادت نمی‌رساند، بلکه خود نیز در ورطه‌ای عمیق از نابخردی و تاریکی غوطه‌ور است. این ویژگی «خودشیفتگی و مَنیّت» نمرود، در آیهٔ «إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ»[۳۴] نمود پیدا می‌کند. آیهٔ مذکور به روایتی از گفت‌وگوی میان حضرت ابراهیم(ع) و نمرود اشاره دارد که در آن نمرود با بیانی متکبرانه ادعای قدرت بر احیا و اماته می‌کند. این آیه در وهلهٔ نخست، به‌شکل «حُبّ ذات» در نمرود به‌عنوان شکلی از ناتوانی در درک حقیقت و تمایل به بزرگ‌نمایی قدرت خویش تحلیل‌شدنی است.

«نارسیسیم» نمرود را می‌توان در ادعای صریح او مبنی‌بر توانایی در احیا و اماته مشاهده کرد. وی با استفاده از ترکیب «أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ؛[۳۵] من زنده می‌کنم و می‌میرانم»، به‌نوعی تمثیل و فریب متوسل می‌شود تا نشان دهد که قدرتی همسان با خالق دارد. این ادعا، نمادی از خودبزرگ‌بینی است که مانع از پذیرش حقیقت الهی و واقعیت مطلق قدرت خداوندی می‌شود. نمرود در این موضع‌گیری سعی دارد جایگاه خود را در مرتبه‌ای بالاتر از انسانیت و حتی در برابر الوهیت قرار دهد. در اینجا، این ادعا تنها نشان‌دهندهٔ ناآگاهی نیست؛ بلکه از نوعی «انحراف روان‌شناختی و معرفتی» نیز حکایت می‌کند که نمرود را از درک واقعیت و فروتنی در برابر حقیقت الهی بازمی‌دارد.

از منظر تحلیل زبان‌شناختی، ساختار نحوی و معنایی کلام نمرود نیز مؤید «خودپرستی و مَنیّت» اوست. استفاده از ضمیر «أَنَا» (من) در ابتدای جمله، تأکیدی اساسی بر «نفس» و «شخصیت» فردی نمرود دارد، به‌طوری‌که وی خویش را منشأ و سرچشمهٔ قدرتی می‌داند که ذاتاً متعلق به خداوند است. این تأکید بر «من» و ارجاع به خود، به‌گونه‌ای است که نشان‌دهندهٔ نوعی خودبسندگی است؛ خودبسندگی‌ای

۳۳. فیست، گریگوری، نظریه‌های شخصیت، ۲۳۲.

۳٤. بقره: ۲۵۸.

۳۵. بقره: ۲۵۸.

که نه‌تنها نافی هرگونه نیاز به قدرت برتر است، بلکه در قالب نوعی «خدایی انگاشتن خویش» ظهور می‌یابد.[۳٦] از دیگر سوی، «مَنیّت نمرود» در این آیه با ماهیتی «تقابلی» همراه است. حضرت ابراهیم(ع) با بیان «رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ»،[۳۷] ربوبیت و قدرت مطلق خداوند را به‌صورت واضح و آشکار اعلام می‌دارد؛ اما نمرود به‌جای پذیرش این حقیقت تلاش می‌کند با طرحی مشابه اما ساختگی، قدرت خود را اثبات کند.[۳۸] این تقابل میان «قدرت واقعی» و «قدرت ظاهری» که نمرود مدعی آن است، نمود دیگری از «توهم برتری و تسلط» اوست؛ به‌عبارت‌دیگر، نمرود در تلاش است تا با استدلالی صرفاً ظاهری و باطل، حقیقتی را انکار کند که شاید خود او نیز در عمق نهاد خویش به آن واقف بوده باشد. این استدلال باطل، گواهی بر «سرکشی معرفتی» اوست که در آن حقیقت را به‌پای منافع شخصی و جاه‌طلبی قربانی می‌کند. درنهایت، می‌توان گفت که این آیه با ترسیم تصویر نمرود، به بررسی نوعی «خودپرستی مهلک» و «نفسانیت مخرّب» می‌پردازد که فرد را از مسیر حقیقت باز می‌دارد و او را در دام تصورات باطل گرفتار می‌سازد. نمرود در این آیه نماد شخصیتی است که با «خودبینی افراطی» و «غرور مفرط»، توانایی تمییز میان حقیقت و توهم را از دست داده است و درنتیجه، به مقابله با حقیقت مسلّمِ قدرت خداوندی برخاسته و درنهایت، به‌سوی هلاکت و زوال سوق داده می‌شود.

۳. ۳. هم‌بودگی با مادر

هم‌بودگی با مادر، نمونه‌ای از انحطاط و تباهی به شمار می‌آید. به‌اعتقاد فروم، کودک با ورود به دنیای محسوس و مادی، به تنهاییِ خود پی می‌برد و به‌مرور با این حقیقت مواجه می‌شود که وجودش از دیگران تفکیک‌پذیر است. به همین دلیل، انسان از لحظهٔ تولد با دو گرایش متضاد روبه‌رو می‌شود: نخست، گرایش به ظهور در نور که در واقع نشان‌دهندهٔ بُعد روحانی است و دیگری، تمایل به بازگشت به رحم مادر یا استمرار در بُعد جسمانی و دنیای ماده است.[۳۹] این دو گرایش، به‌طور نمادین، یکی به‌عنوان تلاش برای کسب استقلال از دنیای مادی برای دستیابی به قرب الهی و بازگشت به اصل خویش و دیگری، به‌عنوان کوشش برای جلب حمایت و وابستگی هرچه بیشتر به جهان مادی تجلی می‌یابند.[٤۰]

باتوجه‌به تفسیر و برداشت از واژهٔ «مُلک» در آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ»،[٤۱] نمرود که به قدرت و سلطنت دنیوی خود اتکا داشت، در برابر حقیقت یگانه‌پرستی و ربوبیت

---

۳٦. خازن، لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱۹۱/۱-۱۹۲.
۳۷. بقره: ۲۵۸.
۳۸. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ۱٤۸/۱.
۳۹. فروم، دل آدمی، ۱۱۷.
٤۰. فروم، گریز از آزادی، ۱۵.
٤۱. بقره: ۲۵۸.

الهی ایستادگی و تلاش کرد تا با توسل به قدرت و مُلک دنیوی خود، ادعای حضرت ابراهیم(ع) را رد کند. در آیهٔ مذکور، خداوند به نقطهٔ کلیدی و محوریِ وابستگی نمرود اشاره می‌کند: «أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ.»[۴۲] این جمله به‌وضوح نشان‌دهندهٔ این است که نمرود قدرت و ملک دنیوی خود را هدیه‌ای الهی تلقی نکرده، بلکه آن را دست‌مایهٔ ذاتی و اتکای خود در مقابل حقانیت توحید پنداشته است.[۴۳] در واقع، نمرود ازآنجاکه به قدرت خود اعتماد داشت، نتوانست حقیقتی فراتر از سلطه و سیطرهٔ دنیوی خود را درک کند. باتوجه‌به نظریهٔ فروم، این وابستگی به ملک و قدرت، به‌مثابهٔ وابستگی کودکی به مادرش است که از وی تغذیه و حمایت می‌طلبد و بدون آن، توانایی ایستادگی در برابر مصائب و مشکلات را ندارد. تشبیه نمرود به کودکی که به مادر وابسته است، از منظر قدرت او نسبت به ملک دنیوی مطرح می‌شود. همان‌طور که کودک بدون مادر نمی‌تواند به رشد و بقا ادامه دهد، نمرود نیز بدون این سلطه و حکومت ظاهری خود نمی‌تواند حتی ادعای برتری و مقابله با حقیقت الهی را داشته باشد. قدرت برای نمرود همانند مادر است؛ او از این قدرت تغذیه می‌کند، اعتمادبه‌نفس می‌گیرد و تصور می‌کند که از این طریق می‌تواند در برابر ربوبیت الهی قد علم کند؛ اما این وابستگی به قدرت، سراب و توهمی است که او را از حقیقت وجودی و فطرت انسانی‌اش دور کرده و در گرداب خودخواهی، غرور و تباهی فرو برده است. این وابستگی نمرود به ملک و دنیا، علاوه‌بر اینکه او را از درک حقایق ماوراءالطبیعه باز می‌دارد، به او این تصور غلط را القا می‌کند که می‌تواند به‌واسطهٔ قدرت خویش، حتی با قدرت خداوندی به مقابله برخیزد. این پندار، نتیجهٔ طبیعی غرور و تکبری است که از وابستگی شدید به دنیا به‌مثابهٔ مادر مثالی و مظاهر آن نشأت می‌گیرد. بنابراین، همان‌گونه که کودک برای بقای خود به مادر نیازمند است، نمرود نیز بقای دنیوی خود را تنها در گروِ حفظ این سلطه و قدرت می‌بیند اما او در این نکته غفلت ورزیده است که درنهایت، همین ملک و قدرت موهبتی ازسوی خداوند است و نه چیزی که از ذات او برخاسته باشد.

۳. ۴. خشونت‌طلبی نمایشی و انتقام‌جویانه

به‌اعتقاد اریک فروم، خودشیفتگی درنهایت به خشونت می‌انجامد که به دو نوع خشونت تقسیم می‌شود: خشونت نمایشی و خشونت انتقام‌جویانه. خشونت نمایشی به‌صورت مناظره و مفاخره و رجزخوانی بروز می‌کند، درحالی‌که خشونت انتقام‌جویانه به‌معنای عمل در مقابل عمل، چشم در برابر چشم و شمشیر در برابر شمشیر است. هنگامی‌که فردی به‌طور خاص به‌سمت شر و تباهی میل می‌کند،

۴۲. بقره: ۲۵۸.

۴۳. نسفی، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، ۱۲۶/۱.

برای محافظت از امنیت و حمایت از خود، به خشونت انتقام‌جویانه متوسل می‌شود.[٤٤] نمرود پس از آنکه با خشونت نمایشی خود که به‌صورت مناظرهٔ احتجاجی و رجزخوانی در برابر حضرت ابراهیم بروز یافته بود، شکست خورد و در برابر استدلال‌های آن حضرت مات‌ومبهوت ماند، به خشونت انتقام‌جویانه روی آورد و حضرت ابراهیم را در آتش حسد و انتقام خود افکند.

باتوجه‌به آیهٔ «قالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ»،[٤٥] که مظهر خشونت انتقام‌جویانهٔ نمرودیان است، به‌روشنی تصویری از تقابل قهری میان حاکمیت جبّار نمرودیان و پیامبری که دعوت توحیدی او ستون‌های شرک و بت‌پرستی را به چالش کشیده است، ارائه می‌دهد. نمرودیان به‌سبب تعصب کورکورانه نسبت به معبودهای سنگی و چوبین خویش و نیز به‌دلیل تهدیدی که حضرت ابراهیم(ع) علیه اعتقادات شرک‌آلود آنان به شمار می‌رفت، در اقدامی بی‌رحمانه تصمیم گرفتند تا او را به شدیدترین نوع مجازات؛ یعنی سوزاندن در آتش دچار سازند. ترکیب «حَرِّقُوهُ»، به‌وضوح گواهی بر این امر است که آنان خواهان نابودی جسمانی حضرت ابراهیم به‌واسطهٔ توسل به یکی از خشونت‌آمیزترین شیوه‌های استعمال قدرت؛ یعنی سوزاندن او بودند؛ روشی که در آن زمان، نمادی از نهایت عقوبت و انتقام عملی به شمار می‌رفت.[٤٦] در ادامه، عبارتِ «وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ» حاکی از تلاش آنان برای دفاع و یاری‌رسانی به بت‌هایشان است. این سخن، به‌نوعی نشانگر ضعف و ناتوانی اعتقادی نمرودیان است؛ چراکه برای نجات معبودهای خویش از گزند کلام حق، که حضرت ابراهیم(ع) بر زبان رانده بود، به‌زور و قهر متوسل شدند و ارادهٔ خود را بر بنیاد کینه‌توزی و انزجار نهاده و با دستاویزی به خشونت به‌دنبال تحکیم پایه‌های شرک‌آلود خود بودند. عبارتِ «إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ» نیز نمایانگر نوعی از تشویق و تهدید است که نشان می‌دهد این تصمیم نابخردانهٔ آنان بر پایهٔ تعصبی بی‌پایه و بدون هیچ تفکر منطقی اتخاذ شده بود. آنان به‌جای پاسخ به استدلال‌های عقلی حضرت ابراهیم(ع)، به خشونت و زور متوسل شدند تا از طریق تهدید و انتقام، حاکمیت فکری و ایدئولوژیک خود را حفظ کنند. نمرودیان به‌سبب ناتوانی در مقابلهٔ فکری و عقیدتی با حضرت ابراهیم و از سر ترس نسبت به ازدست‌دادن قدرت و سلطهٔ اعتقادی خود بر مردم، به خشونت جسمانی و اقدامات انتقام‌جویانه رو آوردند.[٤٧] این رویکرد که بر پایهٔ استعمال «زور» و «قوّت» استوار بود، جلوه‌ای از آن بود که آنان درک درستی از معنویت و حقیقت نداشتند و تنها به دستاویزهای ظاهری و قهری برای حفظ موقعیت اجتماعی و دینی خود پناه بردند. بنابراین، خشونت نمرودیان علیه حضرت ابراهیم، نمادی از تعصب

٤٤. هورنی، عصبانی‌های عصر ما، ١٥٥.

٤٥. انبیاء: ٦٨.

٤٦. شنقیطی، اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، ١٦٢/٤.

٤٧. قرطبی، تفسیر القرطبی، ٣٠٣/١١.

جاهلانه و ضعف فکری و ناتوانی آنان در مواجهه با حقیقت بود، خشونتی که نه بر مبنای برهـان و منطـق؛ بلکه صرفاً براساس خشم و انتقام و احساس خطرِ ازدست‌دادن قدرت فرهنگی و اعتقادی و سیاسی اِعمـال شد.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این پژوهش که به تحلیل ژرف ساختارهای شخصـیتی حضـرت ابـراهیم(ع) و نمـرود براساس نظریهٔ رشد و تباهی اریک فروم پرداخته است، به‌وضوح دلالـت بـر تقابـل بنیـادین در گرایش‌هـا و مسیرهای انتخابی این دو شخصیت قرآنی-تاریخی دارد. علی‌رغم آنکه نمرود و حضرت ابراهیم(ع) هر دو از حیث نشأت و منبع الهام تحت‌تأثیر مفهوم «مادر مثالی» قرار دارند؛ لکن ماهیـت و مصـادیق ایـن مـادر مثالی، به‌طور چشمگیری در شخصیت ایشان متفاوت است. در اندیشهٔ نمرود، مادر مثالی به‌عنوان نمـادی از قدرت ذاتی و تسلط بر جهان مادی است که در ناخودآگاه وی ریشه دوانـده و به‌واسـطهٔ همـین تجسـم، نمرود به‌سبب مالکیت بلامنازع خویش بر بابل و تاج‌وتخت آن، در پی اثبات برتـری و قـدرت خـویش بـر همگان به‌عنوان «رَبّ» بود. در مقابل، مادر مثالی حضرت ابراهیم(ع) نمادی از عزت‌نفس معنوی و تکیه‌بر بُعد الهی و ملکوتی «روحانی» اوست که او را در مسـیر قـرب الهـی و نجـات و سـعادت بشـری هـدایت می‌کرد. این دو شخصیت به‌نوعی در مواجهه با مادر مثالی خویش، رفتارهـای متضـاد و متمـایزی از خـود نشان دادند: حضرت ابراهیم(ع) از مادر مثالی به‌مثابهٔ نقطه اتکایی برای رشد معنوی و کمـال انسـانی بهـره می‌جست؛ درحالی‌که نمرود، به‌گونه‌ای خود را در سایهٔ قدرت و ثروت پنهان می‌کرد و با تکیـه بـر آبـادانی بابل، برتری خویش را به رخ می‌کشید که حاکی از خودشیفتگی وی بود. نمـرود در پیونـد بـا مـادر مثـالی خود، سرنوشتی تباه و ویرانگر برای خویش رقم می‌زد؛ حال‌آنکه حضرت ابراهیم(ع) از منبع لایتناهی نور و هدایت الهی بهره می‌برد و در مسیر کمال شخصی و رشد جمعی جامعه گام‌های استوار بر می‌داشـت و بـه مقام خلیل‌اللهی رسید.

در اندیشهٔ نمرود، اضطراب و پریشانی و انحطاطی که از تباهی وجـودی وی حکایـت دارد، به‌وضـوح مشهود است. خشونت‌های او، از جنسی انتقام‌جویانه و دگرآزارانه است کـه برخاسـته از نـوعی فروپاشـی درونی است. ازسوی‌دیگر، حضرت ابراهیم(ع) قادر به کنترل خشونت و تعدیل آن از طریق اندیشه و تعقـل بود و خویش را در خدمت مردم و رضایت الهی قرار می‌داد. بنابراین، حضرت ابراهیم(ع) را می‌تـوان نمـاد رشد و تعالی دانست؛ چراکه او خشونت را که به‌مثابهٔ نفس اماره است در خویشتن مهار کرد و آن را به نفع و در راستای سعادت جامعه و نجات انسانیت به کار بست. او از خودشـیفتگی رهـایی می‌یابـد و بـا ایثـار و

فداکاری، عشق به انسانیت را بر می‌گزینند. اما در مقابل، نمرود به نمادی از تباهی و انحطاط مبدل می‌شود؛ چراکه او با حرص و ولع به انباشت ثروت و تحکیم قدرت پادشاهی مادی خویش مشغول است و هر مانعی را که در برابر اهداف خود می‌بیند، بی‌درنگ از میان بر می‌دارد. او شیفتهٔ نفس خویش است و برای انسانیت و ارزش‌های والای انسانی هیچ ارزشی قائل نیست. درنتیجه، این پژوهش نشان می‌دهد که حضرت ابراهیم(ع) در مسیر رشد و تعالی گام می‌نهد و نمایانگر صعود به‌سوی کمال انسانی است، درحالی‌که نمرود به ورطهٔ تباهی و ویرانی سقوط می‌کند و نماد انحطاط در جهان مادی و معنوی به شمار می‌رود. این تفاوت بنیادین در نگرش‌ها و کنش‌ها، نمایانگر تقابل ابدی میان نور و ظلمت، هدایت و گمراهی و نهایتاً رشد و تباهی است.

منابع

قرآن کریم

آلوسی، محمودبن‌عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

ابن‌عجیبه، احمدبن‌محمد. البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۴۱۹ق.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن‌عمر. البدایة و النهایة. بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.

بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). بیروت: دار الإحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.

ثعلبی، احمدبن‌محمد. الکشف و البیان (تفسیر الثعلبی). بیروت: دار الإحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

خازن، علی‌بن‌محمد. لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن). بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

رام نات، شرما. «فلسفهٔ دین؛ حقایق و ابهام‌ها». کیهان فرهنگی. ترجمهٔ بیژن بهادروند. ش۱۱۱(۱۳۷۳): ۱۰-۱۳.

روشنفکر، کبرا، زینب جرونده، افشین جرونده. «بررسی داستان بت‌شکنی و در آتش افکنده‌شدن حضرت ابراهیم بر پایهٔ الگوی روایی گریماس». دو فصلنامهٔ مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم. ش۲(بهمن ۱۳۹۸)، ۱۱-۳۱.
https://doi.org/20.1001.1.26455714.1398.6.3.1.0

شنقیطی، محمدامین. اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

شولتز، دوان پی، سیدنی الن شولتز. نظریه‌های شخصیت. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش، ۱۳۹۲.

صفایی سنگری، علی، سلیمان کریمی. «بررسی و تحلیل داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف». فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی-قرآنی. س۱۱، ش۲(۱۴۰۳): ۴۸-۶۵.
https://doi.org/10.22034/paq.2024.2022540.3814

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی، ۱۴۱۷ق.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه و تصحیح هاشم رسولی. تهران: فراهانی، ۱۳۶۳.

طبری، محمدبن‌جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: الرسالة، ۱۴۱۵ق.

طیّب، سیدعبدالحسین. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، ۱۳۷۸.

عبدی، مالک، یوسف طاهری، نجمه محیایی. «بررسی نظام طرح داستان حضرت ابراهیم(ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریهٔ پی‌رنگ لاری وای». زبان و ادبیات عربی. دورهٔ۹، ش۱۷(شهریور۱۳۹۶): ۱۵۷-۱۷۲.
https://doi.org/10.22067/jall.v8i17.54269

فخر رازی، محمدبن‌عمر. تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب. بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۱ق.

فروم، اریک. انسان برای خویشتن. ترجمهٔ اکبر تبریزی. تهران: کتابخانهٔ بهجت، ۱۳۷۰.

فروم، اریک. دل آدمی. ترجمهٔ گیتی خوش‌دل. تهران: پیکان، ۱۳۷۸.

فروم، اریک. گریز از آزادی. ترجمهٔ عزت‌اله فولادوند. تهران: مروارید، ۱۳۹۱.

فرهنگی، سهیلا، زینب کاظم‌پور. «کانون روایت در داستان حضرت ابراهیم(ع) براساس دیدگاه ژنت». فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی و بلاغی. دورهٔ۲، ش۴(آذر۱۳۹۳): ۹-۱۹.
https://journals.pnu.ac.ir/article_1884.html

فیست، جس، جی گریگوری. نظریه‌های شخصیت. ترجمهٔ یحیی سیدمحمدی. تهران: ویرایش، ۱۳۹۰.

قرطبی، محمدبن‌احمد. تفسیر القرطبی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.

مبارک، فیصل. توفیق الرحمن فی دروس القرآن. ریاض: دار العلیان، ۱۴۱۶ق.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. تفسیر نمونه. تهران: احسان، ۱۳۸۷.

مکارم شیرازی، ناصر. الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی‌طالب(ع)، ۱۳۷۹.

ملاابراهیمی، عزت، محمدتقی زند وکیلی، نرجس بیگدلی. «تحلیل شخصیت موسی(ع) و فرعون در قرآن کریم براساس نظریهٔ رشد و تباهی اریک فروم». فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی-قرآنی. دورهٔ۱۱، ش۲(تیر۱۴۰۳): ۳۴-۴۷.
https://doi.org/10.22034/paq.2024.2015822.3782

نسفی، عبدالله‌بن‌احمد. مدارک التنزیل و حقائق التأویل. بیروت: دار تحقیق الکتاب، ۲۰۱۸م.

هورنی، کارن. عصبانی‌های عصر ما. ترجمهٔ ابراهیم خواجه نوری. تهران: جم، ۱۳۶۶.

یوسفی، ناصر. بازخوانی اریک فروم. تهران: مرکز، ۱۳۹۲.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

ʿAbdī, Mālik, Yūsuf Ṭāhirī, Najmah Maḥyāyī. "Barrisī Niẓām Ṭarḥ Dāstān-i Ḥaḍrat-i Ibrāḥīm dar Qurān-i

Karīm bā Tikīyih bar Naẓarīyih-yi Piyrang Larivail". *Zabān va Adabīyāt ʻArabī*. Durih-yi 9, no. 17 (Shahrīvar 2018/1396): 157-172.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ʻAbd Allāh. *Rūḥ al-Maʻānī fī Tafsīr al-Qurān al-ʻAẓīm wa al-Sabʻ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyya, 1994/1415.

Bayḍāwī, ʻAbd Allah ibn ʻUmar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr Bayḍāwī)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʻArabī. 1992/1412.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ʻUmar. *Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981/1401.

Farhangī, Suhiylā, Ziynab Khāẓimpūr. "Kānūn Rivāyat dar Dāstān Ḥaḍrat-i Ibrāḥīm (AS) bar Asās-i Dīdgāh Genette". *Faṣlnāmih-yi Pazhūhish-hā-yi Adabī va Balāghī*. Durih-yi 2, no. 4 (Āzar 2014/1393): 9-19.

Feist, Jess. J Gregory. *Naẓarīyih-hā-yi Shakhṣīyat*. Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Vīrāyish, 2012/1390.

Fromm, Erich. *Dil Ādamī*. Translated by Gitī Khūsh Dil. Tehran: Piykān, 2000/1378.

Fromm, Erich. *Gurīz az Āzādī*. Translated by ʻIzzat Allah Fūlādvand. Tehran: Murvārīd, 2013/1391.

Fromm, Erich. *Insān Barāy Khvishtan*. Translated by Akbar Tabrīzī. Tehran: Kitābkhānah-yi Bahjat, 1951/1370.

Horney, Karen. *ʻAṣabānī-hā-yi ʻAṣr Mā*. Translated by Ibrāhīm Khwājah Nūrī. Tehran: Jam, 1988/1366.

Ibn ʻAjībah, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Cairo: al-Hiy'at al-Miṣrīya al-ʻĀmma li-l-Kitāb, 1998/1419.

Ibn Kathīr, Ismāʻil ibn ʻUmar. *al-Bidāya wa al-Niḥāya*. Beirut: Dar Fikr, 1987/1407.

Khāzin, ʻAlī ibn Muḥammad. *Lubāb al-Ta'wīl fī Maʻānī al-Tanzīl(Tafsīr al-Khāzin*). Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyya, 1994/1415.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Iḥsān, 1967/1387.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *al-Amthal fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munzal*. Qum: Madrisah-yi Imām ʻAlī ibn Abī Ṭālib (AS), 1960/1379.

Mubārak, Fiyṣal. *Tawfīq al-Raḥmān fī Durūs al-Qurān*. Riyāḍ: Dār al-ʻUlayān, 1995/1416.

Mulā Ibrāḥīmī, ʻIzzat, Muḥammad Taqī Zand Vakīlī, Narjis Bīgdilī. "Tahlīl Shakhṣīyat Musā (AS) va Firʻawn dar Qurān-i Karīm bar Asās-i Naẓarīyih-yi Rushd va Tabāhī Erich Fromm" . *Faṣlnāmih-yi Pazhūhish-hā-yi Adabī-Qurānī*. Durih-yi 11, no. 2 (Tīr 2025/1403): 34-47.

Nasafī, ʻAbd Allāh ibn Aḥmad. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Taḥqīq al-Kitāb,

2018/1396.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tafsīr al-Qurṭabī.* Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. 1985/1405.

Ram Nath, Sharma. "Falsafih-yi Dīn; Ḥaqā'iq va Ibhām-hā". *Kiyhān Farhangī.* translated by Bizhan Bahādurvand. No. 111 (1995/1373): 10-13.

Rūshanfikr, Kubrā, Ziynab Jarvandih, Afshīn Jarvandih. "Barrisī Dāstān-i Butshikanī va dar Ātash Afkandih Shudan Ḥaḍrat-i Ibrāḥīm bar Pāyih-yi Ulgū-yi Rivāyī" Grimas". *Dū Faṣlnāmih-yi Muṭāliʿāt-i Sabkshinākhtī Qurān-i Karīm.* no. 2 (Bahman 2020/1398), 11-31.

Ṣafāyī Sangarī, ʿAlī, Sulaymān Karīmī. "Barrisī va Tahlīl Dāstān Ḥaḍrat-i Ibrāḥīm (AS) bar Asās-i Naẓarīyih-yi Taḥlīl-i Guftimān Intiqādī Norman Fairclough". *Faṣlnāmih-yi Pazhūhish-hā-yi Adabī-Qurānī.* yr. 11, no. 2 (2025/1403): 48-65.

Schultz, Duane P, Sydney Ellen Schultz. *Naẓarīyih-hā-yi Shakhṣīyat.* Translated by Yaḥyā Sayyid Muḥammadī. Tehran: Vīrāyish, 2014/1392.

Shinqīṭī, Muḥammad Amīn. *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qurān bi-al-Qurān.* Beirut: Dār al-Fikr. 1994/1415.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān.* Beirut: Risālah, 1994/1415.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān.* Taṣḥīḥ va Translated by Hāshim Rasūlī Maḥalātī. Tehran: Farāhānī, 1944/1363.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān.* Beirut: Aʿlamī. 1996 / 1417.

Thaʿlabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān (Tafsīr al-Thaʿlabī).* Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. 2001/1422.

Ṭīb, Sayyid ʿAbd al-Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān.* Tehran: Islām, 1959/1378.

Yūsufī, Nāṣir. *Bāzkhānī Erich Fromm.* Tehran: Markaz, 2014/1392.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024-2025, p.215-242

Online ISSN: 2980-9126 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date; 26-12-2023 Revise Date: 07-08-2024 Accept Date: 23-11-2024

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.86024.1647 Article type: Original

Incompatibility of Distortion-Related Narrations in the book "*Al-Burhān fī Tafsīr al-Quran*"

Dr. Sayyid Mahdi Naghibi

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Sayyid Mahdi Sayyedi (Corresponding Author)

Ph.D. Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

Email: sedmahdi.17031@gmail.com

Abstract

The prevailing view among Islamic sects regarding the Quranic text is its immunity from any distortion, whether by addition or omission. Still, some have accepted varying levels of textual alteration. Meanwhile, the book " *Al-Burhān fī Tafsīr al-Quran*, widely utilized by researchers, has been accused of supporting distortion because it includes narrations related to textual alteration. These narrations are divided into different groups, each deserving detailed analysis. This study deals with one of these groups that, at first glance, seems to imply changes to the Quranic text. However, further consideration and a holistic review of related narrations reveal a different result. Accordingly, there is a kind of inconsistency among the hadiths referring to different revelation of the Quran. It suggests that these narrations don't relate to the distortion of the Quranic text. Given such contradiction within these narrations, it is unacceptable that they imply the manner of revealing the Quran.

Keywords: Distortion, Quran, *Al-Burḥān fī Tafsīr al-Quran*, Contradiction of distortion-related narrations

©2025 The author(s). This is an open access article distributed under Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ ، ص ۲۴۲ - ۲۱۵

شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2024.86024.1647

ناهمسازی روایات تحریف‌نما در کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن»

دکتر سیدمهدی نقیبی

استادیار گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

سیدمهدی سیدی (نویسندهٔ مسئول)

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: sedmahdi.17031@gmail.com

چکیده

دیدگاه مشهور در میان فرق اسلامی در خصوص متن قرآن، تحریف‌نشدن آن، چه به زیاده و چه نقیصه است؛ اما عده‌ای به مراتبی از تحریف قائل شده‌اند. در این میان، کتاب البرهان فی تفسیر القرآن نیز، که محققان فراوان از آن بهره می‌برند، از آن رو که شامل روایات تحریف‌نما است، در معرض این نسبت قرار گرفته است. روایات این کتاب گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود که هریک در جای خود درخورِ بررسی است. در این نوشتار به دسته‌ای از این احادیث پرداخته‌ایم که در نگاه نخست، مشعر به تغییر متن قرآن است؛ اما با تأمل بیشتر و نگاه مجموعی به دیگر روایات مرتبط، نتیجه‌ای دیگر به دست می‌آید: میان خودِ روایاتی که به نزول متفاوت قرآن کریم اشاره می‌کند، گونه‌ای از ناهمسانی به چشم می‌خوردکه نشان می‌دهد این‌گونه روایات ظاهراً ناظر به مطلبی غیر از تحریف متن قرآن کریم‌اند و باوجود چنین تضادی میان این روایات، نمی‌توان دلالت آن‌ها بر چگونگی نزول وحی قرآنی را، پذیرفت.

واژگان کلیدی: تحریف، قرآن، البرهان فی تفسیر القرآن، تضاد روایات تحریف‌نما.

مقدمه

پس از نزول قرآن کریم و بعد از سپری‌شدن دوران حیات پیامبر(ص) بحث‌هایی راجع به تحریف قرآن کریم در میان امت اسلامی مطرح شد. در مقابل دیدگاه مشهور مسلمانان مبنی‌بر عدم‌تحریف قرآن کریم، کسانی دیده می‌شوند که قائل به گونه‌هایی از تحریف بوده و با استناد به برخی روایات که اکثراً ازنظر سند و محتوا توان اثبات تحریف را ندارند به تقویت این نظریه پرداخته‌اند. در این میان، برخی کتب معتبر تفسیری و روایی نیز از وجود چنین احادیثی خالی نیست و همین امر دست‌مایهٔ استناد قائلان به تحریف، به این کتب شده است.

ازجمله نگاشته هاییی که در میان شیعیان از شهرت بالایی در مقولهٔ تفسیر برخوردار است، البرهان فی تفسیر القرآن، تألیف عالم و محدث بزرگوار سیدهاشم بحرانی است. این کتاب ازآنجاکه به شکلی منظم ذیل آیات مبارکه به جمع‌آوری روایات شریفه پرداخته و دستیابی به روایات مرتبط با آیات مبارکه را آسان کرده و از جامعیت خوبی برخوردار است به‌سرعت بین محققان از جایگاه بالایی برخوردار شد. باتوجه‌به تعداد شایان توجه روایات تحریف‌نما در این کتاب، در بسیاری موارد همین روایات به‌عنوان مستندی برای اثبات تحریف قرآن کریم استفاده شده‌اند، لذا برای سنجش صحت‌وسقم این استناد درخور است که روایات موجود در این کتاب از جوانب مختلف بررسی شود.

در این نوشتار به بررسی دسته‌ای از این روایات پرداخته شده که با دقت در آن‌ها معلوم می‌شود استناد به آن‌ها برای تحریف قرآن کریم نمی‌تواند صحیح باشد و اگر قرار باشد این روایات دال بر تحریف باشند به تضاد و تعارضی گرفتار می‌شوند که ناقض چنین غرضی خواهد بود. در ادامه معلوم خواهد شد که با کنارهم‌گذاشتن و مقایسهٔ برخی از این روایات -که در آن‌ها به متفاوت‌بودن نزول برخی آیات مبارکه با آنچه در قرآن فعلی موجود است اشاره شده است- باید مفاد این روایات شریفه را بر چیزی غیر از تحریف حمل کرد تا از این تعارض خلاصی یابد.

البته در برخی تألیفات به‌صورت مختصر و پراکنده و گاهی در حد چند سطر یا صرف طرح مدعا به تعارض محتوای روایات تحریف‌نما و عدم‌دلالت آن‌ها بر اثبات تحریف قرآن کریم اشاره شده است که تلقی این تألیفات به‌عنوان پیشینهٔ مقالهٔ حاضر تاحدودی همراه با مسامحه است، آثاری ازجمله؛ «آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن»، از علامه محمدجواد بلاغی؛ «القرآن الکریم و روایات المدرستین»، نوشتهٔ علامه عسکری؛ «الموقف الإسلامی من اسطورة التحریف»، تألیف سیدعبدالکریم بهبهانی؛ «تحریف‌ناپذیری قرآن»، از فتح‌الله نجارزادگان؛ «صیانة القرآن من التحریف»، تألیف جمعی از نویسندگان در انتشارات مجمع جهانی اهل‌بیت(ع)؛ «گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری»، از آقای

روح‌الله شهیدی.

باتوجه‌به اهمیت این نکته در به چالش‌کشیدن ادعای تحریف و ابتنای آن بر مطلبی عقلی که تضاد میان این‌گونه از روایات تحریف‌نماست نگارنده درپی تفصیل این مطلب و پررنگ‌کردن آن، با محوریت کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» است تا معلوم شود که این دسته از روایات موجود در این کتاب دلالتی بر تحریف ندارد که پیش از این کسی متعرض چنین تحقیقی نشده است و جای آن خالی به نظر می‌رسد.

۱. مفهوم‌شناسی

تحریف: این واژه از ریشهٔ «ح ر ف» اخذ شده که به‌معنای طرف و جانب است.[۱] البته معانی دیگری از قبیل فصل، اعراب و وجه قرائت نیز برای «حرف» بیان شده است.[۲] تحریف نیز در لغت به‌معنای تغییر[۳] و در اصطلاح علوم قرآنی معانی مختلفی برای آن ذکر شده است که آیت‌الله خویی این معانی را در شش قسمت بیان می‌کند و برخی را جایز و برخی را ممنوع می‌شمارد که عبارت‌اند از: تغییر در معنا و تفسیر، تغییر در حد حروف و حرکات، نقص یا زیادی در حد یک یا دو کلمه با حفظ قرآن، نقص یا زیادی در آیه و سوره با حفظ قرآن منزل، زیادی‌ای که کلام خدای تعالیٰ محسوب نشود، نقص به این معنا که تمام قرآن در دست ما نیست.[٤]

روایت: «روایت» از مادهٔ «روی» گرفته شده است. عرب می‌گوید: «رَوِیَ الشجرُ من الماء»؛ یعنی درخت سیراب شد.[٥] به ظرف و مَشکِ آب، «راویه» می‌گویند[٦] و به شتری که برای حمل آب استفاده می‌شود نیز راویه اطلاق می‌شود.[۷] در علم الحدیث به خبری از معصوم(ع) که به‌طریقِ نقل راویان رسیده باشد، روایت گفته می‌شود.[۸] اصطلاح روایت، به‌معنای حدیث[۹] و کاربردش کمتر از آن است؛[۱۰] لذا با معلوم‌شدن معنای حدیث، مراد از روایت بهتر مشخص می‌شود. گویا همین حمل حدیث توسط راوی سبب جعل اصطلاح روایت برای چنین خبری شده است.

---

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۲۲۸.
۲. طریحی، مجمع البحرین، ۳۶/۵.
۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۳/۹.
٤. خویی، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۹۷.
٥. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴۷۹/۱۹.
٦. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۴۸۰/۱۹.
۷. ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۱۲۵۶/۳.
۸. طریحی، مجمع البحرین، ۱۹۹/۱.
۹. مدیر شانه‌چی، درایة الحدیث، ۴۲.
۱۰. نصیری، آشنایی با تاریخ ومنابع حدیثی، ۲۷.

تعاریف مختلفی برای حدیث وجود دارد[۱۱] که به تعریف شیخ بهایی که ظاهراً به صواب نزدیک‌تر است اشاره می‌شود: «کلامی که گفتار یا کردار یا تقریر معصوم را حکایت می‌کند.»[۱۲]

۲. مقایسهٔ روایات تحریف‌نما

در کتاب شریف «البرهان فی تفسیر القرآن» حدود ۱٤۰ روایت وجود دارد که در نگاه ابتدایی، نشان از تفاوت میان آیهٔ مبارکه‌ای که در قرآن فعلی موجود است با آنچه در روایت مطرح شده است، دارد که همین تفاوت در برخی موارد موهم بروز تحریف در قرآن کریم شده است. اما با نگاه دقیق‌تر می‌توان دریافت که این دیدگاه در اکثر موارد چندان صحیح نیست و می‌توان توجیهات دیگری اتخاذ کرد؛ از قبیل اینکه این روایات در مقام تفسیر، تأویل، بیان مصادیق، بیان مورد نزول و... است.[۱۳]

در میان این روایات، ۳۱ حدیث دیده می‌شود که در ۱۲ قسمت، ذیل آیات مبارکه نقل شده است و حداقل در هر قسمت دو حدیث وجود دارد که ذیل یک یا چند آیهٔ مبارکه آمده است. مطلب مطرح‌شده در این روایات این است که با تعابیری مثل «نزل جبرئیل(ع) علی محمد(ص) بهذه الآیة هکذا»، «نزلت هذه الآیة علی محمد(ص) هکذا»، «کذا نزلت»، «هکذا نزلت»، «کنا نقرأ علی عهد رسول الله(ص)»، «هکذا فی قراءة علی(ع)»، «اوّل من غیّرها»، «قرأ»، «هذا تحریف»، «هذه الآیة مما غیّروا و حرّفوا»، «ما انزلها الله تعالی هکذا»، «انّا لا نقرأها هکذا»، «هکذا فی مصحف فاطمة(ع)» و امثال آن، به تفاوت نزول برخی آیات مبارکه با مصحف رایج کنونی اشاره شده است که همین عبارات بعضاً موهم تحریف قرآن کریم شده است.

نکتهٔ اساسی این نوشتار بیان این حقیقت است که در میان این ۳۱ روایات که برای توضیح آیات مبارکه نقل شده است، در هر قسمت دستِ‌کم بین دو روایت، تخالف و تضاد وجود دارد. این تخالف به‌گونه‌ای است که صحت استدلال به این روایات شریفه بر تحریف را مخدوش می‌کند. علت این امر هم واضح است؛ ازسویی ادعا این است که این روایات نشان می‌دهد که آنچه در مصحف رایج بین مردم است آن چیزی نیست که نازل شده است و در واقع آیهٔ مبارکه به‌گونهٔ دیگری نازل شده است و ازسویِ‌دیگر، بین عباراتی که در همین روایات شریفه به‌عنوان «ما نزل» مطرح است، تفاوت و تخالف وجود دارد.

سؤال این است که اگر طبق این روایات، قائل به تحریف قرآن کریم شویم و «ما نزل» را همان عباراتی

---

۱۱. نصیری، آشنایی با تاریخ ومنابع حدیثی، ۲۵.

۱۲. شیخ بهایی، الوجیزة فی علم الدرایة، ۴.

۱۳. موسوی دارابی، النص الخالد لم و لن یحرف ابدا، ۱۵.

بدانیم که در این احادیث شریفه است، تکلیفِ تفاوتی که بین خود این روایات دیده می‌شود، چیست؟ کدام‌یک از این روایات صحیح است و نزول اصلی آیهٔ مبارکه را نشان می‌دهد؟ این چالش، یک مرحله قبل از مرحلهٔ توجیه و تأویلِ این‌گونه روایات است و دلالت بیشتری برای اثبات عدم‌تحریف در این موارد دارد و پشتوانهٔ آن، مطلبی عقلی است که تضاد میان خود این روایات است.

برای قبول صحت صدور این روایات -که در جای خود درخورِ بررسی است- ظاهراً باید معنایی غیر از آنچه دالّ بر تحریف است برای آن‌ها در نظر گرفت تا از این تعارض و تضاد رهایی یابد. در ادامه، این احادیث به تفکیکِ آیات مبارکه در ۱۲ قسمت ارائه می‌شود.

یک. آیهٔ ۴۷ سورهٔ نساء: «یا أَیُّهَا الَّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ آمِنُوا بِما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّها عَلی أَدْبارِها أَوْ نَلْعَنَهُمْ کَما لَعَنَّا أَصْحابَ السَّبْتِ وَ کانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً؛ ای کسانی که به شما کتاب آسمانی داده شده! به آنچه [بر پیامبر اسلام] نازل کردیم که تصدیق‌کنندهٔ تورات و انجیلی است که با شماست، ایمان آورید پیش از آنکه چهره‌هایی را [از شکل و شخصیت انسانی] محو کنیم و [به کیفر تکبر در برابر پیامبر اسلام و قرآن] به کفر و گمراهی باز گردانیم، یا چنان‌که اصحاب سبت را لعنت کردیم، لعنت کنیم و فرمان خدا همواره شدنی است.»

در این قسمت و ذیل این آیهٔ مبارکه، دو حدیث در کتاب «البرهان» آمده است که در نگاه ابتدایی توهّمِ تحریف را به وجود می‌آورد.

حدیث اول: «محمدبن‌یعقوب از علی‌بن‌ابراهیم از احمدبن‌محمد برقی از پدرش از محمدبن‌سنان از عماربن‌مروان از منخل از جابر از امام صادق(ع) نقل می‌کند: جبرئیل(ع) این‌چنین با این آیه بر محمد(ص) نازل شد:[۱۴] «یا أیها الذین أوتوا الکتاب آمنوا بما نزلنا في عليّ نورا مبینا.»[۱۵]

این حدیث خصوصاً به‌سبب «منخل‌بن‌جمیل» ضعف سندی دارد.[۱۶] علامه مجلسی می‌نویسد که عبارت اشاره‌شدهٔ امام تلفیقی از دو آیهٔ ۴۷ و ۱۷۴[۱۷] سورهٔ نساء است و سقطی در حدیث را احتمال داده است که امام در هر دو آیه نام امیرالمؤمنین(ع) را ذکر کرده باشند و آخر دو آیه به هم متصل شده که این

۱۴. «نزل جبرئیل(ع) علی محمد(ص) بهذه الآیة هکذا.»
۱۵. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۸۷/۲.
۱۶. نجاشی، رجال نجاشی، ۴۲۱.
۱۷. «یا أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبِیناً.»

اتفاق زیاد رخ می‌دهد. ایشان در ادامه، احتمال تأویل آیه را نیز مطرح می‌فرماید.[۱۸]

حدیث دوم: «عیاشی از عمروبن‌شمر از جابر از[۱۹] امام باقر(ع) فرمود: این آیه این چنین بر محمد(ص) نازل شد:[۲۰] «یا أیها الذین أوتوا الکتاب آمنوا بما أنزلت في علیّ مصدّقا لما معکم من قبل أن نطمس وجوها فنردّها علی أدبارها أو نلعنهم، إلی قوله مفعولا.»

علاوه‌بر مرفوع‌بودن احادیثِ «تفسیر عیاشی»، وجود عمروبن‌شمر سبب ضعف سند این حدیث است.[۲۱]

با مقایسهٔ دو حدیث مذکور مشاهده می‌شود در حدیث اول، عبارت «آمنوا بما نزّلنا في علیّ نورا مبینا؛ به آنچه دربارهٔ علی(ع) به‌صورت نوری آشکار نازل کردیم، ایمان بیاورید» آمده، که کاملاً متفاوت است با عبارتِ «آمنوا بما أنزلت فی علیّ مصدّقا لما معکم؛ به آنچه دربارهٔ علی(ع) ایمان بیاورید، درحالی‌که تصدیق می‌کنید آنچه را همراه شماست» که در حدیث دوم دیده می‌شود و اگر این احادیث ناظر به چگونگی نزول صحیح آیهٔ مبارکه باشند، نباید بین آن‌ها تفاوت وجود داشته باشد، درحالی‌که این‌چنین است. بنابراین، گویا این روایات در مقام ارائهٔ مطلبی غیر از کیفیت تنزیل وحی قرآنی است. علامه عسکری نیز به‌عنوان ایراد به محدّث نوری این سؤال را مطرح می‌کند که اگر قرار است این روایات دلالت بر تحریف داشته باشد، کدام‌یک از آن‌ها نزول واقعی وحی قرآنی را نشان می‌دهد؟[۲۲]

البته اینکه این روایات شریفه در مقام تفسیر یا مطلب دیگری هستند، حقیقتی است درخورِ بررسی که از غایت این نوشتار خارج است، هرچند در برخی موارد به‌جاست که به این مطلب نیز اشاره شود؛ آن‌گونه که در همین مورد، علامه مجلسی در یک احتمال این اضافات را از باب تأویل معرفی فرموده است. در واقع، مراد از عبارات اضافه در این دو حدیث بیان تأویل آیه دربارهٔ امیرالمؤمنین(ع) است، نه اینکه متن وحی قرآنی این‌چنین باشد.

دو. آیهٔ ۵۹ سورهٔ نساء: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْویلاً؛ ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز]

۱۸. مجلسی، مرآة العقول، ۲۹/۵.
۱۹. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۹۰/۲.
۲۰. «نزلت هذه الآیة علی محمد(ص) هکذا.»
۲۱. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۲۴۲.
۲۲. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۳۳۷/۳.

از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید و اگر دربارهٔ چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله‌یافتنش] اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، به خدا و پیامبر ارجاع دهید؛ این [ارجاع‌دادن] برای شما بهتر واز نظر عاقبت نیکوتر است.»

سه حدیث ذیل این آیه در «البرهان» نقل شده است که اضافاتی نسبت به متن آیه دارد:

حدیث اول: «کلینی از حسین‌بن‌محمد[۲۳] از معلی‌بن‌محمد[۲۴] از حسن‌بن‌علی وشاء[۲۵] از احمدبن‌عائذ[۲۶] از ابن‌اذینة[۲۷] از برید عجلی[۲۸] نقل می‌کند: ...[امام باقر(ع)] ذیل آیهٔ... «فإن خفتم تنازعا فی امر فردّوه الی الله و الی الرسول و اولی الأمر منکم» فرمودند: این‌چنین نازل شد[۲۹] و چگونه می‌شود که خدای تعالی مردم را به اطاعت والیان امر کرده باشد و در منازعات، ایشان را رها کرده باشد؟ این فرمان به کسانی گفته شده است که به ایشان چنین فرمان داده شده است: از خدای تعالی و پیامبر(ص) و اولوالامر(ع) اطاعت کنید.»[۳۰]

این حدیث از کافی[۳۱] نقل شده که صحت سند آن بررسی و ثابت شد. همچنین علامه مجلسی با عبارت «ضعیف علی المشهور» از آن یاد کرده[۳۲] که بنا بر روش علامه اگر جایی نظر ایشان با مشهور موافق نباشد، این‌گونه تعبیر می‌فرماید.[۳۳]

حدیث دوم: «علی‌بن ابراهیم از پدرش[۳۴] از حماد از حریز از امام صادق(ع) نقل می‌کند: [آیه این‌چنین] نازل شد:[۳۵] فإن تنازعتم فی شیء فارجعوه الی الله و الی الرسول

۲۳. از شیعیان مورد وثوق است (نجاشی، رجال نجاشی، ۶۶).
۲۴. آیت‌الله خویی ایشان را موثق می‌داند (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۸۰/۱۹).
۲۵. از شیعیان موثق است (نجاشی، رجال نجاشی، ۳۹).
۲۶. امامی و موثق (نجاشی، رجال نجاشی، ۹۹).
۲۷. مورد وثوق و صاحب کتاب (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۳۲۵).
۲۸. از بزرگان شیعه است (نجاشی، رجال نجاشی، ۱۱۲).
۲۹. «کذا نزلت».
۳۰. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۰۴/۲.
۳۱. کلینی، الکافی، ۲۷۶/۱.
۳۲. مجلسی، مرآة العقول، ۱۷۹/۳.
۳۳. مجلسی، ملاذ الأخیار، ۲۱/۱.
۳۴. ابراهیم‌بن‌هاشم که روایتش مورد قبول است (علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۵).
۳۵. «نزلت».

و الی اولی الأمر منکم.»[۳۶]

بحرانی ظاهراً این حدیث را از کتاب تفسیر قمی نقل کرده است که سند حدیث متصل و باتوجه‌به طبقات راویان، مراد از «حماد» و «حریز» در سند، «حمادبن‌عیسی»[۳۷] و «حریزبن‌عبدالله»[۳۸] است که در این صورت، حدیث، معتبر خواهد بود.

حدیث سوم: «محمدبن‌مسلم می‌گوید: امام باقر(ع) [آیه را این‌چنین] قرائت کرد: «فإن تنازعتم فی شیء فارجعوه الی الله و الی الرسول و الی اولی الأمر منکم.»[۳۹] این حدیث مرفوع است.[۴۰]

در اولین حدیث از احادیث فوق، عبارت به این صورت است: «فإن خفتم تنازعا فی امر فردّوه...؛ پس اگر از تنازع نگران بودید آن را به خدای تعالی و پیامبر(ص) و اولوالامر(ع) رد کنید... .» در دو حدیث بعدی به گونهٔ دیگری است: «فإن تنازعتم فی شیء فارجعوه...؛ اگر در چیزی تنازع داشتید آن را به خدای تعالی و رسول(ص) و اولوالامر(ع) ارجاع دهید.» در نگاه ابتدایی، به نظر می‌رسد مراد از این روایات، تفاوت کیفیت نزول این آیه است؛ همچنان‌که علامه مجلسی چنین احتمالی را مطرح کرده است،[۴۱] اما با دقت بیشتر می‌بینیم بین این روایات نیز اختلاف است که نشان می‌دهد به نحوهٔ صحیحِ نزول آیه اشاره ندارند که اگر این‌گونه بود صرفاً یکی از آن‌ها صحیح بود. لذا باید گفت: آن‌ها در مقام بیان چگونگی نزول وحی قرآنی نیستند و توجیه مناسب آن‌ها را بیابیم؛ آن‌گونه که علامه مجلسی احتمال تفسیری‌بودن را نسبت به حدیث اول مطرح می‌کند و راجع به تعبیر «کذا نزلت» می‌نویسد: «أی بحسب المعنی؛ به حسب معنا.»[۴۲]

سه. آیهٔ ۶۷ سورهٔ مائده: «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللَّهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِینَ؛ ای پیامبر! آنچه ازسوی پروردگارت [دربارهٔ ولایت و رهبری علی‌بن ابی‌طالب امیرالمؤمنین(ع)] بر تو نازل شده ابلاغ کن و اگر انجام ندهی، پیام خدا را نرسانده‌ای و خدا تو را از [آسیب و گزند] مردم نگه می‌دارد؛ قطعاً خدا گروه کافران را هدایت

۳۶. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۱۰۸/۲.
۳۷. «کان ثقة فی حدیثه صدوقا» (نجاشی، رجال نجاشی، ۱۴۳).
۳۸. شیخ طوسی ایشان را موثق دانسته است (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۱۶۲).
۳۹. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۱۱۵/۲.
۴۰. عیاشی، تفسیر العیاشی، ۲۵۴/۱.
۴۱. مجلسی، مرآة العقول، ۱۸۱/۳.
۴۲. مجلسی، مرآة العقول، ۱۸۱/۳.

نمی‌کند.»

اما در کتاب «البرهان» دو حدیث با عباراتی متفاوت آمده است:

حدیث اول: «ابن‌شهر آشوب از تفسیر ثعلبی نقل می‌کند که امام صادق(ع) فرمود: یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فی علیّ، این‌گونه نازل شد.[٤٣] پس زمانی که این آیه نازل شد، پیامبر(ص) دست علی(ع) را گرفت و فرمود: هرکس من مولای او هستم، علی(ع) هم مولای اوست.»[٤٤]

حدیثی که در «مناقب ابنشهر آشوب» آمده تفاوت‌هایی با نقل بالا دارد: «تَفْسِيرِ الثَّعَالِبِيِّ[٤٥] قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ مَعْنَاهُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي فَضْلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ(ع) فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ أَخَذَ النَّبِيُّ(ص) بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاه؛[٤٦] امام صادق(ع) فرمود: معنای [آیه] این است که آنچه از جانب پروردگار در فضل علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) نازل شده را تبلیغ کن! وقتی این آیه نازل شد پیامبر اکرم(ص) دست علی(ع) را گرفت و فرمود: هرکس من مولایش هستم علی هم مولای اوست.»

تفاوت اولی که در حدیث مشاهده می‌شود تعبیر «معناه» است که به‌روشنی بحث تفسیری‌بودن عبارت مربوط به لزوم تبلیغ فضل امیرالمؤمنین(ع) را نشان می‌دهد، درحالی‌که در نقل «البرهان» این عبارت نیامده است. تفاوت دیگر این است که تعبیر «هکذا نزلت» در مناقبِ ابن‌شهر آشوب نیامده که این هم مؤید دیگری است بر عدم‌دلالت حدیث بر تفاوت نزول آیه با آنچه در قرآن کریم است. البته با مراجعه به کتاب «عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب امام الأبرار» مشاهده می‌شود که به‌عنوان نسخهٔ دیگری از تفسیر ثعلبی آنچه در «البرهان» آمده را نقل کرده است[٤٧] که باید دید بحرانی از این کتاب نقل کرده و به اشتباه، منسوب به ابن‌شهر آشوب شده یا اینکه نقل ایشان به‌صورت تلفیقی از دو کتاب بوده است یا مطلب دیگری در میان است؟ البته در هر سه مورد، حدیث مرسل است و از این نظر ضعف سندی دارد.

حدیث دوم: «علی‌بن‌عیسی در کشف الغمة نقل می‌کند، زربن‌عبدالله می‌گوید: در

---

٤٣ . «هکذا أنزلت».

٤٤ . بحرانی، البرهان في تفسیر قرآن، ۳۳۹/۲.

٤٥. ثعلبی، الکشف و البیان، ۹۲/۴.

٤٦. ابن‌شهر آشوب، مناقب، ۲۱.

٤٧. «وَ فِي نُسْخَةٍ أُخْرَى أَنَّهُ(ع) قَالَ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ فِي عَلِيٍّ وَ قَالَ هَكَذَا أُنْزِلَتْ رَوَاهُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ(ع) فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) بِيَدِ عَلِيٍّ(ع) وَ قَالَ مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاه» (ابن‌بطریق، العمدة فی عیون الأخبار، ۹۹)

زمان پیامبر(ص) این‌گونه قرائت می‌کردیم:[۴۸] یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ أن علیا مولی المؤمنین وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ وَ اللَّهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ.»[۴۹]

این حدیث نیز مانند مورد قبل ارسال دارد. در این دو حدیث (رقم ۶ و ۷) نیز عبارت‌ها متفاوت است؛ در حدیث اول، عبارت «ما أنزل إلیك من ربّك في عليّ؛ آنچه از پروردگارت دربارهٔ علی(ع) به‌سوی تو نازل شده است» و در حدیث دوم، عبارت «ما أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ أن علیّا مولی المؤمنین؛ آنچه از پروردگارت بر تو نازل شده که علی(ع) مولای مؤمنان است» آمده است و طبیعتاً هر دو عبارت نمی‌تواند درصددِ بیان چگونگی نزول وحی قرآنی باشند، لذا اگرچه در حدیث دوم، تعبیر «کنّا نقرأ علی عهد رسول الله(ص)» آمده است؛ اما می‌توان گفت مراد از این عبارت، قرائت به‌عنوان جزئی از آیه نیست؛ بلکه به‌تعبیر برخی، مراد این است که در مقام تعلیم آیات که همراه با تبیین و تفسیر بوده است این‌گونه قرائت می‌کرده‌اند[۵۰] و در واقع، این اضافات مربوط به بیان آیه است.[۵۱]

بنابراین، اگرچه راجع به حدیث اول در نقل بحرانی از «مناقب ابن‌شهرآشوب» جای تأمل است؛ اما این مشکل با نقل ابن‌بطریق از نسخهٔ دیگری از تفسیر ثعلبی تاحدودی مرتفع می‌شود، اما با دو عبارتی که ادعا می‌شود در این دو حدیث نص تنزیلی قرآن کریم است همخوانی ندارد و نمی‌توان از آن‌ها تحریف در قرآن رایج را نتیجه گرفت.

چهار. آیهٔ ۱۱ سورهٔ رعد: «لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ یَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ؛ برای انسان از پیش‌رو و پشتِ سر، مأمورانی است که همواره او را به فرمان خدا [از آسیب‌ها و گزندها] حفظ می‌کنند.»

در این قسمت هم دو حدیث در «البرهان» مشاهده می‌شود:

حدیث اول: «علی بن ابراهیم می‌گوید: این آیه نزد امام صادق(ع) قرائت شد و ایشان به خواننده فرمودند: آیا شما عرب نیستید؟ چگونه تعقیب‌کنندگان در پیش‌رو باشند؟! همانا تعقیب‌کننده پشت سر است. آن مرد عرض کرد: فدای شما شوم! پس چگونه است؟ ایشان فرمودند: همانا این‌چنین نازل شد:[۵۲] له معقبات من خلفه و رقیب من بین یدیه

۴۸. «کنّا نقرأ علی عهد رسول الله(ص).»

۴۹. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۳۳۹/۲.

۵۰. حیدری، اصول التفسیر و التأویل، ۵۳۱.

۵۱ . عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۶۹۳/۲.

۵۲. «إنما نزلت».

یحفظونه بأمر الله.»[۵۳]

حدیث دوم: «عیاشی از برید عجلی نقل می‌کند که امام صادق(ع) می‌شنید و من قرآن قرائت می‌کردم: لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ. ایشان فرمود: ساکت باش! آن‌هایی که تعقیب می‌کنند چگونه در پیش‌رو باشند؟ تعقیب‌کنندگان پشت‌سر هستند. همانا خدای تعالیٰ این‌چنین نازل کرده است:[۵٤] له رقیب من بین یدیه و معقبات من خلفه یحفظونه بأمر الله.»[۵۵]

علامه عسکری باتوجه‌به عدم‌وجود سند در این روایات به ضعف آن‌ها اشاره کرده و از جهت متن نیز معتقد است: نقل چنین اشکالی از امام(ع) افترایی بیش نیست و معنای صحیح آیه با همان بافتی که در قرآن کریم دیده می‌شود این است که ملائکهٔ روزوشب، پشت‌سر هم نازل می‌شوند و انسان را از مرگ حفظ می‌کنند.[۵٦] سیدبن‌طاووس نیز مطلبی همچون نظر علامه عسکری را برای آیه مطرح می‌کند و تعاقب ملائکه را برای ثبت اعمال او می‌داند.[۵۷] ایشان در کتابی دیگر حرزی از امام صادق(ع) را آورده است که در آن، آیه به همان صورتی است که در قرآن کریم است.[۵۸]

علاوه‌بر مطالب بالا، مشاهده می‌شود دربارهٔ این آیه نیز همچون موارد قبل دو حدیث داریم که عبارت یکی این‌گونه است: «له معقبات من خلفه و رقیب من بین یدیه؛ برای او تعقیب‌کنندگانی از پشت سر و مراقبی از پیش‌رو هستند» و همین عبارت در حدیث دوم برعکس است: «له رقیب من بین یدیه و معقبات من خلفه؛ برای او مراقبی در پیش‌رو و تعقیب‌کننده‌ای از پشت‌سر است.» باتوجه‌به این تخالف، در این مورد هم ظاهراً باید روایات شریفه را در مقام بیان مطلبی غیر از بیان چگونگی وحی قرآنی دانست و از اثبات تحریف نص قرآن کریم عاجز است.

پنج. آیهٔ ۳۹ سورهٔ ص: «هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ «[و به او گفتیم:] این عطای بی‌حساب ماست، [به هرکس خواهی] بی‌حساب ببخش و [از هرکس خواهی] دریغ کن.»

حدیث اول: «کلینی از احمدبن‌ادریس[۵۹] و محمدبن‌یحیی[٦۰] از حسن‌بن‌علی کوفی[٦۱]

---

۵۳. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۳۵/۳.

۵٤. «إنما أنزلها الله تعالی.»

۵۵. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۳۵/۳.

۵٦. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۴۵۶/۳.

۵۷. ابن‌طاووس، سعد السعود للنفوس منضود، ۲۲۵.

۵۸. ابن‌طاووس، مهج الدعوات و منهج العبادات، ۲۹.

۵۹. ایشان از فقهای امامیه است (نجاشی، رجال النجاشی، ۹۲).

از عبیس‌بن‌هشام[۶۲] از عبدالله‌بن‌سلیمان[۶۳] نقل می‌کند که از امام صادق(ع) راجع به مقام امام پرسیدم که آیا خدای تعالیٰ همان‌گونه که به سلیمان‌بن‌داود(ع) تفویض کرده، به امام هم تفویض کرده است؟ ایشان فرمود: بله، به این صورت که فردی از او سؤالی می‌پرسد و به او پاسخ می‌دهد و فرد دیگری از همان مسئله سؤال می‌کند و امام پاسخ دیگری به او می‌دهد. سپس دیگری همان سؤال را می‌پرسد و امام پاسخی متفاوت با دو نفر اول به او می‌دهد. سپس امام صادق(ع) فرمود: «هذا عطاؤنا فامنن أو أعط بغیر حساب» و در قرائت علی(ع) این‌چنین است[۶۴]... .»[۶۵]

این حدیث دو سند دارد که هر دو معتبر است و علامه مجلسی نیز به معتبربودن آن اشاره کرده است.[۶۶] روایتی در «بصائر الدرجات» شبیه به این حدیث نقل شده است که در آن به جای «فامنُن»، تعبیر «امسِک» آمده است.[۶۷]

حدیث دوم: «حسن‌بن‌علی‌بن‌مغیره[۶۸] از عبیس‌بن‌هشام[۶۹] از عبدالصمدبن‌بشیر[۷۰] از عبدالله‌بن‌سلیمان[۷۱] نقل می‌کند که عبدالله‌بن‌سلیمان می‌گوید از امام صادق(ع) دربارهٔ مقام امام سؤال کردم که آیا خدای تعالیٰ به او تفویض کرده است، همان‌گونه که به سلیمان(ع) واگذار کرده است؟ ایشان فرمود: بله، به این صورت که فردی دربارهٔ مسئله‌ای از امام سؤال می‌کند و امام پاسخی به او می‌دهد و فرد دیگری راجع به همان مسئله سؤال می‌کند و امام پاسخی متفاوت می‌دهد، سپس نفر سومی همان سؤال را می‌پرسد و پاسخی متفاوت با دو نفر قبل داده می‌شود، در ادامه امام صادق(ع) فرمود: هذا عطاؤنا فأمسك أو أعط بغیر حساب و در قرائت علی(ع) این‌چنین است[۷۲]... .»[۷۳]

---

۶۰. از شیوخ بزرگوار کلینی و از بزرگان شیعه است (نجاشی، رجال النجاشی، ۳۵۳).

۶۱. ایشان از عیون اصحاب امامیه است (نجاشی، رجال النجاشی، ۶۳).

۶۲. از اجلّاء اصحاب است (نجاشی، رجال النجاشی، ۲۸۰).

۶۳. به‌دلیل روایت اصحاب اجماع از ایشان، برخی حکم به اعتبار روایت ایشان کرده‌اند (مظاهری، الثقات الأخیار من رواة الأخبار، ۲۲۹/۱).

۶۴. «هکذا [هي] في قراءة علي(ع)».

۶۵. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۳۷۸/۳.

۶۶. مجلسی، مرآة العقول، ۱۶۸/۵.

۶۷. صفار، بصائر الدرجات، ۳۸۷/۱.

۶۸. باتوجه‌به طبقات روات، ظاهراً ایشان همان حسن‌بن‌علی کوفی است که در حدیث قبل اعتبارش اثبات شد.

۶۹. در حدیث قبل وثاقتش ثابت شد.

۷۰. ایشان از امامیان مورد وثوق است (نجاشی، رجال النجاشی، ۲۴۹).

۷۱. وضعیت ایشان در حدیث قبل بررسی شد.

۷۲. «هکذا هي في قراءة علي(ع)».

سند این حدیث که ظاهراً از «اختصاص»[۷۴] شیخ مفید نقل شده اگرچه شامل راویان معتبر است؛ اما باتوجه‌به طبقات روات، ارسالی در آن وجود دارد و اسناد شیخ مفید به حسن‌بن‌علی‌بن‌مغیره مشخص نیست، لذا از این جهت دچار ضعف است. البته حدیث مشابهی توسط جناب صفار نقل شده است[۷۵] که مشکل ارسال در آن مطرح نیست و باتوجه‌به آن می‌توان حکم به‌اعتبار حدیث کرد.

کلام امام(ع) در این دو حدیث شریف به دو گونهٔ مختلف آمده است. در حدیث اول می‌فرماید: «فامنن أو أعط بغیر حساب؛ بدون حساب منت گذار یا اعطا کن» و در حدیث دوم می‌فرماید: «فأمسك أو أعط بغیر حساب؛ پس بدون حساب بازدار یا اعطا کن.» علامه عسکری بعد از اشاره به روایات مربوط به این آیه این‌چنین اشکال وارد می‌کند که مرددآمدن عبارت بین «فامنن» و «اعط» صحیح نیست؛ چون هر دو به یک مطلب اشاره دارند و «فامنُن» هم به‌معنای انعام و اعطاست،[۷۶] اما ظاهراً این اشکال تمام نیست و به فرمودهٔ علامه مجلسی می‌توان «فامنُن» را به معنای قطع بگیریم،[۷۷] همچنان‌که در جای دیگری از قرآن کریم آمده است: «لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ؛[۷۸] برای آنان پاداشی همیشگی است.»

به‌هرحال، اگر قرار باشد این روایات نشان‌دهندهٔ چگونگی نزول وحی قرآنی باشد، تنها یکی از آن‌ها درست است و علامه عسکری این حقیقت را با سؤالی از محدث نوری مطرح می‌کند.[۷۹] بنابراین، چه بهتر که این روایات شریفه را در مقام تفسیر و... و عبارت موجود در آیهٔ مبارکه در قرآن فعلی را هم همان وحی قرآنی بدانیم که تغییری نداشته است.

شش. آیهٔ ۲۹ سورهٔ کهف: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَ إِنْ يَسْتَغيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَ ساءَتْ مُرْتَفَقاً؛ و بگو: [سخن] حق [که قرآن است] فقط ازسوی پروردگار شماست؛ پس هر که خواست ایمان بیاورد و هر که خواست کافر شود، به‌یقین ما برای ستمکاران آتشی آماده کرده‌ایم که سراپرده‌هایش بر آنان احاطه دارد و اگر [از شدت تشنگی] استغاثه کنند، با آبی چون مس گداخته که چهره‌ها را بریان می‌کند [به استغاثهٔ آنان] جواب گویند، بد آشامیدنی و بد جایگاهی است.»

---

۷۳. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۳۸۲/۳.

۷٤. مفید، الإختصاص، ۳۰۶.

۷۵. صفار، بصائر الدرجات، ۳۸۷/۱.

۷٦. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۶۳۶/۳.

۷۷. مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۵/۲۴.

۷۸. فصلت: ۸.

۷۹. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۶۳۶/۳.

سه حدیث، ذیل این آیهٔ مبارکه در «البرهان» آمده است:

حدیث اول: محمدبن‌یعقوب از احمد از عبدالعظیم[۸۰] از محمدبن‌فضیل از ابی‌حمزه[۸۱] از امام باقر(ع) نقل است جبرئیل(ع) این آیه را این‌گونه نازل کرد:[۸۲] «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ في ولاية عليّ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِينَ آل محمد حقهم ناراً.»[۸۳]

احمدبن‌مهران، در ابتدای حدیث توسط ابن‌غضائری تضعیف شده است[۸۴] اما توسط متخصصان علم رجال تأیید شده و چه‌بسا همین تضعیف ابن‌غضائری دلیل بر قوّت آن به شمار آید.[۸۵]همچنین محمدبن فضیل در این حدیث رمی به غلو شده،[۸۶] اما گویا این فرد مورد وثوق است، همان‌طور که آیت‌الله خویی اشاره کرده است.[۸۷] لذا می‌توان حکم به اعتبار حدیث کرد، آن‌گونه که علامه مجلسی نیز مخالفت خود با ضعف این حدیث را اعلام کرده است.[۸۸]

حدیث دوم: از ابی حمزه از امام باقر(ع) نقل است که جبرئیل(ع) این آیه را این‌گونه بر محمد(ص) نازل کرد[۸۹] و فرمود: «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِينَ آل محمد حقهم ناراً.»[۹۰]

باتوجه‌به مرسل‌بودن احادیث تفسیر عیاشی، وضعیت سند این حدیث معلوم است، مگر اینکه همان روایت الکافی باشد که سندش معتبر دانسته شد و علامه مجلسی در «بحار» به این مثلیت اشاره دارد.[۹۱] البته در متن دو حدیث تفاوتی وجود دارد که اگر بگوییم همان روایت الکافی است، باید سقط در این حدیث را قبول کنیم.

حدیث سوم: علی‌بن‌ابراهیم دربارهٔ فرمایش خدای تعالی «قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ»

---

۸۰. ایشان از بزرگان طایفهٔ شیعه است (علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۳۰).

۸۱. «ثابت‌بن‌دینار» از ثقات اصحاب اهل‌بیت(ع) (طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۱۰۵).

۸۲. «نزل جبرئیل(ع) بهذه الآیة هکذا.»

۸۳. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۶۳۱/۳؛ کلینی، الکافی، ۴۲۴/۱.

۸۴. ابن‌غضائری، کتاب الضعفاء، ۴۲.

۸۵. استرآبادی، منهج المقال، ۲/ ۲۱۵؛ مامقانی، تنقیح المقال، ۱۷۱/۸.

۸۶. طوسی، رجال الطوسی، ۳۶۵.

۸۷. خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۵۴/۱۸.

۸۸. مجلسی، مرآة العقول، ۸۰/۵.

۸۹. «نزل جبرئیل(ع) بهذه الآیة هکذا علی محمد(ص).»

۹۰. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۶۳۲/۳.

۹۱. مجلسی، بحار الانوار، ۲۲۱/۲۴.

می‌گوید امام صادق(ع) می‌فرماید: این آیه این‌چنین نازل شد:[۹۲] «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ يعني ولاية علي(ع) فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمِينَ آل محمد حقهم ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ.»[۹۳]

حدیث سوم نیز دچار ارسال و ضعف سندی است. در این سه روایت شریف، در دو قسمت تفاوت هایی با عبارت موجود در قرآن فعلی دیده می‌شود. در قسمت انتهایی آیهٔ مبارکه، عبارت «آل محمد حقهم حق آل محمد(ع)» در هر سه حدیث یکسان آمده است، درحالی‌که این عبارت در قرآن کریم نیست. علامه عسکری در اشکال به محدث نوری در استناد به این احادیث برای تحریف قرآن کریم به نکته‌ای ادبیاتی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «لست أدري كيف لم ينتبه الشيخ النوري إلى اللحن الموجود في (الظالمي آل محمد) لأنّ الظالمين مضاف، و ينبغي حذف لام التعريف من أوّله و النون في آخره؛ نمی‌دانم شیخ نوری چگونه به اشتباهِ موجود در تعبیر «الظالمی آل محمد» توجه نداشته است؛ چون «الظالمین» مضاف است و حذف لام تعریف از اول آن و «ن» از آخر آن سزاوار و لازم است.»

اما در قسمت دیگر، عبارت‌ها در سه روایت، متفاوت است. در حدیث اول، عبارت «فی ولایة علیّ» دربارهٔ ولایت علی(ع) آمده است که ظاهرش نشان می‌دهد این قسمت داخل در متن آیه است. در حدیث دوم، این قسمت مطابق عبارت قرآن فعلی است و اضافه بر آن چیزی ندارد. اما در حدیث سوم، عبارت به این شکل است: «یعنی ولایة علی علیه‌السلام؛ معنای آن، ولایت علی(ع) است» که ظهور بیشتری در تفسیری‌بودن دارد.

به‌هرحال، در این عبارت تفاوتی در میان روایات شریفه وجود دارد و با تحفظ بر این اختلاف نمی‌توان گفت هر سه حدیث اشاره به نحوهٔ نزول وحی قرآنی دارد و لو اینکه در این احادیث آمده باشد: «نزل هکذا؛ این‌چنین نازل شده است.»

همچنین با نگاه روشی به این‌گونه روایات و با قراردادن این سه روایت در کنار هم، به‌خوبی می‌توان به تفسیری‌بودن عبارت موجود در حدیث دوم پی برد؛ آن‌گونه که تعبیر «یعنی» در حدیث سوم و عدم‌تغییر در حدیث اول قرینه‌های خوبی بر این مطلب هستند.

هفت. آیهٔ ۳۹ سوره‌الرحمن: «فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ؛ پس در آن روز [به‌علت سرعت فوق‌العادهٔ حسابرسی و روشن‌بودن همهٔ امور] انس و جنّی را از گناهش نپرسند.»

دو حدیث مربوط به این آیه عبارت‌اند از:

---

۹۲. «نزلت هذه الآية هكذا.»

۹۳. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۶۳۲/۳.

حدیث اول: «ابن‌بابویه در بشارات الشیعة از محمدبن‌علی ماجیلویه[۹۴] از محمدبن یحیی[۹۵] از حنظلة از میسرة نقل می‌کند که شنیدم امام رضا(ع) فرمود: دو نفر از شما در آتش دیده نخواهد شد و به خدا قسم یک نفر هم دیده نخواهد شد. گفتم: این مطلب در کجای قرآن کریم آمده است؟ امام یک سال پاسخ مرا ندادند و روزی در طواف با ایشان بودم که فرمود: ای میسره! اجازهٔ پاسخ به سؤال تو داده شد. به ایشان عرض کردم در کجای قرآن کریم است؟ فرمود: در سورهٔ الرحمن و آن فرمایش خدای تعالی است: فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ. به ایشان عرض کردم: در قرآن کریم «منکم» وجود ندارد! فرمود: اولین کسی که آن را تغییر داد، «ابن‌اروی» است و آیه حجتی بر او و اصحابش بود و اگر در آیهٔ مبارکه «منکم» نباشد، عقاب خدای تعالیٰ از همهٔ خلایق ساقط خواهد بود. وقتی سؤالی از گناه انس و جن در کار نباشد، پس خدای تعالیٰ چه کسانی را در قیامت عقاب خواهد کرد؟»[۹۶]

در توثیق «حنظله» و «میسرة» مطلبی در کتب رجالی یافت نشد و گویا این حدیث از جهت سند ضعیف است.

حدیث دوم: طبرسی از امام رضا(ع) نقل می‌کند که این‌گونه آیه را خواندند: «فیومئذ لا یسئل منکم عن ذنبه إنس و لا جان.»[۹۷]

ضعف سند روایت اخیر، به‌سبب ارسال آن است.

تفاوت عبارات، در دو حدیث واضح است. در عبارتی می‌فرماید: «لا یسئل عن ذنبه منکم؛ پرسیده نمی‌شود از گناه کسی از شما» و دیگری، «لا یسئل منکم عن ذنبه؛ پرسیده نمی‌شود از شما از گناهتان» و این تفاوت سبب می‌شود سخنانی که در موارد قبلی مطرح شد در این قسمت هم جاری باشد و دلالت این روایات بر تحریف نص قرآن کریم به چالش کشیده شود. علامه عسکری از جهت عدم همخوانی ضمیر «منکم» با «منکما» که در سایر آیات سورهٔ الرحمن آمده است نیز به این روایات اشکال وارد کرده است.[۹۸]

هشت. آیهٔ ۴۳ سورهٔ الرحمن: «هذِهِ جَهَنَّمُ الَّتي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ؛ این همان دوزخی است که گناهکاران آن را دروغ می‌پنداشتند.»

---

۹۴. در اسناد شیخ صدوق به منصوربن‌حازم قرار دارد که مورد توثیق قرار گرفته است (تفرشی، نقد الرجال، ۲۸۰/۴).

۹۵. وثاقتش در حدیث شماره ۱۰ ثابت شد.

۹۶. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۳۹/۵؛ ابن‌بابویه، فضایل الشیعه، ۴۱/۱.

۹۷. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۳۹/۵.

۹۸. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۷۰۶/۳.

دو حدیث نیز ذیل این آیه وجود دارد:

حدیث اول: طبرسی: امام صادق(ع) این‌گونه قرائت کردند: «هذه جهنم التی کنتما بها تکذبان تصلیانها لا تموتان و لا تحییان.»[۹۹]

حدیث دوم: «عبدالله‌بن‌جعفر حمیری از محمدبن‌عیسی[۱۰۰] از ابراهیم‌بن عبدالحمید[۱۰۱] در سال ۱۹۸ در مسجدالحرام راوی گفت: بر امام صادق(ع) وارد شدم و ایشان مصحفی را برایم آشکار کرد و من با دقت در آن نگاه کردم و چشمم به قسمتی از آن افتاد که در آن نوشته بود: هذه جهنم التی کنتما بها تکذبان فاصلیا فیها لا تموتان و لا تحییان؛ که مراد، دو نفر اول هستند.»[۱۰۲]

حدیث اول در اینجا، مرسل و حدیث دوم، مسند و معتبر است. در این دو حدیث که یکی اشاره به نحوهٔ قرائت امام دارد و دیگری اشاره دارد به نحوهٔ کتابت آن در مصحفی که نزد امام بوده است باز هم اختلاف در عبارت دیده می‌شود. روایت اول می‌فرماید: «تصلیانها» و روایت دوم می‌فرماید: «فأصلیا» و نتیجهٔ این اختلاف معلوم است که عدم‌دلالت این روایات بر تحریف و نشان‌دادن کیفیت نزول قرآن است؛ بلکه با صرف‌نظر از ضعف[۱۰۳] آن‌ها و در صورت قبول، می‌توان وجهی از تفسیر را برای آن‌ها قائل شد.

نه. آیهٔ ۱۱ سورهٔ جمعه: «وَ إِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَ تَرَكُوكَ قائِماً قُلْ ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ؛ و [برخی از مردم] چون تجارت یا مایهٔ سرگرمی ببینند [از صف یک‌پارچهٔ نماز] به‌سوی آن پراکنده شوند و تو را درحالی‌که [بر خطبهٔ نماز] ایستاده‌ای، رها کنند. بگو: پاداش و ثوابی که نزد خداست از سرگرمی و تجارت بهتر است و خدا بهترین روزی‌دهندگان است.»

حدیث اول: حدیثی نسبتاً طولانی است که در «اختصاص»[۱۰۴] شیخ مفید از جابر جعفی نقل شده است تاجایی‌که می‌گوید: «امام باقر(ع): انصرفوا إلیها، به ایشان عرض کردم [در قرآن کریم] انْفَضُّوا إِلَيْها است! ایشان فرمود: آن تحریف است، این‌چنین نازل شده: «وَ تَرَكُوكَ» با علی(ع) «قائِماً قُلْ» ای محمد(ص) للذین اتقوا. به امام(ع) عرض کردم: «للذین اتقوا» در آیه نیست! ایشان فرمود: چرا هست و آیه این‌چنین نازل شده

۹۹. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۴۰/۵.

۱۰۰. ظاهراً می‌توان حکم به وثاقت ایشان کرد (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۲۳/۱۸).

۱۰۱. اگرچه حکم به واقفی‌بودن ایشان شده، اما مورد وثوق است (طوسی، رجال الطوسی، ۳۳۲؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة، ۱۸).

۱۰۲. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۲۴۱/۵.

۱۰۳. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۷۰۸/۳.

۱۰۴. مفید، الإختصاص، ۱۲۸.

است: «و شما کسانی هستید که تقوا پیشه کردند؛ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.»

حدیث دوم: تفسیر قمی از احمدبن ادریس[۱۰۵] از احمدبن محمد از علی بن حکم از ابی ایوب از ابن ابی یعفور از امام صادق(ع) که فرمود: این چنین نازل شده است:[۱۰۶] «و إذا رأوا تجارة أو لهوا انصرفوا إليها و تركوك قائما قل ما عند الله خير من اللهو و من التجارة؛ یعنی برای کسانی که تقوا دارند؛ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.»[۱۰۷]

یکی از این دو حدیث، مرسل و در دیگری «احمدبن‌محمد» مشترک میان چند نفر است و باتوجه‌به ضعف دو نفر از این افراد نمی‌توان حکم به اعتبار حدیث کرد، لذا هر دو در زمرهٔ احادیث ضعیف قرار خواهد گرفت.

در اینجا هم تفاوت‌هایی در دو قسمت با قرآن فعلی دیده می‌شود. اول در تعبیر، «انصرفوا»، به جای «انفضّوا» است که در هر دو حدیث، یکسان است. اما تفاوت دوم مربوط به تعبیر «للذین اتقوا» است که در حدیث اول مطرح شده و در حدیث دوم ظاهراً به‌عنوان متن قرآن کریم نیامده؛ بلکه به‌همراه عبارتِ «یعنی» آمده است که نشان می‌دهد تفسیری و توضیحی است. البته اگر بخواهیم در حدیث دوم هم عبارت را به‌عنوان متن قرآن کریم در نظر بگیریم باز هم با حدیث اول متفاوت خواهد بود؛ چون عبارت آن می‌شود: «يعني للذين اتقوا» که با عبارت «للذين اتقوا» در حدیث اول متفاوت است.

ده. آیهٔ ۲۸ سورهٔ ملک: «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنا فَمَنْ يُجيرُ الْكافِرينَ مِنْ عَذابٍ أَليمٍ؛ بگو: به من خبر دهید اگر خدا من را و هر که را با من است هلاک کند یا مورد رحمت قرار دهد، پس چه کسی کافران را از عذاب دردناک پناه خواهد داد؟»

حدیث اول: «شرف‌الدین نجفی از علی بن اسباط از علی بن ابی حمزه از ابی بصیر که می‌گوید: از امام صادق(ع) نسبت به فرمایش خدای تعالیٰ «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنا فَمَنْ يُجِيرُ الْكافِرِينَ مِنْ عَذابٍ أَلِيمٍ» پرسیدم و ایشان پاسخ داد: این آیه از آن‌هایی است که تغییر دادند و تحریف کردند. این‌گونه نبوده است که خدای تعالیٰ محمد(ص) و کسانی را که از مؤمنان با ایشان بوده‌اند هلاک کند، درحالی‌که ایشان بهترین فرزندان آدم(ع) است ولی خدای تعالی این‌گونه می‌فرماید:

---

۱۰۵. در حدیث شمارهٔ ۱۰ وثاقت ایشان ثابت شد.

۱۰۶. «نزلَت»

۱۰۷. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۳۸۱/۵.

«قل أرأيتم إن أهلككم الله جميعا أو رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب أليم.»[۱۰۸]

حدیث دوم: «و تأیید می‌کند آن را آنچه از محمد برقی روایت کرده که به‌صورت مرفوع از عبدالرحمن‌بن‌سالم اشل نقل می‌کند که در محضر امام صادق(ع) آیهٔ «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمَنا» مطرح شد و ایشان فرمود: خدای تعالیٰ این‌چنین نازل نکرده است[۱۰۹] و این‌گونه نیست که خدای تعالی نبی خود و همراهان او را هلاک کند ولی این‌چنین نازل کرده است: «قل أرأيتم إن أهلككم الله و من معكم و نجّاني و من معي فمن يجير الكافرين من عذاب أليم.»[۱۱۰]

در این دو حدیث که به‌دلیل مرسل و مرفوع‌بودن ضعیف هستند اگرچه در یکی به ظاهر تصریح به تحریف و در دیگری اشاره به نزول متفاوت شده است، اما ملاحظه می‌شود که بین این دو نیز تفاوت وجود دارد. در یکی می‌فرماید: «أهلككم الله جميعا أو رحمنا؛ خدای تعالیٰ همهٔ شما را هلاک کند یا اینکه به ما رحم کند» و در دیگری می‌فرماید: «أهلككم الله و من معكم و نجّاني و من معي؛ خدای تعالیٰ شما و همراهانتان را هلاک کند و من و همراهانم را نجات دهد.» این تفاوت با این مطلب که این احادیث شریفه به‌منظور بیان چگونگی نزول صحیح آیه باشند در تناقض خواهد بود و اگر قرار باشد از ضعف آن‌ها به‌دلیل ارسال و راویان ضعیف چشم‌پوشی شود، باید برای آن‌ها حمل دیگری در نظر گرفت. علامه عسکری عبارت جالبی دارد:

«كان على الشيخ النوري أن يعيّن أية قراءة من القراءات الثلاث المختلقة يرى انها كانت نصا قرآنيا أوحى اللّه عز و جل بها إلى رسوله(ص) و حرّفت إلى النص القرآني المتواتر بين المسلمين!؟؛[۱۱۱] لازم است شیخ نوری مشخص کند کدام‌یک از قرائات سه‌گانهٔ ساخته‌شده را به‌عنوان نص قرآنی که خدای تعالیٰ بر پیامبرش وحی کرده و به این نص قرآنی متواتر بین مسلمانان تحریف شده، قبول دارد؟!»

یازده. آیهٔ ۱ و۲ سورهٔ معارج: «سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ. لِلْكافِرينَ لَيْسَ لَهُ دافِعٌ؛ درخواست‌کننده‌ای عذابی را که واقع‌شدنی است درخواست کرد [عذابی که] ویژهٔ کافران است، [و] آن را بازدارنده‌ای نیست.»

حدیث اول: «محمدبن‌یعقوب از علی‌بن‌ابراهیم از احمدبن‌محمد از محمدبن‌خالد

---

۱۰۸. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۴۷/۵.

۱۰۹. «ما أنزلها الله تعالى هكذا.»

۱۱۰. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۴۷/۵.

۱۱۱. عسکری، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ۷۴۵/۳.

از محمدبن‌سلیمان از پدرش از ابی‌بصیر از امام صادق(ع) در فرمایش خدای تعالیٰ: سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ لِلْكافِرينَ بولاية علي لَيْسَ لَهُ دافِعٌ، که بعد از این قرائت فرمود: به خدا قسم جبرئیل(ع) این‌چنین بر محمد(ص) نازل کرده است.»[۱۱۲،۱۱۳]

حدیث دوم: ابوبصیر در جریان حارث‌بن‌عمرو فهری که از قبول ولایت امیرالمؤمنین(ع) سرباز زد و در ادامه، حاضر به توبه نشده و حتی نزول عذاب را پذیرفت، این‌چنین نقل می‌کند که آیاتی نازل شد که امام این‌چنین قرائت فرمود: «سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ. لِلْكافِرينَ بولاية علي لَيْسَ لَهُ دافِعٌ. مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعارِجِ؛ گفتم: فدای شما شوم ما آیه را این‌چنین قرائت نمی‌کنیم! ایشان فرمود: خدای تعالیٰ آیه را این چنین با جبرئیل(ع) بر پیامبر(ص) نازل کرده و به خدا قسم به این صورت در مصحف فاطمه(ع) ثبت شده است.»[۱۱۴،۱۱۵]

حدیث سوم: «محمدبن‌عباس از احمدبن‌قاسم از احمدبن‌محمد سیاری از محمدبن خالد از محمدبن‌سلیمان از پدرش از ابی‌بصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند که این‌گونه تلاوت فرمود: سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ. لِلْكافِرينَ بولاية علي لَيْسَ لَهُ دافِعٌ، سپس فرمود: این‌چنین در مصحف فاطمه(ع) موجود است.»[۱۱۶،۱۱۷]

حدیث چهارم: «شرف‌الدین نجفی از محمد برقی از محمدبن‌سلیمان از پدرش از ابی‌بصیر از امام صادق(ع) ذیل فرمایش خدای تعالیٰ: سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ لِلْكافِرينَ بولاية علي لَيْسَ لَهُ دافِعٌ؛ و فرمود: به خدا قسم، خدای تعالیٰ آیه را این‌گونه توسط جبرئیل بر پیامبر(ص) نازل کرد و به این صورت در مصحف فاطمه(ع) ثبت شده است.»[۱۱۸]

محمدبن‌سلیمان و پدرش در این چهار حدیث متهم به غلو هستند، لذا نمی‌توان حکم به اعتبار سند آن ها کرد.[۱۱۹]

---

۱۱۲. «هكذا و الله نزل بها جبرئيل(ع) على محمد(ص).»

۱۱۳. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۸۳/۵.

۱۱۴. «هكذا أنزل الله بها جبرئيل على محمد(ص) و هكذا و الله مثبت في مصحف فاطمة(ع).»

۱۱۵. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۸۳/۵.

۱۱۶. «هكذا في مصحف فاطمة(ع).»

۱۱۷. بحرانی، البرهان في تفسير القرآن، ۴۸۴/۵.

۱۱۸. بحرانی، البرهان في تفسير القرآن، ۴۸۵/۵.

۱۱۹. طوسی، رجال الطوسی، ۳۴۳؛ کشی، اختیار معرفة الرجال، ۳۷۵.

حدیث پنجم: «محمدبن ابراهیم نعمانی در کتاب الغیبة از ابوسلیمان احمدبن هوذه از ابراهیم‌بن اسحاق نهاوندی از عبدالله‌بن حماد انصاری از عمروبن‌شمر از جابر نقل می کند که امام باقر(ع) پرسیدند: این سوره را چگونه می خوانید؟ عرض کردم کدام سوره؟ فرمود: «سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ» عرض کردم: به همین صورت. ایشان فرمود: این‌گونه نیست، بلکه به این صورت است: «سَأَلَ سیل بِعَذابٍ واقِعٍ... .»[۱۲۰]

این حدیث مسند است، اما توثیقی راجع به احمدبن‌هوذه یافت نشد و ابراهیم‌بن‌اسحاق، رمی به غلو و ضعف شده است،[۱۲۱] لذا گویا باید حکم به ضعف آن کرد.

در چهار حدیث اول، عبارت «بولایة علی» را دربارهٔ مصحف رایج اضافه دارد، ولی در آیهٔ اول تفاوتی ندارند. اما در حدیث پنجم در همان آیهٔ اول با چهار حدیث قبلی و نیز با مصحف رایج تفاوت دیده می‌شود. با چنین تفاوت‌هایی سؤال این است که بالأخره نزول به کدام صورت بوده است؟ همچنین عبارت «بولایة علی» که در چهار آیهٔ اول آمده است می‌تواند از باب تفسیر تلقی شود، همان‌طور که در بسیاری از موارد این مطلب ثابت است.

دوازده. آیهٔ ۱ تا ۱۳ سورهٔ لیل: «وَ اللَّیْلِ إِذا یَغْشی... الی قوله تعالی... وَ إِنَّ لَنا لَلآخِرَةَ وَ الْأُولی.»

حدیث اول: «و با سندی متصل به سلیمان‌بن‌سماعه از عبدالله‌بن‌قاسم از سماعة‌بن مهران روایت کرده است که امام صادق(ع) فرمود: «... الله خلق الزوجین الذکر و الأنثی و لعلي الآخرة و الأولی.»[۱۲۲]

به‌ادعای استرآبادی این روایت با سندی متصل نقل شده است؛[۱۲۳] اما چون کیفیت اسناد و راویان معلوم نیست نمی‌توان حکم به صحت آن کرد.

حدیث دوم: «از محمدبن خالد برقی از یونس‌بن ظبیان از علی بن ابی حمزه از فیض‌بن مختار نقل است امام صادق(ع) این‌گونه قرائت فرمود: «إن علیا للهدی و إن له الآخرة و الاولی.»[۱۲٤]

یونس‌بن ظبیان به‌شدت تضعیف شده[۱۲۵] و اقوال راجع به علی‌بن‌ابی‌حمزه، مختلف[۱۲٦] و فیض‌بن‌مختار

---

۱۲۰. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۴۸۵/۵.
۱۲۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۹؛ علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۱۹۸.
۱۲۲. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۶۸۰/۵.
۱۲۳. استرآبادی، تأویل الآیات الظاهرة، ۷۸۱.
۱۲٤. بحرانی، البرهان فی تفسیر قرآن، ۶۸۰/۵.
۱۲۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۴۸.
۱۲٦. علامه حلی، خلاصة الأقوال، ۲۳۲؛ نجاشی، رجال النجاشی، ۲۵۰.

توثیق نشده است، لذا باید حکم به ضعف سند کرد.

حدیث سوم: «و به‌صورت مرفوع و با اسناد خودش از محمدبن اورمه از ربیع‌بن‌بکر از یونس‌بن‌ظبیان نقل می‌کند که امام صادق این‌گونه قرائت فرمود: «... الله خالق الزوجین الذکر و الأنثی و لعلي الآخرة و الاولی.»[۱۲۷]

حدیث چهارم: «از اسماعیل‌بن‌مهران از ایمن‌بن‌محرز از سماعه از ابی‌بصیر از امام صادق(ع) نقل می‌کند که فرمود: به خدا قسم این آیه این‌گونه نازل شد:[۱۲۸] «[الله] خالق الزوجین الذکر و الأنثی و لعلی الآخرة و الأولی.»[۱۲۹]

دو حدیث اخیر هم لااقل از جهت رفع و ارسال دچار ضعف سند هستند.

تفاوت‌هایی که این چهار روایت شریف دارند در موارد مختلف است: در حدیث اول، سوم و چهارم تفاوت عبارت است از: در حدیث اول تعبیر «الله خلق» است، اما در حدیث سوم و چهارم که شبیه هم هستند تعبیر «الله خالق» آمده است. تفاوتی هم بین حدیث دوم و سه حدیث دیگر وجود دارد که در دومی می‌فرماید: «إن علیّا للهدی» اما در سه حدیث دیگر این تعبیر وجود ندارد و تعبیر بعدی هم در حدیث دوم این است که «و إن له الآخرة و الاولی» اما در سه حدیث دیگر به این صورت است: «لعلي الآخرة و الأولی.»

با این همه تفاوت نمی‌توان پذیرفت که این روایات –در فرض صحت صدورشان– ناظر به تعیین نزول صحیح آیات و درنتیجه، مشعر به تحریف متن قرآنِ رایج بین مردم هستند؛ چون اگر طبق مبنای شیعه قبول داریم که قرآن واحد است و از نزد واحد نازل شده،[۱۳۰] یکی از این احادیث صحیح است که باتوجه‌به ضعف سندی اکثر این روایات، تعیین آن ترجیح بدون مرجح است.

دیدگاه دیگر دربارهٔ چنین روایاتی این است که آن‌ها دالّ بر چگونگی نزول نیست و درصددِ بیان مطلب دیگری همچون تفسیر، تأویل و... هستند. در این نوشتار تمرکز بیشتر بر جنبهٔ نفی دلالت این احادیث شریفه بر تحریف قرآن کریم بود و در جنبهٔ اثباتی آن می‌توان به توجیهاتی که در نگاره‌های علما و فقها وجود دارد رجوع کرد.

---

۱۲۷. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۶۸۰/۵.

۱۲۸. «نزلت هذه الآیة هکذا و الله.»

۱۲۹. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۶۸۰/۵.

۱۳۰. امام باقر(ع): «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَ لَكِنَّ الِاخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، الکافی، ۶۳۰/۲).

نتیجه‌گیری

تأمل و بررسی در روایات موجود در کتاب «البرهان فی تفسیر القرآن» متضمن نتایج زیر است:

حدود ۱۴۰ روایت در این کتاب وجود دارد که موهم تغییر در چگونگی نزول وحی قرآنی است.

از میان این روایات، ۳۱ مورد آن در ۱۲ قسمت در این نوشتار بررسی شد که در هر قسمت حداقل دو روایت با عبارات مخالف و متضاد وجود داشت.

ظاهر این روایات، ناظر به تفاوت نحوهٔ نزول وحی قرآنی با آنچه در مصحف رایج است؛ اما باتوجه‌به تضادی که میان خود آن‌ها راجع به شکل یک آیه وجود دارد طبیعتاً نمی‌تواند چنین مطلبی را ثابت کند.

باتوجه‌به این دلیل عقلی که ناظر به تضاد میان روایات مذکور در این نوشتار است می‌توان آن را شاهد خوبی در معناشناسی عباراتی مثل «هکذا نزلت» و... دانست و سایر روایاتی که چنین عباراتی دارد را دالّ بر تحریف قرآن کریم ندانست و براین‌اساس، به‌دنبال سایر توجیهات راجع به این احادیث بود.

منابع

قرآن کریم. ترجمهٔ حسین انصاریان.

ابن بابویه، محمدبن‌علی. فضایل الشیعة. تهران: اعلمی، چاپ‌اول، بی‌تا.

ابن‌بطریق، یحیی‌بن‌حسن. العمدة فی عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام الابرار. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ‌اول، ۱۴۰۷ق.

ابن‌درید، محمدبن‌حسن. جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین، چاپ‌اول، ۱۹۸۸م.

ابن‌شهر آشوب، محمدبن‌علی. مناقب آل ابی طالب. قم: علامه، چاپ‌اول، ۱۳۷۹ق.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. سعد السعود للنفوس منضود. قم: دار الذخائر، چاپ‌اول، بی‌تا.

ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. مهج الدعوات و منهج العبادات. قم: دار الذخائر، چاپ‌اول، ۱۴۱۱ق.

ابن‌غضائری، احمدبن‌حسین. کتاب الضعفاء. قم: مؤسسهٔ علمی‌فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الصادر، چاپ‌سوم، ۱۴۱۴ق.

استرآبادی، علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

استرآبادی، محمدبن‌علی. منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال. قم: آل‌البیت(ع)، چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.

بحرانی، سیدهاشم. البرهان فی تفسیر قرآن. قم: البعثة، چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.
بلاغی، محمدجواد. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: وجدانی، چاپ‌اول، بی‌تا.
تفرشی، مصطفی‌بن‌حسین. نقد الرجال. قم: آل‌البیت(ع)، چاپ‌اول، ۱۳۷۷.
ثعلبی، احمدبن‌محمد. الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی. بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ‌اول، ۱۴۲۲ق.
حیدری، کمال. اصول التفسیر و التأویل. قم: دار فراقد، ۱۴۲۷ق.
خویی، ابوالقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا، چاپ‌پنجم، ۱۴۱۳ق.
راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار القلم، چاپ‌اول، ۱۴۱۲ق.
شهیدی، روح‌الله. «گونه‌شناسی روایات القرائات سیاری». علوم حدیث. ش۶۱(پاییز۱۳۹۰): ۸۶-۷۰.
شیخ بهایی، محمدبن‌حسین. الوجیزة فی علم الدرایة. قم: بصیرتی، چاپ‌اول، ۱۳۹۰ق.
صفار، محمدبن‌حسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم. قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، چاپ‌دوم، ۱۴۰۴ق.
طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ‌سوم، ۱۳۷۵.
طوسی، محمدبن‌حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ‌سوم، ۱۳۷۳.
طوسی، محمدبن‌حسن. فهرست کتب الشیعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، چاپ‌اول، ۱۴۲۰ق.
عسکری، مرتضی. القرآن الکریم و روایات المدرستین. ایران: المجمع الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. ترتیب خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ‌اول، ۱۳۸۱.
عیاشی، محمدبن‌مسعود. تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمیة، چاپ‌اول، ۱۳۸۰ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ‌چهارم، ۱۴۰۷ق.
کشی، محمدبن‌عمر. اختیار معرفة الرجال. مشهد: مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد، چاپ‌اول، ۱۴۰۹ق.

مامقانی، عبدالله. تنقیح المقال فی علم الرجال. قم: آل‌البیت(ع)، چاپ‌اول، ۱۴۳۱ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ‌دوم، ۱۴۰۳ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ‌دوم، ۱۴۰۴ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار. قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، چاپ‌اول، ۱۴۰۶ق.

مدیر شانه‌چی، کاظم. درایة الحدیث. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۷۸.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

مظاهری، حسین. الثقات الأخیار من رواة الأخبار. قم: مؤسسة الزهراء(ع) الثقافیة الدراسیة، چاپ‌اول، ۱۴۲۸ق.

مفید، محمدبن‌محمد. الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ‌اول، ۱۴۱۳ق.

موسوی دارابی، علی. النص الخالد لم و لن یحرف ابدا. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ‌اول، ۱۴۳۳ق.

نجاشی، احمدبن‌علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ‌ششم، ۱۳۶۵.

نصیری، علی. آشنایی با تاریخ ومنابع حدیثی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ‌اول، ۱۳۸۵.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm. translated by Ḥusayn Anṣārīyān.

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tartīb Khulāṣa al-Aqwāl fī Maʿrifa al-Rijāl.* Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 2002/1381.

ʿAskarī, Murtaḍā. *al-Qurān al-Karīm wa Riwāyāt al-Madrasatayn.* Irān: al-Majmaʿ al-Islāmī, 1995/1416.

ʿAyyāshī, Muḥammad ibn Masʿūd. *Tafsīr al-ʿAyyāshī.* Tehran: al-Maṭbaʿa al-ʿIlmīyya, Chāp-i Awwal, 1961/1380.

Baḥrānī, Sayyid Hāshim. *al-Burhān fī Tafsīr Qurān.* Qum: al-Baʿthat. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Balāghī, Muḥammad Jawād. *Ālā ʾ al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qurān.* Qum: Wujdānī, Chāp-i Awwal, s.d.

Ḥaydarī, Kamāl. *Uṣūl al-Tafsīr wa al-Taʾwīl.* Qum: Dār Farāqid, 2006/1427.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ʿAlī. *Faḍāyil al-Shīʿa.* Tehran: Aʿ*ala*mī, Chāp-i Awwal, s.d.

Ibn Biṭrīq, Yaḥyā ibn Ḥasan. *al-ʿUmda fī ʿUyūn Ṣiḥāḥ al-Akhbār fī Manāqib Imām al-Abrār*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lugha*. Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn. Chāp-i Awwal, 1988. 1408.

Ibn Ghaḍāʾirī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Kitāb al-Ḍuʿafāʾ.* Qum: Mūʾassisah-yi ʿIlmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, Sāzimān-i Chāp va Nashr, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir. Chāp-i Sivum, 1993/1414.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ʿAlī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Qum: ʿAllāmah. Chāp-i Awwal, 1960/1379.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. *Muhaj al-Daʿawāt wa Manhaj al-ʿIbādāt*. Qum: Dār al-Dhakhāʾir, Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Ibn Ṭāwūs, ʿAlī ibn Mūsā. *Saʿd al-Suʿūd lil-Nufūs Manḍūd*. Qum: Dār al-Dhakhāʾir, Chāp-i Awwal, s.d.

Istarābādī, ʿAlī. *Taʾwīl al- Āyāt al-Ẓāhira fī Faḍāʾil al-ʿAtra al-Ṭāhira*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Istarābādī, Muḥammad ibn ʿAlī. *Manhaj al-Maqāl fī Taḥqīq Aḥwāl al-Rijāl*. Qum*:* Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Kashshī, Muḥammad ibn ʿUmar. *Ikhtīyār Maʿrifa al-Rijāl*. Mashhad: Mūʾassisah-yi Nashr University of Mashhad, Chāp-i Awwal, 1989/1409.

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mūʾassisa Iḥyāʾ Āsār-i al-Imām al-Khūʾī. Chāp-i Awwal, *2009/1430.*

Khūʾī, Abū al-Qāsim. *Muʿjam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. Chāp-i Panjum, 1993/ 1413.

Kulīnī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār al-Jāmiʿa li-Durar Akhbār al-Aʾimma al-Aṭhār*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Duwwum, *1983/1403.*

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhbār*. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Marʿashī Najafī. Chāp-i Awwal, 1986/1406.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-ʿUqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-

Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Duwwum, 1984/1404.

Māmaqānī, ʻAbd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fī ʻIlm al-Rijāl.* Qum: Āl al-Biyt (AS). Chāp-i Awwal, 2010/1431.

Maẓāhirī, Ḥusayn. *al-Thiqāt al-Akhyār min Ruwāt al-Akhbār.* Qum: Mūʾassisa al-Zahrāʾ al-Thaqāfīya al-Dirāsīya, Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Mudīr Shānahchī, Kāẓim. *Dirāya al-Ḥadīth.* Qum: Mūʾassisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1959/1378.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtiṣāṣ.* Qum: al-Muʾtamar al-ʻĀlamī li-Alfīya al-Shaykh al-Mufīd, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʻArūs min Jawāhir al-Qāmūn.* Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 1993/1414.

Mūsawī Dārābī, ʻAlī. *al-Naṣṣ al-Khālid Lam wa Lan Yuḥarrafa Abadā.* Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī. Chāp-i Awwal, 2012/1433.

Najāsh, Aḥmad ibn ʻAlī. *Rijāl al-Najāsh.* Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Shishum, 1987/1365.

Naṣīrī, ʻAlī. *Āshināyī bā Tārīkh va Manābiʻ Ḥadīthī.* Qum: Markaz Jahānī ʻUlūm Islāmī, Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān.* Beirut: Dār al-Qalam, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṣafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣāiʾr al-Darajāt fī Faḍāʾil Al Muḥammad (pbuh)* . Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Marʻashī al-Najafī, Chāp-i Duwum, 1984/1404.

Shahīdī, Rūḥ Allāḥ. "Gūnihshināsī Rivāyāt al-Qirāʾāt Sayārī". *ʻUlūm Ḥadīth.* no. 61 (autumn 2012/1390): 70-86.

Shaykh Bahāyī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *al-Wajīza fī ʻIlm al-Drāya.* Qum: Baṣīratī. Chāp-i Awwal, 1970/1390.

Tafrish, Muṣṭafā ibn Ḥusayn. *Naqd al-Rijāl.* Qum: Āl al-Bayt(AS), Chāp-i Awwal, 1958/1377.

Thaʻlabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān al-Maʻrūf Tafsīr al-Thaʻlabī.* Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʻArabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majmaʻ al-Baḥrayn.* Tehran: Murtażavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist Kutub al-Shiʻa wa Uṣūlahum wa Asmāʾ al-Muṣannifīn wa Aṣḥāb al-Uṣūl.* Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāyī, Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī.* Qum: Mūʾassisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Sivum, 1995/1373.

Table of Contents

Reflection of Authentic Narrations on revelation occasions in Contemporary Persian Translations of the Holy Quran; A case study of Ilāhī Qumshi'ī, Riḍāyī Isfihānī, Fūlādvand, and Mishkīnī Translations 9
Khorshid Bahari - Dr. Sahebali Akbari - Dr. Mohammadali Rezaei Kermani Nasabpoor

Thematic Analyzing the Concept of Faḍl in the Quran with the Aim of Identifying Its Denotation and Educational Type 33
Sayyid Mohammad Borumand - Dr. Vahideh Fakhar Noghani - Dr. Ayyob Akrami - Dr. Hossein Baghgoli

Hadith Comprehension analysis of illegitimacy of the backbiter 71
Dr. Mohsen Rafaat - Dr. Sayyid Ziyaoddin Olyanasab - Samira Talkhabi

Historical Stylistics of Ethnic Hadiths; An Approach of Arab Ethnocentrism 103
Dr. Ahmad Fallahzadeh

Evaluating the text of Saḥīfat al-Riḍā (AS) 131
Ali Adelzadeh - Amirhasan Khorvash

Analyzing the Use of Quranic Verses and Hadiths in Ḥarīrī's Maqāmāt 167
Sadegh Hashemi Amjad - Dr. Mahdi Khorrami Sarhouzaki - Dr. Hasan Majidi - Dr. Sayyed Mahdi Nouri Keyzeghani

Analyzing the personality dimensions of Prophet Abraham (AS) and Nimrod Based on Erich Fromm's Theory of Growth and Decay 191
Ehsan Naseri Sarabbadieh

Incompatibility of Distortion-Related Narrations in the book "Al-Burhān fī Tafsīr al-Quran" 215
Dr. Sayyid Mahdi Naghibi - Sayyid Mahdi Sayyedi

In the Name of Allah

Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter

2024 – 2025

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor-in- chief

Prof. **Hasan Naghizadeh**

Editorial Board

Dr. Morteza Iravani Najafi
Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Abbas Esmaeelizadeh
Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)
Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Sayed Kazem Tabatabaei Pour
Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab
Prof. of University of Qum

Dr. Fatholah Najarzadegan
Associate Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Dr. Muhammad Ali. Mahdavi Rad
Prof. Univ. of Tehran(Qum branch)

Ḥasan Naqīzāda
Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh

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) 38803863

FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Quran and Hadith Studies

ISSN-Print:2008-9120 ISSN-Online:2980-9126

A Semi-Annual Journal
of the Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & Winter 2024 – 2025