



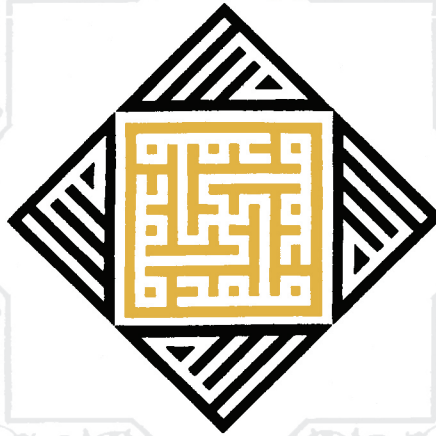
دو فصلنامه علمی

علوم قرآن و حدیث

ISSN-Print:2008-9120

ISSN-Online:2980-9126

سال ۵۷ شماره ۱ شماره پیاپی ۱۱۴
بهار و تابستان ۱۴۰۴





علوم قرآن و حدیث

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

سال ۵۷، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۴

بهار و تابستان ۱۴۰۴ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر: حسن نقی زاده

هیئت تحریریه

دکتر مرتضی ایروانی نجفی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان

دکتر حسن خرقانی

استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر سید علی دلبری

دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

دکتر غلامرضا رئیسیان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدعلی رضائی کرمانی نسب‌پور

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدحسن زمانی

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

دکتر سیدکاظم طباطبایی پور

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدرضا مؤدب

استاد دانشگاه قم

محمد علی مهدوی راد

استاد دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی)

دکتر فتح‌الله نجارزادگان

استاد دانشگاه تهران (دانشکده‌گان فارابی)

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

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۴۲۳

یادآوری

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

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

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

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

۵ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نویسه‌گردان: مریم اورعی

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

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

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

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

الله أكبر
٢

راهنمای نویسندگان نشریه علوم قرآن و حدیث

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

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

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

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

^۳ <http://www.virastlive.com/>

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

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

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۵ 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 پانویست و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویست-منابع»

در شیوه «پانویست-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویست 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 پانویست

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

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

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

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

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

نمونه‌های ارجاع

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

کتاب:

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

مقاله:

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

مدخل:

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

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

فصلی از کتاب:

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

فهرست مندرجات

۹	جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران
	دکتر محمدمهدی آجیلیان مافوق - یونس بامری
۴۳	استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت
	دکتر محسن جوادی - دکتر سیدحسین عظیمی‌دخت - دکتر کمال صحرایی - دکتر ملیحه قاین
	ابراهیم‌آبادی
۷۱	تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن
	دکتر حامد خانی (فرهنگ مهروش)
۱۰۵	خوانشی نو از آیه «ما ودَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى»
	دکتر مهدیه دهقانی قناتگستانی - دکتر حسن اصغرپور
۱۳۳	انواع معرفت و مراتب کشف از دیدگاه نجم‌الدین رازی براساس تفسیر عرفانی «التأویلات النجمیه»
	مرتضی رضازاده - دکتر علی اشرف امامی - دکتر محمدرضا موحدی
۱۶۱	گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین
	دکتر مینا شمخی - دکتر سعید رحیمیان - علیرضا خنشا
۱۸۳	بررسی انتقادی مؤدۀ پیامبر اکرم(ص) به فتح سرزمین‌ها در روایت صخره خندق
	دکتر مهدی صلاح - محمد امرایی
۲۱۵	بازیابی عناصر زبرزنجیری در قرآن و بررسی ارتباط آن با معنا در سطح جمله
	دکتر جمال طالبی قره‌قشلاقی - دکتر سیدجعفر صادقی
۲۳۹	تحلیل آرای مفسران فریقین درباره کلمه «باقیه» در آیه ۲۸ سوره زخرف
	دکتر محسن فریادرس - دکتر مریم نظریگی - شهناز حیدری‌نیا
۲۶۳	مقایسه «مثبت‌نگری به انسان» از دیدگاه روان‌شناسی مثبت و قرآن کریم
	احمدرضا قضاوی - دکتر غلامرضا رئیس‌یان - دکتر سیدمحسن اصغری نکاح
۲۸۷	واکاوی دیدگاه آصف محسنی درباره قاعده تصحیح اسناد ضعیف «تهذیبین» با اسناد صحیح «الفهرست»
	دکتر سعیده محسنی - دکتر محمدحسن رستمی - حسن نقی‌زاده
۳۱۷	مفهوم‌شناسی سیره در احادیث شیعه براساس مدل شباهت خانوادگی
	دکتر مهدی مردانی گلستانی - مصطفی قناعتگر



Mapping the Trends in Stylistics Studies of the Qur'an in Iran

Dr. Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Islamic Jurisprudence, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran

Email: Majilian@shirazu.ac.ir

Younes Bamary 

Instructor, Islamic Azad University, Iranshahr Branch and PhD Candidate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran

Abstract

Employing content analysis and comparative study of the relevant works, this paper seeks to identify the major trends that have emerged in stylistics studies of the Qur'an in Iran, examining these trends in terms of their chronology, key figures, and distinctive features. The findings indicate that during the period spanning from the mid-1990s to the summer of 2024, Qur'anic stylistic studies in Iran have passed through three distinct phases: (1) the introduction of stylistic discussions, (2) their growth and expansion, and (3) the emergence of more sophisticated and critical stylistic methodologies. The first stage (mid-1990s to early 2000s) is marked by generality, lack of clear frameworks, limited applicability, and weakness in theoretical foundations. The second stage sees greater theoretical rigor, increased application to Qur'anic verses, a proliferation of studies—albeit often repetitive—and diversity in stylistic approaches. The third period is characterized by a focus on a single linguistic layer or a specific component of a linguistic layer, a deepening of studies, the emergence of a critical stylistic approach, and the establishment of links between stylistic studies and other branches of linguistics, such as semantics and pragmatics.

Keywords: analytical survey of the currents, linguistics, stylistics, Qur'anic studies.





جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران

دکتر محمد مهدی آجیلیان مافوق (نویسنده مسئول)



استادیار بخش علوم قرآنی و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

Email: Majilian@shirazu.ac.ir

یونس بامری



مریی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایران شهر و دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده

نوشتار حاضر به روش تحلیل محتوا و با مقایسه آثار، سعی در شناخت جریان‌های شکل‌گرفته در مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران دارد و در همین راستا، جریان‌های موردنظر را از جهت زمان، افراد و ویژگی‌ها بررسی می‌کند. حاصل آنکه، دامنه زمانی اواسط دهه هفتاد شمسی تا تابستان ۱۴۰۳ نشان می‌دهد که مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران سه دوره را سپری نموده است: دوره ورود مباحث سبک‌شناسی، دوره رشد و گسترش این مباحث و دوره ظهور رویکردهای پیچیده‌تر سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی. این است که دوره اول، از ویژگی‌هایی چون کلی‌گویی و مشخص نبودن چهارچوب‌های مباحث، ابتدایی و غیرکاربردی بودن مطالعات و ضعف در بنیان‌های نظری برخوردار است؛ دوره دوم، با مشخصه‌هایی نظیر توجه به بنیادهای نظری، تطبیق مباحث بر آیات قرآن، تکرار پژوهش‌های صورت گرفته نسبت به دوره اول و نوعاً تکراری و توجه به رویکردهای سبک‌شناسانه متفاوت شناخته می‌شود؛ دوره سوم، خصوصیات شامل تمرکز بر یک لایه زبانی یا یک مؤلفه خاص از یک لایه زبانی، عمق‌بخشی به مطالعات، ظهور رویکرد سبک‌پژوهی انتقادی و ایجاد پیوند میان مباحث سبک‌شناسی با سایر مطالعات زبان‌شناسی، از جمله معناشناسی و کاربردشناسی دارد.

واژگان کلیدی: جریان‌شناسی، زبان‌شناسی، سبک‌شناسی، مطالعات قرآنی.

مقدمه

در باره جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناختی، در غرب مطالعات فراوانی انجام شده است، از جمله: اثر «جفرسون»^۱ و «رابی»^۲ (۱۹۸۲م) که در بخشی از کتاب خود به معرفی جریان‌های سبک‌شناختی، از جمله ساختارگرایی و پساساختارگرایی و فمینیسم می‌پردازد. همچنین «ایگلتون»^۳ (۱۹۸۳م) در اثر خود علاوه بر جریان‌های پیش‌گفته، به جریان‌هایی همچون فرمالیسم روسی، مارکسیسم و نقد روانکاوانه می‌پردازد. «تولان»^۴ (۱۹۹۸م) نیز به مواردی همچون سبک‌شناسی زبانی، روایی، شناختی و ادبی می‌پردازد. «لیچ»^۵ (۲۰۰۱م) در بخشی از کتاب خود به معرفی جریان‌های سبک‌شناختی، از جمله ساختارگرایی، پساساختارگرایی، مدرنیسم، پست‌مدرنیسم، رماتیسم و فمینیسم می‌پردازد. «سیمپسون»^۶ (۲۰۱۴م) به جریان‌های سبک‌شناختی زبان‌شناختی، ادبی، کاربردی، انتقادی و گفتمانی و «بورک»^۷ (۲۰۱۷م) به جریان‌هایی همچون سبک‌شناسی شناختی، تاریخی، چندوجهی و تطبیقی می‌پردازد.

در میان عرب‌زبانان، «غذامی» (۲۰۲۰م) در اثر خود به معرفی جریان‌هایی همچون سبک‌شناسی ادبی، تحلیل گفتمانی و تحلیل بلاغی می‌پردازد. «شوقی» (۲۰۲۱م) افزون بر موارد پیش‌گفته، سبک‌شناسی کاربردی و تطبیقی را نیز مطرح کرده است. مسکینی (۲۰۲۲م) نیز تنها سبک‌شناسی بلاغی و شناختی را مطرح کرده است. از جدیدترین آثار عرب‌زبانان در این حوزه، اثر الزهراء (۲۰۲۳م) است که این اثر نیز به معرفی جریان‌های سبک‌شناسی به صورت کلی بسنده کرده است.

در ایران نیز افرادی مانند زرین‌کوب (۱۳۸۵)، قائمی (۱۳۹۴) و شفیع‌ی سروستانی (۱۳۹۵)، برخی جریان‌های سبک‌شناسی، از جمله سبک‌شناسی زبان‌شناختی، روان‌شناسانه، ساختارگرایانه، پساساختارگرایانه، فمینیستی و انتقادی را مطرح کرده‌اند. مهم‌ترین اثری که در میان پژوهشگران ایرانی تلاش کرده تا تمام جریان‌های سبک‌شناسی را به نوعی در خود جا دهد، کتاب فتوحی (۱۳۹۰) است.

متأسفانه تمام آثار نام‌برده، از منظر زبان‌شناختی، مطلق جریان‌های سبک‌شناسی را مورد مطالعه قرار داده‌اند و به بررسی حوزه‌های موضوعی یا منطقه‌ای در مطالعات سبک‌شناسی نپرداخته‌اند. از جمله حوزه‌های موضوعی مطالعات سبک‌شناسی، مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم است. این حوزه موضوعی،

1. Ann Jefferson

2. David Robey

3. Terry Eagleton

4. Michael Tolan

5. Leitch Vincent

6. Paul Simpson

7. Michael Burke

که در میان سبک‌پژوهان عرب و فارس قدمتی ۳۰ یا ۴۰ ساله دارد، از نقطه آغاز تا زمان انجام پژوهش (تابستان ۱۴۰۳) فرازونشیب‌های متفاوتی را به خود دیده است. از این منظر، جریان‌شناسی تاریخی مطالعات سبک‌شناسی قرآنی، هم در آثار عرب‌زبانان و هم در میان پژوهشگران ایرانی به شدت احساس می‌شود. پژوهش حاضر که تنها عهده‌دار جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناسی قرآنی در ایران است، می‌کوشد تا هم جریان‌های مختلف سبک‌شناسی فعال در مطالعات قرآنی را در میان پژوهشگران ایرانی این حوزه، در گذر تاریخ بررسی و معرفی کند و هم از میزان موفقیت یا عدم موفقیت این آثار تحلیلی ارائه دهد. اهداف این پژوهش عبارت‌اند از: درک و تحلیل عمیق‌تر متون تولیدشده در حوزه سبک‌شناسی قرآنی، مقایسه متون و میزان کارایی آن‌ها در تفسیر قرآن به عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف مورد انتظار از پژوهش‌های سبک‌شناسانه، کمک به توسعه و استفاده بیشتر از رویکردهای نوین سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی و ترسیم افق‌های پیش‌رو برای این نوع مطالعات.

مسئله پژوهش حاضر، بررسی برابند کلی و تاریخی مطالعات سبک‌شناختی قرآنی در ایران از بدو ورود براساس دامنه زمانی اواسط دهه ۷۰ شمسی تا تابستان ۱۴۰۳ است.

روش پژوهش، تحلیل محتوا و مقایسه آثار از طریق جست‌وجوی نظام‌مند کلیدواژه‌هایی نظیر سبک‌شناسی، سبک‌شناسی لایه‌ای، سبک‌شناسی نقش‌گرا، انسجام متن، سبک‌شناسی گفتمانی، سبک‌شناسی تحلیل گفتمان، لایه نحوی + صرفی + بلاغی + آوایی + واژگان، انسجام متن، کنش گفتاری و سبک‌شناسی انتقادی در پایگاه‌های ایران‌داک، علم‌نت، نورمگز و تارنمای مجلات زبان‌شناسی و تکمیل داده‌ها با مرور پیشینه پژوهش‌ها، در حجم نمونه ۱۵۰ اثر است که از این میان، در متن مقاله صرفاً به ۴۵ مورد به عنوان نمونه به شکل توصیفی، ایجابی یا سلبی استناد شده است. عمده دلایل انتخاب این ۴۵ اثر بدین شرح است: اولین آثار تولیدشده برای شکل‌گیری یک جریان یا یک دوره خاص هستند یا اینکه رویکردهای جدیدی را در میان قرآن‌پژوهان به کار گرفته‌اند؟ برخی از آثار به دلیل تکراری بودن مباحثشان صرفاً اشاره و نقد شده‌اند. علاوه بر این، برخی آثار جنبه نوآوری داشته‌اند. علت عدم اشاره به سایر آثار این است که عمده این آثار چیزی جز تکرار آثار قبلی در قالب یک سوره جدید نیستند و عملاً کمکی به ایجاد یک جریان یا رویکرد جدید نکرده‌اند و بنابراین نتوانسته‌اند کمکی به مباحث پژوهش حاضر مبنی بر جریان‌شناسی کنند. این پژوهش درصدد است تا اولاً میزان تأثیرپذیری مطالعات سبک‌شناسی قرآنی از سبک‌شناسی جدید ادبی را مشخص کند؛ ثانیاً سیر کاربردی و تحول مطالعات سبک‌شناسی قرآنی در ایران را با ورود این نوع مطالعات به مباحث قرآنی ارزیابی و مقدار موفقیت یا عدم موفقیت آن را در هر دوره بررسی کند؛ ثالثاً با نگاهی آینده‌پژوهانه به مطالعات سبک‌شناسی قرآن، نقشه راهی برای مطالعات بعدی

در این حوزه برای جلوگیری از تکراری شدن آثار مربوطه و عمق‌بخشی به این نوع مطالعات ارائه دهد.

۱. سبک‌شناسی

کلمه سبک (اسلوب/style)، در لغت به معنای «ذوب کردن و در قالب ریختن»^۸ است. واژه اسلوب، به معنای فنّ و طریق است^۹ و عبدالقاهر جرجانی، استاد علمای بلاغت، آن را گونه‌ای از نظم می‌داند.^{۱۰} در تعریفی ساده از سبک، سبک را می‌توان شیوه نویسنده در انتخاب و چیدن کلمات برای بیان معانی با هدف شفاف‌سازی و تأثیرگذاری بر مخاطب یا مخاطبان دانست. به عبارت دیگر، هر شیوه خاصی برای استفاده از زبان، سبک است، به شرط اینکه این روش، ویژگی بارز یک نویسنده، مدرسه، دوره زمانی یا اثر ادبی باشد. سبک‌شناسی مدرن، از جمله شاخه‌های دانش زبان‌شناسی جدید است که به تحلیل دقیق سبک‌های ادبی یا انتخاب‌های زبان‌شناختی گویندگان و نویسندگان می‌پردازد.^{۱۱} تفاوت سبک‌شناسی با زبان‌شناسی بدین صورت است که هدف زبان‌شناسی، شناخت زبان به طور کلی و بدون نظر به خصوصیات فردی است تا نشان دهد که زبان چگونه کار می‌کند،^{۱۲} اما هدف سبک‌شناسی توجه به خصوصیات فردی یک متن است، اگرچه معیارها و ابزارهای خود را از زبان‌شناسی جدید می‌گیرد.^{۱۳} مأموریت سبک‌شناسی جدید، تجزیه و تحلیل پدیده‌های زبانی درخور توجهی است که در ساختار متن نهفته است.^{۱۴} خاستگاه سبک‌شناسی جدید ریشه در تمایزی دارد که «دو سوسور»^{۱۵} (۱۸۵۳-۱۹۱۳م) بین زبان و گفتار قائل شد که زبان، مخلوق انسان و نظامی از نشانه‌هاست که بیانگر افکار است^{۱۶} و بنابراین، ارزش بیانی تازه‌ای به سبک می‌دهد.^{۱۷} به گفته سوسور، «زبان» مجموعه‌ای از نظام‌ها و نمادهای انتزاعی است که در ذهن افراد یک گروه زبانی وجود دارد، درحالی‌که «گفتار» تحقق عملی آن نظام‌ها و نمادها در یک کاربرد معین گفتاری یا نوشتاری است.^{۱۸} این ایده، همان چیزی است که شاگرد سوسور، «شارل بالی»^{۱۹}

۸. فراهیدی، العین، ۳۱۷/۵.

۹. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۷۳/۱.

۱۰. جرجانی، دلائل الإعجاز، ۴۶۸/۱.

۱۱. ابوالعدوس، البلاغة والاسلوب، مقدمات عامه، ۱۶۱.

۱۲. راجحی، علم اللغة والنقد الادبی (علم الاسلوب)، ۱۱۶.

۱۳. جبر، الدراسات الاسلوبية العربية بين النظرية والتطبيق، ۲۷.

۱۴. عبدالمطلب، البلاغة والاسلوب، ۲۷۲.

15. Ferdinand de Saussure

۱۶. سوسور، دورة زبان‌شناسی عمومی، ۲۳.

۱۷. درویش، الاسلوب والاسلوبية، ۶۴.

۱۸. سوسور، دورة زبان‌شناسی عمومی، ۲۱.

19. Charles Bally

(۱۸۶۵-۱۹۴۷م) را به مطالعه سبک از طریق روش‌های زبانی کشاند. براین اساس است که بالی را منشأ سبک‌شناسی می‌دانند. او اولین کتاب خود را با عنوان «پژوهشی در سبک‌شناسی فرانسوی»^{۲۰} در سال ۱۹۰۲ میلادی منتشر کرد و آن را علمی دانست که واقعیت‌های بیانی زبان را از نظر محتوای عاطفی آن مطالعه می‌کند.^{۲۱}

در طول سده اخیر، جریان‌های مختلف سبک‌شناسی به دلیل تعدد نگاه‌ها به مطالعه سبک ادبی، در قالب رویکردهای گوناگونی از این دست شکل گرفته است: رویکرد بیانی،^{۲۲} رویکرد فردی،^{۲۳} رویکرد ساختاری^{۲۴} و رویکرد کارکردی.^{۲۵} همچنین جریان‌های مختلف سبک‌شناسی در عصر حاضر، به چهار رویکرد تقسیم می‌شوند: سنتی، زبان‌شناسانه، آماری و فرهنگی-اجتماعی.^{۲۶}

۲. ریشه سبک‌شناسی در زبان عربی

با اینکه بسیاری از محققان منشأ سبک‌شناسی در زبان عربی و آیات قرآن را به نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۴ یا ۴۷۷ق) در کتاب دلائل الاعجازش نسبت می‌دهند^{۲۷} اما تحقیقات سبک‌شناسی را می‌توان به ماقبل او و در تحقیقات زبان‌شناسان اولیه اسلامی مانند خلیل بن احمد (م ۱۷۵ق)، سیبویه (م ۱۸۰ق) و ابن جنی (م ۳۹۲ق) پی جویی کرد. برای نمونه، ابن جنی^{۲۸} و سیبویه^{۲۹} درباره سطح آوایی، به ماهیت رابطه بین کلمه و ساختار آوایی آن و تناسب بین این ساختار و معنایی که به تنهایی یا در جمله بر آن دلالت می‌کند، پرداخته‌اند. همچنین درباره سطح صرفی، سیبویه،^{۳۰} ابن جنی^{۳۱} و زمخشری^{۳۲} به دلالت مشترک بین صیغه‌ها در زمینه‌های مختلف و تطابق بین صیغه‌ها و معانی (دلالت مرکزی) اشاره کرده‌اند. به همین ترتیب، زبان‌شناسان گذشته بین معنای صیغه‌ها و کلمات، میان مواردی که به تنهایی یا همراه با یک

۲۱. فضل، بلاغة الخطاب و علم النص، ۱۷.

۲۲. جیرو، الأسلوبية، ۴۵.

۲۳. جیرو، الأسلوبية، ۷۴.

۲۴. جیرو، الأسلوبية، ۱۱۵.

۲۵. جیرو، الأسلوبية، ۹۹.

۲۶. نک: فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۲۵-۱۲۶.

۲۷. نک: هندای، مستويات دلالة الكلمة بين البلاغة والأسلوبية، ۳۴۶-۳۵۰.

۲۸. ابن جنی، الخصائص، ۱۵۲/۲.

۲۹. سیبویه، الكتاب، ۲۴۱/۲.

۳۰. سیبویه، الكتاب، ۲۱۸/۲.

۳۱. ابن جنی، الخصائص، ۱۵۲/۲.

۳۲. زمخشری، الکشاف، ۱۵۹/۳.

ترکیب به کار می‌رفتند، تفاوت قائل می‌شدند.^{۳۳} همچنین در مطالعات اولیه کسانی چون ابوعبیده، فراء، ابن‌قتیبه، باقلانی و... دیدگاه‌های تازه‌ای در خصوص نظارت بر دگرگونی‌های صیغه‌ها و تغییرات معنایی در قرآن یافت می‌شود.^{۳۴} بااین‌حال، این موضوع در قرون بعدی توسعه بیشتری داشته، تا جایی که علاوه‌بر تحلیل نحوی، تفاسیر تخصصی در توجه به تجزیه و تحلیل صرفی، ظاهر شده است. این در حالی است که علاقه به تبیین معانی لغوی و سیاقی کلمات در همه کتب تفسیری، از جمله المحرر الوجیز، از ابن‌عطیه (م ۵۴۲ق)، البحر المحیط، از ابوحیان اندلسی (م ۷۴۵ق)، روح المعانی، از آلوسی (م ۱۲۷۰ق) و التحریر و التنویر از ابن‌عاشور (م ۱۳۹۳ق) تا امروز باقی مانده است که بیانگر آن است که زبان‌شناسان و مفسران در مطالعه قرآن از این رویکرد غافل نبوده‌اند، خصوصاً اینکه تفسیر التحریر و التنویر تقریباً به تحلیل سبک‌شناسی معاصر بسیار نزدیک است.

۳. سبک‌شناسی جدید در ایران و جهان عرب

ورود مباحث سبک‌شناسی جدید به ایران را باید در دهه ۱۳۲۰ شمسی و در کتاب سه جلدی ملک الشعرای بهار، با عنوان سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی جست‌وجو کرد. ایشان در مقدمه این کتاب به تعریف اصطلاحی از سبک‌شناسی می‌پردازد و می‌کوشد با همین تعریف، سیر تطور نثر فارسی را بررسی کند. بهار در این کتاب به شناخت خصوصیات صرفی و نحوی زبان پارسی هر دوره و واژگان و کیفیت تعبیر هر صاحب اثر بیشتر از مضمون و محتوا و طرز ادراک تکیه کرده است.^{۳۵} شاگردان بهار در ادامه راه او، در آثار خود به مباحث سبک‌شناسی پرداخته‌اند؛ افرادی مانند اختیار، محجوب، خطیبی، زرین‌کوب و در نسل بعد، شفیعی کدکنی، پورنامداران، شمیسا، حق‌شناس، موحد و... که در تثبیت دانش سبک‌شناسی در ادبیات پارسی نقش بسزایی ایفا کرده‌اند.^{۳۶}

در خصوص سبک‌شناسی در میان عرب‌زبانان معاصر شاید مطالعه الطرابلسی (۱۹۸۱م) را، که سبک‌شناسی کاربردی دیوان اشعار احمد شوقی است، بتوان اولین اثر در زمینه سبک‌شناسی کاربردی در جهان اسلام دانست. اولین اثر در خصوص مطالعات سبک‌شناسی قرآنی در زبان عربی، مربوط به «عدم‌ان» (۱۹۹۰م) است که به بررسی سبک‌شناختی سورة فرقان در سطوح زبانی مختلف می‌پردازد. بعد از او «هنداوی» (۱۹۹۶م) با استفاده از کتاب الطرابلسی تحقیقی در خصوص سطح صرفی سورة نازعات

۳۳. جرجانی، دلائل الاعجاز، ۵۴۰.

۳۴. نک: هنداوی، مستويات دلالة الكلمة بين البلاغة و الأسلوبية، ۳۷۵-۳۹۸.

۳۵. یوسفی، «نظری به سبک‌شناسی استاد بهار»، ۸۵.

۳۶. زرین‌کوب، شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب، ۱۷۳.

به‌عنوان بخشی از پایان‌نامه دکتری‌اش انجام می‌دهد که این اثر، یکی از اولین آثار در حوزه مطالعات سبک‌شناسی کاربردی در خصوص قرآن به شمار می‌رود. سپس هندای مطالعه سبک‌شناختی خود درباره سورة نازعات را توسعه داد و آن را با عنوان «سورة النازعات: قراءة اسلوبية» در سال ۲۰۰۱ میلادی منتشر کرد. پس از هندای، مطالعات سبک‌شناختی فراوانی درباره سورة‌های قرآن کریم از سوی دانشمندان جهان عرب و مسلمان صورت گرفت و همچنان این روند ادامه دارد.

۴. ادوار سه‌گانه مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران

از اواسط دهه ۷۰ شمسی تا تابستان ۱۴۰۳ که دامنه این پژوهش را شامل می‌شود، می‌توان از وجود سه دوره در مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران نام برد: ۱. دوره ورود مباحث سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی؛ ۲. دوره رشد و گسترش مباحث سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی؛ ۳. دوره ظهور رویکردهای پیچیده‌تر سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی.

۴. ۱. ورود مباحث سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی

نخستین دوره، که از اواسط دهه ۷۰ شمسی شروع و تا اواخر دهه ۸۰ ادامه یافت، دوره ورود مباحث سبک‌شناسی جدید به حوزه مطالعات قرآنی است. ویژگی این دوره را باید کلی‌گویی درباره مباحث سبک‌شناسی دانست که برخی از رویکردها اشاره‌وار مطرح می‌شوند و از مباحث بنیادین و کاربردی سبک‌شناسی درباره آیات قرآن اثری دیده نمی‌شود. در این دوره، باتوجه به عدم‌آشنایی کافی پژوهشگران قرآنی با مباحث سبک‌شناسی جدید، حدود و ثغور مباحث سبک‌شناسی راجع به قرآن روشن نیست و حتی بنیان‌های نظری این شاخه جدید زبان‌شناسی در مطالعات قرآنی در میان پژوهشگران این حوزه ناشناخته است، به همین دلیل چالش عمده این دوره را می‌توان عدم تفکیک میان سبک‌شناسی لغوی و اصطلاحی دانست.

در این دوره، توجه به مباحث سبک‌شناسی در حوزه مطالعات قرآنی، نه از جهت الهام‌گرفتن از مطالعات سبک‌شناسی نظم و نثر پارسی، بلکه از جهت مطالعه آثار سبک‌شناختی دانشمندان جهان عرب است. این مسئله را می‌توان از اولین آثاری که در این زمینه کار شده است به‌خوبی دریافت که تکیه مباحث سبک‌شناسی آن‌ها بر مطالعات عرب‌زبانان در این موضوع است. در این زمینه می‌توان از کتاب «سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن»، از محمدکریم کواز (۱۳۸۷) و کتاب خلود العموش (۱۳۸۸)، محقق عرب‌زبان، با نام «گفتمان قرآن؛ بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن»، که هردو توسط سیدحسین سیدی ترجمه شده و کتاب «سبک‌شناسی قرآن کریم؛ تحلیل زبانی»، اثر عبدالرئوف حسین (۱۳۹۰) با

ترجمه پرویز آزادی نام برد. کتب کواز و حسین گرچه مباحث سبک‌شناسی لایه‌ای را مطرح می‌کنند، اما از سبک‌شناسی لایه‌ای یک سوره خاص در آن‌ها خبری نیست و تنها کتاب العموش است که علاوه بر اینکه مباحث تحلیل گفتمانی را وارد فضای قرآنی ایران کرد، به بررسی مبانی مباحث گفتمان، رابطه متن با بافت و موقعیت، توجه دانشمندان مسلمان گذشته و عرب‌زبانان معاصر به این رابطه و درنهایت، تحلیل بخش‌هایی از سوره فاتحه با نگاه تحلیل گفتمانی پرداخته است. کتاب مذکور که کتابی پرفایده برای آشنایی با تحلیل گفتمانی است عمدتاً به عنوان منبع برای پژوهش‌های بعدی با این رویکرد محسوب می‌شود.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۱	مقاله	محمد دیانتی	۱۳۷۵	«پیش‌درآمدی بر سبک‌شناسی قرآن»
۲	مقاله	سیدمحمدتقی طیب	۱۳۷۹	«تحلیل کلام خدا (بحثی گفتمانی پیرامون متن قرآن مجید)»
۳	مقاله	سیدموسی صدر	۱۳۸۰	«فلسفه مردانه بودن گفتمان قرآنی»
۴	پایان‌نامه	آشور قلیچ پاسبه	۱۳۸۱	«اسلوب ندا در قرآن»
۵	مقاله	ابوالفضل ساجدی	۱۳۸۱	«نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»
۶	کتاب	محمد فاضلی	۱۳۸۲	پژوهشی در برخی از شیوه‌های بیان قرآن کریم
۷	کتاب	سیدحسین سیدی؛ محمدعلی کاظمی تبار	۱۳۹۳	سبک‌شناسی خطاب‌های خداوند به پیامبر اکرم (ص)

در اشاره به برخی از آثار نگارش شده در این دوره، توجه به نکات ذیل مناسب است:

پژوهش دیانتی (۱)، نخستین گام در توجه به ظرفیت عظیم قرآن به عنوان نمونه‌ای برای پژوهش‌های سبک‌شناسانه توسط پژوهشگران ایرانی است که در اواسط دهه ۷۰ شمسی انجام شده است. در این پژوهش، به صورت فهرست‌وار از ظرفیت‌های فراسبکی، فرازبانی و فراهنجاری قرآن، توجه به لایه‌های مختلف زبانی و نیز سبک‌شناسی قرآن با استفاده از رویکردهای ساختارگرا، توصیفی، نقش‌گرا، تکوینی و آماری، توجه به کلام معصومان (ع)، جنبه تأویلی آیات در جهت سبک‌شناسی قرآن و... سخن به میان آمده است؛ بدون اینکه به گونه عملی به این مباحث پردازد و آن‌ها را بر قرآن تطبیق کند. این پژوهش که در زمان خود پژوهشی آینده‌پژوهانه در حوزه مطالعات زبان‌شناسی قرآن است، نقطه شروعی بر پژوهش‌های سبک‌شناسی قرآن به شمار می‌آید، اگرچه ایده نگارنده در میان قرآن‌پژوهان ایرانی چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد و اولین پژوهش‌های کاربردی سبک‌شناختی قرآن، حدود ۱۵ سال بعد آغاز می‌شود.

پژوهش ساجدی (۵) در اوایل دهه هشتاد، آغازی بر رویکرد سبک‌شناسی گفتمان قرآنی است. این پژوهش، بدون بسط و توضیح لازم صرفاً به برخی از کنش‌های گفتاری و عاطفی قرآن اشاره می‌کند. گفتنی است: پژوهش‌های طیب (۲)، صدر (۳)، قلیچ (۴)، فاضلی (۶)، در اواخر دهه ۷۰ و اوایل دهه ۸۰ و حتی برخی آثار در دهه ۹۰؛ مانند پژوهش سیدی و کاظمی تبار (۷)، تنها ادامه‌ای بر پژوهش‌های بلاغی قدیم هستند، نه پژوهشی در سبک‌شناسی جدید. در این پژوهش‌ها عموماً مراد از سبک یا اسلوب یا گفتمان و حتی سبک‌شناسی و گفتمان‌شناسی، همان معنای لغوی آن‌هاست؛ نه معنای اصطلاحی جدید در حوزه مباحث زبان‌شناسی مدرن و نه سبک‌شناسی قرآن با استفاده از رویکردهای لایه‌ای یا گفتمانی.

۲.۴. رشد و گسترش مباحث سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی

دوره دوم که از اواخر دهه ۸۰ آغاز و تا اواسط دهه ۹۰ ادامه دارد، دوره رشد نسبی مطالعات سبک‌شناختی قرآنی است. در این دوره، هم از رویکردهای مختلف سبک‌شناسی در تحلیل آیات قرآن استفاده می‌شود و هم مطالعات از حالت ابتدایی و نوپای خود خارج شده و به سمت تخصصی شدن پیش رفته‌اند.

مهم‌ترین ویژگی‌های این دوره را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

ا. برخلاف سایر مطالعات سبک‌شناسی ادبی در دنیا و ایران که تقریباً فاصله زمانی چندساله‌ای میان مباحث نظری و مباحث کاربردی و نمونه‌های عملی وجود دارد، در حوزه مطالعات سبک‌شناسی قرآنی فاصله مذکور عملاً وجود ندارد و مطالعات سبک‌شناسی مستقیماً روی خود آیات قرآن پیاده می‌شود، بدون اینکه به بنیان‌های نظری کار داشته باشد و به نقاط قوت و ضعف این مطالعات درخصوص قرآن پرداخته شود و همین باعث می‌شود که هنوز این مطالعات با ضعف بنیان‌های نظری روبه‌رو باشد.

ب. از ویژگی‌های این دوره باید به ابتدایی بودن مباحث، هم در حوزه نظری و هم در حوزه کاربردی اشاره کرد که کمتر به جنبه‌های تخصصی پرداخته می‌شود و عمده مباحث به‌طور کلی و بدون ذکر شواهد کافی برای هر لایه آورده می‌شود. از این‌روست که در مطالعات صورت گرفته، سخن از بررسی تمام سطوح زبانی است اما در عمل، تنها بخشی از سطوح، آن هم به‌طور ناقص بررسی می‌شوند.

ج. از ویژگی‌های دیگر این دوره، کارکرد تکرارگونه مطالعات سبک‌شناسی است؛ بدین معنا که، یک اثر با یک رویکرد سبک‌شناسی مشخص خلق می‌شود و بقیه پژوهشگران صرفاً با همان روش مقاله اولیه آثار متعددی خلق می‌کنند و تنها فرق مقاله‌ها، تفاوت در موضوع انتخابی است که حاکی از نوعی رکود و درج‌ازدن در استفاده از روش‌های سبک‌شناسی جدید است. گرچه که این آفت در بسیاری از

مطالعات جهان وجود دارد و منحصر به مطالعات قرآنی نمی‌شود، اما چون هدف از استفاده از رویکردهای جدید در مطالعات قرآنی فهم جدید از آیات و کشف روش‌های نو در بررسی آیات است؛ لذا تکرار مباحث، ازجمله موانع رسیدن به این اهداف است. البته باید گفت که این تکرارگونه در دوره بعدی نیز به‌وفور مشاهده می‌شود که منجر شده بسیاری از مطالعات، نه ابزار جدید سبک‌شناختی و نه روش جدید و نه حتی تبیین مبانی نظری داشته باشند.

د. در این دوره، برخی از مطالعات با استفاده از یک ابزار خاص سبک‌شناسی یا یک سطح خاص از سبک‌شناسی نیز مشاهده می‌شود که گرچه غنا و عمق لازم را ندارند، اما نویدبخش مطالعات تخصصی پیرامون لایه یا مؤلفه‌ای خاص از یک لایه را می‌دهند و درواقع، این‌ها را می‌توان نمونه‌های اولیه برای دوره بعدی دانست که هنوز نتوانسته‌اند جایگاه مهمی در مطالعات قرآنی پیدا کنند.

ه. به نظر می‌رسد در این دوره درک ناکافی از ظرفیت‌های زبان‌شناسی مدرن در میان قرآن‌پژوهان معاصر، ناشی از وابستگی به ابزارها و پیش‌فرض‌های سنتی تفسیر (مانند صرف، نحو و بلاغت) است که موجب شده است دانش‌های نوین در برخی از موارد، ادبیات مدرن را امتداد طبیعی سنت‌های گذشته تلقی کنند. این نگرش در پژوهش‌هایی مانند تأکید خاقانی و اصغری بر پیوند عمیق بلاغت قدیم و سبک‌شناسی جدید،^{۳۷} ادعای مؤمن‌نژاد و همکاران درباره یکسانی معیارهای بلاغت و زبان‌شناسی جدید،^{۳۸} استناد حسنونند به هم‌پوشانی نظریه کنش‌گفتاری با بلاغت اسلامی^{۳۹} و کوشش سادات‌الحسینی و دیگران برای یافتن اشتراکات میان نظریه «نظم» جرجانی و نقش‌گرایی هلیدی بازتاب یافته است.^{۴۰} حتی برخی محققان، این دو حوزه دانشی را کاملاً همسان می‌دانند.^{۴۱} چنین رویکردی بدون نقد جدی مانع از بهره‌گیری اصیل و تحلیلی از چهارچوب‌های زبان‌شناسی مدرن در مطالعات سبک‌شناسی قرآن شده است. در این دوره، پژوهشگران قرآنی با مطالعه آثار سبک‌شناسی عرب‌زبانان به‌طور عام و فارس‌زبانان فعال در حوزه مطالعات ادبی به‌طور خاص، به شناخت قابل ملاحظه‌ای از رویکردهای سبک‌شناسی دست یافته‌اند و سعی‌شان بر آن است تا این مباحث را به‌گونه‌ای کاربردی و مصداقی بر آیات قرآن تطبیق کنند. در همین راستا، مطالعات سبک‌شناختی قرآن با رویکردهایی، ازجمله رویکرد بیانی یا لایه‌ای، گفتمانی، نقش‌گرا و ساختارگرایانه دنبال می‌شود که در ادامه به نمونه‌های آن می‌پردازیم.

۳۷. خاقانی، اصغری، «سبک‌شناسی سورة مريم (ع)»، ۹۴.

۳۸. مؤمن‌نژاد و همکاران، «سبک‌شناسی سورة نازعات»، ۷۷.

۳۹. حسنونند، «تحلیل متن سورة مريم براساس نظریه کنش‌گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل»، ۴۹.

۴۰. سادات‌الحسینی و همکاران، «بررسی و تحلیل نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی در پرتوی نظریه نقش‌گرای هلیدی»، سراسر اثر.

۴۱. نصرتی و همکاران، «سبک‌شناسی سورة ذاریات»، ۲۰۴.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۸	مقاله	علی حاجی خانی	۱۳۹۱	«الاسلوب و الاسلوبیه و عناصر الاسلوب الادبی من منظور القرآن الکریم»

همچنین در این دوره، توجه به مبانی نظری سبک‌شناسی قرآنی که جای خالی آن احساس می‌شد، با اثر حاجی خانی (۸) آغاز می‌شود. در این اثر به برخی از مهم‌ترین تفاوت‌های مبنایی سبک‌شناسی اسلامی با سبک‌شناسی غربی و نیز عناصر سبک، از جمله ایمان به غیب، تقدس کتاب الهی، نیت و... اشاره شده است.

۴.۲.۱. رویکرد بیانی یا لایه‌ای

این رویکرد که از آن با عنوان رویکرد لایه‌ای یا سطوح زبانی نیز یاد می‌شود، پرتکرارترین نوع مطالعه سبک‌شناسی در ایران به طور عام و در مطالعات قرآنی به طور خاص است، به گونه‌ای که بیشترین مقاله‌ها و کتب سبک‌شناسی در حوزه نظم و نثر پارسی و نیز حوزه قرآن براساس این رویکرد تألیف شده‌اند. این رویکرد که مهم‌ترین رویکرد سبک‌شناسی ایران است، با آثار ملک الشعرای بهار و شاگردانش که به سطوح زبانی اهتمام داشته‌اند، شناخته می‌شود.

در روش سبک‌شناسی بیانی یا لایه‌ای، سبک‌شناس در سطح آوایی به تناسب اصوات با معانی، مقام و سیاق از حیث دارا بودن حروف بر تفخیم، ترقیق، جهر، همس (زمزمه)، انطباق، افتتاح، مدّ، لین، اظهار، ادغام، تنوین، اخفاء، استعلاء، تجانس، تعادل و... می‌نگرد. در سطح صرفی، به تناسب صیغه کلمه از نظر اسم یا فعل یا مشتق بودن آن، که اگر اسم است به تناسب وزنی که بر طبق آن آمده و اگر فعل است در دلالتش بر ماضی یا مضارع یا امری بودن یا ثلاثی و رباعی بودن و اگر مشتق باشد به اینکه اسم فاعل یا اسم مفعول یا صیغه مبالغه و... و نیز به تناسب همه موارد مذکور با سیاق و مقام می‌پردازد. در سطح نحوی به اجزای ترکیب‌ها از حیث تقدیم و تأخیر، حذف یا ذکر، جدایی یا اتصال، ایجاز یا اطناب، تعریف و تنکیر، خبر یا انشا و دیگر مطالبی که در مباحث معناشناسی و سایر مطالعات سبک‌شناسی مدرن ذکر کرده‌اند، توجه و دقت می‌کند.^{۴۲}

در سطح واژگانی و تصویری به تصویر معنایی موجود در این کلمات و ترکیبات از طریق تشبیه، استعاره، کنایه و انواع مجاز که در علم بیان به تفصیل آمده است و همچنین به تصویر هنری که ترکیبات و کلمات در بر دارند، که ابزارهای مختلف آوایی، واژگانی، صرفی، نحوی (دستوری) که قبلاً توضیح داده شد، می‌نگرد. همچنین به ابزارهای تحسین و تزیین آن می‌نگرد که عبارت‌اند از: سجع، جناس، مطابقه،

۴۲. هندای، التفسیر الاسلوبی للقرآن الکریم؛ عرض و تقویم، ۴۷.

التفات، احتراس، تکمیل، تتمیم و دیگر مباحثی که بلاغیون در علم بدیع ذکر کرده‌اند، که هم در ترسیم تصویر زیبا و هم در روشن کردن معنا که چیزی جدید و مفید را به ارمغان آورد.^{۴۳} همچنین سبک‌شناس به دلالت‌های فنی موارد پیش‌گفته و ارزش آن‌ها و نیز تطابق آن‌ها با مقتضای حال نیز توجه و دقت دارد.^{۴۴}

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۹	مقاله	محمد خاقانی و محمد جعفر اصغری	۱۳۸۹	«سبک‌شناسی سورة مریم (ع)»
۱۰	مقاله	نصرالله شاملی	۱۳۹۰	«دراسة اسلوبية في سورة ص»
۱۱	مقاله	علی نظری، کبری خسروی، سمیرا جدی	۱۳۹۱	«سبک‌شناسی سورة تکویر»
۱۲	پایان‌نامه	فرشته بهرامیان	۱۳۹۲	«بررسی سبک‌شناسی سورة توبه»
۱۳	مقاله	قادر قادری	۱۳۹۲	«سبک‌شناسی استعارة تمثيلية در قرآن کریم»
۱۴	مقاله	حسین کیانی و سمانه قلاوند	۱۳۹۳	«الظواهر الاسلوبية في سورة الانعام»
۱۵	پایان‌نامه	فاطمه گلیج	۱۳۹۳	«سبک‌شناسی سورة یس»

آغاز مباحث سبک‌شناسی بیانی در حوزه مطالعات قرآنی به اواخر دهه ۸۰ به اثر خاقانی و اصغری (۹) بر می‌گردد که اولین اثر در زمینه سبک‌شناسی کاربردی قرآن با رویکرد توصیفی-بیانی است و مشخصاً برخی از آیات قرآن را تحلیل سبک‌شناسانه کرده است. در این اثر، آیات سورة مریم از این جهت‌ها بررسی شده است: واژگان، ترادف، مشترک لفظی، تکرار، افراد، جمع، تعریف، تنکیر و آواشناسی. در این اثر از رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای نامی برده نشده است، از این‌رو به ساختار و ریز مباحث این رویکرد پابندی دیده نمی‌شود و تنها برخی از لایه‌های سبک‌شناسی بررسی می‌شوند. همچنین به مباحث و مبانی نظری این رویکرد پرداخته نمی‌شود. در هر حال، این اثر را می‌توان نقطه‌شروعی برای مطالعات سبک‌شناختی لایه‌ای قرآن دانست.

اثر بعدی، با فاصله یک سال، اثر «شاملی و حسنعلیان» (۱۰) به زبان عربی است که برای اولین بار از سطوح صوتی، دلالتی، ترکیبی و تصویری سخن می‌گوید. در این اثر، همچنان از سطوح صرفی و نحوی سخنی به میان نیامده و در سطح ترکیبی نیز تنها به تکرار و استفهام اکتفا شده است اما در مقایسه با اثر

۴۳. هندای، التفسیر الاسلوبی للقرآن الکریم؛ عرض و تقویم، ۴۸.

۴۴. هندای، التفسیر الاسلوبی للقرآن الکریم؛ عرض و تقویم، ۴۸.

قبل، از نظم ساختاری بهتری برخوردار است و تاحدودی به مبانی نظری این رویکرد هم توجه شده است. این اثر نوید عمیق بخشی به مطالعات سبک‌شناختی قرآنی با رویکرد لایه‌ای است.

اثر «نظری و همکاران» (۱۱) تاحدودی نسبت به مقالات قبلی از گستردگی بیشتری از لحاظ بررسی لایه‌ها برخوردار است. همچنین اثر «بهرامیان» (۱۲) با شواهد بیشتری در سبک‌شناسی لایه‌ای سوره همراه است. اثر «قادری» (۱۳) حاکی از نگاه جزئی و مطالعه موردی به سبک‌شناسی است و در آن به بررسی مواردی همچون تعریف و تنکیر، تقدیم و تأخیر، استفهام، امر و تکرار می‌پردازد که حاکی از این است که تنها سطح نحوی را، آن هم به‌طور ناقص بررسی کرده است. علی‌رغم نواقص روشی، این اثر را می‌توان نویدبخش مطالعات تخصصی در یک مؤلفه خاص سبک‌شناسی دانست. اثر «کیانی و قلاوند» (۱۴) اگرچه از بررسی سطوح زبانی به‌طور کامل در سوره انعام سخن می‌گوید؛ اما در عمل تنها عنصر تکرار، تقدیم و تأخیر، استفهام، التفات و حوار را، که تنها برخی از مؤلفه‌های لایه نحوی و بلاغی است، بررسی می‌کند و به بقیه لایه‌ها نمی‌پردازد. اثر «گلیچ» (۱۵)، اثری متمایز است که سوره یس را با رویکردهای مختلفی از این دست تحلیل می‌کند: رویکرد لایه‌ای، نقش‌گرا و ساخت‌گرا. این اثر، نمونه جدیدی از ترکیب رویکردهای مختلف برای تحلیل جامع یک سوره است.

۴.۲.۲. رویکرد ساختارگرا

این رویکرد، که در اواسط قرن بیستم میلادی و متأثر از ساختارگرایان در آثار افرادی مانند «پی‌یر گویراود»^{۴۵} (۱۹۷۰م)، «آخمانوف»^{۴۶} (۱۹۷۹م) و «تیلور»^{۴۷} (۱۹۸۰م) رواج یافت، بر این اصل بنا شده است که هر سازه زبانی، در ارتباط با دیگر سازه‌ها ارزش می‌یابد. در این روش، معنا و دلالت، ارزشمند اما فرعی است و هدف، کشف روابط پنهان میان سازه‌هاست.^{۴۸} سبک‌شناس ساختارگرا در پی آن است که از شکل و ساخت به معنای پیام پی ببرد، بدین شکل که باید عناصر جزئی را با یکدیگر و در رابطه با کل سیستم بررسی کند.^{۴۹} بنابراین، هر جزئی بدون در نظر گرفتن سایر اجزا و نیز بدون در نظر گرفتن کل سیستم هیچ معنایی ندارد. ساختارگرایان به جای بررسی زندگی نویسنده و تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی و... بر او و نوشته‌اش، صرفاً به بررسی ساختارهای ادبی-زبانی متن می‌پردازند. ساختارگرایان می‌خواهند بدانند متن چگونه معنا می‌دهد، نه اینکه چه معنایی می‌دهد.^{۵۰} سبک‌شناس به دنبال این است که چگونه میان

45. Pierre Guiraud

46. Akhmanov. O.

47. Talbot Taylor, J.

۴۸. جیگاره، صادقی، «بررسی و تحلیل سوره انفطار با تکیه بر نظریه ساختارگرایی»، ۵۱.

۴۹. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۶.

۵۰. صدقی، پرنوش، «سبک‌شناسی ساختارگرایانه خطبه ۸۷ نهج البلاغه»، ۱۷۷.

آواها، واژگان، ترکیبات و ساخت‌های نحوی و بلاغی جمله‌ها تناسب‌های ساختاری وجود دارد و از دل آن ساختارها و تناسب‌ها، ویژگی‌های سبکی اثر را شناسایی می‌کند.^{۵۱} سبک‌شناس براساس سطوح آوایی، ترکیبی (نحوی) و معنایی به بررسی متن می‌پردازد؛ بدین صورت که، در سطح آوایی، مباحثی چون تکرار اصوات مد، تکرار حروف و تطابق صفات آن‌ها با معنای آیات و همچنین فاصله آیات بررسی می‌شود؛ در سطح دلالت‌های ترکیبی، جمله‌های خبری و انشایی و در ذیل آن، اسالیب امرونی، استفهام، تأکید، تعریف و تنکیر مدنظر قرار می‌گیرد و در سطح معنایی، صنعت تضاد، ترادف، استعاره و جناس را بررسی می‌کند.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۱۶	پایان‌نامه	الهام عارفی‌پور	۱۳۸۹	«آیات قیامت در قرآن از منظر نظریه ساختارگرایی با تأکید بر سوره حاقه»
۱۷	پایان‌نامه	حدیث دولتشاه	۱۳۹۲	«تحلیل ساختارگرایانه سوره قمر»
۱۸	مقاله	مینا جیگاره، زهرا صادقی	۱۳۹۵	«بررسی و تحلیل سوره انفطار با تکیه بر نظریه ساختارگرایی»
۱۹	مقاله	علی خضری، رسول بلاوی، آمنه فروزان کمالی	۱۳۹۵	«نگاهی سبک‌شناختی به سوره یس با تکیه بر دیدگاه‌های ساختارگرایی»

اولین آثار در حوزه نظریه ساختارگرا، آثار عارفی‌پور (۱۶)، دولتشاه (۱۷) و جیگاره و صادقی (۱۸) است. اثر خضری و همکاران (۱۹)، اولین و تنها اثر با تصریح به عنوان سبک‌شناسی ساختارگراست. گفتنی است هر چهار اثر، علی‌رغم تفاوت جزئی در عنوان و البته تفاوت در سوره مورد مطالعه، در عمل، مؤلفه و اصول سبک‌شناسی ساختارگرا را در سور مختلف پیاده‌سازی کرده‌اند و از جهت روشی و نحوه تحلیل، تفاوت آشکاری میان آن‌ها مشاهده نمی‌شود. این تفاوت عناوین، که هم در این رویکرد و هم در سایر رویکردها مکرراً مشاهده می‌شود، حاکی از این است که هنوز انسجام مورد نیاز در مباحث علمی، میان محققان حاکم نشده است و این به نوبه خود ناشی از جدیدبودن مباحث و عناوین آن‌ها و در بسیاری موارد، عدم توجه به حدود مرزهای مصطلحات زبان‌شناسی در کار بست قرآنی آن‌هاست.

همچنین، رویکردهای ساختارگرا و لایه‌ای به یکدیگر بسیار شباهت دارند، به گونه‌ای که در هر دو رویکرد، لایه‌های آوایی، واژگانی، صرفی و نحوی بررسی می‌شوند اما در رویکرد ساختارگرا بیشتر روابط

۵۱. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۶.

بین عناصر و ساختار کلی بررسی می‌شود و در رویکرد لایه‌ای بیشتر لایه‌های مجزا و ترکیب آن‌ها مورد دقت قرار می‌گیرد. گرچه تفکیک میان این دو رویکرد کار مشکلی به نظر می‌رسد، به گونه‌ای که در دوره‌های بعدی حتی اگر سخن از رویکرد ساختارگراست اما در عمل رویکرد لایه‌ای بررسی می‌شود،^{۵۲} همین شباهت سبب شده است تا عملاً در دوره‌های بعدی اثری از رویکرد ساختارگرا نباشد و در واقع، مباحث آن در ذیل رویکرد لایه‌ای دنبال شود.

۴.۲.۳. رویکرد گفتمانی

این رویکرد که در دهه هفتاد قرن بیستم مطرح شد، به مطالعه ساختارهای متون از طریق بررسی ویژگی‌های زبانی، اجتماعی و فرهنگی متون می‌پردازد و هدف آن، هم در مکتب انگلیسی-آمریکایی که به بررسی گفتمان از جهت گفتار و هم در مکتب فرانسوی (میشل فوکو)^{۵۳} که به بررسی گفتمان از جهت متن و نوشتار می‌پردازد،^{۵۴} بررسی پیوند میان متن و بافت (نهادی، اجتماعی و سیاسی) است. در واقع، تحلیل گفتمانی به بررسی ناگفته‌های یک متن و لایه‌های زیرین گفتار می‌پردازد^{۵۵} و زبان را در قلمرویی فراتر از جمله بررسی می‌کند. ریشه این مباحث را می‌توان در منابع اسلامی یافت؛ جایی که بلاغیون، مفسران، اصولیان و دانشمندان علوم قرآنی به ارتباط میان متن و بافت توجه کامل داشته‌اند.^{۵۶}

سبک‌شناس در این رویکرد، تنها به سطح نحوی می‌پردازد؛ بدین شکل که ابتدا خود سطح نحوی که دارای دو لایه به نام سبک نحوی گسسته (برای جملات مستقل) و سبک نحوی هم‌پایه (برای جمله‌های مرتبط با هم) است را باید در متن مشخص کند. در مرحله بعدی، سبک‌شناس باید جمله‌ها را به لحاظ کنش‌گفتاری (ناگفته‌های یک متن شامل شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و...)،^{۵۷} که خود به پنج گروه (کنش تصریحی یا اظهاری، کنش ترغیبی، کنش عاطفی، کنش تعهدی و کنش اعلامی)^{۵۸} تقسیم می‌شود، بررسی و مشخص کند. در مرحله بعد به بررسی تضادهای میان آنچه در متن هست و آنچه در متن نیست اما در ارتباط با متن است، واکاوی دلیل انتخاب موضوع‌های مختلف در متن، چرایی تأکید، حذف و بزرگ‌نمایی در بیان مطالب و درنهایت، ایدئولوژی حاکم بر متن می‌پردازد. در مرحله آخر به روابط بینامتنی متن و بافت فرهنگی-اجتماعی توجه می‌کند که برای این کار توجه به متون روایی، فقهی، کلامی و فلسفی

۵۲. نک: بشارتی و همکاران، «کاوشی در صورت و محتوای نامه امام علی(ع) به عثمان بن حنیف (براساس رویکرد سبک‌شناسی ساختارگرا)»، سراسر مقاله.

53. Paul Michel Foucault

۵۴. مکاریک، دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ۲۶۱.

۵۵. فضانالی و همکاران، «تحلیل خطی پنجاه و یکم نهج البلاغه براساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری»، ۸۳.

۵۶. نک: عموش، گفتمان قرآن (بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن)، ۴۱-۱۳۰.

۵۷. یارمحمدی، گفتمان‌شناسی رایج انتقادی، ۳۵.

۵۸. نک: سرل، افعال گفتاری، ۱۳-۱۹.

برای کشف روابط پنهان متن حائز اهمیت هستند؛ مباحثی از قبیل: قراین حالیه و مقالیه، دلالت‌های ضمنی و التزامی، اراده جدی و استعمالی،^{۵۹} اسباب نزول، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، سیاق و تناسب بین آیات و سور.^{۶۰}

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۲۰	مقاله	رضا شکرانی، مهدی مطیع، هدی صادق‌زادگان	۱۳۹۰	«بررسی روش گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربری آن در مطالعات قرآنی»
۲۱	مقاله	محمد جرفی، عباد محمدیان	۱۳۹۳	«بررسی سورة عبس از دیدگاه سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»
۲۲	مقاله	محمده قادری، حسین خاکپور	۱۳۹۸	«بررسی و تحلیل سورة مجادله براساس سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»
۲۳	مقاله	عبدالاحد غیبی، فرشته اصغری	۱۴۰۱	«تحلیل بلاغی سورة «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو»

توجه قرآن‌پژوهان ایرانی به رویکرد سبک‌شناسی گفتمانی را باید مرهون اثر «شکرانی و همکاران» (۲۰) دانست. در این اثر، مباحثی چون پیشینه مفهوم گفتمان و گفتمان‌کاوی، مراحل گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربری گفتمان‌کاوی در تحلیل آیات عصری قرآن مطرح و شش مرحله؛ شامل واکاوی و فهرست‌برداری از واژگان، جمله‌ها و گزاره‌ها، چگونگی پیوستگی متن به لحاظ ساختاری و معنایی، تعیین ساختارهای درونی متن و معنای کلان آن، بررسی فهرستی از تضادهای دوگانه مابین متن و خارج متن و درنهایت، توجه به روابط بینامتنی نص و همچنین بافت فرهنگی-اجتماعی، بررسی و تأکید شده است. متأسفانه در این اثر، خلط میان حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی، از جمله حوزه معناشناسی و حوزه سبک‌شناسی و حتی خلط میان رویکردهای مختلف سبک‌شناسی؛ از جمله رویکرد انتقادی، بیانی و گفتمانی مشاهده می‌شود.

اثر «جرفی و محمدیان» (۲۱) اولین مطالعه موردی جدی درباره بخشی از قرآن به رویکرد سبک‌شناسی گفتمانی است. این اثر اگرچه به مبانی و پیش‌فرض‌های سبک‌شناسی گفتمانی ورودی نداشته؛ اما از لحاظ معین‌کردن معیارهای سبک‌شناسی گفتمانی و کاربری آن، اثر قابل قبولی است. اثر

۵۹. شکرانی و همکاران، «بررسی روش گفتمان‌کاوی و چگونگی کاربری آن در مطالعات قرآنی»، ۹۶.

۶۰. عموش، گفتمان قرآن (بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن)، ۸۲.

«قادی و خاکپور» (۲۲)، در واقع نوعی کپی‌برداری از اثر (۲۱) است و مباحث عمده‌ای از اثر (۲۱) عیناً و بدون هیچ تغییری در اثر (۲۲) تکرار شده است و عملاً مطلب اضافه‌ای نسبت به اثر (۲۱) ندارد، جز اینکه سوره دیگری را بررسی کرده است. اثر «غیبی و اصغری» (۲۳) نیز ادامه‌ای بر دو اثر (۲۱) و (۲۲) است و مطلب جدیدی ندارد.

۴.۲.۴. رویکرد نقش‌گرا

این رویکرد که در اواخر دهه هفتاد میلادی در مقابل سبک‌شناسی صورت‌گرا و عمدتاً متأثر از افرادی مثل «هلیدی»^{۶۱} (انسجام) و «رقیه حسن» (پیوستگی انسجامی) مطرح شد، به بررسی زبان در کاربرد می‌پردازد؛ بدین معنا که هر گزینش زبانی، زمانی نقش‌مند و معنادار است که در یک بافت، نظام اجتماعی، نظام اعتقادی یا فرهنگ قرار گرفته باشد.^{۶۲} سبک‌شناس در اینجا عناصر دستوری، نقشی و معنایی را برای توضیح «نقش معنایی» می‌خواهد.^{۶۳} در اینجا سه فرانقش اجتماعی عمده؛ شامل فرانقش اندیشگانی (بیان تجربه‌های درونی و بیرونی)، فرانقش بینافردی (بیان احساسات و کاربرد صورت‌های زبانی مناسب در برخوردهای اجتماعی) و فرانقش متنی و جمله‌سازی (که گوینده را قادر می‌سازد آنچه که می‌خواهد را منسجم و ساختارمند در قالب متن بیان کند) تحلیل می‌شوند.^{۶۴} در فرانقش اجتماعی (تجربی) شش فرایند (مادی، ذهنی، رابطه‌ای، رفتاری، کلامی، وجودی)^{۶۵} برای دستیابی به احساسات، اعتقادات و تأثرات صاحب کلام از طریق ساختار گذرایی (تعدی) تحلیل می‌شوند. در فرانقش متنی عوامل ساختاری (ساخت مبتدا-خبری، آغازگر-پایان‌بخش، نشان‌دار-بی‌نشان‌بودن، ساخت اطلاعاتی و توازن) و عوامل غیرساختاری در سه بخش واژگانی (تکرار، هم‌آیی، هم‌معنایی، تضاد معنایی، رابطه جزء به کل و جزء به جزء)، دستوری (ارجاع، حذف و جایگزینی و ادات ربط) و آوایی (جناس، سجع و موازات) برای بررسی انسجام و تناسب متن با بافت کلام، مورد تحلیل سبک‌شناس قرار می‌گیرند.^{۶۶} در فرانقش بینافردی ساختار وجهی (خبر و انشا) و باقی‌مانده عناصر (گزاره‌ساز، متمم، ادات) تحلیل می‌شوند.^{۶۷}

61. Michael Halliday

۶۲. راستگو، «جایگزینی واژگانی در مشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا»، ۵۷-۵۸.

۶۳. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۷.

۶۴. نک: صالحی، «علم معانی و دستور نقش‌گرای هلیدی»، ۳۵-۳۷.

۶۵. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۹.

۶۶. راستگو، «جایگزینی واژگانی در مشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا»، ۵۸؛ حسینی و همکاران، «سبک‌شناسی گفتار خطبه ۴۲ نهج البلاغه بر مبنای نظریه نقش‌گرای هلیدی»، ۸۳.

۶۷. صادقی و همکاران، «تفسیر ساختاری سوره کوثر بر پایه نظریه زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی»، ۵۴.

آجیلیان مافوق، بامری؛ جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران / ۲۷

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۲۴	مقاله	سیدمصطفی احمدزاده	۱۳۸۷	«تفسیر زبان‌شناختی سوره عصر»
۲۵	مقاله	طاهره ایشانی، معصومه نعمتی قزوینی	۱۳۹۲	«بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا»
۲۶	مقاله	علی صادقی، حسن نقی‌زاده، سیدمحمدکاظم طباطبایی	۱۳۹۴	«تفسیر ساختاری سوره کوثر بر پایه نظریه زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی»
۲۷	مقاله	کبری راستگو	۱۳۹۵	«جایگزینی واژگانی در متشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا»
۲۸	مقاله	علی سلیمی، سمیه نادری	۱۳۹۶	«خوانش ساختار بازنمودی قرآن براساس رویکرد نقش‌گرا (مطالعه مورد پژوهانه: سوره طاهّا)»

برخلاف سایر رویکردهای سبک‌شناسی، سبک‌شناسی نقش‌گرا با همین عنوان، کمتر مورد استقبال قرآن‌پژوهان قرار گرفته است، ازجمله اثر احمدزاده (۲۴) که اساساً نامی از سبک‌شناسی نقش‌گرا نمی‌برد، درحالی‌که پژوهش او با استفاده از برخی مؤلفه‌های این رویکرد نگارش شده است. همچنین آثار دیگری؛ مانند اثر ایشانی و نعمتی (۲۵)، صادقی و همکاران (۲۶) و سلیمی و نادری (۲۸) اگرچه با تصریح در عنوان به رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا تعلق دارند؛ اما در عمل به مؤلفه‌های این رویکرد پایبندی ویژه‌ای را نشان نمی‌دهند.

اثر راستگو (۲۷) شاید تنها اثری در این زمینه باشد که با عنوان سبک‌شناسی نقش‌گرا تدوین شده و دقیقاً مؤلفه‌های این رویکرد سبک‌شناسی را به کار برده است. این موضوع نشان می‌دهد در میان قرآن‌پژوهان، مرزبندی روشنی در به‌کارگیری اصطلاحات زبان‌شناسی در تحقیقاتشان وجود ندارد و در این خصوص، از اصطلاح بسیار عام «تفسیر زبان‌شناختی» تا کاربرد محدودتری؛ چون «زبان‌شناسی نقش‌گرا» و تا اصطلاح دقیق «سبک‌شناسی نقش‌گرا» مشاهده می‌شود.

در این دوره تسرع در تطبیق دو دانش را می‌توان احساس کرد. نمونه آن را می‌توان در سبک‌شناسی نقش‌گرا یافت؛ جایی که مفهومی به نام ساختار گذرایی (تعدی) مطرح می‌شود که آن را به معنای تمایز میان

افعالی که نیاز به مفعول دارند و افعالی که نیاز به مفعول ندارند، دانسته‌اند،^{۶۸} درحالی که ساختار گذرایی به کل بند نظر دارد، نه فقط به فعل^{۶۹} و اساساً هدف سبک‌شناس نقش‌گرا تحلیل بند است، نه فعل.^{۷۰} نمونه دیگر این تقلیل معنایی را باید در تعریف فرایند دانست که آن را به فعل ترجمه می‌کنند،^{۷۱} درحالی که فرایند (process) ناظر به روند انجام یک کار است و نه صرفاً یک فعل (verb) خاص. از همین رهگذر، افعال موجود در قرآن را مورد توجه قرار می‌دهند و شش فرایند مدنظر در سبک‌شناسی نقش‌گرا را بر آن‌ها تطبیق می‌کنند و حال آنکه، نقش‌گرای نظام‌مند به جای بحث درباره فعل، مفهومی به نام فرایند را مطرح می‌کند.^{۷۲}

۳.۴. ظهور رویکردهای پیچیده‌تر سبک‌شناسی در مطالعات قرآنی

در این دوره که آشنایی زیادی با مباحث سبک‌شناسی در میان پژوهشگران حاصل شده و از طرفی پرداختن به تمام لایه‌های زبانی باتوجه به اینکه هر لایه زبانی دارای چندین مؤلفه است و اینکه گاه یک مؤلفه، خود می‌تواند موضوع پژوهش در یک سوره باشد، موجب شده است که تحقیقات، متمرکز بر یک لایه زبانی یا یک مؤلفه خاص از یک لایه زبانی باشد که هم بر عمق و غنای مباحث می‌افزاید و هم باعث شده مباحث زیبایی‌شناختی و بلاغی قرآن که در علوم بلاغی مقداری به آن‌ها پرداخته شده، امروزه از گستره زیاد و ارائه شواهد فراوان قرآنی برخوردار باشد.

همچنین در این دوره، تمرکز بر مباحث نظری و بنیانی در مطالعات سبک‌شناسی افزایش پیدا کرد و در ضمن، این ایراد، که سخن از بررسی تمام سطوح باشد اما در عمل برخی از سطوح بررسی شود، کمتر وجود دارد.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۲۹	مقاله	مرتضی سازجینی، عباس یوسفی تازه‌کندی	۱۳۹۵	«سبک‌شناسی سوره جمعه»
۳۰	مقاله	مرتضی سازجینی، عباس یوسفی تازه‌کندی	۱۳۹۵	«سبک‌شناسی سوره ذاریات»

۶۸. عزیزخانی و همکاران، «کاربست دستور نقش‌گرای هلیدی بر سوره انشراح»، ۷۳.

۶۹. سلیمی، نادری، «خوانش ساختار بازنمودی قرآن براساس رویکرد نقش‌گرا (مطالعه موردپژوهانه: سوره طها)»، ۱۳۴.

۷۰. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۹.

۷۱. سلیمی، نادری، «خوانش ساختار بازنمودی قرآن براساس رویکرد نقش‌گرا (مطالعه موردپژوهانه: سوره طها)»، ۱۳۷.

۷۲. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۴۹.

آجیلیان مافوق، بامری؛ جریان‌شناسی مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران / ۲۹

۳۱	مقاله	عسگر بابازاده اقدم، حسین تک‌تبار فیروزجایی	۱۳۹۷	«سبک‌شناسی سورة قمر»
۳۲	مقاله	عسگر بابازاده اقدم، فاطمه فیوروقی	۱۳۹۸	«سبک‌شناسی سورة نازعات»

در این دوره هنوز تحقیقاتی به‌سان دوره‌های قبل و با همان ایرادها یافت می‌شود؛ مانند آثار سازجینی و یوسفی تازه‌کندی (۲۹) و (۳۰) و سایر مقاله‌های این گروه، همچنین آثار بابازاده اقدم و همکاران (۳۱) و (۳۲) و... که در سطوح آوایی، صرفی، نحوی، بلاغی و فکری به بررسی سوره‌ها پرداخته‌اند. این آثار در واقع، به‌نوعی تکرار الگویی از پژوهش‌های دوره‌های قبل هستند.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۳۳	مقاله	صلاح‌الدین عبدی، جواد محمدزاده	۱۳۹۴	«التناوب ظاهرة اسلوبية في القرآن الكريم (دراسة في سورة الاعراف انموذجا)»
۳۴	مقاله	رضا رمضانی اسفند	۱۳۹۵	«بررسی سبک‌شناختی خطاب نداء در سوره‌های مدنی قرآن کریم»
۳۵	مقاله	مینا پیرزادینا، مالک عبدی، راضیه قاسمی	۱۳۹۵	«بررسی لایه آوایی سورة مبارکه انبیاء از منظر سبک‌شناسی»

آغاز این دوره، اواسط دهه ۹۰ و تا زمان شکل‌گیری پژوهش (تابستان ۱۴۰۳) ادامه دارد؛ جایی که عبدی و محمدزاده (۳۳)، تنها مؤلفه تناوب را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های لایه نحوی، در اثر خود بررسی کرده و رمضانی اسفند (۳۴) در اثر خود، تنها، شاخصه نداء را در سطوح صرفی، نحوی، بلاغی و تفسیری بررسی کرده است.

از ویژگی‌های این دوره توجه به مباحث نظری یک مؤلفه خاص و عمق‌بخشی به آن‌هاست، به‌گونه‌ای که بخش شایان توجهی از ساختار یک مقاله به مباحث نظری اختصاص می‌یابد؛ برای مثال، اثر پیرزادینا و همکاران (۳۵) علاوه بر اینکه تنها به لایه آوایی پرداخته، مباحث نظری مربوط به آواشناسی قرآنی را نیز تاحدودی مطرح کرده است.

با آغاز به کار فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم در سال ۱۳۹۶ که ضرورت آن به‌شدت در میان مطالعات زبان‌شناختی قرآن احساس می‌شد، فصل جدیدی از مطالعات سبک‌شناختی تخصصی قرآن آغاز شد که گرچه مطالعات مربوط به سایر حوزه‌های زبانی، همانند معناشناختی و کاربردشناختی به‌وفور در آن یافت می‌شود؛ اما تمرکز اصلی آن بر مباحث سبک‌شناختی است. نگاهی به فهرست

مقاله‌های منتشرشده فصلنامه از آغازین شماره‌ها تا به امروز، حاکی از تخصصی شدن مباحث سبک‌شناختی، عمق‌بخشی به مطالعات، توجه به مبانی نظری، استفاده از شواهد آیه‌ای فراوان برای هر مبحث و پیوند ایجادکردن میان مباحث سبک‌شناسی با سایر مطالعات زبان‌شناسی، ازجمله معناشناسی و کاربردشناسی است.

در این دوره شاهد تخصصی‌تر شدن رویکردهای مختلف سبک‌شناسی هستیم. برای مثال، در رویکردهای سبک‌شناسی گفتمانی، نظریه‌های خاص این نوع؛ مانند نظریه جان آستین یا نظریه سرل یا یک مؤلفه خاص گفتمانی مد نظر قرار گرفته است و اکثر پژوهش‌های اخیر این رویکرد، براساس این دو نظریه (آستین یا سرل) یا یک مؤلفه خاص از این نظریه‌ها انجام می‌شود که حکایت از روندی جدید از مطالعات سبک‌شناسی گفتمانی دارد.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۳۶	مقاله	ابراهیم فلاح، اعظم دهقانی نیسانی	۱۳۹۸	«سبک‌شناسی گفتمانی ساختارهای مجهول (جزء سی‌ام قرآن کریم)»
۳۷	مقاله	کلثوم شیک، حمید صباحی گراغانی، مرتضی عرب	۱۴۰۰	«سبک‌شناسی گفتمانی سوره مؤمنون؛ مطالعه موردی لایه بلاغت»

در همین راستا، اثر فلاح و دهقانی نیسانی (۳۶)، ساختارهای مجهول را به‌عنوان ساختارهایی که مفهومی فراتر از مفهوم ظاهری جمله را نشان می‌دهند، مورد تحلیل سبک‌شناسی گفتمانی قرار می‌دهد. در این اثر، نیمی از ساختارهای مجهول جزء سی به‌صورت تصادفی بررسی شده است. اثر دیگر در این زمینه از شیک و همکاران (۳۷) است که برای اولین بار به جای لایه نحوی به لایه بلاغی توجه می‌کند و در آن به بلاغت بینافردی، بلاغت ساختاری و نقش آن‌ها در تحلیل گفتمانی سوره مؤمنون می‌پردازد. گفتنی است این دو مؤلفه در هیچ مقاله سبک‌شناسی گفتمانی قبل از این اثر بررسی نشده است.

در این دوره علاوه بر تخصصی شدن رویکردها، شاهد ظهور رویکرد سبک‌شناسی انتقادی هستیم که رویکردی نسبتاً جدید و البته پیچیده‌تر از سایر رویکردها در حوزه سبک‌شناسی قرآنی است. این رویکرد را بدین جهت که آمیخته‌ای از چند رویکرد سبک‌شناسی است، می‌توان تاحدودی بهترین نوع سبک‌شناسی دانست؛ چراکه به متن و بافت و ایدئولوژی حاکم بر متن توجه دارد اما متأسفانه در مطالعات قرآنی بدان کمتر توجه شده است.

سبک‌شناسی انتقادی، رویکردی است که نحوه شکل‌گیری مفاهیم اجتماعی همچون، گفتمان،

ایدئولوژی و قدرت در زبان و شیوه‌بازنمایی آن‌ها را تحلیل می‌کند. این رویکرد که برگرفته‌شده از زبان‌شناسی انتقادی، تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه‌گفتمان و نظریه‌نقش‌گرای هلیدی است،^{۷۳} هدف از بررسی سبک را کشف فرایندهای ایدئولوژیکی پنهان در متن می‌داند.^{۷۴} در تفاوت میان تحلیل گفتمان انتقادی و سبک‌شناسی انتقادی می‌توان گفت که تحلیل گفتمان انتقادی بیشتر بر جامعه تمرکز دارد و متن، درپچه‌ای برای ورود به مباحث اجتماعی و فرهنگی است، درحالی‌که سبک‌شناسی انتقادی اگرچه دارای اهداف و ابزارهای مشترک با تحلیل گفتمان انتقادی است؛ بیشتر بر متن تمرکز دارد و ویژگی‌های سبکی متون را در بافت اجتماعی و باتوجه‌به مقوله‌های ایدئولوژی و قدرت بررسی می‌کند.^{۷۵} «راجر فاولر»^{۷۶} (۱۹۹۹) پیش‌گام و طلایه‌دار سبک‌شناسی انتقادی، بازنمایی تجربه از خلال زبان، معنا و جهان‌بینی، نقش خواننده و همچنین رابطه بین متن و بافت را وظیفه سبک‌شناسی انتقادی می‌داند.^{۷۷} «جفریز»^{۷۸} در کتابش با نام «سبک‌شناسی انتقادی» (۲۰۱۰م) سعی کرد مجموعه ابزارهایی برای تحلیل انتقادی موفق ارائه دهد.^{۷۹} این ابزارها عبارت‌اند از: نامیدن و توصیف‌کردن،^{۸۰} بازنمایی کنش‌ها، رخدادها، فرایندهای اسنادی،^{۸۱} ترادف‌ها و تقابل‌ها،^{۸۲} مثال‌زدن و نام‌بردن،^{۸۳} اطلاعات و نظرهای مهم‌تر،^{۸۴} معانی ضمنی و حقایق مسلم،^{۸۵} منفی‌کردن،^{۸۶} فرضیه‌سازی،^{۸۷} بیان گفته و اندیشه مشارکان دیگر^{۸۸} و بازنمایی زمان، مکان و جامعه.^{۸۹} این ابزارهای ده‌گانه به سبک‌شناس کمک می‌کند تا باورهای پنهان‌گوینده و میزان سرسپردگی‌اش به ایدئولوژی‌ها را مشخص کند.

۷۳. فتوحی، سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، ۱۸۶.

۷۴. درپر، «سبک‌شناسی انتقادی رویکردی نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی»، ۴۵.

۷۵. درپر، «سبک‌شناسی انتقادی رویکردی نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی»، ۴۱.

76. Roger Fowler

77. Fowler, *Linguistic Criticism*, 66-90.

78. L. Jeffries

79. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 14.

80. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 17.

81. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 37.

82. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 52.

83. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 56.

84. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 77.

85. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 93.

86. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 111.

87. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 118.

88. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 133.

89. Jeffries, *Critical Stylistics: The Power of English*, 146.

ردیف	نوع	نویسندگان	سال	عنوان
۳۸	مقاله	طاهره حیدری	۱۳۹۸	تحلیل دیدگاه روایی در سوره طه با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی انتقادی سیمپسون

اثر حیدری (۳۸) از جمله مقالاتی است که با رویکرد سبک‌شناسی انتقادی نگارش شده است. در این اثر، دیدگاه روایی، با بررسی چهار مؤلفه زمان، مکان، روان‌شناسی و عناصر وجهی (وجهیت)، داستان حضرت موسی (ع) مورد تحلیل سبک‌شناختی قرار گرفته تا از این طریق، ایدئولوژی حاکم بر متن کشف شود.

در دیدگاه زمانی، بررسی واقع‌گرایی متن و میزان فاصله‌راوی از موضوع از طریق زمان‌های ماضی، مضارع، استقبال و نیز اسم‌هایی چون «الان»، «فردا»، «آینده» و... صورت گرفته است. زاویه دید مکانی، بیانگر موضع راوی داستان است. در دیدگاه روان‌شناختی، به لحن روایی در روایت (کانون‌سازی) پرداخته می‌شود. برای شناخت انواع وجه می‌توان از این موارد استفاده کرد: افعال کمکی وجهی، قیده‌های وجهی یا قیده‌های جمله، قیده‌ها و صفت‌های ارزش‌گذارانه، جمله‌های تعمیم‌دهنده، افعال شناختی و ادراکی و... طبق دسته‌بندی سیمپسون راوی می‌تواند نسبت به آنچه می‌گوید، دیدگاهی مثبت، منفی یا خنثی داشته باشد. نظام‌های وجهی، امری و التزامی نشان‌دهنده دیدگاه مثبت و نظام‌های معرفتی و ادراکی نمایانگر دیدگاه منفی و نبود این نظام‌ها نشان‌دهنده دیدگاه خنثی است.^{۹۰} نگارنده اثر با استفاده از این مؤلفه‌ها به تحلیل داستان حضرت موسی (ع) در سوره طه پرداخته است.

در این دوره عملاً برخی از رویکردها، از جمله رویکرد ساختارگرایانه، از دستور کار سبک‌شناسان قرآنی خارج می‌شود و عملاً تحقیق سبک‌شناسانه‌ای با این رویکرد صورت نمی‌گیرد. شاید علت عدم استقبال از سبک‌شناسی ساختارگرا در این دوره بدین دلیل باشد که مؤلفه‌های آن در دیگر رویکردها، خصوصاً رویکرد لایه‌ای مدّ نظر قرار گرفته است و لذا سبک‌شناسی آیات قرآن بیشتر از طریق سبک‌شناسی لایه‌ای پیگیری شده است تا سبک‌شناسی ساختارگرا، خصوصاً اینکه ساختارگرایی «دو سوسوری» توسط شاگردش «بالی» قاعده‌مند شد و با نام سبک‌شناسی بیانی (لایه‌ای) مطرح شد،^{۹۱} از این‌رو عملاً استقبال چندانی از سبک‌شناسی ساختارگرا نشد. دیگر اینکه، چون در این رویکرد عمدتاً اهمیت ساختار و شکل بیشتر از معناست، کمتر در تحلیل‌ها استفاده می‌شود، اگرچه که فرمالیست‌ها^{۹۲} همچنان از آن استفاده

۹۰. حیدری، «تحلیل دیدگاه روایی در سوره طه با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی انتقادی سیمپسون»، ۳۸-۳۹.

۹۱. هندوای، التفسیر الاسلوبی للقرآن الکریم؛ عرض و تقویم، ۴۰.

۹۲. از دیدگاه فرمالیت‌ها، یک اثر ادبی صرفاً فرم و ساخت محض است و تنها آن را به عنوان مسئله‌ای زبانی بررسی می‌کنند و عقاید و افکار نویسنده را در متن هرگز دخالت نمی‌دهند (یاوری، وفایی، «تأثیر مکررها در ایجاد لحن در غزلیات شمس از دیدگاه فرمالیستی»، ۱۶۴).

می‌کنند. شاید به دلیل همین توجه به ساختار و فرم است که سبک‌شناسی فرمالیستی (صورت‌گرا) در مطالعات قرآنی تاکنون استفاده نشده است.

۵. آینده‌پژوهی

همان‌طور که «جفریز» در کتابش بر ضرورت شناسایی ابزارهای جدید سبک‌شناسی علاوه‌بر آنچه که او بدان‌ها دست یافته، اشاره کرده است،^{۹۳} باید محققان قرآنی بر یافتن ابزارهای جدید سبک‌شناسی متناسب با قرآن و در راستای اهداف قرآنی اهتمام فراوان داشته باشند؛ چرا که قرآن کتابی است فراتر از نظم و نثر بشری که ویژگی‌های فرامتنی و فراسبکی آن موجب شده بالاتر از هر متن بشری باشد، لذا ابزارهای متناسب با خودش را لازم دارد تا ویژگی‌های سبکی‌اش را آن‌چنان که باید مورد شناسایی و تحلیل قرار دهد. محدودکردن دامنه استفاده از رویکردها به چند رویکرد خاص و عدم استفاده از سایر رویکردها؛ مثل سبک‌شناسی زنانه، آماری، چندرسانه‌ای، شناختی، پیکره‌ای، بنیادگرا و... در مطالعات قرآنی، از دیگر امور است که باید بدان توجه شود. برای مثال، می‌توان آیات مربوط به حضرت مریم، حضرت آسیه، آیات ابتدایی سوره مجادله و تحریم و نیز برخی از آیات سوره یوسف را با رویکرد زنانه تحلیل کرد تا ویژگی‌های سبک زنانه از نگاه قرآن مشخص شود و بتوان تحلیل دقیق‌تری از آیات ارائه کرد و از سبک‌شناسی پیکره‌ای نیز برای تحلیل سوره‌های بزرگ قرآن استفاده کرد.

همچنین انتظار این است که در استخراج ابزارها از درون متن قرآنی، ویژگی‌های خاص هر متن قرآنی لحاظ شود. برای نمونه، ابزارهایی که برای تجزیه و تحلیل ویژگی‌های سبکی آیات الاحکام، داستان‌ها، عقاید، آیات مربوط به ویژگی‌های قیامت و بهشت و جهنم و... لازم است، متفاوت از یکدیگرند.

نتیجه‌گیری

بررسی جریان‌شناسانه مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران نتایج ذیل را به همراه داشت:

مطالعات سبک‌شناسی قرآن شامل سه دوره است: ورود، رشد و تخصصی‌شدن مطالعات. دوره ورود مطالعات سبک‌شناسی قرآن در ایران که مربوط به بازه زمانی اواسط دهه ۷۰ شمسی تا اواخر دهه ۸۰ است، علاوه‌بر ترجمه آثار عرب‌زبانانی چون محمدکریم کواز، خلود العموش و عبدالرئوف حسین، برخی از محققان داخلی نیز ورود به مطالعات سبک‌شناسی داشته‌اند که افرادی همچون دیبانتی و ساجدی افراد شاخص این دوره هستند. ویژگی این دوره، مواردی همچون کلی‌گویی و مشخص نبودن چهارچوب‌های

۹۳. درپر، «سبک‌شناسی انتقادی رویکردی نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی»، ۴۸.

مباحث، ابتدایی بودن و غیرکاربردی بودن مطالعات، عدم تفکیک میان سبک‌شناسی جدید با مباحث بلاغت قدیم و ضعف در بنیان‌های نظری است.

دوره بعدی، که دوره رشد نسبی و گسترش مطالعات و مربوط به اواخر دهه ۸۰ شمسی تا اواسط دهه ۹۰ است، با چهار رویکرد لایه‌ای، ساختارگرا، گفتمانی و نقش‌گرا دنبال شد که البته عمده مطالعات با رویکرد لایه‌ای به انجام رسید. اولین مطالعات این دوره توسط محققانی چون خاقانی، شاملی، حسنعلیان و نظری و همکاران انجام شده است. مهم‌ترین شاخصه‌های این دوره توجه به بنیادهای نظری، تطبیق مباحث بر آیات قرآن، تکرر پژوهش‌های صورت‌گرفته نسبت به دوره اول، حرکت به سمت تخصصی‌تر شدن مطالعات و استفاده از رویکردهای سبک‌شناسانه یاد شده است.

دوره سوم که دوره ظهور رویکردهای پیچیده‌تر و تخصصی‌شدن مطالعات قرآن‌پژوهانه و مربوط به اواسط دهه ۹۰ تا حال حاضر است، در آثار افرادی چون فلاح و دهقانی، شیبک و همکاران و حیدری به عنوان افراد شاخص این دوره نمود داشته است. ازجمله ویژگی‌های شاخص این دوره عبارت است از: تمرکز بر یک لایه زبانی یا یک مؤلفه خاص از یک لایه زبانی، عمق‌بخشی به مطالعات، توجه به مبانی نظری، توجه به یک نظریه خاص از یک رویکرد سبک‌شناسی، ظهور رویکرد انتقادی، استفاده از شواهد آیه‌ای فراوان برای هر مبحث و پیوند ایجادکردن میان مباحث سبک‌شناسی با سایر مطالعات زبان‌شناسی؛ ازجمله معناشناسی و کاربردشناسی.

از آنجاکه مطالعات سبک‌شناختی قرآن در ابتدای راه قرار دارد، پیشنهاد می‌شود پژوهشگران قرآنی به مطالعات سبک‌شناسی تخصصی به عنوان یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی جدید، که خصوصاً در چند سال اخیر رشد قابل ملاحظه کمی و کیفی داشته و به ظهور رویکردهای جدید، ازجمله سبک‌شناسی شناختی، پردازشی و پست‌مدرن انجامیده، توجه بیشتری داشته باشند تا شاهد افزایش بهره‌وری، کیفیت، عمق‌بخشی و تخصصی‌شدن در مطالعات سبک‌شناسی قرآن باشیم.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمدبن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

ابن جنی، عثمان بن جنی. الخصائص. بیروت: دار الهدی، بی‌تا.

ابوالعدوس، یوسف. البلاغة و الاسلوبية مقدمات عامه. بیروت: الاهلیه للنشر والتوزیع، چاپ اول، بی‌تا.

بشارتی، فاطمه و همکاران. «کاوشی در صورت و محتوای نامه امام علی (ع) به عثمان بن حنیف (براساس رویکرد سبک‌شناسی ساختارگرا)». پژوهش‌های قرآن و حدیث. س ۵۳، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۲۹-۵۰.

<https://doi.org/10.22059/jqst.2020.296280.669460>

جبر، عثمان مصطفی. الدراسات الاسلوبية العربية بين النظرية و التطبيق. عمان: وزارة الثقافة، چاپ اول، ۲۰۰۷م. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان. دلائل الاعجاز. به تحقیق محمود محمدشاکر. قاهره: مطبعة المدني، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.

جیگاره، مینا، صادقی، زهرا. «بررسی و تحلیل سورة انفطار با تکیه بر نظریه ساختارگرایی». پژوهشنامه نقد ادب عربی. ش ۱۳ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۷۴-۵۰.

حسنوند، صحبت‌اله. «تحلیل متن سورة مریم براساس نظریه کنش گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل». پژوهش‌های ادبی-قرآنی. س ۷، ش ۲ (تابستان ۱۳۹۸): ۴۵-۶۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1398.7.2.3.3>

حسینی، عبدالله، زهره ناعمی، مریم اطهری‌نیا. «سبک‌شناسی گفتمان خطبه ۴۲ نهج البلاغه بر مبنای نظریه نقش‌گرایی هلبدی». فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه. دوره ۱۱، ش ۴۱ (بهار ۱۴۰۲): ۷۳-۹۵.

<https://doi.org/10.22084/nahj.2023.27590.2912>

حیدری، طاهره. «تحلیل دیدگاه روایی در سورة طه با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی انتقادی سیمپسون». پژوهش‌های ادبی-قرآنی. س ۷، ش ۲۵ (بهار ۱۳۹۸): ۳۳-۵۶.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1398.7.1.2.0>

خاقانی، محمد، محمدجعفر اصغری. «سبک‌شناسی سورة مریم (ع)». فصلنامه لسان مبین. س ۲، ش ۱ (۱۳۸۹): ۹۳-۱۰۶.

درپر، مریم. «سبک‌شناسی انتقادی رویکردی نوین در بررسی سبک براساس تحلیل گفتمان انتقادی». نقد ادبی. س ۵، ش ۱۷ (بهار ۱۳۹۱): ۵۹-۷۰. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20080360.1391.5.17.7.3>

درویش، احمد. الاسلوب و الاسلوبية. بی‌جا: مجله فصول، ۱۹۸۴م.

درویش، احمد. النص البلاغی فی التراث العربی و الادبی. قاهره: مكتبة النصر، جامعة القاهرة، بی‌تا.

راجحی، عبده. علم اللغة و النقد الادبی (علم الاسلوب). بی‌جا: مجله فصول، ۱۹۸۱م.

راستگو، کبری. «جایگزینی واژگانی در متشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا». زبان و ادبیات عربی.

س ۸، ش ۱۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۵۱-۸۵. <https://doi.org/10.22067/jall.v8i15.53520>

زرین‌کوب، عبدالحسین. نظریه‌های ادبی ایران معاصر: از ابتدا تا پایان قرن بیست و یکم. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۵.

زرین‌کوب، عبدالحسین. شعر بی‌دروغ-شعر بی‌نقاب. تهران: جاویدان، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.

زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف. بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

زهراء، فاطمه. الأبعاد الأسلوبية فی النص القرآنی. دمشق: دار الفكر، ۲۰۲۳م.

سادات‌الحسینی، راضیه سادات و همکاران. «بررسی و تحلیل نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی در پرتوی نظریه

نقش‌گرای هلیدی». جستارهای زبانی. س ۷، ش ۲ (خرداد و تیر ۱۳۹۵): ۱۲۳-۱۴۲.

<http://lrr.modares.ac.ir/article-14-3540-fa.html>

سرل، جان‌آر. افعال گفتاری. ترجمه محمدعلی عبدالهی. قم: پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
سلیمی، علی، نادری، سمیه. «خوانش ساختار بازنمودی قرآن بر اساس رویکرد نقش‌گرا؛ مطالعه موردی پژوهانه: سوره طاه». پژوهش‌های ادبی-قرآنی. س ۵، ش ۱ (بهار ۱۳۹۶): ۱۲۹-۱۴۹.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1396.5.1.6.0>

سوسور، فردینان دو. دوره زبان‌شناسی عمومی. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
سیبویه، عمرو بن عثمان. الکتاب. قاهره: المطبعة الكبرى الاميرية ببولاق المصر المحمية، ۱۳۱۷.
سیدی، سیدحسین، محمدعلی کاظمی تبار. «سبک‌شناسی خطاب‌های خداوند به پیامبر اکرم (ص)». مجله زبان پژوهی. س ۶، ش ۱۰ (بهار ۱۳۹۳): ۸۵-۱۲۰. <https://doi.org/10.22051/jlr.2014.1083>
شفیعی سروستانی، محمدرضا. سبک‌شناسی ادبی: رویکردی نظری به متون ادبی. تهران: سمت، ۱۳۹۵.
شکرانی، رضا، مهدی مطیع، هدی صادق‌زادگان. «بررسی روش گفت‌وگو کاوی و چگونگی کاربری آن در مطالعات قرآنی». عیار پژوهش در علوم انسانی. س ۳، ش ۵/۱ (بهار و تابستان ۱۳۹۰): ۹۳-۱۲۲.

شمیسا، سیروس. کلیات سبک‌شناسی. تهران: فردوس، چاپ چهارم، ۱۳۷۵.
شوقی بنین، احمد. الأسلوبية و تحليل الخطاب: مقاربات نظرية و تطبيقية. بیروت: دار الفارابی، ۲۰۲۱ م.
صادقی، علی، حسن نقی‌زاده، سیدمحمدکاظم طباطبائی. «تفسیر ساختاری سوره کوثر بر پایه نظریه زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی». مطالعات تفسیری. س ۶، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۹۴): ۴۵-۶۶.

<http://tafsir.maaref.ac.ir/article-1-293-fa.html>

صالحی، فاطمه. «علم معانی و دستور نقش‌گرای هلیدی». کتاب ماه ادبیات. ش ۱۲۲/۸ (آذر ۱۳۸۶): ۳۲-۴۱.
صدقی، حامد، پرنوش، اشرف. «سبک‌شناسی ساختارگرایانه خطبه ۸۷ نهج البلاغه». پژوهشنامه نقد ادب عربی. ش ۱۸ (بهار و تابستان ۱۳۹۸): ۱۷۱-۲۰۳.

طرابلسی، محمدهادی. خصائص الاسلوب فی الشوقیات. تونس: منشورات الجامعة التونسية، ۱۹۸۱ م.
عبدالرئوف، حسین. سبک‌شناسی قرآن کریم (تحلیل زبانی). ترجمه پرویز آزادی. تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۰.

عبدالمطلب، محمد. البلاغة و الاسلوبية. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۴ م.
عدمان، عزیزمحمد. سورة الفرقان: دراسة اسلوبية. اردن: الجامعة الاردنية، ۱۹۹۰ م.
عزیزخانی، مریم، سیدرضا نجفی سلیمانزاده، نصرالله شاملی. «کاربست دستور نقش‌گرای هلیدی بر سوره انشراح». پژوهش‌های ادبی-قرآنی. س ۵، ش ۴ (زمستان ۱۳۹۶): ۶۹-۹۵.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1396.5.4.4.4>

عموش، خلود. گفتمان قرآن (بررسی زبان‌شناختی پیوند متن و بافت قرآن). ترجمه سیدحسین سیدی. تهران: سخن، چاپ اول، ۱۳۸۸.

غذامی، عبدالله. بلاغة النص: قراءات فی الأسلوبية و تحليل الخطاب. المغرب: الدار البيضاء، المركز الثقافي العربی، ۲۰۲۰م.

فتوحی، محمود. سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها. تهران: سخن، ۱۳۹۰.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. به تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. بیروت: دار الهجرة، المطبعة الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.

فضائلی، سیده مریم، محمد نگارش. «تحلیل خطبه پنجاهویکم نهج البلاغه براساس طبقه‌بندی سرل از کنش‌های گفتاری». مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث. س ۴۳، شماره پیاپی ۸۶/۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۰): ۸۱-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22067/naqhs.v43i1.7939>

فضل، صلاح. بلاغة الخطاب و علم النص. کویت: سلسلة عالم المعرفة، ۱۹۹۲م.

قائمی، محمدجواد. مقدمه‌ای بر سبک‌شناسی ادبی. تهران: سخن، ۱۳۹۴.

کواز، محمدکریم. سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن. ترجمه سیدحسین سیدی. تهران: سخن، چاپ اول، ۱۳۸۷.

جیرو، بیبر. الأسلوبية. ترجمه منذر عیاشی. حلب: مرکز الإنماء الحضاری، چاپ دوم، ۱۹۹۴م.

مکاریک، ایرناریما. دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه، چاپ چهارم، ۱۳۹۰.

مؤمن‌نژاد، ابوالحسن، مرتضی سازجینی، سیدمحمد موسوی. «سبک‌شناسی سورة نازعات». پژوهش‌های ادبی - قرآنی. س ۵، ش ۴ (زمستان ۱۳۹۶): ۲۵-۴۷.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1396.5.4.2.2>

نصرتی، شعبان، مرتضی سازجینی، عباس یوسفی تازه‌کندی. «سبک‌شناسی سورة ذاریات». ذهن. ش ۷۱ (پاییز ۱۳۹۶): ۲۰۱-۲۲۷.

هنداوی، عبدالحمید. التفسیر الاسلوبی للقرآن الکریم؛ عرض و تقویم. بی‌جا: مرکز التفسیر للدراسات القرآنية، بی‌تا.

هنداوی، عبدالحمید. مستويات دلالة الكلمة بين البلاغة و الأسلوبية. قاهره: مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة، ۲۰۱۰م.

یارمحمدی، لطف‌الله. گفتمان‌شناسی رایج انتقادی. تهران: سمت، ۱۳۸۵.

یاوری، فاطمه، عباسعلی وفاپی. «تأثیر مکررها در ایجاد لحن در غزلیات شمس از دیدگاه فرمالیستی». مجله شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز. س ۹ (زمستان ۱۳۹۶): ۱۶۳-۱۸۰.

<https://doi.org/10.22099/jba.2017.25007.2633>

یوسفی، غلامحسین. «نظری به سبک‌شناسی استاد بهار». نشریه آینده. س ۱۰، ش ۳-۲ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۳).

<http://bahar-site.fr/sabkshenasiBaharYousefi.htm>

Burke, Michael. *The Routledge Handbook of Stylistics*. New York: Routledge, 2017.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 1983.

Fowler, Roger. *Linguistic Criticism*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Jefferson, Ann, and David Robey. *Modern Literary Theory: A Comparative Introduction*. New York: Routledge, 1982.

Jeffries, Lesley. *Critical Stylistics: The Power of English*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

Leitch, Vincent B., ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.

Simpson, Paul. *Stylistics: A Resource Book for Students*. New York: Routledge, 2014.

Stockwell, Peter. *Cognitive Poetics: An Introduction*. New York: Routledge, 2020.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Muṭalib, Muḥammad. *al-Balāghah wa al-Uslūbiya*. Cairo: al- Hiy’at al-Miṣrīya al- ‘Āmma li-l-Kitāb, 1984/1404.

‘Abd al-Raṭf, Ḥusayn. *Sabkshināsī Qurān-i Karīm (Taḥlīl Zabānī)*. Translated by Parvīz Āzādī. Tehran: Imam Sadiq(AS) University. Chāp-i Awwal, 2012/1390.

Abū al-‘Adūs, Yūsuf. *al-Balāghah wa al-Uslūbiya Muqadamāt ‘Āmah*. Beirut: al-Aḥiyya li-l-Nashr wa al-Tawzī‘, Chāp-i Awwal, s.d.

‘Admān, ‘Azīz Muḥammad. *Sūrah al-Furqān: Dirāsa Uslūbiya*. Urdun: al-Jāmi‘a al-Urdunīya, 1990/1368.

Amush, Khulud. *Guftimān Qurān (Barrisī Zabānshinākhtī Piyyand-i Matn va Bāft Qurān)*. Translated by Sayyid Ḥusayn Siydi, Tehran: Sūkhan, Chāp-i Awwal, 2010/1388.

‘Azizkhānī, Maryam. Sayyid Rizā Najafī Sulaymānzādah; Naṣr Allāh Shāmīlī. " Kārbast Dastūr Naqshgirāy Halliday bar Sūrah-yi Inshirāh". *Pazhūhish-hā-yi Adabī- Qurānī*. Yr. 5, no. 4 (winter 2018/1396): 69-95.

Bishārati, Faṭimah et al. "Kāvushī dar Šurat va Mutavāy Nāmah-yi Imām ‘Alī (AS) bi ‘Uthmān ibn Ḥunayf (bar Asās Rūykard Sabkshināsī Sākhtārgirā)". *Pazhūhish-hā-yi Qurān va Hadīth*. Yr. 53, no. 1 (spring and

summer, 2021/1399): 29-50.

Darpar, Maryam. "Sabkshināsī Intiqādī Rūykardī Nuvīn dar Barrisī Sabk bar Asās Taḥlīl Guftimān Intiqādī".

Naqd Adabī. Yr. 5, no. 17 (spring 2013/1391): 59-70.

Darvīsh, Aḥmad. *al-Naṣṣ al-Balāghī fī al-Tūrāth al-‘Arabī wa al-Adabī*. Cairo: Maktaba al-Naṣr, al-Jāmi‘a al-Qāhiriḥ, s.d.

Faḍā’ilī, Sayyidah Maryam; Muḥammad Nigārish. "Taḥlīl Khuṭbih-yi 51 Nahj al-Balāgha bar Asās Ṭabaqihbandī Searle az Kunish Guftārī". *Muṭālī‘āt-i Islāmī: ‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. Yr. 43, no. 86/3, (spring and summer 2012/1390): 81-118.

Faḍl, Ṣalāḥ. *al-Balāghah al-Khiṭāb wa ‘Ilm al-Naṣṣ*. Kuwait: Silsila‘Ālam al-Ma‘rifa, 1992/1412.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī wa Ibrāhīm Sāmarrāī. Beirut: Dār al-Hijrat, al-Maṭba‘a al-Ṣadr, Chāp-i Duwum, 1990/1410.

Futūḥī, Maḥmūd. *Sabkshināsī: Nazariyah-hā’, Rūykard- hā’ va Ravish-hā’*. Tehran: Sūkhan, 2012/1390.

Ghadhāmī, ‘Abd Allāh. *al-Balāghah al-Naṣṣ. Qarā’āt al-Uslūbiya wa Taḥlīl al-Khiṭāb*. Al-Maghrib: Dār al-Bayḍā’, al-Markaz Thaqāfī ‘Arabī, 2020/1398.

Ḥasanvand, Ṣuḥbat Allāḥ. "Taḥlīl Matn Sūrah-yi Maryam bar Asās Nazariyah-yi Kunish Guftārī bā Taḥlīl bar Ulḡū-yi John Searle". *Pazhūhish-hā-yi Adabī- Qurānī*. Yr. 7, no. 2 (summer 2020/1398): 45-65.

Ḥaydarī, Ṭahirih. "Taḥlīl Didgāh-i Rivāyī dar Sūrah-yi Ṭahā bā Tikiyih bar Ulḡū-yi Sabkshināsī Intiqādī Simpson". *Pazhūhish-hā-yi Adabī- Qurānī*. Yr.7, no. 1/25 (spring 2020/1398): 33-56.

Hindāwī, Abd al-Ḥanīd. *al-Tafsīr al-Uslūbī li-l-Qurān al-Karīm*; ‘Arḍ wa Taqwīm. S.l. Markaz al-Tafsīr li-l-Dirāsāt al-Qurāniya, s.d.

Hindāwī, Abd al-Ḥanīd. *Mustawīyāt Dalāla al-Kalima Bayn al-Balāghah wa al-Uslūbiya*. Cairo: Majalah Kuliya Dār al-‘Ulūm al-Jāmi‘a al-Qāhiriḥ, 2010/1388.

Ḥusaynī, ‘Abd Allāh; Zuhriḥ Nā‘imī; Maryam Aṭharīniyā. "Sabkshināsī Guftimān Khuṭbih-yi 42 Nahj al-Balāgha bar Mabnāy Nazariyah-yi Naqshgirāy Halliday". *Faṣḥnāmih-yi Pazhūhishnāmah-yi Nahj al-Balāgha*. Durih-yi 11, no. 41 (spring 2023/1402): 73-95.

Ibn Jinī, ‘Uthmān ibn Jinī. *al-Khaṣṣā’iṣ*. Beirut: Dār al-Hudā, s.d.

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

Jabr, Uthmān Muṣṭafā. *al-Dirāsāt al-Uslūbiya al-‘Arabīya bayn al-Nazarīya wa al-Taṭbīq*. ‘Umān: Vizārat al-Thaqāfa, Chāp-i Awwal, 2007/1428.

Jigārih, Mīnā. Ṣādiqī, Zahrā. "Barrisī va Taḥlīl Sūrah-yi Infiṭār bā Tikīyih bar Nazariyah-yi Sākhtārgirāyī". *Pazhūhishnāmāh-yi Naqd Adab ‘Arabī*. No. 13 (autumn and winter 2017/1395): 50-74.

Jirū, Biyir. *al-Uslūbiya*. translated by Mundhir ‘Ayāshī. Ḥalab: Markaz al-Inmā’ al-Ḥiḍārī, Chāp-i Duwum, 1994/1414.

Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Dalā’il al-Ijāz*. researched by Aḥmad Muḥammad Shākīr, Cairo: Maṭba‘a al-Madanī, Chāp-i Sivum, 1993/1413.

Kawwaz, Muhammad Karim. *Sabkshināsī I’jāz Balāghī Qurān*. translated by Sayyid Ḥusayn Siydi. Tehran: Sūkhan, Chāp-i Awwal, 1968/1387.

Khāqānī, Muḥammad, Muḥammad Ja‘far Aṣgharī. "Sabkshināsī Sūrah-yi Maryam (AS)". *Faṣḥnāmih-yi Lisān Mubīn*. Yr. 2, no. 1 (2011/1389): 93-106.

Makaryk, Irena Rima. *Dānishnāmāh-yi Nazariyah-hā-yi Adabī Mu‘āṣir*. translated by Mihrān Muhājir va Muhammad Nabawī. Tehran: Āgah, Chāp-i Chāhārum, 1970/1390.

Mu‘innizhād, Abū al-Ḥasan; Murtaḍā Sāzjīnī; , Sayyid Muḥammad Mūsavī. "Sabkshināsī Sūrah-yi Nāzi‘at". *Pazhūhish-hā-yi Adabī- Qurānī*. Yr. 5, no. 4 (winter 2018/1396): 25-47.

Nuṣratī, Sh‘bān; Murtaḍā Sāzjīnī; ‘Abbās Yūsufi. "Sabkshināsī Sūrah-yi Dhārī‘at". *Zihn*. No. 71 (autumn 2018/1396): 201-227.

Qā’imī, Muḥammad Javād. *Muqaddamah-i bar Sabkshināsī Adabī*. Tehran: Sūkhan, 2016/1394.

Rājīhī, ‘Abduh. *‘Ilm al-Lughā wa al-Naqd al-Adabī (‘Ilm al-Uslūb)*. S.l. *Majalah-yi Fuṣūl*, 1981/1401.

Rāstgū, Kubrā. "Jāyguzinī Vāzhigānī dar Mutashābihāt Qurānī bā Rūykard Sabkshināsī Naqshgirā". *Zabān va Adabiyāt ‘Arabī*. Yr. 8, no. 15 (autumn and winter 2017/1395): 51-85.

Sādāt al-Ḥusaynī, Rāziyih Sādāt et al. "Barrisī va Taḥlīl Nazariyah-yi Naẓm ‘Abd al-Qāhir Jurjānī dar Partūy Nazarcyah-yi Naqshgirāy Halliday". *Justārḥā-yi Zabānī*. Yr. 7, no. 2 (Khurdād va Tīr 2017/1395): 123-142.

Ṣādiqī, ‘Alī; Ḥasan Naqīzādih; Sayyid Muḥammad Kāzim Ṭabāṭabāyī. "Tafsīr Sākhtārī Sūrah-yi Kawthar bar Pāyih-yi Nazariyah-yi Zabānshināsī Naqshgirāy Nizāmmand Halliday". *Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*. Yr. 6, no. 22,

(summer 2016/1394): 45-66.

Şālihī, Fāṭimah. " 'Ilm Ma'ānī va Naqsh Dastūr Naqshgīrāy Halliday". *Kitāb Māh Adabīyāt*. No. 122/8 (Āzar 2008/1386): 32-41.

Salīmī, 'Alī, Nādirī, Sumayih. "Khānīsh Sākhtār Bāznīmūdī Qurān bar Asās Rūykard Naqshgīrā; Muṭālī'ih-yi Mūrīdpazhūhānīh: Sūrah-yi Ṭāhā". *Pazhūhish-hā-yi Adabī- Qurānī*. Yr.5, no. 1 (spring 2018/1396): 129-149.

Saussure, Ferdinand de. *Durih-yi Zabānshināsī 'Umūmī*. Translated by Kūrūsh Şafavī, Tehran: Hirmis, 2000/1378.

Searle, John R. *Af'āl Guftārī*. Translated by Muḥammad 'Alī 'Abd Allāhī. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm Insānī, Chāp-i Awwal, 1966/1385.

Shafī'ī Sarvistānī, Muḥammad Rizā. *Sabkshināsī Adabī: Rūykardī Nazārī bi Mutūn Adabī*. Tehran: Samt, 2017/1395.

Shamīsā, Sīrūs. *Kuliyāt Sabkshināsī*. Tehran: Firdūs, Chāp-i Chāhārum, 1996/1375.

Shukrānī, Rizā; Mahdī Muṭī'; Hudā Şādiqzādīgān. " Barrisī Ravish Guftimānkāvī va Chigūnigī Kārbast ān dar Muṭālī'āt-i Qurānī". *'Ayār Pazhūhish dar 'Ulūm-i Insānī*. Yr. 3, no. 5/1 (spring and summer 2012/1390): 93-122.

Shūqī Banibīn, Aḥmad. *al-Uslūbiya wa Taḥlīl al-Khiṭāb: Muqāribāt Nazariya wa al-Taṭbiqiya*. Beirut: Dār al-Fārābī, 2021/1399.

Sībawayh, 'Amr ibn 'Uthmān. *al-Kitāb*. Cairo: Maṭba'at al-Kubrā al

Şidqī, Hāmid. Parnūsh, Ashraf. " Sabkshināsī Sākhtārgirāyānīh-yi Khuṭbih-yi 87 Nahj al-Balāgha". *Pazhūhishnāmāh-yi Naqd Adab 'Arabī*. No. 18 (spring and summer 2020/1398): 171-203.

Siydī, Sayyid Ḥusayn; Muḥammad 'Alī Kāzīmītabār. " Sabkshināsī Khīṭāb-hā-yi Khudāvand bi Payāmbār Akram (pbuh). *Majalah-yi Zabānpazhūhī*, yr.6, no. 10 (spring 2014/1393): 85-120.

Ṭīrāblusī, Muḥammad Hādī. *Khaṣā'ish al-Uslūb fī al-Shawqiyyāt*. Tūnis: Manshūrāt al-Jāmi'a al-Tūnisiya, 1981/1401.

Yār Muḥammadī, Luṭf Allāh. *Guftimānshināsī Rāyij Intiqādī*. Tehran: Samt, 2006/1385.

Yāvarī, Fāṭimah; 'Abbās 'Alī Vafāyī. " Ta'şīr Mukarrhā dar Ijād Lahñ dar Ghazaliyāt Shams az Dīdgāh-i

- Farmālīstī". Majalah-yi Shi'rpazhūhī (Būstān Adab) Shiraz University. Yr. 9 (winter 2018/1396): 163-180.
- Yūsufī, Ghulām Ḥusayn. "Nazārī bi Sabkshināsī Ustād Bahār". *Nashrīyeh-yi Āyandih*. Yr. 10, no. 2-3 (Urdibihisht va Khurdād 1984/1363).
- Zahrā', Faṭimah. *al-Ab'ād al-Uslūbiya fī al-Naṣṣ al-Qurānī*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2023/1401.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashāf*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, s.d.
- Zarīn kūb, 'Abd al-Ḥusayn. Nazariyah-yi Adabī Irān Mu'āshir: az Ibtidā tā Pāyan Qarn Bist va Yikum. Tehran: Nigāh Mu'āshir, 2006/1385.
- Zarīn kūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Shi'r bi Durūgh- Shi'r bi Niqāb*. Tehran: Jāvīdān, Chāp-i Chāhārum, 1984/1363.



An Interpretation of the Role of *Fitra* in the Epistemology and Realization of Moral Action Based on the Verse of *Fitra* (Qur'an 30:30)

Dr. Mohsen Javadi

Professor, Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

Dr. Seyyed Hossein Azimidokht

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Dr. Kamal Sahraei

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Maliheh Ghaen Ebrahimabadi (Corresponding Author)

PhD Candidate in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran

Email: mghaen@yahoo.com

Abstract

Moral epistemology is a branch of meta-ethics that addresses certain philosophical issues preceding the discussion of the goodness or badness of moral propositions. Regarding *fitra* (innate disposition) and moral epistemology, it should be noted that *fitra* has long been a subject of discussion from various perspectives. In this context, *fitra* can be considered one of the most complex and significant tools of Qur'anic meta-ethical epistemology. Drawing on Qur'an 30:30, this study explores the epistemological role of *fitra* in Islamic meta-ethics. The authors distinguish between two types of innate moral knowledge based on this verse: *innate epistemic knowledge* and *psychological innate knowledge*. Through a detailed analysis of the verse and related Qur'anic passages, *fitra* is interpreted as the innate capacity to discern good from evil based on the situational context and epistemic data. The study also investigates how *fitra* can consistently function as a source of moral knowledge based on its stability in the Qur'an and despite the dynamic nature of human civilization. In fact, the manner in which moral data are organized in individuals can be explained without necessitating any change in *fitra*. The conclusion drawn is that the process of *fitra's* operation remains constant in individuals; however, the meta-ethical epistemic outcomes of *fitra* improve over time. This observation is consistent with the stability of *fitra* alongside the advancement of civilization. The paper further explores the distinctive features of moral propositions rooted in *fitra* and its distinction from other faculties, particularly its opposition to *hawā* (carnal desire).

Keywords: Qur'an and meta-ethics, Qur'anic moral epistemology, Qur'an and ethics.





استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و

تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت

دکتر محسن جوادی

استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی قم

دکتر سیدحسین عظیمی‌دخت

استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

دکتر کمال صحرایی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

(نویسنده مسئول) ملیحه قاین ابراهیم‌آبادی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه دولتی مشهد

Email: mghaen@yahoo.com

چکیده

معرفت‌شناسی اخلاق از مباحث فرااخلاق است؛ این علم، برخی مباحث فلسفی پیش از بحث خوب و بد گزاره اخلاقی را در بر می‌گیرد. در ارتباط با فطرت و معرفت‌شناسی اخلاق باید گفت: «فطرت» از دیرباز با رویکردهای مختلف مورد بحث بوده است؛ در این حوزه، فطرت می‌تواند از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین ابزار معرفت‌شناسی فرااخلاقی قرآن به شمار رود. پژوهش حاضر با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم، در پی تبیین نقش فطرت در معرفت‌شناسی اخلاقی از دیدگاه قرآن است. برای نیل به فهم کارکرد فطرت در تحقق معرفت فرااخلاقی، وجود دو نوع معرفت اخلاقی، از منظر آیه فطرت مورد تأکید قرار گرفت که می‌توان آن دو را «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری» نام‌گذاری کرد. در فرآیند تحلیل آیه مذکور و دیگر آیات مرتبط قرآنی، می‌توان به تبیین فطرت، به عنوان استعداد فهم و تمییزدهنده خوب از بد با تکیه بر بافت موقعیتی و نیز داده‌های معرفتی در افراد، دست یافت و در ادامه چگونگی عملکرد فطرت، در تحقق معرفت اخلاقی، با عنایت به ثبات فطرت از دیدگاه قرآن؛ و از سویی، وجود تطور و رشد در تمدن‌های بشری، بازبینی و بررسی شده است. در واقع، چگونگی سازمان‌دهی داده‌های اخلاقی در افراد، بدون تغییر فطرت تبیین شد. نتیجه خاتمه آنکه، فرایند عمل فطرت، در افراد ثابت است؛ ولی بازدهی معرفت‌شناسی فرااخلاقی فطرت در گذر زمان بهبود می‌یابد و این نکته با ثبات فطرت در عین رشد تمدن همخوان است. در راستای فهم این قاعده، ویژگی گزاره‌های مورد تأیید فطرت و نیز تفاوت آن با دیگر استعدادها و چگونگی تقابل آن با هوای نفس مورد بررسی واقع شد.

واژگان کلیدی: قرآن و فرااخلاق، معرفت‌شناسی اخلاقی قرآن، قرآن و اخلاق.

مقدمه

معرفت‌شناسی اخلاق، حلقه واسطه بین اخلاق، فلسفه به‌طور عام است و معرفت‌شناسی، به‌عنوان گستره‌ای خاص از فلسفه است که درباره مسائلی از این قبیل بحث می‌کند: تحقق یا عدم تحقق، چگونگی تحقق، ابزار، منابع و محدوده تحقق معرفت اخلاقی و بحث‌هایی نظیر اینکه صرفاً فلسفه اخلاقی است و در فرااخلاق، که فلسفه اخلاقی منهای اخلاق هنجاری است، جا دارد.^۱ نوشتار حاضر باتوجه به اینکه دین‌داری شامل مجموع اعتقادات و اعمال و رفتار است و این امور، مشمول وصف اخلاقی و غیراخلاقی هستند، می‌کوشد تا با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم یکی از ابزارهای وصول به حکم موجه اخلاقی، که یکی از مفروضات معرفت‌شناختی اخلاق است، را تبیین کند.

قائل بودن به وجود فطرت در انسان سؤالاتی را ایجاد می‌کند که نیاز به پاسخی منقح دارد. در این پژوهش با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم ماهیتی از فطرت و چگونگی عملکرد آن در معرفت اخلاقی آشکار می‌شود که در پرتو آن، احکام اخلاقی بشر قابل فهم و توجیه می‌شود. چنان‌که علاوه بر ارائه آنچه در چکیده گذشت، پاسخ‌گویی به برخی سؤالات حیطه انسان‌شناسی دینی با وجود فطرت را ممکن می‌سازد: ۱. فطرت به‌طور یکسان در همه وجود دارد و راهنمای اخلاقی همه افراد است؛ پس چرا باتوجه به تفاوت تمدن‌ها، رشد اخلاقی تدریجی متفاوتی در بین اقوام بشر وجود دارد؟ ۲. دورماندن از منش‌های انسانی در کودکان وحشی به چه علت است؟ ۳. چرا قومیت‌های دورافتاده علی‌رغم وجود فطرت، از یکتاپرستی بی‌خبر و بی‌اطلاع هستند؟ ۴. علی‌رغم وجود فطرت، دلیل برخی تفاوت باورهای اخلاقی افراد یک جامعه از خانواده‌ای تا خانواده‌ای دیگر چیست؟ ۵. چرا با وجود فطرت، «این فرهنگ‌ها هستند که تکوین قابلیت‌های اخلاقی ما را هدایت می‌کنند؟»^۲

۱. تاریخچه فطرت

فطرت از دیرباز در تمدن‌های مختلف مطرح شده است، البته نه لزوماً با نام فطرت. در ادامه، سیر مختصری از تاریخچه این بحث (شامل قبل از میلاد مسیح، در مسیحیت و دانشمندان غربی و در اسلام و دانشمندان اسلام) ارائه می‌شود.

فطرت در دیدگاه سقراط و افلاطون: سقراط قائل به علومی است که در افراد وجود دارد، به‌گونه‌ای که استاد در شاگرد سبب آموزش نیست، بلکه سبب یادآوری برای اوست؛ همین مقوله را تعبیر به فطرت

۱. برخی قائل‌اند که فلسفه اخلاق فقط شامل فرااخلاق است و اخلاق هنجاری از دایره آن خارج است (نک: جوادی، مسأله باید و هست، ۱۹، ۲۰).

۲. دراپور، دانشنامه فلسفه اخلاقی (روانشناسی اخلاقی)، ۵۲۲-۵۲۴.

کرده‌اند. افلاطون فطرت را به‌عنوان حقیقت کثرت‌ناپذیر و غیرمتغیر؛ یعنی همان مُثُل مطرح کرده است.^۳ بعد از آنان، آموزه‌های مسیحی نیز دربرگیرنده بحث فطرت است. در دوران نزدیک‌تر، افرادی چون اسپینوزا، دکارت و حتی کانت نیز ازجمله کسانی هستند که به فطرت به‌عنوان وجود یک سری معلومات در ذهن بشر قائل‌اند، نه از طریق حس و تجربه و نه از عالم پیشین مُثُل؛ بلکه از لوازم و ذاتیات ذهن بشر که افراد از بدو پیدایش به‌همراه دارند. رویکرد به فطرت در الهیات مسیحی، مقتضی اصول استدلال‌ناپذیر مسیحیت است که باید ایمان احساسی، جایگزین عقلانیت شود. بنابراین تعاریف فطری برای دینداری راهگشاست؛ مانند دیدگاه فردریک شلایر ماکر که تجربه دینی را نوعی احساس تعلق به حقیقت برتر می‌داند.^۴

در بستر زمانی و مفهومی اسلام به‌وضوح به فطرت پرداخته شده است؛ در قرآن، در قالب طرح ویژگی‌هایی در انسان، مانند الهام فجور و تقوا هنگام تولد و نظیر آن به فطرت اشاره شده و نیز با ذکر مستقیم فطرت در آیه ۳۰ سوره روم مطرح شده است. روایاتی نیز صادر شده که به‌طور محرز از فطرت سخن گفته است و افرادی که به این بحث به‌طور خاص پرداخته‌اند را می‌توان این‌گونه برشمرد: یک گروه، مفسرانی هستند که ذیل آیه مربوط به فطرت به آن پرداخته‌اند که مجال طرح نظر ایشان نیست؛ گروه دیگر، دانشمندان اسلامی غیر از مفسران هستند، برای نمونه از دانشمندان قرن چهارم و پنجم قمری می‌توان سه تن را برشمرد: راغب اصفهانی، شیخ مفید و التزام نظرهای ابن‌سینا به قبول فطرت در انسان. راغب اصفهانی ذیل واژه فطرت تعابیر و توضیحاتی ارائه می‌دهد که از شرح لغوی فرائد است و به‌نوعی سعی در تبیین اصطلاحی فطرت دارد.^۵ شیخ مفید نیز در تبیین فطرت ذیل شرح روایت مربوط به آن نکاتی می‌گوید که می‌تواند کلید تبیین‌های جدید از فطرت باشد.^۶ کمی بعدتر آثار ابن‌سینا را نگریند و به این نتیجه رسیده‌اند که: بازتعریف وی از انسان، وی را در زمره ملتزمان به فطرت قرار می‌دهد.^۷ اما ازجمله کسانی که در پررنگ‌شدن بحث فطرت مطرح شده‌اند، ابن‌عربی از دانشمندان قرن ششم و هفتم قمری است. وی از منظرهای مختلف بحث فطرت را واکاوی کرده است.^۸ از دیگر افراد مطرح در این خصوص، صدرالمتألهین از دانشمندان قرن دهم قمری است؛ وی در حکمت متعالیه به‌طور بسیط و پررنگ در مباحث انسان‌شناسی

۳. نک: یثربی، عیار نقد، ۱۹۰.

۴. نک: یثربی، عیار نقد، ۱۹۱-۱۹۳.

۵. نک: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۶. نک: مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۶۰-۶۲.

۷. نک: شهیدی، «ظرفیت فلسفه ابن‌سینا در بازبانی ابغاد گرایشی فطرت»، ۵۱.

۸. نک: اکبری، غفوری‌نژاد، «فطرت در اندیشه ابن‌عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند»، ۲۴.

جوادی و دیگران: استنباطی از نقش فطرت در معرفت‌شناسی و تحقق فعل اخلاقی با تکیه بر آیه فطرت/ ۴۷

فطرت را مطرح کرده است. در قرن حاضر نیز نوصدراییان به‌طور مبسوط و مفصل به آن پرداخته‌اند.^۹ البته بیان شده است که بحث فطرت در نیم قرن اخیر در آثار دانشمندان اسلام، همانند مطهری پررنگ شده است و گویند: چون فطرت راه معرفت احساسی است، لذا در اسلام که تأکید بر عقلانیت دارد، جایی ندارد بنابراین، نتیجه گرفته‌اند که از الهیات مسیحی نشئت گرفته است که با ترجمه مقاله‌ای فرانسوی با عنوان «حس دینی یا بُعد چهارم روح انسانی» به مباحث ما وارد شده است.^{۱۰} این نظر درخور تحقیق، نقد و بررسی است.

نهایتاً باید گفت: به‌منظور مشخص شدن سیر تحول و رشد فهم بشر از فطرت مطرح‌شده در قرآن (منهای نظرات دیگران) و تدقیق در احراز مبدأ اثرگذاری‌ها و مقصد اثرپذیری‌های دیدگاه‌های مطرح در موضوع مورد بحث این پژوهش، نیاز به تحقیقی مستقل است. درعین حال، به نظر می‌رسد در اسلام دانشمندان قرن چهارم و پنجم آغازگر نگاه عمیق‌تر به بحث فطرت بوده‌اند؛ این نیز می‌تواند موضوع مقاله‌ای مستقل باشد.

۲. آیه فطرت و تلقی از فطرت

تنها آیه‌ای که فطرت را صریحاً مطرح کرده، آیه ۳۰ سوره روم است:^{۱۱} «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛^{۱۲} بنابراین با تکیه بر آن، به فهم فطرت و نقش آن در معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازیم.

۲.۱. تلقی‌های رایج از فطرت

در اینجا اهم دیدگاه‌های رایج درباره فطرت، در چند دسته کلی ارائه می‌شود:

تلقی اول: براساس برخی از روایات^{۱۳} و نیز بنابر نظر شخصی، فطرت را به معنای الله‌پرست دانسته‌اند.^{۱۴} شایان ذکر است که این برداشت را شیخ مفید نقد و رد کرده است.^{۱۵} همچنین «بسیاری از

۹. نک: شهیدی، «ظرفیت فلسفه ابن‌سینا در بازیابی ابغاد گرایشی فطرت»، ۵۱.

۱۰. نک: پثری، عیار نقد، ۱۸۹.

۱۱. صادقی تهرانی، ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم، ۱۶۴/۴.

۱۲. روم: ۳۰. «پس با گرایش به حق، به این دین [توحیدی] روی بیاور، با همان فطرت الهی که مردم را بر آن آفریده است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است آن آیین راست و درست، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.» (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ترجمه قرآن، ذیل آیه).

۱۳. «أَبِي رَجْمَةُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ فَضْلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا «۲» قَالَ التَّوْحِيدُ.» ابن بابویه، التوحید، ۳۲۸؛ نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۲۸؛ کلینی، الکافی، ۱۲/۲-۱۳.

۱۴. نک: راغب اصفهانی، مفردات، ۶۴۰.

۱۵. نک: مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۶۰-۶۲.

۱۶. برخی نیز گفته‌اند که دین در اینجا به معنای توحید نیست، بلکه دین با تمام الزاماتش است. نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳.

اندیشمندان مسلمان فطرت انسان را احیاناً هم خداشناس و هم خداگرا دانسته‌اند.^{۱۷} بنابراین، خداوند هم مورد شناخت فطرت و هم مورد تمایل فطرت است.^{۱۸} برخی نیز فطرت را دین و بعضاً حقیقت یا اسلام دانسته‌اند.^{۱۹} این گفتارها؛ یعنی انسان دارای یک مجموعه باورهای از پیش نهاده شده یا وجود مجموعه‌ای از گرایش‌هاست؛ مانند اینکه توحید در هر جا و با هر اطلاعات و باوری، حتی بدون آموزش در او قطعی است.^{۲۰} اما این دیدگاه، در واقعیت درخور دفاع نیست؛ زیرا قبایلی وجود دارند که یا دین ندارند یا دین‌های غیرتوحیدی دارند. در ادامه مقاله تبیین می‌شود که این تلقی حتی با اقتضای نزول و مضمون آیه مورد بحث و نیز برخی از آیات دیگر همخوانی ندارد.

تلقی دوم: فطرت عبارت است از: ویژگی‌هایی که در اصل آفرینش انسان تعریف شده است، مانند کنجکاوی.^{۲۱} همچنین، به عوامل یا منابع بینش‌ها و گرایش‌های متفاوت از حیوانات تعریف کرده‌اند. این تلقی به دو دلیل پذیرفتنی نیست: ا. بسیاری از ویژگی‌های انسان باعث بینش‌ها و گرایش‌های متفاوت انسان‌ها از حیوانات و حتی از یکدیگر می‌شود که گاه برخی حق و برخی باطل‌اند؛ بنابراین چنین تعریفی با فطرت، که صرفاً شامل بار معنایی مثبت است، همخوانی ندارد. یکی از ویژگی‌هایی که برای این تعریف آورده‌اند، کنجکاوی و روحیه پرسشگری انسان است اما همین ویژگی اگر برای تعیین حق یا کسب علم باشد (مشروط به نافع بودن آن علم)، حق و اگر برای تجسس در امور دیگران باشد، باطل است و نمی‌توان آن را فطرت مدنظر قرآن دانست؛ چنان‌که در آیه ۱۲ سورة حجرات^{۲۲} به صراحت نهی شده است. ب. دلیل دیگر اینکه، فطرت در عین اینکه خاص بشر است و با تکیه بر تصریح آیه «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»، در همه انسان‌ها ثابت^{۲۳} است، درحالی که ویژگی‌های ذکرشده در افراد مختلف دارای شدت و ضعف و متفاوت

۱۷. برای مطالعه یکی از منابعی که به گرایش به توحید، بدون تعیین موضع آموزش از بیرون تأکید می‌کند، نک: جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۸۱.

۱۸. غفوری‌نژاد، «نظریه فطرت و علوم انسانی: کنش‌های متقابل»، ۹۸، ۹۹، به نقل از: اخوان الصفا، ۵۱؛ اخوان الصفا، ۲۲۹؛ ابن‌سینا، ۳۹۷-۳۷۳ و دیگران.

۱۹. نک: ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۳۳۶/۴؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۲۲۵/۱۵؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۲۵/۱۴؛ ثعالی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۳۱۳/۴.

۲۰. این دیدگاه را می‌توان در تفسیر جوامع الجامع مطالعه کرد که فرمودند: «و الفطرة: الخلق، ألا ترى إلى قوله: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؟ والمعنى: أَنَّهُ خَلَقَهُمْ قَابِلِينَ لِلتَّوْحِيدِ وَ دِينَ الْإِسْلَامِ غَيْرِ نَائِنٍ عَنْهُ وَ لَا مُنْكَرِينَ لَهُ، حَتَّى لَوْ تَرَكُوا لِمَا اخْتَارُوا عَلَيْهِ دِينًا آخَرَ، وَ مِنْ غَوَى مِنْهُمْ فَبَاغُوا شَيْطَانِ الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ»، (طبرسی، مجمع البیان، ۲۶۶/۳).

۲۱. گفته‌اند: آنچه فطرت انسان‌ها و همه پیامبران به آن گرایش دارند، یکی و آن اسلام است که اساس آن توحید و نبوت و معاد است، بقیه، اختلافات دینی شریعت است (نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰، ۱۸۱).

۲۲. نک: مطهری، فطرت، ۷۴/۱۹-۷۸.

۲۳. حجرات، ۱۲: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا...»

۲۴. به‌طورکلی، غالب مفسران عدم‌تغییر یا تحویل‌پذیری را از این تعبیر برداشت کرده‌اند، حال یا برای فطرت یا برای دیگر مؤلفه‌های آیه. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۷۸/۱۶-۱۸۰؛ فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۲۹/۱۸؛ مدرسی، من هدی القرآن، ۵۵/۱۰؛ طبیب، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، ۳۸۴/۱۰؛ امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰/۱۰؛ حوی، الاساس فی التفسیر، ۴۲۷/۸؛ قرآنی، تفسیر نور، ۱۹۸/۷؛ ابیاری، الموسوعة القرآنیة، ۵۱۷/۱۰؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۸۴۲/۲.

است، بنابراین فطرت نمی‌تواند همه ویژگی‌های انسانی یا حتی برخی از این سنخ ویژگی‌ها باشد. تعریف فطرت حتماً باید شامل ثبات و یکسانی در همگان و نیز بار مثبت باشد.

تلقی سوم: فطرت را معلمی در درون انگاشته‌اند که به‌طور مستقر و مستمر او را با دانش‌هایی آشنا می‌کند. در این دیدگاه، هرآنچه در شریعت هست، در فطرت به ودیعه نهاده شده است. این ادراکات، در بدو تولد بالقوه است؛ لذا قرآن در آیه ۷۸ سورة نحل^{۲۵} می‌گوید: وقتی به دنیا می‌آیند هیچ نمی‌دانند.^{۲۶} در این تعریف، ادراکات، با فطرت برابر انگاشته شده است. درعین حال، بر آن سه اشکال وارد است: ا. اگر فطرت به معنای ادراک بالقوه هنگام تولد است و نیز مستقل از دیگر قوا، به‌وضوح یک معلم بدون نیاز به داده‌ای، بالفعل می‌شود، باید پرسید چرا کودکان وحشی تهی از بسیاری منش و رفتارهای اخلاقی هستند؛ مثلاً در پذیرش پوشش وقتی که لباسی بر تنش می‌کنند، آن لباس را می‌درد. ب. فطرت اگر یعنی ادراکات قبلی بالقوه که بعداً به‌عنوان معلم یکسان در درون افراد متبلور می‌شود، چرا در همه افراد و مکان‌ها به یک صورت عمل نمی‌کند تا افراد به یک نتیجه برسند. ج. این مفهوم با آیاتی که می‌گوید بنگرید، تدبر کنید و بیندیشید که مقدمه کسب معرفت خوب و بد است و نیز با مفهوم آیه فطرت که می‌گوید با فطرت خود به دین روی کنید و نمی‌گوید به درون فطرت خود بنگرید و از دانش‌های درون آن بیاموزید، همخوانی ندارد.^{۲۷}

تلقی چهارم: فطرت چیزی است از «قوة عاقله» و «طبیعت سلیمه» که خداوند در اصل خلقت انسان قرار داده است^{۲۸} که خوبی را می‌پذیرد و از بدی روی‌گردان است و بر آن، آفت‌هایی عارض و دچار نقصان می‌شود.^{۲۹} اینجا سؤال‌هایی مطرح است: فطرت، چیزی از قوة عاقله و طبیعت سلیمه است، به چه معناست؟ طبیعت سلیمه در این تعریف به چه معناست؟ آیا فطرت، دو چیز یا مرکب از دو چیز (طبیعت سلیمه و قوة عاقله) است؟ درعین حال، ارتباط این فطرت (چیزی از قوة عاقله و طبیعت سلیمه) با عقل تحلیل‌گر (مادی یا معنوی) مشخص نشده است.

مغنیه نیز فطرت را نوعی غریزه‌گرایی می‌داند که وقتی نیکی و بدی را معرفت یافت، به آن گرایش می‌یابد یا از آن تبری می‌جوید تا زمانی که به آلودگی‌ها دچار نشده باشد.^{۳۰} پژوهش حاضر در اینکه فطرت

۲۵. سورة نحل، آیه ۷۸: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا...»

۲۶. نک: فعالی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۲۹۶-۳۰۱.

۲۷. ارتباط فطرت با عقل در مجالی دیگر با تکیه بر مفهوم فطرت، حاصل این پژوهش تبیین می‌شود.

۲۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱.

۲۹. قاتلان به کلیت این نظر: البیه بعضاً با ناهماهنگی‌های درونی نظر، که مجال نقدی دیگر می‌طلبد. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱؛ پانی‌پتی، التفسیر المظهری، ۲۳۳، ۲۳۴؛ سعدی، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، ۷۶۹؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۴۲/۶.

۳۰. نک: مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱۴۲-۱۴۱/۶؛ علامه طباطبائی در وصف واژه «جبله»، ذیل آیه ۱۸۴ سورة شعراء مشابه این تبیین را دارند: نک: طباطبائی،

از بدی اکراه و به خوبی اقبال دارد، با این نظرات هماهنگ است، البته با تفاوت‌های بسیاری در اینجا بیان شده است، از جمله: دلایل، علل و روش کارکرد فطرت، تفاوت آن با عقل، قلب و هوای نفس و با معرفت مربوط به نفس.

نکته: بخشی از این تلقی، بیشتر برای قلب محقق است؛ زیرا چنان‌که بیشتر مفسران فرموده‌اند، از عبارت «لا تبدیل لخلق الله» بر می‌آید که فطرت تغییرناپذیر است و ازسویی، در بسیاری از آیات، بحث آلودگی و تغییر برای قلب مطرح شده است که در تعریف مغنیه و خطیب، برای فطرت بیان شده است. در دیدگاه مغنیه نیز مشخص نیست که مسؤل حصول این شناخت خوبی و بدی کجاست؟ به چه وسیله‌ای انسان می‌تواند خیر و شر را بشناسد تا بعد فطرت در چه فرایندی به آن روی کند یا از آن گریزان باشد؟ نکته دیگر نیز امر «اقم وجهک» در صدر آیه؛ یعنی «گرایش بیاب»، این یعنی در حد زیادی گرایش، امری ارادی و قبل از به‌کاربردن فطرت است؛ به‌گونه‌ای که ازسوی نفس انسان برای گرایش او تعیین موضع می‌شود که آیا فطرت را به کار گیرد یا به کار نگیرد؛ یعنی از گرایش‌های مذکور در آیات قبل منصرف شو.^{۳۱} تبیین مفصل گرایش در انسان، با تکیه بر آیه فطرت، در پژوهشی دیگر درخور بحث است.

نقد‌های کلی تلقی‌های مذکور: جایگاه داده‌های معرفتی راجع به این تلقی‌ها مشخص نیست. گاهی در تعریف فطرت نیز واژه‌هایی از این دست که جمع هستند به کار برده‌اند: «امور، ویژگی‌ها، دانش‌های خاص؛ مانند شریعت و گرایش‌ها» یا اطلاق بر دو چیز کرده‌اند، درحالی‌که واژه «فطرت» مفرد است.^{۳۲} «فطرت بر وزن فعلة است»^{۳۳} و جمع «فِطْرَة»، «فِطَر» است.^{۳۴} بنابراین، به لحاظ قواعد ادبی نیز تحلیل‌هایی که به‌نوعی اطلاق جمع یا ترکیبی از دو چیز کرده‌اند با آیه فطرت همخوانی ندارد.

۲.۲. تلقی پژوهش حاضر از فطرت با تکیه بر آیه ۳۰ سوره روم

در اینجا ابتدا آیه فطرت^{۳۵} و مفاهیم کلیدی آن تبیین می‌شود.

۲.۲.۱. ارتباط معنایی «حَنِيفًا» با «فُطِرَتَ اللَّهُ»

آیه با دستور «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، به معنای با حالت «حنیفا» به دین روی کن،^{۳۶} شروع می‌شود

المیزان، ۳۱۳/۱۵.

۳۱. برخی در تفسیر آیه به سیاق تکیه کرده‌اند، گرچه دیدگاهشان است و آن‌ها آن را به معنای انصراف اهتمام گرایش پیامبر از هدایت کفار هدایت‌ناپذیر به اصل دین می‌دانند. نک: سلطان علی‌شاه، بیان السعادة فی مقامات العبادة، ۲/۲۲۰؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنوير، ۴۸/۲۱.

۳۲. قِیم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ۷۹۰.

۳۳. فطرت بر وزن فعلة است که دلالت بر نوع و گونه می‌کند: «جَلَسَتْ جَلْسَةً زَيْدٌ؛ نشستم به گونه نشستن زید.» (نک: مطهری، فطرت، ۱۹).

۳۴. نک: قِیم، فرهنگ معاصر عربی فارسی، ۷۹۰.

۳۵. روم: ۳۰.

۳۶. حنیفا، حال از فاعل است. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

که تفسیر آن، ادامه آیه؛ یعنی «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» است، زیرا اگر چنان‌که فصاحت و بلاغت قرآن اقتضا می‌کند، آیه در موضع تناسب درون‌متنی در نظر گرفته شود؛^{۳۷} جمله «فَطَرَتِ ال... عَلَيْهَا»، جمله تفسیری^{۳۸} برای قبل خود یا حنیفاً تعریف می‌شود که دلیل روایی نیز دارد؛^{۳۹} لذا مفهوم آیه تا اینجا این است که: ثابت قدم و استوار با تمام وجود^{۴۰} و با قصد و توجه، بدون اینکه انحرافی به سمت غیر داشته باشی^{۴۱} و با حالت مخلصانه^{۴۲} حق‌گرا^{۴۳} (حالتی که بر حق‌طلبی متمرکزی)^{۴۴} و از باطل روی‌گردان،^{۴۵} به دین روی کن؛ تبعیت کن از^{۴۶} (ملتزم باش به)^{۴۷} نوع آفرینش الهی خاصی^{۴۸} که خداوند انسان‌ها را بر آن نوع آفریده است.

بنابراین، حنیفاً؛ یعنی حق‌طلبی مخلصانه و دوری‌گزیدن از باطل؛ این حالت، دقیقاً همان «فَطَرَتِ اللَّهُ» است که خداوند همه انسان‌ها را بر آن نوع خاص آفریده است، این نمود زمینه اخلاق‌گرایی در انسان است.

۲.۲.۲. فطرت، استعداد معرفت اخلاقی

عبارت «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...»، فطرت را نوعی خاص از خلقت مطرح کرده است؛^{۴۹} تصریح به «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» بیانگر اساسی از خلقت در ذات انسان است اما نه به معنای کل ذاتیات؛ بلکه باتوجه به تفسیری بودن این جمله برای ماقبل آن، که شامل «حنیفا» است، باید گفت که: این نوع آفرینش

۳۷. از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌های سخن فصیح، تناسب و سیاق‌مندی آن است (نک: المطعنی، ویژگی‌های بلاغی بیان قرآن، ۱۳۶، به نقل از قاضی عبدالجبار معتزلی؛ قاین ابراهیم‌آبادی، باجگیران، «الگوی شلایر ماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن»، ۹۱-۱۱۳.

۳۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴.

۳۹. بخشی از پاسخ امام صادق (ع) درباره حنفاء و حنیفیه مؤید این دیدگاه است: «... سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ - وَعَنِ الْحَنِيفِيَّةِ فَقَالَ هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۳۰؛ نک: کلینی، الکافی، ۱۲/۲).

۴۰. نک: زحیلی، التفسیر الوسیط، ۱۹۹۷/۳؛ ابن عجمیه، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، ۳۳۹/۴؛ استواری معنایی است که هم برای حنیف بیان کرده‌اند؛ نک: طوسی، التبیان، ۴۷۹/۱ و هم در تعبیر «اقم وجهک» دانسته‌اند؛ نک: طبرسی، مجمع البیان، ۴۸۴/۸؛ بنابراین ثابت‌قدمی و استواری از مضمون «اقم وجهک لدین حنیفا» برداشت‌شدنی است.

۴۱. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵۱۴/۱۱؛ نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

۴۲. نک: سمرقندی، تفسیر السمرقندی، ۱۱/۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵۷/۹؛ ابن‌سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ۳۸۲/۳.

۴۳. نک: کلینی، الکافی، ۳۳۵/۱۵؛ راغب اصفهانی، مفردات، ۲۶۰؛ قشیری، لطائف الاشارات، ۷۵۳/۳؛ میبدی، کشف الاسرار و عدة الاثر، ۵۷۱/۱۰؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۱۷/۱۶؛ قرآنی، تفسیر نور، ۱۹۷/۷؛ تقی‌تهرانی، روان‌جاوید در تفسیر قرآن؛ رضایی اصفهانی، ترجمه قرآن؛ انصاریان، ترجمه قرآن؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ترجمه قرآن، ذیل آیه.

۴۴. با تکیه بر سیاق آیه که استقامت و توجه بدون انحراف به‌سوی دیگر چیزها را اقتضا می‌کند، می‌توان متمرکزبودن بر حق‌طلبی را برداشت کرد.

۴۵. نک: قشیری، لطائف الاشارات، ۵۱۵/۱؛ رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۵۰/۱۵؛ سیدطنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۸۳/۱۱.

۴۶. «اتبع» مقدار عامل نصب «فطرت الله» نک: طوسی، التبیان، ۲۴۷/۸؛ نحاس، اعراب القرآن، ۱۸۵/۳؛ مکی‌بن‌حموش، مشکل اعراب القرآن، ۵۲۳.

۴۷. الزموا مقدر، علت نصب «فطرت الله» نک: زمخشری، الکشاف، ۴۷۹/۳؛ میبدی، کشف الاسرار و عدة الاثر، ۵۰۰/۷.

۴۸. «الفطرة بناء نوع من الفطر» طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶.

۴۹. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۷۸-۱۷۹؛ مطهری، فطرت، ۱۹.

خاص، ظرفیت و استعداد تحقق حال حق طلبی است. تحقق حال حنیفاً (حق طلبی مخلصانه)، ناشی از تبعیت فطرت است. بنابراین، فطرت؛ یعنی جوهره و استعداد حق طلبی که خداوند انسان را بر آن جوهره آفریده است، این دقیقاً یعنی مطابقت فطرت بر ابزار معرفت فرااخلاقی. برای تحقق حق طلبی، فرد باید قدرت شناخت خیر و شر را نیز داشته باشد تا حق طلبی محقق شود و دستور بر به کارگیری آن معنا یابد. بنابراین، آیه شریفه به شرح اینکه آن حالت از چه آفرینشی در انسان نشئت می گیرد، شروع می کند و می گوید آن نوع خاصی از آفرینش که خداوند انسان را بر آن اساس آفریده است.

از سوی دیگر، ادبیات آمرانه آیه، بر لزوم رویکرد به دین با حال حنیفیت، مبنی بر این است که باید رویکرد به دین ارائه شده، به وسیله فطرت صورت گیرد تا «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»، که تشخیص و سپس عمل به بالاترین سطح خیر در همه ابعاد، که دین صحیح است، محقق شود؛ این چینش کلام و الزامات آن، شاهدی دیگر از این است که توان و قدرت شناخت درستی و خیر، در حنیفانه روی کردن افراد به دین، که تعبیر به نوع خاصی از خلقت شد، قرار دارد؛ اگر فطرت فقط شامل حق گرایی باشد، بدون اینکه خداوند توان حق شناسی را در این نوع آفرینش نهاده باشد، «دین قیم» صرفاً با عمل به چنین دستوری محقق نمی شود؛ چراکه قبل از گرایش به حق، شناخت آن لازم است، درحالی که آیه صراحتاً بیان می دارد که «دین قیم» صرفاً با به کاربردن فطرت محقق می شود و از سویی با تکیه بر آیه ۲۱۶ سوره بقره،^{۵۰} حق بودن امری، به دلیل صرف میل و گرایش انسان است و ناحق بودن امری، صرف نداشتن میل و گرایش او به آن منتفی است. بنابراین، اصالت و اهمیت شناخت محرز می شود و لازم می آید که قدرت معرفت خیر و شر در بشر، همان نوع خاصی از خلقت باشد که افراد با به کاربردن آن در مواجهه با دین موجب تحقق «دین قیم» شوند؛^{۵۱} چنان که علامه طباطبایی در آیه ۸ سوره شمس «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»، که بحث آفرینش انسان است، شناخت خیر و شر را در انسان استنباط می کنند.^{۵۲} البته مستدل شد، استعداد شناخت و معرفت خیر و شر در انسان مد نظر است، نه خود شناخت به طور مصداقی در وجود فرد.

نهایتاً، ادبیات آمرانه بر لزوم حق طلبانه روی کردن به دین است و برای تحقق این حق طلبی، استفاده از فطرت در مواجهه با دین است و محقق شدن دین قیم بعد از این نوع عملکرد، حاکی از وجود قدرت

۵۰. بقره: ۲۱۶: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

۵۱. دین قیم، دینی است که با تمسک به شریعت و فطرت سلیم محقق می شود (نک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۶/ ۲۸۴).

۵۲. طباطبایی، المیزان، ۲۹۸/۲۰؛ مغنیه و خطیب آن را حمل بر استعداد اختیار انتخاب یا عمل به خیر و شر می دانند (نک: مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵۷۱/۷؛ خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۱۵۸۵/۱۵). واژه «الهام» نمی تواند به معنای استعداد انتخاب یا استعداد عمل خیر و شر معنا شود، بلکه بر مرحله ای قبل از عمل که آن شناخت است دلالت دارد؛ اینکه دلالت بر نوعی استعداد است را درست درک کرده اند اما آن استعداد بر شناخت خیر و شر است، نه استعداد بر خود عمل خیر و شر؛ زیرا در واقعیت نیز همه افراد استعداد هر نوع عملی را ندارند، برخی قوی هستند و قدرت ظلم ها یا خیرهای یدی را دارند اما برخی ندارند و نظیر این تفاوت ها در عمل و متناسب آن اختیار انتخاب آن اعمال متأثر از توانمندی یا ناتوانی را شامل می شود.

شناختِ بهترین دین در انسان است. آن قدرت شناخت، که نوع خاص آفرینش بشر است، با نام فطرت در آیه منعکس شده است. بنابراین، فطرت، استعداد تمییز حق از باطل در درون همه افراد برای ارزیابی امور به سبب خیر و شر، حق و باطل یا همان اخلاق است. با تکیه بر صریح آیه، مبنی بر عبارات «فَطَرْتُ»، «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» این توانمندی دارای قوت و ضعف یا مصادیق مختلف نیست، بلکه مفرد (یک چیز) است و در همگان ثابت، تغییرناپذیر و موجود است. بنابراین، با تکیه بر تبییناتی که گذشت؛ از جمله ۱. ادبیات آمرانه آیه در کنار؛ ۲. سخن گفتن از خلقت ثابت که انسان را بر آن اساس آفریده است؛ ۳. معنای حنیف؛ ۴. تفسیریه بودن بخش دوم آیه برای بخش اول؛ ۵. تحقق دین قیم در صورت به کارگیری فطرت؛ استعداد تمییز حق از باطل بودن فطرت را کاملاً محرز می‌سازد. البته آیه در ارتباط با فطرت هنوز نکته‌های بسیاری دارد که کامل‌کننده فهم فطرت است:

از تعبیر «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» مشخص می‌شود که فرایند به کارگیری فطرت در انسان هنگامی محقق می‌شود که با آن خیر مواجهه یابد. درعین حال، باید توجه کرد که آیه نمی‌گوید برای یافتن «دین حقیقی» که «دین حق‌گراست»^{۵۳} به درون فطرت خود بنگرید، بلکه فرموده است که: به دینی که در عالم خارج هنگام نزول این آیه وجود دارد، با فطرت خود روی کنید تا «دین قیم» محقق شود. این بیان، وسیله معرفت نیک و بد بودن فطرت را تأیید می‌کند؛ بنابراین مصداق دین یا مصداق نیک و بد یا یک سری علوم تعریف شده بودن فطرت را رد می‌کند؛ بلکه آن استعدادی است که باید به وسیله آن به امور و حتی دین روی کرد و نیک و بد حقیقی و دین حق‌گرا را درک کرد و تشخیص داد.

۳. انواع و مراحل معرفت اخلاقی از منظر آیه فطرت

با تکیه بر سیاق درون‌متنی و برون‌متنی و نیز دلالت‌های التزامی آیه فطرت، دو نوع معرفت اخلاقی مستنبط است: یک معرفت، از روی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ...»^{۵۴} است که دستور است به رویکرد به دین با «فطرت» و نیز از روی تفسیر و معنای خود فطرت ذکر شد که فطرت استعدادی است برای رسیدن به معرفت امر نیک و صحیح که تحقق آن در آیه با تعبیر «الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ یعنی «دین حق‌مدار و حق‌گرا» آمده که در نگاهی گسترده، همان امر اخلاقی است. این معرفت طبق دستور صدر آیه، اولاً صرفاً با دخالت فطرت و ثانیاً با تکیه بر تعابیر «فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» در همه ثابت و یکسان و تحقق‌یافتنی است.

۵۳. «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» *أَيِ الْمُسْتَقِيمِ الَّذِي لَا زَيْغَ فِيهِ وَلَا مِيلَ عَنِ الْحَقِّ. ابن‌اثیر، النهاية، ۱۳۵/۴. «قِيم» مفهومی هم‌راستا و متناسب با حنیف دارد؛ آنجا حال از فاعل است؛ فرد با حالت حق‌گرایی به دین روی کند، دین حق‌گرا محقق می‌شود.
۵۴. روم: ۳۰.

معرفت دیگر، معرفت بر اهمیت و لزوم اهتمام به تشخیص فطرت و نیز عملکرد براساس آن است. این معرفت نیز از سنخ معرفت اخلاقی است و از دلالت التزامی و براساس مفهوم مخالف^{۵۵} از عبارت «لا يَعْلَمُونَ» که «ندانستن» را در انتهای آیه با عبارت «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» به اکثر افراد نسبت می‌دهد، استنباط می‌شود. براساس مفهوم مخالف؛ یعنی قلیلی از افراد می‌دانند سخن گفتن از «ندانستن در اکثر» نشانگر صحبت از معرفتی غیر از فطرت است؛ چراکه فطرت در همگان محقق می‌شد اما اینجا برخلاف فطرت که همگانی بود، این معرفت را برخی کسب می‌کنند اما بسیاری کسب نمی‌کنند و نسبت به آن نادان‌اند. این معرفت توسط قوای دیگر نفس، علاوه بر دخالت فطرت اتفاق می‌افتد (تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد؛ اکنون در حد مقتضای تبیین معرفت فطری بحث می‌شود). می‌توان این دو دانایی را تحت دو معرفت نام نهاد: «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری».

۳. ۱. معرفت «فطری» اخلاق

طبق آیه ۳۰ سوره روم، فاء در «فَاقِم»^{۵۶}، تفریع و نتیجه است.^{۵۷} در آیه قبل گفته است: کسی که از هوای نفس خود پیروی کند، عواقبی ناخوشایند دارد.^{۵۸} بنابراین، «فَاقِم وَجْهَكَ... إِلَى آخِر»؛ یعنی با روی آوردی به دین، به وسیله فطرت به «الدِّينُ الْقَيِّمُ» دست می‌یابی. می‌توان گفت که عبارت «فَاقِم» در کنار «ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»، تحقق تشخیص نیکی و درستی و در نتیجه، ارزیابی اخلاقی توسط فطرت است که این ارزیابی، به محض مواجهه با داده اطلاعاتی در فرد اتفاق می‌افتد. معرفت مدنظر آیه از دین، حتی برای پیامبر (ص) هنگامی یقیناً محقق می‌شود که مواجهه وی با داده «دین» در عالم خارج و به وسیله فطرتش صورت گیرد و نه دیگر قوای نفس. پس می‌توان گفت معرفت اخلاقی توسط فطرت، معرفت مرحله اول اخلاقی است که در هر انسانی اتفاق می‌افتد آن گونه که در رویارویی و مواجهه با امور، به محض اینکه فرد اراده کند می‌تواند از آن بهره جوید.

۳. ۲. معرفت «نفسانی فطری» اخلاق

مرحله دوم از معرفت اخلاقی که در آیه منعکس شده، معرفت «نفسانی فطری» است. این معرفت با تکیه به مفهوم «لا يَعْلَمُونَ» در سیاق آیه ۳۰ سوره روم برداشت شدنی است. عبارت «لا یعلمون» در انتهای آیه با تکیه به انتخاب مفعول آن می‌تواند چند مفهوم داشته باشد، برخی از آن به این قرار است که: اکثر مردم نمی‌دانند ۱. «دین اسلام مطابق با فطرت»، قیم (تهی از انحراف) است؛^{۵۸} ۲. اصل «دین حقیقی واحد

۵۵. برای فهم مفهوم مخالف، نک: سیوطی، الاتقان، ۱۸/۲، ۱۹.

۵۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۷۷/۱۶.

۵۷. روم، آیه ۲۹: «بَلَى اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ».

۵۸. نک: امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ۱۰/۱۰؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۶/۱۴؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷.

(همگانی) مطابق با فطرت»، قیم است؛^{۵۹} ۳. «قیم بودن دین اسلام» را؛^{۶۰} ۴. «دین داری از طریق رویکرد با فطرت، آن دین داری قیم و پایدار است».^{۶۱} این گزینه، سازگارترین حالت معنایی و مضمونی را دارد، ندانستن را به اعتبار واژه «ولکن» به مضمون کلی انکارپذیر آیه برگردانیم؛ یعنی آیه می‌خواهد عدم پایبندی و اهتمام مردم به امری که آیه به آن امر کرده و خوب و نیک شمرده است را بیان دارد. به هر ترتیب، مقصود آیه از ندانستن، هریک از احتمال‌های مذکور باشد، حالتی است که در نفس برای اکثر انسان‌ها اتفاق افتاده است. باتوجه به اثبات قدرت معرفت و تشخیص نیک و بد از سوی فطرت و اثبات وجود آن در همه افراد و نیز باتوجه به مضمون کل آیه، آشکار می‌شود که آنچه فهمیده نشده و در نتیجه، مورد اهمیت واقع نشده است؛ در اصل فهم و به‌کارگیری شایستگی و توانایی فطرت است که در مواجهه با دین، موجب قیم‌بودن دینی می‌شود که در فرد تحقق می‌یابد اما اکثر مردم آن را نمی‌دانند.

این معرفت از دیدگاه قرآن، مانند دانستن دیگر علوم حصولی، قابل مغفول ماندن است. اگر این علم برای همه محقق می‌شد، آن‌گاه به ندای فطرت خود، توجه و بر طبق آن اخلاقی عمل می‌کردند. حتی اگر دلالت مخالف «لا یَعْلَمُونَ» نبود، امر به به‌کارگیری فطرت در جهت تحقق کمال دین داری، در اصل تأکید به توجه و حصول معرفتی غیر از «معرفت فطری»؛ یعنی معرفت «نفسانی فطری» است؛ چراکه به هر ترتیب، فطرت در فرد، معرفت و تمیز نیک و بد را محقق می‌کند؛ چه فرد به آن توجه کند، چه نکند و چه به آن روی بیاورد، چه نیاورد. بنابراین، اینکه امر کرده بر توجه به اهمیت فطرت در حصول معرفت و تمیز حق و حقیقت؛ در اصل امر بر معرفت در سطحی دیگر است که اراده افراد در آن نقش دارد؛ اهتمام به فطرت، مستلزم دانایی در نفس است. گرچه باز به تأیید فطرت می‌رسد؛ اما مستقل از فطرت است، بنابراین در ابتدای آیه به حصول آن امر می‌کند. می‌توان گفت: آیه با امر به توجه به فطرت و رویکرد به گزاره‌ها توسط فطرت، در ضمن اثبات وجود چنین استعدادی (یعنی فطرت) در افراد، به نوعی در حال ایجاد و آموزش معرفت دوم اخلاقی است؛ یعنی معرفت «نفسانی فطری» اخلاق که موجب به‌کارگیری اخلاق می‌شود. وقتی که اهتمام به گزینش گزاره اخلاقی در فرد محقق شود، در اصل مرحله دوم معرفت اخلاقی اتفاق می‌افتد.

افرادی که در آن‌ها عملکردی با اهتمام به اندیشه‌هایی بر مبنای هواهای نفسانی آنان تحقق یافته، متصف به «لا یعلمون» شده‌اند. وقتی به آیه قبل و سیاق آن می‌نگریم، مؤید این تحلیل است؛ آنجا که

۵۹. طبق یک وصف از دین مدّ نظر آیه، در برخی دیدگاه‌ها این نظر برداشت‌شدنی است. نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۰، ۱۸۱.

۶۰. نک: قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۳۱/۱۴؛ دره، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، ۲۷۴/۷.

۶۱. نک: ابن‌کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۲۸۴/۶؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۰۶/۴.

می‌فرماید: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ»^{۶۲} دقیقاً بیانگر تبعیت از هوای نفس و هم‌زمان نادانی است؛ یعنی هم با برداشت از مفهوم «لَا يَعْلَمُونَ» با وجود امر به «فَاقِم وَجْهَكَ...» و هم از سیاق آیه قبل، که صراحت در تبعیت از هوای نفس دارد، محرز می‌شود؛ هنگامی که نفس فرد روی به هواهای خود دارد، به ندای اخلاق‌گرا و ارزیابی‌های اخلاقی فطرت خود توجه نمی‌کند. با دقت در مضمون آیه، اهتمام به ندای فطرت باید توسط نفس باشد تا «یعلمون» اتفاق بیفتد، لذا نام معرفت «نفسانی فطری» متناسب آن است. در معرفت «نفسانی فطری»، اراده مؤثر است اما در دانایی اولیه، که همان دانایی فطری صرف است، اراده تأثیری ندارد؛ بلکه خداوند این استعداد را (فطرت را) در ذات افراد قرار داده است که به محض مواجهه با داده معرفتی، درباره اخلاقی بودن یا نبودن آن رأی صادر می‌شود که از «اقم وجهک» استنباط‌شدنی است، مخصوصاً هنگامی که آن داده بخواهد مبنای عمل قرار گیرد، حتماً مورد ارزیابی فطرت قرار می‌گیرد و فطرت، «باید و نباید» اخلاقی را تعیین می‌کند، بدون رنگ و ریا و به گونه‌ای که حتماً و لزوماً با انگیزه اخلاقی بودن فعل؛ یعنی انتخاب گزاره با محوریت اخلاقی و حق‌گرایی است. اما ممکن است این تشخیص سریعاً مغفول واقع شود و لذا به رتبه وضوح معرفت «نفسانی فطری» نرسد.

۴. موضع فطرت در قبال دیگر استعدادهای

برای اینکه واضح شود معرفت فرااخلاقی فطرت چگونه است، باید دانست که کلید و رمز تفاوت معرفت در «فطرت» از معرفت در دیگر استعدادهای چیست؟ رمزش این است که دیگر استعدادهای به خودی خود نسبت به مسائل اخلاقی موضعی خنثی دارند؛ تا جایی که حالات مختلف خود آن امور نیز مشمول گزاره‌های اخلاقی از نسبت‌های خوب یا بد می‌شوند اما با توجه به آیات قرآن، از جمله آیه ۳۰ سوره روم، فطرت نسبت به مسائل از جهت اخلاقی و غیراخلاقی بودن خنثی نیست؛ بلکه تشخیص‌دهنده همه خوب و بدهایی است که با آن مواجه می‌شود^{۶۳} و نیز همراه با اقبال و اکراه^{۶۴} است. بنابراین، باید دقت کرد که صفات ذاتی انسان مانند کنجکاوی را نمی‌توان معادل فطرتی دانست که مقصود آیه فطرت است؛ بلکه می‌توان گفت که: همه حالت‌ها و نوع به‌کارگیری‌های دیگر استعدادهای یافته‌های عقلی افراد و حتی نوع حالت‌ها و اندیشه و تعقل آنان، توسط فطرت ارزش‌گذاری اخلاقی می‌شود.

۶۲. روم: ۲۹.

۶۳. قبلاً توضیح داده شد «فطرت الله التي فطر الناس عليها»، وصفی است برای «حنیفا» که به معنای حق‌گرایی است.

۶۴. همراه اقبال و اکراه بودن، از حال بودن «حنیفا» برای فاعل برداشت می‌شود، زیرا حال حق‌گرایی تفسیر شد و حق‌گرایی یا حق‌طلبی در دل خود اقبال به حق و ادبار از باطل را دارد.

۵. چگونگی گزاره‌های مورد تأیید فطرت و نحوه کارکرد فطرت

برای فهم بهتر فطرت لازم است که بدانیم گزینه مورد تأیید فطرت چگونه شکل می‌گیرد و دارای چه ویژگی‌هایی است؟ و نحوه عملکرد فطرت چگونه است؟ و مستدل سازیم که چرا مقصود قرآن از فطرت، آموزه‌هایی در درون نیست.

از منظر قرآن، گزاره‌های معرفت‌بخش اخلاقی، بیشتر از منابع بیرونی دریافت می‌شود، زیرا: ا. آیاتی از قرآن، ارسال رسل را موجب اقامه حجت بیان کرده‌اند^{۶۵} و نه فطرت درون بشر را؛ ب. آیاتی که عذاب را منوط به بعد از ارسال رسل می‌کند حاکی از حجیت داده‌هایی است که از سوی رسولان بشری رسالت خود را عقلاً نیز ثابت کرده‌اند؛^{۶۶} ج. در آیه فطرت، امر به روی‌آوری به دینی شده است که آموزه‌ای بیرونی است و توسط پیامبر ارائه و بازشناسی شده است.

البته چنان‌که ملحوظ است، به دلیل دستور ادبیات عرب دو حالت برای دین در آیه مذکور مطرح است: ۱. دین حنیف: اینکه «حنیفاً»^{۶۷} به عنوان حال برای «دین» باشد؛ بنابراین وصفی برای دین مصداقی بیرونی است.^{۶۸} و مفهومی در درون فرد نیست؛ بلکه به عنوان دینی برای روی‌آوری مطرح می‌کند؛ ۲. دین اسلام: در این دیدگاه، «حنیفاً» را حال از فاعل «اقم» بدانیم؛ در این نگاه تفسیری^{۶۹} نیز مقصود از واژه دین، دین و نوع دین‌داری‌ای است که با وساطت پیامبر (ص) در همان لحظه دارد نسخه می‌شود هم به خود پیامبر و هم به پیروانش؛^{۷۰} بنابراین باز هم دینی با مصداق بیرونی است.

نهایتاً با تکیه بر تحلیل آیات می‌توان فهمید که گزاره مورد تأیید فطرت همیشه از بین گزینه‌هایی که به مرحله شناخت رسیده باشد انتخاب می‌شود، نه اینکه یک گزینه از عالمی ناشناخته به ناگاه از سوی فطرت مطرح شود.

بنابراین چنین نیست که هر تأیید فطری را بگوییم که یقیناً و بلا تغییر، گزاره اخلاقی نهایی فطرت در آن زمینه است، بسا اگر فهم‌های بیشتری حاصل شود، گزاره‌های معرفتی اخلاقی بیشتری نیز ارائه شود یا فرد رشد تمدنی بیشتری یابد یا در اثر توان تحلیل بیشتر یا از محیط بیرون، گزینه‌ای با تحلیل اخلاقی کامل‌تر از قبل به فرد ارائه شود؛ همان را فطرت او به عنوان امر اخلاقی ترجیح خواهد داد؛ مانند تکامل احکام

۶۵. آیات متضمن این مفهوم: نک: نساء: ۱۶۲-۱۶۵؛ بیان اینکه، هر رسولی که به زبان قومش آمده، برای این است که معرفت از داده بیرونی به درستی محقق شود. نک: ابراهیم: ۴ و ۵.

۶۶. نک: اسراء: ۱۵؛ قصص: ۵۹؛ شعراء: ۲۰۸.

۶۷. «حنیف» از ماده «حنف» (بر وزن کنف) به معنای تمایل از باطل به سوی حق و از کجی به راستی است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۶/۴۱۷، ۴۱۸).

۶۸. برخی، حنیفا را وصف و حالتی از دین دانسته‌اند. نک: زمخشری، الکشاف، ۳/۴۷۹؛ مکارم شیرازی، مختصر المثل، ۳/۵۸۰.

۶۹. نک: طبری، جامع البیان، ۲۱/۲۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲۱/۲۶؛ میدی، کشف الاسرار و عدة الآثار، ۷/۴۵۰؛ طباطبائی، المیزان، ۱۶/۱۸۷.

۷۰. برخی «دین» را به معنای دین اسلام دانسته‌اند (نک: مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳/۴۱۳).

حجاب و اخلاق جنسی در اسلام نسبت به دیگر ادیان قبل که در قرآن منعکس شده است.^{۷۱} به نوعی می‌توان گفت: در این هنگام (وقتی که داده معرفت اخلاقی جدید دریافت می‌شود)، تغییر ترجیح گزاره اخلاقی از سوی فطرت رخ خواهد داد. باتوجه به همین نحوه عملکرد فطرت است که رشد علمی اخلاقیات به دلیل کاربردی، کمالی، تمدنی و حتی رفتاری انسان، مخصوصاً در ساحت اجتماعی، در طول زمان محقق می‌شود و معنا می‌یابد و نیز کودکان وحشی به دلیل دوری از محیط بشری و نداشتن داده‌های اخلاقی و محرومیت از رشد بشری، کلاً از خداپرستی و امور اخلاقی پیشرفته درکی ندارند. بنابراین، علم و معرفت به خود امور و دانستن زوایای مختلف یک امر، فرد را بهتر به معرفت اخلاقی می‌رساند و به فطرت، فرصت انتخاب بهترین گزاره اخلاقی موجود را می‌دهد.

۶. چگونگی ثبات و یکسانی فطرت در همگان باوجود رشد اخلاقی

مطالبی که گذشت تاحدودی تحلیل کارکرد فطرت فقط از یک بُعد را ارائه داد؛ یعنی چگونگی موضع فطرت در قبال داده‌های تازه دریافت‌شده مبرهن شد، اما چگونگی ارزیابی اخلاقی داده‌های قبلی‌ای که فرد در درون خود دارد تبیین نشده و چگونگی رشد اخلاقی باوجود ثبات فطرت ایضاً کافی نشده است. باید توجه داشت که داده‌های معرفتی درون ما دارای پیچیدگی‌های بیشتری است که آن‌ها نیز باید در دایره‌ای وسیع‌تر مدنظر قرار گیرند؛ مثلاً اینکه گزاره جدیدی که دریافت می‌شود، هنگامی که می‌خواهد تعیین موضع اخلاقی شود، دو حالت برایش متصور است:

۱. صحت اخلاقی بودن همه داده‌های آن گزاره اخلاقی قبلاً مورد تأیید فطرت قرار گرفته باشد، که این خود دو حالت دارد: أ. آن گزاره‌ها قبلاً توسط فردی دیگر (مثلاً پیامبران یا عقلاً) تحلیل اخلاقی شده و ازسوی فطرت فرد یا افراد پذیرفته شده باشد. برای نمونه، در آیات ۳۷ و ۳۸ سورة توبه^{۷۲} می‌توان دید که قاعده‌ای اخلاقی را با تحلیلی که برای افراد نسل‌های بعدی مبرهن بوده، پذیرفته بودند.^{۷۳} در این قاعده باید این مفروض باشد که «جنگ بد است» و بنابراین، «حذر از آن با هر قاعده‌ای مسلماً خوب است»؛ لذا رعایت قاعده‌ای که میزان آن را کم و کنترل کند، نیک است. ب. گزاره‌هایی که مقدمات تحلیل‌های بعدی قرار می‌گیرد و ابتدائاً باید توسط خود فرد تحلیل شود؛ یعنی داده‌های تشکیل‌دهنده ساختار آن تحلیل قبلاً

۷۱. نور: ۳۱، ۶۰؛ نساء: ۲۳؛ احزاب: ۵۹.

۷۲. قبول نیک‌بودن و التزام عملی عدم‌جنگ در ماه‌های حرام، سنتی از زمان حضرت ابراهیم بوده است که در زمان پیامبر اسلام (ص) حقه‌هایی به کار می‌بستند تا بتوانند این قاعده را دور بزنند. توبه: ۳۷، ۳۸: «إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُجْلُونَ عَاماً وَ يُخْرَمُونَ عَاماً لِّيُؤْطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُجْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ اتَّقُوا اللَّهَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّكُمْ تَفْلَحُونَ...»

۷۳. ما وارد بحث خودفریبی و اعمال حقه و فریب آنان در زمان پیامبر (ص) برای دورزدن این قاعده به سبب منفعت‌طلبی آنان نمی‌شویم؛ زیرا بحث آن مجال دیگری می‌طلبد.

ازسوی خود فرد دریافت شده و مورد تأیید اخلاقی فطرت قرار گرفته باشد، مثلاً فهم گذرابودن زندگی دنیا با نظر و تدبیر فرد به گذشتگان و سرنوشت بد در اثر اعمال بد آن‌ها در آیات ۹ سوره روم و ۱۱ سوره انعام^{۷۴} تا فرد در پی چنین تدبیری بتواند به این برسد که نافرمانی در مبادرت به نیکی و پرهیز از بدی، امری نامطلوب است و به تبع، عاقبتی متناسب آن در انتظار کسانی است که به این اوامر و نواهی نیک و بد بی‌توجه‌اند.

۲. تحلیل‌های گزاره جدید با تکیه بر داده‌ها و گزاره‌هایی باشد که اخلاقی‌بودن همه یا برخی از داده‌های آن، مورد تأیید واقع نشده باشند.

در هر دو حالت، در درون فطرت دو شکل از نوعی تعامل، سنجش و موازنه گزاره‌های اخلاقی قبلی برای فهم چگونگی ارزیابی اخلاقی گزاره و تحلیل جدید پیش می‌آید: در شکل اول، سازگاری بین گزاره‌های قبلی با گزاره جدید است و لذا قطعیت از آن نمود می‌یابد.

در شکل دوم، نوعی ناسازگاری را می‌توان دید که فطرت قطعیت نیک یا بدبودن امری را گزارش نمی‌کند، بلکه در تمیز امر اخلاقی دچار تردید و تشخیص ناکامل است^{۷۵} اما به هر ترتیب، براساس کامل‌ترین ادله ممکن، مختص هر شرایطی رأی فطرت در جهت ارزیابی اخلاقی صادر می‌شود،^{۷۶} این‌گونه نیست که تصمیم صدور رأی مخصوصاً در مواقع ضروری متوقف شود. باید دقت داشت که باتوجه به رشد انسان، ساختار خوب و بد‌ها و ساختار تشخیص آن‌ها در برخی امور، کم‌کم در انسان سازمان می‌یابد و شکلی قاعده‌مند می‌گیرد که همه این قاعده‌ها به‌عنوان نوعی علم در انسان ذخیره می‌شود^{۷۷} و همان قواعد موجب کمال تشخیص‌های بعدی است. داده‌های تأییدشده فطری در انسان در حال حرکت به‌سوی کمال

۷۴. روم: ۹: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا: انعام: ۱۱: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ»

۷۵. این ناکامل‌بودن درصدی، برخی تشخیص‌های نیک و بد امور، حتی در کسانی که خداوند آنان را دارای موهبتی از فهم برتر (فصل الخطاب) ازسوی خود اعلام می‌کند هم رخ می‌نماید (ص: ۲۰-۲۴). در آیه، عدم تشخیص صحیح نیک و بد منعکس شده است، لذا داوود استغفار کرد. در جایی دیگر، تشخیص سلیمان در تمیز امر حق موفق‌تر بوده است (انبیاء: ۷۸-۷۹). گویا قرآن، وجود مراتبی را در صحت معرفت امر حق، به‌طور ضمنی اشاره کرده است. در آیه ۷۶ سوره یوسف که می‌فرماید: «... وَفُؤِقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» اشاره دارد به این تفاوت درجات علم و وجود مراتب معرفتی که در هر فرد، متفاوت از دیگری ممکن است محقق شود و این تفاوت مراتب تا جایی که به خداوند ختم شود ادامه دارد (نک: طبرسی، مجمع البیان، ۳۷۸/۵؛ مکی‌بن‌حموش، الهدایة الی بلوغ النهاية، ۳۶۰/۵).

۷۶. مشابه قاعده فقهی که گوید: «للمصیب اجران وللمخطیء اجر واحد»، این قاعده درصورت تلاش فرد مستبیط در رعایت شرایط اخذ و استنباط نظر صحیح جاری است؛ این قاعده می‌تواند مؤید دیدگاه مورد بحث در این پژوهش باشد (نک: معین‌الدین شیرازی، الکشف الوافی فی شرح اصول الکافی، ۲۴۳).
۷۷. مثلاً گزاره «کمک به فقرا خوب است»؛ این عبارت را اگر به بجه‌ای سه ساله بگوئید درک واضحی از آن نخواهد داشت، بلکه می‌خواهد خوراکی خود را برای خود نگهدارد اما همین داده دارای فهم گزاره‌ها و داده‌هایی مقدماتی است در فردی بالغ که فقر را دیده و آن را تحلیل کرده است که فقر در سطوح مختلف موجب بدی‌هایی می‌شود، تا جایی که می‌تواند موجب مرگ، دزدیدن، اهل فسادشدن و آزردهی روحی فرد و دیگر تبعات شود، لذا به این رأی می‌رسد که بی‌تفاوتی در قبال فقر بد است. بعد از این تحلیل‌ها به این گزاره می‌رسد که کمک به فقرا خوب است یا دادن پول به فقرا خوب‌تر از دادن پول به افراد پول‌دار است، درحالی‌که هر دو نوعی بهره‌رساندن به دیگران است. در این مثال واضح شد که یک گزاره به ظاهر ساده دارای تحلیل داده‌های قبلی است که توسط فطرت فردی که مُدِرِک آن گزاره است، سابقاً تأیید شده است تا به تأیید آن گزاره رسیده است.

به نوعی سازمان می‌یابد. باید دقت کرد که این رشد، رشد خود فطرت فی‌ذاته نیست؛ چنان‌که در آیه داریم «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...»^{۷۸}، بنابراین فطرت تغییرناپذیر است؛^{۷۹} بلکه کارکرد بهتر فطرت با تکیه بر کمال داده‌ها محقق می‌شود. باید دقت کرد که در طی رشد اخلاقی فرد، ثبت و تأیید و شفاف‌سازی ابعاد داده‌های اخلاقی، ازسوی فطرت در فرد سازمان می‌یابد و به‌عنوان داده‌های تأییدشده اخلاقی در ذهن و حافظه ذخیره می‌شود و برای تحلیل‌های اخلاقی بعدی به کار می‌آید؛ لذا در صورت رشد اخلاقی فرد، کارایی فطرت دقیق‌تر، وسیع‌تر، سریع‌تر و بهتر می‌شود، نه اینکه خود فطرت در آن فرد تغییر کرده باشد؛ بلکه تحلیل‌های ذخیره‌شده براساس شواهد و داده‌ها، همه لحظه‌به‌لحظه در تعامل با فطرت شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد و همین رشد موجب کمال داده‌های در اختیار فرد می‌شود و داده‌های اخلاقی تأییدشده و به اثبات‌رسیده فطرت در تحلیل‌های اخلاقی بعدی مدام به کار می‌آید و کارایی آن را بهبود می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

از آیه فطرت، دو نوع معرفت اخلاقی استنباط‌شدنی است: «معرفت فطری» و «معرفت نفسانی فطری». معرفت فطری، شناخت و تمییز حق از باطل در مواجهه با امور است که معرفت اخلاقی مرحله اول درون فرد است. معرفت نفسانی فطری، معرفت نفس به اهمیت توجه به معرفت فطری و ضرورت اهتمام به عملکرد با محوریت آن است. نیک و اخلاقی بودن این اهتمام را نیز باز فطرت است که از غیر آن تمییز می‌دهد؛ لذا این نام متناسب آن است. محور اصلی این پژوهش، معرفت فطری است. معرفت فطری برای همه امور به‌طور غیرارادی محقق‌شدنی است اما معرفت نفسانی فطری، به‌طور ارادی در فرد محقق می‌شود.

با تکیه بر شواهد مختلف و نیز مفهوم آیه که می‌گوید با فطرت به دین روی کن و نمی‌گویند به درون فطرت بنگر و هر دینی که یافتی همان را پیروی کن؛ مشخص می‌شود که فطرت در انسان، استعداد تشخیص خوب و بد است که روی داده‌های اطلاعاتی و معرفتی اعمال می‌شود، لذا یک استعداد است و از سنخ مفاهیم نیست. اصل این استعداد در همه افراد یکسان است اما به‌دلیل اینکه داده‌های اطلاعاتی، آموخته‌های اخلاقی، میزان قواعد اخلاقی تأییدشده در فرد و نیز حتی قدرت تحلیل ذهن خود افراد مختلف است، می‌تواند دقت تشخیص نیک از بد و صحت آن در افراد مختلف درباره یک امر، متفاوت باشد و این ناشی از کارایی فطرت نیست؛ بلکه متأثر از عوامل دیگر است که در مقاله‌ای دیگر از سوی نگارنده تبیین

۷۸. روم: ۳۰.

۷۹. منابعی که گویند فطرت حالتی ثابت است: نک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۲۷/۱۲، ۲۸، ۵۴؛ طباطبائی، المیزان، ۱۷۸/۱۶؛ ترخان، «فطرت و فطریات در نگاه علامه طباطبائی و برابند آن در علوم انسانی»، ۸۲.

خواهد شد. بنابراین، قبل از اینکه فطرت بخواند به رأی نهایی برسد، داده‌های اطلاعاتی محیط؛ یعنی همان علم به معنای شناخت پیرامون از هر سنخی، بسیار مهم است. باتوجه به آنچه بیان شد، مشخص می‌شود که فطرت از این موضع جزو ابزار معرفت‌شناختی فرااخلاقی قرآن است.

می‌توان گفت این استعداد در انسان، دارای ویژگی‌هایی است که به‌ترتیب در ادامه شماره‌گذاری می‌شود:

ا. این استعداد در مواجهه با داده‌هایی از سنخ مسائل و اموری از افکار و گفتار و اعمال فرد، تحلیل اخلاقی ارائه می‌دهد و نیک هر یک را تمیز می‌دهد.

ب. فطرت استعدادی است که انسان را در ارتباط با امور اخلاقی به قاعده‌مندی نزدیک می‌کند که شاید بتوان آن را به‌عنوان نیروی سنجش اخلاقی امور تبیین کرد. بنابراین، فطرت الگویی از اوامر، نواهی و اطلاعات موردی و مصداقی که همانند ربات بر وجود انسان، کپی و حک شده باشد، نیست؛ بلکه استعدادی است که بازخورد آن به شکل تشخیص و تمیز اخلاقیات در فرد به شکلی پویا ظاهر می‌شود.

ج. باتوجه به آیات، فطرت در همگان یکسان است. همچنین، آیات این را نمی‌گویند که فلان اطلاعات اخلاقی در وجود شما هست، همان را بنمایانید؛ درعین حال آیاتی وجود دارد دال بر اینکه فطرت، الگوی مصداقی نمی‌تواند باشد.

د. یکسانی فطرت در همگان، در عین الگوی مصداقی و موردی نبودن آن، اقتضائات و زوایایی قابل واکاوی دارد. با دقت در آن و نیز آیات هم‌دایره با آیه فطرت می‌توان فهمید که یک ویژگی فطرت این است که در مواجهه با پیرامون به بروز و ظهور می‌رسد و از سنخ مفاهیم نیست، بلکه یک استعداد است. ه. این نیرو با در معرض قرارگرفتن معرفت‌های جدید اخلاقی، به دلیل ذخیره داده‌های اخلاقی از قبل تأییدشده، کارکردش تعالی می‌یابد، اما ساختار اصلی آن تغییری نمی‌کند.

و. یکی دیگر از ویژگی‌های نحوه کارکرد این استعداد این است که در تعامل مداوم با دیگر قوای نفس است و همه کش‌های آن‌ها را ارزش‌گذاری اخلاقی می‌کند، درحالی‌که دیگر قوای نفس، البته به‌جز قلب، در قبال اخلاقی و غیراخلاقی بودن امور خنثی هستند (مانند کنجکاوی). قلب نیز در صورت حذف فطرت، ممیز نیست؛ بلکه کارکردی دیگر دارد که در مقاله‌ای دیگر واکاوی و تبیین می‌شود.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه حسین انصاریان. قم: اسوه، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- قرآن کریم. ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، چاپ اول، ۱۳۸۳.

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- قرآن کریم. ترجمه احمد کاویان پور. تهران: اقبال، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- قرآن کریم. ترجمه علی مشکینی اردبیلی. ترجمه قرآن. قم: الهادی، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. النهاية فی غریب الحديث و الأثر. قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل. المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- ابن عجبیه، احمد. البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. مصر: حسن عباس زکی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. قم: ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- ابیاری، ابراهیم. الموسوعة القرآنية. مصر: مؤسسة سجل العرب، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- اکبری، رضا، محمد غفوری نژاد. «فطرت در اندیشه ابن عربی و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند». پژوهشنامه عرفان. ش ۲ (۱۳۸۹): ۲۳-۴۲.
- امین، نصرت بیگم. تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی جا: بی نا، چاپ اول، بی تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- پانی پتی، ثناء الله. التفسیر المظهری. کویت: رشیدیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- ترخان، قاسم. «فطرت و فطریات در نگاه علامه طباطبایی و برآیند آن در علوم انسانی». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. ش ۱ (۱۳۹۶): ۸۱-۱۰۴.
- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد. الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ثقفی تهرانی، محمد. روان جاوید در تفسیر قرآن مجید. تهران: برهان، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
- جوادی آملی، عبدالله. «فطرت در آئینه قرآن». انسان پژوهی دینی. ش ۲۳ (۱۳۸۹): ۵-۲۸.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. فطرت در قرآن. قم: اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۸.

- جوادی، محسن. مسأله باید و هست. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- حوی، سعید. الاساس فی التفسیر. قاهره: دار السلام، چاپ ششم، ۱۴۲۴ق.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- دراپور، جولیا. دانشنامه فلسفه اخلاق (روانشناسی اخلاق). ترجمه ماشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- دره، محمدعلی. تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه. بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۳۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم-الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. تفسیر قرآن مهر. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۷.
- زحیلی، وهبه. التفسیر الوسیط. دمشق: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سعدی، عبدالرحمان. تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان. بیروت: مکتبه النهضة العربیة، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: الأعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- سید طنطاوی، محمد. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر، چاپ اول، ۱۹۹۷م.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الإقتان فی علوم القرآن. بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۲۱ق.
- شهیدی، سعیده سادات. «ظرفیت فلسفه ابن سینا در بازیابی ابعاد گرایشی فطرت». حکمت سینوی. (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۵۱-۷۴. [10.30497/ap.2022.243368.1592](https://doi.org/10.30497/ap.2022.243368.1592)
- صادقی تهرانی، محمد. ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم. قم: شکرانه، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: الأعلمی، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.
- طیب، عبدالحسین. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹.
- غفوری نژاد، محمد. «نظریه فطرت و علوم انسانی؛ کنش‌های متقابل». فلسفه و کلام، عقل و دین. ش ۲ (۱۳۸۹): ۹۵-۱۱۰.
- فضل الله، محمدحسین. من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

فعالی، محمدتقی. معرفت‌شناسی در قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۹۴.
قاین ابراهیم‌آبادی، ملیحه، محسن باجگیران. «الگوی شلایرماخر و تعامل سیاق متنی و حالی در دور هرمنوتیکی متناسب قرآن». مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث. ش ۹۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۲): ۹۱-۱۱۳.

[10.22067/naqhs.v45i2.17930](https://doi.org/10.22067/naqhs.v45i2.17930)

قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول، ۱۳۸۸.
قرطبی، محمدبن‌احمد. الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصرخسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن. لطائف الاشارات. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ سوم، ۲۰۰۰م.
قیم، عبدالنبی. فرهنگ معاصر عربی فارسی. تهران: فرهنگ معاصر، چاپ دهم، ۱۳۹۰.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
کلینی، محمدبن‌یعقوب. الکافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
مدرسی، محمدتقی. من هدی القرآن. تهران: دار محبی الحسین، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
مرکز فرهنگ و معارف قرآن. ترجمه قرآن. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
المطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد. ویژگی‌های بلاغی بیان قرآن. ترجمه حسین سیدی. تهران: سخن، چاپ اول، ۱۳۸۸.

مطهری، مرتضی. فطرت. تهران: صدرا، چاپ بیستم، ۱۳۸۸.
معین‌الدین شیرازی، محمدهادی‌بن‌محمد. الكشف الوافی فی شرح اصول الکافی. قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.

مغنیه، محمدجواد. التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
مفید، محمدبن‌محمد. تصحیح اعتقادات الإمامیة. قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
مقاتل‌بن‌سلیمان. تفسیر مقاتل‌بن‌سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
مکارم شیرازی، ناصر. مختصر الامثل. قم: مدرسه امام علی ابن ابی‌طالب (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
مکی‌بن‌حموش. الهدایة إلى بلوغ النهایة. شارجه: جامعة الشارقة، كلية الدراسات العليا و البحث العلمی، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

مکی‌بن‌حموش. مشکل اعراب القرآن. بیروت: دار الیمامة، چاپ سوم، ۱۴۲۳ق.
میبدی، احمدبن‌محمد. كشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
نحاس، احمدبن‌محمد. اعراب القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
یثربی، سید یحیی. عیار نقد ۲. قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۳.

Transliterated Bibliography

Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Abyārī, Ibrāhīm. *al-Mawsū‘at al-Qurāniya*. Egypt: Mū‘assisa Sijil al-‘Arab, Chāp-i Awwal, 1985/1405.

Akbarī, Riḍā; Muḥammad Ghafūrīnizhād. " Fiṭrat dar Andīshih-yi Ibn ‘Arabī va Irtibā‘ ān bā Iqtīqād bi Vujūd Khudā". *Pazhūhishnāmih-yi ‘Irfān*. No. 2 (2011/1389): 23-42.

Al-Mut‘anī, ‘Abd al-‘Azīm Ibrāhīm Muḥammad. *Wizhigīhā-yi Balāghī Bayān Qurān*.. translated by Sayyid Ḥusayn Siyḍī. Tehran: Sūkhan, Chāp-i Awwal, 1969/1388.

Amīn, Nuṣrat biygum. *Tafsīr Makhzan al-‘Irfān dar ‘Ulum Qurān* S.l. s.n. Chāp-i Awwal, s.d.

Bayḍāwī, ‘Abd Allah ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Darah, Muḥammad ‘Alī. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm wa I’rābuhu wa Bayānah*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2009/1430.

Driver, Julia. *Dānishnāmih-yi Falsafāh Akhlāq (Ravānshināsī Akhlāq)*. translated by Māshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, Chāp-i Awwal, 2014/1392.

Fa‘ālī, Muḥammad Taqī. *Ma‘rifatshināsī dar Qurān*. Qum: Pazhūhishgāh Hawzah va Dānishgāh. Chāp-i Awwal, 2016/1394.

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Ghafūrīnizhād, Muḥammad. "Naẓariyah-yi Fiṭrat va ‘Ulūm-i Insānī; Kumish-hā-yi Mutiqābil". *Falsafāh va Kalām, ‘Aql va Dīn*. No. 2 (2011/1389): 95-110.

Ḥawī, Sa‘īd. *al-Asās fī al-Tafsīr*. Cairo: Dār al-Salām, Chāp-i Shishum, 2003/1424.

Ibn ‘Ajībah, Aḥmad. *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurān al-Majīd*. Miṣr: Ḥasan ‘Abbās Zakī, Chāp-i Awwal, 1998/1419.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū‘assisa al-Tārīkh al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ibn Athīr, Mubārak ibn Muḥammad. *al-Niḥāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Ismā‘īliyan, Chāp-i Chāhārum, 1989/1367.

Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tawḥīd*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1978/1398.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Qum: Adab al-Ḥawzah, 1985/1405.
- Ibn Sīda, ‘Alī ibn Ismā‘īl. *al-Muḥkam wa al-Muḥīt al-‘Azam*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya. 2000/1421.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. "Fiṭrat dar Āyihī-yi Qurān". *Insānpazhūhī Dīnī*. No. 23(2011/1389): 5-28.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Fiṭrat dar Qurān*. Qum: Asrā’. Chāp-i Awwal, 1959/1378.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr Insān bi Insān*. Qum: Asrā’. Chāp Haftum, 2014/1392.
- Javādī, Muḥsin. *Maṣālih-yi Bāyad va Hast*. Qum: Markaz Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī, Chāp-i Awwal, 1997/1375.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 2003/1424.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth. Chāp-i Awwal, 2008/1429.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kitāb al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.
- Maghniyah, Muḥammad Javād. *al-Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 2003/1424..
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Mukhtaṣar al-Amthal*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), Chāp-i Awwal, 2007/1428.
- Makārim Shirāzī, Nāṣir. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Dahum, 1992/1371.
- Makkī ibn Ḥammūsh. *al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nihāya*. Shārijh: al-Jāmi‘a al-Shāriqa, Kuliya al-Dirāsāt al-‘Uliya wa al-Baḥth al-‘Ilmi, Chāp-i Awwal, 2008/1429.
- Makkī ibn Ḥammūsh. *Mushkil I‘rāb al-Qurān*. Beirut: Dār Yamāmah, Chāp-i Sivum, 2002/1423.
- Markaz Farhang va Ma‘ārif Qurān. *Tarjumah Qurān*. Qum: Būstān-i Kitāb. Chāp-i Awwal, 2007/1385.
- Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Kashf al-Asrār wa ‘Udda al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr. Chāp-i Panjum, 1993/1371.
- Mudarisī, Muḥammad Taqī. *Min Hudā al-Qurān*. Tehran: Dār Muḥibī al-Ḥusayn, Chāp-i Awwal, 1998/1419.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *Taṣḥīḥ Iqtiqādāt al-Imāmīyah*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid., Chāp-i Duvvum, 1993/1414.
- Mu‘īn al-Dīn Shirāzī, Muḥammad. Ḥādī ibn Muḥammad. *al-Kashf al-Wāfi fi Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Qum: Dār

Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī, Chāp-i Awwal, 2002/1423.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Fiṭrat*. Tehran: Ṣadrā. Chāp-i Bistum, 2010/1388.

Naḥās, Aḥmad ibn Muḥammad. *Iʿrāb al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Pānīpiti, Thanā' Allāh. *al-Tafsīr al-Muḥzarī*. Kuwiytiḥ: Rushdiyyih, Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Qā' in Ibrāhīmābādī, Malīḥi; Muḥsin Bājgirān. "Ulgūy Schleiermacher va Ta'āmul Siyāq Matnī va Ḥālī dar Dūr Hermeneutics Mutināsib Qurān". *Muṭālī'āt-i Islāmī 'Ulum Qurān va Ḥadīth*. No. 91 (autumn and winter 2014/1392): 91-113.

Qayyim, 'Abd al-Nabī. *Farhang Mu'āṣir 'Arabī Fārsī*. Tehran: Farhang Mu'āṣir, Chāp-i Dahum, 2012/1390.

Qirā'atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Awwal, 2010/1388.

Qurān-i Karīm. translated by Aḥmad Kāviyānpūr, Tehran: Iqbāl, Chāp-i Sivum, 1994/1372.

Qurān-i Karīm. translated by 'Alī Mishkīnī Ardabīlī. *Tarjamah-yi Qurān*. Qum: al-Hādī, Chāp-i Duwum, 2003/1381.

Qurān-i Karīm. translated by Ḥusayn Anṣārīyān. Chāp-i Awwal, Qum: Usvih, 2005/1383.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad 'Alī Riḍāyī Isfahānī. Qum: Mū'assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī Dār al-Dhikr, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand. Tehran: Daftar Muṭālī'āt Tārikh va Ma'ārif-i Islāmī. Chāp-i Sivum, 1997/1418.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi' al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Awwal, 1986/1364.

Qushyirī, 'Abd al-Karīm ibn Havāzin. *Laṭā'if al-Ishārāt*. Cairo: al-Hiyāt al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, Chāp-i Sivum, 2000/1378.

Rāghib Isfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Allāz Qurān*. Damascus: Dār al-Qalam- Dār al-Shāmiyya. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Rizāyī Isfahānī, Muḥammad 'Alī. *Tafsīr Qurān Mihr*. Qum: Pazhūhish-hā-yi Tafsīr va 'Ulum Qurān, Chāp-i Awwal, 1968/1387.

Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Manān*. Beirut: Maktaba al-Nahḍa al-

‘Arabīya. Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Şādiqī Tihirānī, Muḥammad. *Tarjumān Furqān: Tafsīr Mukhtaṣar Qurān Karīm*. Qum: Shukrānah, Chāp-i Awwal, 2010/1388

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī al-Musamā Baḥr al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Şaqafī Tihirānī, Muḥammad. *Ravān Jāwīd dar Tafsīr Qurān al-Majīd*. Tehran: Burhān, Chāp-i Duvum, 1978/1398.

Sayyid Ṭantāwī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān-i al-Karīm*. Cairo: Nahḍa Miṣr, Miṣr: Nahḍa Miṣr, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Shahīdī, Sa‘īdih Sādāt. "Zarfiyat Falsafah-yi Ibn Sīnā dar Bāzyābī Ab‘ād Girāyishī Fiṭrat". *Ḥikmat Sīnavī*. (spring and summer 2023/1401): 51-74.

Sulṭān ‘Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Hiydar. *Bayān al-Sa‘āda fī Maqāmāt al-‘Ibāda*. Beirut: A‘lamī, Chāp-i Duvvum, 1988/1408.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. Chāp-i Duvvum, 2000/1421.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

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

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi‘ al-Jāmi‘*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyah. Chāp-i Awwal, 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: al-A‘lamī, Chāp-i Duwum, 1970/1390.

Tarkhān, Qāsim. " Fiṭrat va Fiṭriyāt dar Nigāh ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī va Barāyand ān dar ‘Ulūm Insānī". Muṭālī‘āt Ma‘rifatī dar Dānishgāh Islāmī. No. 1 (2018/1396): 81-104.

Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Tha‘ālabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭīb, ‘Abd al-Ḥusayn. *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, Chāp-i Duwum, 1991/1369.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Awwal, s.d.

Yathribī, Sayyid Yahyā. *ʿAyār Naqd 2*. Qum: Büstān-i Kitāb, Chāp-i Awwal, 2005/1383.

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

Zuḥaylī, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wasīṭ*. Dimashq: Dār al-Fikr. Chāp-i Awwal, 2001/1422.



The Evolution of the Notion of *Sahar* in Islamic Culture and the Need for Re-examining Relevant Verses and Narrations

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash) 

Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Civilization and Global Studies, Islamic Azad University, Gorgan Branch, Gorgan, Iran

Email: h.khani@iau.ac.ir

Abstract

The conventional understanding among Muslims is that *sahar* refers to the final portion of the night, ending with true dawn (*fajr ṣādiq*). Consequently, interpretations of related Qur'anic verses and narrations are based on this meaning. However, recent studies suggest that in some early Islamic usages—especially from the first century AH—*sahar* may have denoted sunrise and the period thereafter, not before that. Based on these studies, it is likely that the term *sahar* in the Arabic culture of the first Islamic century originally denoted 'dawn,' and, through an unknown process of gradual transformation, came to refer to the end of the night. However, these claims are based on limited evidence and often ignore contradictory examples. This article aims to re-evaluate the hypothesis by examining a comprehensive range of verses, narrations, and historical accounts, to determine whether such a semantic shift occurred and what factors might have contributed to it. The hypothesis of this paper is that the meaning of *sahar* gradually underwent a semantic shift from the mid-first Islamic century onward. As a result of this change, the term *sahar*, which previously referred to the early morning (i.e., from the false dawn to sunrise), came to denote the final part of the night (i.e., from the late night until the true dawn). The most probable primary cause of this shift was the gradual spread of Islamic fasting practices and their associated requirements.

Keywords: *Sahar*, seeking forgiveness (*istighfār*), historical conceptions, the peak of the pre-dawn time.





تحول انکاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن



دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده تمدن و مطالعات جهان، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: h.khani@iau.ac.ir

چکیده

قول مشهور در میان مسلمانان این است که سحر به بازه پایانی شب گفته می‌شود؛ بازه‌ای که با طلوع فجر صادق پایان می‌پذیرد. همه کاربردهای تعبیر در آیات و روایات نیز براساس همین درک از مفهوم سحر تفسیر شده‌اند. ازسوی دیگر، مطالعات معاصر نشان می‌دهد که این تعبیر در نمونه‌هایی از کاربردهای سده نخست هجری، بر طلوع صبح و بعد از آن و نه زمانی پیش‌تر دلالت داشته است. براساس این مطالعات، سحر احتمالاً در فرهنگ عربی سده نخست هجری به معنای صبح بوده و از دوره‌ای نامعلوم و بر اثر تحولی تدریجی، بر پایان شب اطلاق شده است. این مطالعات بر مرور نمونه‌هایی محدود از آیات و روایات و گزارش‌های تاریخی بنا شده و به‌ویژه، نمونه‌های ناهمسو با این فرضیه را نادیده گرفته‌اند. ازاین‌رو، سنجش فرضیه یادشده بنابر استقصای شواهد و نمونه‌ها و تفسیر و تحلیل محتوای همه آن‌ها ضروری است. هدف جستار حاضر آن است که احتمال وقوع چنین تحولی در معنای سحر و زمان و علل و اسباب احتمالی وقوع آن بازشناخته شود. فرضیه مطالعه کنونی آن است که معنای سحر به تدریج از نیمه‌های سده نخست هجری دچار تحول شده و در نتیجه این تحول، تعبیر سحر که پیش‌تر بر بازه آغازین صبح (یعنی از طلوع فجر کاذب تا طلوع خورشید) دلالت می‌کرده، بر بخش پایانی شب (یعنی از اواخر شب تا طلوع فجر صادق) دلالت یافته است و احتمالاً اصلی‌ترین علت این تحول نیز رواج تدریجی آداب روزه‌داری اسلامی و استلزامات آن بوده است.

واژگان کلیدی: سحر، استغفار، تاریخ‌نگاره‌ها، اَعْلَى السَّحَر.

مقدمه

سحر به مثابه وقتی از اوقات شبانه روز، به صراحت در سه سوره از قرآن کریم یاد می‌شود. از این سه، در دو فقره سخن از فضیلت کسانی می‌رود که سحرگاهان استغفار می‌کنند.^۱ عبارات قرآنی این دو بافت، بیانگر ارزش آیینی سحر است. سومین کاربرد قرآنی سحر نیز در توضیح وقت نجات خاندان لوط نبی(ع) است؛^۲ نجاتی که تحقق آن هم در سحرگاه معنایی نمادین دارد.

فراتر از اشارات قرآنی یادشده، در روایات نبوی هم ارزش نمادین و آیینی سحر آشکار است؛ مثلاً از قول پیامبر(ص) نقل کرده‌اند که سحرگاه هر روز، بهشت، خود را به امر خدا برای اهلش خوش‌بوتر می‌کند و خنکای سحر نیز نتیجه همین است.^۳ همچنین نقل کرده‌اند ابواب بهشت سحرگاهان گشوده و دعاها مستجاب می‌شود^۴ و بازگشت عیسی(ع) در آخرالزمان نیز وقت سحر خواهد بود.^۵ مشابه این سخنان از گفتار بزرگان دین هم نقل می‌شود. برای نمونه، آورده‌اند که از عالمان نسل تابعین ابراهیم نخعی (درگذشته ۹۵ق) و از امامان شیعه جعفر صادق(ع) (درگذشته ۱۴۸ق) گفته‌اند: سحر یکی از اوقات تلبیه حاجیان است.^۶

افزون بر این، در گزارش‌های تاریخی، فراوان به وقوع رویدادهایی در سحر اشاره می‌رود؛ مثلاً گفته‌اند پیامبر(ص) هجرت خود را سحرگاه آغازید^۷ یا مثلاً از قول علی(ع) نقل کرده‌اند که همه‌روزه سحرگاهان بر پیامبر(ص) وارد می‌شد و ملاقاتی خصوصی با ایشان شاید برای رتق و فتق امور حکومتی—داشت.^۸

اخیراً مهروش در مطالعه‌ای به مرور کاربردهای تعبیر سحر در منابع نزدیک به سده نخست هجری پرداخته است. او با تحلیل کاربردهای سحر در اشعار کهن پیشاسلامی، اقوال مفسران کهن و دیگر شواهد مربوط به عصر پیامبر(ص)، صحابه و تابعین نتیجه می‌گیرد که دست‌کم در نمونه‌های پرشماری از روایات نبوی و دیگر گزارش‌های مرتبط با سده نخست هجری، تعبیر سحر دلالت بر ساعات پایانی شب ندارد و در عوض به معنای طلوع فجر کاذب یا صادق یا حتی در برخی گزارش‌ها، به معنای زمانی دیرتر و مقارن با روشنای روز و طلوع خورشید است.^۹

۱. آل عمران: ۱۷؛ زاریات: ۱۸.

۲. قمر: ۳۴.

۳. ابونعیم اصفهانی، صفة الجنة، ۴۵/۱.

۴. طبری، التفسیر، ۴۱۳/۲۲.

۵. احمدبن حنبل، المسند، ۲۱۲/۲۳.

۶. نک: ابویوسف، الآثار، ۹۵؛ کلینی، الکافی، ۳۳۵/۴-۳۳۶.

۷. بلاذری، انساب الاشراف، ۲۶۱/۱.

۸. احمدبن حنبل، المسند، ۱۳/۲.

۹. نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح»، سراسر مقاله.

مطالعه مهروش به بازخوانی شواهدی محدود می‌شود که در آن‌ها احتمال دلالت سحر بر طلوع فجر کاذب یا صادق یا حتی بعد از آن می‌رود. بخش شایان توجهی از کاربردهای سحر در متون کهن باقی است که در مطالعه او کاویده نشده‌اند. برای سنجش فرضیه فوق می‌باید معنای سحر در هریک از موارد باقی‌مانده را نیز جداگانه تحلیل کرد؛ باشد که دریابیم: اولاً، در آن دسته از روایات کهن اسلامی مربوط به سده ۱-۳ ق که در مطالعه مهروش بررسی نشده‌اند، چه دلالت‌های دیگری برای سحر می‌توان یافت؟ ثانیاً، از تحلیل محتوای مجموع شواهد به چه نتیجه‌ای درباره معنای سحر در سده‌های متقدم هجری و تحولات احتمالی آن می‌توان رسید؟ ثالثاً، با فرض وقوع تحولی در معنای سحر، اسباب و علل احتمالی آن تحول چه می‌تواند باشد؟

۱. ضرورت نظری و روش‌شناسی بحث

برای پژوهشگران در متون مقدس اسلامی اهمیت درک درست معنای سحر در آیات و روایات و گزارش‌های قدیم نیاز به توضیح ندارد. از نگاه مورّخانه نیز تدقیق معنای سحر مهم است، نه فقط از آن‌رو که می‌تواند زمان دقیق‌تر وقوع رویدادهای کهن را بازشناساند؛ بلکه بیشتر از آن‌رو که وقوع هرگونه تحولی در درک زمان می‌تواند ما را به شناخت تحولات فرهنگی و اجتماعی پنهان‌تری رهنمون شود.

أ. تکلف آمیزی حمل سحر بر معنای مشهور: قول مشهور در میان مسلمانان این بوده که سحر یک‌ششم یا یک‌سوم پایانی هر شب است.^{۱۰} پذیرش این برداشت از معنای سحر مستلزم آن است که زمانی در حدود یک‌ونیم تا سه ساعت پیش از طلوع فجر صادق و اذان صبح را سحرگاه بینگاریم. گاه نیز گفته‌اند سحر بازه‌ای نامشخص از پایان شب را در بر می‌گیرد؛^{۱۱} یعنی بازه‌ای زمانی است که می‌دانیم به طلوع فجر صادق پایان می‌پذیرد اما نمی‌دانیم چه زمانی آغاز می‌شود. این دیدگاه‌ها — علی‌رغم اختلاف ظاهری — هر سه سحر را بخش پایانی شب و قبل از طلوع فجر می‌شناسانند.

پذیرش این قول مستلزم آن است که همه گزارش‌های مختلف تاریخی را با همین درک از مفهوم سحر تفسیر کنیم. دشواری امر آنجاست که چنین تفسیری گاه متکلفانه می‌نماید؛ مثلاً گفته‌اند عمر بن خطاب سحرگاهان کشته شد؛^{۱۲} حال آنکه می‌دانیم باور داشته‌اند قتل وی هنگام نماز صبح؛ یعنی بعد از طلوع فجر بود.^{۱۳} مثال دیگر، دعایی در حمد خداست که نقل کرده‌اند هم پیامبر (ص) و هم عبدالله بن عمر، از عالمان

۱۰. برای تصریح به این قول، نک: ثعلبی، الکشف و البیان، ۵۲۲/۲۴؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۱۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۹/۷.

۱۲. طبرانی، المعجم الکبیر، ۷۰/۱.

۱۳. نک: ابن‌شبه، تاریخ المدینه، ۸۹/۳.

نسل صغار صحابه، آن را سحرگاه می خواندند.^{۱۴} بنابر گزارش هایی دیگر می دانیم ابن عمر این دعا را هنگام طلوع فجر می خواند.^{۱۵} حتی گفته اند او در سفرها نیز هر صبح به یارانش توصیه می کرد این دعا را فرو نگذارند؛^{۱۶} چنان که همین دعا را گفته اند که حسن بن علی (ع) نیز هر صبح هنگام طلوع خورشید باز می خواند.^{۱۷} ضرورت بازفهم این قبیل آیات و روایات و گزارش ها ایجاب می کند کوششی برای بازفهم معنای سحر در منابع تاریخی کهن و سنجش فرضیه تحول تدریجی درک ها از آن صورت گیرد.

ب. پیوند احتمالی سحر با شحر، خدای باستانی سپیده دم: افزون بر این، براساس مطالعات زبان شناسان معاصر نیز می دانیم کلمه شحر؛ یعنی معادل سحر در فرهنگ های مختلف سامی باستان، به معنای سپیده دم است و غالباً برای اشاره به طلوع صبح و صبح زود یا حتی در کتیبه های بازمانده از زبان های عربی جنوبی و همچنین در زبان اکدی برای دلالت بر سراسر بازه زمانی صبح به کار می رود.^{۱۸} اینکه واژه در زبان عربی بر معنایی غیر از آن دلالت کند که در دیگر زبان های سامی دارد، نیازمند دلیلی موجه است.

براساس مطالعات باستان شناسانه نیز می دانیم شحر، نام خدای باستانی اقوام سامی کهنی همچون کنعانیان است. اینان شحر را به مثابه خدای نور سپیده دمان می پرستیده^{۱۹} و معتقد بوده اند: از قبیل ستاره خدایان است،^{۲۰} مژگان و رجم و پلک و همچون پرندگان بال دارد،^{۲۱} شب ها در اقیانوس می آرامد و خدایی دیگر او را صبح بیدار می کند^{۲۲} و از خدایان محصور در مکانی به خصوص یا تأثیرگذار بر دامنه ای محدود نیست؛ یعنی قدرتی گسترده دارد.^{۲۳}

محققان معاصر، براساس برخی اشارات عهد عتیق - مثل اینکه زهره، ستاره صبح را پسر شحر می نمایاند-^{۲۴} و شواهدی دیگر از این دست نتیجه گرفته اند که شحر به مثابه خدای طلوع و نور سپیده دمان

۱۴. به ترتیب نک: مسلم، الصحيح، ۸/۸۰؛ صتی، الدعاء، ۲۱۰.

۱۵. ازدی، الجامع، ۴۳۴.

۱۶. بخاری، التاريخ الكبير، ۶/۶۴۴.

۱۷. ابن سعد، الطبقات، ۳۷۱/۶؛ ابن ابی شیبہ، المصنف، ۷/۷۸.

18. Arafa, "Morgenanbruch in den Nordwestsemitischen Sprachen", 113; Zammit, A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic, 217.

19. Aistleitner, "Götterzeugung in Ugarit und Dilmun (SS und Ni. 4561)", 305.

20. Albright, "Yahweh and the Gods of Canaan...", 187.

21. See: Hossfeld & Zenger, Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100, 74-75.

22. Rogerson & McKay, Psalm 51-100, 44.

23. Sutton, "The Rising of Dawn...", 551-555.

۲۴. نک: اشعایا ۱۴: ۱۲.

در کنار شالم به مثابه خدای غروب^{۲۵} فرزندان خدایِ خدایانِ ال^{۲۶} و هردو، از قبیل ستاره‌خدایان^{۲۷} تلقی می‌شده‌اند. می‌دانیم عرب‌ها و البته دیگر اقوام سامی معتقد بوده‌اند با تولد هر انسان ستاره‌ای نحس یا سعد هم زاده می‌شود که بر سرنوشت او اثر می‌گذارد.^{۲۸} براین اساس باید انتظار داشته باشیم شَحر و شالم، به مثابه دو ستاره خدا - که براساس اشاره پیش‌گفته عهد عتیق و دیگر شواهد ستاره می‌زایند - بر سرنوشت افراد هم تأثیر بگذارند.^{۲۹} باهم‌آیی شحر و شالم با داوود نبی (ع) در عباراتی از عهد عتیق برخی محققان را متقاعد کرده که میان قدرت‌های اساطیری این دو ستاره با پادشاهی داوود پیوندی هست؛ گویی سرنوشت شاهانه داوود نتیجه عملکرد این ستاره‌خدایان تلقی می‌شده است و ازاین‌رو، تخت‌گاه وی «اورشلیم» و دو فرزندش «آبشالوم و شلومو (سلیمان)» نیز همگی نام‌هایی هم‌ریشه با «شالم» دارند.^{۳۰}

نمی‌باید معنای سحر در آیات قرآن و روایات اسلامی جز همان باشد که شَحر - معادل آن - در فرهنگ دیگر اقوام سامی کهن دارد. از این منظر، اشاره قرآن به نجات خانواده لوط نبی (ع) در سحر، گزارش‌ها درباره اینکه پیامبر اکرم (ص) سحرگاهان هجرت آغازیدند و شواهد تاریخی پرشمار دیگری از این دست نیازمند بازفهم و درنگی بیش‌ترند.

ج. گونه‌شناسی کاربردهای سحر در فرهنگ اسلامی: سنجش مبنای یادشده، مستلزم تحلیل محتوای گزارش‌های کهن تاریخی - همچون اشعار شاعران قدیم، روایات نبوی، اظهارنظرها در تفسیر آیات قرآن کریم و هرچه از این قبیل - است. هر گزارشی که در آن اشاره‌ای به مؤلفه زمانی سحر در چند سده نخست هجری بتوان بازشناخت، موضوع مطالعه کنونی است و هدف از این مطالعه نیز استقصای شواهد این‌چنینی است.

این قبیل شواهد و مستندات، گزارش‌هایی حاوی عباراتی کوتاه و پراکنده از ادوار تاریخی مختلف‌اند. چنین گزارش‌هایی را نمی‌توان با کاربریست روش‌های آماری و شمارش کمیت‌ها تحلیل محتوا کرد؛ بلکه باید از شیوه‌های مختلف تحلیل محتوا بر پایه تفسیر پیام‌ها و خوانش دقیق آن‌ها بهره جست. با کاربریست چنین شیوه‌ای می‌توان امیدوار بود که در این کوشش نیز مثل همه پژوهش‌های کیفی بشود با تلاش برای نگریستن و ارزیابی از منظر انسان‌های سوژه مطالعه، واقعیت درک‌های انسانی را بازشناخت.

برای تحلیل محتوای شواهد بحث - همان کاربردهای سحر در منابع اسلامی - اول باید آن‌ها را

25. Foley, The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit, 187.

26. Pfeiffer, Ras Shamra and the Bible, 34.

27. Parker, "Shahar", 754.

۲۸. برای اشاره به این معنا، نک: ابوحنان توحیدی، البصائر و الذخائر، ۳/۳.

29. DeClaisse - Walford, Reading from the Beginning..., 836; Keel, The symbolism of the Biblical World..., 251.

30. Sutton, "The Dawn of Two Dawns...", 4.

دسته‌بندی کنیم. می‌توانیم اجمالاً میان دو گروه از شواهد فرق‌گزاریم. یک دسته از کاربردهای سحر در منابع اسلامی روایاتی هستند که به اصطلاح عالمان اصول فقه تعبیر سحر در آن‌ها به گونه مطلق استعمال شده است؛ یعنی در آن‌ها سحر صرفاً به مثابه وقتی از اوقات یاد می‌شود، بی‌آنکه از اجزایی برایش سخن برود. گروهی دیگر از کاربردهای سحر، آن گزارش‌ها را در بر می‌گیرد که در آن‌ها برای سحر اجزایی برشمرده می‌شود؛ مثلاً از وقوع رویدادها در اَعْلَى السَّحَرین یا اَخِرَ السَّحَر می‌گویند. به بیان بهتر، تعبیر سحر در این کاربردها به طور مقید استعمال شده است.

جدول ۱. گونه‌شناسی کاربردهای سحر که در این مطالعه قرار است بررسی شوند.

کلان‌گونه	زیرگونه	حکم کلی و محل بررسی در این مطالعه
گونه ۱. کاربردهای مطلق سحر	دسته ۱ از گونه ۱.	کاربردهای مبهم (خواه متقدم یا متأخرتر از سده ۳ق) کمکی به تحلیل مسئله نمی‌کنند (نک: ۱-۲).
	کاربردهای نامقید به زمان	کاربردهای حاکی از پیوند سحر با میراث اقوام سامی باستان بازنمایاننده دلالت سحر بر صبح (نک: ۲-۲).
	دسته ۲ از گونه ۱.	کاربردهای حاکی از تطابق سحر با صبح بررسی شده در مطالعه یادشده مهروش.
	کاربردهای بازمانده از سده ۱-۲ق	کاربردهای حاکی از تطابق سحر با شب مؤید قول مشهور (نک: ۳-۲).
	دسته ۳ از گونه ۱.	کاربردهای حاکی از تطابق سحر با صبح بازنمایاننده دلالت سحر بر صبح (نک: ۲-۲، ۳).
	کاربردهای متأخرتر از سده ۳ق	کاربردهای حاکی از تطابق سحر با شب کمکی به تحلیل مسئله نمی‌کنند (نک: ۳-۲).
گونه ۲. کاربردهای مقید سحر در تعبیری مثل سحر اعلی یا سحر اکبر		
بررسی شده در ۴-۲.		

چنان‌که در جدول شماره ۱ هم بازنموده شده، گزارش‌های حاوی کاربرد مطلق سحر نیز خودشان به سه دسته تفکیک‌پذیرند: دسته نخست، گزارش‌هایی را در بر می‌گیرد که زمان شکل‌گیری منبع در بردارنده‌شان بر قضاوت ما درباره محتوایشان تأثیر خاصی نمی‌گذارد؛ مثل کاربردهای مبهم سحر در منابع اسلامی که با شاهد و قرینه‌ای که نشان دهد سحر بر چه زمان دلالت می‌کند همراه نشده‌اند و از این رو، کمکی نیز به تحلیل تاریخ انگاره سحر نمی‌کنند. مثال دیگرش گزارش‌هایی هستند حاکی از پیوند سحر با خدای سحر که نشان می‌دهند رسوباتی از باور اقوام سامی کهن -که سحر را به مثابه صبح می‌انگاشتند- در ادوار کهن

فرهنگ عربی نیز باقی بوده است. این قبیل شواهد حتی اگر در منابع متأخرتر نیز دیده شوند باید مورد توجه ویژه واقع شوند و از این رو، باز باید کم و بیش حکم کنیم زمان شکل گیری منبع در بردارنده شان تأثیری بر قضاوت ما درباره محتوای آن ها نمی گذارد.

دسته دوم از کاربردهای مطلق سحر، گزارش های بازمانده از نخستین سده هجری اند؛ مثل گزارش های حاکی از تطابق سحر با قول مشهوری که سحر را به مثابه بخشی از شب باز می نمایاند یا مثل گزارش های حاکی از تطابق سحر با صبح که مخالف قول مشهورند. از این قبیل کاربردهای متقدم، گزارش های مخالف قول مشهور، که بر تطابق سحر با صبح دلالت می کنند، پیش تر در مطالعه مهرش کاویده شده اند و نیاز به مرور دوباره آن ها نیست اما گزارش های موافق قول مشهور باید بازفهم و تحلیل شوند. آخرین دسته از این گروه - یعنی کاربردهای مطلق سحر در گزارش های متأخرتر از سده نخست هجری - نیز خود بر دو قسم اند: گزارش های حاکی از تطابق زمانی سحر با قول مشهور، که سحر در آن ها به مثابه بخشی از شب باز نموده می شود و گزارش هایی ناهمسو با قول مشهور که می توانند نشان دهند خاطراتی از کاربردهای کهن تعبیر تا ادوار بعد باقی بوده است. بالاخره، باید گروه دوم از کاربردهای تعبیر سحر در گزارش های دوره اسلامی را یاد کنیم؛ یعنی کاربردهای مقید آن، به همان معنایی که یاد شد: کاربردهایی که در آن ها سخن بر سر وقوع رویدادی نه در سحر، بلکه در مقطعی از وقت سحر و جزئی از آن است.

۲. دلالت های زمانی سحر در منابع اسلامی

اکنون باید هریک از گونه های کاربرد سحر در منابع اسلامی را جداگانه تحلیل کنیم تا دریابیم چه کمکی به شناخت سیر تحول درک ها از مفهوم سحر می کند.

۲.۱. کاربردهای مبهم

برخی کاربردهای مطلق تعبیر سحر در منابع کهن اسلامی را می توان شواهد مبهم نامید. این شواهد، بر وقوع رویدادی سحرگاهی در سده نخست هجری دلالت می کنند، ولی دلالتی بر این ندارند که دقیقاً سحرگاه چه زمان و آیا بخشی از پایان شب یا آغاز روز است؟ از این رو، تفسیرشان کمکی به یافتن پاسخ پرسش های بحث در این مطالعه نمی کند.

مثلاً گزارش کرده اند که ملائک سحرگاه بر پیامبر (ص) فرود می آمدند و خواب هایی را که وی - احتمالاً شب پیش - دیده بود برایش تعبیر می کردند.^{۳۱} در چنین روایتی، سحرگاه را می توان هم بر زمانی در اواخر

۳۱. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۷/۶.

شب حمل کرد و هم بر زمانی مقارن طلوع فجر یا بعد از آن. به قول عالمان اصول فقه، این روایت؛ «لَوْ خُلِّيَ وَ نَفْسُهُ؛ یعنی اگر خودش باشد و خودش»، دلالتی بر زمان سحر ندارد. همچنین است آنجا که مثلاً گفته‌اند پیامبر (ص) وحی الهی درباره توبه ابولبابه انصاری را سحرگاه دریافت کرد و چون برای نماز صبح به مسجد آمد، به وی شادباش گفت و او را که خودش را پشیمان به ستون مسجد بسته بود، باز رها کرد^{۳۲} و نیز این چنین است گزارش دعای سحر عمر بن خطاب در قبرستان بقیع^{۳۳} یا سخنی که حسن بصری از قول لقمان حکیم در فضیلت بیداری سحر نقل می‌کند^{۳۴} یا گزارش‌ها از رفتار صحابه جهادگر ساکن شامات که سحرگاه مردمان را به نماز واجب یا شاید هم نماز مستحب فرا می‌خواندند...^{۳۵}

این روایت‌ها دلالت تأویل‌ناپذیری ندارند که سحر چه زمان است. به بیان عالمان اصول فقه نمی‌توانیم گزینه‌ای صارفه از قبیل قراین لفظی متصل یا منفصل یا قراین عقلی و عرفی در آن‌ها بر زمان وقوع رویداد بیابیم. به تبع، در گزارش‌های بازمانده از سده‌های بعد هم این قبیل نمونه‌ها بسیارند؛ مثلاً جاحظ (درگذشته ۲۵۵ق) که می‌گوید: «وقتی سحرگاه در شهر اُبله کنار نهر دجله می‌رویم، بوی خوش گیاهان همه‌جا را فرا می‌گیرد.»^{۳۶} نمی‌توان دریافت آن بوی خوش از گیاهانی شب‌بو برخاسته است که شب‌روان حس می‌کنند یا حاصل عطر گل‌هایی است که صبح‌گاهان شکوفه می‌دهند و شتابندگان به نماز صبح یا -حتی کمی دیرتر- آغازگران کارهای روزانه در صبح زود و اندکی پیش از طلوع آفتاب را بهره می‌رسانند.

۲.۲. کاربردهای متأخر حاکی از دلالت سحر بر صبح

دسته دیگری از شواهد نیز گزارش‌ها از گفتار زیستگان در دوران‌هایی متأخرتر از سده نخست هجری‌اند؛ گزارش‌هایی که خاطراتی بازمانده از وقت سحر در ذهن آن افراد را باز می‌نمایانند. برخی از این قبیل شواهد را در تفسیر آیات سوره ذاریات می‌توان دید: «إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ* كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ* وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ.»^{۳۷} این آیه‌ها در وصف افرادی است که تقوا ورزیده، بهشت پاداش گرفته‌اند. گفته می‌شود ایشان اهل احسان بودند، اندکی از شب را می‌خوابیدند و سحرگاهان هم استغفار می‌کردند.

در توضیح معنای استغفار سحرگاهی در آیات فوق، از قول یزید بن ابی حبیب، عالم مصری از طبقه تابعین (درگذشته ۱۲۸ق) این‌گونه نقل کرده‌اند که شماری از انصار شب‌ها مسئول آبیاری باغ‌های مدینه

۳۲. ابن هشام، السیره، ۲/۲۳۷.

۳۳. ازدی، الجامع، ۱۱/۳۱۵.

۳۴. صنعانی، المصنف، ۱۰/۳۶.

۳۵. ابن ابی عاصم، الأحاد و المثانی، ۳۳۳/۵.

۳۶. جاحظ، الرسائل، ۴/۱۲۹.

۳۷. ذاریات: ۱۶-۱۸.

بودند؛ از این رو، صرفاً مقدار اندکی از شب؛ یعنی میانه مغرب و عشا را می خوابیدند و سحرگاهان هم نماز می گزاردند.^{۳۸} فهم بهتر گزارش یادشده با توضیحات زیدبن اسلم -تابعی مدنی (درگذشته ۱۳۶ق)- امکان پذیر است. از او نقل شده که مراد از مستغفران سحرگاه، آن کسان است که «يَشْهَدُونَ الصُّبْحَ»؛ یعنی خود را به نماز جماعت صبح می رسانند.^{۳۹} دلالت تعبیر «يَشْهَدُونَ الصُّبْحَ» و امثال آن بر حضور در یک مَشْهَد (جمع عمومی و آیینی نماز جماعت صبح) را بر پایه مطالعات معاصر درباره مفهوم شهادت در سده های نخست هجری می توان باز دانست.^{۴۰}

به این موارد باید سخنان منقول از حفص بن ميسرة عقیلی (درگذشته ۱۸۱ق) را هم افزود که گفته است: «وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» در مدح انصاریانی است که صبح زود از منطقه قبا راه می افتادند و نماز در مسجد پیامبر (ص) می خواندند: «يَغْدُونَ مِنْ قُبَاءٍ فَيَصَلُّونَ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ». این گزارش -در عین همسویی با سخنان منقول از یزیدبن ابی حبيب و زیدبن اسلم- با تعبیر یغدون بر این نیز دلالت می کند که به راه افتادن این باغبانان انصاری برای رسیدن به مسجد هم پس از طلوع فجر بوده است؛ زیرا عدوه برای اشاره به زمانی مقارن با طلوع خورشید و آغاز کارهای روز جدید به کار می رود.^{۴۱}

مشابه همین اقوال از قول موسی بن یسار، عالم کم شناخته دمشق، در سده ۲ق و عبدالرحمان بن کيسان اصم (درگذشته ۲۰۰ق) هم نقل شده^{۴۲} و چنین تفسیری از آیه در میان عالمان سده ۴ق هم طرف دارانی اندک داشته است.^{۴۳} شواهد نشان می دهند سحر از نگاه مفسران سده های ۲-۳ق، همان زمان معروف نماز صبح؛ یعنی وقتی بعد از طلوع فجر صادق و نه پیش از آن انگاشته می شده است. با این حال، به نظر می رسد غالب مفسران متأخرتر پیوندی را که در این آیه میان استغفار سحرگاهی و نماز دیده می شود از یاد برده بوده اند؛ آن سان که طبری (درگذشته ۳۱۰ق) در حمل «وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» بر نمازگزاران سحرگاهی، تکلف می بیند و بهتر می داند که استغفار در این آیه بر دعای طلب آمرزش حمل شود.^{۴۴}

۳.۲. کاربردهای متقدم سحر به مثابه بخشی از شب

یک دسته دیگر از کاربردهای سحر در منابع اسلامی روایاتی را در بر می گیرد که در آن ها سحر با

۳۸. ابن وهب، تفسیر القرآن، ۳۹/۲.

۳۹. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۸۶/۷ «مَنْ شَهِدَ صَلَاةَ الصُّبْحِ»؛ قس: طبری، التفسیر، ۲۶۷/۶ «يَشْهَدُونَ الصُّبْحَ»؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ۲۲۳/۳ «يَحْضُرُونَ الصُّبْحَ».

۴۰. نک: مهروش، «شهید از گواه محکمه تا کشته راه دین»، ۱۲۹-۱۳۰.

۴۱. ابن وهب، تفسیر القرآن، ۴۶/۱.

۴۲. نک: ابن منظور، لسان العرب، ۱۱۶/۱۵.

۴۳. نک: ابن وهب، تفسیر القرآن، ۴۶/۱؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۴۳/۸.

۴۴. ابن علاء قشیری، احکام القرآن، ۲۹۴/۲؛ نک: ابن علاء قشیری، احکام القرآن، ۴۳۷/۲.

۴۵. طبری، التفسیر، ۲۶۷/۶.

دلالتی کمابیش واضح، به مثابه بخش پایانی شب - و نه بخش آغازین روز و زمان بعد از طلوع صبح - باز نموده می‌شود. این شواهد بر دو قسم‌اند: کاربردهای حاکی از دلالت سحر بر این معنا در سده نخست هجری و حتی کمی دیرتر از آن (یعنی تا حدود پایان سده ۲ ق) و کاربردهای این چنینی در سده‌های بعد. مرور کاربردهای متأخرتر از سده ۲ ق نمی‌تواند ما را به شناخت تحولات انگاره سحر در سده‌های متقدم هجری برساند. براین اساس لازم است بر بازشناسی و تفسیر منابعی متمرکز شویم که کاربردهای تعبیر در دو سده نخست هجری را گزارش می‌کنند.

یک نمونه کهن از این قبیل، سخنی منقول از علی (ع) است. از وی نقل کرده‌اند پیامبر (ص) به فاطمه زهرا (س) تسبیحی آموزش داد که هر شب بگزارد. علی (ع) می‌افزاید که خودش نیز این تسبیح را به خاطر سپرد و هرگز ترک نگفت و حتی در شب دشوار جنگ صفین هم آن را وا نهد. در برخی نقل‌های این روایت افزوده می‌شود که علی (ع) این تسبیح را شب صفین در آخر السحر به یاد آورد و به انجام رساند.^{۴۶} نکته‌ای مهم در این روایت همین است که سحر در آن به مثابه بخشی از شب شناسانده می‌شود؛ بخشی که اگر کاری را در آن انجام دهند، می‌شود پذیرفت آن کار شبانه صورت پذیرفته است. باین حال، عمده نقل‌های کهن‌تر این روایت فاقد افزونه یادشده‌اند^{۴۷} و از همین رو نمی‌شود به صدور عین چنین عبارتی از علی (ع) اعتماد کرد و این عبارت را لزوماً حاکی از کاربردهای تعبیر در نیمه سده نخست هجری دانست.

یک نمونه دیگر از این شواهد که کمتر می‌توان در اعتبارش تردید ورزید، بیتی است از عبیدالله بن قیس رقیات (درگذشته ۷۵ ق):

فِي لَيْلَةٍ لَا نَحْسُ فِي... سَحَرِيَّهَا وَعِشَائِهَا...^{۴۸} شاعر در این بیت شبی را وصف می‌کند که هیچ نحوستی در سحر و عشای آن راه ندارد. به نظر می‌رسد از نگاه او، همچنان که باید عشا را بخشی از شب انگاشت، سحر هم بخشی از شب است. براساس نقل‌ها می‌دانیم که در همین دوره، ابوالشعثاء جابر بن زید (درگذشته ۹۳ ق) عالم بزرگ بصره هم سحرگاه را یک‌ششم پایانی شب می‌دانست.^{۴۹} پس باید حکم کرد که دست کم از نیمه دوم سده نخست هجری سحرگاه را بخشی از بازه زمانی شب می‌انگاشته‌اند.

مؤید این فرضیه را می‌توان در گزارش‌ها از عبادات امام زین‌العابدین (ع) (درگذشته ۹۵ ق) یافت. آورده‌اند وی آموزش طلبی هفتادباره در نماز وتر خویش را مصداق استغفار سحری یادشده در قرآن

۴۶. طبرانی، الدعاء، ۹۴؛ برای مفهوم آخر السحر، بنگرید به: بخش ۲ از همین مقاله.

۴۷. مقایسه کنید با: حمیدی، المسند، ۱/۱۷۴؛ نسائی، السنن، ۲۹۹/۹؛ طبرانی، الدعاء، ۹۱.

۴۸. ابن قیس رقیات، دیوان، ۱۱۹.

۴۹. طبری، التفسیر، ۴۱۳/۲۲.

می‌شناساند.^{۵۰} نماز وتر، آخرین نمازی است که پیامبر (ص) آن را شب‌ها و به منزله پایان بخش نماز شب می‌خواند؛ چنان‌که از عائشه (درگذشته ۵۸ ق) نقل کرده‌اند: پیامبر (ص) نماز وترش را هر شب در ساعتی می‌گذازد و گاه نیز خواندنش به وقت سحر می‌افتاد.^{۵۱} امام زین العابدین (ع) همچون عائشه تعلیم نمی‌دهد افراد نماز وترشان را هر شب ساعتی بخوانند: او برخلاف عائشه سحرگاه را وقت فضیلت نماز وتر و زمان گزاردن عبادتی شبانه می‌شناساند.

همچنان تا ربع نخست سده ۲ ق نیز همین وضعیت برقرار است؛ مثلاً روایت کرده‌اند که طاووس بن کیسان یمانی، فقیه حجازی عصر تابعین (درگذشته ۱۰۶ ق) در سرزنش رفتار حاجیان هم‌سفرش که به اضطراب شب را بیدار مانده و سحرگاه خوابیده بودند، می‌گفت: مگر سحر وقت خواب است.^{۵۲} به تبع، چنین سخنی را باید نهی از خوابی تلقی کرد که موجب فوت اعمالی مستحب؛ مثل دعا و نماز شبی می‌شود که سحرگاهان می‌خوانند، وگرنه نمی‌توان توقع داشت اکثر هم‌سفران وی - آن هم در سفری معنوی همچون حج - نماز صبح را وا نهاده باشند. او دارد از خواب در وقت نافله شب نهی می‌کند؛ نه از خواب در وقت نماز واجب صبح! افزون بر این، از قول خود وی نقل کرده‌اند که می‌گفت: هرکس دو رکعت نماز پیش از فجر بخواند از مستغفران سحرگاه به شمار خواهد آمد.^{۵۳}

درباره مغیره بن حکیم (درگذشته حدود ۱۱۱ ق) هم از این گفته‌اند که حتی در سفر از نماز سحر باز نمی‌ماند؛^{۵۴} لابد یعنی خستگی سفر شبانه و حلول وقت باراندازی کاروان و دشواری‌هایش سبب نمی‌شد نماز شب را فرو گذارد.^{۵۵} نقل کرده‌اند: بُیْطَبْنِ شَرِیْط (درگذشته نیمه اول سده ۲ ق) نیز از شاگردان انس بن مالک در بصره به فرزندش سفارش می‌کرد هرگز نماز سحرگاهی را ترک نگویید و باز اگر نمی‌تواند، دست‌کم از دو رکعت پیش از طلوع فجر دست نکشد.^{۵۶} براساس گفتاری که از قول سعید بن ایاس جریبری (درگذشته ۱۴۴ ق) - تابعی بصری و از نسل شاگردان حسن بصری - نقل می‌شود، داوود نبی (ع) از جبرئیل پرسید: کدام بخش از شب دارای فضیلت بیشتری (برای عبادت) است؟ جبرئیل گفت: همین قدر می‌داند که عرش خدا از سحرگاه به لرزه می‌افتد: «مَا أَدْرِیْ غَیْرَ أَنِّیْ أَعْلَمُ أَنَّ الْعَرْشَ یَهْتَزُّ مِنَ السَّحْرِ».^{۵۷}

۵۰. ابو خالد واسطی، مسند زید بن علی، ۱۵۷.

۵۱. شافعی، المسند، ۳۴۵/۱.

۵۲. صنعانی، المصنف، ۱۱۷/۱۰؛ برای نقل مضمونی مشابه از وی، نک: ابونعیم، حلیه الاولیاء، ۶/۴.

۵۳. صنعانی، المصنف، ۳۲۸/۳.

۵۴. فاکهی، اخبار مکه، ۳۲۳/۲.

۵۵. برای نمونه از اشارات مکرر به دشواری‌های باراندازی سحرگاهان پس از فرسایش یک شب سفر، نک: ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، ۸۶۸/۲ «اصبر علی مَضَضِ الدَّلَاجِ فی السَّحْرِ».

۵۶. احمد بن حنبل، المسند، ۲۱/۳۱.

۵۷. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۶۸/۷.

شواهد یادشده همگی نشان می‌دهند هرچه از نیمه اول سده نخست هجری دورتر می‌شویم، سحرگاه بیشتر به مثابه زمانی پیش از طلوع سپیده دم شناخته می‌شود. از این شواهد البته نباید نتیجه گرفت که معنای سحر در زمانی ناشناخته با تحولی ناگهانی تغییر یافته و سحر، که پیش از این بر طلوع سپیده صبح و حتی اوقاتی بعد از آن دلالت می‌کرد، به یکباره بخشی از بازه زمانی شب انگاشته شده است. می‌توان تا نیمه‌های سده ۲ق نیز نشانه‌هایی از ملحق دانستن سحر به بازه زمانی روز را شاهد بود.

مثلاً از امام صادق(ع) نقل کرده‌اند رؤیایی که بعد از دوسوم شب و قبل سحر دیده شود، رؤیای صادقه است.^{۵۸} سحر در این روایت بر صبح دلالت می‌کند. تعبیر بعد از دو ثلث شب نیز عیناً به همان زمان اشاره دارد که در ادوار بعدی با سحر منطبق شناخته شد.^{۵۹} گویی سحر هنوز تا عصر امام صادق(ع) (درگذشته ۱۴۸ق) در برخی کاربردهایش می‌توانسته است بر صبح دلالت کند. با این همه، به نظر می‌رسد که دیگر در سده ۳ق جای تردیدی در تعلق سحر به بازه زمانی شب نیست؛ مثلاً در حکایتی درباره حدود ۲۲۰ق می‌خوانیم: «وَكَانَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عِيسَى يَجِيءُ فِي السَّحَرِ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ...»^{۶۰}

۲. ۴. کاربردهای مقید: سحر اعلی یا سحر اکبر

کلان‌دسته دوم از کاربردهای سحر در متون کهن؛ یعنی کاربردهای مقید سحر در این مشترک‌اند که اجزائی برای سحر بر می‌شمارند؛ اجزائی که چه‌بسا توجه به وجودشان بتواند ابهام معنای شماری از روایات مرتبط با سحر را رفع کند.

در گفتارهای لغوی مشهور خلیل‌بن‌احمد (درگذشته ۱۷۰ق) اشاراتی به دو گونه سحر در برابر همدیگر می‌رود؛ یکی که آن را سحر اعلی^{۶۱} یا اعلی السحرین^{۶۲} می‌خواند و دیگری که لابد باید سحری غیر اعلی باشد و احتمالاً کاربرد سحر به‌طور مطلق و بدون صفت یا مضاف‌الیه بر آن دلالت می‌کند. چنان‌که خلیل‌بن‌احمد خود یاد کرده، تعبیر اعلی السحرین در یک رجز کهن عربی هم آمده است: «مَرَّتْ بِأَعْلَى سَحَرِينَ تَذَلُّ؛ یعنی از میان دو سحرگاه آن زن [را] در اعلی سحرین [دیدم] که [لنگ‌لنگان راه می‌پیمود].»^{۶۳}

خلیل، افزون بر این برای کاربرد تعبیر سحر اعلی شعری از عجاج، شاعر سده نخست هجری

۵۸. کلینی، الکافی، ۹۱/۸ «بَعْدَ الثَّلَاثِينَ مِنَ اللَّيْلِ... قَبْلَ السَّحَرِ...».

۵۹. برای تنها یک نمونه از شواهد این تطبیق، بنگرید به: صنعانی، المصنف، ۶۰/۱۰ که روایت مرتبط با فضیلت سحرگاه را در کنار روایت مرتبط با نزول خدا به آسمان دنیا در ثلث آخر شب جای می‌دهد.

۶۰. کلینی، الکافی، ۳۲۴/۱.

۶۱. خلیل، العین، ۱۳۵/۳.

۶۲. خلیل، العین، ۱۳۶/۳.

۶۳. خلیل، العین، ۱۹۸/۸؛ برای انتساب این رجز به قبیله بنی‌اسد یا دست‌کم گزارش رواج آن در میان ایشان، نک: فراء، لغات القرآن، ۱۳۵.

(درگذشته ۹۶ق) را نمونه می‌آورد: «غدا بِأَعْلَى سَحَرٍ وَأَجْرَسَا؛ یعنی در یک سحر اعلایی غذا خورد و پرخوری [و از خود صدا خارج] کرد.»^{۶۴} مثال دیگر از چنین کاربرد کهنی را در داستانی درباره رُؤْبَة بن عَجَّاج، شاعر نامدار (درگذشته ۱۴۵ق) می‌توان یافت. از قول شاگردش، یونس بن حبیب، نحوی بَصْرَی (درگذشته ۱۸۹ق) نقل کرده‌اند که رُؤْبَة از پَسِ نزاعی، چون اَعْلَى السَّحَرِین فرا رسید، به نزد شیوخ قوم شتافت و با ایشان سخن گفت...^{۶۵}

هیچ‌یک از این گزارش‌ها معلوم نمی‌کنند سحر اعلی چه زمان است. با این حال، توضیحات خلیل در مقام نقد شعر عَجَّاج وضوح می‌آورد: «كَانَ يَتَّبِعِي أَنْ يَقُولَ: بِأَعْلَى سَحَرَيْنِ؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ تَنْفُسِ الصُّبْحِ ثُمَّ الصُّبْحِ؛^{۶۶} شایسته بود بگوید: «غدا بِأَعْلَى سَحَرَيْنِ...» [و نه «غدا بِأَعْلَى سَحَرٍ»]؛ زیرا اَعْلَى السَّحَرِین، زمان اولین گشودگی صبح [اولین سحر] است و تنها بعد از آن است که صبح [سحر] فرا می‌رسد [پس حال که شاعر از اعلای سحر سخن نمی‌گوید و دارد از اعلای هر دو سحر بحث می‌کند، باید می‌گفت: اَعْلَى سَحَرَيْنِ].

ظاهراً خلیل «غدا بِأَعْلَى سَحَرٍ وَأَجْرَسَا» را زمانی تعبیر مناسبی می‌داند که پرخوری یادشده هنگام طلوع صبحی صادق رخ داده باشد. بر همین اساس در مقام نقد شعر می‌گوید که: تعبیر «اعلی سحر» غلط است. گویی از دید خلیل، سحر همان دمیدن نور صبح است؛ اتفاقی که هم در زمان فجر کاذب می‌تواند روی دهد و هم در زمان فجر صادق و از این‌روست که فجر کاذب و صادق را «سحرین» می‌خواند.

خلیل بر همین اساس می‌پندارد اگر شاعر می‌خواهد از وقوع رویدادی هم‌زمان با طلوع فجر صادق و مقارن با صبح بگوید، باید وقوع آن را در اَعْلَى السَّحَرِین؛ یعنی وراي هر دو سحر بشناساند، نه وراي سحر؛ زیرا اطلاق تعبیر وراي سحر، مقتضای دلالت آن بر وراي سحر اول؛ یعنی فجر کاذب است. پس باتوجه‌به اینکه شاعر می‌خواهد به زمانی وراي صبح کاذب و صادق هر دو اشاره کند، عبارتش خطاست.

مؤید همین برداشت از گفتار خلیل را در توضیحاتی از قُطْرُب، ادیب و نحوی بَصْرَی (درگذشته ۲۰۶ق)، می‌توان دید. وی نام اوقات یک شبانه‌روز را از آغاز شب تا زمانی پیش از آن در فردا بر می‌شمارد: او از تَبَاشیر - یعنی زمان پراکندگی نور در میانه شب و روز - به مثابه آخرین ساعت شب یاد می‌کند و اَعْلَى السَّحَرِین را هم زمانی بعد از آن می‌شناساند.^{۶۷} آشکار است که قُطْرُب، اعلی السَّحَرِین را همان طلوع فجر صادق؛ یعنی زمان اذان صبح می‌داند. از لغویان متأخرتر، صاحب‌بن عبّاد (درگذشته ۳۸۵ق) نیز به این

۶۴. خلیل، العین، ۱۳۵/۳-۱۳۶.

۶۵. ابن عدیم، بغیة الطلب، ۳۷۰/۸.

۶۶. خلیل، العین، ۱۳۶/۳.

۶۷. قُطْرُب، الاُزْمَنَة، ۵۵.

تصریح می‌کند که از دو سحر، یکی همراه با صبح است و یکی پیش‌تر از آن.^{۶۸} اکنون می‌توان معنای روایتی از عائشه را دریافت که براساس آن می‌گفت: هرگز پیامبر (ص) را در سحرِ اعلیٰ، جز آرمیده بر بستر نیافت: «مَا أَلْقَاهُ السَّحَرُ الْأَعْلَىٰ عِنْدِي إِلَّا نَائِمًا».^{۶۹} براساس روایتی دیگر از عائشه می‌دانیم پیامبر (ص) ترجیح می‌داد زمانی برای عبادت برخیزد که بانگ صاخر یا همان خروس سحری را بشنود.^{۷۰} در مقام جمع دو روایت می‌توان گفت: پیامبر (ص) نماز شب خود را به صورت پراکنده در ساعاتی مختلف از شب می‌گزارده، سپس به خواب می‌رفته، در زمان فجر کاذب؛ یعنی بانگ خروس سحری از جا بر می‌خاسته، نماز وتر خود را به مثابه رکعتی بعد از نماز شب می‌خوانده و دوباره -شاید به امید دریافت وحی الهی و رؤیای صادقه- لختی تا هنگام فجر صادق و اذان صبح یا همان سحرِ اعلیٰ در بستر می‌آرمیده و باز برای نماز صبح بر می‌خواست است.

گفتنی است که در برخی گزارش‌های کهن برای دلالت بر «أَعْلَى السَّحَرَيْنِ» از تعبیر سحرِ اکبر نیز بهره جسته‌اند؛ مثلاً نقل کرده‌اند که حُذَيْفَةُ بْنُ يَمَانَ، صحابی پیامبر (ص) و کارگزار دوران خلافت عمر (درگذشته ۳۶ق) هنگامی که می‌خواست از دنیا برود به هوش آمده، پرسید چه گاهی است و در پاسخ شنید که اکنون سحرِ اکبر است.^{۷۱} کاربرد تعبیر سحرِ اکبر نیز براساس همان تفکیک پیش‌گفته میان دو سحر امکان‌پذیر است: سحر آن‌گاه است که فجر کاذب روی دهد و سحرِ اکبر آن زمان است که فجر صادق بدمد.

۳. شواهد پیوند سحر با میراث اقوام سامی باستان

دسته‌ای دیگر از گزارش‌ها در منابع اسلامی درباره سحر را نیز می‌توان بازشناخت که دلالت آشکاری بر مؤلفه زمانی سحر ندارند؛ اما از آن‌رو باید مهم انگاشته شوند که در آن‌ها می‌توان خاطره‌ای مبهم از نقش مایه‌های اساطیری سحر در اقوام کهن سامی را باز جُست؛ اقوامی که سحر را با نام شَحَر و نام‌های معادل آن دو می‌شناختند، خدای شَحَر را خدای سپیده‌دمان می‌دانستند و چنان‌که گفتیم،^{۷۲} با این تعابیر به طلوع صبح، صبح زود یا حتی سراسر بازه زمانی صبح اشاره می‌کردند.

۳.۱. سحر به مثابه پرنده

سحر در برخی روایات اسلامی با پرنده‌ای اساطیری پیوند می‌خورد؛ چنان‌که از قول صفوان بن عَسَّال

۶۸. صاحب‌بن‌عباد، المحیط، ۴۸۰/۲.

۶۹. مسلم، الصحيح، ۵۱۱/۱.

۷۰. بخاری، الصحيح، ۳۸۱/۱؛ برای تفسیر کنایه مذکور در روایت به خروس سحری، نک: طرابلسی، المسند، ۳۳۳/۳.

۷۱. صنعانی، المصنف، ۱۶۲/۴.

۷۲. نک: همین مقاله، بخش ۱-۲.

مُرادی، صحابی ساکن کوفه (درگذشته حدود ۴۰ ق) نقل کرده‌اند:

خدا خروسی دارد که سرش زیر عرش خدا، بال‌هایش در هوا و پنجه‌هایش بر زمین است؛ هنگام سحر و وقت نمازها بال می‌زند و این‌گونه، صدایی در مقام تسبیح خدا پدید می‌آورد. آواز خروسان در این اوقات هم برای پاسخ‌گویی به ندای همان خروس است.^{۷۳}

فعلاً با اشاره خفیفی که در این گفته صَفْوَان به هنگام سحر و وقت نمازهاست، که تداعی شدن وقت سحر با نماز صبح را به ذهن متبادر می‌کند، کار نداریم. نکته گویاتری که باید به آن توجه کنیم اشاره صریح گفتار صَفْوَان به موجودی مَقْرَّبِ بارگاه الهی، از جنس پرنده، دارای بال و دارای جنب و جوشی ویژه در سحرگاه است. این صفات همگی اوصافی را به خاطر می‌آورند که پیش‌تر دیدیم در آلواح بازمانده از تمدن باستانی کنعان و همچنین در عهد عتیق برای شَحر - خدای سپیده‌دم - برشمرده شده بود.

افزون‌بر گفتار یادشده، مُجَاهِدِ بْنِ جَبْرِ، مفسر مشهور عصر تابعین (درگذشته ۱۰۵ ق) نیز سحرگاه را زمانی می‌شناساند که پرنده بزرگ بال‌هایش را تکان می‌دهد: عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: «إِذَا أَخْفَقَتِ الطَّيْرُ بِأَجْنِحَتِهَا - يَغْنَى السَّحَر - نَادَى مُنَادٍ: يَا بَاغِيَ الْخَيْرِ هَلُمَّ، وَيَا فَاعِلَ الشَّرِّ انْتَه...»^{۷۴} از مجاهد نقل شده که گفته است: «آن‌گاه که پرنده بزرگ بال‌هایش را تکان می‌دهد - یعنی سحرگاهان - منادی‌ای ندا می‌کند که ای جوینده خیر (مال؟) بشتاب و ای جوینده شر بهل...»^{۷۵}

شیوه بیان او مشخص نمی‌کند که سحر خود آن طَیر است یا زمانی است که آن طَیر بال می‌گشاید. در آیه‌ای از قرآن به جابه‌جایی لاشه انسان توسط طَیر اشاره می‌رود^{۷۶} و مفسران هم گفته‌اند که طَیر در این قبیل کاربردها به کرکس اشاره دارد.^{۷۷} از دیگر سو، می‌دانیم عرب‌ها به کرکسانی مَقْرَّبِ خدایانشان باور داشته و آن‌ها را غُرَانِیق می‌نامیده‌اند.^{۷۸} براین اساس، محتمل است که تعبیر مجاهد بازتاباننده باورهای اساطیری درباره سحر در فرهنگ کهن عربی بوده باشد؛ اساطیری مشابه آنچه در فرهنگ کنعانیان و عبرانیان باستان دیده می‌شود؛ همان‌ها که سحر را به سان خدایی باز می‌نمایانند که بال‌هایش را می‌گشاید و به هر مکان و زمانی سر می‌کشد.

در روایتی از ابن عباس (درگذشته ۶۸ ق) نیز به همین منادی غیبی اشاره - و همانند روایت صفوان -

۷۳. طبرانی، المعجم الکبیر، ۶۸/۸؛ برای انتساب همین مضمون به پیامبر (ص) در روایتی دیگر، نک: ابوالشیخ اصفهانی، العظمة، ۱۰۰۷/۳؛ برای تحریری دیگر از همین حکایت به ضمیمه یادکرد اذکار و تسبیحات آن خروس در اوقات نمازهای مختلف، نک: ابن بابویه، التوحید، ۲۷۹.

۷۴. ازدی، الجامع، ۴۴۴/۱۰.

۷۵. برای دلالت خیر بر مال، نک: بقره: ۱۸۰؛ عادیات: ۸.

۷۶. حج: ۳۱.

۷۷. نک: مقاتل، التفسیر، ۱۲۶/۳.

۷۸. مهرش، «شکل‌گیری انگاره شهادت»، ۱۴۵-۱۴۶.

افزوده می‌شود بانگ خروس سحری در پاسخ به آن است.^{۷۹} در این گفتارها طیر یا خروس احتمالاً به صورتی فکلی اشاره دارد که آن را به نام پرنده‌ای اساطیری - خواه خروس یا کرکس - می‌شناخته و معتقد بوده‌اند بعضی اجزای آن؛ یعنی ستارگانی که بال‌های این صورت فلکی پرنده‌سان را تشکیل می‌دهند، سحرگاهان طالع می‌شوند.

روایات یادشده بر این نیز دلالتی دارند که آن طائر یا منادی غیبی کارگزار خداست. چه‌بسا، این روایت‌ها به پرنده‌ای اشاره داشته باشند که بنابر برخی روایت‌های دیگر، به‌سان یکی از کارگزاران مقرب خدا زیر عرش جا دارد و لابد از قبیل ملائکة العرش است؛^{۸۰} ملائکه‌ای چهارگانه که براساس نگرش‌های کهن عربی می‌دانیم یکی از آن‌ها کرکس (نسر) است.^{۸۱}

۳.۲. سحر به مثابه کارگزار خدا

شواهدی دیگر نیز می‌توان یافت که تصویر سحر در آن‌ها به مثابه کارگزار خدا واضح‌تر است. برای نمونه، در منابع زیدی روایتی با دو سند مختلف از امام کاظم (ع) و از ابوالجارود، بنیان‌گذار فرقه زیدی جارودیّه (درگذشته ۱۵۰-۱۶۰ ق) نقل شده است که براساس آن پیامبر (ص) به علی (ع) فرمودند: سحرگاه نماز بسیار و هنگام غروب هم استغفار بسیار کند و بر پیامبر (ص) و صحابه‌اش نیز همراه با چنین استغفاری درود فرستد؛ زیرا سحر و مغرب، دو شاهد از شاهدان خدا بر خلق‌اند.^{۸۲} این تعبیر نیز جایگاه سحر و شالم، همچون دو خدای فرزندی ال (الله) در ادیان سامی کهن را تداعی می‌کند.^{۸۳}

از همین قبیل باید به گفتاری منسوب به سفیان ثوری، فقیه و زاهد کوفی (درگذشته ۱۶۱ ق) اشاره کرد که براساس آن خدا بادی به نام صُبْحِيَّة دارد؛ بادی که سحرگاهان می‌وزد و ناله‌های شوق و استغفار بندگان را به ملک جَبَّار می‌رساند: «إِنَّ لِلَّهِ رِيحاً يُقَالُ لَهَا: الصُّبْحِيَّةُ (صَبْحَة) تَهْبُّ وَقْتُ الْأَسْحَارِ تَحْمِلُ الْأَذْكَارَ وَالْإِسْتِغْفَارَ إِلَى الْمَلِكِ الْجَبَّارِ».^{۸۴}

تعبیر «الْمَلِكِ الْجَبَّار» در این روایت نمی‌تواند خالی از معانی اساطیری باشد. جَبَّار، که «جَوَّاء» نیز نامیده می‌شود، یک صورت فلکی کهن است که به اعتبار دو ستاره پرنور، در عربی توأمان و در فارسی دو

۷۹. مروزی، قیام اللیل، ۹۶.

۸۰. برای این تعبیر، نک: ابوالشیخ اصفهانی، العظمه، ۶۹۲/۲.

۸۱. نک: ابن ابی شیبہ، العرش، ۱۰۲.

۸۲. مرشد بالله، الامالی الخمیسیه، ۲۸۷، ۲۶۸/۱.

۸۳. برای کاربرد تعبیر شاهد به معنای مقرب بارگاه الله، نک: مهروش، «شهادت از گواه محکمه تا کشته راه دین»، ۱۴۴-۱۴۴.

۸۴. ثعلبی، الکشف و البیان، ۱۴۷/۸؛ برای انتساب همین مضمون به محمد بن علی کتانی صوفی بغدادی و از شاگردان جنید بغدادی (درگذشته ۳۲۲ ق)، نک: سلمی، طبقات الصوفیه، ۲۸۳ «تُسَمَّى الصَّبِيحَةُ مَخْرُوءَةً تَحْتَ الْعَرْشِ...».

پیکر خوانده می‌شود و اعتقاد اقوامی باستانی بر این بود که میانش با طلوع فجر نسبتی هست.^{۸۵} مطابق گزارش بیرونی، مردمان خوارزم نیز نامی برایش داشتند که به معنای دو صَنَم بود.^{۸۶} در ایام باستان مسیر خورشید در سومین برج فلکی‌اش بر این صورت فلکی تطبیق می‌یافت و از همین رو، به جز آن صورت فلکی، این برج فلکی سوم را هم جَوَاز می‌نامیدند.

بعید نیست مَلِکِ جَبَّار - که در این گفتار ثَوری همچون نامی برای الله یاد می‌شود - را با صَنَم یا ستاره‌خدای جَبَّار نسبتی باشد. شاهی گویا بر پیوند میان ستاره‌خدای جَبَّار با الله، سخن یعقوب سروجی، ادیب مسیحی سریانی‌زبان (درگذشته ۵۲۱ م) است. وی در کوشش برای نقد باورهای مشرکانه می‌گوید: «این خدای جَبَّار است که صورت فلکی جَبَّار را پدید آورده.»^{۸۷} شاهد دیگر آنجاست که بارها می‌گوید: «جَبَّار همان مسیح است»؛^{۸۸} لابد به این معنا که آن جَبَّاری که اقوام سامی پسر خدای ال می‌انگارند، همین مسیح است.

نکته مهم دیگری که باز باید به آن توجه شود سخن خلیل بن احمد است که در توضیح مفهوم طاغیه - که می‌دانیم نامی برای بُتِ منات بوده است -^{۸۹} می‌گوید: «وَالطَّاغِيَةُ الْجَبَّارُ الْعَنِيدُ»؛^{۹۰} یعنی طاغیه، همان جَبَّار است. گرچه در نگاه اول ممکن است این سخن خلیل را صرفاً توضیحی شرح اللفظی تلقی کنیم، این احتمال را نیز نباید نادیده گرفت که گفتار او از وجود حافظه‌ای تاریخی درباره خدایان عصر پیشااسلامی حکایت کند. با این حال، براساس آگاهی‌های کنونی نمی‌توان در این باره اظهار نظری قاطع کرد.

۸۵. نک: خلیل، العین، ۱۷۱/۱؛ حقی، روح البیان، ۳۸۳/۱۰؛

Kunitzsch, "Minṭaqat al-Burūdj", 83.

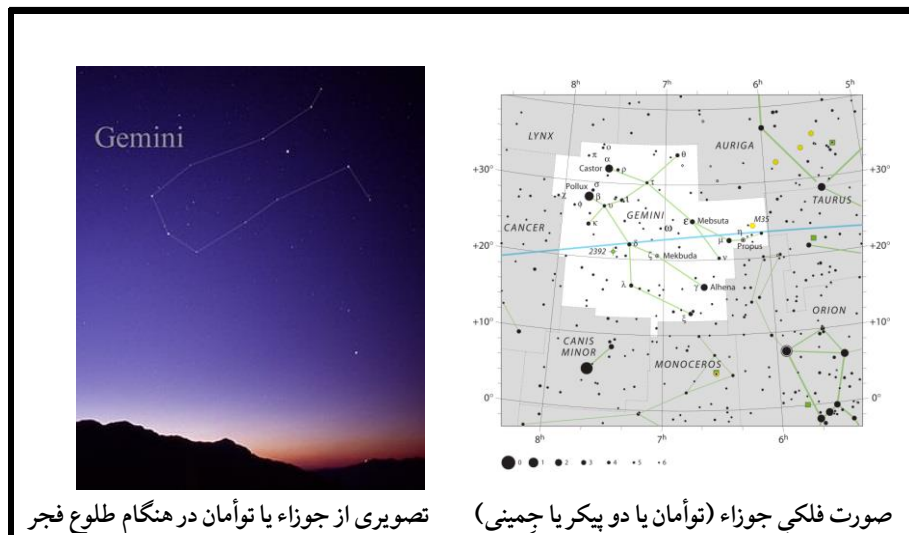
۸۶. بیرونی، الآثار الباقیه، ۲۳۸.

87. Jacob of Sarug, Homilies on the Six Days of Creation..., 32-33 line 1395.

88. Jacob of Sarug, Homilies on the Resurrection, 6-7 line 5, 10-11 line 46, 26-27 line 195, passim.

۸۹. حمیدی، المسمند، ۲۶۵/۲.

۹۰. خلیل بن احمد، العین، ۴۳۵/۴.



۳.۳. دیگر کاربردهای نیازمند تحلیل

سحر در روایات کهن دو سده متقدم هجری نه فقط با مقرّبان درگاه الله نسبتی دارد، بلکه ظاهراً زمان جنبش نیروهای ماورائی مطرودی، مثل جَنّیان هم دانسته می‌شود. برای نابینا کردن ایشان در سحر کارهایی مثل قرائت سوره یاسین را می‌پسندیده‌اند.^{۹۱} در روایاتی هم سحر نه پرنده‌ای اساطیری یا قدسی‌ای مقرب به الله یا موجود ماورائی مطرودی از بارگاه خدا و از طایفه جَنّیان، بلکه زمان وقوع رویدادی مرتبط با خود الله شناسانده می‌شود؛ مثلاً از «نوف بکالی» نقل کرده‌اند که در زمان خلافت علی (ع) شبی مهمان او شد و سحر نصیحت‌هایی از او شنید: «یا نَوْفُ اِنْ دَاوُدَ قَامَ فِی مِثْلِ هَذِهِ السَّاعَةِ فِی بَنی إِسْرَآئِیلَ؛ فَقَالَ یَا بَنی إِسْرَآئِیلَ اِنَّ اللّٰهَ یَهْبِطُ فِی کُلِّ سَحَرٍ اِلٰی سَمَاءِ الدُّنْیَا یَغْفِرُ لِکُلِّ مُسْتَغْفِرٍ یَسْتَغْفِرُهُ...»^{۹۲}

براساس روایتی دیگر، تابعی بَصْرَی، سعیدبن‌ایاس جریری (درگذشته ۱۴۴ق) -در توضیح فضیلت دعای سحرگاهی- از قول داوود نبی (ع) نقل می‌کند که سحرگاهان عرش خدا به لرزه در می‌آید.^{۹۳} این روایت نیز پیوند سحر با ملائکه العرش را، که پیش‌تر یاد شد، به خاطر می‌آورد.

انتساب مضمون این دو روایت به داوود نبی (ع) هم شایان توجه است. به جز آن دو، روایات دیگری نیز می‌توان یافت که در آن‌ها میان عبادات و آیین‌های سحری با داوود نبی (ع) پیوند برقرار می‌شود. برای نمونه،

۹۱. نک: ابن‌ابی‌الدنیا، مکائد الشیطان، ۱۸.

۹۲. ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲؛ برای نمونه از بحث‌های کلامی در سده ۳ق درباره مضمون تجسیم‌گرایانه این روایت، نک: دارمی، النقص، ۲۱۱/۱-۲۱۴.

۹۳. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۶۸/۷؛ ابن‌ابی‌شیه، العرش، ۴۲۵.

از قول امام صادق (ع) نقل کرده‌اند که خدا از داوود نبی (ع) خواست نزد دانیال برود و به او بابت گناهانش هشدار دهد، چون دانیال این هشدار از داوود (ع) شنید، سحرگاهان به مناجات با خدا پرداخت و توبه کرد و بخشش خواست.^{۹۴} روایاتی از عامه مسلمانان هم خاستگاه مناجات و دعا در یک‌سوم پایانی شب را به داوود (ع) پیوند می‌زنند؛ بی‌آنکه نسبت آشکاری میان ثلث پایانی شب و سحرگاهان باز نمایند.^{۹۵}

۳. ۴. جمع‌بندی براساس شواهد

دیدیم کاربردهای سحر در منابع اسلامی دو گونه‌اند: ا. گزارش‌های همسو با قول مشهور درباره زمان سحر؛ ب. گزارش‌های ناهمسو. گزارش‌های همسو نیز خود بر دو قسم‌اند: ۱. آن‌ها که کاربرد تعبیر در معنای آخر شب را در دو سده نخست حکایت می‌کنند؛ ۲. آن‌ها که حاکی از کاربرد تعبیر در این معنا در زمانی متأخرترند. گزارش‌های ناهمسو با قول مشهور نیز بر سه قسم‌اند: ۱. آن‌هایی که نشان می‌دهند سحر در دو سده متقدم بر صبح دلالت داشته است؛ ۲. آن‌ها که نشان می‌دهند خاطره‌ای از دلالت سحر بر صبح تا چند سده بعد باقی بوده است؛ ۳. آن‌ها که رسوبات باورهای اقوام سامی باستان را در بر دارد و نشان می‌دهد عرب‌ها هم با اساطیر ایشان بیگانه نبوده‌اند.

نمونه‌های ناهمسو با قول مشهور، که حاکی از دلالت سحر در دو سده متقدم بر صبح‌اند، پیش‌تر در مطالعه مهرش مرور شده‌اند و بنابر آن مطالعه می‌دانیم چنین کاربردی در نیمه نخست سده اول هجری رواج داشته است. مطالعه کنونی نشان داد چنین فرضیه‌ای با دو دسته دیگر از شواهد پشتیبانی می‌شود: یکی، خاطرات باقی‌مانده از کاربردهای کهن تعبیر در اقوال مفسران متأخرتر و دیگری، رسوبات فرهنگی دوره پیشاسلامی در گزارش‌های دوره اسلامی.

نمونه‌های همسو با قول مشهور نیز که دلالت می‌کنند سحر به معنای آخر شب است، چنان‌که دیدیم خود چندگونه بودند و هریک حکمی داشتند. آن نمونه‌های همسو با قول مشهور که متأخرتر از دو سده نخست هجری‌اند، کمکی به فهم تحول درک‌ها از سحر نمی‌کردند و از این رو، از مطالعه ما کنار گذاشته شدند. گونه دیگر - کاربردهای همسوی سحر با قول مشهور در دو سده نخست هجری - همگی به تدریج از نیمه‌های سده نخست هجری با بسامد اندک رویت می‌شوند و به تدریج تا اوایل سده ۳ ق کاربردشان توسعه می‌یابد. با مرور نمونه‌های این چنینی می‌توان دریافت کهن‌ترین شواهدی که در آن‌ها سحر بر پاره‌ای از شب دلالت می‌کند، حتی اگر در اصالت و اعتبار و دلالتشان بحثی نباشد، مربوط به نیمه دوم سده نخست هجری‌اند؛ یعنی کمابیش تا پیش از نیمه دوم سده ۱ ق شواهدی از کاربرد سحر برای دلالت بر وقتی پیش از

۹۴. اهوازی، الزهد، ۷۴-۷۵؛ برای انتساب همین مضمون به امام باقر (ع)، نک: کلینی، الکافی، ۴۳۵/۲.

۹۵. بخاری، الصحيح، ۳۸۰/۱.

طلوع فجر کاذب یافت نمی‌شود.

چنان‌که دیدیم، کمابیش تا ربع اول سده ۲ق، سحرگاه را بیش از آنکه پایانه شب انگارند، بخش آغازین روز می‌دانسته‌اند: روند پیوستگی سحر به محدوده زمانی شب احتمالاً از نیمه‌های سده ۱ق آغاز می‌شود و در اوایل سده ۳ق پایان می‌پذیرد. به بیان دیگر، سحر دست‌کم تا پایان عصر صحابه (یعنی حدود ۶۰ق) به زمانی از هنگام طلوع فجر کاذب تا روشنای هوا با طلوع خورشید اطلاق می‌شود و به تدریج برای دلالت بر بخش پایانی شب و زمان‌های طولانی‌تری پیش از اذان صبح (و اعلان ورود به آن) کاربرد می‌یابد.

۴. تأملاتی در اسباب و علل تحول

سبب تحول یادشده هرچه باشد، آنچه زمینه‌ساز چنین گذاری شده، آستانگی^{۹۶} سحر است. سحر - به مثابه زمانی در مرز شب و روز - بالقوه می‌تواند هم بخشی از شب و هم بخشی از روز به شمار آید.

۴.۱. آستانگی سحر

آگاهی از اینکه سحر به معنای کرانه و میانه و مرزی میان روز و شب است را می‌توان در شعری از عمرو بن شیبم قُطامی تغلبی، شاعر نیمه سده ۱ق باز یافت: «فَجاءَ سَحيراً بَينَ يَومٍ وَلَیْلَةٍ... کما جَرَّ مِن ذَیلِ الغَلاَلَةِ سَاحِبُهُ؛ او در یک سحرگاهی میانه شب و روز آمد؛ به همان آرامی که جامه‌داران تراز پیراهن‌های نرم و نازک را می‌کشند.»^{۹۷}

حتی لغویان کهن از این هم فراتر رفته و گفته‌اند: سحر به معنای طَرَف و جانب هر چیزی است^{۹۸} و سحر را هم از آن رو سحر نامیده‌اند که در جانب شب یا صبح قرار دارد.^{۹۹} به بلندی‌های کنار آبراهه هم که در اثر فرسایش پدید آمده‌اند و برای آبراهه کرانه درست کرده‌اند، سَحْرُ الوادی گفته می‌شود.^{۱۰۰} جمع کلمه سحر؛ یعنی اَسحار نیز به معنای اطراف است.^{۱۰۱}

برخلاف دیدگاه یادشده این نیز ممکن است که کاربرد مشتقات ریشه سحر در معنای جانب و کناره، پیوندی ریشه‌شناختی با کاربردهای ریشه در معنای روشنی صبح‌دم نداشته باشد؛ چه بسا مشتقات تغییر شکل‌یافته سور در عربی و سحر در دیگر زبان‌های سامی به تدریج و در گذار زمان دچار تحول آوایی

96. Liminality.

۹۷. ابوهلال عسکری، دیوان المعانی، ۲۵۹/۱.

۹۸. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۵۱۲/۱۱.

۹۹. مرزوقی، الازمنة و الامکنه، ۱۹۱.

۱۰۰. نک: ابن منظور، لسان العرب، ۳۵۰/۴.

۱۰۱. ابونصر باهلی، شرح دیوان ذی الرمه، ۶۳۰/۲.

شده و با مشتقات سحر به معنای روشنائی اشتراک لفظی پیدا کرده‌اند؛^{۱۰۲} خواه یک ریشه‌شناسی عامیانه^{۱۰۳} سبب دلالت سحر بر کرانه شده، خواه پدیده علت دیگری داشته باشد، نتیجه فرق نمی‌کند: سحر بر معنای کرانه هم دلالت یافته و چنان‌که از شعر عمرو بن شیبم استنباط می‌شود این دلالت را در نیمه سده نخست هجری نیز داشته است.

از این منظر، احتمالاً در شعر منسوب به عبیدالله بن قیس رقیات هم که پیش‌تر ذکرش رفت سحر و عشا به مثابه دو کرانه شب یاد می‌شوند؛ یعنی شاعر دارد شبی را وصف می‌کند که نحوست از هیچ‌یک از دو کرانه‌اش به آن راه پیدا نمی‌کند. باید نتیجه گرفت گسست تدریجی سحر از روز و پیوست آن به شب، نتیجه همین آستانگی سحر است.

۲.۴. معنای آخر السحر

از برخی روایت‌ها می‌توان دریافت که تعبیر سحر به طور مطلق به معنای فجر کاذب است؛ مثلاً براساس روایتی، عبدالله بن عمرو عاص نقل می‌کند که شبی در جنگ تبوک، پیامبر (ص) و یارانش راه پیمودند و سحر فرود آمدند. پیامبر (ص) بلال حبشی را فرمود: بیدار ماند و وقت نماز را بپاید اما بلال هم خوابش برد. به ناچار با طلوع خورشید برخاستند و قضای نماز را هم به تیمم گذاردند.^{۱۰۴} سحرگاه در این روایت زمانی است که کاروانیان هنوز وقت نماز نرسیده، فرود آمده‌اند. از این رو، باید آن را مترادف با فجر کاذب دانست.

در روایتی دیگر نیز منطقی‌ترین فرض آن به نظر می‌رسد که سحرگاه را با فجر کاذب مترادف بینگاریم. بنا بر این روایت، که عامه مسلمانان به وساطت ابن شهاب زهری از امام زین العابدین (ع) نقل می‌کنند، یک‌بار سحرگاهان پیامبر (ص) بر در خانه علی (ع) آمد که اهل خانه را به نماز فرا خواند. علی (ع) از بستر برخاست و گفت: جان ما دست خداست و هر وقت صلاح دید بیدارمان خواهد کرد...^{۱۰۵}

خواه این گزارش از نظر تاریخی معتبر فرض شود یا نه، نقل آن زمانی معنا دارد که مخاطبان، راوی سحر را همان فجر کاذب بدانند. با پذیرش این فرض می‌توان تصور کرد اقدام پیامبر (ص) کوششی برای دعوت خانواده خود به گزاردن نافله پیش از حلول وقت صبح است؛ زیرا قطعاً از نگاه شنوندگان این روایت - عامه مسلمانان - مقبول نبوده است که علی (ع) برای حضور نماز صبح در مسجد پیامبر (ص)، جنب خانه‌اش عذر بیاورد و برنخیزد.

۱۰۲. برای مقایسه این مشتقات، نک: مشکور، فرهنگ تطبیقی عربی، ۱/۴۱۵، ۱۷-۴۱۸.

103. Folk etymology/ popular etymolog.

۱۰۴. طبرانی، المعجم الکبیر، ۱۳/۴۳.

۱۰۵. احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ۲/۶۹۴.

مدلول این قبیل کاربردهای مطلق تعبیر سحر آشکارا متمایز است با شواهدی که در مطالعه پیشین مهروش مرور شده‌اند و از آن‌ها سخن رفت. شواهد مطالعه او نشان می‌داد سحر در برخی کاربردهایش از دوره پیشاسلامی تا عصر تابعین بر طلوع صبح و حتی زمانی بعد از آن دلالت می‌کرده و احیاناً طلوع خورشید را هم در بر می‌گرفته است.^{۱۰۶} شواهد کنونی نشان می‌دهند که سحر در مواردی نیز بر طلوع فجر کاذب اطلاق می‌شده است.*

اکنون می‌توان در قیاس با کاربردهای مطلق سحر -که چنان‌که گفتیم بر فجر کاذب دلالت می‌کنند- معنای تعبیری همچون اَعْلَى السَّحَر، اَعْلَى السَّحَرِین و آخِرَ السَّحَر را هم بازنگریست؛ اصطلاحاتی که به نظر می‌رسد بر فجر صادق دلالت دارند. نمونه‌ای از کاربرد آخِرَ السَّحَر جایی است که نقل می‌شود کسی آخِرَ السَّحَر نزد پیامبر (ص) آمد و او را دید که دارد وضو می‌گیرد و برای نماز آماده می‌شود.^{۱۰۷} با فرض اینکه کاربرد سحر به طور مطلق بر فجر کاذب دلالت کند، آخِرَ السَّحَر باید به معنای زمانی در اواخر فجر کاذب و نزدیک به طلوع فجر صادق یا به بیانی ساده‌تر، دو سه دقیقه‌ای مانده تا اذان صبح باشد.^{۱۰۸}

نمونه دیگر از کاربرد همین اصطلاح آنجاست که از قول مُغَبَّرَة بن شُعْبَة، صحابی صاحب منصب در دستگاه خلفای سه گانه نخست و معاویه (درگذشته حدود ۵۰ ق) نقل می‌شود که یک بار با پیامبر (ص) شبانه سفر کرد؛ آن‌ها در آخِرَ السَّحَر توقف کردند، پیامبر (ص) به قضای حاجت رفت، سپس برای وضو آب خواست، بعد هم برای نماز به جماعتی در آن نزدیکی پیوست و به امامشان، عبدالرحمان بن عوف اقتدا کرد؛^{۱۰۹} خواه چنین روایتی معتبر انگاشته شود یا نه، تعبیر آخِرَ السَّحَر در آن باز بر آخر فجر کاذب؛ یعنی زمانی بسیار نزدیک به اذان صبح دلالت می‌کند.

۴. ۳. معنای اَعْلَى السَّحَر

هنوز برخی روایات هست که در آن‌ها معنای تعبیر سحر یا تعبیری که به اجزای آن اشاره دارند مبهم به نظر می‌رسد. این ابهام‌ها می‌باید نتیجه تحول معنای سحر یا احکام شرعی مرتبط با آن باشند؛ مثلاً در روایتی سخن از آن می‌رود که پیامبر (ص) به اصحابشان فرمودند: مبدا اذان بلال سبب شود از خوردن دست کشند و نتوانند برای روزه‌داری فردا به قدر کافی آماده شوند؛ زیرا در چشم بلال اشکالی هست، وگرنه در اَعْلَى السَّحَر هیچ سفیدی‌ای پدیدار نمی‌شود: «حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، حَدَّثَنِي سَوَادَةُ، قَالَ: سَمِعْتُ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدُبٍ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ: لَا يَغْرُكُمُ نِدَاءُ بِلَالٍ، فَإِنَّ فِي بَصَرِهِ سُوءًا، وَلَا بِيَاضَ يَتَرَاءَى

۱۰۶. نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح»، سراسر بخش ۲.

۱۰۷. احمد بن حنبل، المسند، ۴۰۴/۳۹.

۱۰۸. قس: صاحب بن عباد، المحیط، ۴۸۰/۲ که می‌گوید آخِرَ السَّحَر کرانه مقرون به نیمه شب است.

۱۰۹. زین، احادیث الشیوخ الکبار، ۴۸، حدیث ۷۱؛ خطیب بغدادی، الفصل للوصل، ۸۷۴/۲.

بِأَعْلَى السَّحَرِ».^{۱۱۰}

اکنون در این مقام، سخن بر سر آن نیست که روایت را پذیرفتنی انگاریم یا مجعول؛ بحث آن جاست که مدلول آن چیست؟ این روایت حتی اگر مجعول هم باشد، از نگاه مخاطبانش بر مدلول درست و دقیق سحر دلالت می‌کرده است؛ زیرا هرگاه چنین نمی‌بود، نقل آن همچون حدیث نبوی امکان‌پذیر نمی‌شد. عبارت «لَا يَبَاضُ يَتَرَأَى بِأَعْلَى السَّحَرِ» نیز باید احتمالاً این‌گونه معنا شود که در زمان اذان صبح و مقارن با طلوع فجر صادق هنوز امساک بر روزه‌دار واجب نیست. به نظر می‌رسد این روایت، مستند شمار اندکی از عالمان دو سده نخست هجری بوده که می‌پنداشتند زمان وجوب امساک، نه اذان صبح، که روشنای هوای بعد از آن است. اینان از آیه «كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ»^{۱۱۱} چنین در می‌یافتند که تا در اثر فجر و برآمدن نور بتوان رشته سیاه و سپید را از هم بازشناخت، همچنان امساک واجب نیست.

گرچه کمتر شاهی صریح از رواج این دیدگاه در اعصار متقدم یافت می‌شود، اشاره‌هایی به وجود آن را در برخی شواهد می‌توان بازشناخت؛ مثلاً از قول علی (ع) نقل کرده‌اند که زمان روشنای هوا بعد از نماز صبح را زمان تمییز یافتگی رشته سیاه و سپید شناساند؛ باین حال، در ادامه روایت، عبارتی برخلاف این معنا احتمالاً از قول عالمی کهن که راوی آن بوده، طوری نقل می‌شود که گمان رود این افزوده (عبارت نوشته در زیر با حروف کج) ادامه سخن علی (ع) در نقد دیدگاه یادشده است: «عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ أَنَّهُ صَلَّى الصُّبْحَ ثُمَّ قَالَ: هَذَا حِينَ يَبِينُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ؛ وَلَسْنَا وَلَا إِيَاهُمْ وَلَا أَحَدٌ عِلْمَنَاهُ يَقُولُ بِهِذَا؛ إِنَّمَا السَّحُورُ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ؛ فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ حَرَّمَ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ عَلَى الصَّائِمِ».^{۱۱۲}

روایتی دیگر نیز به پیامبر (ص) منسوب شده است. براساس آن، پیامبر (ص) درک یکی از اصحاب خود از «حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» را نقد کردند: وی می‌خواست با نگریستن در زیر نور فجر به رشته‌های دو عقال سپید و سیاه، که شب‌ها زیر بالش خود می‌نهاد، زمان وجوب امساک برای روزه را دریابد.^{۱۱۳} براساس روایتی دیگر، چنین کاری رسم رایج در میان همگان بعد از نزول آیه بود، تا اینکه قید «مِنَ الْفَجْرِ» در ادامه آیه نازل شد و رفع ابهام کرد.^{۱۱۴} از این روایت‌ها باید نتیجه گرفت: احتمالاً در ادوار کهن این چنین درکی از آیه پیروانی داشته اما با تغییر شیوه اجرای آیین، گرایش به نقل شواهد آن

۱۱۰. احمد بن حنبل، المسند، ۲۹۱/۳۳.

۱۱۱. بقره: ۱۸۷.

۱۱۲. نک: شافعی، الام، ۱۷۹/۷.

۱۱۳. حمیدی، المسند، ۱۶۱/۱-۱۶۲؛ مسلم، الصحيح، ۱۲۸/۳.

۱۱۴. بخاری، الصحيح، ۱۶۴۰/۴؛ مسلم، الصحيح، ۱۲۸/۳.

کاستی پذیرفته است.

نظر اکثر فقیهان و مفسران برخلاف این است؛ آن‌ها از آیه فوق چنین دریافت‌اند که منظور، نه بازشناختگی رشته‌های سیاه‌رنگ و سپیدرنگ اشیایی مثل عقال از همدیگر با روشنای فجر، بلکه تمییز یافتگی دو رنگ در پهنه آسمان است: رنگ سفید، نوری که هنگام فجر همچون رشته‌ای در آسمان می‌دمد و رنگ سیاه، ظلمت شب.^{۱۱۵} این دیدگاه علی‌رغم شهرت آن تکلف‌آمیز به نظر می‌رسد؛ چراکه دست‌کم توصیف تاریکی شب در آن به رشته سیاه یا حمل رشته بر سیاه‌رنگی فراگیر آسمان در شب وجهی ندارد.^{۱۱۶} باری، به نظر می‌رسد رواج گسترده همین دیدگاه اخیر سبب شده است لغویان متأخرتری همچون زجاج (درگذشته ۳۱۱ق) برخلاف دیدگاه خلیل بن احمد و امثال او، اعلی السحرین را بر نخستین عقب‌نشینی شب و پیش‌روی صبح یا همان فجر کاذب منطبق بدانند.^{۱۱۷}

احتمالاً ابن‌قتیه (درگذشته ۲۷۶ق) نیز که تعبیر سحره را همچون نامی برای سحر اعلی ذکر می‌کند،^{۱۱۸} متأثر از همین تحول متأخر است. سحره، چیزی جز لفظی مُحَلّی به تائید برای مطلق سحر نیست؛ پس باید همچون خود سحر با فجر کاذب مترادف انگاشته شود؛ نه با سحر اعلی که به معنای صبح صادق است. به نظر می‌رسد ابن‌قتیه در دورانی زندگی می‌کند که معنای سحر اعلی -متناسب تحوّل آیین روزه‌داری- تغییر یافته و سحر اعلی مطابق تفسیر جدید از روایت نبوی یادشده و شواهد مشابه، به معنای فجر کاذب تلقی شده است.

نتیجه‌گیری

سحر در فرهنگ عصری نزدیک به ظهور اسلام به فجر کاذب و زمان‌های بعد از آن تا طلوع خورشید اطلاق می‌شد. معمولاً اگر می‌خواستند از وقوع رویدادی در فجر کاذب بگویند، از تعبیر سحر استفاده می‌کردند و اگر لازم بود به وقوع آن رویداد در نزدیکی فجر صادق تصریح شود، از تعبیری مثل اعلی السحرین یا آخر السحر بهره می‌جستند. از حدود نیمه دوم سده ۱ق، چنان‌که در شعر عمرو بن شعیب قُطامی شاهدش را می‌توان یافت، به تدریج سحر زمانی در آخر شب و نه آغاز روز بعد شناخته شد. تلقی سحر، به مثابه پایانه شب به جای تلقی آن همچون آغازگر روز روندی تدریجی داشت؛ آن‌گونه که شواهدی از کاربرد سحر به مثابه صبح را تا نیمه‌های سده ۲ق شاهدیم. با این حال، به نظر می‌رسد از آغاز سده ۳ق به

۱۱۵. نک: ابوعبیده، مُجاز القرآن، ۱/ ۶۸.

۱۱۶. نک: بهبودی، «فجر کاذب-فجر صادق»، ۱۴۴-۱۴۷.

۱۱۷. زجاج، معانی القرآن، ۱/ ۳۸۵.

۱۱۸. ابن‌قتیه، غریب الحديث، ۱/ ۱۸۰.

بعد کاربرد سحر در معنای پایانه شب تثبیت شده باشد.

اصلی‌ترین عامل زمینه‌ساز تحول درک‌ها از سحر نیز آستانگی و کران‌واری سحر است. این کرانگی احتمالاً سبب شده است با گذشت زمانی حدود نیم سده از تشریع روزه اسلامی، به تدریج مسلمانان شروع رسم روزه‌داری را با اعلان صبح - اذان صبح - متقارن بینند و همه اوقات پیش از وجوب امساک را به بازه شب ملحق کنند.

منابع

قرآن کریم.

عهد عتیق. ترجمه فارسی. لندن: بریتیش بایبل سوسایتی، ۱۹۲۰م.

ابن ابی‌الدنیا، عبدالله بن محمد. مکائد الشیطان. قاهره: مکتبه القرآن، ۱۹۹۱م.

ابن ابی‌شبه، عبدالله بن محمد. المصنف. به کوشش کمال یوسف حوت. ریاض: بی‌نا، ۱۴۰۹ق.

ابن ابی‌شبه، محمد بن عثمان. العرش وما روی فیه. به کوشش محمد بن خلیفه علی تمیمی، ریاض: مکتبه الرشد، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.

ابن ابی‌عاصم، احمد بن عمرو. الآحاد والمثانی. به کوشش باسم فیصل احمد جوابره. ریاض: دار الراهبه، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.

ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. به کوشش هاشم حسینی تهرانی. تهران: صدوق، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م.

ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات. به کوشش علی محمد عمر. قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.

ابن شبه، عمر بن زید. تاریخ المدینه. به کوشش فهم محمد شلتوت. جده: حبیب محمود احمد، ۱۳۹۹ق.

ابن عدیم، عمر بن احمد. بغیة الطلب. به کوشش سهیل زکار. بیروت: دار الفکر، ۱۹۸۸م.

ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینه دمشق. به کوشش علی شیری. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز. به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.

ابن علاء قشیری، بکر بن محمد. احکام القرآن. به کوشش سلمان صمدی. دبى: جائزة دبى الدولیه للقرآن الکریم، ۱۴۳۷ق/۲۰۱۶م.

ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم. الشعر و الشعراء. قاهره: دار الحدیث، ۱۴۲۳ق.

ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم. غریب الحدیث. به کوشش عبدالله جبوری. بغداد: مطبعة العانی، ۱۳۹۷ق.

ابن قیس رقیات، عیدالله بن قیس. دیوان. به کوشش محمود یوسف نجم. بیروت: دار صادر.

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

ابن وهب، عبدالله بن وهب. تفسیر القرآن (بخشی از الجامع). به کوشش میکوش مورانی. بیروت: دار الغرب

الاسلامی، ۲۰۰۳ م.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام. السيرة النبوية. به کوشش مصطفی سقا و دیگران. قاهره: چاپخانه حلبی، ۱۳۷۵ ق.
ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد. العظمة. به کوشش رضاء الله بن محمد ادریس مبارکفوری. ریاض: دار العاصمة، ۱۴۰۸ ق.

ابو حیان توحیدی، علی بن محمد. البصائر و الذخائر. به کوشش وداد قاضی. بیروت: دار صادر، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م.
ابو خالد واسطی، عمرو بن خالد. مسند زید بن علی. به کوشش عبدالواسع بن یحیی واسعی. بیروت: دار مکتبة الحياة، ۱۹۶۶ م.

ابوعبیده معمر بن مثنی. مجاز القرآن. به کوشش فؤاد سزگین. قاهره/بیروت: مکتبة الخانجي/دار الفكر، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م.

ابونصر باهلی، احمد بن حاتم. شرح دیوان ذی الرمه. به کوشش عبدالقدوس ابوصالح. جده: مؤسسة الايمان، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. حلیة الاولیاء. قاهره: مطبعة السعادة، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م.
ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. صفة الجنة. به کوشش علی رضا عبدالله. دمشق: دار المأمون، بی تا.
ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله. دیوان المعانی. بیروت: دار الجیل.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. الآثار. به کوشش ابوالوفا [افغانی؟]. بیروت: دار الکتب العلمية، ۱۳۵۵ ق.
احمد بن حنبل. المسند. به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران. بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ ق/۲۰۰۱ م.
احمد بن حنبل. فضائل الصحابة. به کوشش وصی الله محمد عباس. بیروت: الرسالة، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م.
ازدی، معمر بن راشد. الجامع، روایت صنعانی، ضمن مصنف صنعانی. به کوشش حبیب الرحمن اعظمی. بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م.

اهوازی، حسین بن سعید. الزهد. به کوشش غلامرضا عرفانیان. قم: بی نا، ۱۳۹۹ ق.
بخاری، محمد بن اسماعیل. التاريخ الكبير. به کوشش محمد بن صالح دباسی. ریاض: الناشر التميز، ۱۴۴۰ ق/۲۰۱۹ م.

بخاری، محمد بن اسماعیل. الجامع الصحيح. به کوشش مصطفی ديب بغا. دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق.
بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الاشراف. به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۷ ق.
بهبودی، محمد باقر. «فجر کاذب-فجر صادق». معارف قرآنی. تهران: سرا، ۱۳۸۴.

بیرونی، محمد بن محمد. الآثار الباقية. به کوشش ادوارد زاخاو. لایپزیک بروکهاوس، ۱۸۷۸ م.
ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البيان. به کوشش صلاح باعثمان و دیگران. جده: دار التفسیر، ۱۴۳۶ ق.
جاحظ، عمرو بن بحر. الرسائل. به کوشش عبدالسلام محمد هارون. قاهره: الخانجي، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م.
حقی، اسماعیل بن مصطفی. روح البیان. بیروت: دار الفكر، بی تا.

- حمیدی، عبدالله بن زبیر. المسند. به کوشش حسین سلیم اسد. دمشق: دار السقا، ١٩٩٦م.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. الفصل للوصل. به کوشش محمدمطر زهرانی. ریاض: دار الهجرة، ١٤١٨ق.
- خلیل بن احمد. العین. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بیروت: دار و مكتبة الهلال، ١٩٨٠م.
- دارمی، عثمان بن سعید. النقص. به کوشش رشید بن حسن المعی. ریاض: الرشد، ١٤١٨ق/١٩٩٨م.
- زجاج، ابراهیم بن سری. معانی القرآن و اعرابه. به کوشش عبدالجلیل عبده شلی. بیروت: عالم الكتب، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.
- زین، حمزه احمد. احادیث الشیوخ الکبار. قاهره: دار الحدیث، ١٤٢٤ق/٢٠٠٤م.
- سلمی، محمد بن حسین. طبقات الصوفیه. به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الكتب العلمیه، ١٤١٩ق/١٩٩٨م.
- شافعی، محمد بن ادريس. الام. بیروت: دار المعرفة، ١٣٩٣ق.
- شافعی، محمد بن ادريس. المسند. بیروت: دار الكتب العلمیه، ١٤٠٠ق.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. المحيط فی اللغة. به کوشش محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الكتب، ١٤١٤ق/١٩٩٤م.
- صاحب جواهر، محمد حسن بن یاقر. جواهر الکلام. به کوشش عباس قوچانی. تهران: اسلامیه، ١٣٦٥.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. المصنف. نصر: دار التأویل، ١٤٣٧ق/٢٠١٣م.
- ضبی، محمد بن فضیل. الدعاء. به کوشش عبدالعزيز سلیمان بعی. ریاض: الرشد، ١٩٩٩م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. الدعاء. به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الكتب العلمیه، ١٤١٣ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الکبیر. به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی. موصل: مكتبة العلوم والحکم، ١٤٠٣ق/١٩٨٣م.
- طبری، محمد بن جریر. التفسیر. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره: دار التریب و التراث، بی تا.
- طیالسی، سلیمان بن داوود. المسند. به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی. قاهره: دار هجر، ١٤١٩ق/١٩٩٩م.
- فاکهی، محمد بن اسحاق. اخبار مکه. به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش. بیروت: دار خضر، ١٤١٤ق.
- فراء، یحیی بن زیاد. لغات القرآن؛ روایت محمد بن جهم سمّری. به کوشش جابر بن عبدالله سریع. نسخه اهدائی مؤلف به الموسوعة الشاملة، ١٤٣٥ق.
- قطرب، محمد بن مستنیر. الازمنة و تلبیه الجاهلیه. به کوشش حاتم صالح ضامن. بیروت: الرسالة، ١٤٠٥ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه، ١٣٦٣.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس. کویت: وزارت ارشاد، ١٣٨٥-١٤٢٢ق/١٩٦٥-٢٠٠١م.
- مرزوقی، احمد بن محمد. الازمنة و الامکنه. بیروت: دار الكتب العلمیه، ١٤١٧ق.
- مرشد بالله، یحیی بن حسین. الامالی الخمیسیه. ترتیب محمد بن احمد قرشی، به کوشش محمد حسن اسماعیل.

بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.

مروزی، محمدبن نصر. قیام اللیل. تلخیص احمدبن علی مقریزی. فیصل آباد: حدیث آکادمی. ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.

مسلم بن حجاج، الصحیح. به کوشش محمد ذهنی افندی و دیگران. استانبول: دار الطباعة العامة، ۱۳۳۴ق.

مشکور، محمدجواد. فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷.

مقاتل بن سلیمان، التفسیر. به کوشش عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.

مهروش، فرهنگ و دیگران. «شکل گیری انگاره شهادت در سال های نخست هجری». علوم قرآن و حدیث. س ۵۳،

ش ۱ (بهار و تابستان ۱۴۰۰)، ۱۳۷-۱۵۹. doi: 10.22067/jquran.2021.68315.1035

مهروش، فرهنگ، «سحر به مثابه صبح: زمینه پیشاسلامی و کاربردهای سده نخست». تحقیقات علوم قرآن و

حدیث، در دست انتشار. ۱۴۰۴. doi: 10.22051/tqh.2025.50422.4363

مهروش، فرهنگ، اشرف منتظری. «شهید از گواه محکمه تا کشته راه دین: زمینه های قرآنی شکل گیری انگاره».

مطالعات تاریخی قرآن و حدیث. س ۲۵، ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)، ۱۲۳-۱۵۴. Dor.

۲۰/۸/۶۶/۲۵/۱۳۹۸/۱۷۳۵۸۷۰۱/۱/۱۰۰۱/۲۰

نسائی، احمد بن شعیب. السنن الکبری. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. بیروت: الرسالة، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م.

Aistleitner, Joseph, "Götterzeugung in Ugarit und Dilmun (SS und Ni. 4561)", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 3, no. 3, 1953.

Albright, W.F., "Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths", G - Reference, *Information and Interdisciplinary Subjects Series*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1994.

Arafa, H. Mustafa, "Morgenanbruch in den Nordwestsemitischen Sprachen", *Hallesche Beitrage zur Orientwissenschaft Heft*, vol. 13, 1988.

DeClaisé-Walford, N. , *Reading from the Beginning. The Shaping of the Hebrew Psalter*, Macon, Mercer University Press, 1997.

Foley, C.M., *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.

Hossfeld, F-L & Zenger, E., *Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100*, Northwest Philadelphia, Fortress Press, 2005.

Jacob of Sarug, *Homilies on the Resurrection*, tr. Thomas Kollampampil, Piscataway, Gorgias Press, 2008.

Jacob of Sarug, *Homilies on the Six Days of Creation: The Fourth Day*, tr. Edward G. Jr. Mathews, Piscataway, Gorgias Press, 2018.

Keel, O., *The symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, New York, Seabury Press, 1978.

Kunitzsch, Paul, "Minṭaqat al-Burūdī", *Encyclopedia of Islam*, vol. VII, Leiden, Brill, 1993.

Parker, S. B., "Shahar", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel Van Der Toorn et al., Leiden, Brill, 1999.

Pfeiffer, C.F., *Ras Shamra and the Bible*, Ada, Baker Book House, 1962.

Rogerson, J.W. & McKay, J.W., *Psalms 51–100*, London, Cambridge University Press, 1977.

Starcky, Jean, "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens", *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. I, 1982, Pp. 195-196.

Sutton, Lodewyk, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", *HTS Theological Studies*, vol. 73, no. 3, 2017. doi. 10.4102/hts.v73i3.4463

Sutton, Lodewyk, "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", *Journal for Semitics*, vol. 20, no. 2, 2011.

Zammit, Martin, *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Brill, 2002.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd ‘Atiq. Tarjamah-yi Fārsī. Landan: British Bible Society, 1920/1338.

Abū al-Shaykh Iṣfahānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-‘Azamah*. Researched by Rizā Allāh ibn Muḥammad Idrīs Mubārakfurī. Riyāḍ: Dār al-‘Āshimah, 1988/1408.

Abū Ḥayyān Tawḥīdī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Baṣā’ir wa al-Dhakhā’ir*. Researched by Widād Qāḍī. Beirut: Dār Ṣādir. 1988/1408.

Abū Hilāl ‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. *Diwān al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Jīl.

Abū Khālid Vasiṭī, ‘Amr ibn Khālid. *Musnad Zayd ibn ‘Alī*. Researched by ‘Abd al-Wāsi‘ ibn Yahyā Vasiṭī. Beirut: Dār Maktaba al-Ḥayāt, 1966/1385.

Abū Naṣr Bāhili, Aḥmad ibn Ḥātam. *Sharḥ Diwān Dhī al-Rumah*. Researched by ‘Abd al-Quds Abū Ṣāliḥ. Jadda: Mū’assisa al-Imām, 1982/1402.

Abū Nu‘aym Iṣfahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Hilya al-Aūliyā’*. Cairo: Maṭba‘a al-Sa‘āda. 1932/1351.

Abū Nu‘aym Iṣfahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ṣifa al-Janna*. researched by ‘Alī Rizā ‘Abd Allāh. Dimashq: Dār al-Ma‘mūn, s.d.

Abū 'Ubaydah Mu'amar ibn Muthanā. *Majāz Qurān*. Researched by Fuat Sezgin. Cairo: Maktab al-Khānjī ; Beirut: Dār al-Fikr, 1970/1390.

Abū Yūsuf, Ya'qūb ibn Ibrāhīm. *al-Āthār*. researched by Abū al-Waf ā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1977/1355.

Aḥmad ibn Ḥanbal. *al-Musnad*. researched by Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Beirut: al-Risālah. 2001/1421.

Aḥmad ibn Ḥanbal. *Faḍā'il Ṣaḥābah*. Researched by Waṣī Allāh Muḥammad 'Abbās. Beirut: al-Risālah, 1983/1403.

Ahwāzī, Ḥusayn ibn Sa'īd. *al-Zuhd*. researched by Ghulām Riḍā Irfānīyān. Qum; s.n. 1979/1399.

Azdī, Mu'amar ibn Rāshid. *al-Jāmi': Rivāyat Ṣan'ānī, Ḍimn Muṣannaf Ṣan'ānī*. researched by Ḥabīb al-Raḥmān A'zamī. Beirut: al-Maktaba al-Islāmī, 1983/1403.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Ansāb al-Ashraf*. researched by Suhayl Zakkār wa Riyāḍ Ziriklī. Beirut: Dār al-Fikr, 1996/1417.

Bihbūdī, Muḥammad Bāqir. "Fajr Kāzib- Fajr Ṣādiq". *Ma'ārif Qurānī*. Tehran: Sarā, 1965/1384.

Bīrūnī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Āthār al-Bāqiyah*. researched by, Eduard Sachau. Leipzig Brockhaus, 1878/1296.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. researched by Muṣṭafā Dībbaḡhā, 1987/1407.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *al-Tārīkh al-Kabīr*. researched by Muḥammad ibn Ṣāliḥ Dabāsi. Riyāḍ: al-Nāshr al-Mutamayz, 2018/1440.

Dārimī, 'Uthmān ibn Sa'īd. *al-Naqd*. Researched by Rashīd ibn Ḥasan al-Ma'ī. Riyāḍ: al-Rushd. 1998/1418.

Fākihī, Muḥammad ibn Ishāq. *Akhbār Makkah*. Researched by 'Abd al-Malik 'Abd Allāh Duḡaysh. Beirut: Dār Khaḍar, 1994/1414.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-'Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāi. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980/1400.

Farrā', Yahyā ibn Ziyād. *Ma'ānī Qurān Rivāyat Muḥammad ibn Jahm Simarī*. Researched by Jābir ibn 'Abd Allāh Sarīf. Nuskah-yi Ihdā'i Mu'ālif bi Mawsū'a al-Shāmilah, 2014/1435.

Ḥamīdī, 'Abd Allāh ibn Zubayr. *al-Musnad*. researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Saqā, 1996/1417.

Ḥaqī, Ismā'īl ibn Muṣṭafā. *Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, s.d.

Ibn Abī 'Āṣim. Aḥmad ibn 'Amr. *al-Āḥād wa al-Mathānī*. researched by Bāsim Fiyṣal Aḥmad Jawābirah.

Riṣāḍ: Dār al-Rāyah, 1991/411.

Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Makā'id al-Shayṭān*. Cairo: Maktaba al-Qurān, 1991/1411.

Ibn Abī Shayba, Muḥammad ibn ‘Uthmān. *al-‘Arsh wa Mā Ruwīya fih*. researched by Muḥammad ibn Khalīfah ‘Alī Tamīmī. Riṣāḍ: Maktaba al-Rushd, 1998/1418.

Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannaf*. researched by Kamāl Yūsuf Ḥūt. Riṣāḍ: s.n. 1989/1409.

Ibn ‘Adīm, ‘Umar ibn Aḥmad. *Bughya al-Ṭalab*. researched by Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr. 1988/1408.

Ibn ‘Alā Qushyirī, Bakr ibn Muḥammad. *Aḥkām al-Qurān*. researched by Salmān Ṣamadī. Dubay: Jā’iza Dubay al-Duwalīya li-l-Qurān al-Karīm, 2016/1437.

Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Alī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn ‘Atīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz*. researched by ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tawḥīd*. researched by Hāshim Ḥusaynī Tihrānī. Tehran: Ṣadūq, 1967/1387.

Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik ibn Hishām. *al-Sīra al-Nabawīyya*. Researched by Muṣṭafā al-Saqqā et al. Cairo: Chāpkhānah-yi Ḥalabī, 1996/1375.

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

Ibn Qiys Ruqayāt. ‘Ubayd Allāh Ibn Qiys. *Diwān*. researched by Maḥmūd Yūsuf Najm. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā’*. Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003/1423.

Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *Gharīb al-Ḥadīth*. researched by ‘Abd Allāh Jabūrī. Baghdād: Maṭba‘a al-‘Ānī, 1976/1397.

Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d. *al-Ṭabaqāt*. Researched by ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Cairo: Maktab al-Khānjī, 2001/1421.

Ibn Shabbah, ‘Umar ibn Ziyd. *Tārīkh al-Madīna*. Researched by Fahīm Muḥammad Shaltūt. Jadda: Ḥabīb Maḥmūd Aḥmad, 1979/1399.

Ibn Wahab, ‘Abd Allāh ibn Wahab. *Tafsīr al-Qurān*. researched by Miklos Muranyi, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1382.

Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr. *al-Rsā’il*. researched by ‘Abd al-Salām

Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Al-Faṣl li-l-Waṣl*. researched by Muḥammad Maṭar Zahrānī. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1997/1418.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: al-Islāmīyya, 1985/1363.

Marvzī, Muḥammad ibn Naṣr. *Qiyām al-Layl*. Talkhiṣ Aḥmad ibn ‘Alī Maqrīzī. Fīṣṣalābād: Ḥadīth Ākādimī, 1988/1408.

Marzūqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Azmana wa al-Amkana*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1996/1417.

Mashkūr, Muḥammad Jawād. *Farhang Taṭbīqī ‘Arabī bā Zabān-hā-yi Sāmī va Irānī*. Tehran: Bunyād Farhang Irān, 1978/1357.

Mirvash, Farhang et al. "Shiklgīrī Ingāriḥ Shahādat dar Sāl-hā-yi Nakhust Hijrī". *‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. Yr. 53, no. 1 (spring and summer 2022/1400): 137-159.

Mirvash, Farhang. "Saḥar bi Muthābih Ṣubḥ: Zamīnih-yi Pishā Islāmī va Kārburd-hā-yi Sadiḥ-yi Nakhust". *Tahqīqāt ‘Ulūm Qurān va Ḥadīth*. Dar Dast Intishār, 2025/1404.

Mirvash, Farhang. Ashraf Muntazirī. "Shahīd az Gūvāh Maḥkamih tā Kushtih Rāh Dīn: Zamīnih-hā-yi Shiklgīrī Ingāriḥ". *Muṭālī‘āt Tārikhī Qurān va Ḥadīth*. Yr. 25, no. 2 (autumn and winter 2020/1398): 123-154.

Muḥammad Hārūn. Cairo: al-Khānjī, 1964/1384.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr*. Researched by ‘Abd Allāh Maḥmud Shihātah, Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth, 2002/1423.

Murshid bi-Allāh. Yaḥyā ibn Ḥusayn. *al-Amālī al-Khamīsīyah*. Tartīb Muḥammad ibn Aḥmad Qurashī, ed. Muḥammad Ḥasan Ismā‘īl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001/1422.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-‘Arūs*. Kuwait: Vizārat-i Irshād, 1422-1385; 1965-2001.

Muslim ibn Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Dhīhnī Ifindī et al. Istanbul: Dār al-Ṭibā‘a ‘Āmira, 1916/1334.

Nasā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *al-Sunan al-Kubrā*. researched by Shu‘ayb al-Arna’ūt et al. Beirut: al-Risālah, 2001/1421.

Qutrub, Muḥammad ibn Mustanīr. *al-Azmana wa Talbiya al-Jāhliya*. Researched by Ḥātam Ṣāliḥ Ḍāmin. Beirut: al-Risālah. 1985/1405.

Ṣāhib ibn ‘Abād. Ismā‘īl ibn ‘Abād. *Al-Muḥīṭ fī al-Lughā*. researched by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn.

Beirut: 'Ālim al-Kutub. 1994/1414.

Şāhib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. researched by 'Abbās Qūchānī. Tehran: al-Islāmīyya. 1987/1365.

Şan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf*. Naşr: Dār al-T'şīl, 2013/1437.

Şāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Umm*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. 1973/1393.

Şāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1980/1400.

Sulamī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Ṭabaqāt al-Şūfiya*. Researched by Muşţafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998/1419.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Du'a*. Researched by Muşţafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1993/1413.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabir*. Researched by Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd Salafī. Mawşil: Maktaba al-'Ulum wa al-Ḥikam. 1983/1403.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tafsīr*. Researched by Aḥmad Muḥammad Şākir. Cairo: Dār al-Tarbiya wa al-Tūrāth, s.d.

Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd. *Musnad*. Researched by Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī. Cairo: Dār Hajr, 1999/1419.

Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. researched by Şalāḥ Bā 'Uthmān et al. Jadda: Dār al-Tafsīr, 2015/1436.

Ẓabī, Muḥammad ibn Faḍīl. *al-Du'a*. Researched by 'Abd 'Azīz Sulaymān Ba'īmī. Riyāḍ: al-Rushd. 1999/1419.

Zajjāj, Ibrāhīm ibn Sarī. *Ma'ānī Qurān I'rābih*. Researched by 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī. Beirut: 'Ālim al-Kutub, 1988/1408.

Zayn, Ḥamzih Aḥmad. *Aḥādīth al-Shuyūkh al-Kibār*. Cairo: Dār al-Ḥadīth



A New Reading of the Verse: *"Your Lord has neither forsaken you nor is He displeased"* (Q. 93:3)

Dr. Mahdieh Dehghani Ghanatghestani (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran

Email: m.dehghani@khu.ac.ir

Dr. Hasan Asgharpour

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Shahed University, Tehran, Iran

Abstract

Exegetes from both Sunni and Shī'i traditions have traditionally linked the verse *"Your Lord has neither forsaken you nor is He displeased"* (Q. 93:3) to the issue of the temporary cessation of revelation. This connection is primarily based on narrations regarding the occasions of revelation. However, Ja'far Murtaḍā 'Āmili, in his commentary on Sūrat al-Ḍuḥā, critiques the authenticity and reliability of these narrations. This raises the question: if the verse is not related to the interruption of revelation, what then prompted its revelation? This study explores the verse in light of the thematic coherence of Sūrat al-Ḍuḥā and its intertextual relationship with Sūrat al-Inshirāḥ. It analyzes the meaning of rejection and anger, as well as the cognitive schema related to these concepts, within the discourse of worship during the era of revelation. It argues that the verse in question was not revealed due to difficulty in "receiving revelation," but rather in connection with the challenges of propagation and fulfilling the prophetic mission. The verse addresses the taunts of the Prophet's opponents, who mocked him because prominent individuals had not embraced faith, while those from lower social strata were inclined toward him.

Keywords: Sūrat al-Ḍuḥā, sūra coherence, interruption of revelation, challenges of propagation, schema of distance and nearness.





خوانشی نواز آیه «ما ودَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ»

دکتر مهدیه دهقانی فناغستانی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: m.dehghani@khu.ac.ir

دکتر حسن اصغرپور

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

چکیده

مفسران فریقین آیه «ما ودَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ» را با مسئله تأخیر در نزول وحی مرتبط دانسته‌اند. ارتباط این آیه با مسئله «تأخیر در نزول وحی» براساس روایات اسباب نزول مطرح شده است. جعفر مرتضی عاملی در کتاب تفسیر سورة الضحی با بررسی این روایات، ناستواری و ضعف آن‌ها را نمایان ساخته است. این پرسش مطرح می‌شود که اگر این آیه با مسئله تأخیر در نزول وحی مرتبط نباشد، چه عاملی زمینه‌ساز نزول آن شده است؟ پژوهش حاضر براساس انسجام سورة ضحی و بازخوانی این آیه در بستر این سوره و باتوجه به پیوند این سوره با سورة انشراح و با بررسی معنای طردشدگی و خشم و طرح‌واره شناختی مربوط به طردشدگی و خشم در گفتمان پرستش در عصر نزول وحی انجام شده است و نشان می‌دهد که آیه مزبور به دلیل دشواری در «دریافت وحی» نازل نشده است، بلکه نزول آن با مشکلات راه تبلیغ و انجام رسالت پیوند دارد و ناظر به طعنه‌هایی است که مخالفان، به سبب ایمان نیاوردن افراد سرشناس و گرایش قشر پایین اجتماعی مطرح می‌کردند.

واژگان کلیدی: سورة ضحی، انسجام سوره‌ها، فترت وحی، دشواری‌های تبلیغ، طرح‌واره دوری و نزدیکی.

مقدمه

در سومین آیه سورة ضحی «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى»، از نفی وداع و خشم بر پیامبر (ص) سخن به میان آمده است. مفسران فریقین به اتفاق، این آیه را با تأخیر در نزول وحی مرتبط دانسته‌اند.^۱ آنان شاهی مضمونی از خود سورة ضحی یا دیگر آیات قرآن در تبیین پیوند این آیه با مسئله تأخیر در نزول وحی ارائه نداده‌اند؛ بلکه تنها به روایات اسباب نزول استناد کرده‌اند؛ چراکه در همه روایات اسباب نزول، باوجود چندگانگی و اختلاف، مسئله تأخیر در نزول وحی ثابت است. مضمون برخی از روایات اسباب نزول مورد استناد در تبیین ارتباط این آیه و مسئله تأخیر در نزول وحی عبارت‌اند از:

أ. وحی، به دلیل مردار سگی در زیر بستر پیامبر (ص) به مدت چهل روز قطع شد تا آنکه خادمی آنجا را جارو و مردار را خارج کرد و سپس جریان نزول وحی دوباره از سر گرفته شد و سورة ضحی نازل شد.^۲
ب. پیامبر (ص) از امری شکوه کرد و بدین روی، به مدت یک، دو یا سه شب به سبب نازل شدن وحی از خواب بیدار نشد. زنی نزد ایشان آمد و گفت: «یا محمد! ما أرى شيطانك إلا قد تركك» و پس از آن، سورة ضحی نازل شد.^۳

ج. یهودیان از پیامبر (ص) درباره ذوالقرنین و اصحاب کهف و روح سؤال کردند و حضرت فرمودند: فردا به شما پاسخ خواهم داد و ان شاء الله نگفتند. وحی به مدت دوازده یا پانزده روز قطع شد و زمینه سرزنش دشمنان پیش آمد. پس از آن، سورة ضحی برای تسلی خاطر ایشان نازل شد.^۴

د. مسلمانان از پیامبر (ص) پرسیدند: چرا وحی بر تو نازل نمی‌شود؟ حضرت پاسخ داد: چگونه بر من وحی نازل شود، درحالی که شما بندهای انگشت‌هایتان را پاک نمی‌کنید و ناخن‌های خود را نمی‌گیرید؟ پس از آن، آیات سورة ضحی نازل شد و فرمود که: خداوند تو را رها نکرده و بر تو خشم نگرفته است.^۵

ه. جبرئیل (ع) در آوردن وحی بر پیامبر (ص) تأخیر ورزید، پس پیامبر (ص) به خدیجه (س) گفتند: «إِنَّ رَبِّي وَدَّعَنِي وَقَالَ نِي» خدیجه (س) فرمود: «كَلَّا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، مَا ابْتَدَأَكَ اللَّهُ بِهَذِهِ الْكَرَامَةِ إِلَّا وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يُثَبِّتَهَا لَكَ»، پس آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» نازل شد.^۶

و. ابوالجارود به نقل از امام محمدباقر (ع) گوید: جبرئیل (ع) در آوردن بر پیامبر (ص) تأخیر ورزید و

۱. طبری، جامع البیان، ۱۴/۳، طوسی، الثبانی، ۳۶۸/۱۰؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۹۲/۳۱؛ آلوسی، روح المعانی، ۳۷۶/۱۵؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۳۴۹/۳۰؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۳۹۲/۶؛ طباطبائی، المیزان، ۳۱۰/۲۰.

۲. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۴۳/۶؛ تعلی، الکشف و البیان، ۲۲۲/۱۰؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۹۲/۳۱.

۳. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۴۳/۶؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۳۴۴۲/۱۰؛ تعلی، الکشف و البیان، ۲۲۳/۱۰.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۴/۱۰؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۹۲/۳۱.

۵. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱۴۳/۶؛ تعلی، الکشف و البیان، ۲۲۳/۱۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۴/۱۰.

۶. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۹۲/۳۱.

خدیجه (س) گفت: «لَعَلَّ رَبَّكَ قَدْ تَرَكَكَ فَلَا يُرْسِلُ إِلَيْكَ»، سپس آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» نازل شد.^۷ همین مضمون در نقل اهل سنت با عبارت «إِنَّهُ (ص) جَزَعَ جَزْعاً شَدِيداً. فَقَالَتْ خَدِيجَةُ: أَرَى رَبَّكَ قَدْ قَلَاكَ مِمَّا يَرَى/نَرَى مِنْ جَزَعِكَ» همراه است.^۸

جعفر مرتضی عاملی در کتاب تفسیر سورة الضحی به نقد و بررسی این روایات پرداخته و ناستواری و ضعف آن‌ها را نمایان ساخته است.^۹ اما وی با وجود نقد روایات اسباب نزول، همچنان این آیه را در همان قالبی که روایات اسباب نزول به تصویر کشیده، معنا کرده است و در تفسیر ایشان، مسئله «تأخیر در نزول وحی» جزء اصلی فهم و تفسیر آیه است. تنها آنکه، ایشان بر این باورند که علت تأخیر در نزول وحی هیچ‌یک از عوامل برشمرده شده در روایات یادشده نیست، بلکه تأخیر بدین علت رخ داده است تا همگان بدانند که نزول وحی در گرو اراده کسی جز خداوند نیست و رسول خدا (ص) در این باره هیچ اختیاری ندارند.^{۱۰}

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با پذیرش ناستواری روایات اسباب نزول، آیا لازم است آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» را همچنان در قالبی که روایات اسباب نزول به تصویر می‌کشند، معنا کرد و فهمید یا می‌توان باتوجه به متن دیگر آیات سورة ضحی و نیز سورة در پیوند با آن (یعنی سورة انشراح) به فهم جدیدی از این آیه دست یافت و براساس آن، به‌گونه‌ای دیگر این آیه را تفسیر کرد؟

در واقع، با نقد روایات اسباب نزول سورة ضحی و اعتقاد به حاصل داستان‌سازی بودن آن‌ها،^{۱۱} آیا می‌توان شرایط و فضای نزول این آیه را از طریقی دیگر به تصویر کشید؟ چراکه به‌عنوان یک اصل، به‌رحال نزول این آیه با شرایط زمان نزول خود بیگانه نبوده و در پیوندی ناگسستنی با آن شرایط نازل شده است و مسلماً دانستن شرایط نزول این آیه، در فهم درست آن مؤثر است. بنابراین، این نوشتار در پی آن است تا باتوجه به قرائن مختلف، شرایط نزول آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» را بازسازی کند و از این رهگذر، به معنا و تفسیر این آیه دست یابد.

راجع به پیشینه تحقیق باید گفت: درباره این آیه پژوهش‌های زیر انجام شده است:

چنان‌که اشاره شد جعفر مرتضی عاملی (۱۴۳۵ق)، در کتاب تفسیر سورة الضحی، ذیل آیه مورد بحث، نخست به نقل ۱۰ روایت سبب نزول از کتب مختلف تفسیری و روایی از فریقین پرداخته و سپس به

۷. قمی، تفسیر القمی، ۴۲۸/۲.

۸. سیوطی، الدر المنثور، ۳۶۰/۶؛ طبری، جامع البیان، ۱۴۸/۳۰.

۹. عاملی، تفسیر سورة الضحی، ۱۲۷-۹۶.

۱۰. عاملی، تفسیر سورة الضحی، ۱۲۸.

۱۱. نک: جمال، اسباب النزول علماً من علوم القرآن، ۲۰۷، ۱۹۵.

نقد اسناد این روایات و محتوای آن‌ها دست زده است. وی روشن ساخته که اسناد و محتوای این روایات دارای مشکلات فراوانی است.

نکونام، ناجی و شوره‌دلی (۱۴۰۱) در پژوهش خود با نام «بازتاب تنگنای مالی پیامبر(ص) در سوره ضحی» با توجه به ناستواری روایات اسباب نزول سوره ضحی، تنگنای مالی پیامبر(ص) را ناشی از بذل و بخشش‌های ایشان دانسته‌اند.^{۱۲} این مقاله به درستی از قالب تعریف‌شده روایات اسباب نزول گذشته است و نزول این آیه را به مسئله‌ای غیر از تأخیر در نزول وحی مرتبط ساخته است، اما تبیین صورت‌گرفته در این مقاله، درباره شرایط نزول سوره ضحی پذیرفتنی نیست؛ زیرا سوره ضحی یازدهمین سوره نازل شده است^{۱۳} و از زمان نزول این سوره تا پیش آمد تنگنای مالی بر پیامبر بر اثر بخشش‌های مقارن با سال‌های محاصره مسلمانان در شعب ابی طالب چندین سال باقی است؛ چراکه شعب ابی طالب سال هفتم بعثت آغاز شده و سال نهم پایان یافته است. بنابراین، میان نزول سوره ضحی به عنوان یازدهمین سوره نازل شده تا پایان شعب ابی طالب در سال نهم هجرت چندین سال فاصله است. افزون بر آن، این دیدگاه توضیح روشنی برای علت نزول سوره شرح و گشوده شدن گره مشکل، با فاصله اندکی پس از نزول سوره ضحی به دست نمی‌دهد. شوشتری و دیگران (۱۴۰۰) در مقاله «به هم پیوستگی متنی در دو سوره «الضحی» و «الشرح» (تحلیلی مبتنی بر نظریه زبان‌شناختی نقش‌گرای هلیدی)»، ابعاد ارتباط دو سوره ضحی و شرح را از دریچه دانش زبان‌شناسی کاویده‌اند.

درباره دیگر آیات سوره ضحی نیز پژوهش‌های زیر انجام شده است:

مدنی و رفعت (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی تطبیقی آرای مفسران در تبیین مفهوم ضلالت در آیه «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى»؛ تنها بر تفسیر آیه هفتم این سوره و به طور خاص، واژه «ضال» متمرکز بوده‌اند. حاجی‌خانی و طاهری (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی تفسیری و نقد ترجمه آیه‌های متناقض نما با عصمت پیامبر اکرم(ص) با تاکید بر آیه ۷ ضحی»، محور پژوهش خود را بر آیه «وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى» سوره ضحی استوار ساخته‌اند. خاقانی و غلامحسین (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل و بررسی سوره «ضحی» با تکیه بر نقد فرمالیسم»، به بررسی مسائل زیبایی‌شناسی سوره ضحی پرداخته‌اند. طالب‌زاده، کریمی‌نیا و انصاری (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی محدوده ذکر فضائل شخصی براساس آیات ۳۲ سوره نجم و ۱۱ سوره ضحی (از دیدگاه فریقین)» به تفسیر آیه یازدهم از سوره ضحی «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» پرداخته‌اند.

۱۲. نکونام و همکاران، «بازتاب تنگنای مالی پیامبر(ص) در سوره ضحی»، ۳۱.

۱۳. آل‌غازی، بیان المعانی، ۱۵۲/۱؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ۱۵/۱؛ رامیار، تاریخ قرآن کریم، ۶۱۱-۶۱۲؛ معرفت، علوم قرآنی، ۵۱؛ نکونام، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ۳۰۷-۳۰۳.

بررسی شرایط نزول و معنای آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ»

این نوشتار برای دستیابی به فضای نزول آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ» و معنای آن، از چهار طریق اقدام کرده و می‌کوشد از آن طرق، دلیل بر معنای برگزیده از این آیه اقامه کند: ۱. بازخوانی شرایط نزول سوره ضحی؛ ۲. بازخوانی فضای نزول سوره انشراح؛ ۳. بررسی هم‌آیندی و پیوستار موضوعی دو سوره ضحی و انشراح؛ ۴. واکاوی معنای طردشدگی و خشم پروردگار در عصر نزول قرآن.

۱. بازخوانی شرایط نزول سوره ضحی

آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ» بازتابی از شرایطی است که سوره ضحی در آن نازل شده است. شرایطی که در آن اندیشه طردشدگی یا خشم الهی بر پیامبر (ص) مطرح بوده است. بر این مبنا که همه آیات سوره ضحی در ارتباط با یکدیگرند و همگی درصددِ القای یک پیام به مخاطبانند، می‌توان برای بازشناسی شرایط نزول و پیام آیه مورد بحث، به بازخوانی شرایط نزول و پیام دیگر آیات سوره ضحی پرداخت. این بررسی نشان می‌دهد که نزول سوره ضحی با طرح اندیشه‌های زیر همراه است:

۱.۱. گمان طردشدگی پیامبر (ص)

چنان‌که اشاره شد، از آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَىٰ» فهمیده می‌شود که این آیه در شرایطی نازل شده است که اندیشه «تودیع» حضرت وجود داشته است. «تودیع» در لغت از ریشه «ودع» است. فراهیدی آن را به معنای «ترک و جدایی» می‌داند. ابن فارس اصل معنای این ریشه را ترک کردن می‌داند. راغب، «تودیع» را به رهاکردن تلاش معنا می‌کند. به گفته مصطفوی، این کلمه به معنای «خود یا دیگری را در شرایط انصراف از مصاحبت و همراهی و انس و دوستی قرار دادن» است. بنابراین، این آیه در زمانی نازل شده است که پیامبر (ص) در شرایطی به سر می‌برده‌اند که گمان طردشدگی ایشان از سوی «رب» وجود داشته است؛ «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ ...» به عبارت دیگر، «رب» بنا بر مقام ربوبیت و پرورش‌دهندگی خود با ایشان رفتار نکرده، بلکه ایشان را رها کرده است.

۱.۲. گمان مورد خشم قرارگرفتن پیامبر (ص)

«قلی» به معنای غضب و خشم است^{۱۴} و عبارت «وَ مَا قَلَىٰ» نشان می‌دهد در زمان نزول این آیه، گمان و پندار خشم الهی نسبت به پیامبر (ص) مطرح بوده است. بنابراین در مجموع، پیامبر (ص) در شرایطی بوده‌اند که به‌طور طبیعی در چنین شرایطی این پندار شکل می‌گرفته است که؛ یا ایشان رها شده‌اند یا شایسته خشم و غضب الهی هستند و از این‌روست که بیان شده

۱۴. راغب اصفهانی، المفردات، ۶۸۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۹۸/۱۵؛ مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ۳۱۴/۹.

است که ایشان، نه رها شده‌اند و نه مورد خشم قرار گرفته‌اند.

۳.۱. مساعدنبودن شرایط

در آیه «وَلَا خِرَّةٌ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى»^{۱۵} به پیامبر (ص) وعده داده می‌شود که آینده «دعوت و رسالت» از نظر پیروزی و تمکّن و فراوانی مؤمنان بهتر از شرایط آغاز رسالت؛ یعنی شرایط حاکم خواهد بود.^{۱۶} سیدقطب در توضیح این نیکوشدن اوضاع گوید: خداوند برای تو آنچه سبب رضایت تو می‌شود از توفیق در دعوت، زدودن دشواری در راحت، برترشدن روشت و آشکارشدن حقت ذخیره کرده است؛ آن اموری که هنگام مواجهه اندیشه‌تو را با دشمنی و تکذیب و آزار و نیرنگ و شماتت به خود مشغول ساخته است.^{۱۷} بنابراین، باتوجه به تفسیر بالا از این آیه فهمیده می‌شود که در شرایط نزول سوره ضحی، شرایط دعوت چندان مساعد نبوده است و از این‌روست که خداوند بلندمرتبه چنین وعده می‌دهد و بیان می‌دارد که در آینده شرایط بهتر خواهد بود.

۴.۱. نیامدن عطای پروردگار

از تعبیر «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ»^{۱۸} فهمیده می‌شود این آیه در شرایطی نازل شده است که هنوز عطای متوّقع از مقام ربوبیت نرسیده است و در واقع، هنوز «رب» به اقتضای مقام ربوبیت خود، که دادن و پرورندگی است، به شکل کامل عمل نکرده است؛ بنابراین وعده به آینده داده و بیان می‌شود که آن عطای متوّقع از مقام ربوبیت و به اقتضای مقام ربوبیت، در آینده فرا خواهد رسید. در واقع، کلمه «رب»، دو آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» و «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» را به یکدیگر پیوند می‌زند و بدین ترتیب، به اندیشه‌پردشدگی از سوی مقام «ربوبیت» پاسخ داده و بیان می‌شود: البته که طردشدگی اتفاق نیفتاده است و آن عطا و بخشش متوّقع، از سوی مقام «ربوبی» در آینده خواهد آمد.

در این جایگاه، گزینش «سوف» و عدم کاربرد «سَ» این معنا را نیز القا می‌کند که این عطا در آینده‌ای نزدیک و به سرعت و بلافاصله نخواهد آمد، بلکه مدتی طول می‌کشد تا وعده مدنظر محقق شود. بنابراین، مسلماً اندیشه‌تودیع و خشم طرح‌شده در آیه سوم، به مسئله تأخیر در نزول وحی مربوط نیست؛ چراکه اگر این‌گونه بود، پس از نزول سوره ضحی و پایان انقطاع وحی دیگر جا نداشت مسئله عطا و محقق‌شدن رضایت پیامبر (ص) به آینده موکول شود، بلکه باید سخن از محقق‌شدن عطا و رضایت پیش می‌آمد، نه

۱۵. ضحی: ۴.

۱۶. نک: مستنبط غروی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۲۱۲/۳۰؛ حجازی، التفسیر الواضح، ۸۷۴/۳؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۵۵۰/۱؛ نووی، مراج لیید

لکشف معنی القرآن المجید، ۶۴۰/۲؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۵۹۴/۸.

۱۷. قطب، فی ظلال القرآن، ۳۹۲۷/۶.

۱۸. ضحی: ۵.

آنکه مسئله عطا و در پی آن، رضایت پیامبر(ص) به آینده نه چندان نزدیک موکول شود.

۱. ۵. عدم رضایت پیامبر(ص) از شرایط موجود

همچنین از تعبیر «فَتَرَضَى» در آیه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى»^{۱۹} فهمیده می شود که در زمان نزول این آیه، خشنودی پیامبر(ص) یک «مسئله» است و همان گونه که اشاره شد این شرایط ناخوشایند از یک سو با نزول سوره ضحی برچیده نشده و از سوی دیگر نیز قرار نبوده است که به زودی و در کوتاه ترین زمان ممکن، «به شکل کامل» برچیده شود؛ بلکه باید مدتی صبر پیشه شود تا آنکه زمانش فرا رسد و با داده شدن عطای مقام ربوبیت، رضایت حاصل شود.

۱. ۶. وجود افراد فاقد قدرت و ثروت در اطراف پیامبر(ص)

بخش دیگری از فضای سخن را می توان از آیات «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ»^{۲۰} فهمید. باتوجه به این نکته که یتیمان و فقیران در هر جامعه ای وجود دارند، چرا یادآوری نسبت به رها نکردن و خشم نگرفتن بر آنان، برای بیان «در این سوره» گزینش شده است؟ و بیان این مسئله چه ارتباطی با مسائل مطرح در این سوره دارد؟ اساساً پیامبری که به تصریح آیاتی که پیش از سوره ضحی نازل شده است بر خلق عظیم اند،^{۲۱} مگر زمانی بر یتیم و سائل قهر گرفته و آن ها را رانده که لازم باشد ایشان را از این کار نهی کنند؟! اگر این گونه نیست، چرا ایشان از این دو کار نهی شده اند؟! در پاسخ به این سؤالات و روشن شدن پیوند این آیات با شرایط نزول، باید به نکات زیر اشاره کنیم:

نخست آنکه، پیامبر(ص) به ایمان آوری مردم بسیار علاقه مند بودند و در این راه بسیار تلاش می کردند. این مسئله به خوبی از آیاتی نظیر آیات زیر فهمیده می شود:

۱. آیاتی که از اشتیاق شدید پیامبر(ص) بر ایمان آوردن و هدایت مردم حکایت دارد: «إِنْ تَحْرِصْ عَلَىٰ هُدَاهُمْ... لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ...»^{۲۲} و مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ.^{۲۴}

۲. آیاتی که از جان فشانی حضرت در راه ایمان آوردن مردم حکایت دارند: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا»^{۲۵} لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؛^{۲۶} ... فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ

۱۹. ضحی: ۵.

۲۰. ضحی: ۹، ۱۰.

۲۱. قلم: ۴.

۲۲. نحل: ۳۷.

۲۳. توبه: ۱۲۸.

۲۴. یوسف: ۱۰۳.

۲۵. کهف: ۶.

عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ...»^{۲۷}

۳. آیاتی که از حزن پیامبر(ص) از ایمان‌نیاوردن مردم حکایت دارند: «وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُ...»^{۲۸} لَا يَحْزُنُكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...»^{۲۹}
وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ...»^{۳۰}
همچنین آیاتی از این قبیل: «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...»^{۳۱} أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ...»^{۳۲} أَفَأَنْتَ تُنْفِذُ مَن فِي النَّارِ...»^{۳۳}

این آیات گرچه پس از سوره ضحی نازل شده‌اند و برخی مربوط به عهد مدنی هستند، با این حال همچنان می‌توانند اثبات‌گر علاقه شدید پیامبر(ص) به هدایت مردم از اوایل بعثت تا پایان رسالت باشند؛ چراکه اولاً این اندیشه و احساس در ایشان، زاده شرایط و زمانی خاص نیست، بلکه می‌توان گفت وجود مقدس ایشان در هر زمانی از ابتدای رسالت تا پایان آن، مشتاق هدایت مردم بوده‌اند؛ ثانیاً در ساختار اجتماعی و قبیله‌ای آن روز جزیره‌العرب اگر افراد ذی نفوذ به دعوت پیامبر(ص) می‌گرویدند، در اثر اسلام آن‌ها، پیام هدایتگر پیامبر(ص) راحت‌تر و بیشتر نشر می‌یافت و پیامبر(ص) این مسئله را نیک می‌دانستند؛ از این رو، خواهان گرایش چنین افرادی به دین خدا بودند. این نکته، از آیات نخستین سوره عبس - که نزول آن فاصله زیادی با نزول ضحی ندارد -^{۳۴} و آیات «أَمَّا مَنْ اسْتَعْزَىٰ * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ * وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ» در این سوره^{۳۵} به خوبی فهمیده می‌شود.^{۳۶} به هر حال، وجود ساختار قبیله‌ای و اثرات آن در تصمیم‌گیری افراد در زمان نزول قرآن، امری ثابت شده و پذیرفتنی است؛ ثالثاً گرایش این افراد ذی نفوذ؛ یعنی افراد دارای قدرت و ثروت با علاقه و تقاضای آن‌ها برای طرد و راندن طبقه فقیر و ضعیف جامعه همراه بود. این مسئله از نقل سخنان قوم حضرت نوح(ع) در قرآن فهمیده می‌شود؛ چراکه آیات داستانی، بیگانه از

۲۶. شعراء: ۳.

۲۷. فاطر: ۸.

۲۸. لقمان: ۲۳.

۲۹. آل عمران: ۱۷۶؛ مانند: ۴۱.

۳۰. نمل: ۷۰.

۳۱. قصص: ۵۶.

۳۲. یونس: ۹۹.

۳۳. زمر: ۱۹.

۳۴. سوره ضحی را یازدهمین سوره در نزول و سوره عبس را بیست و چهارمین سوره در نزول دانسته‌اند (آل‌غازی، بیان المعانی، ۱/۱۶۰؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۱۵/۱؛ رامیار، تاریخ قرآن کریم، ۶۱۲-۶۱۱؛ معرفت، علوم قرآنی، ۵۱؛ نکونام، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ۳۰۷-۳۰۳. سوره‌های نازل‌شده بین این دو سوره همگی از سوره‌های کوتاه قرآن مانند عصر، عادیات، کوثر، کافرون، فیل، فلق، ناس، توحید و... هستند و این مسئله می‌تواند این احتمال را تقویت کند که فاصله بین سوره ضحی و سوره عبس فاصله زمانی طولانی نبوده است.

۳۵. عبس: ۵-۷.

۳۶. نک: برومند، جودوی، «کشف راز معاتب و عتاب در سوره عبس»، ۱۱۹.

حوادث زمان نزول قرآن و مردمان زمان نزول قرآن نبوده‌اند و این آیات، بر وجود چنین توقع و انتظاری در مشرکان زمان پیامبر (ص) دلالت دارند. آیات زیر حکایت دارد از درخواست کافران مبنی بر طرد فقرا و افراد

غیرسرشناس و در مقابل پاسخ منفی حضرت نوح (ع) نسبت به این درخواست:

«... وَ مَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ...»^{۳۷}

«... وَ مَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ* وَ يَا قَوْمِ مَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ.»^{۳۸}

«وَ مَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ»^{۳۹}

نزول این آیات نیز با زمان نزول سوره ضحی فاصله زمانی دارد ولی به هر صورت چنین اندیشه‌ای در ذهن ثروتمندان جامعه همواره وجود داشته و به یک‌دفعه و در یک زمان خاص به وجود نیامده یا خلق نشده است؛ بلکه حاصل ساختار اجتماعی و اقتصادی حاکم است. در نتیجه، می‌توان گفت: از آغاز رسالت ایشان، در ذهن طبقه ثروتمند جامعه چنین تقابل و موضع‌گیری وجود داشته است.

رابعاً در مقابل چنین درخواستی، در قرآن به پیامبر (ص) توصیه می‌شود که تحت‌تأثیر این خواسته قرار نگیرند و روی خود را از مؤمنان برنگیرند: «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَ لَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ قُرْطًا.»^{۴۰}

«وَ لَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَ الْعِشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ* وَ كَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَ هَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ.»^{۴۱}

بنابراین می‌توان گفت: همواره پیامبر (ص) به ایمان‌آوری همه مردم بسیار مشتاق بودند و در این راستا نیک می‌دانستند که با ایمان‌آوری افراد ذی‌نفوذ، روند ایمان‌آوری عموم مردم تسریع می‌شود، ولی از سوی دیگر -به خصوص در عهد مکی- افراد صاحب قدرت و ثروت، به دلیل اینکه جماعت اطراف پیامبر (ص) و مؤمن به ایشان، افراد فقیر و غیرقدرتمند بوده‌اند، از ایمان‌آوری اکراه داشتند و طرد و راندن آن‌ها را می‌طلبیدند. از این رو آیات، پیامبر (ص) را به عدم‌راندن این گروه توصیه می‌کند. در نتیجه، می‌توان

۳۷. هود: ۲۸.

۳۸. هود: ۲۹، ۳۰.

۳۹. طه: ۱۱۴.

۴۰. کهف: ۲۸.

۴۱. کهف: ۵۲، ۵۳.

گفت که: آیات «فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» نشانگر مسئله‌ای مرتبط با رسالت و دعوت است و آن مسئله‌ای که در سوره وجود دارد این است که امر رسالت با موفقیت پیش نمی‌رود و افراد اثرگذار و صاحب قدرت و ثروت به دعوت ایشان پاسخ مثبت نمی‌دهند. در واقع، عامل رقم خوردن اندیشه پردشدگی از سوی پروردگار یا شایسته خشم او بودن و نارضایتی حضرت از شرایط موجود، چیزی جز همین مسئله؛ یعنی موفقیت ایشان در امر رسالت و گرویدن عمومی مردم به ایشان نبوده است.

۲. بازخوانی فضای نزول سوره شرح

در این بخش به بازخوانی فضای نزول سوره ضحی از طریق سوره شرح می‌پردازیم و پیش از آن، در راستای روشن شدن چرایی بررسی سوره شرح، ارتباط دو سوره ضحی و شرح تبیین می‌شود.

۲.۱. پیوستگی موضوعی دو سوره ضحی و شرح

براساس منابع روایی شیعه، امام صادق(ع) در نماز، دو سوره ضحی و شرح را در یک رکعت جمع می‌کردند و این دو سوره را پس از سوره حمد در یک رکعت قرائت می‌کردند.^{۴۲} ازاین‌رو، فقهای شیعه با آنکه حکم به لزوم قرائت تنها یک سوره را در نماز واجب پس از سوره حمد داده‌اند، برآن‌اند که نمی‌توان یکی از این دو سوره را پس از حمد در نماز واجب خواند و لازم است هر دو سوره با هم خوانده شود.^{۴۳} آیت‌الله خویی این حکم فقهی در شیعه را اجماعی می‌داند و دراین‌باره گوید: «بلا خلاف بل إجماعاً كما عن جماعة، بل نسب الإقرار به إلى دين الإمامية كما عن الأمالي، أو إلى آل محمد(ص) كما عن الانتصار، أو هو قول علمائنا كما عن غير واحد؛ ۴۴ این حکم بدون اختلاف، بلکه اجماعی است همان‌گونه که از برخی نقل شده است، بلکه آن‌گونه که در الأمالی آمده، اقرار به این حکم به «دین امامیه» نسبت داده شده یا به مانند الانتصار به آل محمد(ص) نسبت داده شده با آنکه این سخن، دیدگاه عالمان شیعه است، همان‌گونه که از بیش از یک نفر این داوری نقل شده است.

همچنین در منابع روایی اهل سنت جمع بین این دو سوره در یک رکعت نماز به برخی از صحابه نیز نسبت داده شده است.^{۴۵} حتی در این راستا در شیعه و اهل سنت سخن از یک سوره بودن آن‌ها به میان آمده است.^{۴۶}

۴۲. طوسی، الاستبصار، ۳۱۷/۱.

۴۳. نک: شهید اول، ذکر الشیعة، ۳۲۸/۳؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۰/۱۰؛ نراقی، مستند الشیعة، ۸۶/۵؛ یزدی، عروة الوثقی، ۱۱۰/۵.

۴۴. خویی، موسوعة الامام الخوئی، ۳۲۷/۱۴.

۴۵. صنعانی، مصنف عبدالرزاق، ۱۴۹/۲.

۴۶. ابن‌بابویه، الأمالی، ۶۴۲؛ ابن‌بابویه، الإعتقادات، ۸۴؛ طوسی، التبیان، ۳۷۱/۱۰؛ سمرقندی، تفسیر السمرقندی، ۵۹۳/۳؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۲۰۵/۳۲.

افزون بر این، در پژوهش‌های زبان‌شناسی معاصر نیز پیوند موضوعی دو سوره تأیید شده است.^{۴۷}

۲.۲. زمان نزول دو سوره شرح

زمان نزول سوره شرح پس از سوره ضحی دانسته شده است. ۴۸ سید قطب در این باره گوید: «نزلت هذه السورة بعد سورة الضحی و كأنها تكملة لها».^{۴۹} مراغی نیز در این باره گوید: «نزلت هذه السورة بعد سورة الضحی، و هي شديدة الاتصال بما قبلها».^{۵۰}

در این میان، برخی در صدد اثبات مدنی بودن سوره شرح برآمده‌اند و نزول این سوره را مقارن با عید غدیرخم دانسته‌اند. در این راستا، به دو مسئله استناد شده است: نخست، سخن برخی مفسران که سیاق و محتوای سوره شرح را متناسب با عهد مدنی می‌دانند؛ دوم، سخن برخی مفسران در تبیین نعمت‌های مطرح‌شده در این سوره که با عهد مدنی سازگار است؛ این مفسران، مراد از فراغت پیامبر (ص) در سوره را، فراغت از جهاد دانسته‌اند یا مراد از رفعت نام پیامبر را قرارگرفتن نام ایشان در کنار نام خداوند در برخی آیات مدنی، همچون «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» می‌دانند.^{۵۱} نکات زیر در بررسی دلایل مدنی خوانده‌شدن سوره شرح مطرح‌شدنی است:

۱. محتوای کلی برداشت‌شده از یک سوره، دلیلی قطعی برای داوری درباره مکی یا مدنی بودن آن به شمار نمی‌رود. تنها زمانی می‌توان به شکل قطعی در این باره داوری کرد که در سوره به اتفاق یا اتفاقاتی اشاره شده باشد که علم تاریخ، زمان وقوع آن‌ها را تعیین کند.^{۵۲} وگرنه به صرف حدس درباره تناسب محتوا با محیط مکه یا مدینه نمی‌توان درباره مکی یا مدنی بودن آیه یا سوره حکم راند. بر همین اساس، علامه طباطبایی با وجود آنکه محتوای سوره شرح را متناسب با عهد مدنی می‌داند، داوری قطعی در این باره بیان نکرده است: «و السورة تحتمل المکیة و المدنية».^{۵۳}

۲. داوری «برسوی» درباره مدنی بودن سوره شرح، براساس یک روایت صورت گرفته است. او پیش از این داوری، روایتی درباره گفت‌وگوی خداوند با پیامبر (ص) در معراج نقل کرده است و سپس محتوای روایت را دال بر مدنی بودن سوره شرح می‌گیرد: «... و تو را به سه خصلت بر اهل زمین و آسمان فضل

۴۷. نک: شوشتری مجلسی و همکاران، «به هم پیوستگی متنی در دو سوره الضحی و الشرح» (تحلیلی مبتنی بر نظریه زبان‌شناختی نقش‌گرای هلیدی)، سراسر اثر.

۴۸. آل‌غازی، بیان المعانی، ۱۶۰/۱؛ دروزه، التفسیر الحديث، ۱۵/۱؛ رامیار، تاریخ قرآن کریم، ۶۱۲-۶۱۱؛ معرفت، علوم قرآنی، ۵۱؛ نکونام، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن، ۳۰۷-۳۰۳؛ یوسفی غروی، موسوعة التاريخ الإسلامی، ۴۶۲/۱.

۴۹. قطب، فی ظلال القرآن، ۳۹۲۹/۶.

۵۰. مراغی، تفسیر المراغی، ۱۸۸/۳۰.

۵۱. اسمعیلی‌زاده، آل‌ابراهیم، «ارزیابی ارتباط آیه هفتم سوره انشراح با نصب امام علی (ع)»، ۲۰-۲۳.

۵۲. نک: شاکر، علوم قرآنی، ۱۵۹.

۵۳. طباطبایی، المیزان، ۳۱۰/۲۰.

دادم: یکی «الم نشرح لك صدرك»، دیگر «و وضعنا عنك وزرك» سوم، «و رفعنا لك ذكرك» و أعطيتك ثمانية أسهم الإسلام و الهجرة و الجهاد و الصلابة و الصدقة و صوم رمضان و الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر و أرسلتك إلى الناس كافةً بشيراً و نذيراً و جعلتك فاتحاً و خاتماً و هذا السوق يشير إلى [أن] السورة مدنية.^{۵۴}

داوری درباره مکی یا مدنی بودن سوره‌ها، بر پایه روایات تفسیری یا یک تفسیر محتمل، درست نیست و این رویه، همان خطایی است که در سده‌های چهارم تا هفتم هجری سبب گسترش دایره‌ی مُستثنیات در بحث مکی و مدنی شده است. در مقابل آن، قرآن‌پژوهان دوره‌های بعدی به مخالفت برخاسته و چنین داوری‌هایی را انکار کرده‌اند.^{۵۵}

۳. اساساً متناسب‌دانستن محتوای سوره شرح با عهد مدنی، از این پندار سرچشمه می‌گیرد که در عهد مکی هیچ موفقیتی در دعوت و رسالت نبوی پیش نیامده و همه موفقیت‌ها، یکسر به عهد مدنی باز می‌گردد. نتیجه این پندار آن است که گفته شود: این سوره با محتوای دال بر گشایش نمی‌تواند در عهد مکی، که یکسر رنج و سختی بوده، نازل شده باشد. حال آنکه، اگر براساس گزاره‌های تاریخ، محقق‌شدن برخی موفقیت‌ها، مانند ایمان چهره‌های برجسته‌ای همچون حضرت حمزه (ع) و حضرت ابوطالب (ع) در عهد مکی اثبات شود، ضرورتی بر مخالفت با قول مشهور و مدنی‌دانستن این سوره باقی نمی‌ماند. در واقع، اگر فقط «شرح صدر پیامبر (ص)»، «برداشته‌شدن فشار سنگین از روی ایشان»، «بالارفتن نام ایشان» به اموری مانند موفقیت در جهاد و پیروزی بر مشرکان تفسیر شود، چاره‌ای جز مدنی‌خواندن این سوره باقی نمی‌ماند، اما اگر بتوان تحقق مسائل مطرح در سوره را در سال‌های آغازین رسالت نیز اثبات کرد، دلیلی بر مدنی‌خواندن این سوره باقی نخواهد ماند و به واقع نیز می‌توان مسئله «شرح صدر» و «بالارفتن نام ایشان» و «کاسته‌شدن از فشارهای زیاد» را مخصوص عهد مدنی ندانست و همسو و مقارن با برخی حوادث عهد مکی تحلیل کرد.

نهایتاً باید گفت: بعید می‌نماید سوره انشراح سوره‌ای مدنی باشد و به احتمال قوی، پس از سوره ضحی، بدون فاصله یا با فاصله اندکی از آن نازل شده است و در واقع، سوره انشراح به مانند آیات «الْأَلَمَ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى* وَ جَدَّكَ ضَالًّا فَهَدَى* وَ جَدَّكَ عَائِلاً فَأَغْنَى»، به مثابه شاهد دیگری بر تحقق وعده بیان‌شده در سوره ضحی است و به عنوان نمونه‌ای از یاری خداوند، نشان از تحقق کامل وعده بیان‌شده در سوره ضحی دارد.

۵۴. حقی برسوی، تفسیر روح البیان، ۴۶۶/۱۰.

۵۵. نک: فائز، «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی»، ۱۴۱.

۳.۲. فضای نزول سوره شرح

بررسی نشان می‌دهد که سوره شرح در فضا و شرایط زیر نازل شده است:

۱. بیشتر شدن قدرت تحمل دشواری‌های راه رسالت: آیه «أَلَمْ نُنْشِخْ لَكَ صَدْرَكَ»^{۵۶} به بیشتر شدن قدرت تحمل حضرت نسبت به دشواری‌های راه رسالت و دعوت اشاره دارد و نشان می‌دهد به واسطه نعمت الهی، تحمل دشواری‌های راه رسالت بر ایشان مقدور شده است.^{۵۷} شیخ طوسی از قول جبائی درباره این آیه گوید: «قال الجبائي: شرح الله صدره بأن فعل له لطفاً يستن منه إلى ما كلفه الله وسهّل عليه...»^{۵۸}

پیوند میان شرح صدر و مسئولیت دعوت، از درخواست حضرت موسی (ع) نسبت به شرح صدر نیز فهمیده می‌شود؛ چراکه ایشان درست پس از آنکه مأمور شدند تا به سوی فرعون طغیانگر رفته و او را به توحید دعوت کنند، در این راه از خداوند شرح صدر طلب می‌کنند.^{۵۹} همچنین ارتباط میان شرح صدر با مسئله دعوت، از آیاتی که از «در تنگنا قرار گرفتن صدر حضرت در هنگامه تبلیغ وحی و دعوت مردم» سخن می‌گویند نیز فهمیده می‌شود.^{۶۰} بنابراین روشن است که شرح صدر، با مسئله دشواری‌های «ابلاغ» وحی مرتبط است و باتوجه به پیوند موضوعی دو سوره ضحی و شرح می‌توان گفت: سوره ضحی نیز به جای آنکه به دشواری در «دریافت» وحی مربوط باشد، با دشواری‌های مربوط به «ابلاغ» وحی و دعوت مردم پیوند دارد.

ب. برداشته شدن سنگینی بار مسئولیت هدایتگری: علامه طباطبایی در تبیین معنای آیات «وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ* الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ» می‌گوید: و مراد از وضع وِزر رسول خدا (ص) به طوری که از سیاق بر می‌آید، آن است که [خداوند] دعوت آن حضرت را تکمیل و مجاهداتش در راه خدا را تأیید کرد؛ به این معنا که، اسباب پیشرفت دعوتش را فراهم کرد، چون رسالت و دعوت و فروع آن، بار سنگینی بود که به دنبال شرح صدر برعهده حضرت نهاده شد.^{۶۱}

از این بیان نیز روشن می‌شود که در این آیات نیز سخن از مسائل مربوط به دعوت و رسالت است و باتوجه به پیوند موضوعی دو سوره ضحی و شرح می‌توان گفت: موضوع اصلی مطرح شده در سوره ضحی

۵۶. شرح: ۱.

۵۷. ماوردی، النکت و العیون، ۲۹۶/۶؛ زمخشری، الکشاف، ۷۷۰/۴؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۵۰۶/۴؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ۱۵۱/۴؛ قطب، فی ظلال القرآن، ۳۹۲۹/۶؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۳۶۰/۳۰.

۵۸. طوسی، التبیان، ۱۷۲/۱۰.

۵۹. نک: طه: ۲۴، شعراء: ۱۰-۱۳.

۶۰. هود: ۱۲؛ اعراف: ۲؛ نحل: ۱۲۷.

۶۱. طباطبایی، المیزان، ۳۱۵/۲۰.

نیز تأخیر در نزول وحی نیست.

ج. بالارفتن یاد پیامبر(ص): در آیه چهارم سورة شرح، سخن از بلندآوازه شدن پیامبر گرامی(ص) است.^{۶۲} مفسران به شکل دقیق مشخص نکرده اند که در زمان نزول این آیه چه تغییری در روابط و معادلات سیاسی و اجتماعی روز رخ داده بود که موجب بالارفتن نام و شهرت ایشان شده بود اما بالارفتن نام پیامبر(ص) و شهرت دعوت ایشان در آن زمان -یعنی حدود سال اول و دوم بعثت-^{۶۳} می تواند به مسئله ایمان آوری شخصی سرشناس به ایشان مرتبط باشد؛ شخصی که با ایمان آوردن او، جریان دعوت نبوی بلندآوازه شده و شهرت و آوازه دعوت هدایت گرانه ایشان بر سر زبان ها افتاده است.^{۶۴}

به هر روی، خواه آنکه بلندآوازه شدن نام پیامبر(ص) در زمان نزول این سوره ناشی از ایمان شخصی سرشناس باشد یا مسئله ای جز این در کار باشد، این آیه به مسئله ای مربوط به دعوت ایشان اشاره دارد و به بیان دیگر، فضای نزول این آیه نیز مانند آیات پیشین سورة شرح به ابلاغ دعوت نبوی مربوط است.

نتیجه آنکه، مسئله ای که سورة شرح از آن سخن می گوید مربوط به امر دعوت و تبلیغ دین است. باتوجه به پیوند موضوعی دو سورة ضحی و شرح، سورة شرح به سبب اسلوب «أَلَمْ...»، که با آن آغاز شده است، به مثابه نمونه و استشهادی بر تحقق وعده ای است که در سورة ضحی داده شده است.^{۶۵} توضیح آنکه، مسئله و مشکلی که سبب نزول سورة ضحی شد عدم گرایش عمومی مردم به دین اسلام بود که پندار رها شدن پیامبر(ص) و عدم همراهی مقام ربوبیت با ایشان را در اذهان برخی ایجاد کرده بود و در نتیجه، در سورة ضحی از یک سو به ایشان وعده داده شده است که پایان امر رسالت و دعوت بهتر خواهد بود و تواز

۶۲. طباطبایی، المیزان، ۳۱۵/۲۰.

۶۳. علت اینکه زمان نزول این آیه در سال اول یا نهایتاً سال دوم بعثت تخمین زده شده است این است که سورة ضحی، یازدهمین و سورة شرح، دوازدهمین سورة نازل شده است (نک: آل غازی، بیان المعانی، سراسر اثر؛ دروزه، التفسیر الحلیث، ۱۵/۱؛ رامیار، تاریخ قرآن کریم، ۶۱۱-۶۱۲؛ معرفت، علوم قرآنی، ۵۱؛ نکونام، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، ۳۰۳-۳۰۷) و باتوجه به کوتاه بودن سوره های نازل شده قبل از این سوره (یعنی سور فاتحه، علق، قلم، مزمل، مدثر، مسد، تکویر، اعلی، لیل و فجر) به احتمال زیاد سورة شرح و نیز آیه مورد بحث باید در سال اول یا نهایتاً اوایل سال دوم بعثت نازل شده باشد.

۶۴. اگر بخواهیم شخصی که ایمان ایشان بر روند دعوت نبوی اثر گذاشت و نام ایشان را در جامعه بلندآوازه کرد مشخص کنیم، لازم است شخصی را معرفی کنیم که اولاً همان گونه که اشاره شد در سال های اوائل بعثت؛ یعنی حدود سال اول یا دوم بعثت به پیامبر(ص) گرویده باشد و ثانیاً از افراد سرشناس و شناخته شده در ساختار اجتماع قبیله ای آن روز شبه جزیره عربستان باشد؛ به گونه ای که ایمان و گرویدن او سر زبان ها افتد و سبب شهرت نام و دعوت پیامبر(ص) شود. در این میان، به نظر می رسد که ایمان شخصی مانند حضرت ابوطالب(ع) هر دو ویژگی را دارد؛ چراکه ایشان از یک سو در آن سال ها رئیس قبیله قریش، از مهم ترین قبایل آن روز شبه جزیره عربستان بودند و از سوی دیگر، بنا بر قرآنی، ایشان قبل از فرزند خود، جعفر، ایمان آورده و پیامبر(ص) را تصدیق کرده اند و از آنجایی که ایمان جعفر(ع) مربوط به اوایل بعثت است (نک: ابن اثیر، اسد الغابة، ۲۸۷/۱؛ قمی، تفسیر القمی، ۳۷۸/۱؛ ابن بابویه، الامالی، ۵۰۸، ۶۱۴)، ایمان حضرت ابوطالب می تواند مقارن با نزول این سوره و این آیه دانسته شود.

۶۵. در سورة ضحی سخن از محقق شدن وعده در زمانی نه چندان نزدیک است اما در سورة شرح این وعده محقق شده است. در پاسخ باید بگوییم: اولاً وعده یاری الهی اگر بدان یقین باشد، خود، سبب اطمینان خاطر و آرامش و شرح صدر است (نک: علم الهدی، تفسیر الشریف المرتضی، ۴۶۸/۳)؛ ثانیاً محقق شدن کامل وعده سورة ضحی مسلماً در سال های پایان حیات پیامبر(ص) و گرویدن فوج فوج مردم به دین اسلام صورت گرفته است (نصر: ۲، ۱) و آنچه در زمان سورة شرح اتفاق افتاده، آغاز این مسیر و بارقه هایی از آن بوده است.

روند دعوت راضی می‌گردد و از سوی دیگر، وعده کمک و همراهی در این سوره با سه استشهد «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ* وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ» که نشان‌دهنده حمایت و همراهی خداوند در گذشته است، قرین شده است. در سوره شرح که به عنوان تکمله‌ای بر سوره ضحی به شمار می‌رود، نمونه‌ای دیگر از کمک و همراهی بیان می‌شود؛ با این تفاوت که در سوره انشراح دقیقاً به نمونه‌ای از پیشرفت در امر رسالت و تبلیغ اشاره می‌شود تا آنکه نهایتاً تحقق کامل وعده «وَلَاخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ* وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» در سال‌های پایانی حیات حضرت، به شکل گرویدن فوج فوج مردم به دین اسلام ۶۶ صورت پذیرد.

۳. «پیوستار موضوعی» مشابه سوره ضحی و شرح

نمونه‌ای از توجه به پیوستار موضوعی تکرارشونده در قرآن، در آثار عایشه بنت الشاطی و حسین عبدالرئوف مشاهده می‌شود. برای نمونه، عایشه بنت الشاطی بر آن است که «حروف مقطعه» با «وصف قرآن به عظمت» در سوره‌های مختلف همراه شده است. ۶۷ حسین عبدالرئوف نیز برخی زوج‌های معنایی را در سوره‌های قرآن کریم نمایان ساخته است. برای نمونه، نشان می‌دهد در سوره اسراء و کهف، مسائل اخلاقی، در بطن موضوع یکتاپرستی قرار گرفته است و همچنین در این دو سوره، توحید و یکتاپرستی همواره در کنار انذار مطرح شده است. ۶۸ یکی از روش‌های نوین بررسی معنای آیات، توجه به پیوستارهای موضوعی تکرارشونده در سوره‌های قرآن است. در این روش برای فهم بهتر آیه‌ای در یک سوره، به موضوعات پیش و پس از آن، توجه می‌شود و تلاش می‌شود توالی و پیوستار موضوعی مشابه در دیگر سوره‌های قرآن کشف شود. سپس با توجه به تشابه پیوستار و توالی موضوعات، درباره موضوع آیه یا آیات مورد بحث و دارای ابهام اندیشیده می‌شود. ۶۹ همچنین از این روش برای نمایاندن وجه پیوند آیات در سوره‌ها و اثبات عدم ازهم‌گسیختگی موضوعی در آن‌ها استفاده می‌شود. ۷۰

در این جایگاه، براساس این روش تلاش می‌شود با توجه به پیوند موضوعی دو سوره ضحی و شرح، هم‌آیندی و پیوستار موضوعی مشابه این دو سوره در دیگر سوره‌های قرآن جست‌وجو و ارائه شود. بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که هم‌آیندی مشابه این دو سوره، در سوره طه در ماجرای دستور به هدایت فرعون مشاهده‌شدنی است. هم‌آیندی و پیوستار موضوعی در این دو سوره به

۶۶. نصر: ۱، ۲.

۶۷. بنت الشاطی، الإعجاز الیائی للقرآن، ۱۵۷-۱۶۷.

۶۸. عبدالرئوف، «بسط متن و روش‌های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی (بررسی ادعاهای ریچارد بل در خصوص «منقطع بودن» قرآن)»، ۹۰.

۶۹. نک: دهقانی قناتغستانی، «تعیین مصداق «سبعاً من المثانی» در آیه ۸۷ سوره حجر با توجه به با هم‌آیی موضوعات در قرآن کریم»: تمام اثر.

۷۰. نک: دهقانی قناتغستانی، «تعیین مصداق «سبعاً من المثانی» در آیه ۸۷ سوره حجر با توجه به با هم‌آیی موضوعات در قرآن کریم»، ۱۸۲-۲۲۱.

شکل زیر است:

موضوع اول: دستور به ابلاغ رسالت در آیات ۲۴ سورة طه و ۱۱ سورة ضحی.
موضوع دوم: افزایش توان نبی در انجام مسئولیت در آیات ۲۵-۲۸ سورة طه و ۱-۳ سورة انشراح.
موضوع سوم: بهره‌مندی نبی از یاور در آیات ۲۹-۳۲ سورة طه و ۴ انشراح.^{۷۱}
موضوع چهارم: لزوم تسبیح و عبادت در آیات ۳۳-۳۵ سورة طه و ۷ و ۸ سورة شرح.
موضوع پنجم: اشاره به نعمت‌های پیشین الهی در آیات ۳۶-۳۸ سورة طه و ۶-۸ سورة ضحی.
مقایسه فوق اثبات می‌کند که پیوستار و هم‌آیند موضوعات در سورة ضحی و شرح همانند سورة طه است و از آنجاکه مسئله اصلی در سورة طه ابلاغ است و نه دریافت وحی، لذا باید گفت: مسئله اصلی در پیوستار مشابه آن -یعنی در سورة ضحی و شرح- نیز مسئله ابلاغ رسالت است، نه تأخیر در نزول وحی.

۴. معنای طردشدگی و خشم پروردگار در گفتمان عصر نزول قرآن

در این بخش سعی می‌شود نشان داده شود که در نگاه مردم آن روزگار چه مسئله‌ای دال بر طردشدن به‌وسیله مقام ربوبیت یا دال بر خشمگین‌بودن او تلقی می‌شده است؟ برای روشن‌شدن این مسئله، سخن را در چهار محور دنبال می‌کنیم:

۴.۱. پرستش، عاملی برای جلب منفعت و دفع ضرر

از برخی آیات فهمیده می‌شود در زمان نزول قرآن، «پرستش» به‌انگیزه جلب منفعت و دفع ضرر صورت می‌گرفته است. ۷۲ برای نمونه، یکی از علل پرستش فرشتگان، توقع شفاعت‌گری از آنان نزد خداوند بود ۷۳ و از این رو، در آیه «قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ» سخن اصلی بر سر پرستش یا عدم‌پرستش ملائکه نیست؛ بلکه سخن بر سر رضایت یا عدم‌رضایت آن‌هاست و با اثبات عدم‌رضایت ملائکه از پرستیده‌شدن بیان می‌شود که از فرشتگان -که خود برای پرستیده‌شدن رضایت ندارند- نمی‌توانید امید شفاعت‌گری داشته باشید. ۷۴ همچنین، جنیان را به‌سبب درامان‌ماندن از شرارتشان می‌پرستیدند. ۷۵ علامه طباطبایی در این باره گوید: «و هَؤُلَاءِ مِنَ الْجِنَّ هُمُ الَّذِينَ يُعَدُّهُمْ الْوَيْتِيُّونَ مَبَادِيَّ الشُّرُورِ فِي الْعَالَمِ فَيَعْبُدُونَهُمْ اتِّقَاءً مِنْ شُرُورِهِمْ كَمَا يَعْبُدُونَ الْمَلَائِكَةَ

۷۱. چنان‌که پیش‌تر گذشت، منظور از بالارفتن ذکر حضرت می‌تواند پیوستن برخی افراد سرشناس به دعوت ایشان باشد.

۷۲. انعام: ۷۱؛ یونس: ۱۸؛ فرقان: ۵۵ و... .

۷۳. یونس: ۱۸.

۷۴. طباطبایی، المیزان، ۳۸۶/۱۶.

۷۵. طباطبایی، المیزان، ۳۸۶/۱۶.

طَمَعاً فِي خَيْرَاتِهِمْ لِمَا أَنَّهُمْ مَبَادٍ لِلْخَيْرَاتِ. «۷۶»

در راستای همین انگیزه پرستش است که قرآن شرایط بسیار سخت طوفان دریایی شبانه را به تصویر می کشد و می فرماید: چرا این معبودان در شرایط سخت نمی توانند دفع ضرر یا جلب منفعتی کنند؟!^{۷۷} این سخن زمانی معنادار است که مشرکان، معبودان دروغین را به امید جلب منفعت یا دفع ضرر پرستش کرده باشند و اگر آن ها اساساً به امید جلب منفعت و دفع ضرر، معبودان دروغین را پرستش نکرده بودند، در مقابل آن ها احتجاجی مانند «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا»^{۷۸} بی معنا می نماید. علامه در این راستا گوید: «إِنَّمَا اتَّخَذُوا الْآلِهَةَ وَعَبَدُوهُمْ طَمَعاً فِي نَفْعِهِمْ وَخَوْفاً مِنْ ضَرَرِهِمْ.»^{۷۹}

زمانی که چنین اندیشه ای در جامعه حاکم است ممکن است شرایط دشوار و عدم پیشرفت امر تبلیغ، دالّ بر ضعف خدای کسی یا نادرستی پرستش فرد تلقی شود و بیان شود که اگر واقعاً ازسوی خداوند عالم فرستاده شده و پرستش او پرستشی درست است، چرا کار او پیش نمی رود و در دعوت خود موفق نیست؟! در چنین شرایطی، جای آن است که بیان شود: تو [ای پیامبر] ازسوی پروردگار عالم رها نشده ای، بلکه به زودی یاری «رَبِّ تو» به تو می رسد و همان گونه که پیش از این، او تو را یاری رسانده است، در آینده نیز یاری خواهد رساند.

۲.۴. داشتن شرایط خوب؛ نتیجه قرب به خداوند

در جامعه عصر نزول، شرایط خوب و مطلوب، نشانی بر قرب خداوند تلقی می شده است. آیه زیر نمایانگر چنین اندیشه ای است:

«وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا...»^{۸۰}

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق و آیات پیشین مرتبط با آن گوید: مشرکان از آنجاکه برخوردار از مال و اولاد بودند، مغرور شدند و پنداشتند که در درگاه خدا احترامی دارند... و معنای کلامشان این است که ما در درگاه خدا دارای کرامت ایم، شاهدش هم این است که این همه مال و اولادمان داده است...^{۸۱}

بنابراین در گفتمان عصر نزول وحی، شرایط خوب مالی و اجتماعی نشانگر نزدیکی فرد به خداوند تلقی می شد و در مقابل، شرایط بد مالی یا اجتماعی یا... دالّ بر عدم نزدیکی فرد به خداوند و دوری و طرد

۷۶. طباطبایی، المیزان، ۳۸۶/۱۶.

۷۷. اسراء: ۶۷؛ عنکبوت: ۶۵؛ لقمان: ۳۲؛ روم: ۳۳؛ زمر: ۸، ۴۹.

۷۸. اسراء: ۵۶.

۷۹. طباطبایی، المیزان، ۱۲۷/۱۳.

۸۰. سبأ: ۳۷.

۸۱. طباطبایی، المیزان، ۳۸۳/۱۶، ۳۸۴.

او توسط خداوند تلقی می‌شد.

۳.۴. پیشرفت پرستش مورد تأیید

در گفتمان پرستش، در جامعه عصر نزول باور بر این بود که پرستش و کار مقبول به راحتی پیش می‌رود و در عوض، پرستش و کار غیرمقبول با چالش‌هایی مواجه می‌شود. بازتاب این اندیشه را می‌توان در آیه «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا...»^{۸۲} مشاهده کرد. ۸۳ علامه طباطبایی در تفسیر این آیه گوید: «فإنهم إنما احتجوا بها لإثبات أن شركهم و تحريمهم ما رزقهم الله بامضاء من الله سبحانه لا بأس عليهم في ذلك فحجتهم أن الله لو شاء متا خلافا ما نحن عليه من الشرك و التحريم لكننا مضطرين على ترك الشرك و التحريم فإذا لم يشأ كان ذلك إذنا في الشرك و التحريم فلا بأس بهذا الشرك و التحريم.»^{۸۴} آن‌ها برای اثبات اینکه شرکشان و تحریم روزی‌های الهی به امضا و تأیید خداوند است و در این کار آن‌ها مشکلی نیست، به این شکل احتجاج می‌کردند که: اگر خداوند خلاف این را از ما خواسته بود، ما مشرک نبودیم و تحریم حلال الهی نمی‌کردیم، بلکه بر ترک شرک و عدم تحریم حلال‌ها مجبور می‌بودیم. پس حال که او این امور را اراده نکرده، به ما در شرک و تحریم اجازه داده است. در نتیجه، در این شرک و تحریم ازسوی ما اشکالی نیست.

بنابراین، در چنین فضایی عدم موفقیت در امر دعوت به پرستش و مورد آزار و اذیت قرارگرفتن در این راه می‌تواند دال بر عدم رضایت و خواست خداوند و رهاشدگی تلقی شود.

۴.۴. رسیدن به خواسته‌ها؛ دال بر نزدیکی به خداوند

در برخی آیات، همانند آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ...»^{۸۵} برآورده شدن حاجت‌ها و خواسته‌ها با مسئله نزدیکی به خداوند با دوری از او پیوند خورده است. به تعبیر معناشناسان شناختی، مفهوم انتزاعی استجابت دعوات با کمک طرح‌واره تصویری دوری و نزدیکی، مفهوم‌سازی شده است.^{۸۶} این آیات نشان می‌دهند که در فضای گفتمانی آن روزگار برای اجابت خواسته‌ها، «نزدیک‌بودن» ضروری تلقی می‌شد و به تعبیر معناشناسان شناختی، استعاره مفهومی «استجابت دعا، اتصال و نزدیک‌بودن است» پایه و اساس شکل‌گیری چنین تعبیری است. در همین فضا، پاسخ فرعون به ساحران، مبنی بر نزدیکی آنان به وی در صورت چیره‌شدن بر موسی(ع)، در معنای اجابت‌شدن خواسته آنان به کار

۸۲. انعام: ۱۴۸؛ نحل: ۳۵؛ زخرف: ۲۰.

۸۳. نک: ابن‌عاشور، التحرير و التنوير، ۲۳۱/۲۵؛ طباطبایی، الميزان، ۳۶۶/۷؛ فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۲۱۹/۱۳.

۸۴. بقره: ۱۸۶.

۸۵. برای طرح‌واره تصویری نک: افراشی، مبانی معناشناسی شناختی، ۵۱-۶۳.

رفته است؛ «... قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ* قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ»^{۸۶} و در آیه «... وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ»^{۸۷} بین دو مسئله اجابت دعاها و خواسته‌ها و مسئله نزدیکی به خداوند ارتباط برقرار شده است. همچنین در آیه «... فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ»^{۸۸} دو مسئله قرب و نزدیکی و اجابت خواسته و دعا ازسوی پروردگار قرین شده‌اند. در همین راستا، علامه طباطبایی ذیل آیه «... وَ إِن اهْتَدَيْتُمْ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ»^{۸۹} بیان داشته است. آنگاه، این مطلب را با جمله «إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ» تعلیل کرده، چون دلالت دارد بر اینکه خدا دعا را می‌شنود و هیچ چیز و از آن جمله دوری، بین او و شنیدن دعا حائل نمی‌شود...^{۹۰}

در چنین گفتمانی که «قرب» لازمه برآورده‌شدن خواسته‌ها دانسته می‌شود، کسی که به خواسته‌اش نمی‌رسد مُقَرَّب نیست و به عبارت دیگر، پروردگار از او فاصله گرفته و او را طرد کرده است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، بررسی شرایط نزول و معنای آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» در چهار مرحله زیر انجام گرفت:

۱. بازخوانی شرایط نزول آیه در پرتو دیگر آیات سوره ضحی؛ این بررسی نشان داد که آیه مورد بحث به دشواری‌های مربوط به دعوت و تبلیغ رسالت مربوط است و با مسائل مراحل دریافت وحی ارتباطی ندارد.
۲. بازخوانی فضای نزول سوره شرح؛ این بررسی نیز نشان داد که سوره شرح بازتاب گشایش در شرایط دشوار در مسیر تبلیغ دین است و به مسئله تأخیر در نزول وحی مرتبط نیست. این سوره، به مثابه نمونه‌ای از تحقق وعده طرح شده در سوره ضحی است.
۳. هم‌آیندی و پیوستاری موضوعات مشابه سوره ضحی و شرح؛ نخست، هم‌آیندی و پیوستار موضوعات در سوره ضحی و شرح، مشابه بخشی از سوره طه تشخیص داده شد و سپس بررسی بدین نتیجه انجامید که موضوع اصلی سوره ضحی و شرح نیز بسان سوره طه، مسئله ابلاغ رسالت الهی است؛ نه مسئله‌ای مربوط به دریافت وحی.
۴. معنای طردشدگی و خشم پروردگار در گفتمان عصر نزول؛ در این بخش مسئله طردشدگی در گفتمان عصر نزول از ابعاد مختلف کاویده شده و این نتیجه حاصل شد که از نظر مردم آن روزگار اولاً،

۸۶. اعراف: ۱۱۳، ۱۱۴.

۸۷. اعراف: ۵۶.

۸۸. هود: ۶۱.

۸۹. سباء: ۵۰.

۹۰. طباطبایی، المیزان، ۳۹۰/۱۶.

دست نیافتن به منفعت و در آماج ضرر و آسیب قرارگرفتن نشان دهنده نادرستی پرستش است؛ ثانیاً، شرایط خوب، نتیجه و نشان دهنده قرب به خداوند است؛ ثالثاً، پرستش مورد تأیید با دشواری همراه نمی شود؛ رابعاً، رسیدن به خواسته ها دال بر قرب و نزدیکی به خداوند است.

نتیجه آنکه، آیه «ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى...» ناظر به پندار کفار مکه و زخم زبان های آنان نسبت به پیامبر (ص) نازل شده است. با توجه به سختی های دعوت پیامبر (ص) و تنگناهای شدیدی که مسلمانان با ایمان آوری تجربه می کردند و نیز تمایل نفسانی کفار به شکست آن حضرت، کافران در میان مردم این گونه جوسازی کرده بودند که خدای محمد او را رها کرده یا بر او خشم گرفته است؛ از این رو، او و طرفدارانش را حمایت نمی کند. خداوند در رد این پندارها و نیز دلجویی از پیامبرش و مؤمنان، این دو سوره را نازل فرموده است. با این وصف، پیامبر (ص) هیچ گونه گمان طردشدگی و مورد خشم قرارگرفتن از سوی خداوند را نداشته است.

منابع

قرآن کریم.

آل غازی، عبدالقادر. بیان المعانی. دمشق: الترقی، ۱۳۸۲ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. به تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن ابی حاتم، عبد الرحمان بن محمد. تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

ابن اثیر، علی بن محمد. اسد الغابة فی معرفة الصحابة. بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.

ابن بابویه، محمد بن علی. الاعتقادات. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۳۷۱.

ابن بابویه، محمد بن علی. الأمالی. تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.

ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة. به تحقیق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتبه الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

اسمعیلی زاده، عباس، فاطمه زهرا آل ابراهیم. «ارزیابی ارتباط آیه هفتم سوره انشراح با نصب امام». رهیافت هایی در

علوم قرآن و حدیث. ش ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۹-۳۰. Doi: 10.22067/naqhs.v49i2.35784

افراشی، آزیتا. مبانی معناشناسی شناختی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۹۵.

برومند، محمد حسین، امیر جودوی. «کشف راز مُعَاتَب و عتاب در سوره عبس». انجمن معارف اسلامی ایران.

ش ۴ (پاییز ۱۳۸۴): ۱۱۳-۱۲۴.

- بنت الشاطی، عایشه. الإعجاز البیانی للقرآن. قاهره: دار المعارف، ۱۴۰۴ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جمل، یسّام. اسباب النزول علماً من علوم القرآن. بیروت: المؤسسة العربیة للتحديث الفکری، ۲۰۰۵م.
- حجازی، محمد محمود. التفسیر الواضح. بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۳ق.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، بی تا.
- خوئی، ابوالقاسم. موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی، ۱۴۱۸ق.
- دروزه، محمد عذرة. التفسیر الحديث. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۳ق.
- دهقانی قناتغستانی، مهدیه. «تعیین مصداق «سبعاً من المثانی» در آیه ۸۷ سورة حجر باتوجه به با هم آیی موضوعات در قرآن کریم». تحقیقات علوم قرآن و حدیث. ش ۵۳ (بهار ۱۴۰۱): ۱۲۱-۱۵۵.
- Doi: 10.22051/tqh.2021.35923.3205
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. به تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار القلم - الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
- رامیار، محمود. تاریخ قرآن کریم. تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- شاکر، محمد کاظم. علوم قرآنی. قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۸.
- شهید اول، محمد بن مکی. ذکر الشیعة فی احکام الشریعة. قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.
- صاحب جواهر، محمد حسن. جواهر الکلام. به تحقیق عباس قوچانی. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۲۶۲ق.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. مصنف عبدالرزاق. بیروت: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
- طالقانی، محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی،

بی تا.

عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. تهران: کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰.

عاملی، جعفر مرتضی. تفسیر سورة الضحی. عراق: المركز الاسلامی للدراسات، ۱۴۳۵ق.

عبدالرئوف، حسین. «بسط متن و روش های ارائه مطلب در گفتمان قرآنی (بررسی ادعاهای ریچارد بل در خصوص «منقطع بودن» قرآن)»، پژوهش های قرآنی. س ۷، ش ۴ (زمستان ۱۳۹۰): ۱۱۷ - ۸۶.

علم الهدی، علی بن حسین. تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل. به تحقیق مجتبی احمد موسوی. بیروت: اعلمی، ۱۴۳۱ق.

فائز، قاسم. «بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی». فصلنامه مطالعات تفسیری. ش ۸ (زمستان ۱۳۹۰): ۱۲۷-۱۵۲.

فخر رازی، محمد بن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.

فراهدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.

فضل الله، سید محمد حسین. تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک. ۱۴۱۹ق.

قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق، چاپ سیوپنجم، ۱۴۲۵ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. به تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب. چاپ سوم، ۱۳۶۳.

ماوردی، علی بن محمد. النکت و العیون (تفسیر الماوردی). به تحقیق سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، محمد علی بیضون، بی تا.

مجلسی، فلاح و همکاران. «به هم پیوستگی متنی در دو سورة «الضحی» و «الشرح» (تحلیلی مبتنی بر نظریه زبان شناختی نقش گرای هلیدی)»، پژوهش های ادبی قرآنی، س ۷، ش ۲ (تابستان ۱۴۰۰): ۱۶۵-۱۹۹.

مراغی، احمد مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر، بی تا.

مستنبط غروی، مرتضی. مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. بی جا: شرکت سهامی چاپ کتاب آذربایجان، ۱۳۸۱ق.

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

معرفت، محمد هادی. علوم قرآنی. قم: التمهید، چاپ چهارم، ۱۳۸۱.

مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. به تحقیق عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. مستند الشیعة فی احکام الشریعة. مشهد: آل البيت (ع)، ۱۴۱۵ق.

نکونام، جعفر. درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن. تهران: هستی نما، ۱۳۸۰.

نکونام، جعفر، محمد هادی امین ناجی، زهرا جلالی شوره دلی. «بازتاب تنگنای مالی پیامبر (ص) در سورة ضحی»، پژوهش نامه قرآن و حدیث. ش ۳۰ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۳۱-۴۱.

نوی، محمد. مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.

یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم. عروة الوثقی. بیروت: اعلمی، ۱۴۰۹ق.

یوسفی غروی، محمدهادی. موسوعة التاريخ الإسلامی. قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Abd al-Ra’ūf, Ḥusayn. "Baṣṭ Matn va Ravish-hā-yi Irā īh-yi Maṭṭlab dar Guftimān Qurānī (Barrisī Idi ‘āhāy Richard Bell dar Khuṣūṣ Munqaṭi ‘Būdan Qurān", *Pazhūhish-hā-yi Qurānī*, yr. 7, no. 4 (winter 2012/1390): 86-117.

Afrāshī, Āzītā. *Mabānī Ma ‘nāshināsī Shinākhtī*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 2017/1395.

Āl Ghāzī, ‘Abd al-Qādir. *Bayān al-Ma‘ānī*. Dimashq: al-Taraqī, 1963/1382.

‘Alam al-Hudā, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā al-Musamā bi Nafā’is al-Ta’wīl*. researched by Muḥtabā Aḥmad Musavī. Beirut: A‘lamī, 2010/1431.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. researched by ‘Alī ‘Abd al-Bārī ‘Aṭīyah. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

‘Āmili, Ja‘far Murtaḍā. *Tafsīr Sūrah al-Duḥā*. I‘rāq: al-Markaz al-Islāmī li-l- Dirāsāt, 2014/1435.

‘Āmlū, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmlū*. Tehran: Kitābfurūshī Ṣadūq, 1982/1360.

Bint al-Shāṭi, ‘Āyishah. *al-I‘jāz al-Bayānī li-l-Qurān*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1984/1404.

Burūmand, Muḥammad Ḥusayn; Amīr Jūdawī. "Kashf Rāz Mu‘ātab va ‘Itāb dar Sūrah-yi ‘Abas". *Anjūman-i Ma ‘ārif Islāmī Irān*. No. 4 (autumn 2005/1384): 113-124.

Darwazah, Muḥammad ‘Izza. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, 1964/1383.

Dihqānī, Qanāṭghistānī, Mahdiyih. "Ta‘yīn Miṣḍāq Sab‘ min al-Mathānī dar Āyih-yi 87 Sūrah-yi Ḥijr bā Tawajuh bi bā Hamāyī Mawḍū‘āt dar Qurān-i Karīm". *Tahqīqāt ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. No. 53 (Spring 2023/1401): 121-155.

Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. 1998/1419.

Fā’iz, Qāsim. "Barrisī Nazariyih-yi Āyāt Mustathniyāt Suwar Makī va Madanī". *Faṣṣnāmih-yi Muṭālī‘āt-i Tafsīrī*. No. 8 (winter 2012/1390): 127-152.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Sivum, 1999/1420.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duvvum, 1989/1409.

Gharawī. *Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr-i al-Qurān*. S.l: Shirkat Sahāmī Chāp Kitāb Āzarbāyijān, 1962/1381.

- Ḥaḡī Brūsawī, Ismā‘īl ibn Muṣṭafā . *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, s.d.
- Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *al-Tafsīr al-Wāḍiḥ*. Beirut: Dār al-Jil. 1993/1413.
- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-Aḡīm*. Riyāḍ: Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1998/1419.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Atabī. 1999/1420.
- Ibn Āthīr, ‘Alī ibn Muḥammad. *Uṣd al-Ghāba fī al-Ma’rifā al-Ṣaḡāba*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, s.d.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, 1998/1376.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Itiqādāt*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiya al-Shaykh al-Mufīd, 1993/1371.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughā*. researched by ‘Abd al-Salām
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, Chāp-i Sivum, 1993/1414.
- Ismā‘īl zādīh, ‘Abbās; Faṭimah Zahrā Āl Ibrāhīm. “Arzyābī Irtibāṭ Āyih-yi Haftum Sūrah-yi Inshirāḥ bā Naṣb Imām”. *Rahyāft-hā-yi dar ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. No. 2 (autumn and winter 2018/1396): 9-30.
- Jamal, Basām. *Asbāb al-Nuzūl ‘Ilman min ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: al-Mū’assisa al-‘Arabīyya li-l-Taḥdīth al-Fikrī, 2005/1426.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘at al-Imām al-Khū‘ī*. Qum: Mū’assisa Ihya’ ‘Āsār al-Imām al-Khū‘ī. 1997/1418.
- Majlisī, Falāḥ et al. "bi Ham Piyvastigī Matnī dar dū Sūrah-yi al-Ḍuḡā va al-Sharḥ (Taḥlīlī Muḡtanī bar Naẓariyih-yi Zabānshinākhti Naqshgirāy Halliday)", *Pazhūhish-hā-yi Adabī-Qurānī*, yr. 7, no. 2 (summer 2022/1400): 165-199.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr-i al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr, s.d.
- Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. *‘Ulūm Qurānī*. Qum: al-Tamhīd, Chāp-i Chāhārum, 2003/1381.
- Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-‘Uyūn (Tafsīr al-Māwardī)*. researched by Sayyid ibn ‘Abd al-Maṣṣūd ‘Abd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Muḥammad ‘Alī Baydūn, s.d.
- Muḥammad Hārūn. Qum: Maktaba al-‘lām al-Islāmī, 1984/1404.
- Muḡātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muḡātil ibn Sulaymān*. researched by ‘Abd Allāh Maḥmūd Shīḡātah, Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth, 2002/1423.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḡḡīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Tehran: Vizārat-i Farḡang va Irshād-i Islāmī, 1990/1368.
- Narāqī, Aḥmad ibn Muḥammad Maḥdī. *Mustanad al-Shī‘a fī Aḡkām al-Sharī‘a*. Qum: Āl al-Bayt(AS).

1995/1415.

Nawawī, Muḥammad. Marāḥ Labīd Li-Kashf Ma‘nī *al-Qurān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997/1417.

Nikūnām, Ja‘far. *Dar Āmadī bar Tārīkhguzārī Qurān*. Tehran: Hastīnamā, 2002/1380.

Nikūnām, Ja‘far; Muḥammad Hādī Amīn Nāji; Zahra Jalālī Shūrihdili. "Bāztāb Tangnāy Mālī Payāmbār(pbuḥ) Sūrah-yi al-Ḍuḥā". *Pazhūhishnāmih-yi Qurān va Ḥadīth*. No. 30 (spring and summer 2023/1401): 31-41.

Qumī, ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. researched by Ṭib Musavī Jazāyri. Qum: Dār Kitāb. Chāp-i Siwum, 1985/1363.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Dār al-Qalam-Dār al-Shāmīya, 1992/1412.

Rāmyār, Maḥmūd. *Tārīkh Qurān-i Karīm*. Tehran: Amīr Kabīr, Chāp-i Chāhārum, 1960/1379.

Ṣāhib Jawāhir, Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām*. researched by ‘Abbās Qūchānī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Chāp Haftum, 1984/1362.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Samarqandī al-Musamā Baḥr al-‘Ulūm*. Beirut: Dar Fikr, 1995/1416.

Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf ‘Abd al-Razzāq*. Beirut: al-Majlis al-‘Ilmī, 1983/1403.

Shādhilī, Sayyid. *fi Zālāl al-Qurān*. Beirut: Dār al-Sharq. Chāp-i Sī va Panjum, 2004/1425.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Dhikhrī al-Shī‘a fi Ahkām al-Sharī‘a*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1998/1419.

Shākir, Muḥammad Kāzim. *‘Ulūm Qurānī*. Qum: University of Qom, 2020/1398.

Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma‘thūr*. Qum: Kitābkānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1992/1412.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1994/1372.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi‘ al-Jāmi‘*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyyah. 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū‘assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 1996/1417.

- Ṭāliqān, Maḥmud. *Partūy az Qurān*. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. Chāp-i Chāhārum. 1984/1362.
- Thaʿlabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī. 2001/1422.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fī mā Ikhtalafa min al-Akhhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1985/1363.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Qaṣīr ʿĀmilī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, s.d.
- Yazdī, Muḥammad Kāzim ibn ʿAbd al-ʿAzīm. *al-Urwa al-Wuthqā*. Beirut: al-Aʿlamī, 1989/1409.
- Yūsufī Gharawī, Muḥammad Hādī. *Mawsūʿat al-Tārīkh al-Islāmī*. Qum: Majmʿ al-Fikr al-Islāmī. 1996/1417.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʿUmar. *al-Kashāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. Chāp-i Sivum, 1987/1407.



Types of Knowledge and Levels of Unveiling in Najm al-Dīn Rāzī's View Based on the Mystical Exegesis *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*

Morteza Rezazadeh

PhD Candidate, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Ali Ashraf Imami  (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: imami@um.ac.ir

Dr. Mohammad Reza Movahedi

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran

Abstract

This descriptive-analytical study investigates the types of knowledge, intuitive knowledge, and categories of unveiling (*kashf*) from the perspective of Najm al-Dīn Rāzī, based on his mystical exegesis *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*. Rāzī, like other Islamic mystics, addresses epistemological issues; however, in this exegesis, such themes are expressed in a completely scattered way. He considers knowledge to be divine in origin, resulting from the primordial movement of love, and views the purpose of creation as the attainment of knowledge by humankind. Given his dual division of reality into the outer and inner realms, he classifies knowledge into exoteric and esoteric types, each with their corresponding sensory faculties. Rāzī deems intuitive knowledge superior to other forms (rational and theoretical knowledge). Though he admits the validity of rational knowledge, he labels it, if detached from the light of divine revelation, as a misleading path that ultimately results in unbelief, and he repudiates both philosophy and its adherents. He outlines various levels of unveiling, including: theoretical unveiling, unveiling at the level of the heart, the spirit, the secret, the hidden (*khafi*), the attribute, and at the level of the essence, a classification closely resembling that of Ibn 'Arabi.

Keywords: Najm al-Dīn Rāzī, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyya*, knowledge, reason, faith, intuition.





انواع معرفت و مراتب کشف از دیدگاه نجم‌الدین رازی

براساس تفسیر عرفانی «التأویلات النجمية»

مرتضی رضازاده

دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران



دکتر علی اشرف امامی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: imami@um.ac.ir

دکتر محمدرضا موحدی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران

چکیده

این نوشتار به‌روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که انواع معرفت، معرفت شهودی و اقسام کشف از دیدگاه نجم‌رازی باتوجه به تفسیر عرفانی التأویلات النجمية چیست؟

حاصل آنکه، نجم‌رازی همچون سایر عرفای اسلامی به مباحث معرفتی پرداخته است که البته در این تفسیر به‌صورت کاملاً پراکنده بیان شده است. وی اساس معرفت را الهی و نتیجه حرکت حقی در اصل آفرینش می‌داند و مقصود خلقت را اساساً کسب معرفت توسط آدمی می‌نامد. او باتوجه به تقسیم دوگانه ظاهر و باطن در همه هستی، معرفت را نیز ظاهری و باطنی و دارای ابزارهای حسی پنج‌گانه ظاهری و باطنی عنوان می‌کند. معرفت شهودی را از سایر معرفت‌های دیگری که نام می‌برد (معرفت عقلی و نظری) بارزش‌تر می‌داند و گرچه معرفت عقلی را می‌پذیرد؛ اما آن را به‌تنهایی و به‌دور از نور وحی، راهزن و کفر بالمآل می‌خواند و فلسفه و فیلسوفان را تخطئه می‌کند. او کشف را به مراتبی از این دست تقسیم می‌کند: کشف نظری، کشف قلبی، کشف سزّی، کشف روحی، کشف خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی. این تقسیم به یکی از تقسیم‌بندی‌های ابن عربی از مراتب کشف، شباهت فراوانی دارد.

واژگان کلیدی: نجم‌الدین رازی، التأویلات النجمية، معرفت، عقل، ایمان، شهود.

مقدمه

معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی، علمی است که درباره معرفت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن‌ها و تعیین معیار صدق و کذب آن‌ها بحث می‌کند. اگرچه این مبحث به‌عنوان علمی مستقل قدمت زیادی در تاریخ علم ندارد؛ اما خصوصاً اندیشمندان اسلامی هرگز از مسئله معرفت (شناخت) و ارزش و اهمیت آن غافل نبوده‌اند و پرداختن به این موضوع، به قرون یا دهه‌های اخیر منحصر نمی‌شود. در عرفان اسلامی نیز مباحث معرفت‌شناسی، در ابعاد گوناگونی عموماً به‌طور پراکنده مطرح شده است و می‌توان گفت که نجم‌الدین رازی نیز در آثار خود، در برخی موارد به‌طور مستقیم و گاهی در خلال سایر بحث‌های عرفانی و به‌شیوه گذشتگان به مباحث مربوط به معرفت‌شناسی؛ ازجمله معرفتی واسطه‌های معرفت، انواع آن و ارزش‌گذاری آن انواع پرداخته است. نکته دیگری که باید در نظر داشت این است که درباره میزان اعتبار و ارزش سه طریق و ابزار ادراکی نخست (حس، عقل و شهود)، مقداری اختلاف نظر وجود دارد. در نظر اهل معرفت و عرفان، همچون نجم‌الدین رازی، کشف و شهود درونی اصالت دارد؛ در نظر آنان مطمئن‌ترین راه درک حقیقت، کشف و شهود درونی است که از راه سیروس‌سلوک و ریاضت نفس به دست می‌آید. البته هرچند تکیه‌گاه اصلی اهل معرفت، شهود درونی است و شهود درونی را برتر از عقل می‌دانند؛ ولی راه عقل را مخالف شهود یا امری باطل نمی‌دانند، بلکه در نظر آن‌ها عقل نورانی و عقلی که با شبهه‌های وهمی و خیالی مخلوط و مشوب نشده است، می‌تواند حقایق را ادراک کند و به کشف و شهود نیز کمک کند.

مقدمه دوم، در باب کتاب التأویلات النجمية و صحت انتساب آن به نجم رازی است. با بررسی کهن‌ترین نسخه‌های کتاب تفسیر عرفانی نجم رازی و همچنین بازخوانی نقل قول اندیشمندان معاصر یا نزدیک به عصر وی، به اسامی مختلفی برای کتاب تفسیری منسوب به او بر می‌خوریم؛ ازجمله بحر الحقائق^۱، بحر الحقائق و المعانی، التأویلات النجمية^۲، حقائق النجمية^۳ و اشارات فی کلام الله^۴. حاجی خلیفه و زرکلی تفسیر نجم رازی را بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی نام نهاده،^۵ «ادنه‌وی»، از تفسیری به نام «بحر الحقائق فی التأویل» برای نجم‌الدین رازی نام برده^۶ و ذهبی این تفسیر را «التاویلات النجمية» خوانده است.^۷ احتمالاً یکی از دلایل این نام‌های متعدد، تشابه اسمی نجم‌الدین

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ۱۱۷۴/۹.

۲. حقی، روح البیان، ۵۰۱/۳؛ ۲۰۸/۵؛ ۲۲۳ و...

۳. عزالدین کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، ۱۴/۲.

۴. صادقی، بزرگان ری، ۳۳۵-۳۳۶.

۵. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲۲۴/۱؛ زرکلی، الاعلام، ۱۲۵/۴.

۶. ادنه‌وی، طبقات المفسرين، ۲۳۸/۱.

۷. ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۲۹۰/۲.

رازی و استادش، نجم‌الدین کبری و اشتباهی است که در طول تاریخ درباره مؤلفات منسوب به این دو اندیشمند رخ داده است.

درباره انتساب این کتاب به نجم‌الدین رازی و نویسندگان دخیل در این تفسیر سخنان بسیاری بیان شده است. مسئله اصلی این بوده: آیا اصل تفسیر از نجم کبری است و نجم رازی ادامه تفسیر او را پی گرفته است یا اینکه خود مستقلاً تفسیری نگاشته است؟ حجم کامل این تفسیر چه اندازه است و تا کجای قرآن به تفسیر یا تأویل درآمده است؟

اندیشمندان بسیاری به نظریه پردازی در این باره پرداخته‌اند؛ از جمله مجتبی مینوی، در مقدمه خود بر رساله عقل و عشق نجم‌الدین رازی،^۸ هانری کربن، در مقدمه خویش بر کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار،^۹ فریتس مایر در کتاب مهم خود درباره نجم کبری^{۱۰} و پل بلانفت^{۱۱} آرای متعددی را درباره انتساب این تفسیر به نجم رازی و حدود و ثغور آن ارائه داده‌اند.

در نهایت، در سال‌های اخیر بسیاری از آن ابهام‌ها درباره کتاب تفسیر نجم رازی توسط محمدرضا موحدی زدوده شد. او در مقاله «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی» (۱۴۰۱) که پس از یافته‌شدن نسخه‌ای نواز تفسیر بحر الحقائق (نسخه کتابخانه حسن حسو پاشا) به رشته تحریر درآمد و همچنین در مقدمه کاملی که بر جلد نخست این تفسیر نوشته است، آگاهی‌های تازه‌ای درباره نجم رازی و کتاب تفسیرش و صحت انتساب این تفسیر به وی ارائه داد. همچنین پیش از موحدی، صفری آق‌قلعه، در مقاله‌ای با عنوان «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از تفسیرش، بحر الحقائق، با یادداشتی به خط خود او» (۱۳۹۶)، به این نسخه نویافته توجه و آن را بررسی کرد و حقایق تازه و مهمی را درباره حیات نجم رازی و کتاب تفسیرش ارائه داد. محمدرضا موحدی شش احتمال را درباره انتساب این کتاب به نجم رازی مطرح می‌کند. او پس از مقایسه بیش از هشت نسخه قدیمی از این اثر که شرح مفصل و معرفی آن‌ها را در مقدمه آورده و همچنین براساس اطلاعاتی که در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد و ده دلیل و قرینه؛ (درون متنی (چهار دلیل) و برون متنی (شش دلیل)) که اقامه می‌کند، به این نتیجه رسیده است که نجم‌الدین رازی خود تفسیری مستقل را آغاز کرده و این مفسر عارف که در سالیان پایانی عمر به کار تفسیر اشتغال داشته، پس از رسیدن به آیه ۱۷-۱۸ از سورة الذاریات، توفیق ادامه آن را نمی‌یابد و ادامه این تفسیر را احتمالاً چند مؤلف و از همه مشهورتر، شیخ علاءالدوله سمنانی به پایان رسانده‌اند که البته تمه و تکمله

۸. نجم رازی، رساله عقل و عشق، ۳۰-۳۲.

۹. آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۱۰۷-۱۱۰.

۱۰. آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ۱۰۷-۱۱۰.

شیخ علاءالدوله از همه شهرت بیشتری دارد (سمنانی، تتمه خود را پس از تکرار تفسیر فاتحه، از سوره طور می‌آغازد و تا سوره ناس ختم می‌کند).^{۱۲}

درهرحال، در این پژوهش از دو نسخه از کتاب بحر الحقائق و المعانی (التأویلات النجمية) بهره برده‌ایم:

۱. نسخه تصحیح‌شده توسط محمدرضا موحدی که بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی المسمى بالتأویلات النجمية نام دارد، یک جلد است و توسط مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۳۹۲ چاپ شده است. این جلد شامل جزء اول و دوم قرآن است.

۲. نسخه تصحیح‌شده به دست شیخ احمد فرید المزیدي در شش مجلد که در بیروت، مؤسسه دار الكتب العلمية در سال ۲۰۰۹ به چاپ رسیده است. نام آن التأویلات النجمية فی التفسیر الاشاری الصوفی است که به اشتباه مؤلف آن، نجم‌الدین کبری ذکر شده است. این نسخه، تتمه علاءالدوله سمنانی بر تفسیر نجم رازی با نام عین الحیاة را نیز به همراه دارد که از سوره الطور به بعد ذکر شده است.

البته از آنجاکه در کتاب منارات السائرین و همین‌طور مرصاد العباد، نجم رازی مباحث (ازجمله مباحث مربوط به معرفت‌شناسی) را به صورت ساختارمند و منظمی بیان کرده است، در این پژوهش گاهی از این کتب نیز استفاده کرده‌ایم؛ اما تمرکز اصلی بر تفسیر عرفانی اوست. فایده آنکه، از شباهت فراوان مباحث ساختارمند آن کتاب‌ها و مباحث پراکنده تفسیر، صحت انتساب تفسیر به وی باز هم تقویت می‌شود.

از نظر پیشینه تحقیق به مقالاتی چند می‌توان اشاره کرد که در ضمن آن‌ها به بحث از معرفت‌شناسی از دیدگاه نجم رازی پرداخته شده است. برای مثال، نصرالله امامی و همکاران در مقاله «رابطه تجلی با محبت و معرفت - با تأکید بر مرصاد العباد نجم‌الدین رازی»، به بررسی رابطه تجلی و محبت و معرفت از دیدگاه نجم‌الدین رازی با تأکید بر معرفت، البته براساس مرصاد العباد اشاراتی کرده‌اند و تنها در بخش پایانی مقاله به مبحث معرفت شهودی ورود کرده و آن را سرّ محبت و حقیقت تجلی حق در دل نامیده‌اند. ایشان به مراتب معرفت شهودی اشاره نداشته و تنها از مرصاد العباد نجم رازی استفاده کرده‌اند.

زهرآ زرعی و همکاران وی در مقاله «تجلی عرفان در اندیشه نجم‌الدین رازی» به موضوع «معرفت الهی» در مرصاد العباد و دو اثر دیگر وی، مرموزات اسدی و منارات السائرین پرداخته‌اند و «معرفت عقلی»، «معرفت نظری» و «معرفت شهودی» و مراتب معرفت را واکاوی کرده‌اند، اما به تفسیر عرفانی نجم رازی مراجعه‌ای نداشته و مراتب کشف و شهود عرفانی را هم بررسی نکرده‌اند.

اسماعیل آذر با همکاری زهرا زرعی و رقیه صدرایی در مقاله «تطور برخی اصطلاحات معرفتی در آثار نجم‌الدین رازی نسبت به پیشینیان خود»، براساس سه اثر از نجم‌رازی؛ یعنی مرصاد العباد و دو اثر دیگر وی، مرموزات اسدی و منارات السائرين، ساختار نظام فکری نجم‌الدین رازی باتوجه به واژگان یا اصطلاحات معرفتی او را کاویده‌اند. اینان معتقدند که معرفت الهی، معرفت نبوی یا انسان کامل، مراتب وجود انسان، سیر و سلوک عرفانی و شناخت نوع ارتباط آن‌ها، اصطلاحات کلیدی در معرفت‌شناسی عرفانی نجم‌رازی است و او منسجم‌تر و تکامل‌یافته‌تر از پیشینیان خود به این مباحث پرداخته است. در بخشی از این مقاله به انواع معرفت و معرفت شهودی به اجمال پرداخته شده است.

همچنین سید محمد رضا لواسانی در مقاله «نسبت ایمان و عقل از منظر نجم‌الدین رازی» نسبت معرفتی میان ایمان و عقل و درنهایت، سنجش میزان عقلانیت از منظر نجم‌الدین رازی را واکاویده است. او در این مقاله به معرفت شهودی از دیدگاه نجم‌رازی هم اشاره می‌کند و معتقد است بنابر نظر نجم‌رازی، معرفت شهودی، مکمل معرفت عقلی است و این‌ها به عنوان عقل و ایمان، دو بال انسان برای ترفیع مقام بلند انسانی خویش است.

باتوجه به این پیشینه، همه این پژوهش‌ها به نحوی به تبیین انواع معرفت و در ذیل آن، معرفت شهودی پرداخته‌اند و نظر به وحدت اندیشه نجم‌رازی در این زمینه، تقریباً مطالبی که این پژوهشگران از کتب سه‌گانه رازی آورده‌اند با آنچه ما براساس تفسیر عرفانی او ذکر کرده‌ایم، نزدیکی و هم‌پوشانی زیادی وجود دارد اما وجه نوآورانه این پژوهش عبارت است از: موضوع انواع معرفت شهودی و مراتب کشف در این مقالات یا مورد پژوهش واقع نشده یا بسیار کم کار شده است، افزون‌بر اینکه اساساً به دلایلی، که شاید از جمله آن‌ها تشکیک در صحت انتساب تفسیر «التأویلات النجمية» به نجم‌رازی باشد، پژوهشگران چندان به این تفسیر نپرداخته‌اند و این موضوع با تأکید بر این تفسیر اساساً کار نشده است؛ بنابراین فایده دیگر این پژوهش، کمک به توسعه تحقیق در تفسیر عرفانی التأویلات النجمية خواهد بود.

۱. مبانی معرفت‌شناسی و حقیقت معرفت

با رجوع به آرای عرفانی نجم‌رازی گفتنی است که اساس تفکرات عرفانی نجم‌الدین رازی پیرامون محور لایه‌مندی هستی یا وجود ظاهر و باطن برای همه‌چیز دور می‌زند. شاید بتوان این اصل را اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین مبنای عرفانی نجم‌رازی دانست که همه مبانی دیگری که می‌توان برای تفسیر عرفانی او برشمرد، به نوعی به این اصل اساسی بازگشت دارند. توضیح آنکه، نجم‌رازی براساس اندیشه

قرآنی خویش و باتوجه به آیاتی از قرآن؛ همچون «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...»^{۱۳}، به یک دوگانه‌گرایی (ظاهر و باطن) در عالم هستی معتقد می‌شود؛ اینکه هرآنچه در هستی است یا بی‌واسطه چیز دیگری خلق شده که از عالم امر است یا واسطه‌ای برای خلقتش در کار بوده که از جمله عالم خلق محسوب می‌شود.^{۱۴} نکته دیگر آنکه، از نظر نجم رازی طبق آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»^{۱۵}، این دو عالم، دو چیز جدای از یکدیگر نیستند؛ بلکه عالم امر، باطن عالم خلق است. از این‌روست که نجم رازی عالم امر را ملکوت می‌نامد؛ به این معنا که ملکوت عالم خلق یا همان عالم ملک است.^{۱۶} از اینجاست که نجم رازی بر این باور استوار می‌شود که نتیجه چنین اندیشه‌ای، وجود ظاهر و باطن برای هر چیزی است؛ انسان، قرآن، کفر، ایمان، بهشت و دوزخ و حتی حواس آدمی؛ زیرا در اندیشه نجم رازی همان‌گونه که عالم ظاهر مجموعه‌ای کامل و درهم‌تنیده از امور ظاهری است که همچون دستگاهی همه اجزای آن به هم پیوستگی دارند و با هم برای هدفی غایی کار می‌کنند، عالم باطن که باطن عالم ظاهر است نیز یک مجموعه کامل درهم‌تنیده از امور باطنی و معادل با عالم ظاهر است. بنابراین، اگر عالم خلق (ملک)، اهلی دارد، عالم امر (ملکوت) نیز اهلی دارد، اگر آگاهی در عالم زیرین وجود دارد، آگاهی و معرفتی نیز در باطن و عالم بالا هست. باطنی که بطن ظاهر است و ظاهر پوسته آن است. پس معرفت ظاهری، اهلی دارد و معرفت باطنی نیز اهلی مخصوص خویش را می‌طلبد، همین است که معرفت را برای دو گروه عوام و خواص (و در ادامه آن، خواص الخواص) تقسیم می‌کند.^{۱۷}

از دیدگاه رازی و براساس همان خلقت دوگانه، وجود انسان نیز مرکب از ملک و ملکوت است و بنابراین، انسان دارای دو نوع حواس است: ۱. حواس پنج‌گانه ظاهری؛ ۲. حواس پنج‌گانه باطنی که عبارت‌اند از: عقل، قلب، روح، سر، خفی.

غیب، آن چیزی است که حواس ظاهری آن را درک نمی‌کند و درک آن توسط حواس پنج‌گانه باطنی انجام می‌شود. مستند قرآنی نجم رازی بر این مطلب، آیه شریفه «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ»^{۱۸} است.^{۱۹} عالم غیب، در برابر عالم شهادت است که همان عالمی است که توسط حواس ظاهری درک می‌شود. از نظر او، دلیل اینکه انسان حواسی پنج‌گانه برای ظاهر دارد و حواسی پنج‌گانه برای باطن این است که: درک او از

۱۳. اعراف: ۵۴.

۱۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳/۳۶۳.

۱۵. یس: ۸۳.

۱۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳/۹۵۳.

۱۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۴/۱۰۱-۱۰۳.

۱۸. تغابن: ۱۸.

۱۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱/۱۱۰.

عالم ظاهر با درک او از عالم باطن به تعادل برسد؛ چون اقتضای حکمت همین است و استعداد و قوه لازم برای کسب هر دو معرفت به حکمت الهی در او به ودیعت نهاده شده است.^{۲۰} وی در جاهای دیگر از آن دو عالم با عناوینی چون روحانیت و جسمانیت، غیب و شهادت، علویات و سفلیات، دنیا و عقبی و امر و خلق نام می‌برد. در بینش او خداوند ابتدا عوالم روحانی و ملکوتی را خلق کرده است.^{۲۱} نتیجه سخن اینکه، واسطه‌های ادراک و معرفت از نگاه نجم رازی، حواس پنج‌گانه ظاهری و هم‌رقم آن‌ها، حواس پنج‌گانه باطنی است.

نجم رازی اساس علم و معرفت را منسوب به خداوند می‌داند و خداوند متعال را معلم آدمی در علم‌آموزی و معرفت‌اندوزی معرفی می‌کند. او معتقد است طبق آیه ۵۰ سوره طه که می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»، همه هستی تحت هدایت الهی قرار دارد؛ این هدایت در خصوص انسان، آگاهانه است و با نور معرفت صورت می‌گیرد. پس چون معرفت، هدایت است و هر هدایتی از سوی خدای تعالی است، معرفت نیز به تعلیم الهی است.^{۲۲} همچنین با اشاره به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^{۲۳} معتقد است، خداوند انسان را به تعلیم همه اسما و معرفت کلی مسمیات آن‌ها مختص کرده است.^{۲۴} البته هدایت به معرفت و علم هم سه مرتبه دارد: ۱. هدایت عوام به اسلام و ایمان؛ ۲. هدایت خواص به یقین و احسان؛ ۳. هدایت الاخص به مشاهده بالعیان.^{۲۵}

نجم‌الدین رازی به رابطه عمیق و پایه‌ای معرفت و محبت از همان سرآغاز هستی قائل است. او بر این باور است که اساساً حکمت آفرینش برای تحقق معرفت بوده است و این معرفت پروردگار، تنها به وسیله آدم، که محبوب الله تعالی است، محقق می‌شود. نجم رازی ذیل آیات ۳۵ تا ۳۶ سوره بقره، درختی که خداوند آدم و حوا را از خوردن از آن نهی کرد را درخت محبت می‌داند که درحقیقت برای آدم خلق شده بود. نجم رازی در ادامه، ذیل آیه ۳۶ بقره بیان می‌کند که وقتی با خوردن میوه درخت محبت، بذر محبت در قلب آدم کاشته شد، خداوند زمین را مستقر آدمی قرار داد تا از بذر محبت به وسیله آب طاعت و عبودیت به میوه معرفت دست یابد؛ بنابراین میوه درخت محبت از نظر نجم رازی، چیزی جز معرفت نیست؛ چراکه فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي»؛^{۲۶} یعنی «الّا ليعرفون» و اگرچه میوه معرفت بر شاخسار

۲۰. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۲۸.

۲۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۲۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۹۷-۱۹۸.

۲۳. بقره: ۳۱.

۲۴. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۶۶-۲۶۷.

۲۵. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۶/۱.

۲۶. ذاریات: ۵۶.

عبادت ظاهر می‌شود؛ ولی از بذر محبت می‌روید. او سپس شاهد از کلام رسول گرامی (ص) می‌آورد که در حدیث قدسی فرمود: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ».^{۲۷}

براساس این تبیین از نجم رازی، هدف اصلی آفرینش، معرفت و شناخت ذات و صفات حضرت حق است که هیچ مخلوقی جز آدمی چنین ظرفیت وجودی و قدرتی برای چنین شناختی ندارد و به نظر می‌رسد که همین معرفت، یکی از مصادیق بار امانت الهی است که آسمان و زمین از تحمل آن سر باز زدند.

نجم رازی ذیل آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۲۸}، با تفسیر اشاری خویش بیان می‌دارد که انسان برای معرفت حق خلق شده است و اگر برای درک این معرفت نبود، انسان خلق نمی‌شد و از آنجا که عالم طفیل وجود و خلق آدمی است، خداوند جهان را هم خلق نمی‌کرد. عالم، آینه جمال و جلال حق است و انسان شاهد این جمال و جلال در خلقت الهی است و خود انسان نیز آینه‌ای است که در آن، آینه عالم هستی هویدا است؛ همان‌طور که خداوند فرموده است: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و این همان معنای حقیقی روایت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. حال باتوجه به اینکه بذر این معرفت در محبت است، آنان که اهل محبت الهی نیستند یا این محبت را در غیر موضع آن؛ مثل هوای نفسانی و لذات آن، اموال و اولاد و... قرار می‌دهند، به محبت غیر دچار شده و از محبت متقابل الهی جا مانده و ظرف وجودی آنان از درک معرفت الهی خالی می‌شود و معارف غیرالهی جای آن را پر می‌کند؛ بنابراین معرفت حقیقی، تنها در محبت الهی به دست می‌آید و تنها اهل محبت الهی هستند که آن معرفت را کسب می‌کنند.^{۲۹}

۲. مراتب معرفت

نجم‌الدین رازی براساس همان تقسیم دوگانه‌ای که از هستی کرده است و حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی که برای هرکدام از این دو عالم برشمرده، معرفت و درک عالم خلق را قابل دستیابی برای همگان به قدر تقدیر الهی برای آنان می‌داند؛ اما به استناد آیه «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»^{۳۰} و تفسیر اشاری خویش از این آیه بر این باور است که عالم امر را تنها ارباب سلوک و سائرون الی الله درک کرده و به‌سوی آن رهسپار می‌شوند؛^{۳۱} یعنی از نظر او، معرفت نیز مراتب و اهلی دارد که عوام در مرتبه درک محسوسات و نهایتاً معقولات‌اند و خواص و الاخص، اهل درک عالم غیب و ملکوت.

۲۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۵۴/۱-۱۵۶.

۲۸. فصلت: ۵۳.

۲۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۴۰/۱-۲۴۱.

۳۰. یوسف: ۱۰۲؛ نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۴۷/۳.

۳۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

شاهد دیگر اینکه، او ذیل آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ»^{۳۲} طبقه‌بندی‌ای سه‌گانه از انسان‌ها ارائه می‌دهد و آنان را براساس نسبتشان با عالم غیب و حقیقت، به سه دسته عوام، خواص و خاص‌الخواص تقسیم می‌کند و به توصیف صفات آنان می‌پردازد. از نظر او، انسان عوام کسی است که عالم حقیقت از او غایب است و هیچ‌گاه درکی از آن به صورت علم حضوری ندارد، پس محکوم به مراده و مساکنت با هم‌شکلات و هم‌ترازان خود است و در حق وی، آیه «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ» صادق است. خواص، کسانی هستند که عالم حقیقت، گاهی برای آنان متصف به وصف حضور است و بدان علم حضوری دارند، برای اینان مراده و مساکنت با سایر خلق حرام است و باید بگویند: «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ»^{۳۳} اینان هنوز کامل و واصل نیستند و باید با قدم تجرید در مسالک تجرید گام بردارند تا به کعبه تجرید برسند. خاص‌الخواص، مردان واصل به عالم حقیقت و ساکنان در آن هستند که به اذن حق و به جانشینی از او، در ماسوی الله تصرف می‌کنند. اینان، رجال‌الحق‌اند و ماسوی الله، عیال آنان است. این افراد انبیا و خواص اولیا هستند و همچنان‌که دنیا مزرعه آخرت برای سایرین است، دنیا و آخرت مزرعه آنان است و هر جا و با هر کیفیتی که بخواهند در آن‌ها کشت می‌کنند.^{۳۴}

نجم‌الدین رازی، در باب معرفت آیات الهی قرآن نیز به سه دسته معرفتی اشاره دارد و برخی از آیات قرآن را برای عموم (عوام و خواص) و برخی را مختص به خواص و خواص‌الخواص می‌داند. او ذیل آیه کریمه «مِنْهُ آیَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»^{۳۵} می‌نویسد: «آیات محکمات هن ام الكتاب؛ یعنی آیاتی که ظاهری واضح دارند و تنزیل آن دربرگیرنده مشرب خواص و عوام است برای بسط شریعت و هدایت و قسمی از آیات نیز متشابه هستند که تأویل آن‌ها غامض و مشکل است و تنها مشرب خواص و خواص‌الخواص محسوب می‌شود؛ زیرا که اسرار از اغیار مخفی است.»^{۳۶}

۳. انواع معرفت

از دیدگاه نجم‌رازی، آدمی سه بُعد دارد: ۱. صورتی از عالم محسوسات را داراست که برای او عالم شهادت شمرده می‌شود؛ ۲. روحی از عالم ملکوت غیرحسی در اوست که عالم غیب است؛ ۳. سَرّی در باطن اوست که انسان را مستعد دریافت فیض و نور الهی می‌کند. انسان قادر است با تربیت نفس خویش، از عالم شهادت به عالم غیب یا ملکوت راه یابد و به وسیله سَرّ متابعت نیز از عالم ملکوت به عالم جبروت

۳۲. بقره: ۲۲۳.

۳۳. انعام: ۹۱.

۳۴. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۳۰/۱.

۳۵. آل عمران: ۷.

۳۶. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۷/۲.

و عظمت، که همان مقام غیب‌الغیب است، ترقی کند و با نور الهی که از سر متابعت دریافت کرده است، به مشاهده انوار جمال و جلال الهی بنشیند و جانشینی باشد که همچون ولی خویش، عالم بر غیب و شهادت شود.^{۳۷} البته با استناد به آیه‌ای که فرمود: «فَلَا يَظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا»،^{۳۸} نجم رازی معتقد است: دریافت و معرفت کنه ذات الهی برای احدی امکان‌پذیر نیست.^{۳۹}

بر همین اساس، نجم رازی در خصوص معرفت، به سه نوع معرفت قائل است. وی در تفسیر اشاری آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۰} دریافت و معرفت حق برای انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: معرفت عوام، معرفت خواص و معرفت اخص‌الخواص.^{۴۱} البته نجم رازی این تقسیم سه‌گانه را در کتب منارات و مرصاد العباد خویش به صورت منسجم‌تر بیان کرده اما در کتاب تفسیری‌اش، این معرفت‌های سه‌گانه اندکی پراکنده آمده است.

نکته بعدی اینکه، اگر خود را مقید به تصریح او به تقسیمات سه‌گانه در کتب پیش‌گفته نکنیم، از برخی کلمات او در کتاب تفسیری التأویلات، نوع دیگری از معرفت را هم می‌توان دریافت کرد. او ذیل آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^{۴۲} و آیات پس از آن، به معرفتی اشاره می‌کند که در روز میثاق (در عالم دَر) در نهاد و فطرت آدمی نهاده شده است که هم معرفتی پیشینی نسبت به توحید و صفات حق است و هم او را مستعد معرفت و طلب در جهان مادی می‌کند که پس از دریافت قالب جسمانی، برخی این استعداد را غنیمت شمرده و باز به همان معرفت فطری که نه با حواس پنج‌گانه، بلکه با سلوک روحانی دریافت‌شدنی است، باز می‌گردند و برخی با پیروی از نفس و شهوات این استعداد را خاموش می‌کنند و از بین می‌برند.^{۴۳} شاید بتوان این نوع معرفت را معرفت فطری نامید، که یکی از اقسام معرفتی است که سهروردی نیز بدان اشاره کرده است،^{۴۴} مگر اینکه این قسم را هم از جمله معرفت‌های شهودی محسوب کنیم؛ زیرا به گفته نجم رازی، بازگشت به عالم میثاق (عالم ارواح) با تصفیة باطن و ترک تعلقات و رفع حجب به دست می‌آید که در قسم معرفت شهودی بدان اشاره خواهیم کرد.

۳۷. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۶۵-۲۶۶.

۳۸. جن: ۲۶.

۳۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۶/۱.

۴۰. فصلت: ۵۳.

۴۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۴۲. اعراف: ۱۷۲.

۴۳. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۰/۳-۹۲.

۴۴. سهروردی، رشف النصایح الایمانیه، ۱۹۰-۱۹۱.

۳.۱. معرفت عقلی (معرفت عوام)

در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۵} بیان کرد، اولین نوع معرفت، مختص عوام است که با نظر در محدثات عالم و تغییر احوال و اعراض آن به درکی عقلی از حقیقت هستی می‌رسند.^{۴۶}

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، واسطه‌های ادراک و معرفت از نگاه نجم رازی، حواس پنج‌گانه ظاهری و هم‌رقم آن‌ها، حواس پنج‌گانه باطنی است اما در این ابزار و وسایط معرفتی، جای عقل کجاست؟ این‌طور که مشخص شد، نجم رازی عقل را جزو حواس باطنی محسوب می‌کند که مدرک معقولات و سبب‌ساز معرفت عقلی است. اما جایگاه معرفتی عقل از دیدگاه او چیست؟ نجم‌الدین رازی طبق روایت «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ وَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»^{۴۷} از گفتار برخی از ائمه (مشایخ) نقل می‌کند که اولین مخلوقات، علی‌الاطلاق، فرشته‌ای کروی به نام عقل است که صاحب القلم القلب است؛ به دلیل این روایت که فرمود: «ثُمَّ قَالَ لَهُ (للعقل): أَقْبِلْ. فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ. فَأَدْبَرَ»^{۴۸} پس از نظر او، «عقل» جوهر و لطیفه‌ای نورانی است که مورد خطاب حق قرار گرفته است. البته نجم رازی بیان می‌کند که این خطاب به صاحب عقل تعلق دارد، نه خود عقل و نام‌نهادن صاحب عقل به عقل، همچون نامیدن صاحب شمشیر به شمشیر است.^{۴۹} حال این صاحب عقل کیست؟ نجم رازی ذیل آیه «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا»^{۵۰} می‌نویسد که این عقل، رسول گرامی (ص) است که اصل خلقت و عقل کل است.^{۵۱}

این عقل که نجم رازی آن را نوری روحانی از عالم اعلا و از اولین مخلوقات بالایی بر می‌شمرد،^{۵۲} که نحو اکمل و اتم آن را رسول خدا داراست، به صورت یکی از حواس باطنی در اختیار انسان قرار گرفته است (همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد). با استناد به آیه «أَوَّلَ مَا يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»^{۵۳} نجم رازی بیان می‌کند که عقل در مرتبه‌ای از مراتب درک معرفت توحیدی قرار دارد و با نظر در نشانه‌های خلقت خداوند، به استدلال در باب اثبات صانع می‌پردازد^{۵۴} و مقدمه‌ای برای رسیدن به درک

۴۵. فصلت: ۵۳.

۴۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۴۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۵۹۹/۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ۳۶۳/۵۴.

۴۸. ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱۰۷/۲؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ۸/۸؛ کلینی، الکافی، ۵۲۲/۲.

۴۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۳/۴.

۵۰. نبأ: ۳۸.

۵۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۵/۴.

۵۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۰۵/۲.

۵۳. اعراف: ۱۸۵.

۵۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۵/۳.

و معرفت شهودی است. طبیعت عقل، متابعت، انقیاد و تواضع برای پروردگار است و ضد آن، هوای نفسانی است. طبق آیه «إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»^{۵۵} اگر عقل با خمر هوای نفسانی ضعیف شود، مغلوب می‌شود و دیگر به‌سوی حق، هادی و راهنما نخواهد بود.^{۵۶} پس نجم رازی اولین مرحله هدایت را تفکر و تدبیر با عقل سلیم خالی از اوها، خیالات و هواها می‌داند که به معرفت عقلی از توحید و نبوت می‌انجامد^{۵۷} و عقل مشوب به هواها را «عقل معاش» می‌نامد که مستفاد از نور حق نیست و سرانجام صاحبان چنین عقلی، «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ»^{۵۸} است.^{۵۹} پس او ابزار معرفتی عقل را در کنار شرع معتبر می‌داند که بدان نور می‌گیرد و بدون آن، راه به گمراهی می‌برد.^{۶۰}

در تأویل دو آیه ۲۸۲ و ۲۸۳ سوره بقره، نجم رازی انسان‌های دین‌دار را به دو گروه تقسیم می‌کند: واقفون (متوقفان)؛ یعنی کسانی که در عالم صورت مانده و بابتی از ابواب عالم معنا به رویشان گشوده نشده است و سائرون (سیرکنندگان)؛ کسانی که از عالم صورت به عالم معنا سفر می‌کنند، اینان خود دو گروه‌اند: برخی از اینان، سائرنند و برخی، طائر. «سائر» کسی است که به شرع و عقل اقتدا می‌کند و بر جاده طریقت قدم می‌نهد.^{۶۱} پس عقل به‌کمک شرع، سالک را در راه طریقت قرار می‌دهد اما نجم رازی اعتقاد دارد که عقل تا همین جا پیشرو و راهبر است و تنها پای سالک را به راه طریقت باز می‌کند؛ اما بال و پر پرواز در طریقت، عشق است، که همان رهنمای معرفت شهودی با ابزار و وسایط و حواس بعدی؛ یعنی قلب، سر، روح و خفی است.

نجم رازی، معرفت عقلی را مرتبه اهل خوف و مقام عوام خلق می‌داند و معتقد است که این نوع معرفت موجب نجات نیست، الا آن‌ها را که نظر عقل ایشان مؤید باشد به نور ایمان و حیانی.^{۶۲} او معتقد است که معرفت عقلی بین کافران و دین‌داران و مردودان و مقبولان مشترک است؛ زیرا معقول، هر چیزی است که با برهان عقلی به دست می‌آید و این امر برای هر صاحب عقلی بالدرایة و بالقوة میسر است. پس کسی که عقلش از شوائب و هم صفا یابد، معقولات را با برهان درک می‌کند و اگر کسی هم عقلش از وهمیات صفا نیافته باشد، با قرائت و تفهیم استاد مرشد، معقولات را درک خواهد کرد.^{۶۳}

۵۵. مانده: ۹۰.

۵۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۳۰۵/۲.

۵۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۴/۳.

۵۸. بقره: ۱۸.

۵۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۷۷/۱.

۶۰. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۹۴/۳.

۶۱. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۵۲۹-۵۳۰.

۶۲. نجم رازی، رموزات اسدی، ۴۵-۴۶؛ نجم رازی، منارات السائرين، ۱۷.

۶۳. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۵۱۰.

۳. ۱. ۱. فرق حکمت و معرفت عقلی (معقولات)

نجم‌الدین رازی در کتاب تفسیری خویش، گاهی مباحثی را درباره حکمت و تفاوت آن با معقولات پیش کشیده است؛ مثلاً در شرح و تبیین آیه شریفه «يُوتَى الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^{۶۴}، باور به اینکه حکمت به مجرد تکرار آنچه افکار و اندیشه‌ها کسب کرده‌اند و فرقی میان معقولات و حکمیات و الهیات نیست را خیالی خام تلقی کرده است.^{۶۵} او معتقد است که حکمت، کسبی نیست و عقل‌ها از درک ذات آن محبوس و براهین عقلیه و نقلیه از آن به دورند. او به حقیقت معنای حکمت اشاره می‌کند که: «حکمت، موهبتی است که بر قلوب انبیا و اولیا وارد می‌شود به‌هنگام تجلی صفات جمال و جلال الهی و فنای اوصاف خلقی در برابر شواهد صفاتی خالق. پس از این تجلی و فنا، اسرار همراه با حقایق معانی‌ای که آن انوار به ودیعه می‌نهند، کشف می‌شوند. اماره صحت این اسرار و حقایق معانی، معادل‌بودن و همگون‌بودن آن‌ها با حقایق قرآنی است، بلکه عین حقایق قرآنی هستند. سخن رسول گرامی (ص) که فرمود: «أُوتِيَتْ الْقُرْآنَ وَمَا يَعْدِلُهُ»^{۶۶}، اشاره به این حکمت دارد.»^{۶۷}

۳. ۱. ۲. مخالفت رازی با فلسفه

نجم‌الدین دایه، در کتاب التأویلات النجمية، در موارد مختلف، فلسفه و فلاسفه را مورد انتقاد و رد قرار می‌دهد. او ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ»^{۶۸} به نکته‌ای به‌عنوان معنای باطنی این آیه اشاره می‌کند. او باور دارد که این آیه اشاراتی برای اهل محبت مجذوب دارد؛ اینکه آنان باید از اهل غفلت و سرگرمی در این سرای فریب که محبت و طلب سالکان را به استهزا و بازیچه می‌گیرند، دوری کنند و آنان را دوستان و اولیای خود نگیرند. این دشمنان خدا و دشمنان سالکان الی‌الله که از آنان در این آیه تعبیر به «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» شده، همانا صاحبان علوم ظاهری ثقیل و کفرآمیز؛ یعنی فلاسفه هستند، آنان که به علوم عقلی تمسک کرده و از علوم شهودی به دور هستند. از دیدگاه نجم‌رازی، ضدیت میان صاحبان علوم شهودی و علوم عقلی، ضدیتی دائمی است؛ زیرا فلاسفه، دشمنان آنچه نمی‌دانند هستند، درحالی‌که نمی‌دانند و نمی‌دانند که نمی‌دانند و در جهل مرکب به سر می‌برند.^{۶۹}

۶۴. بقره: ۲۶۹.

۶۵. نجم‌رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۵۱۰.

۶۶. باوجود تتبع در منابع روایی، این حدیث را تنها به این صورت یافتیم: «أُوتِيَتْ الْكِتَابَ وَمَا يَعْدِلُهُ»، ابن‌حنبل، مسند احمد، ۲۶۲/۱۲؛ مقریزی، امتاع الأسماع، ۲۲۳/۱۱.

۶۷. مقریزی، امتاع الأسماع، ۲۲۳/۱۱.

۶۸. مانده: ۵۷.

۶۹. نجم‌رازی، التأویلات النجمية، ۲۸۷/۲.

همچنین نجم رازی در معنای اشاری (تأویلی) آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^{۷۰} به گمراهی فلسفه و فلاسفه اشاره می‌کند و آنان را هم‌سنگ دهریون، اباحی‌گران و ملحدان بر می‌شمرد: «آیه، اشاره به آسمان روحانی و زمین بشری دارد؛ یعنی اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از الله باشد؛ به عبارت دیگر، اگر مدبرانی مثل عقل در آسمان روحانی و هوا در زمین بشری وجود داشته باشد و هدایت الهی به واسطه انبیا و شرایع آسمانی نباشد، آسمان روحانی فلاسفه، طبیعت‌گرایان، دهریون، اباحی‌ها و ملحدان و زمین بشری آنان فاسد می‌شود. فساد آسمان ارواح آنان این است که قدم‌هایشان در جاده توحید و طریق وحدانیت می‌لغزد تا آنجا که برای خداوند واحد قهار شریکی قدیم که همان عالم ماده است، قائل می‌شوند و سخنان پیامبران را نپذیرفته و با هدایت حق، به مسیر هدایت راه نمی‌یابند. اما فساد زمینی آنان به این است که قدم‌هایشان از جاده بندگی و طریق شریعت می‌لغزد، تا آنجا که طاغوت هوا و شیطان را عبادت کرده و می‌پرستند.»^{۷۱}

یا در آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»^{۷۲} آنان را که در اسما و صفات الهی به الحاد کشیده شده‌اند، فلاسفه می‌داند؛ زیرا آنان خداوند را به اسمائی نامیده‌اند که خودش این اسما را ذکر نکرده است؛ مثلاً او را «علت اولی» یا «موجب بالذات» نامیده‌اند. نجم رازی دلیل الحاد آنان در این نام‌گذاری را آن می‌داند که براساس این اسما، خداوند، مختار در خلق و ایجاد و در افعالش نیست. او بر این باور است که اسمای الهی، توقیفی است و هرکس به نامی که نصی بر آن نیست خدا را بخواند، ملحد است.^{۷۳}

پیش‌تر معلوم شد که نجم‌الدین رازی معرفت عقلی را قبول دارد و حتی عقل را یک حاسه باطنی و لطیفه‌ای روحانی می‌داند، که کار او درک معقولات مقدمه درک غیب است، حتی خود او براهین عقلی بر اثبات وجود و توحید خدا را قبول دارد، پس مخالفت او با فلاسفه که خود را عقل‌گرا می‌دانند، چیست؟ به نظر می‌رسد همان‌طور که بیان شد، نجم رازی عقل سلیم تابع شرع را به عنوان ابزار معرفت می‌پذیرد و عقل مشوب به خودرایی و اوهام را رهن می‌داند و اساساً فیلسوفان را صاحبان نوع دوم از عقل محسوب می‌کند و آنان را فیلسوف به معنای واقعی نمی‌داند. شاهد سخن آنکه، در تفسیر تأویلات النجمیه از گروه گمراه عقل‌بسنده، با نام «متفلسف» (شبه فیلسوف) نام می‌برد؛^{۷۴} بنابراین او با عقل‌بسندگی و استقلال آن از وحی

۷۰. انبیاء: ۲۲.

۷۱. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۲۲۵/۴.

۷۲. اعراف: ۸۰.

۷۳. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۹۳/۳.

۷۴. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۳۵۴/۱.

مخالف است و عقل با نور ایمان به وحی را راهگشا و رساننده آدمی به مقام سائرون و اصحاب الیمین می‌داند؛^{۷۵} ثانیاً گویا او با فلاسفه دهری و مادی‌گرای قائل به قدم عالم و هم آنان که قائل به معاد روحانی هستند و نه جسمانی، دشمنی دارد^{۷۶} و ثالثاً آن‌طور که از آثار او مبین است، او از نظر کلامی، اشعری است^{۷۷} که به‌طور کلی، چندان رابطه خوشی با عقل‌گرایی فیلسوفانه ندارند؛ همچون یکی از اکابر خویش؛ یعنی غزالی. او در این باره آنقدر تعصب نشان می‌دهد که حتی برای حفاظت دین از آلائش فلسفه، به‌کاربردن زور و از بین بردن فیزیکی با تیغ بی‌دریغ را جایز می‌شمارد و تعصب آن ائمه متقی (به قول خودش) را که فتوا به قتل امثال عین‌القضات همدانی و سهروردی (شیخ اشراق) را صادر می‌کردند، می‌ستاید.^{۷۸} نکته جالب اینجاست که رازی عقل مورد تأیید خود را عقل هم‌راستا با باطن‌گرایی و سلوک معنوی معرفی می‌کند، نکته‌ای که سهروردی و عین‌القضات هم درباره عقل مورد استناد خود به آن قائل‌اند؛ اما نجم‌الدین، عقل آنان را عقل استدلالی مستقل و برخلاف نور رحمانی و تأیید شرع می‌داند و نمی‌پذیرد و نهایت آن را گمراهی بر می‌شمرد. چنین نظر متعصبانه‌ای راه را بر خردورزی مسدود می‌کند.

۲.۳. معرفت نظری یا سنتی (معرفت خواص)

در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سُئِرَ بِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۷۹} بیان کرد، دومین نوع معرفت، مختص خواص است که با بصیرت قلبی و مشاهده شواهد ربوبی و اختلاف احوال قبض و بسط و سایر اطوار قلبی به معرفتی قلبی از حقیقت حق می‌رسند.^{۸۰} نجم‌الدین معتقد است: معرفت سنتی، مرتبه اهل استغفار است و مقام خاص مؤمنان از اهل سنت و بنده تا از اهل استغفار نشود به مقام معرفت سنتی نرسد.^{۸۱} نجم‌الدین معرفت نظری را مرتبه اهل تهلیل و مقام خواص می‌داند.^{۸۲} وی این افراد را صاحبان بصیرت و رؤیت از ارباب قلوب سلیمه زکیه می‌داند که از روزنه قلوبشان به ملکوت اشیا می‌نگرند.^{۸۳} نجم رازی در تأویلات نجمیه خویش بر این باور است که در این نوع معرفت، وقتی قلب از آفات نفسانی سلامت ماند و به دنیا پشت کرده و رو به مولا آورد و با مصقل ذکر صیقل یابد، از

۷۵. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۵۲۹-۵۳۰.

۷۶. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۲۵/۴.

۷۷. نک: نجم رازی، مرصاد العباد، ۲۸۹-۲۹۱.

۷۸. نجم رازی، مرصاد العباد، ۲۹۴.

۷۹. فصلت: ۵۳.

۸۰. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۸۱. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۴۷.

۸۲. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۵۱.

۸۳. نجم رازی، منارات السائرين، ۲۰.

کدورت‌های صفات بشری پاک و منور به نور ذکر می‌شود.^{۸۴} او در کتاب مرموزات به جای معرفت نظری، معرفت سنتی را به کار می‌برد اما در منارات السائرین^{۸۵} و مرصاد العباد با عنوان معرفت نظری آن را بیان می‌کند.

با توضیحاتی که نجم رازی درباره این نوع معرفت بیان کرده است، به نظر می‌رسد که این نوع معرفت بیشتر به معرفت قلبی شباهت دارد؛ زیرا تماماً مرتبط با قلب و واردات قلبی است. شاهد سخن اینکه، معرفت نظری در سنت عرفانی بیشتر در معنای معرفت عقلی به کار رفته است اما آنچه نجم رازی در توضیح آن بیان می‌کند بیشتر به معرفت قلبی نزدیک است تا معرفت عقلی (نظری)؛ بنابراین در اینجا با نوعی مسامحه و تساهل در اصطلاح‌گذاری توسط نجم رازی مواجه‌ایم. با این وصف، اگر معرفت نوع اول را معرفت نظری و عقلی، نوع دوم را معرفت قلبی و نوع سوم را معرفت شهودی می‌نامید، شاید به صواب نزدیک‌تر بود.

۳.۳. معرفت شهودی (معرفت خاص الخواص)

باز هم در تقسیمی که نجم رازی ذیل آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۸۶} بیان کرد، سومین نوع معرفت، مختص اخص الخواص ذکر شده است که آنان با خروج از حجاب‌های ظلمانی انسانی، راه به حضرت ربوبی می‌یابند و صفات جمالی و جلالی حق برای آنان تجلی می‌کند و به حقیقت، پرده از عین و عیان آنان مکشوف می‌شود.^{۸۷} رازی در مرموزات اسدی، معرفت شهودی را مرتبه اهل ذکر می‌داند و مقام خاص الخواص می‌نامد.^{۸۸} او در ابتدای کتاب مرصاد العباد و همچنین ذیل آیه «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»^{۸۹} در کتاب تفسیری خویش، در باب معرفت، به تفسیر اشاری حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» اشاره می‌کند که خلاصه انسان و نفس انسان، دل است و دل چون آینه است. وی اشاره می‌کند که دنیا و آخرت پوشاننده این آینه و مانع جلوه‌گری آن است؛ پس انسان برای اینکه آینه وجودی خویش را هویدا کند، باید از دنیا و آخرت بگذرد. ظاهرشدن صفات جمال و جلال الهی به سبب این آینه است که انسان باید با تربیت و سلوک بر جاده شریعت و طریقت و حقیقت به حدی برسد که این آینه را مظهر اسمای الهی کند و آنگاه به حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف

۸۴. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۸۳.

۸۵. نجم رازی، منارات السائرین، ۲۰.

۸۶. فصلت: ۵۳.

۸۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۶۹/۵.

۸۸. نجم رازی، مرموزات اسدی، ۵۵.

۸۹. ذاریات: ۲۱.

ربه» می‌رسد.^{۹۰}

کشف از نظر نجم رازی، برطرف شدن پرده‌های حجاب از پیش چشم است که این پرده‌ها، هجده هزار عالم و به روایتی، هفتاد هزار و به روایت دیگر، سیصد و شصت هزار عالم است و هم شامل حجب نورانی است و هم حجب ظلمانی.^{۹۱} نجم رازی نیز مکاشفات را در اصطلاح اهل سلوک، مدرکات پنج‌گانه باطنی می‌داند که مافوق این حواس ظاهری است. سالک با گذر از هر حجابی، دیده‌ای مناسب با آن مقام برایش گشوده می‌شود.^{۹۲}

۳.۳.۱. مراتب کشف و شهود

در میان صوفیه و عرفای اسلامی، مراتب مختلفی برای کشف و شهود بیان شده است و هریک از آنان تقسیماتی را در این زمینه بیان کرده‌اند. برای نمونه، ابن عربی دو گونه تقسیم‌بندی برای مراتب کشف به دست می‌دهد؛ در کتاب فتوحات مکیه، پنج مرتبه را ذکر می‌کند: ۱. کشف ذهاب، یعنی حس نکردن هیچ محسوسی به دلیل مشاهده محبوب؛^{۹۳} ۲. کشف روائج، یعنی کشف از طریق بو؛^{۹۴} ۳. کشف وصل، یعنی شهود معیت حضرت حق؛^{۹۵} ۴. کشف وجد، یعنی استیلای حال کشف؛^{۹۶} ۵. کشف انس، یعنی تجلی جمال حق و انبساط حال سالک.^{۹۷}

در کتاب الرسالة الغوثیه نیز پنج مرتبه برای کشف را نام می‌برد: ۱. کشف عقلی، یعنی فهم معقولات؛ ۲. کشف قلبی، یعنی کشف انوار و حصول مشاهده؛ ۳. کشف سرّی، یعنی الهام اسرار خلقت؛ ۴. کشف روحی، یعنی تجسد عالم غیب بر سالک و معرفت اخبار گذشته و آینده و امور مخفی؛ ۵. کشف صفاتی، یعنی کشف به واسطه صفات جمالی و جلالی حق.^{۹۸}

نجم‌الدین رازی ذیل آیه «وَمَا يَعْزُبُ عَنْهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ»^{۹۹} ضمن برشمردن «عالمون» از اصحاب سلوک و سائرون الی الله، انواع و مراتبی را برای کشف این سالکان بر می‌شمرد که به تقسیم دوم ابن عربی شباهت زیاد و درخور تأملی دارد. البته او در مرصاد العباد به کشفی با نام کشف نظری اشاره می‌کند که ذیل این آیه

۹۰. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳؛ نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۲۴۰/۱.

۹۱. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۱۰۱/۴.

۹۲. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۲۲۸.

۹۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳۸۹/۲.

۹۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۳۹۲.

۹۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۴۸۰.

۹۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۵۳۷.

۹۷. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۵۴۰.

۹۸. ابن عربی، الرسالة الغوثیه، ۲۵.

۹۹. عنکبوت: ۴۳.

نیاورده است. مقصود او از کشف نظری، «هنگامی است که دیده عقل، گشاده و به اسرار معقولات مکاشف می‌شود. بر این کشف نمی‌توان بسیار اعتماد کرد. بیشتر حکما و فلاسفه در این مقام مانده و به گمراهی افتاده‌اند.»^{۱۰۰}

مراتب کشفی که ذیل آیه بیان کرده است، عبارت‌اند از:

کشف قلبی: این مرحله از کشف، ابتدای طریق معرفت شهودی است. نجم رازی از این مرحله به بعد را معرفت اهل سلوک و سائرون الی الله می‌نامد. این معرفت همواره در حال تزیاد است و پس از پیمودن هر مرحله، مرحله بعدی برای او کشف می‌شود و این مراتب یکی پس از دیگری برای سالک راستین به دست می‌آید.^{۱۰۱} از دیدگاه نجم رازی، وقتی ارباب سلوک الی الله از مرحله نفس و صفات آن عبور کردند و به مرحله قلب رسیدند، نفس را به وسیله نور تابان قلب درک کرده و بدان معرفت می‌یابند (معرفت نفس).^{۱۰۲}

کشف سری (کشف الهامی): از دیدگاه نجم رازی، سالکان الهی هنگامی که از مرحله قلب و صفاتش عبور کرده و به مقام سر رسیدند، علم و معرفت سیر قلب را می‌شناسند.^{۱۰۳} او در مرصاد العباد این نوع کشف را کشف سری یا الهامی می‌نامد و معتقد است که: «در این نوع کشف، اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز مکشوف می‌شود.»^{۱۰۴}

کشف روحی (کشف روحانی): نجم رازی معتقد است: وقتی سالکان از مرحله سر، گذشته و به عالم روح واصل شوند، به سبب نور روح، مقام سر بر آنان منکشف خواهد شد.^{۱۰۵} او در مرصاد العباد نام این مرتبه را کشف روحی یا روحانی گذاشته و بر این باور است که: «روح در این کشف، به کلی صفا می‌گیرد و از کدورات جسمانی پاک می‌شود؛ بنابراین تمام درجات بهشت و جهنم و ملائکه و مکالمات آن‌ها را مشاهده می‌کند. در این کشف، حجاب زمان و مکان وجود ندارد؛ بلکه دایره ازل و ابد نصب دیده می‌شود. بیشتر خرق عادات (کرامات) در این مقام پدید می‌آید.»^{۱۰۶}

کشف خفی: نجم رازی بر این باور است که سالکان الی الله وقتی که از منزل خفی گذشتند و به ساحل دریای حقیقت متصل شدند، به وسیله انوار مشاهده صفات جمال الهی، منزل خفی را در

۱۰۰. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۱/۴.

۱۰۲. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲.

۱۰۳. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲.

۱۰۴. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۵. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۰۶. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

می‌یابند.^{۱۰۷} وی در مرصاد العباد می‌نویسد: «فقط بر اهل دین است و بعد از کشف روحی پدید می‌آید و مخصوص افراد خاص درگاه حضرت حق است. در این مقام، روحی نورانی به بنده عطا می‌شود که با آن به عالم صفات خداوندی راه می‌یابد.»^{۱۰۸}

کشف صفات: در اعتقاد نجم دایه، سالکان راه حق، در این مرحله شهودی هنگامی که به سبب سطوات تجلی صفات جلال الهی از انانیت وجود فانی شدند و به بهشت دریای حقیقت واصل شدند، به وسیله هویت حق تعالی مکشوف می‌شوند.^{۱۰۹} ذیل آیه «...وَأَخْشَوْنِي وَلَا تُكْمِرْ بِكُمُ الْعُلُكُ تَهْتَدُونَ»،^{۱۱۰} نجم رازی نتیجه خشیت الهی را اتمام نعمت و هدایت یافتگی ذکر می‌کند. از نظر او، اتمام نعمت خدا بر سالکانِ خدا ترس، خارج کردن آنان از ظلمات حجاب‌های وجودی و ورود به عالم ربوبی و حضرت جلالی و هدایت یافتگی آنان، رهنمون شدن به شهود صفات جلالی و جمالی است.^{۱۱۱} او در کتاب مرصاد العباد این مرحله را کشف صفاتی می‌نامد و می‌گوید: «همچنین خفی واسطه عالم صفات خداوندی و عالم روحانیت آمد تا قابل مکاشفات صفات حضرتی شود و عکس آن، اخلاق به عالم روحانیت رساند تا به شرف «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»^{۱۱۲} مشرف شود و این را کشف صفاتی گویند.»^{۱۱۳}

کشف ذاتی: به باور نجم رازی، این مرتبه شهودی، «مرتبه‌ای بس بلند است که عبارت و اشارت از بیان آن قاصر است. این مقام، همان تجلی ذات و صفات خداوند است.»^{۱۱۴} در این مرحله، سالکان الهی هنگامی که در دریای هویت الهی غرق و باقی به بقای الوهیت شدند، خدا را به سبب خدا خواهند شناخت و او را به یگانگی درک خواهند کرد، در وقتی که او را به هنگام اراده بر خلق ماهیت اشیا می‌یابند که فرمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۱۱۵} و در اینجاست که صبح حقیقت بر آنان می‌دمد و آنان را از مصباح بی‌نیاز می‌کند و بنده به مقام «كنت له سمعاً و بصراً و لساناً و يداً فبى يسمع و بى يبصر و بى يبطش»^{۱۱۶} نائل می‌شود.^{۱۱۷}

۱۰۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۰۸. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۰۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۲/۴.

۱۱۰. بقره: ۱۵۰.

۱۱۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۲۲۷/۱.

۱۱۲. حکیم ترمذی، الامثال من الكتاب و السنة، ۸۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ۱۲۹/۵۸.

۱۱۳. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۱۴. نجم رازی، مرصاد العباد، ۳۱۵.

۱۱۵. فصلت: ۵۳.

۱۱۶. حدیث قدسی که صورت کامل آن بدین شکل است: «إذا أحببت عبدا كنت له سمعاً و بصراً و يداً و لساناً، فبى يسمع و بى يبصر و بى يبطش و بى ينطق و بى يمشى»، نسفی، الانسان الكامل، ۱۳۶؛ گیلانی، سر الامرار و مظهر الانوار، ۲۷/۱؛ این حدیث قدسی به صورت‌های دیگر در کتب روایی شیعه و سنی نقل شده است (نک: مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۹/۵۸؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ۹۱/۱).

۳.۳.۲. رابطه ایمان و کشف

در دیدگاه نجم رازی، رابطه وثیقی میان معرفت شهودی و ایمان وجود دارد. همان‌گونه که معرفت شهودی مراتبی دارد، ایمان نیز مراحل دارد که به تدریج با افزوده شدنش، مراتب کشف و معرفت شهودی برای سالک، بیشتر و بیشتر می‌شود. ذیل آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»^{۱۱۸} او معتقد است که ایمان دو مرتبه دارد: ایمان در مرحله اول به تصدیق بی‌ریب و شک قلبی به حقایق غیب حاصل می‌آید.^{۱۱۹} در مرحله دوم، ایمان، یقین داشتن به غیب الغیب است که این مرتبه نیز خود به دو مرتبه تقسیم شدنی است:

أ. در این مرتبه، مؤمن قلب خویش را به استعانت نور غیبی که ازسوی باری تعالی آمده است، از تعلقات جسمانی و حجاب‌های نفسانی و صفات رذیله آن خلاص می‌کند و به عالم ارواح که پیش‌تر در روز آلت در آنجا بوده و بدانجا تعلق داشته است، هدایت می‌شود. در اینجا است که دیگر غیب روحی و روحانی برای سالک از غیبت به ظهور می‌رسد و حجاب‌ها کنار می‌رود و سالک به مقام حضور و شهود نائل می‌آید که فرمود: «وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ»^{۱۲۰} در این مرتبه آنچه پیش‌تر روح سالک در عالم ذر مشاهده کرده بود، حالا از نو مشاهده می‌کند، دوباره خطاب آلت را از پروردگار می‌شنود و به نوری که در آن عالم، ذره را منور کرده بود، دوباره منور و نورانی می‌شود و نسیم الطاف رحمانی باز بر او وزیدن می‌گیرد. در این مرتبه، ایمان غیبی تبدیل به ایمان عینی می‌شود و خدای تعالی ایمان به غیب الغیب را بر قلب سالک مکتوب می‌کند.^{۱۲۱} از اینجا قلب از عالم ارواح پرواز می‌کند و به بالاتر می‌رود و تا عالم سر پیش می‌رود. نجم رازی بر این باور است که این وادی، وادی سکر است، آن وادی که موسی بدان تعلق داشت.^{۱۲۲} در این مرتبه، کثرت مکاشفات و مشاهدات بین محب و محبوب به حدی است که سالک را به حالت سکر در می‌آورد و سالک محب که بر بساط قرب الهی نشسته است با زبانی که از مستی او حکایت دارد، درخواست می‌کند که ایمانش عیانی و غیب برایش عینی شود و می‌گوید: «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»^{۱۲۳} اینجا خطابی از سرادقات عزّ الهی ندا می‌کند که این مرتبه، مرتبه غیب الغیب است و غیب او بر هیچ کس ظاهر نمی‌شود و باوجود ثنویت و حجاب انانیت سالک، احدیت الهی به شهود در نمی‌آید.^{۱۲۴}

۱۱۷. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۳/۴.

۱۱۸. بقره: ۳.

۱۱۹. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۷/۱.

۱۲۰. تغابن: ۱۱.

۱۲۱. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۰۹/۱.

۱۲۲. نجم رازی، بحر الحقائق والمعاني، ۴۸۸؛ نجم رازی، التأویلات النجمية، ۶۵/۳.

۱۲۳. اعراف: ۱۴۳.

۱۲۴. نجم رازی، التأویلات النجمية، ۱۱۰/۱.

ب. در این مرتبه، سالک از احدیت و انانیت خویش پس از شنیدن ندای «لن ترانی» توبه می‌کند. این مرتبه، مرتبه هوهویت الهی و مقامی است که به گفته رازی، مقام صحو است و به ابراهیم (ع) تعلق دارد.^{۱۲۵} در این مرتبه، سالک ایمان می‌آورد که هوهویت الهی، غیب مطلق است و درک‌شدنی برای احدی نیست، اما هرچه این ایمان بالاتر رود و انانیت سالک رو به زوال رود، مشاهداتی از هوهویت و غیب‌الغیب دریافت می‌کند تا آنجا که انانیت به کلی از بین رود و سالک مستغرق هوهویت حق شود.^{۱۲۶} به نظر می‌رسد که ایمان در مرحله اول، به کشف قلبی در تقسیمات نجم رازی ارتباط دارد و انتهایش آنجاست. ایمان در مرتبه اول از مرحله دوم به کشف روحی و سرّی می‌انجامد و در مرتبه دوم آن، با کشف خفی و کشف ذاتی و صفاتی به سرانجام می‌رسد.

نتیجه‌گیری

نجم‌الدین رازی نیز در آثار خود، که در التأویلات النجمیه به صورت پراکنده و در خلال سایر بحث‌های عرفانی و ذیل تفاسیر اشاری تأویلی وی از آیات الهی است، به مباحث مربوط به انواع معرفت، معرفت شهودی و مراتب کشف و شهود پرداخته است. پس از بررسی تمامی مجلدات تفسیر التأویلات النجمیه وی و با کمک سایر آثار او نتایج ذیل به دست آمد:

در باب مبانی معرفت‌شناسی از آنجا که اساس تفکرات عرفانی نجم‌الدین رازی پیرامون محور لایه‌مندی هستی یا وجود ظاهر و باطن برای همه چیز دور می‌زند، او به یک دوگانه‌گرایی (ظاهر و باطن) در عالم هستی معتقد است که معرفت را نیز به دو قسم معرفت ظاهری و معرفت باطنی تقسیم می‌کند. از همین رهگذر، ابزارهای معرفتی او نیز به دو گروه حواس پنج‌گانه ظاهری و حواس پنج‌گانه باطنی (عقل، قلب، سر، روح و خفی) تقسیم می‌شود که هریک از این حواس، مسئول درک معرفت بخشی از هستی هستند. نکته دیگری هم که از این تقسیم برداشت می‌کند این است که پس برای درک و معرفت هریک از این عوالم نیز اهلی است که این‌ها عوام ظاهرگرا، عقل‌گرایان و اهل دل و باطن و حقیقت هستند. پس معرفت، دارای مراتبی است و معرفت‌داران نیز مراتبی دارند که عوام، خواص و خاص‌الخاص‌ها هستند. در باب اساس معرفت، وی با استناد به تفسیر آیاتی همچون «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»، اساس علم و معرفت را منسوب به خداوند می‌داند و خداوند متعال را

۱۲۵. نجم رازی، بحر الحقائق و المعانی، ۴۹۰.

۱۲۶. نجم رازی، التأویلات النجمیه، ۱۱۰/۱-۱۱۱.

معلم آدمی در علم‌آموزی و معرفت‌اندوزی معرفی می‌کند.

از دیدگاه نجم رازی، از آنجاکه آدمی دارای سه بُعد صورتی از عالم محسوسات؛ روحی از عالم ملکوت غیرحسی و سرّی در باطن است، همه عوالم محسوس و غیرمحسوس (غیب) را می‌تواند درک کند و حد او تا سرمنزل معرفت عالم غیب و شهادت همچون محبوبش است؛ اما آدمی از درک کنه ذات الهی ناتوان است.

از نگاه نجم رازی، معرفت انواع سه‌گانه دارد: معرفت عقلی برای عوام؛ از جمله مسلمان، کافر، فیلسوف و...؛ معرفت نظری یا سنتی برای خواص (صاحبان لب و قلب صافی) و معرفت شهودی برای خواص الخواص (اهل سرّ و روح و خفی). البته باتوجه به کتاب التأویلات شاید بتوان معرفت چهارمی، با نام معرفت فطری را نیز به این اقسام اضافه کرد.

نجم‌الدین دایه اگرچه با معرفت عقلی مخالف نیست؛ اما سر ناسازگاری و مخالفت شدید با فلسفه دارد و آنان را گمراهان و کافران می‌داند؛ زیرا اساساً او عقل خودبنیاد مستقل از نور وحی و ایمان را قبول ندارد و سرانجام آن را گمراهی می‌داند؛ لذاست که بین حکمت که عطیه الهی است و معقولات، تفاوت قائل است.

کشف از نظر نجم رازی، برطرف شدن پرده‌های حجاب از پیش چشم است و هم شامل حجب نورانی است و هم حجب ظلمانی. بر این پایه، مراتب کشف از نظر نجم‌الدین رازی عبارت است از: کشف نظری، کشف قلبی، کشف سرّی، کشف روحی، کشف خفی، کشف صفاتی و کشف ذاتی. این تقسیم بسیار به تقسیم‌بندی ابن عربی درباره اقسام کشف شباهت دارد.

رابطه معناداری میان ایمان و مراتب آن و کشف و مراتبش در کلام نجم رازی مشاهده‌شدنی است. از دیدگاه نجم رازی در ارزش‌گذاری انواع معرفت، معرفت شهودی بالاترین درجه را داراست که تنها اهل سیروسلوک و واصلان طایر به درک آن نائل می‌شوند.

منابع

قرآن کریم.

آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. الذریعة الى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

آملی، سیدحیدر. جامع الأسرار و منبع الأنوار. مقدمة هانری کربن. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۶ق.

ابن حنبل، احمدبن حنبل. مسند احمدبن حنبل. بیروت: الرسالة، ۱۴۱۶ق.

ابن عبدربه. احمدبن محمد، العقد الفريد. بیروت: دار الكتب العلمية، بی‌تا.

ابن عربی، محمدبن علی. الرسالة الغوثية. به تحقیق نجیب مایل هروی. تهران: مولى، ۱۳۸۸.

- ابن عربی، محمد بن علی. الفتوحات المکیة. قم: آل البیت، ۱۴۰۸ق.
- ادنه‌وی، احمد بن محمد. طبقات المفسرین. السعودية: مكتبة العلوم والحکم، ۱۴۱۷ق.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. كشف الظنون عن اسامی الكتب والفنون. بغداد: المثنی، ۱۹۴۱م.
- حقی، اسماعیل بن مصطفی. روح البیان. بیروت: دار الفکر، بی تا.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی. الامثال من الكتاب و السنة. بی جا: بی تا، بی تا.
- دیلمی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب. قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- ذهبی، محمد حسین. التفسیر و المفسرون. قاهره: الوهبة، ۱۴۲۰ق.
- زرکلی، خیرالدین. الاعلام. بیروت: دار العلم، ۱۹۸۰م.
- سهروردی، یحیی بن حبش. رشف النصایح الایمانیة. ترجمه معین الدین جمال. تهران: بنیاد، ۱۳۶۵.
- صادقی، محسن. بزرگان ری. قم: دار الحدیث، ۱۳۸۲.
- صفری آق قلعه، علی. «آگاهی‌هایی تازه از زندگی نجم دایه در نسخه‌ای از تفسیرش، بحر الحقایق، با یادداشتی به خط خود او». گزارش میراث. ش ۸۰ و ۸۱ (۱۳۹۶): ۱۱۹-۱۲۸.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تهران: چاپ جلال الدین همایی، ۱۳۶۷.
- غزالی، محمد بن محمد. احیاء علوم الدین. بیروت: دار الكتب العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. قم: دار الحدیث، ۱۴۳۰ق.
- گیلانی، عبدالقادر بن صالح. سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یتحتاج الیه الأبرار. بیروت: دار الكتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الأنوار. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مقریزی، احمد بن علی. امتاع الأسماع. بیروت: دار الكتب العلمیة، بی تا.
- موحدی، محمدرضا. «نویافته‌هایی از حیات و آثار نجم رازی». پژوهش‌های ادب عرفانی. دوره ۱۶، ش ۲ (۱۴۰۱): ۱۵-۳۱. ۲۲۱۰۸/۱۰.1632۱۰/jpll.2021.129799
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. التأویلات النجمیة فی التفسیر الإشاری الصوفی. به تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دار الكتب العلمیة، ۲۰۰۹م.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. بحر الحقائق و المعانی فی تفسیر السبع المثانی؛ المسمى بالتاویلات النجمیة. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۲.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. رساله عقل و عشق. مقدمه مجتبی مینوی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. مرصاد العباد. به تحقیق و تصحیح محمد امین ریاحی. تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۹.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. مر موزات اسدی در مز مورات داودی. به تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن، ۱۳۸۱.

نجم رازی، عبدالله بن محمد. منارات السائرين و مقامات الطائرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. الإنسان الكامل. تصحيح و مقدمة ماريژان موله. تهران: تابان، ۱۳۴۱.

Ballanfât, Paul. "Reality and Image in the Tafsîr of Kubrâ and Râzî". *The Muhyiddin Ibn Arabi Society. Society Journal*, Paris. 2013.

Transliterated Bibliography

Qurân-i Karîm

Al-Adnahwî, Aḥmad ibn Muḥammad. *Ṭabaqât al-Mufasirîn*. Al-Su‘ûdiya: Maktaba al-‘Ulûm wa al-Ḥikam, 1996 / 1417.

‘Âmulî, Sayyid Ḥydar. *Jâmi‘ al-Asrâr wa Manba‘ al-Anwâr*. Muqaddamah-yi Henry Corbin. Beirut: Mû‘assisa al-Târikh al-‘Atabî. 2005/1426.

Âqâ Buzurg Tihranî, Muḥammad Muḥsin. *al-Dharî‘a Ilâ Taṣānîf al-Shi‘a*. Qum: Ismâ‘iliyân, 1988/1408.

‘Azîz al-Dîn Kâshânî, Maḥmud ibn ‘Alî. *Miṣbâḥ al-Hidāya wa Miftāḥ al-Kifāya*. Tehran: Châp Jalâl al-Dîn Humāyî, 1989/1367.

Daylamî, Ḥasan ibn Muḥammad. *Irshād al-Qulûb*. Qum: Sharîf al-Raḍî, 1992/1412.

Dhahabî, Muḥammad Ḥusayn. *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Cairo: al-Wahabah, 1999/1420.

Fakhr Râzî, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsîr Kabîr*. Beirut: Dâr Iḥyâ‘ al-Tûrâth al-‘Arabî. 1999/1420.

Ghazzâlî, Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyâ‘ al-‘Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, s.d.

Gilânî, ‘Abd al-Qâdir ibn Ṣâlih. *Sir al-Asrâr wa Mazhar al-Anwâr Fimâ Yaḥtâj ilayh al-Abrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007/1428.

Ḥâjî Khalîfih, Muṣṭafâ ibn ‘Abd Allâh. *Kashf al-Zunûn ‘An Asāmî al-Kutub va al-Funûn*. Baghdâd: al-Muthanâ, 1941/1360.

Ḥakîm Tirmidhî, Muḥammad ibn ‘Alî. *al-Amthâl min al-Kitâb wa al-Sunna*. s.l.: s.n. s.d.

Ḥaqî, Ismâ‘îl ibn Muṣṭafâ. *Rûḥ al-Bayân*. Beirut: Dar Fikr, s.d.

Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Iqd al-Farîd*. Beirut: Dâr al-Kutub-i

‘Ilmīyya. S.d.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Al-Futūḥāt al-Makīya*. Qum: Āl al-Bayt, 1987/1408.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Risālah al-Ghawthīya*. researched by Najīb Māyil Hirawī. Tehran: Mawlā, 2010/1388.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: al-Risālah. 1995/1416.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2009/1430.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.

Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī. *Imtā‘ al-Asmā‘*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, s.d.

Muwahidī, Muḥammad Riḍā. "Nū Yāftih-hā-yi az Ḥayāt va Āsār Najm Rāzī". *Pazhūhish-hā-yi Adab ‘Irānī*. Durīh-yi 16, no. 2 (2023/1401): 15-31.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Ta’wīlāt al-Najmīya fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*. researched by Aḥmad Farīd Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2009/1387.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Baḥr al-Ḥaqā’iq fī Tafsīr al-Sab‘ al-Mathānī; al-Musamā bi- al-Ta’wīlāt al-Najmīya*. Tehran: Mū‘assisah-yi Pazhūhish Ḥikmat wa Falsafah-yi Irān, 2014/1392.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Manārāt al-Sā’ irīn wa Maqāmāt al-Ṭā’irīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya. 2004/1425.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Marmūzāt Asadī dar Marmūzāt Dāwudī*. Ed. Muḥammad Rizā Shafī‘ī Kadkanī. Tehran: Sūkhan, 1962/1381.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Mirṣād al-‘Ibād*. Ed. Muḥammad Amīn Rīyāhī, Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 2001/1379.

Najm Rāzī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Risālah ‘Aql va ‘Ishq*. Muqaddamah-yi Muḥtabā Mīnavī, Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 1998/1376.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn ibn Muḥammad. *al-Insān al-Kāmil*. Ed. Marijan Molé. Tehran: Tabān, 1962/1341.

Şadiqī, Muḥsin. *Buzurgān Riy*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2003/1382.

Şafari Āq Qalī'ḥ, 'Alī. " Āgāhī-hā-yi az Zindigī Najm Dāyah dar Nuskhīh-i az Tafsīrash, Baḥr al-Ḥaqā'iq, bā Yāddāshtī bi Khat Khud Ū". *Guzārish Mirāth*. No. 80-81, (2018/1396): 119-128.

Suhravardī, Yaḥyā ibn Ḥabash. *Kashf al-Naṣāyḥ al-Imāniya*. Translated by Mu'īn al-Dīn Jamāl. Tehran: Bunyād, 1987/1365.

Ziriklī, Khayr al-Dīn. *al-A'lam*. Beirut: Dār al-ʿIlm, 1980/1400.



Typology of Interpretive Approaches to the Verse of Throwing (*Āyat al-Ramy*) – “You did not throw when you threw” (8:17) – from the Perspective of Sunni and Shi'i Commentators

Dr. Mina Shamkhi



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Email: m.shamkhi@scu.ac.ir

Dr. Saeed Rahimian

Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Shiraz University, Shiraz, Iran

Alireza Khonsha



PhD Graduate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Abstract

Monographic examinations of the ambiguous and equivocal verses of the Qur'an, along with typological reconsiderations of the interpretive approaches related to them, constitute one of the essential and significant areas of Qur'anic exegesis, the outcome of which plays an undeniable role in clarifying the concepts and meanings of the verses. This study examines Qur'an 8:17 (“*You did not throw when you threw*”), also known as the Verse of Throwing (*āyat al-ramy*), and categorizes major interpretive perspectives into six typologies: (1) total negation of causality and agency from the creation, (2) attribution of autonomous agency to the Prophet, (3) emphasis on divine aid in securing Muslim victory, (4) support for ontological monotheism, (5) reconciliation of unity and multiplicity, and (6) philosophical interpretation. In the author's opinion, the first view is rejected as implausible, and the rest offer valid insights, among which the interpretation highlighting divine assistance during the Battle of Badr is the most consistent with the textual evidence and exegetical context.

Keywords: Qur'an, verse of throwing, typology, interpretive perspectives, Sunni and Shi'i exegesis.





گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین

دکتر مینا شمخی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

Email: m.shamkhi@scu.ac.ir

دکتر سعید رحیمیان

استاد گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

علیرضا خنشا

دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

چکیده

بررسی تک‌نگارانه آیات متشابه و مبهم قرآن و بازکاوی گونه‌شناسانه نگره‌های تفسیری مربوط به آن، ازجمله پژوهش‌های مهم و بایسته عرصه تفسیر قرآن محسوب می‌شود که ثمره آن در روشن ساختن مفاهیم و مدالیل آیات انکارناپذیر است. براین اساس، جستار حاضر با توصیف و تحلیل داده‌ها به بررسی آیه ۱۷ سوره مبارکه انفال - آیه الرمی - پرداخته و نگره‌های بارز تفسیری مربوط به آن را ذیل پنج‌گونه عنوان کرده است که عبارت‌اند از: ۱. نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق؛ ۲. استقلال‌انگاری در تأثیر فعل؛ ۳. نقش آفرینی امدادهای غیبی در تحقق پیروزی مسلمانان؛ ۴. دلالت بر توحید وجودی؛ ۵. جمع میان وحدت و کثرت؛ ۶. دیدگاه فلسفی. از میان نگره‌های مزبور، نگره نخست را نمی‌توان نگره‌ای صائب تلقی کرد، گرچه سایر موارد هرکدام به‌نوبه خود وجهی برای مقبولیت دارد اما از منظر نگارنده، شواهد دلالت آیه بر تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان در غزوه بدر فزون‌تر و مقبول‌تر است.

واژگان کلیدی: قرآن، آیه الرمی، گونه‌شناسی، نگره‌های تفسیری، فریقین.

مقدمه

تحلیل و بررسی شخصیت انسان در متون اسلامی، به‌ویژه قرآن کریم با بهره‌گیری از نظریات روان‌کاوانه، به‌تازگی مدّ نظر 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.^۱ نظریه روانشناسی رشد و تباهی اریک فروم آلمانی، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین رویکردهای انسان‌شناسی- روان‌شناختی، بر محورهای اساسی رشد انسان و نیز خطرات بالقوه 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. ازسوی دیگر، 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 پیش‌رو دارای اهمیتی ژرف و چندلایه است؛ چراکه از منظر روان‌شناسی اجتماعی و ایدئولوژی 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 پیچیده میان دین و روان‌شناسی و تاریخ را فراهم می‌سازد.

در داستان حضرت ابراهیم(ع) و نمرود، رویارویی این دو شخصیت حقیقی را می‌توان از دریچه نظریه رشد و تباهی فروم تحلیل کرد. ابراهیم(ع) به‌عنوان شخصیتی که به‌دنبال حقیقت و همچنین تحقق شناخت صفات خداوندی است، نمایانگر سویه رشد و شکوفایی انسانی است. او با جست‌وجوی معنای زندگی در مجرای ایثار و ازخودگذشتگی آزادانه، از ایدئولوژی‌های تحمیل‌شده 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 درجه 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. ملا ابراهیمی و همکاران، «تحلیل شخصیت موسی(ع) و فرعون در قرآن کریم براساس نظریه رشد و تباهی اریک فروم»، ۳۶.

ابراهیم و نمرود، دو سویه متضاد روان‌شناسی رشد و تباهی را به تصویر می‌کشد. کاربرد نظریه فروم در این داستان نشان می‌دهد که رشد و تباهی، نه تنها 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 با توجه به ابعاد روان‌شناختی فروم روشن می‌سازد.

این جستار در پی پاسخ به پرسش‌های زیر به منظور درک عمیق‌تر از سازوکارهای روان‌شناختی و معنوی در شخصیت‌های مورد بحث با استفاده از تفسیر آیات قرآن کریم و با تکیه بر مبانی نظریه 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 تجلی و بروز تعالی یا تباهی این شخصیت‌ها در زندگی فردی و اجتماعی آنان چگونه صورت می‌گیرد؟

راجع به پیشینه بحث باید گفت: درباره داستان حضرت ابراهیم (ع) در قرآن کریم به صورت محتوایی پژوهش‌های گسترده‌ای صورت پذیرفته است، اما از آنجاکه هدف و روش موضوعی در این جستار تطبیق ابعاد شخصیتی آن حضرت و نمرود با مبانی نظریات روان‌شناسی نوین است، در ادامه به اهم تحقیقاتی که آیه هفدهم سوره مبارکه انفال که به عنوان آیه «الرمی» نام‌بردار است، از جمله پربحث‌ترین آیات قرآنی محسوب می‌شود که درباره آن مناقشات فراوانی در میان صاحب نظران صورت گرفته و تفسیرهای متفاوت و متناقضی در این باره ارائه شده است. ظاهر این آیه شریفه، سخن از نفی فعل از پیامبر (ص) و انتساب آن به خداوند است: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ؛ و [شما] آنان را نکشتید، ولیکن خدا آنان را کشت و هنگامی که (تیر) افکندی، تو نمی‌کندی، ولیکن خدا افکند و (خدا چنین کرد) تا بدین (وسیله) مؤمنان را با آزمایش نیکویی بیازماید؛ به راستی که خدا شنوای داناست.»^۲ هیچ تردیدی وجود ندارد که کشتن مشرکان توسط مسلمانان و تیراندازی یا پاشیدن ریگ نیز توسط پیامبر (ص) صورت گرفته اما هر دوی این‌ها در آیه نفی شده است. اینکه منظور از این آیه چیست و مفسران چه نگره‌هایی درباره آن ابراز کرده‌اند؟ سؤالاتی است که پژوهش حاضر با بهره‌جستن از روش توصیفی تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به آن است.

در خصوص پیشینه پژوهش باید گفت: پیش‌تر در باب موضوع مورد بحث پژوهش‌هایی انجام گرفته است که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. «تحلیل بلاغی آیه ۱۷ سوره انفال در متون عرفانی تا پایان سده هفتم هجری»، از فاطمه قادری؛ این

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۶۵

اثر، رساله دکتری است که به تحلیل و بررسی بلاغی کاربرد آیات قرآن در متون عرفانی تا قرن هفتم هجری می‌پردازد و صبغه ادبی دارد اما سیر تاریخی ندارد.

۲. «تحلیل روابط بینامتنی در تفسیرهای صوفیانه از آیه ۱۷ سورة انفال»؛ این مقاله را نیز نگارنده مزبور نوشته و در واقع، مقاله مستخرج از رساله اوست.

غیر از این دو اثر، اثر دیگری درباره موضوع حاضر نگاشته نشده و در نتیجه، فاقد پیشینه خاص و اخص است و حتی در پیشینه عام نیز آثار بسیار معدودی به نگارش درآمده است.

گونه‌شناسی نگره‌های مفسران درباره آیه الرمی

آنچه در این قسمت توصیف و تحلیل می‌شود، گونه‌شناسی و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌های مفسران شیعی و سنی درباره آیه رمی است.

أ. **نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق:** ازجمله نگره‌های مطرح‌شده درباره این آیه، نفی مطلق تأثیر و علیت از مسلمانان و پیامبر(ص) و منحصرساختن آن برای خداوند است. این نگاه، با مبنای کلامی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» گره خورده است. براساس این نگره، خالق جز خدا نیست و همه چیز، ازجمله تمام افعال انسانی، مخلوق خداست؛ چراکه تنها قدرت قدیم، در خلقت مؤثر است و این قدرت منحصرراً برای خداست. نقش انسان، کسب کردن فعل است؛ خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که آفریده اوست، اکتساب می‌کند.^۳

بسیاری از مفسران در ذیل آیه به این نگره باور داشته و آیه را بر مبنای آن تفسیر کرده‌اند یا حداقل، ازجمله دیدگاه‌هایی که ذکر کرده‌اند، این نگره را بیان کرده است.^۴

براساس نظریه کسب، فعل انسان، مخلوق خداست. این مطلب، قاعده‌ای کلی برای اشاعره است که خالق جز خدا نیست و همه چیز، ازجمله تمام افعال انسانی، مخلوق خداست. به‌باور اشعری، فاعل حقیقی افعال، خداست؛ چراکه تنها قدرت قدیم، در خلقت مؤثر است و این قدرت، منحصرراً برای خداست. نقش انسان، کسب کردن فعل است؛ خداوند افعال انسانی را می‌آفریند و انسان این افعال را که آفریده اوست، اکتساب می‌کند. خود اشعری معتقد است که مقصود از کسب، صرفاً مقارنه قدرت و اراده حادث با خلق و ایجاد فعلی است که تنها به سبب قدرت خداوند انجام می‌پذیرد.^۵

۳. نک: اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الذیغ و البدع، ۷۸۶/۱؛ غزالی، مجموعه رسائل الامام الغزالی، ۱۱۰.

۴. نک: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۴۶۶/۱۵-۴۶۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۵۳/۳-۵۴؛ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۳۸۶-۳۸۴/۷؛ ابن کثیر، تفسیر قرآن العظیم، ۲۶/۴؛ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط فی التفسیر، ۲۹۴/۵-۲۹۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۷۲/۵-۱۷۴.

۵. اشعری، اللمع فی الرد علی اهل الذیغ و البدع، ۷۸۶/۱.

نقد و بررسی: این دیدگاه - که معروف به نظریه کسب است - توسط مفسران اهل سنت مطرح شده است که به رویکردهای کلامی و اشعری آن‌ها در این باره بر می‌گردد اما از منظر رویکرد کلامی شیعی پذیرفتنی نیست. نقد تفصیلی این نگره، جستاری مجزا و مفصل می‌طلبد اما آنچه درباره نقد اجمالی این نگره راجع به آیه مورد بحث می‌توان گفت این است که: نگره مزبور باتوجه به مبنای پذیرش موجودیت حقیقی ماسوا، نگره‌ای مقبول تلقی نمی‌شود؛ زیرا فاعلیت، در فاعل نخستین، عین وجود اوست و وجود او چیزی جز حقیقت و طبیعت وجود نیست. براین اساس، فاعلیت در فاعل نخستین، عین حقیقت وجود است. در این صورت، اگر وجود دومی هم تحقق داشته باشد، با استناد به قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد» و نیز باتوجه به اینکه فاعلیت، عین حقیقت وجود است باید فاعلیت آن وجود دوم را حقیقی دانست؛ زیرا وجود دوم نیز مصداقی از طبیعت وجود است و فاعلیت، حکم اصل طبیعت و حقیقت وجود است و نه حکم وجود با خصوصیتی معین؛ ازاین رو، وجود غیرالهی نیز باید فاعل حقیقی باشد.^۶ بنابراین - در نقدی کلی - دیدگاه کسب اشاعره در اصل فاعلیت و درباره آیه مورد بحث درست نیست.^۷

افزون بر نکته‌ای که مطرح شد، با استناد به آیات قرآن، دو نوع فاعلیت وجود دارد: یک فاعلیت، فاعلیت استقلالی و فاعلیت دیگر، تبعی و ظلّی است. فاعلیت استقلالی، در انحصار خداوند قرار دارد، اما در فاعلیت تبعی و ظلّی، منعی برای مخلوق وجود ندارد و مخلوق می‌تواند به اذن الهی و به صورت غیرمستقل، در فاعلیت ایفای نقش کند.^۸ چنان‌که درباره عیسی مسیح (ع) در قرآن آمده است: «إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي.»^۹ در این آیه کریمه، سخن از فاعلیت عیسی مسیح است اما بلافاصله بعد از هر فعلی، اذنی ازسوی خداوند را مطرح می‌کند تا به پندار مخاطب خطوط نکند که این فاعلیت‌ها استقلالی است، بلکه صرفاً فاعلیتی در ظلّ و طول فاعلیت خداوند است.^{۱۰} در آیاتی همچون «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ»^{۱۱} نیز سخن از نفی فاعلیت و خالقیت استقلالی از مخلوق است.^{۱۲}

براین اساس و با استناد به آیات دیگر قرآن، از آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» نیز این برداشت

۶. نک: ربانی گلیاگانی، ایضاح الحکمة، ۲۰۴/۱.

۷. نک: طوسی، التبیان، ۹۳/۵-۹۴.

۸. نک: صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۳۸۵/۲۲؛ مکارم شیرازی، نفحات القرآن، ۲۳۱/۳.

۹. مانده: ۱۱۰.

۱۰. نک: طباطبائی، المیزان، ۲۲۱/۶.

۱۱. فاطر: ۳.

۱۲. نک: طباطبائی، المیزان، ۱۸/۱۷-۱۹.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۶۷

نمی‌شود که مخلوق، هیچ علیت و فاعلیتی در فعل صورت گرفته نداشته و وسائط هیچ تأثیری در عالم اسباب ندارند، بلکه به مسبب‌الاسباب بودن خداوند و علت‌العلل بودن و استقلال او در همه ابعاد خلقتی و تدبیری اشاره دارد.^{۱۳}

قرآن و آموزه‌های دینی به‌روشنی بر اختیار انسانی، نقش و مسئولیت او تأکید دارند. در ادامه، برخی آیات قرآنی که عقیده به جبر را رد می‌کنند، معرفی می‌شوند:

أ. آزادی اراده و اختیار انسان: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا».^{۱۴} در این آیه خداوند می‌فرماید که انسان‌ها را به راه راست هدایت کرده و به آن‌ها اختیار داده است که شکرگزار یا کافر باشند. این نشان می‌دهد که انتخاب راه و مسیر زندگی با خود انسان است.

ب. محاسبه اعمال: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».^{۱۵} در این آیه بیان می‌شود که هر انسانی براساس اعمالش مورد محاسبه و پاداش قرار می‌گیرد. این پیام به‌وضوح بیانگر مسئولیت و اختیار انسان‌ها در اعمالشان است.

ج. تغییر سرنوشت: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».^{۱۶} این آیه تأکید می‌کند که خداوند نعمتش را بر هیچ قومی تغییر نمی‌دهد، مگر اینکه آن‌ها خود در وجودشان تغییری دهند. پیام‌های این آیات و آیات مشابه آن نشان می‌دهد که انسان‌ها در انتخاب‌های خود آزادند و در انجام افعال، تأثیر و فاعلیت دارند.

ب. استقلال‌انکاری در تأثیر فعل: در نگره نخست، مطلق تأثیر و فاعلیت از مخلوق نفی شده است اما در نگره تفسیری دیگر، مفاد این آیه بیانگر این نکته است که فعل مسلمانان و پیامبر(ص) بدون اراده و اذن الهی، خودبه‌خود نمی‌توانست تأثیری داشته و در جنگ کارآمد باشد، بلکه گرچه در ظاهر امر، «فعل» توسط مسلمانان و پیامبر(ص) انجام شده؛ اما اثر به‌دست‌آمده از آن فعل، امری الهی بوده و بدون آن، فعل صادر شده نمی‌توانست هیچ فایده و اثری داشته باشد و به اصطلاح، فعل بی‌اثر است. براین اساس، گرچه انسان کار را با اختیار خود و با هدف نیل به نتیجه و اثرگذاری انجام می‌دهد اما فاعلیت حقیقی و انتاج به نتیجه و تحقق تأثیر، از آن خداوند است.^{۱۷}

براساس این تفسیر، انتساب فعل به مخلوق، انتسابی فی‌الواقع است اما نفی فعل از مخلوق بدین سبب

۱۳. نک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۳/۱؛ ۴۴۷/۲۷؛ حسینی طهرانی، نور ملکوت قرآن، ۷۰/۲.

۱۴. انسان: ۳.

۱۵. سجده: ۱۷.

۱۶. انفال: ۵۳.

۱۷. نک: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۲۸۷/۲؛ فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۳۴۸/۱۰.

است که به مسلمانان یادآوری کند تا به مجاهدات خود غره نشوند و این پندار به خاطرشان خطور نکند که مقاتله و قتل و تیراندازی آنان بدون کنشگری خداوند، فعلی مصاب به نتیجه است.^{۱۸}

طبق نظر برخی مفسران، «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ» به دلیل گفتار عده‌ای از مسلمانان بود که می‌گفتند ما فلان کار کردیم و فلان کس را کشتیم، پس آیه نازل شد که: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ در هنگام مواجهه نبی اکرم (ص) با مشرکان در جنگ بدر، ایشان سه سنگ‌ریزه از خاک آن وادی را طلب کرد، پس حضرت علی (ع) به او داد، پیامبر (ص) آن را در چشم آنان انداخت و به درگاه الهی دعا کرد: «خدایا قلوب آن‌ها را بترسان و قدم‌هایشان را متزلزل فرما»، سپس خداوند، صورت و چشم آن‌ها را از خاک پر کرد و در پرتاب سوم، شکست خوردند و مسلمانان از آن‌ها پیروی کردند و آن‌ها را کشتند و اسیر کردند.^{۱۹} سنگ‌ریزه‌ای نماند، مگر آنکه همگی در چشم مشرکان فرو رفتند.^{۲۰}

ج. نقش آفرینی امدادها و وسائط غیبی در تحقق پیروزی مسلمانان: این دیدگاه، دیدگاهی هم‌راستا با دیدگاه اخیر است اما از ابعادی نیز با آن تفاوت دارد؛ زیرا در نگره قبل، سخن از نفی استقلال در تحقق پیروزی و هشدار به مسلمانان بود تا به پیروزی خود در نبرد بدر مغرور نشوند اما در این نگره، تلاش‌های مسلمانان و پیامبر (ص) نیز در موضع خود مورد توجه قرار گرفته اما بر نقش امدادهای غیبی در تحقق پیروزی نیز تأکید شده است. به عبارت دیگر، این نگره، بر فزون‌بخشی به تلاش‌های مسلمانان ناظر است اما نگره قبل، بر تأثیر اراده الهی در تحقق پیروزی و نفی باور اتکای به نفس مسلمانان تأکید دارد. علامه طباطبائی در نگره‌ای همسو با تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان نوشته است: «منظور از جمله «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» این است که عادی بودن داستان بدر را نفی نموده و انکار فرماید و بفرماید: که خیال نکنید استیصال کفار و غلبه شما بر ایشان امری عادی و طبیعی بود، چگونه ممکن است چنین باشد و حال آنکه عادتاً و طبیعتاً مردمی اندک و انگشت‌شمار و فاقد تجهیزات جنگی با یک یا دو رأس اسب و عدد مختصری زره و شمشیر نمی‌توانند لشکری مجهز به اسبان و اسلحه و مردان جنگی و آذوقه را تارومار سازند؛ چون عدد ایشان چند برابر است و نیروی ایشان مقایسه‌شدنی با نیروی این عده نیست، وسایل غلبه و پیروزی همه با آن‌هاست، پس قهراً آن‌ها باید پیروز شوند. پس این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه‌ای که نازل فرمود مؤمنان را استوار و کفار را مرعوب کرد و با آن سنگ‌ریزه‌ها که رسول خدا (ص) به سمتشان پاشید، فرارشان داد و مؤمنین را بر کشتن و

۱۸. نک: خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ۵/۵۸۱.

۱۹. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۲/۱۰۵.

۲۰. ابو حمزه ثمالی، تفسیر القرآن الکریم، ۱/۱۸۳.

اسیرگرفتن آنان تمکن داده و بدین وسیله کید ایشان را خنثی و سروصدایشان را خفه کرد. پس جا دارد این کشتن و بستن و این سنگ‌ریزه‌پاشیدن و فراری دادن همه به خداوند نسبت داده شود، نه به مؤمنین. پس اینکه در آیه همه این‌ها را از مؤمنین نفی نموده، از باب ادعای به عنایت است با اسناد دادن اطراف داستان به سبب الهی و غیرعادی، و این با استنادش به اسباب ظاهری و عوامل طبیعی معهوده و اینکه مؤمنین کشته و رسول خدا(ص) سنگ‌ریزه‌ها را پاشیده باشد هیچ منافاتی ندارد.^{۲۱} وی پیروزی مسلمانان بر دشمنان در بدر را برخلاف عادت و قوانین جاری در طبیعت و در پرتو نزول فرشتگان و افتادن ترس در دل مشرکان و استواری گام‌های مؤمنان از سوی خداوند دانسته و یادآور شده است که قرآن بر همین اساس چنین پیروزی در شرایط نابرابر جبهه مسلمانان با مشرکان را به خدا نسبت داده، هرچند به ظاهر، پیامبر و مؤمنان با دشمنان نبرد کرده‌اند.^{۲۲}

این نگره، در اخبار شأن نزول آیه نیز تأکید شده است. در روایات شأن نزول آمده است که در روز بدر، جبرئیل به پیامبر(ص) گفت: کفی خاک بردار و روی دشمن پاش! هنگامی که دو سپاه رودرروی یکدیگر قرار گرفتند، پیامبر(ص) به علی(ع) فرمود: کفی از سنگ‌ریزه‌های وادی را به من بده! علی(ع) کفی سنگ‌ریزه به پیامبر(ص) داد و پیامبر(ص) نیز سنگ‌ریزه‌ها را به صورت قوم پاشید و وارد چشم و دهان و بینی مشرکان شد، سپس مسلمانان به جان آن‌ها افتادند و آن‌ها را کشتند و اسیر کردند.^{۲۳}

براساس دیدگاه برخی مفسران، مراد آیه شریفه بر سبیل مبالغه این است که آنچه روز بدر واقع شد از قوت و قدرت مسلمانان نبود، بلکه به تفضل و تأیید و نصرت خدا بود به امداد ملائکه تا مبالغه را به حدی رساند که فعل را از حضرت رسالت نیز نفی کند و به ذات خود نسبت دهد. این قاعده را در محسنات بدیعیه، توسع نامند، که فعل را از فاعل نفی و به مسبب اضافه کنند.^{۲۴} در برخی نگره‌های تفسیری، این آیه بر بطلان جبر و اثبات امر بین الامرین دلالت می‌کند. مکلفان در افعال اختیاریه مختارند در فعل و ترک، و گرنه جعل ثواب و عقاب لغو خواهد بود. پس در اعمال صادره انسانی دو لحاظ است: از جهت آنکه منوط باشد به اقدام و مباشرت شخص نسبت به بنده و از جهت آنکه قوای فعلیه، مربوط به حق و منسوب به خدا باشد. براساس این کریمه، «إِذْ رَمَيْتَ»، اشاره به اول «وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»، اشاره به ثانی است. اگر چنانچه جبر محض بود، فرمایش «إِذْ رَمَيْتَ» معنا نداشت و چون در حین اسناد به پیغمبر سلب رمی کرد، دال است بر مباشرت بنده در افعال و چون صدور فعل به تأیید و توفیق و تسبیب حق بود، لذا نسبت به ذات

۲۱. طباطبائی، المیزان، ۴۷/۹.

۲۲. طباطبائی، المیزان، ۴۸/۹.

۲۳. طبرسی، مجمع البیان، ۱۸۳/۱۰.

۲۴. شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۳۱۰/۴.

خود فرمود.^{۲۵}

د. دلالت بر توحید وجودی: نگره دیگری که می‌توان درباره آیه گفت، نگره‌ای عرفانی و اشاری و دلالت آن بر توحید وجودی است. توحید وجودی بدین معناست که وجود غیر خدا تحقق ندارد و وجود حقیقی، محصور در وجود خداست و تمام وجودهای خارجی، تجلیات آن وجود الوهی‌اند.^{۲۶}

براین اساس، محتوای آیه مزبور ناظر به توحید وجودی است؛ زیرا هستی حقیقی، منحصر به وجود خداست و ماسوای او از آن جهت که ماسوای اوست، فی الواقع حقیقی ندارد و به‌طور کامل جلوه و عرض است؛ ولی با انتساب بالعرض وجود حقیقی خداوند به ماسوا، یک صورت موجودیت بالعرض و اعتباری برای آن‌ها شکل می‌گیرد. بنابراین، باتوجه به بالعرض بودن ماسوا، در جمله «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ...» کشتن از مؤمنان سلب شده است؛ زیرا آنان -در واقع- موجودیتی حقیقی ندارند تا چنین کاری را انجام دهند و ازسوی دیگر، گفته شده است و رای این موجودیت مجازی ماسوا، واقعیت حقیقی خداوند قرار گرفته است که همه آن موجودات اعتباری و روابط بین آن‌ها مستند به موجودیت حقیقی خداوند است؛ زیرا هر مجازی مستند به حقیقت است. به‌همین دلیل به دنبال جمله‌های پیشین گفته است: «این خدا بود که آنان را کشت و لَکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»، ولی در جمله «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ...» درباره رمی کفار توسط پیامبر (ص)، هم نفی و هم اثبات شده است (نه فقط نفی) و این، به سبب مقام پیامبر (ص) است، لذا به دلیل لاشیئیت ماسوا، استناد رمی به پیامبر (ص) نفی شده و به دلیل شیئیت و بقای او، به عین شیئیت و بقای ذات حق، استناد رمی به پیامبر (ص) اثبات شده است.^{۲۷}

انسان دارای وجهه‌ای الهی است که به سبب آن، فاعل بودنش تحقق می‌یابد و وجهه‌ای نفسی است که به سبب آن، افعال را به خودش نسبت می‌دهد و گاهی بر اثر ریاضت‌ها در صورتی که سالک الی الله باشد، وجهه نفسی آن از بین می‌رود؛ به‌طوری که از خودش هیچ اثری در بین نمی‌بیند و در وجود، جز خدا و وجهه خدا چیزی نمی‌بیند. پس در این صورت، سلب افعال از او در حقیقت و در نظر او صحیح است؛ چون او دیگر برای خودش وجود و اثری نمی‌بیند و این مقام در اصطلاح آن‌ها مقام «فنا» نامیده می‌شود اما اگر پس از فنا، صحو (هوشیاری) و به‌خود آمدن حاصل شد، باقی بالله می‌شود نه باقی به نفس خودش؛ یعنی وجود را دارای مراتب می‌بیند ولی حدود را دارای وجود نمی‌بیند. پس وجودش را مرتبه‌ای از وجود خدا می‌بیند، نه مباین با وجود خدا و در این هنگام است که برای مرتبه نفسش وجودی می‌بیند که آن وجود

۲۵. شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنی عشری، ۳۱۰/۴.

۲۶. نک: نراقی، اللمعنات العرشیه، ۲۶۹.

۲۷. نک: ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۲۵۱/۱.

خدا در همان مرتبه است و این مرتبه، «بقای بالله» نامیده می‌شود.^{۲۸}

در بیانی دیگر، انتساب نفی و اثبات به پیامبر (ص) بدین دلیل است که خداوند در وجود پیامبر (ص) متجلی شده و براین اساس، در عبارت «اذ رمیت» از آنجا که دست پیامبر (ص) فی الواقع یدالله است، تنافی میان آن با عبارت «ولکن الله رمی» وجود ندارد.^{۲۹}

ه. جمع میان وحدت و کثرت: دیدگاه دیگر بیان شده درباره آیه و عبارت «ما رمیت اذ رمیت» عبارت است از اینکه در آیه مزبور، وحدت و کثرت و نفی و اثبات در کنار یکدیگر آمده است: با اثبات، جانب خلقی «رمی» رعایت شده و با نفی، جانب حقی «رمی» نگاه داشته شده است. به بیان دیگر، صدق دو قضیه در کنار هم پذیرفته شده است: ۱. تیرانداز تو بودی و ۲. تیرانداز تو نبودی، بلکه حق تعالی بود. قضیه ۱، رعایت جانب احکام خلق است و از این لحاظ، بی شک صادق است و قضیه ۲، رعایت جانب احکام حق است و از این لحاظ، آن نیز بی شک صادق است. براین اساس، چهار مقام یادشده در کنار هم ملحوظ است: ا. مقام وحدت؛ ب. مقام کثرت؛ ج. مقام ظهور وحدت در کثرت؛ د. مقام رجوع کثرت به وحدت.^{۳۰}

ایشان آیه را از غرر آیات توحید افعالی بر می‌شمارند و معتقدند که: نفی کشتن مشرکان به دست مؤمنان در جنگ بدر (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ) و نسبت آن به خدا، نشانه مظهریت مؤمنان در مقام فعل الهی؛ یعنی گویای توحید افعالی است. همچنین، از آنجاکه ممکن است نفی (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ) لازم اعم داشته باشد و کسی گمان کند که کشتن کافران، کار فرشتگان یا دیگری بود، خدای سبحان خود را فاعل آن می‌شناساند. «وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»؛ یعنی نپندارید که شما نکشتید ولی ملائکه کشتند «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الْمَلَائِكَةَ قَتَلَتْهُمْ»، بلکه آن‌ها هم کاری نکردند. در توحید افعالی، تفاوتی میان انسان و فرشته نیست و همه، مأموران الهی، مظاهر قدرت و مجاری فیض ذات اقدس الهی هستند.^{۳۱}

گفتنی است که -باتوجه به مضمون آیه- واحد و کثیر، نسبت به یکدیگر خاصیت طرد ذاتی ندارند، بلکه در عین تنافر و اختلاف، از تآلف نیز برخوردارند.^{۳۲}

و. فلسفی: در این دیدگاه، مفسران در شرح آیه به تحلیل‌های فلسفی رو می‌آورند. آنان خداوند سبحان را فاعل حقیقی تمام افعال بشر معرفی می‌کنند، چون او مسبب اصلی و علت غایی افعال بشر است؛ حق

۲۸. سلطان‌علی‌شاه، بیان السعادة، ۲/۲۳۰.

۲۹. نک: بروسوی، تفسیر روح البیان، ۳/۳۲۶؛ شیخ علوان، الفوائد الالهية، ۱/۲۸۳؛ جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۴۴/۳۲.

۳۰. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائمین، ۲/۶۱۵.

۳۱. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۲۱۰/۳۲.

۳۲. نک: دیباجی، جانعلی‌زاده، «بررسی تقابل وحدت و کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا»، ۲۲.

تعالی است که باعث تأثیر کمی خاک بر صورت همه کفار شد.^{۳۳}

برخی از مفسران در این دسته، مباحث علمی عصر معاصر را با مباحث فلسفی ادغام کرده و بر این باورند که اساس حرکت جهان اتم‌ها در وهله اول است و این توانایی در عصر مدرن، انرژی نامیده می‌شود. انرژی، عامل ایجاد حرکت است و می‌توان آن را اولین علت هر تغییر نامید، انرژی را می‌توان به ماده، گرما و نور تبدیل کرد... بنابراین، همه خلقت، انرژی و ماده است. انرژی، روح ماده است و یک وجود واسطه متحرک لازم است تا اندیشه را به عمل تبدیل کند. این واسطه همان چیزی است که حق تعالی در آیه به آن اشاره کرد و گفت: شما پرتاب نکردید، بلکه خداوند پرتاب کرد و در فلسفه به این واسطه هیولای اولیه یا عقل اول می‌گویند.^{۳۴}

ز. **نگره مختار نگارنده:** جز دیدگاه نخست که نقد اجمالی آن مطرح شد، سایر نگره‌ها می‌تواند از منظری و بنابر اعتباری، درست تلقی شود اما در این بخش، سعی نگارنده بر این است تا با استناد به سیاق آیه و استفاده از قراین موجود -از میان وجوه پیش گفته- بهترین وجه را در تفسیر آیه برگزیند. لذا به بررسی آیات مورد بحث می‌پردازیم:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ* وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بَنَسَ الْمَصِيرَ* فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ يُبَلِّغُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* ذَلِكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدَ الْكَافِرِينَ* إِنْ تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ وَ إِنْ تَنْتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَعُودُوا نَعُدْ وَ لَسْنَا تُغْنِي عَنْكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَ لَوْ كَثُرَتْ وَ أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ.»^{۳۵}

در آیه نخست، سخن از این است که هنگام روبه‌رو شدن با لشکر انبوه کافران، خود را نبازید و پس‌روی نکنید. در آیه دوم، از عذاب این کار (=گرفتار خشم خدا شدن) سخن می‌گوید اما دو استثنای «کناره گیری

۳۳. آل‌غازی، بیان المعانی، ۲۸۱/۵؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۳۰۳/۴؛ کرمی حویزی، التفسیر الکتاب المنیر، ۱۲/۴؛ حسینی شیرازی، تفریب القرآن، ۳۰۸/۲؛ جزایری، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، ۲۹۳/۲؛ شحاته، تفسیر القرآن الکریم، ۱۷۰۸/۹؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۵۵/۱۲؛ صابونی، صفوة التفاسیر، ۴۶۱/۱؛ ارمی علوی، تفسیر حدائق الروح، ۳۷۳/۱۰.

۳۴. عربی، التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم، ۲۹۵/۱.

۳۵. انفال: ۱۵-۱۹: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که با حرکت لشکر انبوه کسانی که کفر ورزیدند روبه‌رو شدید، پس با عقب‌گرد از آنان روی برتانیید.* و هرکس در آن روز (نبرد) با عقب‌گردش از آن (دشمن) ان روی برتابد- مگر آنکه (هدفش) کناره‌گیری از میدان برای نبرد (مجدد) و یا پیوستن به گروهی (دیگر) باشد- پس حتماً به خشمی از جانب خدا گرفتار خواهد شد و مقصدش جهنم است و چه بدفرجامی است! و [شما] آنان را نکشتید، و لیکن خدا آنان را کشت؛ و هنگامی که (ریگ و خاک به‌سوی آنان) افکندی، [تو] نیفکندی، و لیکن خدا افکند؛ و (خدا چنین کرد) تا بدین (وسیله) مؤمنان را با آزمایش نیکویی بیازماید؛ به‌راستی که خدا شنوای داناست.* این (سرنوشت مؤمنان و کافران بود.) و درحقیقت، خدا سست‌کننده نیرنگ کافران است.* اگر پیروزی می‌خواستید، پس به‌راستی پیروزی به سراغ شما آمد؛ و اگر (از جدال) خودداری کنید، پس آن برای شما بهتر است؛ و اگر باز گردید [ما هم] باز خواهیم گشت؛ و گروه شما هرچند زیاد باشد، چیزی از شما دفع نخواهد کرد؛ و درحقیقت، خدا با مؤمنان است.»

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین/ ۱۷۳

برای نبرد مجدد» یا «ملحق‌شدن به گروه دیگر» را نیز برای آن مطرح می‌کند که در این دو حالت، مسئله عذاب مطرح نیست. در آیه سوم - که آیه مورد بحث این پژوهش است - می‌فرماید: «شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت و هنگامی که افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.» در ادامه این آیه، هدف از این کار را آزمایش مؤمنان یا نعمت دادن به آن‌ها عنوان می‌کند. ۳۶ به اعتقاد علامه طباطبایی، هدف از این نصرت خداوند آن بود که مؤمنان را به‌طور شایسته‌ای امتحان کند؛ این معنا در صورتی است که بلا را به معنای امتحان بگیریم، اما چنانچه آن را به معنای نعمت بدانیم، معنا چنین می‌شود که: نصرت خدا به دلیل آن بود که به مؤمنان نعمت شایسته‌ای ارزانی کند که همان نعمت نابودی دشمنان و برتری کلمه توحید به دست آن‌ها و بی‌نیاز شدن آنان از راه کسب غنائم جنگی است. جمله «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»، تعلیل جمله «وَلِيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» است؛ یعنی اگر خدا به مؤمنان نعمت می‌دهد به دلیل آن است که او نسبت به استغاثه و کمک طلبی آن‌ها شنوا و به حالشان داناست.^{۳۷}

در آیه بعدی درباره از بین بردن کید کافران توسط خداوند و تهدید کردن آنان حرف می‌زند. آنچه درباره آیه ۱۵ گفتنی است این است که: این آیه با آیات ۹ تا ۱۲ پیوند معنایی دارد. در این آیات، سخن از ارسال ملائکه برای کمک به مسلمانان، نزول باران، خواب، رعب‌افکنی در دل دشمنان و... است و بعد از این‌ها، خطاب به مسلمانان می‌فرماید: «شما نکشتید، بلکه خدا کشت» و خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید: «تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.»^{۳۸}

فعل «رمی» در عربی در معانی متعدد و برای مصادیق گوناگون می‌تواند به کار رود اما مفهوم بنیادین آن، پرتاب کردن است.^{۳۹}

طبق شأن نزول‌های متعددی که برای آیه آورده‌اند، آنچه پیامبر (ص) پرتاب کرده، مشتی خاک یا ریگ بوده است.^{۴۰} مبرهن است که پرتاب کردن مشتی خاک یا ریگ - در حالت عادی - نمی‌تواند تأثیری داشته

۳۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۴۸/۹.

۳۷. طباطبایی، المیزان، ۴۸/۹.

۳۸. طباطبایی، المیزان، ۴۷/۹-۴۹.

۳۹. نک: مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۲۵۱/۴.

۴۰. سیوطی، الدر المنثور، ۱۷۴/۳.

۴۱. در برخی از شأن نزول‌ها، این قضیه درباره جنگ احد مطرح شده و رمی نیز به تیراندازی تفسیر شده است؛ چنان‌که در خبری آمده است که ابی‌بن خلف سوار بر اسب خود به سمت رسول خدا (ص) پیش رفت و به ایشان نزدیک شد. گروهی از مسلمانان برای کشتن او جلوی راهش را گرفتند. پیامبر خدا به آن‌ها فرمود: «عقب‌نشین کن.» آن‌ها نیز عقب‌نشینی کردند. آنگاه رسول خدا نیزه خود را برداشت و به سوی ابی‌بن خلف پرتاب کرد و یکی از دنده‌های او را شکست. ابی‌بن خلف همراه یارانش زخمی و ضعیف به عقب برگشت. آن‌ها او را حمل کردند و در حال بازگشت به او می‌گفتند: «ایراد ندارد.» ابی‌بن خلف در پاسخ به آن‌ها گفت: «به خدا قسم اگر توان داشتم همه شما را می‌کشم! مگر نگفت که: اگر خدا بخواهد تو را خواهم کشت؟» یارانش او را همراهی کردند تا اینکه در میانه راه جان سپرد و او را در همان جا دفن کردند (سیوطی، الدر المنثور، ۱۷۵/۳). اما این قول چنان‌که گفته‌اند، قول ضعیفی تلقی می‌شود (ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۵۱۲/۲). در برخی دیگر از اقوال نیز این قضیه درباره نبرد حنین ذکر شده است که پیامبر (ص) مشتی خاک بر می‌دارد و به صورت کفار می‌پاشد و آن

باشد و پیروزی‌ای را رقم بزند، مگر آنکه پای نقش آفرینی عاملی دیگر در میان باشد. این نقش آفرینی در پیروزی را می‌توان در آیات ۱۹ تا ۲۹ به وضوح مشاهده کرد که عبارت‌اند از: «أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ»؛^{۴۲} «مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»؛^{۴۳} «يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ»؛^{۴۴} «يُنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رَجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ»؛^{۴۵} «يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا»؛^{۴۶} «سَأَلَفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ».^{۴۷}

براساس این آیات، وقتی مسلمانان به این باور رسیدند که ناگزیر، جنگ با دشمنی که از لحاظ تجهیزات، نیرومندتر و از لحاظ تعداد، بیشتر است به وقوع می‌پیوندد، به خدا پناه بردند و رهایی از این گرفتاری را از او خواستند. هنگامی که خداوند از درستی نیت و اراده آن‌ها آگاهی یافت، از زبان پیامبرش به آنان خبر داد که دعایشان را مستجاب کرده است و آنان را با هزار فرشته، که پشت سر یکدیگر می‌آیند، کمک خواهد کرد و هدف از این یاری کردن نیز آن است که دل‌های مسلمانان نیرومند شود و در نبرد با دشمن شکمیا باشند اما نباید تنها به فرشتگان تکیه کنند، بلکه باید تمام تلاششان را به کار گیرند؛ زیرا پیروزی، تنها با مشیت خداوند است.

در واقع این آیه، از جمله توحیدی‌ترین آیات است؛ توحید در خلال امر مهمی مثل جنگ را بیان می‌کند و به مفهوم «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» اشاره دارد.^{۴۸} این اصل به بررسی نقش خداوند در انجام امور و اراده انسانی می‌پردازد و نشان‌دهنده نگرشی متعادل و میانه به تعامل بین اراده الهی و اختیار انسانی است. علامه طباطبایی برای بیان امر بین‌الامرین به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» استناد کرده است؛ زیرا آیه، عبادت‌کردن را به انسان نسبت داده است که با اعتقاد به جبر سازگار نیست و از سوی دیگر، با عبارت نستعین، دخالت خدا در افعال را نشان داده است که با عقیده به تفویض همخوانی ندارد.^{۴۹}

به‌باور برخی مفسران، جبر و تفویض نقیض یکدیگر نیستند، از این رو منفصله‌ای که از این‌ها تشکیل می‌شود، منفصله حقیقیه نخواهد بود، بلکه این‌ها ضد یکدیگرند که منفصله متشکل از آن‌ها منفصله مانعة

خاک در چشم‌های کافران فرو می‌رود (نک: ابن عطیه اندلسی، المحرر الوجیز، ۵۱۱/۲).

۴۲. من شما را با هزار (نفر) از فرشتگان پیاپی، یاری می‌کنم! انفال: ۹.

۴۳. و پیروزی، جز از نزد خدا نیست. انفال: ۱۰.

۴۴. [خدا] خواب سبک آرام‌بخشی را که از جانب او بود بر شما پوشانید (و مسلط ساخت). انفال: ۱۱.

۴۵. و آبی را از آسمان برایتان فرو فرستاد تا شما را بدان پاک سازد؛ و (پلیدی) اضطراب‌آور شیطان را از شما بزداید؛ و تا دل‌هایتان را محکم سازد؛ و گام‌ها را با آن استوار دارد. انفال: ۱۱.

۴۶. پروردگارت به فرشتگان وحی کرد: «که من با شمایم؛ پس کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت [قدم] دارید.» انفال: ۱۲.

۴۷. به‌زودی در دل‌های کسانی که کفر ورزیدند وحشت می‌افکنم. انفال: ۱۲.

۴۸. کلینی، الکافی، ۱۶۰/۱.

۴۹. طباطبایی، المیزان، ۲۴/۱.

الجمع است، پس ترک هر دو و ارتفاع آن‌ها ممکن است، چنان‌که در نصوص اهل بیت (ع) آمده است: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.» از امام سجاد (ع) و امام صادق (ع) رسیده است که فاصله میان جبر و تفویض به اندازه فاصله آسمان و زمین یا بیش از آن است؛ یعنی طریق حق و راه نجات از دو طرف یادشده، که ضلالت است، بسیار وسیع است. موحدانی که در فضای گسترده و میان نفی جبر و نفی تفویض سیر علمی دارند، یکسان نیستند، فاصله برخی از جبر، بیش از انفصال آنان از تفویض است و برخی به عکس‌اند، ولی اَوْحَدی از اهل معرفت در هسته مرکزی نفی هر دو به سر می‌برند و به مقام منبع توحید افعالی بار می‌یابند و تبلور «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و جریان قرب نوافل را برای خصوص محبوبان مقرب در همین حوزه مشاهده می‌کنند و برای دیگران نیز مطلبی را شاهدند که با توحید افعالی هماهنگ باشند، گرچه خود آن اشخاص از فیض چنان توحید و فوز چنین شهود، محروم‌اند.^{۵۰}

خداوند به انسان‌ها اختیار و آزادی عمل داده است اما درعین حال، این اختیار تحت نظارت و قدرت و اراده الهی است. در قرآن به این مهم و مسئولیت انسان در برابر توانایی‌ها و اعمال خویش تأکید شده است: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى.»^{۵۱} این آیه بیان می‌کند: آدمی همان چیزی است که برای آن سعی و کوشش می‌کند و اینکه نتایج اعمال، ناشی از انتخاب خود انسان‌هاست؛ به این ترتیب، نقش اختیار در عملکردهای انسان پررنگ می‌شود.

در جای دیگر از قرآن، به عمل و تلاش دعوت شده است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ»^{۵۲} این آیه به اختیار انسان در انتخاب‌های خود در جهت عمل صالح اشاره دارد.

به‌طورکلی، اعتقاد توحیدی شیعه براساس اصل «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»، بینش جامعی از زندگی انسانی ارائه می‌دهد که در آن انسان‌ها در عین آزادی عمل، تحت نظارت و هدایت الهی هستند. این توازن، نه تنها به عمیق‌تر شدن درک انسان از جایگاه خود در جهان کمک می‌کند، بلکه به افزایش اعتماد به نفس، مسئولیت‌پذیری و تمایل به بهبود مستمر در زندگی فردی و اجتماعی می‌انجامد.

براساس آنچه از آیات به دست می‌آید، مسلمانان از لشکر انبوه مشرکان ترس داشتند و این ترس، با خواب برطرف شد. آن‌ها وقتی از این خواب بیدار شدند، خود را در آرامش کامل دیدند. بعد از آنکه مسلمانان با خواب، مقداری آرامش پیدا کردند، به آب نیاز پیدا کردند؛ زیرا هنوز به بدر نرسیده بودند.

۵۰. جوادی آملی، ادب فتای مقربان، ۲۷۴/۸.

۵۱. نجم: ۳۹.

۵۲. عصر: ۲-۳.

ازاین‌رو، خداوند برای آنان باران فرستاد و آن‌ها از آب این باران نوشیدند و خود را با آن شستشو دادند. این دومین نعمت پس از خواب بود که به آنان داده شد.^{۵۳}

ازسوی دیگر، شیطان مسلمانان را وسوسه می‌کرد و آنان را از مشرکان می‌ترسانید. خداوند این ترسانیدن را -که از آن به رجز شیطان تعبیر کرده- با خواب و امداد فرشتگان برطرف ساخت.^{۵۴}

در بحث تهدید کافران نیز تعبیر به‌کارگرفته‌شده، نقش برجسته خداوند را در شکست کفار دوباره گوشزد می‌کند؛ تعبیر چنین است: «إِنْ تَعُوذُوا نَعُدْ».^{۵۵} منظور از عبارت مزبور این است که اگر شما به جنگ باز گردید، ما نیز به یاری کردن مسلمانان و پیامبر(ص) باز می‌گردیم.^{۵۶} به‌کارگیری ضمیر متکلم مع‌الغیر برای خداوند می‌تواند چند معنا داشته باشد^{۵۷} که از میان این معانی، دو معنای «نقش‌آفرینی و سائط در تحقق فعل» و «دلالت بر عظمت خداوند» فراوانی بیشتری در اقوال مفسران و قرآن‌پژوهان دارد.^{۵۸} باتوجه‌به شأن نزول‌های ذکرشده در ذیل آیه، منظور از وسائط در ضمیر مستتر «نَعُدْ»، وسائط غیبی؛ یعنی فرشتگان‌اند.

باتوجه‌به شواهد مزبور، ناگفته پیداست که سراسر آیات، سخن از حضور خداوند است و این پیروزی، جز با امداد و اراده او به‌هیچ‌وجه امکان تحقق نداشته است. این آیه به چند موضوع مهم اجتماعی و روان‌شناختی نیز پیوند دارد، ازجمله:

ا. آزمون‌های الهی: بلایا، مشکلات و چالش‌ها همواره جزئی از زندگی انسان‌ها هستند که می‌توانند به‌عنوان آزمون‌هایی ازسوی خداوند برای سنجش ایمان و رفتار انسان‌ها تلقی شوند. در این راستا، انتخاب نحوه برخورد با این امور برعهده خود فرد است. چنان‌که برخی مفسران، پیام آیه را توجه به امتحانات الهی می‌دانند،^{۵۹} که جنگ و جهاد وسیله‌ای برای شناسایی مؤمنان واقعی از افراد سست‌ایمان است. آیت‌الله مکارم شیرازی نیز امتحانات الهی را به دو دسته تقسیم کرده است: «بلای حسن» (آزمون از طریق نعمت‌ها) و «بلای سیء» (آزمون از طریق مصیبت‌ها).^{۶۰}

ب. پرهیز از عجب و فراموشی امدادهای خداوند: امداد الهی در پیروزی مؤمنان و شکست دشمنان

۵۳. نک: مغنیه، تفسیر الکشاف، ۷۰۷/۳.

۵۴. انفال: ۱۱-۱۲.

۵۵. انفال: ۱۹.

۵۶. زمخشری، الکشاف، ۲۰۸/۲.

۵۷. حاج شریفی خوانساری، تفسیر سورة قدر، ۶۱-۶۲؛ امامت حسینی کاشانی، الانوار الساطعة فی تفسیر سورة الفاتحه و القدر، ۹۷.

۵۸. حسینی همدانی، انوار درخشان، ۳۶۴/۹؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ۱۶/۴؛ عاملی، تفسیر عاملی، ۵۴۶/۸.

۵۹. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۹/۹.

۶۰. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۶/۷.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه ُ الرَّمَى «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین / ۱۷۷

اتفاقی نیست و براساس علم و آگاهی خداوند است. این پیروزی‌ها برای تقویت ایمان و امید مسلمانان در زمان‌های بحران ضروری است، اما باید از غرور و غفلت از نعمت‌های الهی پرهیز کنند.^{۶۱}

ج. اعتماد و توکل به خدا: مؤمنان باید اهداف خود را با نیت خالص و برای خدا انجام دهند و در مواقع سختی به توکل و ایمان خود اتکا کنند؛ چراکه خداوند در تمام امور یار و یاور آنان است.^{۶۲} این آیه همچنین به اهمیت اعتماد و پیامدهای مثبت ایمان به خدا در بحران‌ها اشاره می‌کند و نشان‌دهنده این است که گرچه در نهایت، سرنوشت‌ها در دست اوست اما بدان معنا نیست که انسان‌ها فاقد اختیارند. تأکید بر تقویت روحیه، شکیبایی و امید در مسلمانان و پرهیز از اتکای صرف به نیروهای غیبی، نشان‌دهنده اهمیت تلاش و همکاری در مواجهه با سختی‌هاست.

نتیجه‌گیری

باتوجه به تحلیل مفسران فریقین، درباره آیه نظرات مختلفی مطرح شده است. این نظرات، شامل نفی مطلق تأثیر، علیت و فاعلیت از مخلوق، استقلال‌انکاری در تأثیر افعال، نقش امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان، دلالت بر توحید وجودی، جمع میان وحدت و کثرت و دیدگاه فلسفی است. در این میان، تنها نگره نخست پذیرفتنی نیست، اما دیگر دیدگاه‌ها از برخی زوایا درست به نظر می‌رسند.

نگارنده بر این باور است که شواهد دلالت آیه بر تأثیر امدادهای غیبی در پیروزی مسلمانان در غزوه بدر قوی‌تر و پذیرفتنی‌تر است. این آیه همچنین به مراتب عالی توحید فعالی و مقام جمع‌الجمعی پیامبر (ص) اشاره دارد و حضور ایشان به‌عنوان انسان کامل در مقام فعل خدا و توحید افعالی را نمایان می‌سازد.

نتایج به‌دست‌آمده، نشان‌دهنده نقش اساسی خداوند در این نبرد است. هرچند تلاش مسلمانان در غزوه بدر انکارناپذیر است؛ اما نقش آنان در دستیابی به هدف، به‌وضوح کم‌رنگ‌تر است. بنابراین، موفقیت در این نبرد تنها با امدادهای غیبی خداوند ممکن است. آیه ۱۷ سورة انفال به ما یادآور می‌شود که هرچند قدرت و حکمت خداوند بر همه چیز حاکم است، ما نیز مسئول انتخاب‌ها و اقدامات خود هستیم. ارتباط این آیه با مباحث جبر و اختیار در دین‌شناسی و فلسفه اسلامی می‌تواند به تحلیلی عمیق‌تر منجر شود. این دو مفهوم در تعامل متوازن با یکدیگر به ما کمک می‌کند تا در زندگی خود بهتر عمل کنیم و به اهداف معنوی و اجتماعی مان نزدیک شویم. در کار جمعی، این آیه نقش مهم‌تری ایفا می‌کند و می‌تواند مانع

۶۱. قرآنی، تفسیر نور، ۲۹۲/۴.

۶۲. نک: طباطبایی، المیزان، ۳۹/۹.

تفرقه و اختلافات شود. نسبت دادن هر کار به خداوند منافاتی با تلاش انسانی ندارد و حتی در امور شخصی نیز بدون فیض الهی نمی توان هیچ کاری را انجام داد. در نهایت، توجه به این گونه آیات می تواند به عنوان نیروی محرکه ای در خور توجه عمل کند؛ اصولی که به شکل گیری جامعه ای سالم، اخلاقی و متعهد به ارزش های انسانی کمک می کند و روحیه هم بستگی و همدلی را در میان افراد تقویت می کند.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه محمد علی رضایی اصفهانی و همکاران. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دار الذکر، ۱۳۸۳.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- آل غازی، عبدالقادر. بیان المعانی (تفسیر قرآن العظیم). دمشق: الترقی، ۱۳۸۲ق.
- ابن عربی، محمد بن علی. تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق کاشانی). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ابوحزمه ثمالی، ثابت بن دینار. تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار المفید، بی تا.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف. البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۰ق.
- ارمی علوی، محمد امین. تفسیر حدائق الروح و الریحان فی روابی علوم القرآن. بیروت: دار طرق النجاة، بی تا.
- اشعری، علی بن اسماعیل. اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. مصر: چاپ حموده غرابه، ۱۹۵۵م.
- امامت حسینی کاشانی، سید عزیز الله. الانوار الساطعة فی تفسیر سورتی الفاتحه و القدر. به اهتمام ابراهیم خوشگذران و اسدالله مرادی. قم: مجمع متوسلین به آل محمد (ص)، ۱۳۸۱.
- بروسوی، اسماعیل. تفسیر روح البیان. بیروت: دار الفکر، بی تا.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- جزایری، نعمت الله بن عبدالله. عقود المرجان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحی، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله. ادب فنای مفریان. قم: اسراء، ۱۳۹۱.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر ایقاظ النائمین. ویرایش علیرضا تاجیک. قم: اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. به تحقیق علی اسلامی. قم: اسراء، ۱۳۸۸.
- حاج شریفی خوانساری، محمدرضا. تفسیر سوره قدر. قم: بنی الزهراء، ۱۳۸۸.
- حسینی شیرازی، سید محمد. تقریب القرآن الی الاذهان. بی جا: بی تا.
- حسینی طهرانی، محمد حسین. نور ملکوت قرآن. مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۷ق.
- حسینی همدانی، محمد حسین. انوار درخشان. به تحقیق محمد باقر بهبودی. تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
- خطیب، عبدالکریم. التفسیر القرآنی للقرآن. بیروت: دار الفکر العربی، بی تا.

شمخی و دیگران؛ گونه‌شناسی نگره‌های تفسیری آیه الرَّمی «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ» از نگاه مفسران فریقین / ۱۷۹
دیباچی، سیدمحمدعلی، راضیه جانعلی‌زاده. «بررسی تقابل وحدت و کثرت در نظریه تشکیک ملاصدرا». پژوهش‌های فلسفی-کلامی. س ۲۰، ش ۱ (بهار ۱۳۹۷): ۵-۲۶.

<https://doi.org/10.22091/pfk.2018.542.1239>

- ربانی گلپایگانی، علی. ایضاح الحکمة. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
- زمخشری، محمودبن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سلطان‌علی‌شاه، سلطان‌محمدبن حیدر. بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: الاعلمی، ۱۴۰۸ق.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شاه عبدالعظیمی، حسین. تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات، ۱۳۶۳.
- شحاته، عبدالله محمود. تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دار غریب، ۱۴۲۱ق.
- شیخ علوان، نعمت‌الله بن محمود. الفواتح الالهیة و المفاتيح الغیبیة. مصر: دار رکابی، ۱۹۹۹م.
- صابونی، محمدعلی. صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۱ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
- طالقانی، سید محمود. پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه گروهی از مترجمان. تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
- طوسی، محمدبن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- عاملی، ابراهیم. تفسیر عاملی. به تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: صدوق، ۱۳۶۰.
- عربی، محمدغازی. التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم. دمشق: دار البشائر، ۱۴۲۶ق.
- غزالی، محمدبن محمد. مجموعه رسائل الامام الغزالی. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- فخر رازی، محمدبن عمر. مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فضل‌الله، محمدحسین. تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
- قرائتی، محسن. تفسیر نور. تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
- قرطبی، محمدبن احمد. الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو، بی تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- کرمی حویزی، محمد. التفسیر الکتاب المنیر. قم: چاپخانه علمیه، ۱۴۰۲ق.

مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. لندن-قاهره: دار الکتب العلمیه-مركز نشر آثار علامه مصطفوی، ١٤٣٠ق.

مغنیه، محمدجواد. تفسیر الکاشف. ترجمه موسی دانش. قم: بوستان کتاب، مؤسسه النشر الإسلامی، ١٣٧٨.

مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٣ق.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ١٣٧٤.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. نفحات القرآن. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ١٤٢٦ق.

نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر. اللمعات العرشیه. کرج: عهد، ١٣٨١.

Transliterated Bibliography

Abū Ḥamzah Thumālī, Thābit ibn Dinār. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Mufīd. S.d.

Abū Ḥayyān Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 1999/1420.

Ālghāzī, ‘Abd al-Qādir. *Bayān al-Ma‘ānī (Tafsīr Qurān al-‘Azīm)*. Damascus: al-Taraqī, 2004/1382.

Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1994/1415.

‘Āmluī, Ibrāhīm. *Tafsīr ‘Āmluī*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Ṣadūq, 1982/1360.

‘Arābī, Muḥammad Ghāzī. *Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Falsafī li-l-Qurān al-Karīm*. Dimashq: Dār al-Bashā’ir, 2005/1426.

Ash‘arī, ‘Alī ibn Ismā‘īl. *al-Lum‘a fī al-Rad ‘alā Ahl al-Zigh wa al-Bad‘*. Egypt: Chāp Ḥamūdah Gharābah. 1955/1333.

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

Brūsawī, Ismā‘īl. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dar Fikr, s.d.

Dībājī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, Rāziyih Jān ‘alīzādih. " Barrisī Taqābul Vahdat va Kithrat dar Nazariyih-yi Tashkik Mulāsadrā". *Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī*. Yr. 20, no. 1 (spring 2019/1397): 5-26.

Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr Min Vahy al-Qurān*. Beirut: Dār al-Malāk. 1998/1419.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1999/1420.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Ṣadr. 1994/1415.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Majmū‘ah al-Rasā’il al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr. 1995/1416.

Ḥāj Sharīfī Khvānsārī, Muḥammad Rizā. *Tafsīr Sūrah-yi Qadr*. Qum: Bnī al-Zahrā’, 2010/1388.

- Husaynī Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. *Taqrīb al-Qurān ilā al-Adhhān*. S.l. s.d.
- Husaynī Tihirānī, Muḥammad Husayn. *Nūr Malakūt Qurān*. Mashhad: Nūr Malakūt Qurān, 2006/1427.
- Husaynī, Muḥammad Husayn. *Anvār Dirakhshān*. researched by Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran: Kitābfurūshī Lūtfī. 1984/1404.
- Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Tafsīr Ibn ‘Arabī (Ta’wīlāt ‘Abd al-Razzāq Kāshānī)*. Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2001/1422.
- Ibn Aṭīyah Andalusī, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 2001/1422.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-‘Azīm*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1998/1419.
- Imāmat Husaynī Kāshānī, Sayyid ‘Azīz Allāh. *al-Anwār al-Sāṭi‘ah fī Tafsīr Sūrah al-Fātiḥa wa al-Qadr*. researched by Ibrāhīm Khūshguzārān va Asad Allāh Murādī. Qum: Majma‘ Mutivasilīn bi Āl Muḥammad(AS), 2003/1381.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Adab Fanāy Muqarabān*. Qum: Asrā’. 2012/1391.
- Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm*. researched by ‘Alī Islāmī. Qum: Asrā’. 2010/1388.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Tahrīr Īqāz al-Nā‘imīn*.ed. ‘Alī Rizā Tajik. Qum: Asrā’, 2016/1394.
- Jazāyri, Ni‘mat Allah ibn ‘Abd Allah. *‘Uqūd al-Marjān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Nūr Wahy, 2010/1388.
- Karamī, Huwiyzī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Kitāb al-Munīr*. Qum: Chāpkhānah-yi ‘Ilmiyyah, 1982/1402.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm. *al-Tafsīr al-Qurānī li-l-Qurān*. Beirut: Dar Fikr al-‘Arabī, s.d.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1987/1407.
- Maghniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Translated by Musā Dānish. Qum: Būstān-i Kitāb-Mū‘assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1959/1378.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Nafahāt al-Qurān*. Qum: Madrasah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS), 2005/1426.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1996/1374.
- Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2002/1423.
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qurān al-Karīm*. Landan- Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya-Markaz Nashr Āṣār-i ‘Allāmah Muṣṭafavī, 2009/1430.
- Narāqī, Muḥammad Mahdī ibn Abīzar. *al-Lama‘āt al-‘Arshiya*. Karaj: ‘Ahd, 2003/1381.
- Qirā‘atī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Intishārāt-i Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. 2005/1383.

Qurān Majīd, Translated by Muḥammad ‘Alī Rizāyī Iṣfahānī et al. Qum: Mū’assisah-yi Taḥqīqātī Farhangī al-Dhikr, 2005/1383.

Qurṭabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, s.d.

Rabānī Gulpāygānī, ‘Alī. *Īdāh al-Ḥikmat*. Qum: Markaz Jahānī ‘Ulūm Islāmī, 1993/1371.

Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafā al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. 2000/1421.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān*. Qum: Intishārāt-i Farhang Islāmī, 1987/1365.

Shāh ‘Abd al-‘Azīmī, Ḥusayn. *Tafsīr Asnā ‘Asharī*. Tehran: Miqāt, 1944/1363.

Shaykh ‘Alwān Ni‘mat Allah ibn Maḥmūd. *al-Fawātiḥ al-Ilāhiya wa al-Mafātiḥ al-Ghaybayh*. Egypt: Dār Rikābī, 1999/1420.

Shihātah, ‘Abd Allāh Maḥmud. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Cairo: Dār Gharib, 2000/1421.

Sulṭān ‘Alī Shāh, Sulṭān Muḥammad ibn Ḥiydar. *Bayān al-Sa‘āda fī Maqāmāt al-‘Ibāda*. Beirut: A‘lamī, 1988/1408.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma‘thūr*. Qum: Kitābkānah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Gurūhī az Mutarjimān. Tehran: Farāhānī, 1982/1360.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

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

Ṭāliqān, Sayyid Maḥmud. *Partiyy az Qurān*. Tehran: Shirdat-i Sahāmī Intishār. 1984/1362.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.

Uramī ‘Alawī, Muḥammad Amīn. *Tafsīr al-Ḥadā’iq al-Rūḥ wa al-Riyḥān fī Rivāyī ‘Ulūm al-Qurānī*. Beirut: Dār Ṭuruq al-Najāh. S.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzil*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987/1407.



A Critical Examination of the Prophet's Glad Tidings of Conquest in the Narrative of the Trench Rock

Dr. Mehdi Salah 

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran

Mohammad Amraei 

(Corresponding Author)

Ph.D. Candidate, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran

Email: papilonawaz94@gmail.com

Abstract

During the digging of the trench in the fifth year of the Hijra, Muslims encountered a massive rock that no one could break until the Prophet himself shattered it. This event became widely known in historical sources as the narrative of the "Trench Rock." According to certain versions of this report, the Messenger of God (PBUH), while striking the rock, promised the Muslims that they would conquer the lands of Persia, Rome, and Yemen. The present study seeks to answer the main question: What are the reasons for the authenticity or inauthenticity of the report regarding the Prophet's glad tidings of territorial conquests during the digging of the trench? To this end, the study employs the method of *isnād* (chain of transmission) criticism to examine the narrations and conducts a historical content analysis. The findings indicate that the narrative consists of two parts: the original account of the rock's emergence and its breaking by the Prophet (PBUH), which possesses a reliable chain of transmission; however, all reports attributing the prophecy of future conquests to the Prophet lack sound *isnād* and also present textual inconsistencies.

Keywords: Prophet Muhammad (PBUH), Trench Rock, hadith, chain of transmission.





بررسی انتقادی مؤدۀ پیامبر اکرم (ص) به فتح سرزمین‌ها در روایت صخرۀ خندق

دکتر مهدی صلاح



دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

محمد امرایی (نویسنده مسئول)



دانشجوی دکتری گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

Email: papilonawaz94@gmail.com

چکیده

مسلمانان هنگام حفر خندق (سال پنجم هجری قمری) با صخره‌ای سخت روبه‌رو شدند که هیچ‌کس یارای شکستنش را نداشت و خود پیامبر (ص) آن را شکست. این ماجرا در کتب تاریخی به روایت «صخرۀ خندق» اشتهار یافته است. براساس برخی از نقل‌های این روایت، رسول خدا (ص) هنگام ضربه‌زدن به صخرۀ خندق به مسلمانان وعده داد که بر سرزمین‌های فارس، روم و یمن چیره خواهید شد. جستار حاضر می‌کوشد تا به این پرسش اصلی پاسخ دهد که دلایل اعتبار یا عدم اعتبار گزارش «مؤدۀ پیامبر (ص) به فتح سرزمین‌ها هنگام حفر خندق» چیست؟ بدین منظور، اسناد روایات را به‌روش نقد رجالی، بررسی و محتوای روایات را تحلیل تاریخی نموده و به این نتیجه دست یافته است که مضمون روایت صخرۀ خندق به دو بخش تقسیم می‌شود. اصل ماجرای پدیدآمدن صخرۀ خندق و شکسته‌شدن آن توسط پیامبر (ص) سند معتبر دارد، اما علاوه‌بر اشکالات متنی، اسناد تمامی نقل‌هایی که مؤدۀ فتح سرزمین‌ها را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهند، نامعتبر است.

واژگان کلیدی: پیامبر اکرم (ص)، صخرۀ خندق، روایت، سند.

مقدمه

در پژوهش حاضر، روایت «صخره خندق» را از منابع تاریخی، حدیثی و تفسیری (شیعه و اهل سنت) استخراج کرده‌ایم. در قسمت تحلیل سندی روایت صخره خندق، تمامی طرق این روایت را، نقل و سندشان را با روش نقد رجال، بررسی خواهیم کرد و سپس در قسمت تحلیل متنی روایت صخره خندق، ناهمگونی و اشکالات محتوایی نقل‌های این روایت را نشان خواهیم داد.

هیچ پژوهشی نیافتیم که همه نقل‌های روایت صخره خندق را به لحاظ سندی و محتوایی اعتبارسنجی کرده باشد. برخی پژوهشگران، بدون بررسی سندی و از زاویه‌ای دیگر به این روایت نگریسته‌اند: یکی از محققان معتقد است از آنجایی که تاریخ‌نگاری مسلمانان در سده‌های بعد تدوین یافته است، روایات پیشگویانه اسلامی درباره فتوح (از جمله روایت صخره خندق) و پیشگویی‌های زرتشتیان درباره آخرالزمان بر یکدیگر تأثیر داشته‌اند. مسلمانان و زرتشتیان هر دو، آن را تجلی خواست خداوند دانسته‌اند.^۱ محققانی دیگر معتقدند این‌گونه روایات پیشگویانه برای «مشروعیت‌بخشی به اقدام خلفا مبنی بر فتوحات» بر ساخته شده‌اند. به علاوه، چون فتوحات از سوی صحابه پیامبر(ص) سازمان‌دهی می‌شد، محتاج توجیهات دینی بود تا نظریه «عدالت صحابه» مخدوش نشود. به عبارت دیگر، باورهای کلامی مورخان سنی سبب بر ساخته شدن چنین روایاتی شده است.^۲

۱. تحلیل سندی روایت صخره خندق

اینجا صرفاً اسناد روایات را اعتبارسنجی خواهیم کرد. روایت جابر بن عبدالله از چهار طریق نقل شده است که سه طریق نخست آن، معتبر و طریق چهارم آن، نامعتبر است. سایر روایات موجود، سندشان از جهات مختلف نامعتبر است.

۱.۱. روایت جابر بن عبدالله انصاری

جابر بن عبدالله در پیمان عقبه دوم اسلام آورد و در سال ۷۸ هجری وفات یافت.^۳

طریق ۱: «حدَّثنا وكيع بن الجراح، قال حدَّثنا عبد الواحد بن أيمن، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله.»^۴

بررسی سندی: «وكيع بن الجراح بن مَلِيح الرُّوَاسِيَّ»،^۵ «عبد الواحد بن أيمن القُرَشِي المَخْزُومِي»،^۶

۱. چوکسی، ستیز و سازش، ۶۵-۸۸.

۲. حسن بیگی و همکاران، «بررسی نقش رویدادها بر پدیداری حدیث»، ۱۱۹.

۳. ابونعیم، معرفة الصحابة، ۴۳۸/۱.

۴. ابن ابی شیبہ، المصنّف، ۹۸/۱۳، ح ۳۷۸۲۶.

۵. عجلّی، تاریخ الثقات، ۴۶۴؛ مزی، تهذیب الکمال، ۴۶۲/۳۰؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۳۵/۴؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۰۳۷.

۶. ابن شاهین، تاریخ اسماء الثقات، ۱۶۱؛ ابن معین، سوالات ابن الجینید، ۳۷۳؛ مزی، تهذیب الکمال، ۴۶۶/۱۸؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۶۳۰.

«أَيُّمَنُ الْحَبَشِيُّ الْقُرَشِيُّ، مَوْلَى ابْنِ أَبِي عَمْرٍو المَخْزُومِي»^۷ همگی توثیق شده‌اند.

طریق ۲: «حَدَّثَنَا خَلَادِبْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنِ أَيْمَنَ، عَنْ أَبِيهِ، جَابِرٌ»^۸

بررسی سندی: «خَلَادِبْنُ يَحْيَى بْنِ صَفْوَانَ السُّلَمِيِّ» توثیق شده^۹ و سایر راویان، با طریق پیشین مشترک‌اند.

طریق ۳: «قال ابن اسحاق و حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ مِينَا، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ»^{۱۰}

بررسی سندی: «سَعِيدُ بْنُ مِينَا، أَبُو الْوَلِيدِ» توثیق شده است.^{۱۱}

درباره محمد بن اسحاق بن یسار اختلاف نظر وجود دارد. خلاصه دیدگاه رجال‌یونی که ابن اسحاق را تضعیف کرده‌اند، چنین است: ۱. او باورهای تشیع و قدریه داشت؛ ۲. برخی با استناد به سخن هشام بن عروه، ابن اسحاق را «کذاب» می‌نامیدند و هشام مدعی بود «محمد بن اسحاق حدیثی از همسر "فاطمه بنت مُنْذِر" نقل کرد، در حالی که همسر در نُه سالگی با من ازدواج کرد و تا زمانی که مُرد، هیچ مردی او را ندید»؛ ۳. ابن اسحاق از اهل کتاب روایت می‌شنید؛ ۴. به مالک بن انس گفته شد: «ابن اسحاق می‌گوید: دانش مالک بن انس را بر من عرضه کنید، زیرا من دامپزشک او هستم.» مالک با شنیدن این سخن، ابن اسحاق را «دَجَالِی از دَجَالِها» نامید؛ ۵. ابن اسحاق به شاعران پول می‌داد تا اشعاری درباره مغازی بسرایند و وی شعرها را به اخبار مغازی ملحق می‌کرد.^{۱۲}

گروهی دیگر از رجال‌یون، دیدگاه مثبتی راجع به ابن اسحاق ابراز کرده‌اند: مسلم بن حجاج در کتاب الصحيح خود، سه روایت در باب «صلاة»، یک روایت در باب «صوم» و یک روایت در باب «حدود» از ابن اسحاق نقل کرده است^{۱۳} و این به معنای توثیق ابن اسحاق از سوی مسلم است. احمد حنبل او را «حَسَنُ الْحَدِيثِ»، عجلای او را «ثقه» و علی بن مدینی وی را «صدوق» می‌دانستند. یحیی بن معین معتقد بود که ابن اسحاق حجت نیست، ولی ثقه است. دارقطنی معتقد بود: «به روایات ابن اسحاق احتجاج نمی‌شود ولی برای اعتبار [در کنار روایات معتبر دیگران] به روایات او استناد می‌شود.» ابوزرعه او را در زمره شیوخ قرار می‌داد. شعبه بن حجاج او را «صدوق» و «امیر المؤمنین فی الحدیث» می‌نامید. محمد بن عبدالله بن نمیر

۷. ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۳۱۸/۲؛ مزی، تهذیب الکمال، ۴۵۱/۳؛ ابن حجر، تفریب التهذیب، ۱۵۷؛ ذهبی، تهذیب التهذیب الکمال، ۴۳۱/۱.

۸. بخاری، صحیح البخاری، ۷۷۹، ح ۴۱۰۱.

۹. عجلای، تاریخ الثقات، ۱۴۵؛ مزی، تهذیب الکمال، ۳۵۹/۸؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۶۵۷/۱؛ ابن حجر، تفریب التهذیب، ۳۰۳.

۱۰. ابن هشام، السیرة النبویة، ۱۶۹/۳-۱۷۰.

۱۱. ابن شاهین، تاریخ اسماء الثقات، ۹۹؛ ابن حنبل، سؤالات ابی داود، ۲۳۳؛ مزی، تهذیب الکمال، ۸۴/۱۱؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۴۵/۵؛ ابن حجر، تفریب التهذیب، ۳۸۹.

۱۲. نسائی، الضعفاء و المتروکین، ۲۱۱؛ عقیلی، الضعفاء، ۱۹۲/۵؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۷/۲؛ مزی، تهذیب الکمال، ۴۰۵/۲۴.

۱۳. ابن منجویه، رجال صحیح مسلم، ۱۶۲/۲.

معتقد بود که «ابن اسحاق متهم به قَدَر شد، درحالی‌که دورترین مردم به قدر بود.» ابن عدی می‌گفت: «در احادیث ابن اسحاق بسیار جست‌وجو کردم و آنچه مایهٔ ضعفش باشد، نیافتم. چه بسا خطا کرده، همان‌گونه که دیگران خطا می‌کنند و این اشکالی ندارد.» ذهبی وی را «أحد الأئمة الأعلام» نامیده است.^{۱۴}

خلاصهٔ دیدگاه ذهبی در دفاع از ابن اسحاق چنین است: ۱. ابن اسحاق «صالح الحديث» بود و نزد من گناهی ندارد، جز اینکه «سیره را از مطالب مُنکَر منقطع و شعرهای مکذوب پر کرده است»؛ ۲. سخن هشام که «هیچ مردی زنم را تا هنگام مرگ ندید» مردود است، زیرا «محمد بن سوقة» از همسر هشام روایت کرده است؛ ۴. سخن هشام که «فاطمه بنت منذر از نُه سالگی همسر من شد» دروغ است، زیرا فاطمه سیزده سال از شوهرش بزرگتر بود و هنگامی که ابن اسحاق از وی روایت می‌شنید، زنی پنجاه‌واندی ساله بود؛ ۵. نقل کردن اسرانیلیات از اهل کتاب مانعی ندارد؛ گرچه روایاتشان برای ما حجت نیست.^{۱۵} ذهبی پس از رد اتهامات واردشده به ابن اسحاق می‌نویسد: ابن اسحاق «حسن الحديث»، «صالح الحال» و «صدوق» بود؛ ولی در «احادیث متفرد» وی و از جنبهٔ «حفظ» اشکال وجود دارد.^{۱۶}

به‌نظر، دیدگاه توثیق‌کنندگان ابن اسحاق درست است و در تکمیل آن، مواردی از این دست را می‌افزاییم: ۱. رجال‌یون شیعه، ابن اسحاق را دارای «محبت شدید» به اهل بیت(ع) معرفی کرده‌اند.^{۱۷} برخی ابن اسحاق را در زمرهٔ اصحاب امامین صادقین(ع) برشمرده‌اند.^{۱۸} محبت ابن اسحاق در خصوص اهل بیت(ع)، شیعه‌بودن وی را اثبات نمی‌کند ولی چنان‌که آوردیم، برخی از رجال‌یون عامه او را به اتهام داشتن باورهای شیعی تضعیف کرده‌اند؛ ۲. دَجَّال‌نامیدن ابن اسحاق از سوی مالک، دلیلی بر ضعف ابن اسحاق نیست؛ زیرا مالک در پی مشاجره‌ای غیرحضوری و شخصی، وی را دجال نامید و همان‌گونه که علی‌بن مدینی گفته: «مالک با ابن اسحاق هم‌نشین نبود و او را درست نمی‌شناخت»؛^{۱۹} ۳. هشام بن عروة دروغ می‌گفت و علاوه بر ابن اسحاق، محمد بن سوقة الغنوی نیز از فاطمه بنت منذر بن زبیر بن عوام روایت کرده است.^{۲۰}

طریق ۴: «فحدَّثني محمد بن زياد بن أبي هنيّدة، عن محمد بن إبراهيم بن الحارث، عن جابر بن عبد الله.»^{۲۱}

۱۴. ابن معین، معرفة الرجال، ۲/۲۰۰؛ ابن معین، تاریخ عثمان بن سعید الدّارمی، ۴۴؛ عجلّی، تاریخ الثقات، ۴۰۰؛ دارقطنی، سوالات ابی بکر البرقانی، ۱۲۴؛ ابوزرعہ رازی، سوالات البرذعی، ۳۰۱؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۷/۲۷۰؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۸۲۵؛ ذهبی، میزان الإعتدال، ۴۶۸-۴۷۵.

۱۵. ذهبی، میزان الإعتدال، ۳/۴۶۸.

۱۶. ذهبی، میزان الإعتدال، ۳/۴۷۵.

۱۷. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۲/۶۸۷.

۱۸. برقی، الرجال، ۱۰، ۲۰.

۱۹. ذهبی، میزان الإعتدال، ۳/۴۷۵.

۲۰. مزی، تهذیب الکمال، ۳۵/۲۶۵؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۲/۴۴۴.

۲۱. واقدی، المغازی، ۲/۴۵۲.

بررسی سندی: نام محمد بن زیاد بن ابی هنیده در هیچ منبع رجالی وجود ندارد و مهمل است. همچنین محمد بن ابراهیم بن الحارث التیمی با جابر بن عبدالله ملاقاتی نکرده بود تا از وی حدیث بشنود.^{۲۲} بنابراین، این سند ضعیف است.

۱. ۲. روایت امام جعفر صادق (ع)

طریق: «سهل بن زیاد، عَنْ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)».^{۲۳}

بررسی سندی: صاحب مرآة العقول، این روایت را ضعیف دانسته است.^{۲۴} عبارت «بعض رجاله» نشان می‌دهد که این سند نیز مرسل است.^{۲۵}

رجالیون متقدم شیعه، روایات سهل بن زیاد الآدمی را ضعیف و غیر معتمد فیہ و خودش را «ضعیف جدّاً»، «فاسد الروایة و الدین» و «فاسد المذهب» که از مراسیل، روایت می‌کرد و به مجاهیل اعتماد می‌کرد، معرفی کرده‌اند. احمد بن محمد بن عیسی اشعری، به سبب غلو و کذب او را از قم اخراج کرد.^{۲۶} شیخ او را «ضعیف جدّاً»^{۲۷} ولی در جایی دیگر او را «ثقه» دانسته است.^{۲۸} فضل بن شاذان، سهل بن زیاد را احمق می‌نامید.^{۲۹}

برخی از رجالیون متأخر، توثیق سهل را به دلایلی درست‌تر می‌دانند: ۱. شیخ طوسی در رجالش او را ثقه دانسته است؛ ۲. سهل، «کثیر الروایة» بود؛ ۳. سهل از اصحاب امام جواد (ع)، هادی (ع) و عسکری (ع) بود ولی اخباری از ائمه (ع) در طعن وی وجود ندارد؛ ۴. سهل از «مشایخ اجازه» بود و حتی در صورت ضعف، ضعفش در روایاتش تأثیر ندارد؛ ۵. شیخ مفید حدیثی از شیخ صدوق را قدح می‌کند که سهل بن زیاد در إسناد آن وجود دارد، ولی مفید هرگز متعرض ضعف سهل نشده است؛ ۶. اگر نقل کشی مبنی بر احمق بودن سهل بن زیاد درست باشد، حماقت که دلیل بر فسق و فاسدی مذهب او نیست؛ ۷. احمد بن محمد اشعری عده‌ای را به سبب «نقل از ضعفا و ایراد مراسیل» از قم اخراج کرد و این خطای اجتهدی احمد بوده است؛ ۸. اینکه براساس روایتی از کلینی «سهل، نص بر امامت امام هادی را انکار

۲۲. فسوی، المعرفة و التاريخ، ۴۲۶/۱؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۷/۹.

۲۳. کلینی، الکافی، ۲۱۶/۸.

۲۴. مجلسی، مرآة العقول، ۱۳۸/۲۶.

۲۵. مامقانی، مقیاس الهدایة، ۲۵۴/۱.

۲۶. نجاشی، رجال، ۱۸۵؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال، ۲۲۹؛ ابن داود حلی، الرجال، ۴۶۰/۲؛ ابن غضناری، الرجال، ۶۶؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ۵۷.

۲۷. طوسی، الفهرست، ۲۲۸؛ طوسی، الإمتیاز، ۲۶۱/۳.

۲۸. طوسی، رجال، ۳۸۷.

۲۹. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۸۳۷/۲.

کرد»، از روی تعصب جاهلی‌اش بود و بعدش توبه کرد؛ ۹. مشایخ بزرگ؛ مانند کلینی از سهل روایت نقل کرده‌اند که این نشانه اعتماد مشایخ به اوست؛ ۱۰. نجاشی ظاهراً نسبت «کذب و غلو» به سهل را از قول احمد اشعری ذکر می‌کند و خودش به آن عقیده ندارد؛ ۱۱. رجال طوسی نسبت به فهرستش متأخر است؛ لذا طوسی از تضعیف سهل عدول کرده است؛ ۱۲. نام سهل در اسناد روایات کتب کامل الزیارات و تفسیر قمی واقع شده است.^{۳۰}

عده‌ای، دلایل حامیانِ توثیق سهل را چنین رد کرده‌اند: ۱. سهل از نظر قدیمی‌ترین ناقدین اخبار، بسیار ضعیف است؛ ۲. وقتی بزرگانی چون ابن ولید، ابن بابویه، ابن نوح، ابن شاذان و نجاشی به ضعیف بودن سهل بن زیاد شهادت داده‌اند، نباید به سهل اعتماد کرد؛ ۳. اینکه «طوسی در فهرستش او را ضعیف ولی در رجالش ثقه دانسته»، احتمالاً طوسی دچار سهو القلم شده است؛ ۴. ابن داوود حلی نسخه‌ای از کتاب رجال طوسی به خط خود شیخ در دست داشته و از آن نقل کرده ولی واژه ثقه در آن موجود نیست؛ بنابراین افزودن واژه ثقه از اشتباه نسخا بوده است؛ ۵. اینکه برخی معتقدند «به دلیل تأخر نگارش الرجال بر الفهرست، حتماً طوسی نظرش درباره سهل تغییر کرده است»، درست نیست؛ زیرا طوسی در برابر روایات تضعیف سهل، روایتی در توثیق او نیاورده یا نقدی بر روایات تضعیف نکرده است؛ ۶. کثیرالروایة بودن یک راوی، دلیل بر توثیق وی نیست.^{۳۱}

به نظر، دیدگاه تضعیف سهل درست است و در تکمیل آن می‌افزاییم: ۱. اعتماد کلینی به سهل اثبات نشده؛ زیرا مستندی وجود ندارد که نشان دهد کلینی مستقیم از سهل روایت شنیده است. شیوة نقل کلینی از سهل، به شکل با واسطه و با عبارت «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ» است که گاهی به دلیل اختصار، عبارت «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا» را حذف کرده است؛^{۳۲} ۲. این نظریه، که کثیرالروایة بودن یک راوی دلیل بر وثاقت اوست، مورد اتفاق همه علمای رجال نیست. این نظریه با استناد به سه حدیث از امام صادق(ع) ارائه شده است که سند همه آن‌ها ضعیف است؛^{۳۳} ۳. به گواهی ابن داوود حلی، در نسخه خطی رجال طوسی عبارت «ثقه» وجود نداشته است؛ بنابراین سهل بن زیاد اصلاً توثیق خاص ندارد. توثیقات عام که برای سهل ابراز داشته‌اند، با تضعیفات فراوانِ رجالِیون متقدم در حق او تعارض دارد و چون اینجا «قول به وثاقت» هیچ وجه رجحانی بر «قول به ضعف» ندارد، باید طبق قاعده تقدّم تضعیف بر توثیق، حکم به ضعف سهل بدهیم؛ ۴. اینکه شیخ مفید به ضعف سهل بن زیاد در سند روایت شیخ صدوق اشاره نکرده،

۳۰. بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ۲۱/۳؛ اعرجی کاظمی، عدة الرجال، ۴۴۶/۱؛ کجوری شیرازی، الفوائد الرجالية، ۱۴۲.

۳۱. خویی، معجم رجال الحديث، ۳۵۴/۱۹؛ ساعدی، الضعفاء من رجال الحديث، ۱۴۱/۲.

۳۲. علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال، ۴۸۱.

۳۳. خویی، معجم رجال الحديث، ۷۴/۱.

دلیل بر اعتماد شیخ مفید به سهل نیست؛ زیرا ممکن است وی درباره توثیق یا تضعیف سهل به نظر قطعی نرسیده باشد. در برابر سکوت شیخ مفید، تصریح فقهای بزرگ در عدم اعتماد به روایات سهل را داریم. برای نمونه، محمد بن مکی برای اثبات بی اعتباری روایتی، عبارت «فی طریق الروایة سهل بن زیاد، و هو مجروح»^{۳۴} و ابن فهد برای اثبات بی اعتباری روایتی، عبارت «فی طرقها سهل بن زیاد و هو ضعیف» را به کار برده است؛^{۳۵} قاعدة «شیخوخت اجازه» مورد قبول همه علمای رجال نیست؛^{۳۶} با تسامح می توان گفت: اگر روایات سهل بن زیاد با روایات صحیح دیگری در تعارض باشد، روایت سهل را باید کنار گذاشت؛ ولی چنانچه مضمون روایات سهل از طرق دیگر اثبات شود، می توان در تحلیل متن آن احادیث، به نقل سهل هم توجه کرد.

۱.۳. روایت براء بن عازب

براء بن عازب در جنگ خندق حضور داشت و آن هنگام ۱۵ ساله بود.^{۳۷}

طریق ۱: «حدَّثنا محمد بن أحمد بن إبراهيم المُعَاذِي، قال حَدَّثنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الفَرَج الشُّروطِي، قال حَدَّثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن المُهَلَّب، قال حَدَّثنا أبو أسامة، قال حَدَّثني عوف، عن ميمون، قال أخبرني براء بن العازب.»^{۳۸}

طریق ۲: «حدَّثنا محمد بن إبراهيم بن أحمد بن يونس اللَّيْثِي، قال حَدَّثنا أبو عبد الله محمد بن الفَرَج الشُّروطِي، قال حَدَّثنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن المُهَلَّب، قال حَدَّثنا أبو سفيان، قال حَدَّثني عوف، عن ميمون، قال أخبرني براء بن عازب.»^{۳۹}

طریق ۳: «حدَّثنا هُوْدَةُ بن خليفة، قال حَدَّثنا عوف، عن ميمون، قال حَدَّثنا البراء بن عازب.»^{۴۰}

طریق ۴: «حدَّثنا هُوْدَةُ، حَدَّثنا عوف، عن ميمون، قال أخبرني البراء بن عازب الأنصاري.»^{۴۱}

طریق ۵: «حدَّثنا ابن إسحاق، حَدَّثنا هُوْدَةُ بن خليفة أبو الأشهب، حَدَّثنا عوف، عن ميمون، حَدَّثني البراء بن عازب.»^{۴۲}

طریق ۶: «حدَّثنا أبو بكر بن مالك، قال حَدَّثنا بشر بن موسى، قال حَدَّثنا هُوْدَةُ بن خليفة، حَدَّثنا عوف، عن

۳۴. شهيد اول، الدروس الشرعية، ۱۳۴/۲.

۳۵. ابن فهد حلی، المهذب البارع، ۴۹۰/۳.

۳۶. نک: خویی، معجم رجال الحديث، ۷۲/۱.

۳۷. ابن عبد البر، الاستيعاب، ۱۵۵/۱؛ ابن اثیر، اسد الغابة، ۲۰۵/۱.

۳۸. ابن بابویه، الأمالی، ۳۱۳.

۳۹. ابن بابویه، التخصال، ۱۶۲/۱.

۴۰. ابن ابی شیبہ، المصنّف، ۱۰۱/۱۳، ح ۳۷۸۳۵.

۴۱. ابن حنبل، المسند، ۲۴۵/۱۴، ح ۱۸۶۰۱.

۴۲. رویانی، مسند الرویانی، ۲۷۶/۱، ح ۴۱۰.

میمون، قال حَدَّثني البراء بن عازب. ^{۴۳}

طریق ۷: «أخبرنا أبو نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ بأصبهان، قال حَدَّثنا محمد بن أحمد بن الحسن، قال حَدَّثنا إسحاق بن الحسن الحَرَبِيُّ، قال حَدَّثنا هُوَذة بن خليفة، قال حَدَّثنا عوف، عن ميمون، قال حَدَّثني البراء بن عازب. ^{۴۴}

طریق ۸: «أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبدان، أخبرنا أحمد بن عبيد الصفار، قال حَدَّثنا محمد بن غالب بن حرب، ^{۴۵} قال حَدَّثنا هُوَذة، قال حَدَّثنا عوف، عن ميمون الزهراني، قال حَدَّثني البراء بن عازب الأنصاري. ^{۴۶}

طریق ۹: «حَدَّثنا محمد بن جعفر، حَدَّثنا عوف، عن ميمون أبي عبد الله، عن البراء بن عازب. ^{۴۷}
طریق ۱۰: «أخبرنا محمد بن عبد الأعلى، قال حَدَّثنا مُعْتَمِر، قال سمعتُ عَوْفًا، قال سمعتُ ميمونًا، يُحَدِّث عن براء بن عازب. ^{۴۸}

طریق ۱۱: «حَدَّثنا وهب بن بقية، حَدَّثنا خالد، عن عوف، عن أبي عبد الله ميمون، عن براء. ^{۴۹}
بررسی سندی: در تمام طرق مذکور، نام ميمون ابو عبدالله بصری کندي، که از راویان عامه است، ذکر شده است. ^{۵۰} احمد حنبل روایات او را «منکر» و خودش را «فَسَل»؛ یعنی ردل و احمق می‌داندست. یحیی بن سعید و یحیی قَطَّان روایات او را ثبت نمی‌کردند. ابوداود با لفظ «تُكَلِّم فيه» و یحیی بن سعید، یحیی بن معین با لفظ «لا شيء» او را تضعیف کرده‌اند. ^{۵۱}

در طریق ۱ و ۲، محمد بن عبدالله بن الفرَج، ابو عبدالله شُرُوطی آمده است که نامش در اسناد برخی احادیث شیعه آمده ولی در کتب رجال شیعه هیچ ذکری از او نشده ^{۵۲} و در کتب رجال سنی نیز هیچ نامی از وی نیست و بنابراین، مهمل است.

۴۳. ابونعیم، دلائل النبوة، ۴۹۹/۲، ح ۴۳۰.

۴۴. خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۴۵۶/۱.

۴۵. نام درست این راوی «محمد بن غالب بن حرب» است که در نسخه چاپی «دلائل النبوة»، به اشتباه احمد بن غالب بن حرب ثبت شده است.

۴۶. بیهقی، دلائل النبوة، ۴۲۱/۳.

۴۷. ابن حنبل، المسند، ۲۴۴/۱۴، ح ۱۸۶۰۰.

۴۸. نسائی، السنن الکبری، ۱۳۳/۸، ح ۸۸۰۷.

۴۹. ابویعلی، مسند ابی یعلی، ۳۹۹، ح ۱۶۸۵.

۵۰. مسلم، الکتاب و الاسماء، ۴۷۴/۱.

۵۱. ابن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ۳۰۴/۲؛ بخاری، تاریخ الکبیر، ۳۳۹/۷؛ عقیلی، الضعفاء، ۶/۶؛ ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۲۳۴/۸؛ ابن حبان، الثقات، ۴۱۸/۵؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۱۵۸/۸؛ مزی، تهذیب الکمال، ۲۳۱/۲۹؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الضعفاء و الکذابين، ۶۳۰؛ ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۱۵۲/۳؛ ذهبی، المَغْنی فی الضعفاء، ۴۴۸/۲؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۲۳۵/۴؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۳۹۳/۱۰؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۹۹۰.

۵۲. نمازی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۱۸۵/۷.

در طریق ۱ و ۲، ابوعبدالله محمد بن یزید بن مهلب آمده است که در رجال سنی هیچ‌جا نامی از وی برده نشده و نزد رجال شیعه نیز مهمل است.^{۵۳}

نام ابواسامه در طریق ۱ ظاهراً همان ابوسفیان در طریق ۲ است و تصحیفی صورت گرفته است. در رجال شیعه و سنی هیچ نامی از ابواسامه وجود ندارد. نام این ابوسفیان «سعید بن یحیی بن مهدی»، که از راویان سنی است، در رجال شیعه وجود ندارد. برخی از رجال یون بزرگ سنی وی را تضعیف کرده‌اند. دارقطنی وی را «متوسط الحال» و «لیس بقوی» دانسته و ذهبی نامش را در زمرة ضعیفا دسته‌بندی کرده است.^{۵۴}

۱. ۴. روایت سلمان فارسی

طریق ۱: «قال ابن اسحاق حُذِّثَ عن سلمان الفارسي»^{۵۵}

بررسی سندی: این طریق، منقطع است. سلمان در حدود سال ۳۵ هجری وفات کرده^{۵۶} و ابن اسحاق در سال ۸۰ هجری به دنیا آمده است^{۵۷} و در این سلسله اسناد، نام حداقل یک راوی حذف شده است.

طریق ۲: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حَدَّثَنَا أبو العباس، محمد بن يعقوب، حَدَّثَنَا أحمد بن عبد الجبار، حَدَّثَنَا يونس، عن ابن اسحاق، قال حُذِّثَ عن سلمان»^{۵۸}

بررسی سندی: بی‌هقی روایتش را از ابن اسحاق نقل کرده و در اینجا نیز اشکال ذکر شده در طریق پیشین مطرح است. احمد بن عبد الجبار عطاردی، از راویان مشترک میان شیعه و سنی^{۵۹} و نزد رجال شیعه، مهمل است.^{۶۰} رجال یون سنی وی را به کذب متهم کرده‌اند. حاکم نیشابوری و ابن ابی حاتم وی را «لیس بقوی» و ابن عقده وی را «متروک» می‌دانستند. ابن عدی معتقد بود: «وی از کسانی روایت می‌کرد که محضرشان را درک نکرده بود» و «اهل عراق را دیدم که بر ضعف او اجماع دارند.» بسیاری دیگر نیز وی را ضعیف دانسته‌اند.^{۶۱}

۵۳. نمازی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۳۷۳/۷.

۵۴. دارقطنی، سؤالات الحاكم، ۲۱۶؛ ذهبی، تهذيب تهذيب الكمال، ۵۷/۴؛ ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۴۱۶/۱؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام،

۱۰۷/۱۰؛ مزی، تهذيب الكمال، ۱۰۸/۱۱.

۵۵. ابن هشام، السيرة النبوية، ۱۷۱/۳.

۵۶. ابن اثیر، اسد الغابة، ۲۶۹/۲.

۵۷. ذهبی، سير اعلام النبلاء، ۳۴/۷.

۵۸. بیهقی، دلائل النبوة، ۴۱۷/۳.

۵۹. عزیزی، رواة المشتركون، ۴۹۴/۲.

۶۰. نمازی، مستدرکات علم رجال الحديث، ۳۳۷/۱.

۶۱. ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۶۲/۲؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۴۳۴/۵؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۳۱۳/۱؛ مزی، تهذيب الكمال، ۳۷۸/۱؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۱۲/۱؛ ابن حجر، تقریب التهذيب، ۹۳؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ۵۱/۱.

۵. ۱. روایت عمرو بن عوف

نخستین جنگی که عمرو بن عوف مُرَنی در آن حضور داشت، غزوۀ خندق بود.^{۶۲}
طریق ۱: «قال أخبرنا محمد بن اسماعيل بن أبي فديك، قال حدثني كثير بن عبد الله المزني، عن أبيه، عن جده.»^{۶۳}

طریق ۲: «حدثنا محمد بن يشار، قال حدثنا محمد بن خالد بن عثمة، قال حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني، قال حدثني أبي، عن أبيه.»^{۶۴}
طریق ۳: «أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، قال أخبرنا أبو بكر محمد بن علون المقرئ ببغداد، قال حدثنا أبو العباس محمد بن يونس القرشي، قال حدثنا محمد بن خالد بن عثمة، قال حدثنا كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني، قال حدثني أبي، عن أبيه.»^{۶۵}
بررسی سندی: در تمام طرق مذکور، نام كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المُرَني وجود دارد. احمد حنبل او را «منكر الحديث»؛ يحيى بن معين او را «ليس بشيء»؛ نسائي و دارقطني وی را «متروك الحديث» و ابوحاتم وی را «ليس بالمتين» می‌دانستند. ابوداوود او را یکی از کذابین و شافعی او را یکی از پایه‌های دروغ نامیده است. از ابن حبان نقل شده است که می‌گفت: «كثير بن عبد الله بن عمرو از جدش از پدرش نسخه‌ای مجعول روایت کرده است که ذکر کردن روایات آن در کتاب‌ها حلال نیست و نباید روایتش را نقل کرد، مگر برای ابراز شگفتی.»^{۶۶}

۶. ۱. روایت عبد الله بن عباس

عبد الله بن عباس سه سال پیش از هجرت در مکه زاده شد^{۶۷} و در سال هشتم هجری به مدینه هجرت کرد.^{۶۸} بنابراین، هنگام نبرد خندق (سال پنجم هجری قمری) وی در مدینه حضور نداشته و روایتش مرسل است.

طریق: «حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل، حدثني سعيد بن محمد الجرهمي، حدثنا ابوتيميلة، حدثنا

۶۲. ابن اثیر، اسد الغابة، ۷۵۶/۳.

۶۳. ابن سعد: الطبقات الكبرى، ۶۲/۴.

۶۴. طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۵۶۷/۲-۵۷۰.

۶۵. بیهقی، دلائل النبوة، ۴۱۸/۳.

۶۶. ابن حنبل، العلل و معرفة الرجال، ۲۱۳/۳؛ ابن معین، معرفة الرجال، ۶۱/۱؛ ابن معین، تاریخ عثمان بن سعید الذارمی، ۱۹۵؛ نسائي، الضعفاء و المتروكين، ۲۰۵؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الضعفاء و الکذابين، ۱۶۱؛ مزنی، تهذيب الكمال، ۱۳۶/۲۴؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ۴۲۱/۸؛ ابن حجر، تقريب التهذيب، ۸۰۸؛ دارقطني، الضعفاء و المتروكين، ۳۳۱؛ عقیلی، الضعفاء، ۱۵۳/۸؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۴۰۶/۳؛ ابن عبد البر، التمهيد، ۲۱/۱۹؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۱۸۷/۷.

۶۷. بلاذری، انساب الاشراف، ۳۹/۴.

۶۸. ذهبی، سير اعلام النبلاء، ۳۳۳/۳.

نعیم بن سعید العبیدی، أَنَّ عَکْرَمَةَ، حَدَّثَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ.^{۶۹}

بررسی سندی: نام نعیم بن سعید عبیدی در هیچ یک از کتب رجال سنی و شیعه ذکر نشده و مهمل است.

نفر بعدی، عَکْرَمَةُ الْبَرَبَرِی، مولای عبدالله بن عباس است.^{۷۰} رجالیون شیعه عَکْرَمَةَ را تضعیف کرده اند.^{۷۱} عَکْرَمَةَ به جعل حدیث از قول ابن عباس زبانزد بود. سعید بن مسیب به غلامش، بُرَد، می گفت: «بر من دروغ میند، آن گونه که عَکْرَمَةَ بر ابن عباس دروغ می بست.»^{۷۲} از عبدالله بن حارث نقل شده است که گفت: بر «علی بن عبدالله بن عباس» وارد شدم، در حالی که عَکْرَمَةَ را جلوی مستراح به بند کشیده بود. به او گفتم از خدا نمی ترسی؟ گفت: این خبیث بر پدرم دروغ می بندد.^{۷۳} برخی عَکْرَمَةَ را دروغ گویی می دانستند که بامداد حدیثی را روایت می کرد و شبانگاه مخالفش را نقل می کرد.^{۷۴} مالک بن انس سفارش می کرد که از عَکْرَمَةَ روایت اخذ نکنند.^{۷۵} مسلم بن حجاج از نقل روایات عَکْرَمَةَ دوری کرده است.^{۷۶} برخی عَکْرَمَةَ را کم عقل می دانستند.^{۷۷} عَکْرَمَةَ نسبت به اهل بیت پیامبر (ص) عناد می ورزید.^{۷۸}

۱. ۷. روایت عبدالله بن عمرو

تاریخ اسلام آوری عبدالله بن عمرو سهمی مربوط به پس از بازگشت لشکر احزاب است.^{۷۹} بنابراین، وی شاهد ماجراهای حفر خندق نبوده و این روایتش مرسل است.

طریق ۱: «حَدَّثَنَا هَارُونُ بْنُ مَلُولٍ، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنُ زِيَادٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو.»^{۸۰}

بررسی سندی: در این طریق، هارون بن ملول آمده است. به عقیده ذهبی، نامش هارون بن عیسی بن یحیی و مَلُول، لقب عیسی پدرش است. سپس روایتی از ابن شاهین نقل می کند که در

۶۹. طبرانی، معجم الکبیر، ۳۷۶-۳۷۷، ح ۱۲۰۵۲.

۷۰. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲۱۹/۵؛ ذهبی، تذکره الحفاظ، ۹۵/۱.

۷۱. کشفی، اختیار معرفة الرجال، ۴۷۷/۲؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال، ۳۲۸؛ مجلسی، الوجیزه، ۱۱۷.

۷۲. ذهبی، میزان الإعتدال، ۹۶/۳؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۲/۵؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۲۶۸/۷؛ مزی، تهذیب الکمال، ۲۸۰/۲۰.

۷۳. ذهبی، میزان الإعتدال، ۹۴/۳.

۷۴. مزی، تهذیب الکمال، ۲۸۶/۲۰.

۷۵. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۶/۵.

۷۶. ذهبی، میزان الإعتدال، ۹۳/۳.

۷۷. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۷/۵؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۲۶۷/۷.

۷۸. طبری، جامع البیان، ۷/۲۲؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۴۱۱/۶.

۷۹. سمعانی، الأنساب، ۳۷۰/۳.

۸۰. طبرانی، معجم الکبیر، ۲۷/۱۳، ح ۵۴.

سلسلۀ اسناد آن، نام هارون، به شکل هارون بن عیسی بن ملیل ضبط شده است.^{۸۱} ذهبی به جز این، در هیچ کدام از آثار رجالی اش نامی از هارون بن ملول نیاورده است. نام درست این راوی، چه هارون بن ملول باشد و چه هارون بن عیسی بن یحیی، در کتب رجالی سنی و شیعه شرح حالی ندارد و مهمل است.

عبدالرحمان بن زیاد بن أنعم، از راویان عامه است.^{۸۲} تعابیری چون «ملیح الحدیث»، «متروک»، «لیس بشیء»، «لیس بقوی»، «منکر الحدیث»، «ضعیف الحدیث» و «غیر محمود فی الحدیث» را درباره وی به کار برده اند. بعضی حدیث‌های او را «حدیث مشرقی» نام نهاده اند. برخی معتقدند که: «در زمینۀ ضعف، کسی مانند او نیست.» احمد حنبل روایات وی را نمی‌نوشت.^{۸۳}

طریق ۲: «حدَّثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف، قال حدَّثنا أحمد بن صالح، قال حدَّثنا ابن وهب، قال حدَّثني حُبي بن عبد الله المعافري، عن أبي عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو.»^{۸۴}

بررسی سندی: نامی از اسماعیل بن حسن الخفاف در کتب رجالی شیعه و سنی وجود ندارد و مهمل است. با اینکه طبرانی این روایت را مستقیماً از اسماعیل بن حسن خفاف نقل کرده است، در کتاب شیوخ معجم الکبیر طبرانی، اثر ذهبی، نامی از وی وجود ندارد.

بیشتر رجال‌یون بزرگ سنی، حُبی بن عبد الله بن شریح معافری را با تعابیری مانند «احادیثه مناکیر»، «فیه نظر» و «لیس بالقوی» تضعیف کرده اند.^{۸۵} یحیی بن معین او را «صالح الحدیث، لیس بذاک القوی» می‌دانست.^{۸۶} ابن معین با لفظ «لیس بذاک القوی»، درجۀ وثاقت او را کاسته است. بنابراین، از نظر ابن معین گرچه روایاتش قوی نیست؛ ولی کاملاً بی اعتبار هم نیست، بلکه حکم «متابع و شاهد» را دارد. ابن عدی نام او را در زمرۀ ضعیفا ثبت کرده است.^{۸۷} ذهبی در آثار مختلفش گاهی او را در زمرۀ ضعیفا آورده^{۸۸} و گاهی وی را «حسن الحدیث» نامیده است.^{۸۹} در برابر تضعیفات فراوانی که ذکر کردیم، عده‌ای اندک، بدون

۸۱. ذهبی، المُستبته فی الرجال، ۶۱۳/۲.

۸۲. بخاری، تاریخ الکبیر، ۲۸۳/۵.

۸۳. عقیلی، الضعفاء، ۳۹۶/۳؛ ابن عدی، الکامل فی الضعفاء الرجال، ۴۵۷/۵؛ ابوزرعہ رازی، سؤالات البردعی، ۱۲۷؛ جوزجانی، احوال الرجال، ۱۵۳؛ دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ۲۷۴؛ نسائی، الضعفاء و المتروکین، ۱۵۸؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۴۷۵/۱۱؛ بخاری، تاریخ الصغیر، ۱۱۴/۲؛ مزی، تهذیب الکمال، ۱۰۲/۱۷.

۸۴. طبرانی، معجم الکبیر، ۳۷/۱۳، ح ۸۶.

۸۵. عقیلی، الضعفاء، ۱۸۸/۲؛ ابن ابی حاتم، الجرح و التعذیل، ۲۷۱/۳؛ بخاری، تاریخ الکبیر، ۷۶/۳؛ نسائی، الضعفاء و المتروکین، ۹۰؛ ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۲۴۲/۱؛ مزی، تهذیب الکمال، ۴۸۸/۷.

۸۶. ابن معین، معرفة الرجال، ۶۸/۱.

۸۷. ابن عدی، الکامل فی الضعفاء الرجال، ۲۸۷/۳.

۸۸. ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۲۹۹/۱؛ ذهبی، الکاشف، ۳۶۰/۱.

۸۹. ذهبی، دیوان الضعفاء و المتروکین، ۱۰۸؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۲۶۴/۱.

مناقشه در تضعیفات حُیی بن عبدالله، او را «لیس به بأس» و «صدوق یَهم» دانسته‌اند.^{۹۰}

طریق ۳: «حدَّثنا أبو عمرو بن حمدان، حدَّثنا الحسن بن سفيان، حدَّثنا أحمد بن عيسى، حدَّثنا ابن وهب، عن جبير، أبي عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو بن العاص.»^{۹۱}

بررسی سندی: احمد بن عیسی بن حسان مصری تُستری، متهم به کذب است.^{۹۲} یحیی بن معین سوگند جلاله می‌خورد که احمد بن عیسی کذاب است.^{۹۳} ابوزرعه در اثبات کذاب بودن احمد بن عیسی، چند مورد از مشاهدات و بررسی‌های شخصی خود را نقل کرده است.^{۹۴} برخی، تعبیر «تکلم الناس فيه» را درباره‌اش به کار برده‌اند.^{۹۵} خطیب بغدادی معتقد بود: «از کسانی که درباره احمد بن عیسی خرده‌گیری می‌کنند، حجتی ندیدم که ترک احتجاج به احادیث وی را واجب کند» و از نسائی نقل می‌کند که دیدگاهش درباره احمد بن عیسی، «لیس به بأس» بود.^{۹۶} به عقیده ابن حجر، احمد بن عیسی را به دلیل «ادعای دروغین سماع» کذاب دانسته‌اند و او را به «وضع حدیث» متهم نکرده‌اند.^{۹۷} باین حال، ابن حجر در جای دیگر و ذهبی وی را صدوق دانسته‌اند.^{۹۸} به نظر ما، در برابر گواهی کسانی چون ابن معین و ابوزرعه بر کذاب بودن احمد بن عیسی، این سخن خطیب، که حجتی ندیدم، بی‌معناست. ابن حجر و ذهبی نیز در رد دیدگاه مخالفان هیچ استدلالی نیاورده‌اند. بنابراین، تا زمانی که وی از اتهام کذب تبرئه نشود، جرح او بر تعدیلش تقدم دارد.

«جُبیر»، مهمل است. در میان شاگردان «ابی عبد الرحمن حبلی = عبدالله بن یزید معافری» و نیز در میان اساتید «عبدالله بن وهب بن مسلم قُرشی فهری» هیچ نامی از «جبیر» وجود ندارد.

۸.۱. روایت عمر بن حکم

طریق: «حدَّثني عاصم بن عبد الله الحَكَمي، عن عمر بن الحَكَم.»^{۹۹}

بررسی سندی: عاصم بن عبدالله حکمی، مهمل است. عمر بن حکم را نیز نمی‌توان با قطعیت شناسایی کرد. در منابع رجالی، شش نفر به این نام وجود دارد: عمر بن حکم سُلمی، صحابی مجهولی است که فقط

۹۰. ابن معین، تاریخ عثمان بن سعید الدارمی، ۹۱؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۲۸۲.

۹۱. ابونعیم، دلائل النبوة، ۴۹۸/۲، ح ۴۲۹.

۹۲. مؤزی، تهذیب الکمال، ۴۱۷/۱.

۹۳. ابوداود، سؤالات ابی عیید الآجری، ۲۸۳/۲.

۹۴. ابوزرعه رازی، سؤالات البرذعی، ۳۷۵.

۹۵. ابن ابی حاتم، الجرح و التعديل، ۶۴/۲.

۹۶. خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۴۵۰/۵.

۹۷. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۶۴/۱.

۹۸. ابن حجر، تقریب التهذیب، ۹۶؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۷۰/۱۲.

۹۹. وافدی، المغازی، ۴۴۹/۲.

صلاح، امرایی؛ بررسی انتقادی مژده پیامبر اکرم(ص) به فتح سرزمین‌ها در روایت صخره خندق / ۱۹۷

یک روایت از پیامبر(ص) نقل کرده است.^{۱۰۰} عمر بن حکم هذلی، مجهول است.^{۱۰۱} چهار نفر بعدی، صرف نظر از جرح یا تعدیلشان، هیچ کدام جزو صحابه نبوده و نمی توانسته اند شاهد جنگ خندق باشند و لذا روایتشان منقطع است. اسامی آنان بدین قرار است: عمر بن حکم بن ثوبان، عمر بن حکم بن رافع،^{۱۰۲} عمر بن حکم، مولی عمر بن خراش^{۱۰۳} و عمر بن حکم بن قیس.^{۱۰۴}

۹.۱. روایت مرد صحابی

طریق: «أخبرنا عيسى بن يونس، قال حدثنا ضمرة، عن أبي زرعة السَّيَّياني، عن أبي سَكِينَةَ - رَجُلٍ مِنَ الْمُحَرَّرِينَ - عن رجلٍ من أصحابِ النَّبِيِّ.»^{۱۰۵}

بررسی سندی: ابی سکینه مجهول است. برخی، نامش را مُحَلَّم بن سوار دانسته اند ولی این ثابت نشده است.^{۱۰۶} صحابی بودنش مورد اختلاف است^{۱۰۷} ولی هیچ دلیلی بر صحابی بودنش وجود ندارد.^{۱۰۸} نفر بعدی؛ یعنی «رجل» نیز مهمل است.

۱۰.۱. روایاتی درباره ادعای منافقان

در این دسته از روایات، وعده فتح از قول پیامبر(ص) در زمان حفر خندق نقل نشده است؛ بلکه منافقان هنگام هجوم لشکر احزاب، وعده فتح ایران و روم را به پیامبر(ص) نسبت داده اند. براساس این روایات، یکی از منافقان با استهزا می گوید: «محمد(ص) وعده دستیابی به گنج های کسری و قیصر را می دهد، درحالی که هیچ یک از ما جرئت بیرون رفتن برای قضای حاجت را ندارد.» جمله اخیر، در بخش پایانی «طریق دوم و سوم از روایت عمرو بن عوف»، بخش پایانی روایت امام صادق(ع) و بخش پایانی روایت عبدالله بن عباس نیز ذکر شده است. در اینجا سند روایاتی را که هیچ اشاره ای به ماجرای پدید آمدن صخره نکرده است، بلکه فقط ادعای منافقان در حین جنگ خندق را نقل کرده اند، بررسی خواهیم کرد.

طریق ۱: «قُرِيءَ عَلَيَّ ابْنُ أَبِي حَبِيبَةَ وَأَنَا أَسْمَعُ، قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الثَّلَاجِيِّ، قَالَ حَدَّثَنَا الْوَاقِدِيُّ، قَالَ فَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَزْمٌ.»^{۱۰۹}

۱۰۰. مزی، تهذیب الکمال، ۳۱۰/۲۱؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۴۳۷/۷.

۱۰۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۹۱/۳؛ ابن جوزی، الضعفاء والمترکین، ۲۰۷/۲؛ بخاری، الضعفاء الصغیر، ۸۳.

۱۰۲. ابن حبان، الثقات، ۱۴۷/۵؛ مزی، تهذیب الکمال، ۳۰۷/۲۱-۳۰۹؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۴۳۶/۷؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۷۱۶.

۱۰۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۳۴۴/۵؛ ابن ابی حاتم، الجرح والتعديل، ۴۵۰/۹.

۱۰۴. بخاری، تاریخ الکبیر، ۱۴۷/۶؛ ابن حبان، الثقات، ۱۸۲/۷.

۱۰۵. نسائی، سنن النسائی الصغری، ۴۳۸، ح ۳۱۷۸.

۱۰۶. مزی، تهذیب الکمال، ۳۱۶/۱۳؛ ابن حجر، الإصابة، ۳۱۰/۱۲.

۱۰۷. ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۱۵۵.

۱۰۸. ابن اثیر، اسد الغابة، ۱۵۰/۵.

۱۰۹. واقدی، المغازی، ۴۵۹/۲.

بررسی سندی: این سند منقطع است، زیرا «عبدالله بن ابی بکرین محمد بن عمرو بن حزم» در زمره تابعین بود^{۱۱۰} که در سال ۶۵-۶۰ هجری متولد شد^{۱۱۱} و نام حداقل یک راوی حذف شده است.

بسیاری ابراهیم بن اسماعیل بن ابی حبیب را «ضعیف»، «متروک» و «منکر الحدیث» دانسته‌اند.^{۱۱۲} محمد بن شعاع بن ثلجی حدیث جعل می‌کرد.^{۱۱۳} از این رو، وی را «متروک»،^{۱۱۴} «غیر ثقه»^{۱۱۵} و «کذاب»^{۱۱۶} می‌دانستند.

نام «عبدالرحمن بن محمد بن ابی بکرین محمد بن عمرو بن حزم» در بیشتر کتب رجال یون بزرگ سنی مانند دارقطنی، نسایی، احمد بن حنبل، یحیی بن معین، ابن شاهین، ابن ابی حاتم، ابوزرعه و خطیب بغدادی، وجود ندارد. بخاری درباره وی معتقد بود که «واقعی از وی عجایی را نقل کرده است».^{۱۱۷} برخی برای تضعیفش، تعبیر «فیه لین» و «لَیسَ فِیهِ شَیْءٌ یُثَبِّتُ» را به کار برده‌اند.^{۱۱۸} ذهبی در آثار متعدّدش، او را جزو ضعیفان ثبت کرده است.^{۱۱۹} تنها کسی که وی را مقبول دانسته، ابن حجر است.^{۱۲۰} مطابق مبانی رجال عامه، جرح این راوی درست‌تر است.

طریق ۲: «فحدّثنی صالح بن جعفر، عن ابن کعب».^{۱۲۱}

بررسی سندی: نام صالح بن جعفر در هیچ یک از کتب رجالی سنی و شیعه نیامده و مهمل است. محمد بن کعب بن سلیم قُرظی در سال ۱۱۷ هجری در سن ۷۸ یا ۸۰ سالگی وفات یافت؛ یعنی حدود سال ۳۷ یا ۳۹ هجری متولد شد و از تابعین به شمار می‌رود^{۱۲۲} و این روایتش مرسل است. نام محمد بن کعب قرظی در اسناد برخی روایات شیعه نیز وجود دارد^{۱۲۳} ولی از دید رجال یون شیعه، او مجهول

۱۱۰. عجل، تاریخ الثقات، ۲۵۱.

۱۱۱. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۱۶۴/۵.

۱۱۲. دارقطنی، الضعفاء و المتروکون، ۱۱۲؛ ابوزرعه رازی، سوالات البرذعی، ۳۰۷؛ نسائی، الضعفاء و المتروکون، ۳۹؛ عقیلی، الضعفاء، ۱۴۸/۱؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱۰۴.

۱۱۳. ابن عدی، الکامل فی الضعفاء الرجال، ۵۵۰/۷؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام، ۳/۳۱۵؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ۲۲۰/۹؛ ذهبی، دیوان الضعفاء و المتروکون، ۳۵۵.

۱۱۴. ابن حجر، تقریب التهذیب، ۸۵۴؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۷۷/۳.

۱۱۵. ابن اثیر، اللباب فی تهذیب الأنساب، ۲۴۱/۱.

۱۱۶. مزی، تهذیب الکمال، ۳۶۲/۲۵؛ ابن جوزی، الضعفاء و المتروکون، ۷۰/۳.

۱۱۷. بخاری، تاریخ الکبیر، ۳۴۴/۵؛ ابن عدی، الکامل فی الضعفاء الرجال، ۵۱۲/۵.

۱۱۸. عقیلی، الضعفاء، ۴۲۲/۳.

۱۱۹. ذهبی، المغنی فی الضعفاء، ۶۱۱/۱؛ ذهبی، دیوان الضعفاء و المتروکون، ۲۴۵؛ ذهبی، میزان الاعتدال، ۵۸۶/۲.

۱۲۰. ابن حجر، تقریب التهذیب، ۵۹۷.

۱۲۱. واقدی، المغازی، ۴۶۰/۲.

۱۲۲. بخاری، تاریخ الکبیر، ۲۱۶/۱؛ مزی، تهذیب الکمال، ۳۴۰/۲۶.

۱۲۳. ابن بابویه، الخصال، ۱۶۴/۱؛ مفید، الأمالی، ۶۳.

- طریق ۳: «حدَّثنا ابن حمید، قال: حدَّثنا سلمة، عن ابن إسحاق، قال: حدَّثني يزيد بن رومان.»^{۱۲۵}
- بررسی سندی: محمد بن حمید تمیمی رازی را ضعیف، متروک، غیر ثقہ و کذاب دانسته‌اند.^{۱۲۶}
- یزید بن رومان اسدی از تابعین بود و روایتش از جنگ خندق، مرسل است.^{۱۲۷}
- طریق ۴: «حدَّثنا بشر، قال: حدَّثنا يزيد، قال: حدَّثنا سعيد، عن قتادة.»^{۱۲۸}
- بررسی سندی: «قتادة بن دعامه السدوسي» از تابعین بود و روایتش درباره جنگ خندق مرسل است.^{۱۲۹} وی از ۳۰ نفر خبر نقل کرده است، در حالی که از حدیث آنان نشنیده بود.^{۱۳۰} از این رو، بسیاری او را مُدَلِّس دانسته‌اند.^{۱۳۱}
- طریق ۵: «حدَّثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد.»^{۱۳۲}
- بررسی سندی: اسامة بن زید لیشی، از تابعین بود و روایتش درباره جنگ خندق، مرسل است.^{۱۳۳} وی را «متروک، لیس بشيء، منکر الحدیث و لایحتج به» دانسته‌اند.^{۱۳۴}

۲. تحلیل متنی روایت صخره خندق

در ادامه، جامع‌ترین نقل روایت صخره خندق را می‌آوریم و سپس به تحلیل آن می‌پردازیم.

عمر بن عوف گوید: در سال جنگ احزاب، رسول‌الله خندق را از حصن «شیخین» در محله بنی حارثه تا «مذاذ» را خط‌کشی کرد و به هر ده نفر، چهل ذراع داد [تا آن را حفر کنند]. مهاجرین و انصار [هنگام یارگیری] سلمان فارسی را -که مردی نیرومند بود- از خودشان می‌دانستند و می‌گفتند: «سلمان از ماست». رسول‌الله فرمود: «سلمان از ما اهل بیت است». عمر بن عوف گوید: من، سلمان، حذیفه بن یمان،

۱۲۴. شوشتری، قاموس الرجال، ۵۴۰/۹؛ خویی، معجم رجال الحديث، ۱۸۶/۱۸؛ مرتضی، زبدة المقال، ۳۸۵/۲.

۱۲۵. طبری، جامع البیان، ۸۴/۲۱.

۱۲۶. جوزجانی، احوال الرجال، ۲۰۷؛ عقیلی، الضعفاء، ۲۵۲/۵؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۵۲۹/۷؛ خطیب بغدادی، تاریخ مدینة السلام،

۶۰/۳؛ مزّی، تهذیب الکمال، ۹۷/۲۵؛ ابن حجر، تقریب التهذیب، ۸۳.

۱۲۷. مزّی، تهذیب الکمال، ۱۲۲/۳۲.

۱۲۸. طبری، جامع البیان، ۸۵/۲۱.

۱۲۹. مزّی، تهذیب الکمال، ۴۹۸/۲۳.

۱۳۰. ابوداود، سوالات ابی عبید الآجری، ۱۳۸/۳.

۱۳۱. سمعانی، الأنساب، ۲۵۸/۳؛ سبط بن عجمی، التبیان لأسماء المدلسین، ۴۶؛ ابن حجر، تعریف اهل التقدیس، ۴۳؛ سیوطی، اسماء المدلسین، ۸۰.

۱۳۲. طبری، جامع البیان، ۸۵/۲۱.

۱۳۳. مزّی، تهذیب الکمال، ۳۴۷/۲.

۱۳۴. نسائی، الضعفاء و المتروکین، ۵۴؛ عقیلی، الضعفاء، ۹۵/۱؛ ابن معین، سوالات ابن الجندی، ۴۰۲؛ ابن عدی، الكامل فی الضعفاء الرجال، ۷۶/۲؛

ابن ابی حاتم، الجرح و التعذیل، ۲۸۴/۲؛ ابن جوزی، الضعفاء و المتروکین، ۹۶/۱؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الضعفاء و الکذابین، ۵۴.

نعمان بن مقرن مزنی و شش نفر از انصار، مأمور کردند چهل ذراع بودیم. از «ذو باب» کندن را شروع کردیم تا به «ندی» رسیدیم. پس خداوند از دل خندق، صخره‌ای سفید و سخت نمایان ساخت. کلنگ و تیشه‌هایمان شکست و کار بر ما دشوار شد. گفتیم: «ای سلمان، نزد رسول‌الله برو و ماجرای صخره را به ایشان خبر بده که آیا کندن آن را رها کنیم و یا در این باره چه دستوری به ما می‌دهد؟ زیرا ما دوست نداریم از محدوده خط‌کشی‌شده او تجاوز کنیم.» سلمان درحالی که بالاپوشی ترکی پوشیده بود، نزد پیغمبر رفت و گفت: «یا رسول‌الله! پدرها و مادرهایمان فدایت! سنگی سفید و سخت [از درون گودال] بیرون آمده که هیچ مقداری از آن کنده نمی‌شود. در این باره دستورتان را بفرمایید، زیرا دوست نداریم از محدوده‌ای که خط‌کشی کرده‌اید، تجاوز کنیم.» رسول‌الله همراه سلمان وارد خندق شد و ما نه نفر بر لبه خندق رفتیم. رسول‌الله کلنگ را از سلمان گرفت و ضربه‌ای به صخره زد که [بخشی از] آن را شکست و برقی از آن جهید که مابین دو لبه خندق را روشن کرد. گویی چراغی در میان خانه‌ای تاریک بود. رسول‌الله تکبیر فتح گفت و مسلمانان نیز تکبیر گفتند. سپس رسول‌الله برای بار دوم ضربه‌ای زد که [بخشی از] آن را شکست و برقی از آن جهید که مابین دو لبه خندق را روشن کرد. گویی چراغی در میان خانه‌ای تاریک بود. رسول‌الله تکبیر فتح گفت و مسلمانان نیز تکبیر گفتند. سپس رسول‌الله دست سلمان را گرفت و [از خندق] بالا رفت. سلمان گفت: «پدر و مادرم فدایت یا رسول‌الله! چیزی را دیدم که هرگز آن را ندیده بودم.» رسول‌الله رو به مردم کرد و فرمود: «آنچه را سلمان می‌گوید، دیدید؟» گفتند: «آری یا رسول‌الله، پدرها و مادرهایمان فدایت. دیدیم که ضربه می‌زنی و برقی چون موج خارج می‌شود و چون تکبیر گفتی، ما نیز تکبیر گفتیم و به جز این چیزی مشاهده نکردیم.» پیغمبر فرمود: «راست گفتید. ضربه نخست که زدم و برقی که دیدید، از آن نور، کاخ‌های حیره و مدائن کسری -مانند دندان‌های سگ- بر من نمایان شد. پس جبرئیل به من خبر داد که امت من بر آن چیره می‌شود. ضربه دومی که زدم و برقی که دیدید، از آن نور، کاخ‌های سرخ در سرزمین روم -مانند دندان‌های سگ- بر من نمایان شد. پس جبرئیل به من خبر داد که امت من بر آن چیره می‌شود. ضربه سومی که زدم و نوری که دیدید، از آن نور، کاخ‌های صنعاء -مانند دندان‌های سگ- بر من نمایان شد. پس جبرئیل به من خبر داد که امت من بر آن چیره می‌شود. پس مسلمانان را مژده باد به نصر! مسلمانان را مژده باد به نصر! مسلمانان شادمان شدند و گفتند: «سپاس خدای را به خاطر وعده صادق که ما را به نصر بعد از حصر وعده داد.» لشکر احزاب نمایان شدند. مؤمنان گفتند: «هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَ

تَسْلِيماً»^{۱۳۵} منافقان گفتند: «تعجب نمی‌کنید! برایتان سخن می‌گویند و آرزومندان می‌کند و وعده باطل به شما می‌دهد! به شما می‌گویند که از یثرب کاخ‌های حیره و مدائن کسری را می‌بیند و شما آنجا را فتح می‌کنید، درحالی‌که شما خندق حفر می‌کنید و نمی‌توانید به قضای حاجت بروید.» قرآن نازل شد که: «وَ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا»^{۱۳۶}

۲. ۱. گونه‌شناسی نقل‌های روایت صخره خندق

روایت صخره خندق را به لحاظ مضمونی در دو گونه کلی می‌توان دسته‌بندی کرد:

۲. ۱. ۱. اشاره به شکستن صخره، بدون وعده فتح

از این لحاظ، تنها روایت جابر بن عبدالله با بقیه روایات صخره خندق تفاوت اساسی دارد. در تمام طرق نقل آن، ماجرای پدید آمدن صخره و شکسته شدن آن توسط پیامبر(ص) ذکر شده است، ولی وعده پیامبر(ص) به فتح سرزمین‌ها وجود ندارد. با استناد به روایت جابر، اصل روایت صخره خندق برای ما معتبر است؛ زیرا سه سند صحیح دارد و به لحاظ محتوایی هم هیچ خدشه‌ای بر آن وارد نیست.

در روایت جابر، پیامبر(ص) پس از شکستن صخره، به مهمانی خانه جابر می‌رود. این روایت در «المُصَنَّف» ابن ابی شیبیه و «السيرة النبوية» ابن هشام، بسیار موجز و در «صحیح بخاری» مفصل آمده است. ماجرای ولیمه دادن جابر به اهل خندق در سه روایت صحیح دیگر، به صورت ناقص آمده است که در هیچ کدامشان به شکستن صخره و مژده فتح سرزمین‌ها اشاره‌ای نشده است.^{۱۳۸}

۲. ۱. ۲. اشاره به شکستن صخره، همراه با وعده فتح

براساس سایر روایاتی که آوردیم، به جز روایت جابر بن عبدالله، پیامبر(ص) پس از شکستن صخره به مسلمانان مژده فتح سرزمین‌ها را داد. اسناد این گزارش‌ها، شرایط خبر متواتر^{۱۳۹} را ندارند و نامعتبر بودن سند همه آن‌ها را نشان دادیم. دلیل اصلی بی‌اعتباری گزارش‌هایی که براساس آن پیامبر(ص) به مسلمانان مژده فتح سرزمین‌ها را داده، ضعف سندی است. به لحاظ محتوایی نیز این نقل‌ها با هم تعارضاتی دارند و می‌دانیم که اختلافات در گزارش‌های تاریخی، نشانه شاخ و برگ‌هایی است که ناقلان، به اصل روایت افزوده‌اند. تحریف‌های تاریخی، گاه به دلیل دسیسه و نیرنگ از سوی راویان مغرض و معاند صورت پذیرفته است.^{۱۴۰} در بسیاری از موارد، تنازعات میان صحابه و تابعین در عصر خلفا سبب تعارضات در

۱۳۵. احزاب: ۲۲.

۱۳۶. احزاب: ۱۲.

۱۳۷. طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۵۶۷/۲-۵۷۰.

۱۳۸. بخاری، صحیح البخاری، ۵۸۷، ح ۳۰۷۰؛ بخاری، صحیح البخاری، ۷۸۰، ح ۴۱۰۲؛ مسلم، صحیح مسلم، ۸۴۳، ح ۲۰۳۹.

۱۳۹. ربانی، دانش درایة الحدیث، ۶۵؛ مدیرشانه‌چی، درایة الحدیث، ۳۳.

۱۴۰. صدر، تعارض الأدلة الشرعیة، ۳۹.

گزارش‌های تاریخ صدر اسلام شده است. ۱۴۱

به‌باور ما، وعده فتح سرزمین‌ها، به‌مثابه شاخ‌وبرگی است که راویان به اصل خبرِ صخره خندق افزوده‌اند و احتمالاً هدفشان از این افزوده، مشروعیت‌بخشیدن به فتوحات عصر خلفا بوده است؛ زیرا چنان‌که در سطور بعدی خواهیم آورد، در عصر فتوحات عمر و عثمان، از این حدیث استفاده تبلیغاتی صورت گرفت.

۲.۲. اختلافات و اشکالات روایات وعده فتح

روایاتی که براساس آن پیامبر (ص) به مسلمانان مژده فتح سرزمین‌ها را داده است، اختلافات بسیاری با هم دارند که در اینجا فقط به برجسته‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

روایات، درباره نام «کسی که با صخره مواجه شد و پیامبر کلنگ وی را گرفت»، اختلاف دارند: بیشتر روایات، آن فرد را سلمان فارسی دانسته‌اند. یک روایت او را عمر بن خطاب معرفی کرده^{۱۴۲} و یک روایت با تردید او را امام علی (ع) دانسته است.^{۱۴۳} برخی از روایات هم نام آن شخص را نیاورده‌اند.

روایات از نظر اختلاف درباره ذکر تکبیر هنگام ضربه‌های پیامبر (ص) بر صخره به چهار دسته تقسیم می‌شوند: أ. در روایت عمر بن حکم، طریق ۲ و ۳ از روایت عبدالله بن عمرو، همه طرق روایت سلمان فارسی، روایت امام صادق (ع) و روایت مردی از صحابه، نه پیامبر (ص) و صحابه تکبیر گفتند و نه از نزول جبرئیل ذکری به میان آمده است؛ ب. در روایت عبدالله بن عباس، همه طرق روایت براء بن عازب و طریق ۱ از روایت عبدالله بن عمرو، پیامبر (ص) تکبیر گفت ولی هیچ‌یک از صحابه تکبیر نگفتند؛ ج. در همه طرق روایت عمرو بن عوف، هم پیامبر (ص) و هم صحابه‌ای که آنجا بودند، تکبیر می‌گفتند؛ د. در روایت «مردی از صحابه»، پیامبر (ص) بعد از هر ضربه به جای تکبیر، آیه «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^{۱۴۴} را می‌خواند.

روایات درباره «تعداد ضربات پیامبر (ص) بر صخره» اختلاف دارند: در روایت امام صادق (ع)، پیامبر (ص) با یک ضربه، صخره را به سه تکه تقسیم کرد. در روایت «عبدالله بن عباس»، پیامبر (ص) با یک ضربه، یک‌سوم صخره را شکست. در سایر روایات، پیامبر (ص) آن صخره را با سه ضربه شکست.

روایات درباره جهیدن جرقه، پس از هر ضربه پیامبر (ص) به صخره اختلاف دارند: در روایت عمرو بن عوف، جرقه‌ها دو سوی خندق (در برخی نسخه‌ها: دو سوی مدینه) را روشن می‌کرد. در روایت

۱۴۱. ابن‌قتیبه، تأویل مختلف الحديث، ۱۳.

۱۴۲. واقدی، المغازی، ۴/۴۴۹.

۱۴۳. کلینی، الکافی، ۸/۲۱۶.

۱۴۴. انعام: ۱۱۵.

عمر بن حکم، به ترتیب ضربات سه گانه، برقی به جانب یمن، برقی به جانب شام و برقی به جانب مشرق پرید. در طریق ۱ از روایت سلمان فارسی، بدون اشاره به جهت و چگونگی جرقه‌ها آمده است که بعد از هر ضربه «از زیر کلنگ جرقه‌ای می‌جهید». در طریق ۲ از روایت سلمان فارسی، بعد از هر ضربه‌ای که پیامبر می‌زد، برقی مانند موج از خندق خارج می‌شد. در سایر روایات، هیچ اشاره‌ای به جهیدن برق نشده است.

در بیشتر روایات، نام سرزمین‌هایی که فتحشان وعده داده شده، عبارت‌اند از: «شام، مغرب، روم، مدائن قیصر»، «فارس، مشرق، مدائن کسری» و «یمن، صنعاء، حمیر». در روایت مرد صحابی، پیامبر(ص) در ضربه سوم، به جای یمن، حبشه را دید ولی نه تنها وعده فتحش را نداد، بلکه مسلمانان را سفارش کرد که: «از مردم حبشه و ترک‌ها دست بردارید که آنان شما را به حال خودتان واگذاشته‌اند.» برخلاف سایر روایات، در روایت مردی از صحابه، پیامبر(ص) فتح سرزمین‌هایی را که هنگام ضربه‌زدن به صخره مشاهده کرده بود، از پیش خود یا از جانب خدا و جبرئیل وعده نمی‌داد؛ بلکه صحابه‌ای که آنجا حاضر بودند، می‌گفتند: «یا رسول‌الله! از خدا بخواه آنجا را برای ما فتح کند و خانه‌هاشان را به ما غنیمت دهد و به دست ما سرزمینشان را تخریب کند!» و پیامبر(ص) نیز این خواسته را از خدا دعا می‌کرد.

۲.۳. ادعای «منافقان» مبنی بر وعده پیامبر(ص) به فتح ایران و روم

آورده‌اند که یکی از منافقان در زمان هجوم لشکر احزاب -نه هنگام حفر خندق- ادعا کرد که «محمد(ص) وعده دستیابی به گنج‌های کسری و قیصر را می‌دهد، درحالی‌که هیچ‌یک از ما جرئت بیرون رفتن برای قضای حاجت را ندارد.» درباره گویندۀ این سخن، روایات به سه دسته تقسیم می‌شوند: ا. گویندۀ این ادعا در روایت ابن‌زید، «رجل» و در روایت منسوب به امام صادق(ع)، «یکی از آن دو» معرفی شده است.

ب. در روایت عبدالله بن عباس، روایت «قتاده» و طریق ۲ و ۳ از روایت «عمرو بن عوف»، این ادعا به‌طورکلی از زبان منافقان نقل شده است.

ج. فقط در روایت «عبدالله بن ابی‌بکر بن حزم»، روایت «ابن‌کعب» و روایت «یزید بن رومان»، نام گویندۀ این سخن مشخص شده و آن، مُعْتَبَر بن قُشَیر است.

در بخش تحلیل سندی مشخص شد که هیچ‌کدام از این روایات را صحابه نقل نکرده‌اند، به‌جز روایت عبدالله بن عباس که مرسل است و طریق ۲ و ۳ از روایت عمرو بن عوف. در طریق ۱ از روایت عمرو بن عوف نیز -که کهن‌ترین سند آن است- هیچ اشاره‌ای به گفت‌وگوی منافقان نشده است.

راویانی که نام منافق مذکور را مُعْتَبَر بن قُشَیر دانسته‌اند، همگی جزو تابعین هستند. به نظر می‌رسد این مرویات، شایعه‌ای در عصر تابعین بوده است که آن را نقل کرده‌اند.

در برخی کتب تفسیری، آیه «مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا»^{۱۴۵} را که از قول منافقان بیان شده است، به وعده پیامبر (ص) به فتح ایران، شام و یمن مرتبط دانسته‌اند.^{۱۴۶} به نظر ما این دیدگاه، نه تنها مستند به داده‌های صحیح تاریخی نیست؛ بلکه با سیاق آیات نیز همخوانی ندارد. از سیاق آیات چنین بر می‌آید که وعده مذکور، به معنای وعده نصرت الهی به مسلمانان علیه لشکر احزاب در جنگ خندق است و هیچ ارتباطی با وعده فتح سرزمین‌ها ندارد. خداوند پیش‌تر وعده داده بود که پس از دچار شدن مؤمنان به سختی و زیان و زلزال، آنان را نصرت می‌دهد.^{۱۴۷} این وعده خداوند در جنگ خندق محقق شد؛ بدین ترتیب که، مؤمنان دچار ابتلا و زلزال شدید شدند^{۱۴۸} و منافقان که وعده نصرت الهی را باور نداشتند، گفتند: «خدا و فرستاده‌اش، جز فریب، وعده‌ای به ما ندادند.»^{۱۴۹} در مقابل، مؤمنان «زمانی که لشکر احزاب را دیدند»، گفتند: «این، همان است که خدا و فرستاده‌اش به ما وعده دادند و خدا و فرستاده‌اش راست گفتند.»^{۱۵۰}

۲. ۴. منشأ «شیعی» نداشتن روایت وعده فتح

گرچه روایت صخره خندق در سه عنوان از کتب روایی شیعی نقل شده است؛ ولی همان‌گونه که در قسمت تحلیل سندی نشان دادیم، شیخ صدوق هر دو طریقی را که در «امالی» و «خصال» آورده؛ یعنی «طریق ۱ و ۲ از روایات براء بن عازب»، از راویان اهل سنت نقل کرده است.

روایتی هم که کلینی در کافی نقل کرده و تنها یک طریق دارد؛ یعنی روایت امام صادق (ع)، با باور شیعی علم امام در تضاد است. در این روایت، امام صادق (ع) درباره اینکه پیامبر (ص) کلنگ را از دست چه کسی -علی (ع) یا سلمان- گرفت، اظهار تردید کرده است. هیچ قرینه‌ای نیست که نشان دهد این تردید از راوی بوده است. در ادامه همین روایت، امام صادق (ع) نام آن منافق که وعده پیامبر (ص) را به استهزا گرفت، «یکی از آن دو» معرفی می‌کند. عبارت اخیر، علاوه بر اینکه با علم امام در تضاد است، برخلاف سیره امام صادق (ع) در احترام ویژه به اهل سنت است^{۱۵۱} و امام رضا (ع) چنین اخباری را از

۱۴۵. احزاب: ۱۲.

۱۴۶. طبری، جامع البیان، ۸۵/۲۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۵۴۵/۸.

۱۴۷. بقره: ۲۱۴.

۱۴۸. احزاب: ۱۱.

۱۴۹. احزاب: ۱۲.

۱۵۰. احزاب: ۲۲.

۱۵۱. صادقی تهرانی، الفرقان، ۸۰/۲۴.

۱۵۲. کلینی، الکافی، ۶۳/۲، ح ۵.

ساخته‌های مخالفان شیعه دانسته است.^{۱۵۳} باتوجه به مهمل بودن «بعض رجاله»، به نظر می‌رسد که راویانی غیر شیعه یا غیرامامی در میان سلسله این سند وجود داشته است.

۲. ۵. انتساب وعده فتح به پیامبر(ص) در دوره فتوحات

ابن اسحاق پس از پایان روایت سلمان فارسی می‌نویسد: کسی که «مورد اتهام نیست» برایم نقل کرد که ابوهریره هنگام فتوحات دوران خلافت عمر و عثمان می‌گفت: «هرجا برایتان آشکار می‌شود، فتح کنید که سوگند به کسی که جان ابوهریره در دست اوست، هیچ شهری نیست که آن را فتح می‌کنید، مگر اینکه خدای عزوجل کلیدش را قبلاً به محمد(ص) اعطا کرده است.»^{۱۵۴} مورخان بعدی، این خبر را از ابن اسحاق نقل کرده‌اند.^{۱۵۵}

ابن اسحاق نام راوی را عمداً به صورت «کسی که مورد اتهام نیست» بیان داشته است؛ زیرا می‌توانست «رجل» یا نام «فردی مجهول» را ذکر کند. ابن اسحاق، که روایت سلمان فارسی را به صورت مرسل آورده، می‌توانست ادعای ابوهریره را نیز به صورت مرسل بیاورد. مصلحتی دیده است که نام راوی را بیان نکند و در عین حال، می‌خواسته به خوانندگان اطمینان دهد که این خبر را از کسی معتمد نقل می‌کنم. ابوهریره دو سال پس از جنگ خندق، در سال هفتم هجری به مدینه آمد و اظهار مسلمانی کرد،^{۱۵۶} لذا شاهد ماجرای صخره خندق نبود و در اینجا نیز ادعا نمی‌کند که خودم از پیامبر(ص) شنیده‌ام.

نتیجه‌گیری

روایت صخره خندق را به دو گونه کلی می‌توان دسته‌بندی کرد: ۱. اصل روایت صخره خندق، که براساس آن، هنگام حفر خندق توسط مسلمانان صخره‌ای پدید آمد و پیامبر(ص) آن را شکست، با استناد به نقل جابر بن عبدالله دارای سه سند معتبر است. در هیچ‌یک از نقل‌های جابر وعده پیامبر(ص) به فتح سرزمین‌ها وجود ندارد و به لحاظ متنی هم هیچ‌گونه اختلاف و ناهمگونی در آن‌ها وجود ندارد؛ ۲. سایر نقل‌های روایت صخره خندق، که وعده فتح سرزمین‌ها را به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند، همگی از جهات مختلف دارای ضعف سندی و بنابراین، نامعتبرند. این گزارش‌ها با وجود اینکه از طرق فراوان نقل شده‌اند، شرایط خبر متواتر را ندارند و گرچه به کتب شیعه نیز راه یافته‌اند ولی هیچ سند شیعی برای آن یافت نشد. به لحاظ مضمونی نیز ناهمگون هستند. برای نمونه، درباره اینکه چه کسی با صخره مواجه شد و پیامبر

۱۵۳. ابن بابویه، عیون أخبار الرضا، ۳۰۴/۱.

۱۵۴. ابن هشام، السيرة النبوية، ۱۷۱/۳.

۱۵۵. طبری، تاریخ الأمم والملوک، ۵۷۰/۲؛ بیهقی، دلائل النبوة، ۴۱۸/۳.

۱۵۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ۲۴۲/۴.

کلنگ وی را گرفت؛ تکبیرگفتن یا نگفتن پیامبر(ص) و صحابه، تعداد ضربه‌های پیامبر(ص) بر صخره، آیه خواندن پیامبر، جهیدن جرقه پس از هر ضربه، نام سرزمین‌هایی که فتح خواهند شد و... با هم اختلاف جدی دارند. طبق برخی از نقل‌های دسته‌آخر، منافقی به نام مُعْتَبَر بن قُشَیر در جریان جنگ خندق، وعده فتح سرزمین‌ها را به پیامبر(ص) نسبت می‌دهد که راویان همه این نقل‌ها تابعین هستند. در دوران فتوحات عصر خلفا، ابوهریره نیز وعده فتح سرزمین‌ها را به پیامبر(ص) نسبت می‌داد، درحالی‌که ابوهریره دو سال بعد از جنگ خندق به مدینه آمده و مسلمان شده است و نمی‌توانسته شاهد ماجرا باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. الجرح و التعديل. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۵۲م.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. المصنّف. قاهرة: الفاروق الحديثة، ۲۰۰۸م.
- ابن اثیر، علی بن محمد. اسد الغابة فی معرفة الصحابة. بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۹ق.
- ابن اثیر، علی بن محمد. اللباب فی تهذيب الأنساب. بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الأمالی. تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۲.
- ابن بابویه، محمد بن علی. عيون اخبار الرضا. تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. الضعفا و المتروکین. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۶م.
- ابن حبان، محمد بن حبان. الثقات. حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۳م.
- ابن حجر، احمد بن علی. الإصابة فی تمييز الصحابة. قاهرة: مركز هجر، ۲۰۰۸م.
- ابن حجر، احمد بن علی. تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس. زرقاء: منار، ۱۴۰۴ق.
- ابن حجر، احمد بن علی. تقريب التهذيب. هند: دار العاصمة، ۱۴۱۳ق.
- ابن حجر، احمد بن علی. تهذيب التهذيب. قاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ۱۹۹۳ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. المسند. قاهرة: دار الحديث، ۱۹۹۵م.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. العلل و معرفة الرجال. رياض: دار الخاني، ۲۰۰۱م.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. سؤالات ابی داود. مدینه: مكتبة العلوم و الحكم، ۱۹۹۴م.
- ابن داود حلّی، حسن بن علی. الرجال. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ دوم، ۱۴۱۸ق.
- ابن شاهین، عمر بن احمد. تاريخ اسماء الثقات. الكويت: دار السلفية، ۱۹۸۴م.
- ابن شاهین، عمر بن احمد. تاريخ اسماء الضعفاء و الكذابين. مدینه: بی‌نا، ۱۹۸۹م.

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. معالم العلماء. نجف: الحیدریة، ۱۳۸۰ق.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله. الاستیعاب فی معرفة الأصحاب. بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۲م.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله. التمهید. مغرب: مصلحة احیاء التراث، ۱۹۸۸م.
- ابن عدی، عبد الله بن عدی. الكامل فی الضعفاء الرجال. بیروت: دار الکتب العربیة، بی تا.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. الرجال. قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. المهدّب البارع فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ابن قتیبة، عبد الله بن مسلم. تأویل مختلف الحدیث. بیروت: المکتب الإسلامی، ۱۹۹۹م.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. تفسیر القرآن العظیم. ریاض: دار الطبیة، چاپ دوم، ۱۹۹۹م.
- ابن معین، یحیی بن معین. تاریخ عثمان بن سعید الدارمی عن أبي زکریا یحیی بن معین. دمشق: دار المأمون، ۱۴۰۰ق.
- ابن معین، یحیی بن معین. سؤالات ابن الجُئید. مدینه: مکتبة الدار، ۱۹۸۸م.
- ابن معین، یحیی بن معین. معرفة الرجال. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربیة، ۱۹۸۵م.
- ابن منجّویہ، احمد بن علی. رجال صحیح مسلم. بیروت: دار المعرفة، ۱۹۸۷م.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام. السيرة النبویة. بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم، ۱۹۹۰م.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث. سؤالات ابی عبید الآجری. مکه: دار الإستقامة، ۱۹۹۷م.
- ابوزرعه رازی، عبید الله بن عبد الكريم. سؤالات التبرّدعی. قاهرة: فاروق الحدیث، ۲۰۰۹م.
- ابونعیم، احمد بن عبد الله. دلائل النبوة. بیروت: دار النفائس، ۱۹۸۶م.
- ابونعیم، احمد بن عبد الله. معرفة الصحابة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ابویعلی، احمد بن علی. مسند ابی یعلی. بیروت: دار المعرفة، ۲۰۰۵م.
- اعرجی کاظمی، محسن. عدة الرجال. قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی. الفوائد الرجالیة. تهران: الصادق، ۱۳۶۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. تاریخ الصغیر. ریاض: المعارف، ۱۴۰۶م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. تاریخ الکبیر. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانی، ۱۹۵۸م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. صحیح البخاری. ریاض: بیت الأفكار الدولیة، ۱۹۹۸م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. الضعفاء الصغیر. بیروت: دار المعرفة، ۱۹۸۶م.
- برقی، احمد بن محمد. الرجال. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الأشراف. بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶م.
- بیهقی، احمد بن حسین. دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۸م.
- جوزجانی، ابراهیم بن یعقوب. احوال الرجال. بیروت: الرسالة، ۱۴۰۳ق.
- چوکسی، جمشید کرشاسپ. ستیز و سازش. ترجمۀ نادر میرسعیدی. تهران: ققنوس، چاپ هفتم، ۱۳۹۳.

حسن بیگی، علی، فاطمه دسترنج، فاطمه احمدی. «بررسی نقش رویدادها بر پدیداری حدیث؛ مطالعه موردی: فتوحات صدر اسلام و روایت امرتُ أن أقاتل الناس». مطالعات تاریخی جنگ. دوره پنجم، ش ٤ (١٤٠٠): ١١٩-١٤٠.

10.29252/HSOW.5.4.119 Doi:

- خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ مدینه السلام. بیروت: دار الغرب الاسلامی، ٢٠٠١ م.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث. بی جا: بی نا، چاپ پنجم، ١٤١٣ ق.
- دارقطنی، علی بن عمر. سؤالات ابی بکر الترقانی. قاهره: فاروق الحدیث، ٢٠٠٦ م.
- دارقطنی، علی بن عمر. سؤالات الحاکم النیسابوری. ریاض: المعارف، ١٤٠٤ ق.
- دارقطنی، علی بن عمر. الضعفاء و المتروکون. ریاض: المعارف، ١٩٨٤ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. تذکره الحفاظ. بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٩٥٨ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. تذهیب تهذیب الکمال. قاهره: فاروق الحدیث، ٢٠٠٤ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. دیوان الضعفاء و المتروکین. مکه: النهضة الحدیث، ١٩٦٧ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. سیر اعلام النبلاء. بیروت: الرسالة، چاپ یازدهم، ١٤١٧ ق.
- ذهبی، محمد بن احمد. الکاشف. جده: دار القبلة، ١٩٩٢ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. المشتبه فی الرجال. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ١٩٦٢ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. المغنی فی الضعفاء. بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٩٩٧ م.
- ذهبی، محمد بن احمد. میزان الاعتدال. بیروت: دار المعرفة، ١٩٦٣ م.
- رتانی، محمد حسن. دانش درایه الحدیث. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ١٣٨٩.
- رویانی، محمد بن هارون. مسند الزوایانی. قاهره: قرطبه، ١٩٩٥ م.
- ساعدی، حسین. الضعفاء من رجال الحدیث. قم: دار الحدیث، ١٤٢٦ ق.
- سبط بن عجمی، احمد بن ابراهیم. التبیین لأسماء المدلسین. بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٩٨٦ م.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد. الأنساب. بیروت: دار الکتب العلمیه، ١٤١٩ ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. اسماء المدلسین. بیروت: دار الجیل، ١٩٩٢ م.
- شوشتری، محمد تقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.
- شهید اول، محمد بن مکی. الدروس الشرعیه. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٤ ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان. قم: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ١٣٦٥.
- صدر، محمد باقر. تعارض الأدلة الشرعیه. نجف: مکتبه الاسلامیه الکبری، چاپ دوم، ١٣٩٦ ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. معجم الکبیر. قاهره: ابن تیمیه، چاپ دوم، ١٩٨٣ م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. معجم الکبیر؛ قطعه من الجزء ١٣. ریاض: دار الصمیعی، ١٩٩٤ م.

- طبرسی، فضل‌بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
- طبری، محمدبن جریر. تاریخ الأمم و الملوك. بیروت: دار التراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.
- طبری، محمدبن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمدبن حسن. الإمتصار. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
- طوسی، محمدبن حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
- طوسی، محمدبن حسن. الفهرست. قم: مکتبة المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
- عجلی، احمدبن عبدالله. تاریخ الثقات. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۱م.
- عزیزی، حسین. رواة المشترکون. تهران: المجمع العالمی للتقریب، ۱۴۳۰ق.
- عقیلی، محمدبن عمرو. الضعفاء. قاهره: دار مجد الإسلام، ۲۰۰۸م.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. ترتیب خلاصة الأقوال. مشهد: آستان قدس، ۱۳۸۱.
- فسوی، یعقوب بن سفیان. المعرفة و التاریخ. بغداد: الإرشاد، ۱۹۷۴م.
- کجوری شیرازی، محمد مهدی. الفوائد الرجالية. قم: دار الحديث، ۱۴۲۴ق.
- کشی، محمد بن عمر. اختیار معرفة الرجال. قم: آل البيت، ۱۴۰۴ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- مافقانی، عبدالله. مقیاس الهدایة فی علم الدراية. قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. مرآة العقول. تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. الوحیة. تهران: همایش بزرگداشت علامه مجلسی، ۱۴۲۰ق.
- مدیرشانه چی، کاظم. درایة الحديث. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.
- مرتضی، بَسام. زیدة المقال. بیروت: دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶ق.
- مرتّی، یوسف بن عبدالرحمن. تهذیب الکمال فی اسماء الرجال. بغداد: الرسالة، ۱۹۹۲م.
- مسلم، الإمام مسلم بن حجاج. صحیح مسلم. ریاض: بیت الأفكار الدولیة، ۱۴۱۹ق.
- مسلم، الإمام مسلم بن حجاج. الکنی و الأسماء. مدینة: الجامعة الإسلامية، ۱۹۸۴م.
- مفید، محمد بن محمد. الأمالی. قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- نجاشی، احمد بن علی. رجال النجاشی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.
- نسائی، احمد بن شعيب. السنن الکبری. بیروت: الرسالة، ۲۰۰۱م.
- نسائی، احمد بن شعيب. سنن النسائی الصغری. ریاض: دار السلام، ۱۹۹۹م.
- نسائی، احمد بن شعيب. الضعفاء و المتروکین. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۹۸۵م.
- نمازی، علی. مستدرکات علم رجال الحديث. تهران: فرزند مؤلف، ۱۴۱۴ق.
- واقدي، محمد بن عمر. المغازی. بیروت: اعلمی، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

- Abū Dāwud, Sulaymān ibn Ash‘ath. *Sū‘ālāt abī ‘Ubayd al-Ājarī*. Makkah: Dār al-Istiḳāma, 1997/1418.
- Abū Na‘im, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Dalā’il al-Nubuwwa*. Beirut: Dār al-Nafā’is. 1986/1406.
- Abū Na‘im, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ma‘rifā al-Ṣāhibah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2001/1422.
- Abū Ya‘lā, Aḥmad ibn ‘Alī. *Musnad Abū Ya‘lā*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 2005/1426.
- Abū Zar‘ah Rāzī, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd al-Karīm. *Sū‘ālāt al-Bardha‘ī*. Cairo: Al-Fārūq al-Ḥadītha. 2009/1388.
- ‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Tartīb Khulāṣa al-Aqwāl*. Mashhad: Āstān-i Quds, 2002/1381.
- ‘Aqīlī, Muḥammad ibn ‘Amr. *Al-Ḍu‘afā*, Cairo: Dār al-Islām, 2008/1386.
- A‘rajī Kāzimī, Muḥsin. *‘Udda al-Rijāl*. Qum: Ismā‘iliyān, 1995/1415.
- ‘Azīzī, Ḥusayn. *Al-Rūwāt al-Mushtarikūn*. Tehran: al-Majma‘ al-‘Ālamī li-l-Taqrīb, 2009/1430.
- Bahr al-‘Ulūm, Muḥammad Mahdī ibn Murtaḍā. *al-Fawā'id al-Rijālīya*. Tehran: al-Ṣādiq, 1985/1363.
- Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Ansāb al-Ashraf*. Beirut: Dār al-Fikr. 1996/1417.
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Rijāl*. ehan, University of Tehran. 1923/1342.
- Bastām, Murtaẓā. *Zubda al-Maqāl*. Beirut: Dār al-Mahja al-Bayḍā'. 2005/1426.
- Bayhaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *Dalā'il Nubūwah wa Ma'rifā Aḥwāl Ṣāhib al-Sharī'a*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1988/1408.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Al-Ḍu‘afā al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1986/1406.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Ḥīdar Ābād: Dā'ira al-Ma'ārif al-‘Uthmānī, 1958/1377.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Tārīkh al-Ṣaghīr*. Riyāḍ: al-Ma'ārif, 1986/1406.
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliya. 1998/1419.
- Choksy, Jamsheed Kairshasp. *Sitiz va Sāzish*. Translated by Nādr Mīr Sa'īdī. Tehran: Quqnūs, Chāp-i Haftum, 2015/1393.
- Dārqutnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Al-Ḍu‘afā wa al-Matrūkūn* Riyāḍ: al-Ma'ārif, 1984/1404.
- Dārqutnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Sū‘ālāt Abī Bakr al-Barqānī*. Cairo: Al-Fārūq al-Ḥadītha. 2006/1427.
- Dārqutnī, ‘Alī ibn ‘Umar. *Sū‘ālāt al-Ḥākim Niysābūrī*. Riyāḍ: al-Ma'ārif, 1984/1404.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tadhkira al-Ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1958/1377.

- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Kāshif*. Jadda: Dār al-Qiblah, 1992/1371.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Mughnī fi Al-Du‘afā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997/1418.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Mushtabah fi al-Rijāl*. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, 1962/1381.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Diwān Al-Du‘afā wa al-Matrūkin*. Makkah: al-Nahḍa al-Ḥadītha, 1967/1387.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Mizān al-Itidāl*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1963/1382.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A‘alām al-Nubalā*. Beirut: al-Risālah, Chāp-i Yāzdahum, 1996/1417.
- Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb Tahdhīb al-Kamāl*. Cairo: Al-Fārūq al-Ḥadītha. 2004/1424.
- Fasawī, Ya‘qūb ibn Sufyān. *al-Ma‘rifa wa al-Tārīkh*. Baghdād: al-Irshād, 1974/1394.
- Ḥasanbigī, ‘Alī; Fātimah Dastranj; Fātimah Aḥmadī. " Barrisī Naqsh Rūydād-hā bar Padidārī Ḥadīth; Muṭālī‘ih-yi Mūrīdī Futūḥāt Šadr Islām va Rivāyat Umirtu an Uqātil al-Nās". *Muṭālī‘āt Tārīkhī Jang*. Durīh-yi5, no.4 (2022/1400): 119-140.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh. *al-Istī‘āb fi Ma‘rifa al-Aṣḥāb*. Beirut: Dār al-Jīl, 1992/1412.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh. *al-Tamhīd*. Maghrib: Maṣlaḥa Ihya’ al-Turāth, 1988/1408.
- Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1952/1371.
- Ibn Abī Shayba, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannif*. Cairo: Al-Fārūq al-Ḥadītha. 2008/1429.
- Ibn ‘Adī, ‘Abd Allāh ibn ‘Adī. *Al-Kāmil fi Du‘afā al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Arabiyya. S.d.
- Ibn Āthīr, ‘Alī ibn Muḥamma. *Al-Lubāb fi Tahdhīb al-Ansāb*. Beirut: Dār Šādir. 1993/1414.
- Ibn Āthīr, ‘Alī ibn Muḥamma. *Uṣd al-Ghāba fi al-Ma‘rifa al-Šaḥāba*. Beirut: Dār al-Fikr, 1989/1409..
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Amālī*. Tehran: Kitābchī, Chāp-i Shishum, 1998/1376.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1362.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Rizā*. Tehran: Jahān. 1959/1378.
- Ibn Dāwud Ḥillī, Ḥasan ibn ‘Alī. *al-Rijāl*. Tehran: University of Tehran, 1963/1342.
- Ibn Fahd Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Muḥadhdhab al-Bārī‘ fi Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1991/1411.
- Ibn Ghaḍā‘irī, Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Rijāl*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2001/1422.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, *al-Iṣāba fi Tamyiz al-Šaḥāba*. Cairo: Markaz Hijr, 2008/1429.

- Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Alī, *Ta'rif Ahl al-Taqdīs bi-Marātib al-Mawṣūfīn bi-al-Tadlīs*. Zarqā: Manār, 1984/1404.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Alī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1993/1413.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Alī. *Taqrīb al-Tahdhīb*. Hind: Dār al-Āṣima, 1983/1403.
- Ibn Hānbal, Ahmad ibn Muḥammad. *al-'Ilal wa Ma'rifa al-Rijāl*. Riyāḍ: Dār al-Khānī, 2001/1422.
- Ibn Hānbal, Ahmad ibn Muḥammad. *al-Musnad*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1995/1416.
- Ibn Hānbal, Ahmad ibn Muḥammad. *Sū'ālāt Abī Dāwūd*. Madīnah: Maktaba al-'Ulum wa al-Ḥikam. 1994/1414.
- Ibn Hibbān, Muḥammad ibn Hibbān. *al-Thiqāt*. Ḥidar Ābād: Dā'ira al-Ma'arif al-'Uthmāniya, 1973/1393.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik ibn Hishām. *al-Sīra al-Nabawīya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, Chāp-i Sivum, 1990/1410.
- Ibn Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Al-Du'afā wa al-Matrūkīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1986/1406.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qurān-i al-'Azīm*. Riyāḍ: Dār al-Ṭayiba, Chāp-i Duwum, 1999/1420.
- Ibn Manjūwayh, Ahmad ibn 'Alī. *Rijāl Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1987/1365.
- Ibn Mu'tīn, Yahyā ibn Mu'tīn. *Ma'rifa al-Rijāl*. Dimashq: Maṭbū'āt Majma' al-Lugha al-'Arabīya, 1985/1405.
- Ibn Mu'tīn, Yahyā ibn Mu'tīn. *Sū'ālāt Ibn Junayd*. Madīnah: Maktaba al-Dār, 1988/1408.
- Ibn Mu'tīn, Yahyā ibn Mu'tīn. *Tārīkh 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dārimī 'an abī Zakariyā Yahyā ibn Mu'tīn*. Dimashq: Dār al-Ma'mūn, 2022/1400.
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Maktaba al-Islāmī, 1999/1420.
- Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Chāp-i Duwum, 1997/1418.
- Ibn Shāhin, 'Umar ibn Ahmad. *Tārīkh Asmā' Al-Du'afā wa al-Kadhābīn*. Madīnah: s.n. 1989/1409.
- Ibn Shāhin, 'Umar ibn Ahmad. *Tārīkh Asmā' al-Thiqāt*. Al-Kuwait: Dār Salafiya, 1984/1404.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn 'Alī. *Ma'ālim 'Ulamā'*. Najaf: al-Ḥyadariyya. 1961/1380.
- 'Ijlī, Ahmad ibn 'Abd Allāh. *Tārīkh al-Thiqāt*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmiyya. 1971/1391.
- Jūzījānī, Ibrāhīm ibn Ya'qūb. *Aḥwāl al-Rijāl*. Beirut: al-Risālah, 1983/1403.
- Kajūrī Shīrāzī, Muḥammad Mahdī. *al-Fawā'id al-Rijāliya*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2003/1424.

- Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Ikhtiyār Ma‘rifā al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS), 1984/1404.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Tārīkh Madīna al-Isām*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2001/1421.
- Khū ṭ, Abū al-Qāsim. *Mu‘jam Rijāl al-Ḥadīth*. s.l. Chāp-i Panjum, 1993/ 1413.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *al-Wajīza*. Tehran: Hamāyish Buzurgdāshat ‘Allāmah Majlisī , 1999/1420.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Mirāt al-Uqūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Duwwum, 1984/1404.
- Māmaqānī, ‘Abd Allah. *Miqbās al-Hidāya fi ‘Ilm al-Dirāya*. Qum: Dalīl mā, 2007/1428.
- Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*. Baghdād: al-Risālah
- Mudīr Shānahchī, Kāzim. *Dirāya al-Ḥadīth*. Qum: Mū’assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Panjum. 1994/1372.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Amālī*. Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid. 1993/1413.
- Muslim, al-Imām Muslim ibn Ḥajjāj. *al-Kunā wa al-Asmā’*. Madīnah: al-Jāmi‘a al-Islāmīyya, 1984/1404.
- Muslim, al-Imām Muslim ibn Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyāḍ: Bayt al-Afkār al-Dawliya. 1998/1419.
- Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Shishum, 1987/1365.
- Namāzī, ‘Alī. *Mustadrakāt ‘Ilm Rijāl al-Ḥadīth*. Tehran: Farzand Mu’alif. 1994/1414.
- Nasā ṭ, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Al-Ḍu‘afā wa al-Matrūkīn*. Beirut: Mū’assisa al-Kutub al-Thaqāfa, 1985/1405.
- Nasā ṭ, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: al-Risālah, 2001/1379.
- Nasā ṭ, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Sunan Nasā’ī al-Ṣughrā*. Riyāḍ: Dār al-Salām, 1999/1420.
- Rabānī, Muḥammad Ḥasan. *Dānish Dirāya al-Ḥadīth*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, 2011/1389.
- Rūyānī, Muḥammad ibn Hārūn. *Musnad al-Rūyānī*. Cairo: Qurṭubah, 1995/1416.
- Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān*. Qum: Farhang Islāmī, Chāp-i Duwwum, 1987/1365.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Ta‘arūḍ al-Adala al-Shar‘iyah*. Najaf: Maktaba Islāmīyya al-Kubrā, Chāp-i Duwwum, 1976/1396.
- Sā ‘idī, Ḥusayn. *Al-Ḍu‘afā min Rijāl al-Ḥadīth*. Qum: Dār Ḥadīth, 2005/1426.
- Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, *al-Ansāb*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998/1419.
- Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makki. *al-Durūs al-Shar‘iyah*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1994/1414.

- Shūshtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mū'assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Duwum, 1990/1410.
- Sibṭ ibn 'Ajamī. Aḥmad ibn Ibrāhīm. *Al-Tabīyn al-Asmā' al-Mudlisīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986/1406.
- Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Asmā' al-Mudlisīn*. Beirut: Dār al-Jil, 1992/1412.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Cairo: Ibn Taymiyyah, Chāp-i Duwum, 1983/1403.
- Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabīr*. Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'ī, 1994/1372.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1992/1412.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh-i al-Ūmam wa al-Mulūk*. Beirut: Dār al-Tūrāth, Chāp-i Duwum, 1967/1387.
- Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, Chāp-i Sivum, 1994/1372.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Fihrist*. Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāyī, 1999/1420.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1970/1390.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. Qum: Mū'assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Sivum, 1995/1373.
- Wāqidi, Muḥammad ibn 'Umar. *al-Mghāzī*. Beirut: al-A'alamī, Chāp-i Sivum, 1989/1409.



Retrieving Suprasegmental Elements in the Qur'an and Their Relationship to Sentence-Level Meaning

Dr. Jamal Talebi Gharegheshlaghi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: j.talebi@cfu.ac.ir

Dr. Sayed Jafar Sadeghi



Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran

Abstract

Suprasegmental elements comprise those features that, beyond the lexical level, play a role in determining the speaker's intended meaning, either by disambiguating among multiple interpretations or by facilitating the accurate comprehension of meaning. Just as meaning can help identify suprasegmental cues, these cues, in turn, can enhance the clarity of meaning. Although the Qur'an has been transmitted to us in written form, as an intentional discourse its meanings can undoubtedly contribute to the recovery of suprasegmental elements within the verses; conversely, understanding and utilizing these elements can play a part in determining the intended meaning. Using a descriptive-analytical method and focusing on three specific suprasegmental features—stress, intonation, and pause—this study examines sentence-level examples from the Qur'an. The findings indicate that these features can help choose the correct interpretation between the two ambiguous possibilities related to a verse. Likewise, based on the meaning of the verse, one can determine the placement of stress at the sentence level, the intonation pattern of the discourse, and the appropriate points for pause and silence. This study is significant in that no prior exegetical or research work has systematically explored the role of suprasegmental elements in determining the intended meanings of Qur'anic verses.

Keywords: Linguistics, suprasegmental elements, stress, intonation, pause.





بازیابی عناصر زبرزنجیری در قرآن و بررسی ارتباط آن با معنا در سطح جمله

دکتر جمال طالبی قره‌قشلاقی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه آموزش زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

Email: j.talebi@cfu.ac.ir



دکتر سیدجعفر صادقی

استادیار گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

عناصر زبرزنجیری شامل آن دسته از نشانه‌هایی است که فراتر از الفاظ می‌تواند در معنای مراد گوینده از میان چند معنا یا تشخیص و کشف معنای صحیح، مؤثر باشد. همان‌گونه که از معنا می‌توان عناصر زبرزنجیری را دریافت، خود معنا نیز با به کارگیری این عناصر بهتر القا می‌شود. گرچه قرآن به صورت متن در اختیار ما قرار گرفته، از آن‌رو که کلامی قصدگراست، معانی آن یقیناً می‌تواند در بازیابی عناصر زبرزنجیری آیات مؤثر باشد؛ متقابلاً درک و بهره‌گیری از این عناصر می‌تواند در تعیین معنای مراد مؤثر باشد. این پژوهش کتابخانه‌ای به روش توصیفی تحلیلی با تکیه بر مختصات سه عنصر زبرزنجیری؛ شامل تکیه و آهنگ و درنگ، نسبت به تطبیق آن‌ها با نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم در سطح جمله پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که می‌توان باتوجه به محل تکیه در سطح جملات، آهنگ کلام و محل وقف و سکت، معنای صحیح را از دو معنای محتمل به دست آورد و باتوجه به معنای آیه دریافت که محل تکیه در سطح جملات کجاست، آهنگ کلام به چه صورت و محل وقف و سکت در کدام موضع است. اهمیت این جستار از این‌روست که تاکنون در هیچ نظر تفسیری یا پژوهشی، عناصر زبرزنجیری برای تشخیص معنای آیه بررسی یا پیشنهاد نشده است.

واژگان کلیدی: زبان‌شناسی، عناصر زبرزنجیری، تکیه، آهنگ، درنگ.

مقدمه

قرآن کریم، زبان خود را «لسان قوم» معرفی کرده و تصریح کرده است که به زبان عربی مبین سخن گفته است. براین اساس، قرآن با تبدیل معانی و معارف متعالی در قالب لفظ و با در نظر گرفتن اینکه مخاطب کلام، انسان است، به شیوه محاورات عقلایی میان انسان‌ها تکلم کرده است. از این رو، بدیهی است که برای درک و فهم معانی قرآن باید به شیوه محاوره عقلی رجوع کرد. در کلام بشری، افزون بر استفاده از الفاظ؛ اعم از واک و واژه و... که به آن‌ها عناصر زنجیری اطلاق می‌شود، نیازمند بهره‌مندی از عناصر دیگری هستیم که خود را در ظاهر الفاظ نشان نمی‌دهند. چنان‌که امروزه اگر از علامت‌های نگارشی که در دوران معاصر وضع و قرارداد شده (مانند علامت سؤال، علامت تعجب و...) استفاده نشود، چه‌بسا درک معنای مدّ نظر گوینده برای شنونده با اختلال مواجه شود. مثال مشهوری که در این باره وجود دارد این جمله «عفو لازم نیست اعدامش کنید» است که با قرارداد ویرگول پس از کلمه عفو، معنای رهایی فرد مدّ نظر را می‌دهد اما اگر ویرگول پس از کلمه «نیست» قرار گیرد، به معنای فرمان اعدام شخص مدّ نظر است. البته این علامت‌ها در همه موارد نمی‌توانند راهنمای جامع و مانعی تلقی شوند؛ زیرا گاه ممکن است با تبدیل کلام گفتاری به نوشتاری، برخی نشانه‌های فهم مقصود متکلم، مانند تکیه و اژگان در یک جمله نامعلوم باشد و موجب برداشت‌های متعدد و چه‌بسا نادرست شود.

قرآن کلامی کهن و مبتنی بر محاورات عقلایی است که در متن رسیده از نسل‌های پیشین، از علامت‌های امروزی در آن استفاده نشده و موارد زیادی در آیات آن وجود دارد که به دلیل همراه نبودن نشانه‌های مورد استفاده در گفتار می‌تواند سبب برداشت‌های متعدد و چه‌بسا نادرست شود؛ از این رو لازم می‌نماید درباره اهمیت نشانه‌های غیرلفظی که به آن «عناصر زبرزنجیری» اطلاق می‌شود، پژوهش‌هایی صورت گیرد.

برای تعریف عناصر زبرزنجیری لازم است ابتدا صوت و آوا را تعریف کنیم. در دانش آواشناسی، صوت پدیده‌ای است طبیعی که اثر آن را از راه قوه شنوایی درک می‌کنیم، بی‌آنکه به ذات آن پی ببریم.^۱ آوا و اصوات به دو گروه «آواهای زنجیری» و «آواهای زبرزنجیری» تقسیم می‌شود. پس از تعیین مختصه‌های آوایی زنجیری، تعدادی مختصه آوایی به جا می‌ماند که در هیچ‌یک از واحدهای زنجیری نمی‌گنجد؛ زیرا اولاً هم‌زمان با بیش از یک واحد زنجیری تولید می‌شوند، ثانیاً جایگاه آن‌ها در زنجیره گفتار متغیر است. در نتیجه، برای تعریف و توصیف این مختصه‌ها به واحدهایی نیاز داریم که متفاوت از واحدهای زنجیری باشد که به واحدهای زبرزنجیری موسوم‌اند. واحدهای زبرزنجیری ممکن است از ترکیب چند مختصه

۱. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۷.

آوایی که اغلب با هم پدیدار می‌شوند، ساخته شوند.^۲ میان زبان‌شناسان بر سر عناصر زبرزنجیری اختلاف نظر وجود دارد. باتوجه به نظر بیشتر آنان و ویژگی‌های خاص قرآن می‌توان در این پژوهش سه عنصر را نام برد: تکیه، آهنگ و درنگ.

پژوهش‌های متعدد نشان داده است که عناصر زبرزنجیری به عنوان نشانه‌های آوایی می‌توانند در درک و کشف مدلول کلام و رفع ابهامات آن تأثیر فراوان داشته باشند. مطابق برخی تحقیقات، در زمان گفت‌وگوی رودررو، تنها ۷ درصد آن کلامی، ۳۸ درصد صوتی و ۵۵ درصد غیرکلامی است. به تعبیر دیگر، حدود دو پنجم ارتباط و انتقال مقصود از طریق صوت و ویژگی‌های آن صورت می‌گیرد.^۳ فرضیه پژوهش استنهور،^۴ آلتر^۵ و فردیچی^۶ (۱۹۹۹) آن بود که ویژگی‌های نوایی (زبرزنجیری) می‌توانند سبب رفع ابهام دستوری جمله شوند. در پژوهشی دیگر، با ماهیت ادراکی-شنیداری، نقش ویژگی‌های نوایی در رفع ابهام از ساخت‌های مبهم بررسی و مشخص شد که کدام ویژگی نوایی در فارسی عامل ابهام‌زدایی است.^۷ از جمله رایج‌ترین انواع ابهام، ابهام ساختاری است که ناشی از نحوه گروه‌بندی کلمات در ساخت‌های نحوی بزرگتر است. مطالعات انجام‌شده، نقش نشانه‌های نوایی، از جمله عناصر زبرزنجیری را در ابهام‌زدایی از عبارات دارای ابهام ساختاری تأیید کرده است.^۸

عناصر زبرزنجیری از عواملی هستند که بر بلاغت کلام دلالت دارند، با تکیه بر این نکته که بلاغت به مفهوم رسابودن کلام در دلالت است که به عبارت دیگر، میزان بلاغت هر کلامی گویای آن است که معنایی که گوینده از آن کلام اراده کرده، همان است که مخاطب نیز دریافت می‌کند یا نه؟ اهمیت این عناصر و نقش آن در بلاغت را می‌توان با اشاره به برخی ترجمه‌های قرآن درک کرد. برای مثال، ترجمه مکارم شیرازی از عبارت «وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ»^۹ چنین است: «و سرانجام نیک نزد خداست» اما در حقیقت ترجمه ارائه‌شده مربوط به عبارت «حسن المآب عند الله» است، نه عبارت قرآنی مذکور. درحالی‌که فیض الاسلام با توجه دقیق به ترکیب جمله و درک معنایی که ناظر به تکیه، به عنوان یکی از عناصر زبرزنجیری است، عبارت قرآنی یادشده را این‌گونه معنا کرده است: «و نزد خداست جای بازگشت نیکو». روشن است که در

۲. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۱.

۳. پیز، زبان بدن، ۱۴-۱۵.

4. Steinhauer, K.

5. Alter, K.

6. Friederici, A. D.

۷. صادقی، «نقش نشانه‌های نوایی در ابهام‌زدایی از عبارات مبهم فارسی»، ۶۷-۸۰.

۸. پیز، زبان بدن، ۶۹.

۹. آل عمران: ۱۴.

معنای اخیر، مسئله انحصار اختصاص حسن‌المآب به خداوند کاملاً مشهود است. تفسیر قرآن نیز چنین است و ارتباط تنگاتنگی با دانش زبان‌شناسی دارد. با وجود آنکه قرآن تنها به صورت میراثی متنی در اختیار ما قرار گرفته است، که مشتمل بر عناصر زنجیری کلام است، لیکن داده‌های فراوانی پیرامون آن یافت می‌شود که روشن‌کننده مختصات غیرمتنی و گفتاری آن است. نمونه بارز این داده‌ها، روایات فراوان درباره قرائت قرآن است که با بیان جزئیات، به ضبط و ثبت چگونگی ادای حروف، حرکات و کلمات و خصوصیات آن‌ها پرداخته‌اند^{۱۰} که می‌توان براساس اطلاعات مزبور، به بازیابی بازنمایی قرائت‌های یادشده و ادای صوتی آن‌ها اقدام کرد.

ازسوی دیگر، معنا می‌تواند در بازشناسی، بازیابی و بازنمایی بافت‌ها و تمیز سره از ناسره مؤثر افتد. چندان‌که برخی از مفسران، عرضه روایات سبب نزول به مضامین آیات را یکی از شیوه‌های تشخیص صحت یا سقم این اخبار می‌دانند.^{۱۱} براین اساس، به نظر می‌رسد ازجمله عواملی که می‌تواند در تعامل با معانی قرآن و با نگاه به بافت‌های کلامی و مقامی معاضد در تفسیر آیات، تشخیص معانی صحیح را تسهیل و تدقیق کند، استفاده از عناصر زبرزنجیری به‌عنوان مختصات نوایی آیات قرآن است. متقابلاً ابهام وقتی ایجاد می‌شود که یک ساختار نوایی را بتوان دو یا سه گونه تفسیر کرد. بافت کلام معمولاً این‌گونه ابهام را می‌زداید.^{۱۲} عناصر زبرزنجیری نیز یقیناً در رفع ابهام در زبان‌های گوناگون نقش مهمی دارد، چنان‌که در مجموعه‌ای از آزمایش‌های تولیدی و درکی (شنیداری) مشخص شد که تکیه، در ابهام‌زدایی از عبارت‌های مبهم فارسی نقش دارد.^{۱۳}

باتوجه‌به اینکه تعامل دوسویه یادشده درباره هر متن قصدگرایی طبیعتاً وجود دارد، این نوشتار درصدد است که باتوجه‌به معانی بیان‌شده در تفاسیر درباره نمونه‌هایی از آیات قرآن، به بازنمایی واحدهای زبرزنجیری در قرآن کریم بپردازد و اثرپذیری معنا از واحدهای مذکور را نیز نمایان سازد. بهره‌گیری از اختلافات تفسیری در این زمینه، به این علت که می‌تواند از جهات مختلف به معنا و به تبع آن، نمایاندن عناصر یادشده و کم‌وکیف آن‌ها یاری رساند، ویژگی مهم این نوشتار است. ضرورت انجام پژوهش از آن روست که اگر قرآن کریم به مثابه متنی به‌جامانده از عصر پیامبر اکرم(ص) با استمداد جامع و همه‌جانبه از بافت‌های کلامی و مقامی تفسیر شود، مدلولات آن به همان صورت که مراد خداوند متعال بوده، روشن و ابهامات آن برطرف خواهد شد که البته این، امری مطلق نیست و به مؤلفه‌های گوناگون، ازجمله در

۱۰. دانی، التیسیر فی القراءات السبع، ۱۴۰۴.

۱۱. جلیلی، «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبایی»، ۲۵.

۱۲. خزاعی‌فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۱۳. صادقی، ساخت نوایی زبان فارسی: تکیه‌واژگانی و آهنگ، ۳۸۲۲.

دسترس بودن بافت‌ها بستگی دارد. در این مسیر، در کنار بافت‌های کلامی و مقامی شناخته شده می‌توان از عوامل دیگری نیز برای کشف مدلولات و رفع ابهامات معنایی قرآنی بهره جست که عناصر زبرنجیری از جمله آن‌هاست.

این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش‌هاست: چگونه می‌توان با در نظر گرفتن معنا به بازیابی عناصر زبرنجیری در قرآن پرداخت؟ عناصر زبرنجیری چگونه می‌تواند متقابلاً در درک معنای درست از آیات، به‌ویژه در موارد اختلافی یاری رساند؟

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: گرچه پژوهش‌هایی چند یافت شد اما هیچ‌کدام نتوانسته‌اند به صورت جامع و همه‌جانبه به پرسش یادشده پاسخ درخور دهند. برای مثال، در پایان‌نامه ارشد «النبر فی العربی و تطبیقاتها فی القرآن الکریم»، موضوع تطبیقی ارزش واجی تکیه، آن هم از نوع هجایی، متفاوت از پژوهش حاضر بررسی شده است.^{۱۴} در مقاله عربی «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم» تنها کلیاتی درباره پدیده تکیه در قرآن بیان شده است.^{۱۵} پژوهشگران دیگری دو عنصر «نبر» و «تنغیم» را در محدوده جزء ۳۰ بررسی کرده‌اند و غالباً بر نبر هجایی در کلمات و نیز بُعد موسیقایی دو عنصر مذکور پرداخته‌اند.^{۱۶} در یک پژوهش نیز نویسندگان تنها به بررسی نقش آکسان پرداخته و موارد بیان‌شده را به حوزه مشترک معنا و تلاوت؛ اعم از کلمات و جملات اختصاص داده‌اند.^{۱۷} در پژوهشی هم نقش تکیه هجایی در تغییر معنایی واژگانی قرآن کریم بررسی شده که خارج از محدوده جستار حاضر است.^{۱۸} آثار دیگری نیز وجود دارد که مانند تحقیق‌های مذکور غالباً به تأثیر برخی از عناصر زبرنجیری در معنا و تفسیر آیات پرداخته‌اند، درحالی‌که این جستار درصدد تبیین عکس این فرایند نیز هست و موضوع آن، معناشناسی جملات است، نه کلمات. همچنین هیچ‌یک از پژوهش‌های انجام‌شده به بررسی جامع همه عناصر زبرنجیری در ارتباط با قرآن نپرداخته‌اند، لذا این نوشتار از تحقیقات پیشین متمایز است.

این تحقیق کتابخانه‌ای و به‌روش توصیفی تحلیلی، ضمن بهره‌جستن از منابع تخصصی زبان‌شناسی برای بیان مفاهیم نظری و ارائه نمونه‌های قرآنی و تطبیق آن‌ها با عناصر زبرنجیری با تکیه بر منابع تفسیری، به بررسی و مقایسه دیدگاه‌ها و نهایتاً تحلیل و استنتاج می‌پردازد.

حاصل آنکه، با توجه به تعریف عناصر زبرنجیری و جایگاه آن در محاورات عقلا و بر مبنای باور به

۱۴. عبسی، النبر فی العربیة و تطبیقاتها فی القرآن الکریم.

۱۵. کیانی و رحمانی، «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم»، ۱۰۱-۱۲۱.

۱۶. غیبی و پرشور، «واکاوی ایفای نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم»، ۴۹-۶۴.

۱۷. حیدری و علیزاد عمران، «نقش آکسان‌ها در انتقال معنایی و تلاوت معنامحور قرآن کریم»، ۱-۱۶.

۱۸. فرح شیرازی، «قدرت تکیه هجایی در تغییر معنایی واژگانی قرآن کریم»، ۱۹۳-۲۱۶.

اینکه زبان قرآن نیز منطبق بر همین گونه محاورات است، سه عنصر تکیه و آهنگ و درنگ به‌عنوان مهم‌ترین و مشهورترین عناصر زبرزنجیری با آیات قرآن تطبیق داده شده و با بهره‌گیری از نظرات تفسیری مفسران گوناگون مشخص می‌شود که از یک سو، می‌توان با تکیه بر دیدگاه‌های تفسیری، عناصر زبرزنجیری را در آیات قرآن کریم در کنار عناصر زنجیری تاحدودی یافت و در وهله دوم، ارتباط معنایی این عناصر را با معانی آیات در سطح جمله بررسی کرد. همچنین، از این رهگذر می‌توان از عناصر زبرزنجیری در ترجیح برخی معانی در مواردی که تعدد معنا وجود دارد یا تشخیص درستی یا نادرستی معنای بیان‌شده در تفاسیر قرآن بهره جست.

۱. مروری بر مفاهیم نظری

أ. تکیه: در تلفظ یک کلمه یا عبارت، یک یا چند هجا برجسته‌تر تلفظ می‌شود. این صفت خاص؛ یعنی هجاها، موجب انفکاک اجزای کلام از یکدیگر است و بدان، «تکیه» می‌گویند؛^{۱۹} مثلاً وقتی در فارسی می‌گوییم: «از سرگذشت»، به‌حسب آنکه هجای سر را با برجستگی یا بی‌آن ادا کنیم، تقسیم اصوات این عبارت به کلمات تغییر می‌پذیرد و به‌تبع آن، معنای عبارت نیز مختلف می‌شود. اگر به «سر» برجستگی بدهیم، این هجا کلمه مستقلی ادراک می‌شود و اگر آن را بدون این برجستگی ادا کنیم، جزئی از کلمه پس از خود به‌شمار می‌آید و مجموع هجاهای «سر-گ-ذش-ت» کلمه واحد شمرده و معنای واحدی از آن ادراک می‌شود.^{۲۰} در برخی منابع، از اصطلاح «التبر»، که در میان قدما غالباً درباره‌ی ادای حرف، از جمله همزه، با شدت و سنگینی و بلندی کاربرد داشته است، در کاربردی نوین، معادل تکیه استفاده شده و برای تقسیم دوگانه تکیه در کلمات و جملات، به‌ترتیب اصطلاحات «نبر صرفی» و «نبر سیاقی یا دلالی» به کار رفته است.^{۲۱} گاهی نیز برای تکیه در کلمات، از اصطلاح «نبر الکلمه» و برای تکیه در جملات، از اصطلاح «نبر الجملة» استفاده شده است.^{۲۲} همچنین گونه اخیر به دو نوع تأکیدی و تقریری تقسیم شده که از نظر شدت، نوع تأکیدی فراتر از نوع تقریری است.^{۲۳}

هنگام تلفظ هجای تکیه‌دار، تمامی اندام‌های گفتار در یک زمان، در نهایت فعالیت هستند که موجب می‌شود صدا بلند و واضح باشد.^{۲۴} تکیه از نظر کمیت انواع متعددی دارد، از جمله تکیه تأکیدی که نسبت به

۱۹. ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۶۲.

۲۰. ناتل خانلری، تاریخ زبان فارسی، ۶۲.

۲۱. عبسی، التبر فی العربیه، ۳۱.

۲۲. بهنساوی، الدراسات الصوتیه عند علماء العرب و الدرس الصوتی الحديث، ۱۸۸-۱۸۷.

۲۳. عبسی، التبر فی العربیه، ۳۱.

۲۴. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۵۷.

دیگر انواع تکیه، در یک زنجیره آوایی معین، از حداکثر فشار هوا و تغییرات زیرویمی و کشش واکه‌ای ساخته می‌شود و هجای تکیه بر آن، رساتر از همه هجاهای آن زنجیره شنیده می‌شود.^{۲۵}

«تکیه کلمه»، برجسته‌ساختن یک هجای کلمه است نسبت به هجاهای دیگر همان کلمه.^{۲۶} تکیه در کلمه در زبان عربی پیرو قواعدی ثابت است؛ مثلاً در کلمات تک‌هجایی، مانند «قُم» تکیه روی همان بخش است.^{۲۷} با این حال، تکیه کلمه معمولاً در مسئله قرائت قرآن و از منظر موسیقایی و هنری بحث و بررسی می‌شود و عدم رعایت آن، در مسئله تفسیر قرآن در سطح تخصصی سبب شبهه معنایی نبوده است. شاید به این دلیل که زبان عربی مبتنی بر نظام اشتقاق است و وزن کلمه، اسم یا فعل بودن آن را مشخص می‌کند. تکیه در کلمه، در ظهور این بُعد معنایی کلمات نقشی چندان مهم نداشته باشد، اما نمی‌توان کارکرد معنایی تکیه را در جملات عربی انکار کرد.^{۲۸}

وقتی واژه‌ها به تنهایی تلفظ می‌شوند، هریک تکیه مخصوص خود را دارند اما هنگامی که در گروه می‌آیند و جمله را می‌سازند، بیشتر آن‌ها تکیه خود را از دست می‌دهند. در هر جمله، یک واژه برجسته‌تر از دیگر واژه‌ها تلفظ می‌شود که به آن «نقطه اطلاع» گویند. واژه‌ای که تکیه جمله روی آن است سبب می‌شود که تکیه واژه‌های بعد از آن از میان برود. بنابراین، «تکیه جمله» برجسته‌ساختن یکی از عناصر جمله است نسبت به عناصر دیگر آن.^{۲۹} تکیه جمله بر این اساس موجودیت می‌یابد که در هر جمله، یکی از واژه‌ها برجسته‌تر تلفظ می‌شود؛ مثلاً در جمله دو جزئی در فارسی، تکیه جمله روی فعل است.

تکیه وقتی روی یکی از وابسته‌های جمله قرار گیرد، نقش تبیین‌دهندگی دارد یا نقش تأکیدی. در حالت اول، جمله معنای «این و نه آن» را القا می‌کند. در عموم حالت‌ها، این و نه آن، هر دو به مجموعه‌ای با اعضای محدود تعلق دارند که برای شنونده معلوم و درخور شناسایی است اما گاه نقش تبیین‌دهندگی تکیه کاملاً آشکار نیست.^{۳۰} تکیه جمله، از طریق سبک گفتار، در دلالت جمله مشارکت می‌کند. این نوع تکیه روی هجاهای کلمه قرار می‌گیرد اما ترکیب کلام، جایگاهش را مشخص می‌کند.^{۳۱} برای مثال، جمله «هذا ما أردتُه» اگر به صورت گفتاری ادا شود، تکیه، معنایش را مشخص می‌کند؛ یعنی اگر جمله منفی باشد، تکیه روی «ما» و اگر جمله مثبت باشد، تکیه روی «أردتُه» خواهد بود.

۲۵. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۳.

۲۶. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۳۱-۳۰.

۲۷. انطاکی، المحيط فی الاصول العربیه و نحوها و صرفها، ۵۲/۱؛ عکاشه، التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة، ۴۶.

۲۸. زرکوب و همکاران، «کارکرد واحدهای زنجیری و زیرزنجیری در زبان عربی»، ۸۲.

۲۹. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۳۰. خزاعی فر، «تکیه جمله در جمله ساده فارسی»، ۴۵.

۳۱. عکاشه، التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة، ۴۶-۴۷.

ساختار نوایی مؤکد یا تباین‌دهنده معمولاً در محاوره به کار می‌رود. در نوشتار چون تکیه را نمی‌توان نشان داد، برای بیان تأکید یا تباین معمولاً از تعبیرات یا ساختارهای خاص استفاده می‌شود. یکی از مشکلاتی که در خواندن متن، به خصوص شعر وجود دارد ناشی از آن است که خواننده مقصود گوینده را به درستی درک نکند و نتواند تکیه مؤکد یا تباین‌دهنده را استنباط کند و به نوای مطلوب بخواند؛ مانند «این همه رسوا تو مرا خواستی/ حال که رسوا شده‌ام می‌روی»، در این جمله کاملاً روشن نیست که تکیه روی «تو» نقش تأکیدی دارد یا تباین‌دهندگی. درباره جایگاه تکیه در زبان عربی در دوران اولیه اسلام دلیل و شاهی نیست؛ زیرا هیچ‌یک از نویسندگان گذشته بدان نپرداخته‌اند. درعین حال، قاریان مصری معاصر در قرائت خود معمولاً از قانونی تبعیت می‌کنند که شاید برگرفته از شناخت جایگاه تکیه در کلمات عربی است.^{۳۲}

ب. آهنگ کلام: «آهنگ»، دیگر واحد زبرزنجیری در کلام است^{۳۳} که گاه از آن با عنوان نواخت یا لحن نیز یاد شده است.^{۳۴} در میان اصطلاحات آوایی زبان عربی، از واژه «التغیم» به عنوان معادل آن نام برده می‌شود؛^{۳۵} به زیرویمی در کلام اطلاق می‌شود که از ترکیب مختصه‌های تواتر و دامنه ارتعاش به دست می‌آید. هرچه تعداد تواتر بیشتر باشد، آوا زیرتر و هرچه کمتر باشد، آوا بم‌تر شنیده می‌شود. هرچه دامنه ارتعاش نیز گسترده‌تر شود، آوا رساتر و هرچه محدودتر شود، آوا نارساتر شنیده می‌شود.^{۳۶} زیرویم در آواشناسی انواع گوناگون دارد که تغییر ارتفاع و زیرویمی صوت را در ادای جمله، آهنگ آن می‌گویند. آهنگ از ویژگی‌های جمله و وسیله تجلی احساسات و عواطف گوینده است. به این ترتیب، آهنگ جملات خبری، پرسشی، عاطفی، تعجبی و امری، که احساسات متفاوت را نشان می‌دهد، با یکدیگر تفاوت دارد. آهنگ در جمله موجب پدیدآمدن معنای ضمنی ویژه‌ای برای آن جمله می‌شود؛ یعنی اگر زنجیره یکسانی از واژه‌ها که صورت نحوی جمله‌ای درست را دارد، با چند آهنگ متفاوت گفته شود، هر آهنگ خاص معنای ضمنی ویژه‌ای به همراه خواهد داشت. برای مثال، اگر جمله «حسن رفت» با زیرویمی افتان بیان شود، معنای خبری خواهد داشت، اما اگر با زیرویمی خیزان ادا شود، معنای سؤالی خواهد داشت.^{۳۷}

انیس معتقد است که تحقیق درباره زیرویمی صداها و تسلسل آن در زبان عربی نیازمند کمک موسیقی

۳۲. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۵۸.

۳۳. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

۳۴. ابومحبوب، ساخت زبان فارسی، ۵۱، ۶۸.

۳۵. زرکوب و همکاران، «کارکرد واحدهای زنجیری و زبرزنجیری در زبان عربی»، ۸۲.

۳۶. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

۳۷. حق شناس، آواشناسی (فونتیک)، ۱۲۶-۱۲۷.

دانان عرب است اما تاکنون آنان به یک گام موسیقی دست نیافته‌اند؛ به عبارت دیگر، درباره آن اتفاق نظر ندارند. باین حال، می‌توان تاحدودی نسبی به آهنگ کلام دست یافت و برخی آیات و جملات قرآن را براساس موارد مشترک، از لحاظ آهنگ کلام تحلیل کرد، لذا درک معنای برخی از آیات قرآن می‌تواند با آهنگ و لحن پیوند داشته باشد.^{۳۸}

ج. درنگ: یکی دیگر از عناصر زبرزنجیری که زبان ممکن است از آن استفاده کند، «درنگ» یا سکوت کوتاه است. درنگ از مختصه‌های آوایی مشخصی ساخته نمی‌شود، بلکه از تغییر در مختصه‌های آوایی متفاوت از قبیل کشش، نادمیدگی، دمیدگی، داکرفتگی، واکداری و... در مرز دو واحد آوایی بزرگتر از همخوان و واکه به دست می‌آید. برای مثال، در زنجیره گفتار «man'zur'daram» اگر درنگ بعد از «man» باشد، این جمله، آوا نوشته جمله فارسی «من زور دارم» است، اما اگر درنگ بعد از «man'zur» باشد، این جمله، آوانوشته جمله فارسی «منظور دارم» خواهد بود.^{۳۹}

در قرآن کریم فارغ از اینکه زبان آن عربی است، موضوع درنگ، ضابطه خاص خود را دارد و از این منظر نمی‌توان قواعد زبان‌شناختی در مبحث درنگ را به طور گسترده به آن تسری داد. آنچه در قرائت قرآن کمترین فاصله را با درنگ به عنوان عنصری زبرزنجیری دارد در نوبت اول، «سکت» و در نوبت دوم «وقف» است.

۲. ارتباط متقابل تکیه با معنای آیات

تکیه در سطح جمله می‌تواند سبب شناخت بهتر معنای آیات شود و متقابلاً معنای آیه، تکیه جمله را مشخص سازد. برای مثال، معنای عبارت «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» در آیه «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا»^{۴۰} برحسب وجوه مختلف اعراب تفاوت می‌یابد. بنا بر وجه اول؛ یعنی به بنی اسرائیل دستور دادیم که ذریه کسانی را که با نوح بر کشتی سوار کردیم، مورد اعتماد قرار ندهند.^{۴۱} در این صورت عبارت مذکور توضیح آیه پیشین خواهد بود که از بنی اسرائیل خواسته شده بود جز خدا را وکیل نگیرند. حال در این آیه بیان می‌کند که مقصود از «من دونه» مخصوصاً فرزندان کسانی است که آن‌ها را با نوح (در کشتی) برداشتیم. با این تفسیر، تکیه در این عبارت، روی واژه «ذُرِّيَّةً» نخواهد بود. بیشتر مفسران^{۴۲} به وجه دوم گراییده و واژه «ذُرِّيَّةً» را منادا و منصوب دانسته‌اند؛ بدین معنا: «ای ذریه کسانی که با نوح در کشتی

۳۸. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۶۰.

۳۹. حق‌شناس، آواشناسی (فونتیکی)، ۱۲۸-۱۲۷.

۴۰. اسراء: ۳.

۴۱. طبرسی، مجمع البیان، ۶۱۱/۶.

۴۲. طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۹۶/۴؛ طوسی، التبیان، ۴۴۷/۶؛ زمخشری، الکشاف، ۶۴۸/۲.

حملشان کردیم، جز من کسی را وکیل نگیرید.» با این تفسیر، «وَكَيْلًا» و «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا» دو مفعول برای فعل «تَتَّخِذُوا» خواهند بود. البته در هر دو صورت، تکیه در عبارت «ذُرِّيَّةً مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ» روی واژه «ذُرِّيَّةً» قرار خواهد گرفت.

نمونه دیگر، آیه «وَالْوُزْنُ يُؤْمِنُ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^{۴۳} است. در این آیه، تکیه براساس معنا می‌تواند متفاوت باشد. اگر روی کلمه «الْحَقُّ» قرار گیرد، معنا چنین خواهد بود: «میزان و معیار سنجش در آن روز، حق و حقیقت است.» به عبارت دیگر، دالّ مرکزی آیه در این برداشت، معیاربودن حق در سنجش است.^{۴۴} در میان مفسران متقدم نیز چنین برداشتی یافت می‌شود.^{۴۵}

اما اگر تکیه روی «الْوُزْنُ» باشد، معنای آیه چنین خواهد بود: «وزن کردن در آن روز حق است و واقع خواهد شد.» در این صورت، واژه مذکور معنای مصدری خواهد داشت و مقصود از وزن، توزین خواهد بود.^{۴۶} طباطبایی آیه «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ... وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ»^{۴۷} را دلیلی بر این برداشت دانسته و وزن را توزین الاعمال معنا کرده است.^{۴۸} لذا در صورتی که این معنا پذیرفته شود، تکیه بر کلمه «الْوُزْنُ» قرار گرفته و واژه مذکور مرکز ثقل معنایی آیه خواهد بود.

درباره آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»^{۴۹} نیز می‌توان تکیه را روی دو کلمه در نظر گرفت که براساس برداشت نخست، دالّ مرکزی آیه، واژه «الْحَمْدُ» و مطابق برداشت دوم، معنای محوری آیه، کلمه «لِلَّهِ» است. با در نظر گرفتن معنای نخست^{۵۰} تکیه روی «الْحَمْدُ» و معنا چنین است: «همه حمدها از آن خداوند رب العالمین است.»؛ یعنی هیچ‌گونه حمدی نیست که به خداوند تعلق نگیرد.

اما طبق برداشت دوم، آیه چنین معنا می‌شود: «همه حمدها، تنها از آن خداوند است که رب العالمین است.» لذا تکیه نیز روی کلمه «لِلَّهِ» قرار می‌گیرد. در این تفسیر، حمد به خداوند یکتا اختصاص می‌یابد و دیگران از شایستگی حمدشدن کنار نهاده می‌شوند. این برداشت با سیاق آیات نیز تأیید می‌شود؛ زیرا عبارت «رَبِّ الْعَالَمِينَ» به منزله تعلیل برای اختصاص حمد به خداوند است؛ پس حمد، تنها شایسته خداوند است، زیرا اوست که رب عالمیان است. به تعبیر دیگر، تأکید بر اختصاص حمد به خدای یکتا،

۴۳. اعراف: ۸.

۴۴. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۳۲/۱۱.

۴۵. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۳۰/۲؛ ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۱۶/۴.

۴۶. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۵۰۴/۱؛ طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱۱۷/۳؛ زمخشری، الکشاف، ۸۸/۲.

۴۷. انبیاء: ۴۷.

۴۸. طباطبایی، المیزان، ۳۷/۱۳.

۴۹. حمد: ۲.

۵۰. فیضی، سواطع الالهام، ۴۹/۱.

حاوی مفهوم نفی شرک نیز است. سخن اغلب مفسران، گویای چنین معنایی است.^{۵۱} در عبارت «لله» فن اختصاص به کار رفته است تا دلالت کند که همه حمد‌ها مختص خداوند است.^{۵۲}

نمونه دیگر، آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^{۵۳} است. عبارت «لِيَعْبُدُونِ» ترکیبی از لام تعلیل + فعل مضارع منصوب يعبدون که نون آن به نشانه نصب محذوف است + نون وقایه + یای متکلم که مفعول به است، اما یای مذکور حذف شده است.^{۵۴} یکی از خوانش‌ها این است که تکیه را روی فعل مضارع منصوب؛ یعنی يعبدون در نظر گیریم که براین اساس، تکیه کارکرد تأکیدی دارد و معنای آیه چنین می‌شود: «و من جن و انس را نیافریدم، مگر آنکه مرا عبادت کنند.» باتوجه به تعلیل موجود در آیه^{۵۵} و محل تکیه در خوانش دوم، هدف از آفرینش جن و انس، «عبادت» است. اما خوانش دیگر از آیه، ضمن آنکه عبادت را ملحوظ داشته، تکیه را بر نون وقایه مکسور به نمایندگی از یای متکلم محذوف می‌نهد و چنین معنایی را از آیه رقم می‌زند: «و من جن و انس را نیافریدم، جز آنکه «مرا» عبادت کنند.» در این معنا، تکیه نقش تبیین دارد و معنای «این و نه آن» را القا می‌کند. پس چون خدا خالق جن و انس است، فقط او سزاوار پرستش است نه کس یا چیز دیگر.

مطالب بیان‌شده در شماری از تفاسیر چنان می‌نماید که بر حالت دوم و نقش تبیینی تکیه در آن عنایتی نداشته‌اند و صرف توجه به عبادت خداوند را دالّ مرکزی آیه دانسته‌اند.^{۵۶} مؤید این برداشت قرینه متنی است؛ اولاً رویکرد کلی آیات قرآن در باب عبودیت و عبادت، عموماً بر توحید و نفی شرک توأمان است؛ مانند آیه «يَعْبُدُونَنِي، وَ لَا يَشْرِكُونَ بِي شَيْئاً»^{۵۷} که در عین تأکید بر عبادت خداوند، شرک را نیز از او دور دانسته است. افزون بر اینکه، سیاق آیات نیز به عنوان قرینه نقش روشنی دارد. برای مثال، چند آیه پیش‌تر تأکید شده است که در کنار الله، خدای دیگری را قرار ندهید.^{۵۸} در آیه بعد نیز تصریح شده است که خداوند یکتاست که روزی‌دهنده است و مفهوم آن می‌تواند صلاحیت عبادت و عبودیت نیز باشد. در خود آیه مورد بحث نیز تعلیل به کاررفته حاکی از آن است که شایستگی عبادت و عبودیت، از آن کسی است که آفریننده است، نه کس یا چیز دیگر. شمار دیگری از مفسران، بر همین معنا اشاره کرده‌اند. از «کلبی» در

۵۱. طبری، جامع البیان، ۴۶/۱؛ طوسی، التبیان، ۳۱/۱؛ طبرانی، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، ۱۱۳/۱.

۵۲. صافی، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، ۲۴/۱.

۵۳. ذاریات: ۵۶.

۵۴. علوان، اعراب القرآن الکریم، ۲۳۱۰/۴.

۵۵. طوسی، التبیان، ۳۹۸/۹.

۵۶. طبری، جامع البیان، ۸/۲۷؛ ابن‌ابی‌زمین، تفسیر ابن‌ابی‌زمین، ۳۵۳.

۵۷. نور: ۵۵.

۵۸. ذاریات: ۵۱.

بیان معنای «لِیَعْبُدُونِ» چنین نقل شده است: «لیوحّدون؛ آلا تا مرا یکی گویند.»^{۵۹} در مجمع البیان هم آمده است: «یعنی من جن و انس را خلق نکردم، جز برای عبادت خویش؛ معنایش این است که تنها مرا عبادت کنند.»^{۶۰}

آیه «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»^{۶۱} در همان سوره نیز از لحاظ محل تکیه در خور توجه است. اگر تکیه روی واژه «الرَّزَّاقُ» قرار گیرد، بر رزاقیت خداوند در آیه تأکید و چنین معنایی به دست می‌آید: «همانا خداوند روزی‌دهنده و صاحب نیروی استوار است.» این معنا در برخی تفسیرها نیز رخ می‌نماید.^{۶۲} اما اگر تکیه بر کلمه جلاله «الله» قرار گیرد، معنای آیه چنین خواهد بود: «تنها خداوند است که روزی‌دهنده و صاحب نیروی استوار است.» طبق این معنا، آیه بر حصر در رزاقیت خداوند دلالت دارد. ضمیر فصل «هو» نیز دلیلی بر حصر در آیه است^{۶۳} که براین اساس، نقش تبیینی تکیه بر «الله» نمایان‌تر می‌شود؛ به تعبیر دیگر، کسی جز خداوند رازق نیست. آیات دیگر در سیاق نیز بر نفی شرک تأکید می‌کنند،^{۶۴} از جمله آیه پیشین که بیان می‌کند خداوند از آن‌ها (مشرکان) روزی نخواسته است. به جز این، در مواضع دیگری از قرآن نیز رزاقیت خداوند دلیلی بر شایستگی او در عبودیت و عبادت بیان شده است، مانند: «إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ.»^{۶۵} در شماری از تفسیرها، بر حصر موجود در آیه و اینکه جز خداوند رازقی وجود ندارد، تصریح شده است^{۶۶} و این دیدگاه‌ها تکیه تبیینی بر واژه «الله» را تأیید می‌کنند.

۳. ارتباط متقابل آهنگ کلام با معنای آیات

درک معنای برخی از آیات قرآن می‌تواند با آهنگ و لحن پیوند داشته باشد.^{۶۷} یکی از نمونه‌ها، عبارت «هَذَا رَبِّي» در آیات زیر است که سه مرتبه تکرار شده است: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآهِلِينَ*فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ»

۵۹. ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۱۶/۱۸.

۶۰. طبرسی، مجمع البیان، ۲۴۳/۹. سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ۱۱۶/۶.

۶۱. ذاریات: ۵۸.

۶۲. طبری، جامع البیان، ۸/۲۷.

۶۳. ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۴۸/۲۷.

۶۴. ذاریات: ۵۱ و ۵۶.

۶۵. عنکبوت: ۱۷.

۶۶. طوفی، الإشارات الالهية الى المباحث الاصولية، ۶۰۳؛ آلوسی، روح المعانی، ۲۳/۱۴؛ شوکانی، فتح القدیر، ۱۱۱/۵؛ سید طنطاوی، التفسیر الوسیط للقرآن

الکریم، ۳۰/۱۴.

۶۷. انیس، آواشناسی زبان عربی، ۱۶۰.

الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأَى السَّمْسَ بَارِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ.^{۶۸} مطابق این آیات، ابراهیم (ع) در مواجهه با پرستندگان اجرام آسمانی، به ترتیب به یک کوکب، ماه و خورشید اشاره می‌کند و می‌گوید: «این خداوندگار من است» اما با افول یکایک آن‌ها، نهایتاً ربوبیت را شایسته خالق جهان اعلام می‌کند. درباره عبارت مذکور دو دیدگاه در تفاسیر بیان شده است؛ دیدگاه اول بر آن است که عبارت مذکور، پرسشی^{۶۹} و لذا آهنگ سخن در آن، خیزان است. ثعالبی این عبارت را با جمله «أَيْنَ شُرَكَائِي» همسان دانسته است.^{۷۰}

اما مطابق دیدگاه دوم، جمله یادشده خبری است.^{۷۱} در این صورت، آهنگ سخن، افتان خواهد بود. به نظر می‌رسد این نظر صحیح باشد؛ زیرا پس از سومین مرتبه که ابراهیم عبارت «هَذَا رَبِّي» را بیان کرده، بلافاصله بزرگی خورشید را دلیل بر برتری آن بر کوکب و ماه دانسته و گفته است: «هَذَا أَكْبَرُ» که معنای سخن او این خواهد بود که «این (خورشید) خداوندگار من است، چون این بزرگتر است.» روشن است که تأکید بر بزرگتر بودن خورشید، گزاره‌ای خبری ازسوی اوست، نه پرسشی و معنا ندارد که ابراهیم (ع) بگوید: «آیا این (خورشید) خداوندگار من است؟ این بزرگتر است.»

نمونه دیگر، عبارت «ءَ أَعْجَبِيَّ» در آیه زیر است که درباره پرسشی یا خبری بودن آن اختلاف نظر وجود دارد: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَ أَعْجَبِيَّ وَ عَرَبِيَّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ»^{۷۲} پرسشی یا خبری بودن این عبارت، به چگونگی قرائت آن منوط است.

در میان قاریان، حمزه، کسائی و عاصم از طریق ابوبکر، آن را با دو همزه غیر مدّی و به صورت «ءَ أَعْجَبِيَّ» قرائت کرده‌اند. گروهی دیگر که بیشتر قاریان را شامل می‌شود، دو همزه را مدّی و به صورت «أَعْجَبِيَّ» خوانده‌اند.^{۷۳} این دو قرائت، هر دو بر استفهامی بودن عبارت مورد بحث دلالت می‌کند که در این حالت‌ها، آهنگ آن خیزان خواهد بود. اما در قرائت حسن، همزه یکی است و آن هم غیر مدّی که به صورت «أَعْجَبِيَّ» و غیراستفهامی خواهد بود.^{۷۴} در این حالت، آهنگ جمله یادشده افتان است. به گفته

۶۸. انعام: ۷۸-۷۶.

۶۹. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۴۶۲/۱.

۷۰. ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۴۸۶/۲.

۷۱. فراء، معانی القرآن، ۳۴۱/۱؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۳۴۹/۷؛ ابن جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ۴۷/۲.

۷۲. فصلت: ۴۴.

۷۳. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۲۳۰/۳.

۷۴. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۲۳۰/۳.

طوسی^{۷۵} اگر جمله خبری باشد، ادامه سخن منکران است و اگر استفهامی باشد، بدین معناست که آنان بر وجه انکار آن را بیان کرده‌اند؛ یعنی استفهام از گونه انکاری است. برخی مفسران، استفهامی بودن آن را برگزیده‌اند که تقدیر کلام بدین نحو است: «أَكْتَابَ أَعْجَمِيَّ وَ نَبِيَّ عَرَبِيٍّ؟»^{۷۶}

واژه نخست آیه «أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ»^{۷۷} نیز از موارد اختلافی است که براساس دو دیدگاه مختلف، آهنگ کلام، افتان یا خیزان خواهد بود. برخی کلمه «أَصْطَفَى» را استفهامی می‌دانند^{۷۸} که در این خوانش، تقدیر آن چنین است: «أَصْطَفَى اللَّهُ أَيُّهَا الْقَوْمُ الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ؟»^{۷۹} به گفته طبری، عرب در استفهام توییخی، گاه همزه استفهام را می‌آورد و گاه حذف می‌کند که در هر دو صورت، معنا یکسان است.^{۸۰} در این خوانش، الف این کلمه از نوع قطع^{۸۱} و آهنگ آن به دلیل استفهامی بودن، خیزان خواهد بود. اما طبق خوانش دوم که به ابوجعفر و گاه نافع نسبت داده شده، الف، وصل و سخن مشرکان است که گفتند فرشتگان، دختران خدا هستند،^{۸۲} لذا جمله، خبری و آهنگ آن، افتان خواهد بود.

درباره خبری یا استفهامی بودن و نیز آهنگ کلام در جمله «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ» از آیه «أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا»^{۸۳} نیز باید قرائت‌های نقل شده را در نظر گرفت. عده‌ای آن را خبری خوانده و این قرائت را به اعمش، عاصم و نافع نسبت داده‌اند.^{۸۴} اما گفته شده که حسن و ابوجعفر مدنی، آن را استفهامی خوانده‌اند.^{۸۵} ابن عطیه، قرائت به صورت خبری را به جمهور نسبت داده و گفته است که ابن کثیر، حسن، اعرج، ابوجعفر، مجاهد و ابن وثاب، همزه کلمه «أَذْهَبْتُمْ» را مدی و ابن عامر با دو همزه غیرمدی و همگی، بر سبیل استفهام توییخی و تقریری خوانده‌اند.^{۸۶} اگر جمله مذکور به صورت خبری خوانده شود، آهنگ آن، افتان و در صورت استفهامی بودن، خیزان خواهد بود.

۷۵. طوسی، التبیان، ۱۳۲/۹.

۷۶. تعلی، الکشف و البیان، ۲۹۸/۸.

۷۷. صافات: ۱۵۳.

۷۸. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۶۲۲/۳.

۷۹. طبری، جامع البیان، ۶۸/۲۳.

۸۰. طبری، جامع البیان، ۶۸/۲۳.

۸۱. طوسی، التبیان، ۵۳۲/۸.

۸۲. ابوالفتوح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۲۴۲/۱۶؛ زمخشری، الکشاف، ۶۴/۴؛ تعلی، الکشف و البیان، ۱۷۱/۸.

۸۳. احقاف: ۲۰.

۸۴. فراء، معانی القرآن، ۵۴/۳.

۸۵. فراء، معانی القرآن، ۵۴/۳.

۸۶. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱۰۰/۵.

۴. ارتباط متقابل درنگ با معنای آیات

«سکت» را می‌توان همانند وقف، به مثابه درنگ در نظر گرفت و چه بسا، از این منظر که برخلاف وقف، در آن نفس‌گیری وجود ندارد و با فاصله اندکی قرائت ادامه می‌یابد، سکت با درنگ بیشتر همسان باشد. هرگاه هنگام تلاوت قرآن، صوت برای یک لحظه کوتاه قطع شده ولی نفس قطع نشده و جریان داشته باشد، گویند: عمل «سکت» انجام شده است؛ لذا قطع صوت بدون قطع نفس را سکت و قطع صوت و نفس را با هم وقف گویند.^{۸۷} گروهی از قاریان در قرائت خود، سکت را به کار می‌بستند؛ از جمله حمزه، ابن‌ذکوان، حفص، رویس و ادیس که در این میان، حمزه بیش از دیگران بدان عنایت داشته است. معمولاً سکت در میان قاریان مذکور برای تحقیق حمزه به کار می‌رفت؛ ابوجعفر افزون‌بر آن، بر تک‌تک حرف‌های حروف مقطعه نیز سکت می‌کرد.^{۸۸} اما به جز این، آنچه در جلوگیری از تغییر معنا بیان شده، چهار موضع است: سکت بر «عِوَجَا» در «... وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا...»،^{۸۹} سکت بر «مَرْقَدِنَا» در «... مَن بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ...»،^{۹۰} سکت بر «بَلْ» در «كَلَّا بَلْأَن عَلٰى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^{۹۱} و سکت بر «مَن» در «وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ»^{۹۲} که این موارد در قرائت حفص تأکید شده است. در همه این موارد، عدم سکت سبب تغییر معنا می‌شود و از این نظر، سکت بسان واحد زبر زنجیری درنگ، سبب القای معنای مراد می‌شود. برای نمونه، آیه «قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» طبق قرائت حفص، سکت دارد. براساس این قرائت، جمله بعد از سکت، سخن کافران نیست و بر سبیل استیناف، سخن فرشتگان یا مؤمنان محسوب می‌شود.^{۹۳} اما اگر سکت نشود، عبارت مذکور ادامه «مَن بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا» و سخن کافران خواهد بود.^{۹۴} برخی تفاسیر گرچه سخنی از اصطلاح سکت یا وقف نگفته‌اند، انقطاع کلام در پایان کلمه مرقدنا را متذکر شده‌اند^{۹۵} که منظورشان چه وقف و چه سکت باشد، معنای نخست مدنظر آن‌هاست. برخی دیگر، سکت لطیف در قرائت حفص را یادآور شده و گفته‌اند که دیگر قاریان، وقف در آن موضع را از گونه وقف حسن ذکر کرده‌اند.^{۹۶}

۸۷. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۴۲۱/۱.

۸۸. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۴۲۱/۱.

۸۹. کشف: ۲۵۱.

۹۰. یس: ۵۱.

۹۱. مطففین: ۱۴.

۹۲. قیامت: ۲۷.

۹۳. سمرقندی، تفسیر بحر العلوم، ۱۲۷/۳.

۹۴. طوسی، التبیان، ۴۶۶/۸.

۹۵. فراء، معانی القرآن، ۳۸۰/۲.

۹۶. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۲۷۰/۴.

در مبحث وقف نیز معنا حضوری بارز دارد.^{۹۷} وقف از مباحث مشهور در قرائت قرآن و در اصطلاح، عبارت است از: قطع صوت در پایان کلمه و نفس گرفتن با هدف شروع دوباره قرائت. وقف را به سه گونه تقسیم کرده‌اند: اختباری، اضطراری و اختیاری^{۹۸} و برخی، گونه چهارم را با عنوان انتظاری به آن افزوده‌اند.^{۹۹} تمامی انواع وقف‌های اختیاری، ناظر به معنا هستند و از این منظر نیز به گونه‌های مختلف تقسیم می‌شوند^{۱۰۰} که تقسیم چهارگانه به تام، کافی، حسن و قبیح، از جمله شایع‌ترین و پرتف‌دارترین تقسیم‌بندی‌ها در میان علمای وقف و ابتدا و اهل قرائت است.^{۱۰۱}

تأثیر وقف بر تغییر معنا درجات مختلف دارد. در برخی موارد تغییر معنا بسیار جدی است که وقف قبیح، وقف لازم و در درجه‌ای پایین‌تر وقف معانقه، در این میان اهمیت فراوان دارند. وقف قبیح، به لزوم وصل و عدم وقف می‌پردازد و در نقطه مقابل درنگ است. اما وقف لازم در مواردی است که اگر دو طرف به یکدیگر وصل شوند مفهوم آیه تغییر می‌کند^{۱۰۲} و لذا اثری شگرف و جدی بر معنا و تغییر مدلول آیات دارد و می‌تواند کارکرد عنصر زبرزنجیری درنگ را در قرآن برعهده گیرد که براساس آن، وقف بر کلمه لازم است و اعاده کلمه موقوف‌علیها جایز نیست.^{۱۰۳} از جمله می‌توان لزوم وقف بر «قَوْلُهُمْ» در آیه «فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ»^{۱۰۴} را یاد کرد که در صورت عدم وقف، معنای آیه تغییر خواهد کرد. گویی که عبارات بعدی؛ یعنی «إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ» سخن کافران است، درحالی‌که عبارات یادشده سخن خداوند است. در تفاسیر به مسئله وقف در این مواضع چندان تصریحی نشده و موارد اندک نیز عموماً با الفاظی غیر از وقف به لزوم درنگ پرداخته‌اند. درباره نمونه اخیر در برخی تفاسیر بعد از بیان معنای «قَوْلُهُمْ» از اصطلاح استیناف یا الفاظ دیگر استفاده شده است.^{۱۰۵}

یکی از مواردی که به سبب تأثیر معنایی موجب بروز اختلافات تفسیری می‌شود، «وقف معانقه» است. در وقف معانقه یا مراقبه، در آیه‌ای دو کلمه با هم هستند که می‌توان بر هریک از آن‌ها وقف را انجام داد اما زمانی که وقف بر یکی از آن‌ها صورت بگیرد، مانع وقف بر دیگری خواهد بود؛ پس قاری بین وقف بر

۹۷. حنون، فی التنظيم الإیقاعی للغة العربیة: نموذج الوقف، ۲۰۸.

۹۸. سیدعجمی، هدایة القاری الی تجوید کلام الباری، ۳۶۸.

۹۹. محمد، الوقف فی القرآن الکریم وأثره علی المعنا والإعراب سورة البقرة نموذجاً، ۱۳.

۱۰۰. ابن‌جزری، النشر فی القراءات العشر، ۲۳۲/۱.

۱۰۱. شاکر، قواعد وقف و ابتدا در قرائت قرآن کریم، ۳۳.

۱۰۲. حصری، معالم الاهتداء الی معرفة الوقف و الابتداء، ۳۹.

۱۰۳. ابوعرب، «الوقوف و الابتداء فی القرآن الکریم»، ۲۳ تا ۲۳۱.

۱۰۴. یس: ۷۶.

۱۰۵. تعلی، الکشف و البیان، ۱۳۶/۸؛ ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ۱۶۹/۱۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۵۱/۱۲.

کلمه اول یا دوم مختار است ولی نمی شود روی هر دو وقف کرد.^{۱۰۶} اهمیت وقف معانقه چنان است که در تفسیر آیه واحد در یک دیدگاه، وقف در یک موضع ضروری دانسته می شود و در تفسیری دیگر، از آن منع می شود و این به پیدایش اقوال متعدد منتهی می شود.^{۱۰۷} آیه «قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ ۖ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ...»^{۱۰۸} نمونه ای است از این موارد که درباره محل وقف، دو موضع بیان شده است. اگر بر کلمه «سَنَةً» وقف شود، معنای آیه این خواهد بود که سرزمین مقدس به مدت چهل سال بر بنی اسرائیل تحریم شد اما اگر بر «عَلَيْهِمْ» وقف شود، تحریم، ابدی اما سرگردانی در بیابان چهل سال خواهد بود.^{۱۰۹}

محل وقف در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^{۱۱۰} نیز موجب تعدد دیدگاه های تفسیری می شود. براین اساس، درباره قائل «شَهِدْنَا» نیز اختلاف تفسیری پدید آمده است. اگر قائل را خدا یا ملائکه بدانیم، درنگ، بر کلمه «بَلَى» و معنا چنین خواهد بود: «و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا» (همین طور است؛ آن گاه خدا به فرشتگان گفت: شاهد باشید؛ آنان نیز گفتند: گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم.»^{۱۱۱} اما اگر محل درنگ، کلمه «شَهِدْنَا» باشد، «قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا» سخن ذریه آدم و ادامه آیه سخن خدا خواهد بود.^{۱۱۲}

نتیجه گیری

ازجمله مباحث دانش زبان شناسی، نقش نشانه های آوایی در القای معنای کلام است. در کنار عناصر زنجیری، واحدهای زبر زنجیری نیز در زمره این نشانه ها قرار می گیرند که سه عنصر تکیه، آهنگ و درنگ موضوع پژوهش قرار گرفته اند. از آنجاکه قرآن کریم به صورت متن در اختیار ما قرار گرفته، لیکن به زبان قوم بودن آن دلیلی است بر اینکه، در این متن مقدس نیز می توان واحدهای زبر زنجیری را بازیابی کرد. باتوجه به ارتباط وثیق میان عناصر یادشده و معنای کلام، با تکیه بر تعاریف و مختصات زبان شناختی عناصر یادشده و با استفاده از اقوال تفسیری، نمونه هایی از گزاره های قرآنی در سطح جمله، به ویژه در

۱۰۶. حصری، معالم الاهتداء الى معرفة الوقف و الابتداء، ۷.

۱۰۷. حنون، في التنظيم الإيقاعي للغة العربية: نموذج الوقف، ۲۰۸-۲۰۹.

۱۰۸. مانده: ۲۶.

۱۰۹. زمخشری، الکشاف، ۶۲۲/۱.

۱۱۰. اعراف: ۱۷۲.

۱۱۱. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۷۳/۲.

۱۱۲. طبرسی، مجمع البیان، ۷۶۸/۴؛ زمخشری، الکشاف، ۱۷۶/۲.

مواردی که اختلافات تفسیری وجود داشت، بررسی شد. حاصل آنکه، باتوجه به معانی بیان شده در تفاسیر درباره جملات گوناگون می‌توان نسبت به بازیابی عناصر زبرزنجیری شامل تکیه، آهنگ و درنگ در قرآن پرداخت و متقابلاً باتوجه به ویژگی‌های عناصر یادشده و نیز بافت‌های مرتبط با معنا، به‌ویژه بافت متنی، تا حد زیادی معنای مراد را دریافت.

در موارد زیادی، در تفسیر آیات قرآن با انبوهی از نظرات و دیدگاه‌ها می‌توان مواجه شد که مشخص نیست کدام معنا مراد الهی بوده است. گاه نیز معنایی برای عبارتی بیان شده که چه‌بسا مراد خداوند نبوده است. علی‌رغم اینکه عناصر زبرزنجیری در متن کنونی قرآن کریم وجود ندارد، می‌توان این عناصر را از طریق تأمل در قرینه‌هایی چون سیاق و... دریافت و متقابلاً با استفاده و کاربری این عناصر به تعیین یا تشخیص معنای درست که احتمالاً مراد الهی است، دست یافت. در این میان، تکیه در دو حالت مؤکد یا تباین‌دهنده می‌تواند بدین منظور استفاده شود؛ بدین معنا که با تعیین کلمه‌ای که تکیه روی آن است می‌توان به مفهومی مشخص دست یافت. آهنگ کلام نیز اعم از افتان یا خیزان، خبری یا استفهامی بودن و... در تعیین یا تشخیص معنای کلام مؤثر است. همچنین محل توقف کوتاه یا طولانی (وقف) نیز می‌تواند در زمره عناصر زبرزنجیری در فهم معانی آیات کمک کند. مهم‌ترین قاعده قرآنی که با این عنصر هماهنگی دارد، وقف است که به‌ویژه در وقف معانقه، یقیناً سخن بیش از دو معنا را حمل می‌کند و محل وقف خواننده، تعیین‌کننده معنای مدّ نظر است که می‌تواند با مراد الهی هماهنگ یا ناسازگار باشد.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ابن ابی‌زمین، محمد بن عبدالله. تفسیر ابن ابی‌زمین. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- ابن جزری، محمد بن محمد. النشر فی القراءات العشر. دار الکتب الإسلامیة، بی‌تا.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی. زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عاشور، محمد طاهر. التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ابوعرب، محمد عبدالحلیم عبدالمنعم. «الوقوف والابتداء فی القرآن الکریم». بحوث کلیة الآداب. مجلد ۳۰، ش ۱۱۶ (۲۰۱۹م): ۲۳-۱.

- ابومحیوب، احمد. ساخت زبان فارسی. تهران: میترا.
- انطاکی، محمد. المحيط فی الاصوات العربیه و نحوها و صرفها. بیروت: دار الشرق العربی، بی تا.
- انیس، ابراهیم. آواشناسی زبان عربی. ترجمه ابوالفضل علامی و صفر سفیدرو. تهران: اسوه، ۲۰۰۵م.
- بهنساوی، حسام. الدراسات الصوتیه عند علماء العرب و الدرس الصوتی الحدیث. قاهره: زهراء الشرق، ۲۰۰۵م.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- پیز، آلن. زبان بدن. ترجمه مسعود رحیمی. تهران: گلبا، ۲۰۱۳م.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الكشف و البیان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جلیلی، سیدهدایت. «اسباب نزول در نظریه تفسیری طباطبائی». مطالعات تفسیری. س ۲، ش ۷ (۲۰۱۱م): ۹-۳۲.
- <https://dor.isc.ac/dor/4.1.7.2.1390.22287256.1.10.1.20>
- حصری، شیخ محمود خلیل. معالم الاهتداء الی معرفة الوقف و الابتداء. ترجمه محمد عیدی خسروشاهی. تهران: اسوه، ۱۹۹۶م.
- حق شناس، علی محمد. آواشناسی (فونتیک). تهران: آگاه، ۱۹۹۰م.
- حنون، مبارک. فی التنظيم الإیقاعی للغة العربیه: نموذج الوقف. بیروت: الدار العربیه للعلوم ناشرون، ۲۰۱۰م.
- حیدری، سارا، روح الله محمد علی نژاد عمران. «نقش آکسان ها در انتقال معانی و تلاوت معنا محور قرآن کریم». پژوهش های زبان شناختی قرآن. س ۱۱، ش ۲ (۲۰۲۲م): ۱-۱۶.
- <https://doi.org/10.22108.nrgs.22108.10.2022.1744.132402.2022>
- خزاعی فر، علی. «تکیه جمله در جمله ساده فارسی». نامه فرهنگستان. س ۶، ش ۴ (۲۰۰۴): ۳۰-۴۷.
- دانی، عثمان بن سعید. التیسیر فی القراءات السبع. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۴ق.
- زركوب، منصوره، محمد خاقانی، مریم جاویدی. «کارکرد واحدهای زنجیری و زبر زنجیری در زبان عربی». زبان پژوهی. س ۴، ش ۸ (۲۰۱۳م): ۶۷-۹۵.
- زمخشری، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد. تفسیر بحر العلوم. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۶ق.
- سید طنطاوی، محمد. التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. مصر: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
- سید عجمی، عبدالفتاح. هداية القاری الی تجوید کلام الباری. مدینه: طیبه، ۲۰۰۵م.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- شاکر، محمد کاظم. قواعد وقف و ابتدا در قرائت قرآن کریم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۲۰۰۴م.

- شوکانی، محمد. فتح القدیر. دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
- صادقی، وحید. «نقش نشانه‌های نوایی در ابهام‌زدایی از عبارات مبهم فارسی». پژوهش‌های زبان‌شناسی. س ۴، ش ۱ (۲۰۱۲م): ۸۰-۶۷. [20.1001.1.20086261.1391.4.6.6.2](https://doi.org/10.1001.1.20086261.1391.4.6.6.2)
- صادقی، وحید. ساخت نوایی زبان فارسی: تکیه‌واژگانی و آهنگ. تهران: سمت، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسان، ۲۰۱۶م.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- صافی، محمود. الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة. دمشق: دار الرشید، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: اعلمی، ۲۰۱۱م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم. اربد: دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو، ۱۹۹۳م.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- طوفی، سلیمان بن عبد القوی. الإشارات الالهیة الی المباحث الاصولیة. بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
- عسی، خالد. التبر فی العربیة. اربد: عالم الکتب الحدیث، ۲۰۱۱م.
- عسی، هاشم. پایان‌نامه النبر فی العربیة و تطبیقاتها فی القرآن الکریم. صنعاء: دانشگاه صنعاء، ۲۰۰۸م.
- عکاشه، محمود. التحلیل اللغوی فی ضوء علم الدلالة. مصر: دار النشر للجامعات، ۲۰۰۵م.
- علوان، عبد الله بن ناصح. اعراب القرآن الکریم. مصر: دار الصحابة للتراث، ۱۴۲۷ق.
- غیبی، عبد الاحد، سولماز پرشور. «واکوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم». مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم. س ۱، ش ۲ (۲۰۱۸م): ۴۹-۶۴.
- فراء، یحیی بن زیاد. معانی القرآن. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
- فرع شیرازی، سید حیدر. «قدرت تکیه هجایی در تغییر معانی واژگانی قرآن کریم». آموزه‌های قرآنی. ۱۹ (۳۵)، (۲۰۲۲م): ۱۹۳-۲۱۶.
- فیضی، ابوالفیض بن مبارک. سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملک العلام. قم: دار المنار، ۱۴۱۷ق.
- کیانی، حسین، اسحاق رحمانی. «ظاهرة النبر فی القرآن الکریم». اللغة العربیة و آدابها. ش ۱، (۲۰۱۲م): ۱۰۱-۱۲۱.
- محمد، فارج. الوقف فی القرآن الکریم و اثره علی المعنا و الإعراب سورة البقرة أنموذجا. تبسة: جامعة الشيخ العریب التبسی، ۲۰۲۱م.
- مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ناتل خانلری، پرویز. تاریخ زبان فارسی. تهران: نشر نو، ۱۹۹۸م.

Transliterated Bibliography

- ‘Abasī, Hāshim. *al-Nabr fī al-‘Arabīya wa Taṭbīqātihā fī al-Qurān-i al-Karīm*. Ṣan‘ā: University of Ṣan‘ā, 2008/1386.
- ‘Abasī, Khālīd. *al-Nabr fī al-‘Arabīya*. ‘Ālim al-Kutub al-Ḥadīth, 2011/1389.
- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qurān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, 1988/1408.
- Abū ‘Arab, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Abd al-Mun‘im. "al-Wuqūf wa al-Ibtidā fī al-Qurān al-Karīm". *Buḥūth Kulīya al-Ādāb*. Vol. 30, no. 116 (2019/1397): 1-23.
- Abū Maḥbūb, Aḥmad. *Sākht Zabān Fārsī*. Tehran: Mitrā.
- ‘Akāshah, Maḥmūd. *Al-Tahlīl al-Lughawī fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Dilālah*. Miṣr: Dār al-Nashr li-l-Jāmi‘āt, 2005/1383.
- Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyya. 1994/1415.
- ‘Alwān, ‘Abd Allāh ibn Nāṣih. *I’rāb al-Qurān-i al-Karīm*. Miṣr: Dār al-Ṣaḥāba li-l-Tūrāth, 2006/1427.
- Anīs, Ibrāhīm. *Āwāshināsī Zabān ‘Arabī*. Translated by Abū al-Faḍl ‘Alāmī va Ṣafar Sifidrū. Tehran: Uswah. 2005/1426.
- Anṭākī, Muḥammad. *al-Muḥīṭ fī al-Aṣwāt al-‘Arabīya wa Naḥwihā wa Ṣarfihā*. Beirut: Dār al-Sharq al-‘Arabī, s.d.
- Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1997/1418.
- Bihnisāwī, Ḥisām. *Al-Dirāsāt al-Ṣawṭīya ‘ind ‘Ulamā al-‘Arab wa al-Dars al-Ṣawṭī al-Ḥadīth*. Cairo: Zahrā’ al-Sharq, 2005/1383.
- Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *al-Taysīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984/1404.
- Far‘ Shīrāzī, Sayyid Ḥaydar. "Quḍrat Takīyah-yi Hijāyī dar Taghīr Ma‘ānī Vāzhigānī al-Qurān al-Karīm". *Āmūzih- hā-yi Qurānī*. 19 (35), (2022/1401): 193-216.
- Farrā’, Yahyā ibn Ziyād. *Ma‘ānī Qurān*. Miṣr: Dār al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb. 1980/1400.
- Fiyḍī, Abū al-Fiyḍ ibn Mubārak. *Sawāṭi‘ al-Ilhām fī Tafsīr Kalām al-Malik al-‘Ālām*. Qum: Dār al-Minār, 1996/1417.
- Ghiybi, ‘Abd al-Aḥad. Sūlmāz Purshūr. " Vākāvi ‘Īqā’ Nabr va Tanghīm dar Juz’ 30 Qurān-i Karīm". *Muṭālī‘āt-i Sabkshinākhtī Qurān-i Karīm*. Yr. 1, no. 2 (2018-1396): 49-64.

Ḥanūn, Mubārak. *Fi al-Tanzīm al-Iqā'ī li-l-Lughā al-ʿArabīya: Numūdḥaj al-Waqf*. Beirut: Dār al-ʿArabīya li-l-ʿUlūm Nāshirūn, 2010/1388.

Ḥaqshinās, ʿAlī Muḥammad. *Āvāshināsī* (Füntik). Tehran: Āgāh, 1990/1410.

Ḥuṣārī, Shaykh Maḥmūd Khalīl. *Maʿālim al-Ihtidā ilā Maʿrifat al-Waqf wa al-Ibtidā*. Translated by Muḥammad ʿIyḏī Khusrūshāhī. Tehran: Uswah, 1996/1374.

Ḥydarī, Sārā; Rūḥ Allāh Muḥammad ʿAlinīzhād ʿUmrān. "Naqsh Āksān-hā dar Intiqāl Maʿānī va Tilāvat Maʿānnihvar Qurān Karīm ". *Pazhūhish-hā-yi Zabānshinākhtī Qurān*. Yr. 11, no. 2 (2022/1401): 1-16.

Ibn Abī Zamnīn, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. *al-Tafsīr Ibn Abī Zamnīn*. Beirut: Dār al-Kutub ʿIlmiyya, 2003/1424.

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

Ibn ʿAṭīyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-ʿIlmiyya, 2001/1422.

Ibn Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī. *Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2001/1422.

Ibn Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Nashr fī al-Qirāʾat al-ʿAshr*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya, s.d.

Jalīlī, Sayyid Hidāyat. "Asbāb Nuzūl dar Nazariyih-yi Tafsīrī Ṭabāṭabāyī". *Muṭālīʿāt-i Tafsīrī*. Yr. 2, no. 7 (2011/1389): 9-32.

Khazāʿifār, ʿAlī. "Tikiyih Jumlih dar Jumlih-yi Sādih-yi Fārsī". *Nāmah-yi Farhangistān*. Yr. 6, no. 4 (2004/1424): 30-47.

Kīyānī, Ḥusayn, Ishāq Raḥmānī. "Zāhira al-Nabr fī al-Qurān al-Karīm". *al-Lughā al-ʿArabīya wa Ādābuhā*. No. 1(2012/1390): 101-121.

Muḥammad, Fāriḥ. *al-Waqf fī al-Qurān al-Karīm wa Atharuh ʿalā al-Maʿnā wa al-Iʿrāb Sūra al-Baqara Unmūdḥajā*. Tabisa: Jāmiʿa al-Shaykh al-ʿArabī al-Tabisī, 2021/1399.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Ihyaʾ al-Tūrāth al-ʿArabī, 2002/1423.

Nātil Khānlari, Parvīz. *Tārīkh-i Zabān-i Fārsī*. Tehran: Nashr Nū, 1998/1419.

Pease, Allan. *Zabān Badan*. Translated by Masʿūd Raḥīmī. Tehran: Gulpā, 2013/1391.

Qurān-i Karīm. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand.

Ṣādiqī Tihrānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣādiqī, Waḥīd. "Naqsh Nishānih-hā-yi Navāyī dar Ibḥāmzudāyī az ʿIbārāt Mubham Fārsī". *Pazhūhish-hā-yi*

Zabānshināsī. Yr. 4, no. 1 (2012/1390): 67-80.

Şadiqī, Waḥīd. *Sākht Navāyī Zabān Fārsī: Tikiyih-yi Vāzhigānī va Āhang*. Tehran: Samt, Pazhūhishkadih-yi Taḥqīq va Tūsi‘ih_‘Ulūm Insānī, 2016/1394.

Şafī, Maḥmūd. *al-Jadwal fi l’rāb al-Qurān wa Şarfih wa Bayānih ma‘a Fawā’id Naḥwīya Hāma*. Dimashq: Dār al-Rashīd, 1997/1418.

Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. *Tafsīr Baḥr al-‘Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1416.

Sayyid ‘Ajāmī, ‘Abd al-Fatāḥ. *Hidāyah al-Qārī ilā Tajwīd Kalām al-Bārī*. Madinah: Ṭayibah, 2005/1383.

Sayyid Ṭantāwī, Muḥammad. *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qurān-i al-Karīm*. Miṣr: Naḥḍa Miṣr, 1997/1418.

Shākīr, Muḥammad Kāzim. *Qawā’id Waqf wa Ibtidā dar Qirā’at Qurān-i Karīm*. Qum: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī, 2004/1425.

Shūkānī, Muḥammad. *Fath al-Qadīr*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1993/1414.

Suyūtī, ‘Abd al-Raḥmān ibn abī bakr. *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi-al-Ma’thūr*. Qum: Kitābkhanah-yi ‘Umūmī Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī Najafī, 1984/1404.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Tafsīr al-Kabīr; Tafsīr al-Qurān al-A‘ḍīm*. Irbid: Dār al-Kutub al-Thaqāfī, 2008/1386.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifā, 1992/1412.

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū. 1993/1371.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: al-A‘lamī, 2011/1389.

Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *al-Jawāhir al-Ḥisān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1997/1418.

Tha‘ālabī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān al-Ma‘rūf Tafsīr al-Tha‘ālabī*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī. Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Ṭūfā, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. *Al-Ishārāt al-Ilāhiya ilā al-Mabāḥith al-Uṣūliya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2005/1426.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār Ihya‘ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūh al-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 1987/1407.

Zarkūb, Manṣūriḥ; Muḥammad Khāqānī; Maryam Jāvidī. "Kārkird Vāḥid-hā-yi Zanjīrī va ZabarZanjīrī dar Zabān ‘Arabī". *Zabānpazhūhī*. Yr. 4, no. 8 (2013/1391): 67-95.



An Analysis of Sunni and Shi'i Exegetical Views on the Term *Kalematan Baghyatan* in Surah al-Zukhruf (43:28)

Dr. Mohsen Faryadres  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran

Email: m.faryadres@abru.ac.ir

Dr. Maryam Nazarbeygi 

Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran

Shahnaz Heidarinia 

MA Student, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran

Abstract

Among the points of interpretive disagreement between Sunni and Shi'i exegetes is the meaning of the term *kalematan baghyatan* in the verse "And He made it a lasting word among his descendants, so that they may return" (Qur'an 43:28). Adopting a descriptive-analytical method, this paper seeks to identify, categorize, and critically examine the exegetical opinions of these commentators with the aim of elucidating the meaning of the term *kalematan baghyatan*. Three prominent views are identified: *kalematan baghyatan* refers to (1) Islam, (2) monotheism (*tawhīd*), or (3) Imamate. Based on textual, narrational, and linguistic evidence, the interpretations of *kalematan baghyatan* as Islam or monotheism are found to be inconclusive. In contrast, the interpretation of *kalematan baghyatan* as Imamate—once supported by refined relevant arguments—is deemed the most compelling. Both the verse's context and related narrations explicitly support this understanding.

Keywords: Qur'an, Sunni and Shi'i commentators, Qur'an 43:28, *kalematan baghyatan*, Imamate.





تحلیل آرای مفسران فریقین درباره «کلمه باقیه» در آیه ۲۸ سورة زخرف

دکتر محسن فریادرس (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی (ره)، لرستان، بروجرد

Email: m.faryadres@abru.ac.ir

دکتر مریم نظریبگی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی (ره)، لرستان، بروجرد

شهناز حیدری نیا

دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی (ره)، لرستان، بروجرد

چکیده

از جمله موارد اختلاف در میان مفسران فریقین، مفهوم «کلمه باقیه» در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَُرْجِعُونَ» است. نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی و با هدف کشف معنای کلمه باقیه، آرای این مفسران را احصا، دسته‌بندی و تحلیل کرده است. حاصل آنکه، مفسران با استدلال‌های گوناگون، سه معنای «اسلام» و «توحید» و «امامت» را در تفسیر کلمه باقیه ذکر کرده‌اند و براساس استدلال‌ها و شواهد قرآنی، روایی و ادبی، تفاسیر «اسلام» و «توحید» ناتمام بوده است. در مقابل، تفسیر کلمه باقیه به «امامت» با اعمال اصلاحات لازم در استدلال‌های موجود، به عنوان تفسیر ارجح شناخته شد. آیات هم‌سیاق با آیه مورد بحث، به روشنی گواهی می‌دهند که منظور از کلمه باقیه، امامت است، چنان‌که روایات متعدد وارد شده در تفسیر آیه نیز به صراحت مراد از «کلمه باقیه» را مشخص می‌کنند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، مفسران فریقین، آیه ۲۸ سورة زخرف، «کلمه باقیه»، امامت.

مقدمه

از جمله مهم‌ترین داستان‌های قرآنی، قصه حضرت ابراهیم(ع) است که در آیات متعددی مدّ نظر قرار گرفته است. یکی از این آیات، آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يُرْجَعُونَ» است که در بافت مبارزه ایشان با شرک وارد شده و به استمرار کلمه‌ای پاینده در ذریه حضرت ابراهیم(ع) اشاره دارد. از این رو، می‌توان گفت که آیه ۲۸ سوره زخرف فراتر از اینکه یک گزاره ساده و زبانی باشد، به ابعاد گسترده‌ای از مکتب اسلام مرتبط می‌شود.

در این میان، بحث درباره عبارت «كَلِمَةً بَاقِيَةً» بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه ظاهراً همین مفهوم سبب برداشت‌های تفسیری مختلفی از کل آیه شده است. در واقع، مفسران فریقین باتوجه به رویکردهای تفسیری خود، برداشت‌های متنوعی از این عبارت داشته‌اند؛ لذا سؤال اصلی این پژوهش، تحلیل و ارزیابی دیدگاه مفسران مشهور فریقین درباره عبارت «كَلِمَةً بَاقِيَةً» است. به عبارتی دیگر، هدف این است که دریابیم مفسران فریقین با استناد به چه ادله‌ای «كَلِمَةً بَاقِيَةً» را به منظور خود تفسیر کرده‌اند.

باتوجه به مباحث پیشین، ابتدا مفاهیم کلیدی «کلمه» و «باقی» به صورت تحلیلی معنایی می‌شوند، سپس آرا و دلایل مفسران مشهور فریقین درباره مفهوم «كَلِمَةً بَاقِيَةً» دسته‌بندی، تحلیل و نقد خواهد شد. در نهایت، نظریه منتخب با استناد به شواهد و دلایل متنوع ارائه می‌شود. باتوجه به ماهیت کلامی آیه مورد مطالعه، تلاش بر این است تا تفاسیر منتخب، یا دارای گرایش غالب کلامی باشند یا حداقل در تحلیل آیه مذکور به این جنبه توجه کرده باشند.

در خصوص پیشینه بحث باید گفت: با بررسی‌های انجام‌شده، اثری یافت نشد که به طور مستقل به تفسیر تحلیلی این آیه پرداخته باشد؛ لکن نزدیک‌ترین پیشینه‌ها عبارت‌اند از: أ. مقاله «مفهوم و تفسیر «کلمه» در آیات قرآن کریم»، از سیدعلی رخشان، ماهنامه آفاق علوم انسانی، دوره ۸، شماره ۸۵، سال ۱۴۰۳؛ ب. مقاله «بررسی واژه «کلمه» در قرآن کریم»، از بشیر جم، مجله ادبیات دینی، شماره ۶؛ ج. مقاله «معناشناسی «کلمه» در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی»، از مرضیه شفیع‌زاده، پروین بهارزاده و فتحیه فتاحی‌زاده، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۷، شماره ۱، سال ۱۳۹۳. همان‌طور که از عناوین مقاله‌های مذکور مشخص است، این موارد تنها به معناشناسی «کلمه» در قرآن اشاره کرده و ورود مستقلی به آیه محل بحث نداشته‌اند. بنابراین، پژوهش حاضر کاملاً با این موارد متفاوت است و نوجویی آن به قوت خود استوار است.

۱. ادبیات نظری تحقیق

پیش از شروع بحث لازم است معنای لغوی «کلمه» و «باقیه» بررسی و بیان شود.

۱. **معنای لغوی «کلمه»:** ریشه «ک-ل-م» با ساختارهای گوناگون خود، ۷۵ مرتبه در قرآن به کار رفته است. ابن فارس، دو اصل «سخن مفهوم دار» و «سخن نامفهوم»^۱، راغب اصفهانی، گوهر معنایی «تأثیرات درک شده توسط حس ها»^۲، مصطفوی، اصل «آشکارسازی افکار و خواسته های درونی با هر وسیله»^۳ و حسن جبل، معنای محوری «اتصال عمیق و محکم ماده یک چیز»^۴ را برای آن ذکر کرده اند. به نظر می رسد که از میان معانی مذکور، بیان مصطفوی دقیق تر است؛ چراکه اولاً معنای ابن فارس بیشتر ناظر به جنبه های ظاهری کلام است و لایه های باطنی ریشه را روشن نمی کند؛ ثانیاً بیان راغب بیشتر شبیه نتیجه معنای واژه است تا خود معنا؛ ثالثاً تمرکز حسن جبل نیز بیش از حد روی ساختار است و عملاً ابعاد معنوی ریشه مغفول واقع شده است؛ رابعاً بیان مصطفوی جامعیت دارد و مشکلات موارد بالا را ندارد. بنابراین، آشکارسازی افکار و خواسته های درونی با هر وسیله، معنای مختار برای ریشه «ک-ل-م» است. براین اساس، معنای «کلمه» آشکارسازی سخن است.

معنای لغوی «باقیه»: واژه «باقیه» اسم فاعل از ریشه «ب-ق-ی» است. ریشه «ب-ق-ی»^۵ ۲۱ بار در قرآن به کار رفته است و لغویان قرآن پژوه، گوهر معنایی آن را دوام وجودی چیزی دانسته اند که دلالت بر ثبات آن بر حالت اولیه دارد و فناپذیر است.^۶ در این صورت، طبیعتاً اسم فاعل آن به معنای «پایدار»، «جاودان» و «پاینده» است.

۲. مفهوم «کلمه باقیه» در تفاسیر

آرای مفسران درباره معنای «کلمه باقیه» در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» به قرار زیر است:

۱. ۲. تفسیر «کلمه باقیه» به «اسلام»

برخی از مفسران «کلمه باقیه» را به معنای اسلام ناب و تسلیم محض در برابر اراده الهی تفسیر کرده اند. این گروه بر آن اند که کلمه جاودان، چیزی نیست جز اسلام فراگیر که تمام زوایای زندگی را در بر می گیرد. با این نگاه، ذریه حضرت ابراهیم (ع) با توحید در اندیشه و عبادت و رفتار، الگویی اصیل و ماندگار برای اندیشه ها و اقدامات بشری به وجود خواهند آورد. از نظر این دسته، تنها با تحقق این اسلام است که جریان هدایت الهی - که از بدو آفرینش در فطرت انسان جاری است - توان بازگرداندن گمراهان به سوی حق را

۱. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۷۶/۱.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۲.

۳. مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۳۴۳/۱.

۴. حسن جبل، المعجم الاشتقاقي الموصل لألفاظ القرآن الكريم، ۱۵۴.

۵. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲۷۶/۱؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۲؛ مصطفوی، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ۳۴۳/۱؛ حسن جبل، المعجم الاشتقاقي الموصل لألفاظ القرآن الكريم، ۱۵۴.

خواهد داشت. این حرکت تعالی بخش تا روز قیامت در میان ذریه حضرت ابراهیم (ع) تداوم خواهد یافت و همواره از نسل ایشان، افراد موحد و خداپرست ظهور خواهند کرد و دیگران را از شرک، به توحید و اسلام دعوت خواهند کرد.^۶

دلایل دیدگاه: این دسته از مفسران برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی استناد کرده‌اند که در آن‌ها به تقاضای حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر بقای اسلام در ذریه وی و اجابت آن از سوی خداوند اشاره شده است. این موارد، شامل این آیات می‌شوند:^۷ «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ»،^۸ «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»^۹ و «هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلِ»^{۱۰} طبق این دسته از آیات، حضرت ابراهیم (ع) همواره خواستار استمرار اسلام در نسل خود بودند و خداوند نیز این خواسته را اجابت کرد. باین حال، برخی از مدافعان این نظر بر آن‌اند که فاعل جعل کلمه، خود حضرت ابراهیم (ع) است؛ چراکه طبق آیه «وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»^{۱۱} حضرت ابراهیم (ع) کلمه اسلام را به عنوان «وصیت» در میان فرزندان خود قرار داد تا شاید به‌سوی آن باز گردند و هر مدت یک‌بار به آن مراجعه کنند.^{۱۲} در هر حال، باتوجه به آیات قبل از آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» می‌توان گفت که این «کلمه باقیه» مربوط به بقای آیین اسلام در نسل حضرت ابراهیم (ع) است.^{۱۳}

تحلیل و نقد: درباره تفسیر مذکور ملاحظات زیر وجود دارد:

أ. طبق ظهور آیه، «کلمه» با ضمیر «ها» در «جعلها» این‌همانی دارد؛ لذا اگر کلمه پاینده را «اسلام» بدانیم، باید این کلمه را در آیات سابق به‌عنوان مرجع ضمیر «ها» مشاهده کنیم. حال آنکه، در آیات سابق، چنین مفهومی ذکر نشده است، مگر آنکه این آیه را منفک از سیاق بدانیم و این‌گونه استدلال کنیم که باتوجه به آگاهی مخاطب از مرجع ضمیر (درخواست حضرت ابراهیم (ع) برای اسلام ذریه خود)، خداوند آن را ذکر نکرده است یا اینکه، کلمه «اسلام» را «مقدر» بدانیم و چنین استدلال کنیم که این مفهوم از سیاق کلی آیات سوره زخرف دریافت‌شدنی است؛ به این صورت که، عبارات «برائت از شرک»، «خالقیت

۶. نک: طبری، جامع البیان، ۵۷۹/۲۰؛ نک: طوسی، التبیان، ۱۹۴/۹؛ قطب راوندی، فقه القرآن، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۲۸/۱۷.

۷. نک: طبری، جامع البیان، ۵۷۹/۲۰؛ نک: طوسی، التبیان، ۱۹۴/۹؛ نک: ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۵۲/۵.

۸. بقره: ۱۲۸.

۹. بقره: ۱۳۱.

۱۰. حج: ۷۸.

۱۱. بقره: ۱۳۲.

۱۲. قطب راوندی، فقه القرآن، ۳۱۵/۲-۳۱۶؛ نک: طباطبائی، المیزان، ۱۹۶/۱۸.

۱۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۴/۲۱.

خداوند» و «هدایت او»، همگی به اسلام اشاره دارند.

باین حال، باید دقت داشت که: اولاً اسلام مفهومی کلی دارد و بالتبع هر عنصر دیگری به جز این سه مورد هم در آیه ذکر شده بود، می توانست گفت که منظور از آن ها اسلام است. در واقع، اختصاص کلمه پاینده به اسلام عملاً باعث کم رنگ شدن تأکید اصلی آیه می شود؛ ثانیاً در ارجاع ضمیر، اولویت با ظاهر کلام است، نه امر مقدّر؛ ثالثاً از نظر قواعد زبان شناسی، اسلام به عنوان کلمه ای مذكر نمی تواند ضمیر مؤنث را به خود اختصاص دهد، مگر با ارائه استدلال مستدل و منطقی. این دسته از مفسران برای برون رفت از این مشکل راهکاری ارائه نداده اند.

ب. با بررسی آیات قرآن روشن می شود که حضرت ابراهیم (ع) سه نوع درخواست از خداوند برای ذریه خود داشته است و این گونه نیست که تنها درخواست اسلام شده باشد. درخواست های ایشان از خداوند برای ذریه خود در آیه «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ» استمرار اسلام، در آیه «وَاجْبُتْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ»^{۱۴} استمرار برائت از شرک و در آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»^{۱۵} استمرار امامت معرفی شده است. در تفاسیر مدافع این نظر، یا هیچ اشاره ای به دو درخواست دیگر نشده یا در صورت اشاره دلیلی برای گزینش اسلام یا راهکاری برای جمع میان آن ها اقامه نشده است.

ج. در بررسی فاعلیت حضرت ابراهیم (ع) در جعل باید توجه داشت که وصیت و سفارش، با مفهوم «جعل» تفاوت اساسی دارد؛ خواستن و توصیه الزاماً به معنای ایجاد و تحقق نیستند.^{۱۶} به ویژه اینکه، طبق آیه «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^{۱۷} - که بیانگر وجود افراد ظالم در نسل حضرت ابراهیم (ع) است - این پرسش مطرح می شود که اگر خود حضرت ابراهیم (ع) کلمه جاودان را در نسلشان قرار داده اند، چگونه همه ذریه خود را برخوردار از این موهبت قرار نداده اند؟ این امر نشان می دهد که فاعلیت در اینجا نمی تواند به حضرت ابراهیم (ع) نسبت داده شود؛ بلکه در ارتباط با ایشان بوده و به طور مستقیم به اراده خداوند بر می گردد.

بنابر آنچه ذکر شد، تفسیر «کلمه باقیه» به اسلام، دقیق ارزیابی نمی شود.

۲.۲. تفسیر «کلمه باقیه» به «توحید»

تعداد زیادی از مفسران، «کلمه باقیه» را به کلمه توحید؛ یعنی «لا إله إلا الله» تفسیر کرده اند. این مفسران بر این باورند که جوهره اصلی توحید، به عنوان کلمه ای جاودان در نسل حضرت ابراهیم (ع) به

۱۴. ابراهیم: ۳۵.

۱۵. بقره: ۱۲۴.

۱۶. طباطبائی، المیزان، ۹۷/۱۸.

۱۷. بقره: ۱۲۴.

امانت نهاده شده است.^{۱۸} بالین حال، اینکه فاعل جعل مذکور در آیه چه کسی است، اتفاق نظری در میان این مفسران وجود ندارد؛ زمخشری، ابن عاشور و مغنیه فاعل را خود حضرت ابراهیم (ع) (عطف آیه به کلمات سابق ایشان) ذکر کرده و سایر مفسران، فاعل را خداوند (در مقام اجابت دعاهاى حضرت) معرفی کرده اند. در هر حال، معنای آیه چنین می شود که او توحید را کلمه ای ماندگار در نسلش قرار داد و از این و، یکتاپرستی همیشه در نسل حضرت ابراهیم (ع) باقی خواهد ماند و موحدان نسل او پیوسته مشرکان را به توحید دعوت می کنند^{۱۹} و امام و حجت بر مخلوقات خواهند بود.^{۲۰}

دلایل دیدگاه: این دسته از مفسران برای دیدگاه خود دلایلی به شرح زیر اقامه کرده اند:

ا. باتوجه به ظهور آیه، مرجع ضمیر «ها» در «جعلها» به مقول قول حضرت ابراهیم (ع) که متضمن توحید است، بر می گردد. با این توضیح که، برخی توحید را از عبارت «إِنِّى بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ» برداشت کرده^{۲۱} و برخی دیگر، آن را از عبارت «إِلَّا الَّذِى فَطَرَنِى» دریافت کرده^{۲۲} و برخی دیگر نیز به صورت تجمیعی، آن را از «إِنِّى بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِى فَطَرَنِى»^{۲۳} استنباط کرده اند.^{۲۴} بر این اساس، مقول قول حضرت ابراهیم (ع)، کلمه توحید است و ضمیر مفعولی در «جعل» به آن بر می گردد و به استناد سیاق آیه، مراد از کلمه، همین توحید است.

ب. در برخی از روایات، از قتاده، مجاهد و سدی نقل شده که آن ها مراد از «کلمه باقیه» را «لا إله إلا الله» ذکر کرده و لذا برخی از مفسران، ضمیر «ها» را عائد به آن دانسته اند.^{۲۵}

ج. خداوند به دلیل اجلال، تنزیه و رفعت مقام حضرت ابراهیم (ع) در صبر و طاعت، وصیت وی مبنی بر استمرار توحید در نسلش را به عنوان کلمه باقیه قرار داد.^{۲۶}

د. جعل و قرارگرفتن برانت از مشرکان (توحید) به عنوان «کلمه باقیه» در عقبه حضرت ابراهیم (ع)، استجابت دعای ایشان در آیه «وَاجْبُنِى وَبَنِى أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» است که از خداوند متعال تقاضا کردند «من

۱۸. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۷۹۳/۳؛ طبری، جامع البیان، ۳۸/۲۰؛ ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۱۶۱/۹؛ طوسی، التبیان، ۱۹۴/۹؛ زمخشری، الکشاف، ۲۴۶/۴؛ طبری، مجمع البیان، ۶۹/۹؛ طبری، تفسیر جوامع الجامع، ۶۵/۴؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۵۲/۵؛ فخررازی، مفاتیح الغیب، ۶۲۹/۲۷؛ جرجانی، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ۴۳/۹؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۲۴۳/۸-۲۴۴؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنویر، ۲۳۹/۲۵؛ طباطبائی، المیزان، ۹۶/۱۸؛ مغنیه، التفسیر الکشاف، ۵۵۴/۶.

۱۹. زمخشری، الکشاف، ۲۴۶/۴؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۲۴۳/۸-۲۴۴؛ مغنیه، التفسیر الکشاف، ۵۵۴/۶.

۲۰. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۸۷/۴.

۲۱. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۵۲/۵؛ طباطبائی، المیزان، ۹۶/۱۸؛ جوادی آملی، تسنیم، ۷۱۲/۱.

۲۲. قرطبی، الجامع الأحکام القرآن، ۷۷/۱۶؛ شوکانی، فتح القدیر، ۶۳۳/۴.

۲۳. زخرف: ۲۶-۲۷.

۲۴. طبری، جامع البیان، ۳۸/۲۰؛ زمخشری، الکشاف، ۲۶۴/۴؛ ابن عاشور، تفسیر التحرير و التنویر، ۲۳۹/۵.

۲۵. طبری، جامع البیان، ۵۷۹/۲۰؛ طوسی، التبیان، ۱۹۴/۹؛ طبری، مجمع البیان، ۶۹/۹؛ ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۵۲/۵؛ طباطبائی، المیزان، ۹۶/۱۸.

۲۶. طوسی، التبیان، ۱۹۳/۹.

و فرزندانم را از پرستش بت‌ها دور بدار.»^{۲۷}

ه. این دسته در پاسخ به این سؤال، که چگونه ضمیر مؤنث «ها» به جمله پیشین با فاعل مذكر حضرت ابراهیم(ع) بر می‌گردد، چنین می‌گویند که این مؤنث‌آوری برای اشاره به تأویل مرجع ضمیر به «کلمه» است؛ چراکه طبق ظهور آیه، مفعول دوم «جعل»، لفظ «کلمه» است.^{۲۸} توضیح آنکه، در فرهنگ عربی هرگاه بیانی یا جمله‌ای به‌عنوان شعار یا کلامی فراگیر در ذهن‌ها نقش ببندد، از آن به «کلمه» تعبیر می‌شود. این اصطلاح در منابع دینی نیز سابقه دارد؛ مانند بیان رسول‌الله(ص) که فرمودند: «صادقانه‌ترین کلمه‌ای که یک شاعر ابراز داشته، کلمه لبید است: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ» یا جمله «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که به‌عنوان «کلمه الإسلام» شناخته می‌شود یا کفر در آیه «وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ»^{۲۹} که از آن با عنوان «کلمه الکفر» یاد می‌شود.^{۳۰} این کاربرد در قرآن کریم نیز به‌وضوح مشاهده می‌شود؛ آنجا که خداوند در پاسخ به درخواست کافران که گفتند: «قَالَ رَبِّ اِزْجِعُونِ* لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ»، با تأکید بر بی‌فایده‌بودن این تقاضا، چنین می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا.»^{۳۱} در این آیه، خداوند به جای استفاده از واژه «کلام» یا «جمله»، از «کلمه» بهره برده است تا عمق و تأثیرگذاری این بیان در ذهن مخاطب برجسته شود.^{۳۲} درباره حضرت ابراهیم(ع) هم باید توجه داشت که بیان برجسته و فراگیر ایشان، برائت از شرک و توحیدگرایی بود و لذا خداوند در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»، از آن به «کلمه» تعبیر فرمود. بنابراین، خداوند از ضمیر مؤنث استفاده کرد تا به کلمه‌بودن توحید اشاره کند، وگرنه خود مرجع ضمیر، مذكر است.

تحلیل و نقد: درباره نظر این دسته از مفسران نیز ملاحظات به شرح زیر وجود دارد:

أ. اینکه در فرهنگ عربی از یک یا چند جمله به «کلمه» تعبیر می‌شود و شواهد قرآنی و روایی نیز آن را تأیید می‌کند، تردیدی وجود ندارد؛ لذا تفاسیر مدافع این نظر هم مراد از «کلمه» را جملائی از این دست بیان کرده‌اند: «إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ»^{۳۳} «إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي»^{۳۴} «إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي.»^{۳۵}

۲۷. نک: قرطبی، الجامع الأحكام القرآن، ۷۷/۱۶ به نقل از ابن عربی؛ طباطبائی، المیزان، ۹۶/۱۸؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۴/۲۱؛ جوادی آملی، تسنیم، ۷۱۳/۷۱.

۲۸. ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۲۳۹/۲۵.

۲۹. توبه: ۷۴.

۳۰. ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۲۳۹/۲۵.

۳۱. مؤمنون: ۱۰۰.

۳۲. ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۲۳۹/۲۵.

۳۳. ابن‌عطیه، المحرر الوجیز، ۵۲/۵؛ مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵۵۴/۶؛ طباطبائی، المیزان، ۹۶/۱۸.

۳۴. قرطبی، الجامع الأحكام القرآن، ۷۷/۱۶؛ شوکانی، فتح القدیر، ۶۳۳/۴.

۳۵. طبری، جامع بیان، ۳۸/۲۰؛ زمخشری، الکشاف، ۲۶۴/۴؛ ابن‌عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ۲۳۹/۵.

ب. توحید با نفی شرک؛ یعنی «لا اله» و اثبات خداوند؛ یعنی «الا اله» کامل می‌شود. در این صورت، طبیعتاً ارجاع ضمیر «ها» به «إِنِّی بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ» یا «إِلَّا الَّذِی فَطَرَنِی»، مفهوم توحید را به طور کامل منعکس نمی‌کند. در مقابل، ارجاع ضمیر به «إِنِّی بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِی فَطَرَنِی»، منعکس‌کننده همه توحید است.^{۳۶}

ج. مراجع مذکور برای ضمیر «ها»، یا واژه مذکر «توحید» است یا به جملاتی اشاره دارد که مؤنث نیستند. در واقع، جمله به‌خودی‌خود، نه مذکر است و نه مؤنث؛ آنچه تذکر و تأنیث یک جمله را مشخص می‌سازد، مواردی مانند فاعل و مبتدای جمله است. در مراجع گفته‌شده برای ضمیر، حضرت ابراهیم (ع) فاعل است که مذکر است و طبیعتاً نمی‌توان ضمیر مؤنث «ها» را به آن جملات برگرداند، مگر با اقامه دلیل، به مانند ابن‌عاشور. در این میان، گرچه توجیه ابن‌عاشور در مؤنث آمدن ضمیر (اشاره کردن به واژه «کلمه») درخور توجه است؛ لکن اگر هدف آیه نشان دادن مشهوریت عبارت ابراهیمی به‌عنوان یک «کلمه» باشد، باید توجه داشت که این معنا با استفاده از ضمیر مذکر «ه» نیز قابل انتقال است؛ چراکه ارتباط سیاقی میان جملات به‌وضوح نشان می‌دهد که عبارت ابراهیمی و «کلمه» با یکدیگر این‌همانی دارند. لذا اگر هدف، این امر می‌بود، به نظر می‌رسد که دیگر نیازی به تغییر جنس ضمیر نبود تا لازمه آن عدم تطابق با مرجع ضمیر شود. همه این موارد نشان می‌دهد که این مؤنث‌آوری نیازمند دلیل نحوی معتبر است.

د. مطابق اصول نحوی پذیرفته‌شده، ضمیر همواره به نزدیک‌ترین مرجع ارجاع می‌شود، مگر آنکه بافت زبانی و قراین موجود در کلام، دلیل آشکاری برای عدول از این قاعده در بر داشته باشند که نتوان ضمیر را به نزدیک‌ترین مرجع برگرداند. باین‌حال، در این نظریه، پدیده ادبی نامتعارفی رخ داده است؛ به این صورت که ضمیر به جای ارجاع به نزدیک‌ترین مرجع؛ یعنی «فإنه سیه‌دین»، به مفهوم «توحید» در فاصله مکانی دورتر ارجاع شده است.

ه. گرچه برخی از مفسران مذکور به روایتی برای اثبات نظریه توحید تمسک جسته‌اند؛ اما روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که متضمن تفسیر «کلمه باقیه» به «امامت» هستند؛ امری که مفسران طرفدار نظریه فوق یا به آن اشاره‌ای نداشته‌اند یا در صورت اشاره، هر دو قول را بدون دلیل تأیید کرده‌اند یا با این توجیه که مفهوم امامت زیرمجموعه توحید است^{۳۷} از آن عبور کرده‌اند. این در حالی است که تمام آموزه‌های دینی از توحید ناشی می‌شوند و این‌گونه نیست که فقط امامت از آن منبعث شده باشد تا روایات متعدد صادره در این خصوص را این‌گونه توجیه کنیم. برخی نیز بر آن‌اند که امامت و ولایت، تأویل آیه

۳۶. صادقی‌تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالفقرآن و السنه، ۲۶/۲۹۸-۲۹۹.

۳۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۱/۴۵.

هستند؛ چراکه در آیات سابق، این الفاظ ذکر نشده‌اند.^{۳۸} این در حالی است که همین نقد هم به نظریه توحید وارد است؛ چراکه در آیات سابق صریحاً کلمه توحید ذکر نشده و مفسران با تحلیل، به این همانی آیات سابق و توحید رسیده‌اند. بنابراین، عدم ذکر ولایت لزوماً به این معنا نیست که مراد از کلمه، امامت نیست؛ چراکه گاهی می‌توان ضمیر را به مفهوم مستفاد از جمله‌های سابق ارجاع داد.

و. یکی دیگر از مشکلات این نظریه (مانند نظریه سابق) آن است که براساس آیه‌ای از قرآن، جعل کلمه باقیه را پاسخی به دعای حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر استمرار «برائت از شرک» در میان ذریه خود ذکر کرده‌اند و از بررسی دو درخواست دیگر ایشان برای ذریه خود استنکاف ورزیده‌اند. عدم توجه به این بحث، تحلیل نهایی را ناتمام می‌سازد و موجب می‌شود که تصویر دقیقی از آیه محل بحث و درخواست‌های حضرت ابراهیم (ع) به دست نیاید.

ز. برای واژه «عقب» در آیه محل بحث قیدی ذکر نشده است. در این صورت، چنین برداشت می‌شود که جاودانگی کلمه توحید، متعلق به همه ذریه اوست. این در حالی است که طبق آیه «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، بخشی از ذریه وی ظالم بودند و می‌دانیم بنابر آیه «إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»،^{۳۹} شرک ظلمی بزرگ محسوب می‌شود. آیه‌ای هم یافت نمی‌شود که بتوان با آن این اطلاق را مقید کرد و سیاق آیات «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ* وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» نیز اشاره‌ای ندارد که منظور از «عقب»، ماندگاری کلمه توحید در بخشی از ذریه حضرت ابراهیم (ع) است.

بنابر آنچه ذکر شد، تفسیر «کلمه باقیه» به «توحید» دقیق ارزیابی نمی‌شود.

۳.۲. تفسیر «کلمه باقیه» به «امامت»

گروهی دیگر از مفسران، مقصود از «کلمه باقیه» در نسل حضرت ابراهیم (ع) را به امامت تعبیر کرده‌اند.^{۴۰} براین اساس، خداوند امامت را به عنوان میراثی جاودانه در نسل ابراهیم (ع) قرار داده است.^{۴۱} این دیدگاه بر تداوم رهبری معنوی و هدایت الهی در ذریه ابراهیم (ع) تأکید دارد که از طریق امامان و جانشینان برگزیده الهی به نسل‌های بعد منتقل می‌شود.

دلایل دیدگاه: دلایلی که این گروه از مفسران بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند، عبارت است از:

۳۸. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۳۰/۱/۲۶.

۳۹. لقمان: ۱۳.

۴۰. نک: ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۱۶۱/۹؛ نک: طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۹؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ۶۵/۴؛ جرجانی، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، ۴۳/۹؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۲۴۳/۸-۲۴۴؛ طباطبائی، المیزان، ۱۰۶/۱۸؛ طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۲۲/۱۲.

۴۱. طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۲۲/۱۲.

ا. طبق آیه «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، حضرت ابراهیم(ع) از خداوند درخواست استمرار امامت در ذریه عادل خود را کرد و خداوند هم آن را اجابت کرد. بنابراین، آنچه که به عنوان «کَلِمَةً بَاقِيَةً» در ذریه حضرت ابراهیم جعل شد، همین امامت بود.^{۴۲}

ب. در برخی از روایات؛ مانند «الكلمة الباقية في عقبه هي الإمامة إلى يوم الدين عن أبي عبد الله(ع)»، به صراحت «کَلِمَةً بَاقِيَةً» به امامت تفسیر شده و چنین آمده است که این کلمه تا روز قیامت در نسل حضرت ابراهیم(ع) جاودان خواهد بود.^{۴۳} همچنین، برخی در مقام بیان بقای امامت تا قیامت به این روایت استناد ورزیده اند: «اگر زمین از حجت خالی شود، با اهلش فرو می رود و بر اهلش به طوفان می آید؛ چه به صورت آشکار و مشهود و چه به صورت غایب و مستور».^{۴۴}

ج. مرجع ضمیر «ها» در «جعلها» به «سیهیدین» در آیه قبل از خود بر می گردد.^{۴۵} منطق پشتیبان اینکه، طبق آیه «لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^{۴۶}، برای هر قومی هدایتگری وجود دارد^{۴۷} و روشن است که وظیفه امام، هدایت مردم در دو بُعد ملکوت و واقعیت اعمال است. در واقع، با هدایت شدن امام، وی مردم را به سوی خدا سوق داده و به درجات قرب الهی نزدیک ساخته و عمل مردم را متناسب با شایستگی شان به منزلت مورد انتظار نائل می سازد. روشن است که حقیقت هدایت، از خداوند است و هدایت امام نیز تجلی هدایت الهی است. با این نگاه، هدایت نازل شده از سوی خداوند، ابتدا شامل خود امام و سپس از طریق او به دیگران افافه می شود. بنابراین، ضمیر «ها» به «سیهیدین» به عنوان مهم ترین وظیفه امام بر می گردد. آنچه این معنا را تأیید می کند، بی قید آمدن «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» است که هم شامل هدایت خود امام و هم مراتب دیگر می شود؛ با این دقت که هدایت امام، کامل ترین مرتبه هدایت است.^{۴۸} استدلال برخی دیگر چنین است که هدایت مذکور در آیه، عمومی نیست، بلکه هدایت خاصی است؛ چراکه حضرت ابراهیم(ع) در اینجا تعبیر «سیهیدین/سیهیدینی» را به کار برده است که مستفاد از آن، هدایتی برای خود در آینده و بعد از هدایت مذکور در آیه «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِين»^{۴۹} است. به عبارتی دیگر، این هدایت، همان هدایت ابراهیمی یا

۴۲. نک: ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۱۶۱/۹ به نقل از ابن عربی؛ نک: قرطبی، فتح القدیر، ۷۷/۱۶ به نقل از ابن عربی؛ طبیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۲۲/۱۲.

۴۳. طبرسی، مجمع البیان، ۶۹/۹؛ طباطبائی، المیزان، ۱۰۶/۱۸؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۵/۲۱.

۴۴. طبیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۲۲/۱۲.

۴۵. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۵/۲۱؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، ۳۰۱/۲۶.

۴۶. رعد: ۷.

۴۷. ماتریدی، تأویلات أهل السنة، ۱۶۱/۹.

۴۸. طباطبائی، المیزان، ۱۰۶/۱۸.

۴۹. شعراء: ۷۸.

هدایت ولایتی است که در نسل او پاینده ماند.^{۵۰} درهرحال، می‌توان چنین گفت که حقیقت امامت با حقیقت هدایت یکی است.^{۵۱}

تحلیل و نقد: درباره تفسیر یادشده ملاحظاتى به شرح ذیل وجود دارد:

أ. مشابه دو نظریه سابق، اولاً در این نظریه تنها به یک درخواست حضرت ابراهیم(ع) برای ذریه خویش، مبنی بر «امامت» اشاره شده و عملاً تحلیل دو درخواست دیگر مغفول واقع شده است؛ ثانیاً مرجع ضمیر، جمله «سَيَهْدِين» بیان شده که فاعل آن نیز ضمیر مذكر «هو» است و طبیعتاً نمی‌توان ضمیر «ها»ی مؤنث را به جمله‌ای برگرداند که فاعل آن مذكر است؛ ثالثاً برای واژه «عقب» در آیه محل بحث قیدی ذکر نشده و طبیعتاً چنین برداشت می‌شود که جاودانگی کلمه امامت مربوط به همه نسل اوست.

ب. باوجود اطلاق «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» و شمول امر هدایت برای امام و مراتب دیگر آن، باید دقت داشت که سیاق این دسته از آیات، دلالت روشنی بر این ارتباط ندارد. در آیه «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» حضرت ابراهیم(ع) هدایت را برای شخص خود طلب می‌کند؛ حال آنکه، خداوند در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ»، کلمه [امامت] را در نسل او باقی قرار می‌دهد. به بیان دیگر، آیه «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» مستقیماً به نسل حضرت اشاره ندارد تا بتوان امتداد آن را در آیه بعدی جست‌وجو کرد و نتیجه گرفت که هدایت خاص امام، همان کلمه باقی در نسل اوست. به این ترتیب، ارتباط بین این دو آیه به وضوح برقرار نمی‌شود و استدلال بر یگانگی حقیقت امامت و هدایت از این طریق، محل اشکال است.

۲. ۴. نظریه مختار

هرکدام از نظریه‌های مذکور از جهاتی دارای ضعف هستند، لکن به نظر می‌رسد نظریه «امامت» با لحاظ برخی اصلاحات، تقویت استدلال‌ها و ارائه دلایل بیشتر، تفسیر دقیق‌تری از آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» باشد. پیش از بحث باید تأکید کرد که باتوجه به مطالب پیشین، «کلمه»، «ضمیر» و «مرجع ضمیر» با یکدیگر این‌همانی دارند. دلایل اثبات نظریه امامت به همراه پاسخ نقدهای مذکور در عنوان سابق عبارت است از:

أ. **مرجع ضمیر «ها»:** طبق قواعد زبان عربی، ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع خود بر می‌گردد که در اینجا «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» است. بااین حال، باید دقت داشت که ضمیر در این آیه به ظاهر کلام بر نمی‌گردد، بلکه به مفهوم مستفاد از آن بر می‌گردد؛ یعنی «هدایه» که واژه‌ای مؤنث است. حتی اگر فرض کنیم که این ضمیر به خود «فَإِنَّهُ سَيَهْدِين» بر می‌گردد، با دلیل نحوی می‌توان چنین پاسخ داد که اساساً فعل «جعل»

۵۰. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، ۳۰۱/۲۶.

۵۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴۵/۲۱.

به صورت دو مفعولی به کار می رود و در صورتی که مفعول دوم آن نقش صفت را ایفا کند، تطابق جنس در میان دو مفعول الزامی است. در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» نیز فعل «جعل» دو مفعول دارد: «ها» به عنوان مفعول اول و «کلمه» به عنوان مفعول دوم. با توجه به نقش صفتی «کلمه»، ضمیر باید به صورت مؤنث ظاهر شود تا با جنس مفعول دوم هماهنگی داشته باشد، برخلاف عبارت قرآنی «قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا»^{۵۲} که به صورت «... قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقَّةً» نیامده است؛ چراکه «حقاً» صفت نیست، بلکه مفعول مطلق تأکیدی است و در این حالت، نیازی به تطابق میان جنس دو مفعول نیست. با این بیان، پاسخ بخش دوم نقد اول نیز داده می شود.

ب. دلایل قرآنی: طبق آیات «وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»^{۵۳} و «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا»^{۵۴} هدایت خاص امام به وسیله خداوند است و می توان چنین برداشت کرد که هدایت، به امام تعلق می گیرد و به نوعی، این دو با یکدیگر این همانی دارند. لذا اگر حضرت ابراهیم (ع) فرمودند: «فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ»، در واقع، مهم ترین وظیفه امام را از خداوند خواسته اند که اگر آن حاصل شود، عملاً امامت هم تحصیل شده است. از این رو، می بینیم که خداوند در شأن حضرت ابراهیم (ع) چنین فرمودند: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»^{۵۵} در ادامه، حضرت این مقام را برای فرزندان خود نیز درخواست کردند: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» که خداوند با بیان «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، بخشی از ذریه وی را بهره مند از عهد خود ذکر کرد. لذا در آیات «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ»^{۵۶} و «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا»^{۵۷} و حدیث «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ الْإِمَامَ»^{۵۸}... به استمرار امامت و هدایت خاص خداوند در ذریه ایشان تصریح شده است. بنابراین، گرچه ظهور آیه «فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ» اشاره دارد که حضرت ابراهیم (ع) هدایت خاصه الهی را برای خود خواسته اند؛ لکن با دعای ایشان و اجابت آن از سوی خداوند، هدایت و امامت در بخشی از ذریه وی نیز استمرار یافت. با این بیان، پاسخ نقد دوم نیز داده می شود.

همچنین، روشن می شود که مقصود از «عقب» در آیه ۲۸ سوره زخرف، همه نسل حضرت ابراهیم (ع) نیست؛ بلکه مراد، ذریه ای خاص و برگزیده از نسل حضرت ابراهیم (ع) است که شایستگی حمل و حفظ

۵۲. یوسف: ۱۰۰.

۵۳. انبیاء: ۷۳.

۵۴. سجده: ۲۴.

۵۵. بقره: ۱۲۴.

۵۶. انبیاء: ۷۲-۷۳.

۵۷. انعام: ۸۴.

۵۸. کلینی، الکافی، ۴/۴۶۶.

آن «کلمه» را داشته‌اند. از این رو، اگر «کلمه باقیه» را همان حقیقت هدایت و امامت بدانیم، طبیعی است که این حقیقت در نسل حضرت ابراهیم(ع) به طور عام باقی نمانده و در گروهی خالص و غیر ظالم از فرزندان او استمرار یافته است. این برداشت، در پرتو آیات دیگری از قرآن نیز تقویت می‌شود: نخست، آیه «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ» است که در آن تصریح شده است نبوت و کتاب به عنوان دو عنصر اصلی هدایت الهی، تنها در نسل اسحاق و یعقوب (و نه تمام فرزندان حضرت ابراهیم(ع)) قرار داده شده‌اند. دوم، آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» است که در آن آل ابراهیم (و نه همه نسل او) به عنوان برگزیدگان خاص الهی یاد شده است؛ چراکه واژه «اصطفی» به معنای گزینش پاک و معنوی است.^{۵۹} و این گزینش، عام نیست و ناظر به گروهی خاص از نسل ابراهیم است که در مسیر هدایت الهی باقی مانده‌اند. با این بیان، پاسخ بخش سوم نقد اول نیز داده می‌شود.

از طرف دیگر، به نظر می‌رسد آیات ۲۸ تا ۲۶ سورة زخرف و آیه ۱۲۴ سورة بقره هم‌راستا با یکدیگر در پی تبیین یک «سیر تکاملی» هستند. در آیه ۱۲۴ سورة بقره حضرت ابراهیم(ع) با پیمودن طریق بندگی و انجام تکالیف الهی (مانند برائت از شرک)، به مقام والای امامت و هدایت نائل شدند و این فیض الهی در ذریه ایشان نیز استمرار یافت.^{۶۰} به همین سیاق، در آیات ۲۸ تا ۲۶ زخرف، حضرت ابراهیم(ع) با تبری از شرک، به عهد الوهیت وفا کرد و در نتیجه، هدایت خاص الهی شامل حال ایشان و نسلشان شد. این همسویی نشان می‌دهد که پیمودن مسیر توحید، شرط لازم برای دستیابی به امامت و هدایت است؛ خصوصاً اینکه، حضرت ابراهیم(ع) در اواخر عمر خود به مقام امامت رسیدند.^{۶۱} بر این اساس، ظاهراً دو درخواست دیگر حضرت ابراهیم(ع) مبنی بر داشتن ذریه مسلمان و موحد، یا مقدمه رسیدن به امامت هستند یا ناظر به همه نسل ایشان است که در قبل از امامت از خداوند درخواست کردند. بنابراین، تفسیر «کلمه باقیه» به «اسلام» و «توحید» ناتمام ارزیابی می‌شوند. ضمن اینکه، با تحلیل قرآنی فوق، پاسخ بخش نخست نقد اول نیز داده می‌شود.

در کنار همه این‌ها و در پاسخ به اینکه چرا از هدایت خاص و امامت حضرت ابراهیم به «کلمه» تعبیر شده است، می‌توان به اصل استدلال ابن عاشور توجه داشت که هدایت خاص و امامت حضرت ابراهیم(ع) از چنان سطح بالایی از اشتهار و برجستگی برخوردار بوده است که خداوند از آن به «کلمه»

۵۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۴۴۸.

۶۰. طباطبائی، المیزان، ۲۷۰/۱.

۶۱. طباطبائی، المیزان، ۲۶۷/۱.

تعبیر فرموده است.

ج. دلایل روایی: در تفسیر آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» روایات متعددی با ادبیات‌های متفاوتی وارد شده است^{۶۲} که همگی بر معنایی کلی دلالت دارند: منظور از «کلمه باقیه»، استمرار و بقای «امامت» در نسل و ذریه حضرت ابراهیم(ع) است. در این روایات، به اهل بیت به‌عنوان مصداق این آیه و به‌طور خاص، بر تداوم امامت در نسل پاک امام حسین(ع) نیز تأکید شده است. همچنین، تمسک به قرآن کریم و پیروی از امامان معصوم و جانشینان بر حق رسول‌الله(ص) به‌عنوان عامل هدایت، رستگاری و مصونیت از گمراهی برای پیروان ایشان معرفی شده است.

ناظر به بحث محتوایی این احادیث، بررسی تفاسیر روایی شیعی نشانگر این است که این تفاسیر همه روایات فوق یا موارد مذکور در کتب مشهور را ذیل آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» ذکر کرده‌اند^{۶۳} و در آیات مشتمل بر «کلمات» یا «کلمه» تصریح دارند که مراد از آن‌ها امامت یا امیرالمؤمنین است و دلیل آن را هم آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» ذکر می‌کنند.^{۶۴} همچنین، ابن‌شهر آشوب در مقام بحث از اولاد و با استناد به همین آیه چنین می‌گوید که: «انسان با داشتن فرزندان در نسل خود مورد احترام است؛ همان‌طور که خداوند متعال ابراهیم را شرافت داد و نبوت و امامت را تا روز قیامت در نسل او قرار داد.»^{۶۵} در طول همین نگاه، صدرالدین شیرازی در شرح اصول کافی نیز چنین می‌گوید: «همانا جانشینان و اوصیا و امامان امت او پس از رسول‌الله، ۱۲ امام به تعداد نقیبان بنی اسرائیل هستند. دین به‌واسطه آنان استوار و پابرجا و اسلام به‌واسطه آنان پایدار و مستقیم خواهد بود تا آنگاه که قیامت برپا شود و همانا خداوند متعال امامت را در نسل حسین(ع) قرار داد و این، همان سخن خدای عزّ و جلّ است که فرمود: «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ.»^{۶۶}

ناظر به بحث اسناد، باید توجه داشت که بررسی سند همه روایات مذکور در این مجال ممکن نیست؛

لذا تنها دو مورد از آن‌ها به شرح زیر بررسی می‌شود:

روایت اول: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَصَامٍ الْكَلْبِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ

۶۲. خزاز رازی، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الاثني عشر، ۸۶-۸۷؛ ۱۳۶-۱۳۷؛ ابن‌بابویه، الخصال، ۳۰۵/۱؛ ابن‌بابویه، علل الشرائع، ۲۰۷/۱؛ ابن‌بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۳۲۳/۱؛ ۴۱۶/۲؛ ۴۱۷-۴۱۸؛ طوسی، الغيبة، ۱۸۹؛ ابن‌شهر آشوب، مشابه القرآن و مختلفه، ۴۷/۲؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب آل‌ابی طالب علیهم السلام، ۲۴۸/۱؛ ۴۶/۴؛ طبرسی، الإحتجاج، ۶۵/۱؛ استرآبادی، تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ۵۴۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۷۹/۲۴، ۱۸۰؛ ۲۴۹/۲۵؛ ۲۵۳؛ ۳۱۵/۳۶؛ ۳۳۱-۳۳۲.

۶۳. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۳۸۸-۳۸۷/۴؛ بحرانی، البرهان، ۸۵۲/۴؛ ۸۵۶-۸۵۷؛ حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۵۹۶/۴-۵۹۷.

۶۴. قمی، تفسیر القمی، ۱۶۴/۱، ۳۱۴؛ بحرانی، البرهان، ۲۶۳/۲؛ ۴۲/۳؛ ۸۵۲/۴-۸۵۶.

۶۵. ابن‌شهر آشوب، مناقب آل‌ابی طالب علیهم السلام، ۱۹۵/۲.

۶۶. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۴۸۰/۲.

الْكَلْبِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ الْقَزْوِينِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ الْحَنَاطِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ ثَابِتِ الثَّمَالِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) أَنَّهُ قَالَ: «...»^{٦٧}

آرای رجالیان درباره راویان این حدیث به قرار زیر است:

محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق): شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة.^{٦٨}

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَصَامٍ الْكَلْبِيُّ: مهمل در کتب رجالی؛ از مشایخ شیخ صدوق، ترضی شیخ

صدوق در همه موارد و بالتبع، موثق بودن وی.^{٦٩}

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلْبِيُّ: ثقة،^{٧٠} عارف بالأخبار.^{٧١}

الْقَاسِمُ بْنُ الْعَلَاءِ [الهمداني]: جلیل القدر،^{٧٢} وکیل امام در منطقه آذربایجان، ملاقات با امام رضا،

امام هادی و امام حسن عسکری (ع)، اختصاص خود به امام و مورد عنایت او.^{٧٣}

إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ الْقَزْوِينِيُّ: مهمل.^{٧٤}

عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ [السندی]: ثقة،^{٧٥} از اصحاب امام رضا (ع).^{٧٦}

عَاصِمُ بْنُ حُمَيْدٍ الْحَنَاطِ: ثقة، عین، صدوق^{٧٧} و از اصحاب امام صادق (ع).^{٧٨}

مُحَمَّدُ بْنُ قَيْسٍ [أبو عبد الله البجلي]: ثقة، عین^{٧٩} و از اصحاب امام صادق (ع).^{٨٠}

ثَابِتُ الثَّمَالِيِّ [ثابت بن دينار (ابو حمزة ثمالی)]: ثقة^{٨١} و از اصحاب امام سجاد (ع).^{٨٢}

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (امام سجاد (ع)): معصوم.

٦٧. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ٣٢٣/١.

٦٨. نجاشی، رجال النجاشی، ٣٨٩.

٦٩. «لیس له ذکر فی کتب الرجال لکن کونه من مشایخ الصدوق و ترضیه علیه اینما ذکره یغنینا عن طلب التخصیص بوثاقته لما استبقناه فی محلّه من اغناء شیخوخة الإجازة عن التوثیق» (مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ١٧٩/٣).

٧٠. نجاشی، رجال النجاشی، ٣٧٧؛ طوسی، فهرست، ٣٩٣.

٧١. طوسی، فهرست، ٣٩٣؛ طوسی، رجال الطوسی، ٣٤٩.

٧٢. طوسی، رجال الطوسی، ٣٤٦؛ خونی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ٣٦/١٥.

٧٣. خونی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ٣٦/١٥.

٧٤. «المعنون متّن لم یذکره علماء الرجال، فهو مهمل» (مامقانی، تنقیح المقال فی علم الرجال، ٢٥٢/١٠).

٧٥. کشی، رجال کشی، ٨٦٠/٢.

٧٦. خونی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ٣٠٢/١٢.

٧٧. نجاشی، رجال النجاشی، ٣٠١.

٧٨. طوسی، رجال الطوسی، ١٥٥ و ٢٦٢.

٧٩. نجاشی، رجال النجاشی، ٣٢٣.

٨٠. طوسی، رجال الطوسی، ١٥٥ و ٢٩٣.

٨١. نجاشی، رجال النجاشی، ١١٥.

٨٢. طوسی، رجال الطوسی، ١٠٩ و ١٢٩.

روایت دوم: أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي سَلَامٍ عَنْ سُوْرَةَ بْنِ كَلَيْبٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ قَالَ...^{۸۳}

آرای رجالیان درباره راویان این حدیث، به قرار زیر است:

محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق): شیخنا و فقیهنا و وجه الطائفة.^{۸۴}

أبي [علي بن الحسين بن موسى بن بابويه]: ثقة.^{۸۵}

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيِّ: شيخ قمی ها، وجه،^{۸۶} ثقة و از اصحاب امام حسن عسکری (ع).^{۸۷}

إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهْزِيَارَ: له كتاب،^{۸۸} از اصحاب امام جواد و امام هادی (ع)،^{۸۹} اختلاف در توثیق وی و صحت سند در صورت وجود طریق «صدوق از پدرش از حمیری از ابراهیم بن مهزیار».^{۹۰}

عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ [الأهوازي]: ثقة،^{۹۱} دارای مذهب صحیح^{۹۲} و از اصحاب امام هادی (ع).^{۹۳}

الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ [الأهوازي]: ثقة^{۹۴} و از اصحاب امام رضا (ع).^{۹۵}

مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ [الزاهري]: از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد (ع)،^{۹۶} تضعیف توسط رجالیان متقدم^{۹۷} و توثیق توسط برخی از رجالیان متأخر با تحلیل مفصل.^{۹۸}

أَبِي سَلَامٍ [النَّحَّاس]: مهمل.

سُوْرَةَ بْنِ كَلَيْبٍ [الأسدي]: مذهب صحیح و از اصحاب امام باقر و امام کاظم (ع).^{۹۹}

أَبِي بَصِيرٍ [اسدي] (یحیی بن ابی القاسم اسدی): ثقة،^{۱۰۰} از اصحاب اجماع، از اصحاب امام باقر و

۸۳. ابن بابویه، علل الشرائع، ۲۰۷/۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۸۰/۲۴.

۸۴. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۸۹.

۸۵. طوسی، رجال الطوسی، ۴۳۲.

۸۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۱۹.

۸۷. طوسی، رجال الطوسی، ۳۹۷ و ۴۰۰؛ طوسی، الفهرست، ۲۹۴.

۸۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۶.

۸۹. طوسی، رجال الطوسی، ۳۷۳ و ۳۷۴.

۹۰. نک: خونی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۲۸۱/۱-۲۷۸.

۹۱. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۵۳؛ طوسی، رجال الطوسی، ۳۸۸.

۹۲. نجاشی، رجال النجاشی، ۲۵۳.

۹۳. طوسی، رجال الطوسی، ۳۸۳ و ۳۸۸.

۹۴. طوسی، رجال الطوسی، ۳۵۵؛ طوسی، الفهرست، ۱۴۹.

۹۵. طوسی، رجال الطوسی، ۳۵۱، ۳۵۵.

۹۶. طوسی، رجال الطوسی، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۵۱، ۳۶۴، ۳۵۷، ۳۷۷.

۹۷. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۲۸.

۹۸. «... و استنبان من الجميع: أن الأصح توثيق محمد بن سنان» (بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ۲۴۹/۳-۲۷۸).

۹۹. نک: خونی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۳۳۶/۹-۳۷۷.

امام صادق (ع).^{۱۰۱}

أَيُّ جَعْفَرٍ (امام باقر (ع)): معصوم.

در تحلیل اسناد مذکور باید توجه داشت که یکی از اصول پذیرفته شده در علم رجال، پذیرش روایت از راویانی است که در سلسله اسناد معتبر آمده و توسط مشایخ جلیل القدر و منابع اصیل نقل شده‌اند. اعتماد شیخ کلینی در الکافی و شیخ صدوق در الخصال به مشایخ و طُرُق خود نزد علمای متأخر، نوعی توثیق عملی به شمار می‌رود. افزون بر این، توثیقات عام موجود درباره اصحاب اجماع و وکلای امامان در اسناد فوق، خود مؤید وثاقت مجموعه اسناد است.

در منابع رجالی، تصریحی بر وثاقت اسماعیل بن علی قزوینی و ابی سلام نشده و از مهملین محسوب می‌شوند؛ اما از آنجاکه اولاً این دو در اسنادی قرار دارند که از طریق بزرگانی مانند شیخ کلینی و پدر شیخ صدوق بیان شده‌اند و ثانیاً این مشایخ معمولاً روایات خود را از افراد ثقه اخذ می‌کرده‌اند، وثاقت مشایخ آن‌ها نیز به شکل «توثیق عام» پذیرفتنی است. به تعبیر دیگر، اگر راوی مهملی در سلسله‌ای از راویان ثقه و مشهور نقل شده و در منابع معتبری مانند الکافی و الخصال - که آن بزرگان شرط نقل روایت را اطمینان به صدور آن می‌دانسته‌اند - آمده باشد، این امر در کل سیاق سند، اثر منفی شایان توجهی ندارد. بنابراین، تفسیر «کلمه باقیه» به امامت پذیرفتنی است. در این صورت، تفسیر آیه چنین می‌شود: ما کلمه امامت را در ذریه او پاینده قرار دادیم.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به این سؤال که آرای مفسران مشهور فریقین درباره «کلمه باقیه» در آیه «وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» چیست و چه نقدهایی بر آن‌ها وارد است، نتایج زیر به دست آمد:

مفسران فریقین (از متقدمان تا متأخران)، با وجود پاره‌ای اختلافات در تبیین نظریات خود، عمدتاً سه تفسیر «اسلام»، «توحید» و «امامت» را براساس آیات، روایات و مباحث ادبی برای «کلمه باقیه» ذکر کرده‌اند. باین حال، نقدهای درخور توجهی بر این دیدگاه‌ها وارد است، از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

أ. ابهام در مرجع ضمیر «ها» در «جعلها»: بسیاری از این تفاسیر با دشواری در تعیین مرجع دقیق ضمیر «ها» مواجه هستند و تفاسیر متکلفانه‌ای ارائه می‌دهند تا ارتباطی بین کلمه پاینده و گفتار حضرت

۱۰۰. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۴۱.

۱۰۱. طوسی، رجال الطوسی، ۱۲۳، ۱۴۹، ۱۵۵، ۳۲۱، ۳۳۱، ۳۴۶.

ابراهیم(ع) برقرار کنند.

ب. عدم جامعیت در بررسی درخواست‌های حضرت ابراهیم(ع) برای ذریه خود: حضرت ابراهیم(ع) در دعا‌های خود برای ذریه‌اش سه خواسته را از خداوند طلب کرد. مفسران در تفسیر آیه غالباً بر یک خواسته تمرکز کرده و از دو مورد دیگر غفلت ورزیده‌اند. حتی در مواردی که هر سه خواسته را ذکر کرده‌اند، راهکاری جامع برای اثبات یک نظر و نقد دو نظر دیگر ارائه نکرده‌اند و بدین ترتیب، تصویری ناقص از خواسته‌های ابراهیم(ع) ارائه داده‌اند.

ج. عدم تبیین وجه «باقیه» بودن: در برخی تفاسیر به اندازه کافی توضیح داده نمی‌شود که چرا و چگونه «اسلام» یا «توحید» به عنوان یک کلمه «باقیه» در نسل ابراهیم(ع) باقی مانده است.

باتوجه به بررسی‌های انجام‌شده، نظریه برگزیده این است که خداوند امامت را به عنوان کلمه پاینده در نسل حضرت ابراهیم(ع) قرار داد. آنچه این امر را تقویت می‌کند، آیه «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» است که به روشنی نشان می‌دهد که امامت، مقام و عهدی است که خداوند به حضرت ابراهیم(ع) عطا کرد و در نسل او تداوم خواهد داشت؛ با لحاظ این نکته که «اسلام» و «توحید»، مقدمه آن هستند و از این جهت هم می‌توان گفت که تفسیر «کلمه باقیه» به این دو ناتمام است.

منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمدبن علی. الخصال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.

ابن بابویه، محمدبن علی. علل الشرائع. قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.

ابن بابویه، محمدبن علی. کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی. متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار بیدار، ۱۳۶۹ق.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی. مناقب آل‌ابی طالب علیهم السلام. قم: علامه، ۱۳۷۹ق.

ابن عاشور، محمد طاهر. تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. به تحقیق محمد عبدالسلام هارون. قم: مکتب الاعلام الإسلامی،

۱۴۰۴ق.

استرآبادی، علی. تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهرة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.

بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی. رجال السید بحر العلوم «المعروف بالفوائد الرجالية». تهران: مکتبه الصادق(ع)،

۱۳۶۳.

- بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. قم: البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، ١٤١٥ق.
- جرجانی، حسین بن حسن. جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر). تهران: دانشگاه تهران، ١٣٧٨ق.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر تسنیم. قم: اسراء، ١٤٠٢.
- حسن جبل، محمد حسن. المعجم الاشتقاقی الموصول لألفاظ القرآن الکریم، قاهره: الآداب، ٢٠١٠م.
- حویزی، عبدعلی. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، ١٤١٥ق.
- خزاز رازی، علی بن محمد. کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثني عشر. قم: بیدار، ١٤٠١ق.
- خوئی، سیدابوالقاسم. معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا، ١٤٠٣ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات ألفاظ القرآن. محقق: صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار القلم، ١٤١٢ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتاب العربی، ١٤٠٧ق.
- شوکانی، محمد. فتح القدیر. دمشق: دار ابن کثیر، ١٤١٤ق.
- صادقی تهرانی، محمد. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: فرهنگ اسلامی، ١٤٠٦ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ١٣٨٣.
- طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٧٤.
- طبرسی، احمد بن علی. الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی، ١٤٠٣ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. تفسیر جوامع الجامع. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ١٤١٢ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ١٣٧٢.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة، ١٤١٢ق.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. محقق: احمد قصیر عاملی. بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- طوسی، محمد بن حسن. الغیبة/ کتاب الغیبة للحجة. قم: دار المعارف الإسلامية، ١٤١١ق.
- طوسی، محمد بن حسن. رجال الطوسی. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٣٧٣.
- طوسی، محمد بن حسن. فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ١٤٢٠ق.
- طیب، سید عبدالحسین. اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام، ١٣٦٩.
- فخر رازی، ابو عبدالله. مفاتیح الغیب. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤١٢ق.
- فضل الله، سید محمد حسین. تفسیر من وحی القرآن. بیروت: دار الطباعة و النشر، ١٤١٩ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. تفسیر الصافی. قم: الصدر، ١٤١٥ق.
- قرطبی، محمد بن احمد. الجامع الأحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ١٣٦٤.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله. فقه القرآن. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، ١٤٠٥ق.

- قمي، علي. تفسير القمي. قم: دار الكتاب، ۱۳۶۳.
- كاشاني، فتح الله بن شكر الله. منهج الصادقين في إلزام المخالفين. تهران: كتابفروشي اسلاميه، ۱۳۳۶.
- كشي، محمد بن عمر. اختيار معرفة الرجال. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
- كليني، محمد بن يعقوب. الكافي. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- ماتريدي، محمد بن محمد. تأويلات أهل السنة. بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۶ق.
- مامقاني، عبدالله. تنقيح المقال في علم الرجال. بي جا: بي نا، بي تا.
- مامقاني، عبدالله. تنقيح المقال في علم الرجال. قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث، بي تا.
- مجلسي، محمد باقر. بحار الأنوار. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
- مصطفوي، حسن. التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۶۸.
- مغنيه، محمد جواد. التفسير الكاشف. قم: دار الكتاب الإسلامي، ۱۴۲۴ق.
- مقاتل بن سليمان. تفسير مقاتل بن سليمان. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۳ق.
- مكارم شيرازي، ناصر. تفسير نمونه. تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۱.
- نجاشي، احمد بن علي. رجال النجاشي. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۵.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Bahr al-‘Ulūm, Muḥammad Mahdī ibn Murtizā. *Rijāl al-Sayyid Bahr al-‘Ulūm " al-Ma'rūf Bi-al-Fawā'id al-Rijāliyah".* Tehran: Maktaba al-Ṣādiq(AS), 1944/1363.

Bahrānī, Sayyid Hāshim ibn Sulaymān. *al-Burhān fī Tafsīr-i al-Qurān.* Qum: al-Ba'tha, *al-Qism Dirāsāt al-Islāmiya*, 1995/1415.

Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr Min Vahy al-Qurān.* Beirut: Dār al-Ṭabā'a wa al-Nashr. 1998/1419.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. *Mafātiḥ al-Ghayb.* Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-‘Arabī. 1992/1412.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaẓā. *Tafsīr al-Ṣāfi.* Qum: Ṣadr, 1994/1415.

Ḥasan Jabal, Muḥammad Ḥasan. *al-Mu'jam al-Ishtiqāqī al-Muwaṣal li-Alfāz al-Qurān al-Karīm,* Cairo: al-Ādāb, 2010/1431.

Ḥūwayzī, 'Abd 'Alī. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn.* Qum: Ismā'iliyān. 1994/1415.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāḥir. *Tafsīr Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Beirut: Mū'assisa al-Tārīkh al-‘Atabī, 1999/1420.

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. *al-Muḥarrar al-Wajiz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz.* Beirut: Dār al-Kutub-

i al-‘Ilmiyya, 2001/1422.

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

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ikmāl al-Dīn wa Itmām al-Ni‘mah*. Tehran: Islāmīyya, 1975/1395.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Ilal al-Sharāi’*. Qum: Kitābfurūshī Dāwarī, 1966/1385.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Salām Hārūn. Qum: Maktab al-‘Alām al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib (AS)*. Qum: ‘Allāmah, 1960/1379.

Ibn Shahrāshūb, Muḥammad ibn ‘Alī. *Mutashābih al-Qurān wa Mukhtalafih*. Qum: Dār Biydār, 1991/1369.

Istarābādī, ‘Alī. *Ta’wīl al-Āyāt al-Zāhira fi Faḍā’il al-‘Atra al-Ṭāhira*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1989/1409.

Javādī ‘Āmilī. ‘Abd Allah. *Tafsīr-i Tasnīm*. Qum: Asrā’. 2023/1402.

Jurjānī, Ḥusayn ibn Ḥasan. *Jilā’ al-Adhhān wa Jalā’ al-Aḥzān (Tafsīr Gāzur)*. Tehran: University of Tehran, 2000/1378.

Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh. *Manhaj al-Ṣādiqīn fi Ilzām al-Mukhālifin*. Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah. 1957/1336.

Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Ikhtiyār Ma’rifā al-Rijāl*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. 1984/1404.

Khazāz Rāzī, ‘Alī ibn Muḥammad. *Kifāya al-Athar fi al-Nuṣūṣ ‘alā A’imma Aṣnā ‘Ashar*. Qum: Bīdār. 2023/1401.

Khū’ī, Sayyid Abū al-Qāsim. *Muḥjam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. 1983/1403.

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

Maghniyah, Muḥammad Javād. *Tafsīr-i al-Kāshif*. Qum: Dār Kitāb al-Islāmī, 2003/1424.

Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. 1983/1403.

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

Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fi ‘Ilm al-Rijāl*. Qum: Āl al-Biyt (AS) li-Iḥyā’ al-Tūrāth. s.d.

Māmaqānī, ‘Abd Allāh. *Tanqīḥ al-Maqāl fi ‘Ilm al-Rijāl*. s.l.: s.n. s.d.

Mātaridī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ta’wīlāt Ahl al-Sunna*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 2005/1426.

Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 2002/1423.

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

Najāsh, Aḥmad ibn ‘Alī. *Rijāl al-Najāsh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1987/1365.

Qumī, ‘Alī. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār Kitāb. 1985/1363.

Qurtabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1986/1364.

Qutb Rāwandī, Sa‘īd ibn Haba Allāh. *Fiqh al-Qurān*. Qum: Kitābkhānah-yi ‘Umūmī Ḥazrat Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī Najafī, 1985/1405.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Alfāz al-Qurān*. Ed. Ṣafwān ‘Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Qalam. 1992/1412.

Ṣādiqī Tihirānī, Muḥammad. *al-Furqān fī Tafsīr al-Qurān bi- al-Qurān wa al-Sunna*. Qum: Farhang Islāmī, 1986/1406.

Ṣadr al-Dīn Shirāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 2005/1383.

Shūkānī, Muḥammad. *Fath al-Qadīr*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1993/1414.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1992/1412.

Ṭabarsī, Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Iḥtijāj ālā Ahl al-lajāj*. Mashhad: Murtaḍā. 1983/1403.

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

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Tafsīr Jawāmi‘ al-Jāmi‘*. Qum: Markaz-i Mudīriyat-i Ḥawzah-yi ‘Ilmiyyah. 1992/1412.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1374.

Ṭīb, Sayyid ‘Abd Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Islām, 1991/1369.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ghayba/ Kitāb al-Ghayba li-l-Hujja*. Qum: Dār al-Ma‘ārif al-Islāmiyya, 1991/1411.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*. researched by Aḥmad Qaṣīr ‘Āmilī. Beirut: Dār Ihya’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist Kutub al-Shi‘a wa Uṣūlahum wa Asmā al-Muṣannifin wa Aṣḥāb al-Uṣūl*. Qum: Maktaba al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabāyī, 1999/1420.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1954/1373.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. 1987/1407.



A Comparative Study of Positive Views of Human Nature in Positive Psychology and the Qur'an

Ahmad Reza Ghazavi

PhD Candidate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Gholam Reza Raeisian



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: raeisian@um.ac.ir

Dr. Seyyed Mohsen Asgharinekah



Associate Professor, Department of Counseling and Educational Psychology, Faculty of Education and Psychology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

One of the fundamental anthropological principles of positive psychology is the acceptance of a positive view of human nature. This perspective comprises two key components: the recognition of stable positive traits and the intrinsic coexistence of strengths and weaknesses in human beings. The Qur'an, according to many exegetes, affirms this outlook since the concept of *shākilah* (disposition) is interpreted as indicative of human nature; furthermore, the Qur'an frequently emphasizes inner transformations, the manifestation of moral traits in the Hereafter, and expressions such as *bimā kānū ya'malūn* (for what they used to do), all pointing to the existence of enduring traits. Additionally, the Qur'an acknowledges dual tendencies within the human psyche, which are not viewed as contradictory. Exegetes have employed diverse frameworks to harmonize these tendencies. In conclusion, the Qur'an and positive psychology share a positive view on human nature.

Keywords: Anthropology, positive outlook, positive psychology, the Qur'an, disposition.





مقایسه «مثبت‌نگری به انسان»

از دیدگاه روان‌شناسی مثبت و قرآن کریم

احمد رضا قضاوی

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر غلامرضا رئیس‌ان (نویسنده مسئول)

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

Email: raeisian@um.ac.ir

دکتر سید محسن اصغری نکاح

دانشیار گروه روان‌شناسی مشاوره و تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی مثبت‌نگر، پذیرش نگاه مثبت به انسان است. در پی تبیین چستی چنین نگاهی به انسان می‌توان آن را مشتمل بر دو مؤلفه دانست: یکی پذیرش منش و ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه در انسان و دیگری اصالت توأمان توانمندی‌ها و ضعف‌ها در انسان. از نگاه قرآن کریم، طبق برداشت بسیاری از مفسران، شاکله به‌معنای منش است و پذیرش تحولات قلب، تأکید بر ظهور ویژگی‌های اخلاقی در ظرف آخرت و تکرار زیاد عباراتی مانند «بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» نشان از پذیرش ویژگی‌های صفت‌گونه است. از سوی دیگر، قرآن کریم نیز نه تنها ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه را می‌پذیرد؛ بلکه مفسران بر این باورند که قرآن کریم گرایش‌های دوگانه‌ای را درون انسان می‌پذیرد که با هم تقابل ندارند و مفسران برای جمع میان آن‌ها از تعبیر مختلفی بهره برده‌اند. در مجموع به نظر می‌رسد که نگاه مثبت به انسان در روان‌شناسی مثبت با قرآن کریم همسویی فراوانی دارد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، مثبت‌نگری، روان‌شناسی مثبت، قرآن، منش.

مقدمه

روان‌شناسی مثبت، دریچه‌ای جدید به جهان روان‌شناسی است که در اواخر قرن ۲۱ به شکل رسمی با مقاله «درآمدی بر روان‌شناسی مثبت»، توسط «مارتین سلیگمن» و «میهایلی» به روی اندیشمندان علوم انسانی گشوده شد.^۱ روان‌شناسی مثبت، خود را دنباله و امتداد روان‌شناسی انسان‌گرا می‌داند و تلاش می‌کند به جای تأکید بر آسیب‌ها و اختلال‌های شخصیت در انسان‌ها، بر جنبه‌های مثبت و ارزشمند آن‌ها تمرکز کند.

روان‌شناسی مثبت در روش‌شناسی بر روش علمی تأکید دارد و دانشی تجربی تلقی می‌شود اما با این حال از منظر فلسفه علم پسامدرنیته، علوم تجربی انسانی و از جمله روان‌شناسی مثبت، ماهیتی عاری از هر نوع مبانی فلسفی و غیرتجربی ندارند و آکنده از مبانی و پیش‌فرض‌های فلسفی هستند. در واقع، علم روان‌شناسی و فلسفه آن، تأثیر و تأثر متقابل دارند.

مهم‌ترین مبانی فلسفه روان‌شناسی مثبت، مبانی انسان‌شناختی آن است و در این میان، مهم‌ترین مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی مثبت همان‌گونه که از نام آن نیز مشخص است، مثبت‌نگری نسبت به انسان است.

برای یک اندیشمند مسلمان، همسویی و سازوار بودن یک اندیشه با اندیشه دینی اهمیت دارد و از این رو، برای بهره‌مندی یک مسلمان از روان‌شناسی مثبت، تأمل و بررسی نسبت به فلسفه روان‌شناسی مثبت و مبانی مهم آن اهمیت ویژه‌ای دارد.

بخشی از همسویی و سازواری اندیشه دینی با فلسفه روان‌شناسی مثبت، با بررسی و ارزیابی انتقادی مثبت‌نگری به انسان در این دو اندیشه و مختصات هریک از این دو اندیشه در این زمینه تحقق می‌یابد. در خصوص اهمیت موضوع باید گفت: ارزیابی مبانی و پیش‌فرض‌های روان‌شناسی مثبت از نگاه قرآن کریم می‌تواند زمینه‌ای برای بهره‌مندی از این دانش نوین فراهم کند. ارزیابی این مبانی و پیش‌فرض‌ها از نگاه قرآن کریم، نه تنها زمینه‌ای برای درک هرچه بهتر نگاه روان‌شناسی مثبت فراهم می‌کند، بلکه می‌تواند بستری برای فهم بهتر موضوعات مرتبط با روان‌شناسی مثبت از نگاه قرآن کریم نیز باشد؛ چراکه هنگام بررسی مبانی و پیش‌فرض‌ها، نگاه به موضوعات عمیق‌تر می‌شود و لایه‌های ناپیدای یک پدیده بیشتر آشکار می‌شود.

از سوی دیگر، در پرتو نگاه معرفت‌شناختی برخی اندیشمندان دینی، گستره معرفت دینی صرفاً وحی و

1 Martin E. P. Seligman and Mihaly Csikszentmihalyi, 'Positive Psychology: An Introduction.', *American Psychologist* 55, no. 1 (2000): 5-14, <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.5>.

متن دینی نیست و عقل و علم (تجربه) نیز منابع کسب معرفت دینی است و برای درک هرچه بهتر اخلاق از منظر دین، اکتفا به متن دینی و تفسیر آن، اکتفا به یکی از منابع معرفت دینی است و بهتر است برای درک هرچه بهتر این موضوع، از سایر منابع معرفتی و از جمله علم و تجربه نیز استفاده شود. نگاه موجود در روان‌شناسی مثبت، از جمله نگاه‌های موجود در این منبع معرفتی است و می‌تواند در درک هرچه بهتر اخلاق از منظر دین مؤثر باشد.^۲ البته باید توجه داشت که باوجود این تلقی، که تجربه نیز در شمار منابع معرفت دینی است، باین حال، گزاره‌های موجود در روان‌شناسی مثبت و هر علم دیگری، در زمینه و بستر خاصی شکل گرفته‌اند و مقایسه بدون دقت میان این ساحت از معرفت با ساحت معرفت قرآنی می‌تواند موجب کج‌فهمی‌ها و اشتباهاتی شود. ازاین‌رو، بررسی و ارزیابی مبانی و پیش‌فرض‌های روان‌شناسی مثبت می‌تواند مانع برخی همسان‌پنداری‌ها شود و از بهره‌وری‌های غیردقیق در مطالعات تطبیقی جلوگیری کند و بستری برای ترجمه متقابل مفاهیم و آموزه‌های این دو ساحت معرفتی فراهم کند.

درباره پیشینه بحث باید گفت: مدتی است که مطالعات تطبیقی و نقد و ارزیابی در زمینه روان‌شناسی مثبت و نگاه قرآن کریم و روایات به موضوعات مدنظر انجام می‌گیرد. برای مثال، «الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا» پژوهشی است که توسط آقای عباس پسندیده انجام شده است و یکی از مهم‌ترین آثار در این حیطه به شمار می‌آید.

در خصوص ارزیابی انتقادی این مبنای انسان‌شناختی - مثبت‌نگری به انسان - در روان‌شناسی مثبت از منظر قرآن کریم کاری صورت نگرفته است، اما به‌صورت خاص در زمینه مثبت‌نگری به انسان از منظر قرآن کریم می‌توان به چند دسته اثر اشاره کرد:

دسته اول، آثاری است که ستایش‌ها و نکوهش‌های قرآن کریم نسبت به انسان را واکاویده‌اند، مانند: پایان‌نامه «تحلیل ستایش و نکوهش انسان در قرآن»، وحیدرضا میرجلیلی، دانشگاه میبد، ۱۳۹۷؛ مقاله «راز توصیف دوگانه انسان در قرآن»، حجت‌الله علی محمدی، نشریه معرفت، ۱۳۸۸؛ مقاله «ستایش و نکوهش انسان در قرآن کریم و تفاسیر»، علی کربلایی پازوکی و سیدصدرالدین طاهری، سراج منیر، ۱۳۹۴.

دسته دوم، آثاری است که به مفهوم‌شناسی کرامت انسان در قرآن کریم پرداخته است، مانند: مقاله «بررسی تفسیری آیات به‌ظاهر منافی با کرامت انسان»، مجید معارف و اکرم منتظری، مطالعات تفسیری، ۱۳۹۷؛ مقاله «کرامت ذاتی انسان در قرآن کریم و چالش‌های فراروی آن»، داود سلمان‌پور، مهدی مهریزی، سیدمحمدعلی ایازی، مطالعات قرآن و حدیث، ۱۳۹۸.

۲. جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۸-۸۰.

دسته سوم، آثاری است که به شکل تطبیقی یا ارزیابی انتقادی، دیدگاهی را با دیدگاه قرآن کریم مقایسه کرده‌اند، مانند: مقاله «نقد دیدگاه رابن هارت در باب هویت معرفتی اخلاق دینی در قرآن»، رضایی هفتادر، مسلم محمدی، پژوهش‌های اخلاقی، ۱۳۹۰؛ مقاله «بررسی تطبیقی نگاه روان‌شناسی و اسلام به مقوله مثبت‌نگری در انسان»، سامان کمری، روش‌های و مدل‌های روان‌شناختی، ۱۳۹۹؛ مقاله «نیک و بدانگاری انسان و آثار تربیتی آن از دیدگاه ماکیاولی و قرآن کریم»، رامین عزیزی، جهانگیر مسعودی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ۱۴۰۰.

در هیچ‌یک از این دسته‌ها، به صورت خاص پژوهشی تطبیقی درباره «مثبت‌نگری» به انسان از نگاه قرآن کریم و روان‌شناسی مثبت وجود ندارد. مقاله «بررسی تطبیقی نگاه روان‌شناسی و اسلام به مقوله مثبت‌نگری در انسان» که نزدیک‌ترین موضوع با عنوان این مقاله است، از دو جهت متفاوت است: از جهتی، در این مقاله به مقایسه روان‌شناسی با کل منابع دین اسلام پرداخته است و یک پژوهش قرآنی صرف نیست. از جهت دیگر، در سراسر این مقاله، مثبت‌نگری در انسان به عنوان سازه‌ای روانی در وجود انسان با مثبت‌نگری به انسان به عنوان مبنایی انسان‌شناختی در هم آمیخته شده است و بخش شایان توجهی از مقاله به بیان شواهدی درباره مثبت‌نگری در انسان به عنوان سازه‌ای روانی اختصاص یافته است.^۳ این نوشتار در پی پاسخ به دو سؤال اساسی نوشته شده است: منظور از نگاه مثبت به انسان در روان‌شناسی مثبت به عنوان یک انسان‌شناختی چیست؟ آیا نگاه مثبت به انسان آن گونه که در روان‌شناسی مثبت تفسیر شده است، از منظر قرآن کریم پذیرفته شده است؟

۱. نگاه مثبت به انسان و پذیرش منش در روان‌شناسی مثبت

مهم‌ترین مبنای انسان‌شناختی در روان‌شناسی مثبت، نگاه مثبت به انسان است. اصلی‌ترین بنیان در شکل‌گیری نگاه مثبت به انسان در روان‌شناسی مثبت، پذیرش منش است. توجه به منش، ریشه در نظریه صفات در روان‌شناسی شخصیت دارد و در واقع، پذیرش منش، پذیرش ویژگی‌های مثبتی است که درون فرد پدیدارند.^۴ منش، ویژگی‌های مثبتی است که درون فرد ثبات دارد و در عین حال، این ویژگی‌ها انعطاف‌پذیر و قابل تغییرند.^۵ منش، بخشی از شخصیت شماس است که دیگر افراد، آن را بیشتر اوقات تحسین می‌کنند و محترم می‌دانند و ارزشمند می‌شمارند.^۶

۳. کمری، شمیری، «بررسی تطبیقی نگاه روان‌شناسی و اسلام به مقوله مثبت‌نگری در انسان»، ۱۸۳.

۴. پیتسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۲۸.

5 Christopher Peterson and Martin Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, 1st edition (Washington, DC : New York: American Psychological Association / Oxford University Press, 2004), 13.

۶. نیمک، مک گرث، بر قله اقتدار با توانمندی‌های منش، ۴۳.

به هریک از ویژگی‌های مثبت موجود در منش، توانمندی منش گفته می‌شود. «توانمندی‌های منش، ظرفیت‌ها یا صفات مثبتی‌اند که هرکدام جایگاه خود را دارد؛ یعنی جای دیگری را نمی‌گیرند و یکدیگر را کم‌رنگ نمی‌سازند، در فرهنگ‌های مختلف حضور دارند و ارزشمندند و موجب پیامدهای مثبت بی‌شماری برای خود و دیگران می‌شوند.»^۷

نویسندگان طبقه‌بندی فضایل و توانمندی‌های منش تأکید می‌کنند که توجه به موضوع منش در روان‌شناسی مثبت، در واقع در تقابل با نگاه بیمارگونه به انسان در روان‌شناسی است و برخلاف رویکرد منفی به انسان، که توانمندی‌های انسان را ثانویه، اقتباسی، غیرواقعی، جنبی و مزاحم می‌داند، در رویکرد مثبت به انسان، توانمندی‌های منش، پایه و اساس حالت‌های انسانی هستند.^۸

در سال‌های منتهی به قرن بیستم عواملی منجر به کناررفتن و کم‌رنگ‌شدن جایگاه منش در روان‌شناسی شد. نویسندگان کتاب طبقه‌بندی فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش، پنج دلیل برای این موضوع طرح می‌کنند که یکی از این دلایل، شکست تبیین‌هایی بود که تلاش می‌کردند ویژگی‌های مثبت را درون انسان اثبات کنند.^۹

اولین شکست در زمینه تبیین ویژگی‌های مثبت درون انسان، مطالعه بلندپروازانه «هارتسون» و «می» درباره رفتار اخلاقی است. در این مطالعه تلاش می‌شد بدانند آیا کودکان صفات عمومی درباره درستکاری و شرارت دارند یا نه؟ به عبارت تفصیلی‌تر، در پی پاسخ به این سؤال بودند که وقتی موقعیت‌های مختلفی برای تخطی کردن در اختیار کودکان قرار داده می‌شود، آیا این‌گونه است که برخی کودکان همیشه از خطر مرزها عبور می‌کنند و برخی نه؟ یافته‌های آن‌ها بر این دلالت داشت که رفتار اخلاقی به طور مشخص باثبات نیست... که نشان می‌دهد درستکاری یک ویژگی عمومی نیست.^{۱۰} این‌گونه نیست که برخی کودکان را بتوان به ویژگی‌هایی مثبت یا منفی متصف کرد که به دنبال آن، در موقعیت‌های مختلف یکسان رفتار کنند.

دومین شکست در زمینه تبیین ویژگی‌های مثبت درون انسان، تحقیق «والتر میشل» است. وی براساس پژوهش‌هایی مانند مطالعات «هارتسون» و «می» تلاش کرد فرض «ثبات و دوام» در ارتباط با هر ویژگی شخصیتی را به مناقشه بگذارد. وی نتیجه گرفت که شواهد کمی در تأیید فرض متداول ثبات شخصیتی وجود دارد. سپس مطرح کرد که نظریه‌های شخصیتی همگی اشتباه‌اند و باید به نسخه جدید از نظریه

۷. نیمک، مداخلات در توانمندی‌های منش، ۱۴.

۸. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۹.

۹. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۹۹-۱۰۰.

۱۰. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۰۰-۱۰۱.

یادگیری، که شخصیت را فقط در موقعیت‌های خاص قرار می‌دهد، جایگزین شوند. رفتارها انسجام دارند اما انسجام آن‌ها از ویژگی‌های روان‌شناختی ناشی نمی‌شود، بلکه بیشتر نتیجه محیط عینی و طرز تفکر مردم نسبت به آن است... افراطی‌ترین نتیجه‌گیری میشل آن بود که هیچ چیزی به‌عنوان شخصیت وجود ندارد. وقتی هیچ شخصیتی وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان احتمال وجود ویژگی‌های شخصیتی را قبول کرد؟^{۱۱}

اگرچه در آن دوره این تبیین‌ها با شکست مواجه شد؛ اما اکنون در روان‌شناسی مثبت، این نگاه مثبت به انسان پذیرفته شده است. نویسندگان اشاره می‌کنند که آزمون دوباره داده‌های اصلی «هارتسون» و «می»، ثبات بین موقعیتی زیادی را در درستکاری مقابل شرارت نشان می‌دهد؛ به این معنا که معمولاً کسانی که اهل درستکاری هستند در موقعیت‌های متنوع درستکار هستند و کسانی که در مقابل اهل شرارت هستند، در موقعیت‌های مختلف، شرارت داشته‌اند و درستکاری و شرارت را می‌توان علاوه بر رفتار، به خود شخص هم نسبت داد؛^{۱۲} چنان‌که گذشت اساس نگاه مثبت به انسان در روان‌شناسی مثبت، پذیرش منش و تبیین‌هایی است که از ویژگی‌های مثبت درون انسان ارائه شده است.

در واقع، با پذیرش منش، نوعی نگاه مثبت به انسان پذیرفته شده است. در پذیرش منش، وجود ویژگی‌های مثبتِ صفت‌گونه پذیرفته می‌شود. صفت‌گونه‌بودن، نشان از پذیرش ثبات و دوام نسبی این ویژگی‌هاست. کاری که برخی پژوهشگران در اواخر قرن بیستم تلاش کردند به روش علمی آن را ثابت کنند و در آن دوره با شکست مواجه شدند. نگاه مثبت به انسان این انگاره و باور را پررنگ می‌کند که ساختارهای شناختی-عاطفی مثبتی درون انسان وجود دارد که در عین انعطاف‌پذیربودن، دارای ثبات نسبی است و ارزش اخلاقی دارد و بستر رفتار اخلاقی را فراهم می‌کند.

این نگاه در تقابل با نگاه غالب در روان‌شناسی قرن ۲۰ است که در برخی از آن‌ها ریشه رفتارهای اخلاقی، ویژگی‌های منفی بود که ظاهری زیبا به خود گرفته است.

۲. شاکله و پذیرش منش در قرآن کریم

در این بخش تلاش می‌شود نگاه مثبت روان‌شناسی مثبت به انسان و پذیرش منش از نگاه قرآن کریم ارزیابی شود. باید روشن شود که آیا از نگاه قرآن می‌توان انسان‌ها را به صفت‌هایی متصف کرد و ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه‌ای برای آن‌ها بیان کرد؟ به عبارت دیگر، آیا قرآن قائل به منش برای انسان هست

۱۱. پیترسون، سلینگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۰۱-۱۰۰.

۱۲. پیترسون، سلینگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۰۱-۱۰۰.

یا نه؟

در گستره سنت اخلاقی مسلمانان، خواه متأثر از ارتباط آن‌ها با فلسفه یونان باستان بوده باشد یا به هر دلیل دیگری، اخلاق بر محوریت مفهوم ملکه شکل گرفته است. «ملکات و هیئت‌های نفسانی که اگر نفس به آن‌ها متصف شود، به سهولت کاری را انجام می‌دهد.»^{۱۳} در این سنت، ملکه وقتی مربوط به ویژگی‌های مثبت باشد، با منش به یک معناست. اما به صورت خاص در فرهنگ قرآن کریم واژه شاکله، در معنا و مفهوم منش یا به تعبیر دقیق‌تر «شخصیت» به کار رفته است. تعبیر دقیق‌تر از آن روست که در مفهوم منش، برخلاف مفهوم شخصیت، مثبت بودن لحاظ شده است و این در حالی است که شاکله نیز در فرهنگ قرآن، بدون لحاظ مثبت یا منفی بودن استعمال شده است. واژه شاکله یک بار در قرآن به کار رفته است: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا.»^{۱۴} «قرآن کریم در این آیه عمل انسان را مبتنی بر چیزی می‌داند که آن را شاکله می‌نامد... با توجه به مفهوم شخصیت در روان‌شناسی می‌توان به طور اجمال و بدون توجه به تعاریف خاصی که از شخصیت ارائه شده است، شاکله را معادل مفهوم شخصیت در روان‌شناسی گرفت.»^{۱۵}

علامه طباطبایی در تعریف شاکله می‌فرماید: «شاکله، همان شخصیت اکتسابی انسان است که از مجموعه غرایز و عوامل تربیتی و اجتماعی حاصل می‌شود.»^{۱۶} باقری نیز در ضمن توضیح تأثیر و تأثر ظاهر و باطن بر یکدیگر، که منجر به نشست حاصلی در اعماق درون انسان می‌شود، بیان می‌کند که: «با ظهور این سختی، شکل و طرحی در ضمیر انسان پدیدار می‌شود که در فرهنگ قرآن «شاکله» نام‌گذاری شده است (علمای اخلاق، آن را ملکه و روان‌شناسان، آن را منش یا شخصیت می‌نامند).»

عنصر بسیار اساسی در تعریف شاکله آن است که بر پایه فرهنگ قرآن، هرکس برابر شاکله خود کار می‌کند.^{۱۷} «عمل مشاگل، صفت درونی عامل است و صفت درونی را شاکله می‌گویند، چون صفت درونی قید و بند و جبلی انسان است. راغب اصفهانی می‌گوید: اوصاف راسخ را جبلی می‌گویند؛ برای اینکه مانند جبل و کوه است، به اوصافی که برای انسان به صورت حال باشد و زوال‌پذیر، جبلی گفته نمی‌شود. اما اوصافی که ملکه شده باشد و نظیر جبل راسخ باشد به آن جبلی می‌گویند. شاکله هم به اوصافی گفته می‌شود که پایبند جان بوده و انسان را از درون مقید کند.»^{۱۸}

۱۳. جوادی آملی، مبادی اخلاقی در قرآن، ۷۳.

۱۴. اسراء: ۸۴.

۱۵. احمدی، روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی، ۱۲-۱۳.

۱۶. طباطبایی، المیزان، ۱۹۲/۱۳. «هي الشخصية الخلقية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل الخارجية الفاعلة فيه.»

۱۷. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۶۶.

۱۸. جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۸۷.

بنابراین، اگرچه در قرآن معادل دقیقی برای منش وجود ندارد؛ اما شاکله، ازجمله عناصر اصلی مفهوم منش؛ یعنی ویژگی صفت‌گونه را دارد ولی انحصاری به ویژگی‌های مثبت ندارد. باتوجه‌به اینکه قرآن شاکله را هم برای افراد نیک و هم برای افراد بد اثبات کرده است، بنابراین در فرهنگ قرآن کریم ویژگی‌های صفت‌گونه مثبت (منش) در ضمن پذیرش ویژگی‌های صفت‌گونه (شاکله) پذیرفته شده است.

علاوه‌بر مفهوم شاکله، شواهد دیگری بر پذیرش منش در قرآن کریم وجود دارد. سخن از تغییر و تحولات قلب در قرآن کریم و ازجمله آن‌ها مرگ و حیات قلب، پذیرش ضمنی ویژگی‌های صفت‌گونه و منش است. «به نظر می‌رسد اندیشه پس‌آیات مربوط به نفوذناپذیرکردن قلب‌ها این قانون روان‌شناختی باشد که اگر کسی یک‌بار کار خوب یا بدی انجام داد، احتمال تکرار آن کار خوب یا بد ازسوی او بیشتر... می‌شود. با تکرار دائم یک کار خوب یا بد، انجام عکس آن عمل یا حتی فکرکردن به آن برای شخص تقریباً ناممکن می‌شود، طوری که اگر بدی کرده باشد، قلب او سخت... می‌شود.»^{۱۹} برخی قرآن‌پژوهان معاصر از سطح نظری فراتر رفته و در راستای ارائه یک تیپ‌بندی شخصیت براساس قرآن کریم تلاش‌هایی داشته‌اند.^{۲۱۲۰}

شهید مطهری با اشاره به آیه «إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ» بیان می‌کند که قرآن بزرگ‌ترین خسارت‌ها را ازدست‌دادن شخصیت می‌داند.^{۲۲} تعبیر نویسنده در اینجا به معنای منش نزدیک است و می‌توان گفت که از نظر ایشان، خسران نفس و خودباختگی در قرآن به معنای ازدست‌دادن منش است. در ذیل آیه «فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا»^{۲۳} مفسران اهل سنت و مفسران شیعی از پیغمبر اکرم نقل کرده‌اند که فرمود: «عده‌ای در روز قیامت به صورت حیوانات گوناگون در می‌آیند.»^{۲۴} این‌گونه روایات را وقتی در کنار این فهم از بهشت و جهنم قرار دهیم که «حقیقت انسان را بهشت و جهنم تشکیل می‌دهد و هم‌اکنون انسان در جهنم یا بهشت به سر می‌برد»،^{۲۵} جایگاه منش در آخرت آشکار می‌شود. ظهور اخلاق در آخرت مربوط به اخلاقیاتی است که درون انسان ریشه دوانده باشد. به عبارت دیگر، منش انسان و شخصیت انسان است که در آخرت ظهور می‌کند و نه صرفاً اعمال او و برخی از مفسران، به تعبیر پرتکرار «ما کانوا یعملون» برای اثبات همین معنا اشاره کرده‌اند.

۱۹. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۴۷.

۲۰. صفایی حایری، رشد: تفسیر سورة والعصر، ۱۷.

۲۱. صفایی حایری، صراط، ۱۵۵.

۲۲. مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، ۳۷۴/۱۱.

۲۳. نبأ: ۱۸.

۲۴. جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۳۲۶-۳۲۸.

۲۵. جوادی آملی، مبادی اخلاق در قرآن، ۱۷۰.

بنابراین، قرآن کریم برای انسان ویژگی‌های صفت‌گونه را می‌پذیرد و این ویژگی‌های صفت‌گونه، انحصاری در ویژگی‌های منفی ندارد و منش و ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه در قرآن کریم پذیرفتنی است.

۳. اصالت توأمان توانمندی‌ها و ضعف‌ها در انسان در روان‌شناسی مثبت

در کنار این نگاه مثبت به انسان باید توجه داشت که در روان‌شناسی مثبت، به‌شکل توأمان به توانمندی‌ها و ضعف‌ها در انسان اصالت داده می‌شود.

روان‌شناسان مثبت‌گرا معتقدند که سیر کلی روان‌شناسی در گذشته بیشتر بر جنبه‌های منفی زندگی انسان توجه داشته است و روان‌شناسان مثبت‌گرا تلاش می‌کنند علاوه بر جنبه‌های منفی وجود انسان، به جنبه‌های مثبت زندگی او نیز بپردازند و درباره آنچه که زندگی را ارزشمند می‌کند یا اینکه چطور افراد معمولی به شکوفایی برسند، نظریه‌پردازی کنند.^{۲۶} توجه شود که قرار نیست جنبه‌های منفی وجود انسان در این نگاه نادیده گرفته شود یا به آن‌ها پرداخته نشود، بلکه روان‌شناسی مثبت‌گرا پاسخ به فقدان توجه به بخش مثبت وجود انسان است.

نویسندگان کتاب «طبقه‌بندی فضایل و توانمندی‌های منش در روان‌شناسی مثبت» تأکید می‌کنند که: «روان‌شناسان مثبت هم توانمندی‌ها و هم ضعف‌ها را اصیل و از نظر علمی قابل تبیین در نظر می‌گیرند.»^{۲۷} در نگاه روان‌شناسی مثبت، فضیلت‌ها اغلب به‌عنوان «اصلاح‌کننده» شناخته می‌شوند؛ به این معناست که فضیلت‌ها در بستری از آسیب‌ها، ضعف‌ها و مشکلات انسانی تعریف شده‌اند؛^{۲۸} آسیب‌ها و مشکلاتی که ذاتی انسان است و باید به آن‌ها نگاه ویژگی‌های اصیل داشت. برای مثال، اگر فضیلت مهربانی مطرح است از آن‌روست که درون انسان گرایش به خودخواهی وجود دارد و در واقع، فضیلت مهربانی، فضیلتی است برای اصلاح این ویژگی انسان.^{۲۹} بنابراین، منظور از نگاه مثبت به انسان، پذیرش ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه در انسان در عین وجود برخی ویژگی‌هاست که نوعی آسیب، ضعف یا مشکل در انسان هستند. در واقع، فضیلت‌ها و توانمندی‌ها ویژگی‌هایی هستند برای رسیدن به زندگی خوب.

باتوجه به آنچه گذشت روشن شد که روان‌شناسی مثبت در پاسخ به این سؤال که آیا انسان‌ها صرفاً گرایش‌ها و انگیزه‌های منفی دارند یا در درون انسان ویژگی‌های مثبتی وجود دارد، به‌شکل توأمان به

۲۶. بانیول، روان‌شناسی مثبت در یک نگاه، ۲۵-۲۴.

۲۷. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۹.

۲۸. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۱۴۲.

۲۹. «ما به فضیلت گذشت و بخشش نیاز نداشتیم، اگر افراد خودخواهی نبودند، به فضیلت پشتکار هم احتیاجی نبود، اگر افرادی تنبل نبودند و فضیلت شجاعت هم ضرورت نداشت، اگر افراد گاهی از انجام کارهای درست نمی‌ترسیدند.»

۳۰. پیترسون، سلیگمن، فضایل و توانمندی‌های شخصیت، ۴۹.

توانمندی‌ها و ضعف‌ها در انسان اصالت می‌دهد و این‌گونه نگاه به انسان را از نگاهی صرفاً منفی به نگاهی مثبت ارتقا می‌دهد. اما با این ملاحظه که نگاه مثبت به معنای رد وجود انگیزه‌ها و گرایش‌های منفی در درون انسان نیست؛ بلکه اساساً در نگاه روان‌شناسی مثبت، فضیلت‌ها کارکرد اصلاحی دارند و به دلیل همین کارکرد اصلاحی است که برای زیستنی رضایت‌مندانه باید فضیلت‌مندانه زندگی کرد.

بنابراین در نگاه روان‌شناسی مثبت، هر دو دسته صفات مثبت و منفی، درون انسان اصالت دارند و منظور از این تعبیر، که فضیلت‌ها کارکرد اصلاحی دارند، اصالت‌دادن و نهادینه‌ترداندستن صفات منفی نسبت به صفات مثبت نیست؛ بلکه تعبیر «کارکرد اصلاحی» در واقع رد نگاه مثبت صرف به انسان است. انسان در نگاه روان‌شناسی مثبت، دو دسته صفات مثبت و منفی دارد که قرارگرفتن این دو دسته صفات در کنار یکدیگر باعث شده است که صفات منفی نیز اگرچه به خودی خود منفی هستند اما در کنار صفات مثبت، کارکرد مثبتی پیدا کنند.

۳. ۱. نگاه قرآن کریم به انسان، گرایش‌های دوگانه در انسان

قرآن کریم به انسان چه نگاهی دارد؟ آیا نگاه قرآن به انسان، نگاهی مثبت است یا منفی؟ آیا قرآن انسان را موجودی درخور ستایش می‌بیند یا او را مذمت می‌کند؟ آیا انسان به خودی خودش تمایل به خوبی‌ها دارد یا به بدی‌ها تمایل دارد یا اینکه تمایل ذاتی و خودبه‌خودی به هیچ‌یک از این دو ندارد؟

به نظر می‌رسد اینکه انسان از نگاه قرآن ستایش‌شدنی است یا نه با این سؤال که آیا انسان به خودی خود تمایل به خوبی دارد یا نه، برابر نیست. به عبارت دیگر، ممکن است انسان از نظر قرآن ستایش شده باشد اما به خودی خود تمایل به خوبی نداشته باشد یا اینکه انسان از نظر قرآن نکوهش شده باشد اما به خودی خود به خوبی تمایل داشته باشد. به هر حال باید در این موضوع از گرفتارشدن در مغالطه کنه و وجه پرهیز کرد.

منظور از نگاه مثبت به انسان در روان‌شناسی مثبت، پذیرش ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه در انسان در عین پذیرش وجود برخی ویژگی‌هاست که نوعی آسیب یا ضعف یا مشکل تلقی می‌شود. در اینجا نیز سؤال این است که آیا از نگاه قرآن انسان موجودی است که گرایش‌های مثبت صفت‌گونه‌ای در او وجود دارد یا نه؟ و آیا این گرایش‌های مثبت صفت‌گونه در کنار گرایش‌های منفی مطرح است یا به تنهایی؟

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که اندیشمندان دینی آن‌ها را شاهی بر میل و گرایش نهادینه‌شده درون انسان به سمت خیر و خوبی‌ها می‌دانند.^{۳۱} در بین مجموعه آیاتی که برای اثبات نگاه مثبت به انسان استناد

۳۱. شمس: ۹-۷، شریعتمداری، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۵۵-۱۵۶؛ جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۷۱-۱۷۲؛ روم: ۳۰؛ باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۲۰؛ جوادی آملی، مبانی اخلاق در قرآن، ۷۶-۷۹؛ شاه‌آبادی، رشحات البحار، ۳۱۶-۳۱۹؛ اعراف: ۱۷۲-۱۷۳؛ باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۲۰؛ جوادی آملی، مبانی اخلاق در قرآن، ۷۶-۷۹؛ عصر: ۳-۲؛ شریعتمداری، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۵۵-۱۵۶؛ صفایی حایری، رشد؛ تفسیر سورة والعصر، ۲۹-۳۰؛ انعام: ۱۶۰؛ جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۷۶-۱۷۷؛ حجرات: ۷؛ جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان؛ انعام: ۷۹-۷۶؛

شده است، آیه فطرت از گستره استناد بیشتری برخوردار است. براساس آیه فطرت و برخی دیگر از آیات قرآن، برخی اندیشمندان دینی معتقدند که انسان گرایش اولیه به سمت خیر و خوبی دارد و ریشه این گرایش را فطرت می‌دانند.^{۳۲} برخی اندیشمندان دینی، ریشه این گرایش به خیر و خوبی را از منظر قرآن کریم، توحید و گرایش به خیر مطلق در درون انسان می‌دانند.^{۳۳} برخی تلاش کرده‌اند گرایش‌های فطری به سمت خوبی‌ها را طبقه‌بندی کنند و چند گرایش اصلی مربوط به فطرت را مطرح کنند.^{۳۴} برخی در این میان، میل اساسی درون انسان را گرایش اساسی فطرت می‌دانند و سایر گرایش‌های فطری را به آن ارجاع می‌دهند. در این میان، برخی نیز در مفهوم‌شناسی فطرت، فطرت را صرفاً شامل گرایش‌های مثبت فطری ندانسته‌اند و ویژگی‌های فطری را در دو دسته قرار می‌دهند و اعتراض فرشتگان به آفرینش انسان را نیز ناظر به همین موضوع می‌دانند.

آیه کرامت و مباحث مطرح‌شده در ذیل آن، ازجمله محورهایی است که نگاه مثبت یا منفی قرآن به انسان را مشخص می‌کند.^{۳۵} البته کرامت لزوماً به این سؤال، که آیا انسان میل به خوبی دارد یا نه، نمی‌پردازد؛ بلکه به این سؤال می‌پردازد که آیا انسان از نگاه قرآن موجودی ستودنی است یا نه؟ آیت‌الله جوادی آملی علم به اسما، خلافت الهی، تسخیر آسمان‌ها و زمین برای او و داشتن بصیرت به خویشتن را جلوه‌های کرامت انسان می‌داند. ایشان کرامت را ویژه افراد دارای این ویژگی‌ها می‌داند و به تعبیری، همه انسان‌ها دارای کرامت نیستند و صرفاً انسان‌هایی که دارای این ویژگی‌ها هستند، از کرامت اشاره‌شده در آیه برخوردارند.^{۳۶} اگر این تفسیر پذیرفته شود، آیه کرامت نمی‌تواند شاهی بر نگاه مثبت قرآن به انسان تلقی شود.

باین وجود، در آیات قرآن نکوهش انسان کم نیست، به طوری که برخی مستشرقان وصف طبیعت انسان در قرآن را خوش‌بینانه نمی‌دانند و معتقدند که قرآن به توانایی‌ها و امیال انسان نگاهی بدبینانه دارد.^{۳۷} اندیشمندان قرآنی با بررسی نکوهش‌های قرآن کریم نسبت به انسان، آن‌ها را در طبقه‌بندی‌های

جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۸۱-۱۸۵؛ عنکبوت: ۶۵؛ جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۸۱-۱۸۵؛ تین: ۴؛ صفای حایری، حیات پرتو: معاد از منظر قرآن؛ لیلہ القدر، ۲۹؛ اسراء: ۷۰؛ جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۱۶؛ باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۱۹۱-۱۹۲ و
 ۳۲. «انسان مانند ظرف توخالی نیست که هر چیزی را در خود جای دهد... فطرت انسان نیز اوصاف کمال، تمام، سالم و حسن مانند صدق، امانت، احسان را می‌پذیرد ولی اوصاف نقص و عیب و قبیح؛ مانند دروغ و انواع خلاف و ظلم را بر نمی‌تابد؛ مثلاً اگر کودکی بخواهد دروغ بگوید، صورتش سرخ می‌شود و زبانش می‌گیرد.» جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۶۸-۱۷۰.
 ۳۳. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۷۶-۷۹.
 ۳۴. نک: شاه‌آبادی، رشحات البحار، ۳۱۶-۳۱۹.
 ۳۵. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۱۹۱-۱۹۲.
 ۳۶. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۱۷-۲۲۰.
 ۳۷. هفتادر رضایی، محمدی، «نقد دیدگاه رابن هارت در باب هویت معرفتی اخلاق دینی در قرآن»، ۳۴-۱۲۱.

مختلفی قرار داده‌اند. توجه به این طبقه‌بندی‌ها می‌تواند این موضوع را که آیا قرآن کریم نگاه مثبتی به انسان دارد، شفاف کند و نشان دهد که آیا نکوهش قرآن به سبب تمایل خودبه‌خودی او به بدی‌هاست یا دلیل دیگری دارد. باقری به جای تعبیر به «نکوهش قرآن نسبت به انسان»، از تعبیر «توصیف قرآن درباره محدودیت‌های انسان» بهره جسته است. وی محدودیت‌های توصیف‌شده انسان در قرآن را در سه دسته قرار می‌دهد: ۱. محدودیت‌هایی که به منزله زمینه خلقت‌اند؛ ۲. محدودیت‌هایی که ناشی از قرارگرفتن انسان در موقعیت و شرایط معین است؛ ۳. محدودیت‌هایی که انسان با دخالت و اختیار خود آن‌ها را به وجود می‌آورد.

وی معتقد است که محدودیت‌های دسته اول در قرآن کریم هرگز بستری برای نکوهش انسان نبوده است. محدودیت‌های دسته دوم اگر به معنای پذیرش و انفعال در برابر آن‌ها باشد، از آن جهت که انسان با انتخاب و اختیار خود، در برابر آن‌ها کنشی نداشته است، مورد نکوهش است. محدودیت‌های دسته سوم نیز باتوجه به اینکه به اختیار انسان است، نکوهش‌شدنی است.^{۳۸}

آیت‌الله جوادی آملی نیز اوصاف نکوهیده انسان در قرآن را در سه دسته قرار می‌دهد: ۱. اوصاف بیان‌کننده طبیعت انسان؛ ۲. اوصاف ناشی از بهره‌برداری نادرست از طبیعت انسانی؛^{۳۹} ۳. اوصاف برخاسته از سوءاختیار.

ایشان نیز اگرچه اوصاف دسته اول را ضمن اوصاف نکوهیده انسان در قرآن مطرح می‌کند، بااین حال تأکید می‌کند که «آیات این اوصاف، ناظر به ذم یا تقبیح وجود انسان نیست ولی چون این اوصاف درباره نقاط ضعف وجود آدمی است، سهل‌انگاری درباره آن‌ها زمینه انحراف بینش‌ها و گرایش‌ها و در نتیجه، رفتارها را پدید می‌آورد.» در واقع، قرآن کریم در مقام توجه‌دادن انسان به محدودیت‌ها و نقاط ضعف وجودش است.

جدای از اینکه آیا قرآن نسبت به اوصاف دسته اول در مقام نکوهش انسان بوده است یا نه، این سؤال مطرح است که آیا باتوجه به این دسته از آیات می‌توان گفت که قرآن کریم نسبت به طبیعت انسان، نگاهی منفی دارد؟

۳۸. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۴۱-۳۸.

۳۹. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۳۸.

۴۰. «برخی اوصاف منفی انسان ریشه‌هایی طبیعی دارد و از انحراف تمایلات موجود در طبیعت انسان و به تعبیر دقیق‌تر، تبعیت نکردن طبیعت او از فطرت وی پدید می‌آید ولی بعضی اوصاف منفی مستقیماً بر اثر سوءاختیار انسان ایجاد می‌شود و طبیعت انسانی، به‌خودی‌خود اقتضای چنین اوصافی را ندارد.» جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۴۴-۲۳۸.

ابتدا به دیدگاه برخی اندیشمندان قرآن‌پژوه در این زمینه، اشاره و سپس جمع‌بندی نویسنده ارائه

می‌شود.

دیدگاه درباره جمع‌بندی نگاه قرآن به طبیعت انسان با توجه به آیات بیان‌کننده ضعف و محدودیت انسان	قرآن‌پژوه
وی معتقد است که شهوات چیز بدی نیست و نیازها و احتیاجات ما هستند اما گاهی این شهوات تزیین و توجیه می‌شوند. عنصر بسیار پررنگ در نگاه ایشان، مفهوم «ترکیب» در نظام اخلاقی اسلام است. ایشان با استناد به آیه «يُذِلُّ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»^{۴۱} می‌فرماید: «این سخن اساسی در نظام اخلاقی اسلام است که این تبدیل چگونه صورت می‌گیرد؛ یعنی چطور مثلاً بخل تبدیل به سخاوت می‌شود؟ نکته مهم در این است که این تبدیل‌ها نتیجه دو عامل کلی ترکیب محبت است با احساسات انسانی و ترکیب معرفت با معارف انسانی؛ یعنی ترکیب محبت و معرفت با یقین و ایمان، مبنای کلی اخلاقیات اسلام است؛ چون تبدیل، نتیجه این ترکیب است.»^{۴۲} با ترکیب شناخت و غرایز و با ترکیب عشق و غرایز، به آن‌ها جهت می‌دهد و به آن‌ها شکل می‌دهد. بخل و ریا و ترس و یأس را تبدیل به گذشت، ایثار، قدرت، انقطاع و آزادی می‌نماید.»^{۴۳} «انسان از سرمایه‌هایی سرشار است و با استعدادهایی همراه، از نیروهای بدنی و عاطفی و غرایز فردی و اجتماعی و عالی گرفته تا مهم‌تر از این همه؛ یعنی نیروی رهبری این‌ها و جهت‌دادن به این همه استعداد. انسان‌ها گرچه در سرمایه‌ها با هم تفاوت دارند، اما در جهت‌دادن به این‌ها و رهبری این‌ها همه با هم برابرند.»^{۴۴}	صفایی حائری
وی معتقد است که قرآن کریم برخی حیوان ناطق‌ها را انسان نمی‌داند.^{۴۵} از نظر قرآن، انسان بدون تاله، سطح حیات انسانی را ندارد و صرفاً در سطح حیات حیوانی زندگی می‌کند.^{۴۶} باین‌وجود، وی به دوگانه فطرت و طبیعت در انسان اشاره می‌کند و هردوی آن‌ها را از قوای روحی انسان می‌شمارد و آنچه موجب ستایش و نکوهش انسان می‌شود، انتخاب شخص در حاکم کردن فطرت یا طبیعت در وجودش است.^{۴۷} همه نکوهش‌ها به طبیعت‌گرایی و همه	جوادی آملی

۴۱. فرقان: ۷۰.

۴۲. صفایی حائری، نظام اخلاقی اسلام، ۲۰.

۴۳. صفایی حائری، نظام اخلاقی اسلام، ۳۰.

۴۴. صفایی حائری، رشد: تفسیر سورة العصر، ۲۹-۳۰.

۴۵. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۴۷.

۴۶. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۵۰.

۴۷. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۱۶۸-۱۷۰.

ستایش‌ها به روح فطرت‌خواهی انسان بر می‌گردد. وی آیات نکوهش قرآن نسبت به اوصاف مربوط به طبیعت انسان را به هشدارهایی، که نسبت به پدیده‌هایی مانند گاز و برق و... داده می‌شود، تشبیه می‌کند و معتقد است که این هشدارها برای بازداری انسان از پیامدهای نامطلوب پدیده‌هایی است که وجود آن‌ها تحت حاکمیت فطرت برای حیات انسان ضروری است.^{۴۸} وی اوصاف نکوهیده انسان را در سه دسته قرار می‌دهد که تفصیل آن در متن گذشت. بنابراین، جنبه منفی در وجود انسان وجود ندارد، بلکه نحوه حاکمیت فطرت و طبیعت است که به دنبال آن ستایش و نکوهش خواهد آمد.	
وی امانت الهی انسان و هدف از خلیفه خداشدن را برقراری نظامی اخلاقی در زمین معرفی می‌کند و پس از آن، ساختار انسان را که بین دوگانه‌هایی ناپایدار است، چهارچوبی خدادادی برای اعمال انسان می‌داند که هدف اصلی آن افزایش حداکثری انرژی اخلاقی است.^{۴۹} وی تأکید می‌کند که «به نظر نمی‌رسد قرآن بر اعتقاد بنیادین دوگانه‌گرایی روح-جسم که در فلسفه یونان، مسیحیت و آیین هندو رواج دارد، صحنه بگذارد. درحقیقت، آیه‌ای در قرآن نیست که بگوید انسان از دو چیز جدا، چه رسد به دو چیز ناهمخوان؛ یعنی جسم و روح، تشکیل شده است.»^{۵۰} «به نظر می‌رسد انسان نیاز به تلاش چندانی ندارد تا حقیر و خودبین و غرق در زندگی روزمره و برده تمایلات خود شود. دلیل این مسئله آن نیست که این‌ها برای او طبیعی اند، ذات او برای تعالی خلق شده؛ بلکه طبق فرموده قرآن که پیش‌تر هم آمد جذب زمین شدن آسان‌تر از بالارفتن از مراتب خلوص و پاکی است.»^{۵۱} وی معتقد است که تهدیدهای قرآن به دلیل پرهیز از خودفریبی انسان است.^{۵۲} وی مشکل اصلی انسان را کوته‌فکری (قتر) او می‌داند و بر اراده و اختیار انسان تأکید می‌کند.^{۵۳}	فضل الرحمان

۴۸. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۱۵.

۴۹. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۵۶.

۵۰. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۴۳.

۵۱. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۴۸.

۵۲. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۶۴-۶۸.

۵۳. فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ۵۴.

وی به فطرت باور دارد و پنج ویژگی اساسی را ویژگی‌های فطری می‌داند. «همه فطرت‌ها به یک فطرت اصلی بر می‌گردد و آن، کمال لایتناهی خواستن است.»^{۵۴} درباره نكوهش انسان در قرآن می‌گوید که: «تمام مذمت‌ها متوجه انسان منهای ایمان است؛ به عبارت دیگر، انسان جدا از خدا. از نظر اسلام انسانی که ایمان ندارد و خدا را گم کند، خود را گم کرده است و حقیقت گمراهی همین است و چنین انسانی بدترین جنبه‌هاست.»^{۵۵} ایشان تأکید می‌کند که در قرآن هم آیات مدح و هم آیات ذم انسان وجود دارد و جمع این دو دسته آیه را به سه نحو امکان‌پذیر می‌داند: «۱. مدح انسان مربوط است به سرشت و طینت و ذم انسان مربوط است به عوامل انحرافی عارضی... این صحیح نیست، زیرا خود انسان مورد ملامت است. ۲. اینکه هم مدح و هم ذم، هر دو مربوط به سرشت انسان است. انسان دوسرشتی است، هم سرشت خاکی و لجنی و زمینی دارد و هم سرشت ملکوتی و خدایی... مدح انسان مربوط است به قسمت اول و ذم او به قسمت دوم. دیگر بستگی دارد که کدام سرشت قوی‌تر باشد و یا عوامل خارجی به سراغ کدام یک آمده باشد. این هم صحیح نیست. انسان به شکل یک موجود مختار و آزاد مذمت شده است. ۳. اینکه مدح مربوط است به سرشت انسان، آن هم نه تنها قسمت علینی آن، بلکه جامعیت و مظهریت تامه آن که همه استعدادها بالقوه در او هست و حتی سرشت خاکی انسان از آن نظر که او را در شرایط آزادی و اختیار و انتخاب قرار می‌دهد نیز خوب است. فطرت انسان حتی از نظر فطرت خاکی در مجموع ساختمان انسان خوب است. آنچه انسان را بد می‌کند، سوء انتخاب انسان است... پس انسان دو مدح دارد و یک ذم. یک مدح انسان، مدح انسان نیست، مدح خالق انسان است از نظر آفرینش کامل و جامع انسان... و یک نوع مدحی است که از انسان به عنوان یک فاعل مختار و یک موجود خلاق و مرید و انتخابگر و اختیارکن خوب شده است... و اما ذم انسان، همه مربوط به قوس صعود است و از انتخاب بد و اختیار بد او انتقاد می‌شود، از اینکه رسالت خویش را بد انجام داده انتقاد می‌شود.» در ادامه این یادداشت، ایشان همین وجه آخر را صحیح می‌داند؛ «زیرا مذمت‌های انسان همه از نوع ملامت و سرزنش است که چرا این چنین هستی و چرا آن چنان که باید، نیستی.»^{۵۶}	مطهری
«... انسان موجودی دومرحله‌ای است... در مرحله پیش از انقلاب و... جز توانمندی	حائری

۵۴. مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱۱، ۶۱.

۵۵. مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ۳۴۱.

۵۶. مطهری، مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ۳۵۶-۳۵۸.

شیرازی	بیدادگران نمی‌بیند اما پس از انقلاب، به‌جز قدرت خدا نمی‌بیند... دوره پیش از انقلاب، حاکمیت طبیعت خوانده می‌شود و دوره پس از انقلاب، حاکمیت فطرت بر طبیعت و آدم‌شدن، به‌معنای حاکمیت مستقر فطرت بر طبیعت است. دوره پیش از انقلاب، فطرت هست اما حاکم نیست و دوره پس از انقلاب نیز طبیعت هست اما حاکم نیست. استقرار حکومت طبیعت و یا فطرت به‌ندرت روی می‌دهد و عموماً تنازع میان طبیعت و فطرت است...»^{۵۷}
باقری	وی علاوه بر اشاره به فطرت، میثاق، حنیفیت و مفاهیمی از این دست که اشاره به گرایش‌های مثبت درون انسان دارد،^{۵۸} بخشی از توصیف قرآن نسبت به انسان را مربوط به توصیف محدودیت‌هایی اختصاص می‌دهد که با آدمی همراه‌اند یا در کمین او نشسته‌اند. وی محدودیت‌ها را در سه دسته قرار می‌دهد که در متن، تفصیل آن گذشت. چنان‌که اشاره شد انسان محدودیت‌هایی در طبیعت خود دارد که هرگز نسبت به آن‌ها نکوهش نشده است اما اصل این محدودیت‌ها را باید پذیرفت. برخی دیگر از محدودیت‌ها بسته به انتخاب خود شخص است که آن را پذیرفته یا آن را ایجاد کرده است، در این موارد انسان نکوهش شده است.^{۵۹}
سروش	نویسنده پس از اشاره به گفت‌وگوی فرشتگان هنگام خلقت آدم می‌گوید: «... این طور نیست که آدمیان در اصل ضعیف و هلوع و جزوع و منوع و... نبوده‌اند اما به علت ورود به این جهان یا گرفتار آمدن در چنبره حیات، جمعی این اوصاف را پیدا کرده‌اند. از ظواهر آیات قرآن این‌گونه بر می‌آید که این اوصاف اولی هستند. اگر ما برای بشر فطرتی قائل ایم و برای او اوصافی فطری بر می‌شماریم، باید این اوصاف را نیز فطری آدمی بشناسیم. این واقع‌بینی بسیار مهم است.»^{۶۰}

همان‌گونه که در اندیشه قرآن‌پژوهان مختلف ملاحظه شد، دو دسته گرایش در وجود انسان پذیرفته شده است اما تفسیر این دو دسته گرایش از نظر قرآن‌پژوهان متفاوت است. چیزی که در دیدگاه اکثر آن‌ها ملاحظه‌شدنی است عبارت است از: این گرایش‌های دوگانه در بستر انتخابگری انسان فهمیدنی است و بدون این گرایش دوگانه، انتخابگری معنا نخواهد داشت. لازمه انتخاب، وجود چند گزینه است تا شخص از میان آن‌ها دست به انتخاب بزند. ویژگی‌های مثبت و منفی در نهاد انسان، هیچ‌کدام تعیین‌کننده قطعی مسیر حرکت انسان نیستند و صرفاً بستری برای انتخابگری انسان فراهم می‌کنند و سرانجام انسان است که

۵۷. حایری شیرازی، انسان‌شناسی، ۱۵-۱۷.

۵۸. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۲۰-۲۱.

۵۹. باقری، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ۳۸-۴۱.

۶۰. دباغ، آیین در آینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، ۲۳۹.

با انتخاب خود، تحقق مثبت یا منفی خود را تعیین می‌کند. در این نگاه، انسان نه وجودی خنثی و بدون گرایش است و نه وجودی که صرفاً گرایش مثبت یا منفی داشته باشد، بلکه انسان موجودی است که هر دو دسته گرایش در او وجود دارد.

نکته درخور توجه دیگر آنکه، گرایش‌های انسان دوگانه است اما در بیشتر دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان مذکور، این دو دسته گرایش در تقابل با یکدیگر نیست؛ بلکه جمع میان آن‌ها اهمیت دارد. اشاره به مفاهیمی چون حاکمیت فطرت بر طبیعت، مدح انسان از جهت جامعیت، افزایش حداکثری انرژی اخلاقی، تبدیل سیئات به حسنات براساس اصل ترکیب و... تلاشی برای تبیین عدم تقابل این دو دسته گرایش و نحوه جمع میان آن‌هاست. به عبارت دقیق‌تر، اگرچه انسان در بستر گرایش‌های دوگانه درون خویش باید دست به انتخاب بزند، اما این انتخاب به معنای حذف یکی از گزینه‌ها و سرکوب یکی از گرایش‌ها در درون او نیست. انتخابگری میان این دو دسته گرایش، به معنای امکان برقراری دو گونه نسبت میان این دو دسته گرایش است. در یک گونه، گرایش‌های دسته اول بر جریان وجود انسان حاکم می‌شوند و گرایش‌های دسته دوم زیرمجموعه آن قرار می‌گیرد و در گونه دیگر، عکس این نسبت به انتخاب انسان تحقق می‌یابد. قرآن‌پژوهان سعی کرده‌اند با تعبیر مختلف خود این موضوع را تبیین کنند.

برای مثال، تعبیر «حاکمیت فطرت بر طبیعت»، تلاشی برای تبیین نسبت مطلوب میان این دو دسته گرایش است؛ با این توضیح که، اولاً این دو دسته گرایش در وجود انسان با تعبیر فطرت و طبیعت بیان شده است و هر دو، آفریده خداوند است؛ ثانیاً واژه حاکمیت، این مفهوم را در ذهن تداعی می‌کند که قرار نیست هیچ‌یک از این دو دسته گرایش در وجود انسان حذف یا سرکوب شود، بلکه باید دسته گرایش‌های طبیعی، محدودیت‌هایی را بپذیرد که گرایش‌های فطری تعیین می‌کند.

همچنین تعبیر «تبدیل سیئات به حسنات براساس اصل ترکیب»، بیانگر این موضوع است که دسته گرایش‌های طبیعی در صورتی که نسبت درستی با گرایش‌های فطری برقرار نکنند، سیئه خواهد بود اما همین گرایش‌ها با توجه به «اصل ترکیب» و برقراری نسبت‌های جدید می‌توانند تبدیل به حسنات شوند.

در واقع در نگاه قرآن، انسان دو دسته گرایش دارد که هر دو برای زیست انسان ضرورت دارد اما دسته‌ای از این گرایش‌ها که می‌توان آن‌ها را گرایش‌های اخلاقی و فضیلت‌مندانه دانست، باید حاکم بر وجود انسان شود.^{۶۱} از این رو، می‌توان گفت که: نگاه روان‌شناسی مثبت در این زمینه با نگاه قرآن کریم همسوست.

۶۱. در نگاه برخی، چون صفایی حایری گرایش‌های دسته اول، با اصل ترکیب، دست‌مایه‌ای برای گرایش‌های اخلاقی هستند.

نتیجه‌گیری

براساس مقایسه صورت گرفته می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که روان‌شناسی مثبت‌گرا و به‌شکل مشخص، نگاهی که نویسندگان طبقه‌بندی فضیلت‌ها اتخاذ کرده‌اند در یکی از مهم‌ترین مبانی؛ یعنی نوع نگاه به انسان از نظر وجود ویژگی‌های مثبت و منفی درون وی که ازجمله مبانی انسان‌شناسی است، با نگاه قرآن کریم تقابل جدی ندارد. ازاین‌رو، گزاره‌هایی که مبتنی بر این پیش‌فرض و مبناست، استفاده‌شدنی است. البته در اینجا صرفاً چستی موضوع -نگاه مثبت به انسان- بررسی و ارزیابی شد و در چرایی و چگونگی بودن انسان به این شکل، مبانی روان‌شناسی مثبت‌گرا با نگاه قرآن کریم فاصله دارد، هرچند که شاید با یکدیگر جمع‌شدنی نیز باشند. برای مثال، در روان‌شناسی مثبت یکی از ایده‌های اصلی بر وجود ویژگی‌های مثبت درون انسان، تبیین وجود آن‌ها مبتنی بر نظریه تکامل است^{۶۲} و در مقابل، فطرت مفهومی است که در نگاه قرآن کریم می‌تواند مبنای تبیین وجود ویژگی‌های مثبت درون انسان باشد. بررسی این موارد نیاز به پژوهش‌های مجزایی دارد.

همچنین باید دقت داشت که این مبنای انسان‌شناختی، با سایر مبانی ارزش‌شناختی و هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی درهم تنیده است و فهم دقیق و جامع این دو نگاه، به بررسی سایر مبانی نیاز دارد. برای مثال، مهم‌ترین ارزش‌غایی در روان‌شناسی مثبت، رضایتمندی از زندگی است و باتوجه‌به تعبیراتی که به کار برده می‌شود، رضایتمندی از زندگی اگرچه مفهومی معادل لذت‌جویی ندارد، اما مفهومی این‌دنیایی است و ناظر به احساسات و عواطف مثبت ما در زندگی این دنیاست.^{۶۳} این در حالی است که در نگاه قرآن کریم، فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش، در تحقق آخرت (بهشت و جهنم) مؤثرند و دعوت به آن‌ها صرفاً برای تحقق یک زندگی رضایتمندانه این‌دنیایی نیست.

براساس گزارش ارائه‌شده در این نوشتار، روان‌شناسی مثبت، ویژگی‌های مثبت و منفی صفت‌گونه درون انسان را می‌پذیرد و ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه را منش نام گذاشته و بر این باور است که منش، ویژگی اصلاح‌کنندگی نسبت به ویژگی‌های منفی دارد و زندگی فضیلت‌مندانه و مبتنی بر ویژگی‌های مثبت صفت‌گونه می‌تواند احساس رضایتمندی از زندگی را زیاد کند. بنابراین روان‌شناسی مثبت، به معنای توجه صرف به ویژگی‌های مثبت انسان نیست و تنها جای خالی ویژگی‌های مثبت را در تحلیل‌های روان‌شناختی پر کرده است.

بسیاری از مفسران قرآن کریم نیز وجود ویژگی‌های صفت‌گونه درون انسان را پذیرفته‌اند. شاکله،

۶۲. سلیگمن، پیترسون، طبقه‌بندی توانمندی‌های منش و فضیلت‌های انسان، ۱۱۶.

۶۳. هفرن، بانیول، روان‌شناسی مثبت‌نگر، ۱۸.

تحولات قلب، ظهور ویژگی‌های اخلاقی در ظرف آخرت و تکرار زیاد عباراتی مانند «بما كانوا یعملون»، شهادتی بر این معناست. عموم مفسران قرآن کریم این‌گونه برداشت کرده‌اند که در قرآن کریم دو دسته ویژگی برای انسان در نظر گرفته شده است و البته با این ملاحظه که این دو دسته در تقابل با یکدیگر نیستند و نباید برای رسیدن به یکی از آن‌ها دیگری را از بین برد؛ بلکه باید این دو دسته ویژگی در نظام توحید یافته‌ای در درون انسان با یکدیگر ارتباط برقرار کنند.

نکته دیگری که باید مدنظر قرار گیرد، تبیین ضمنی چرایی وجود این دو دسته صفت (مثبت و منفی) در وجود انسان است. چنان‌که گذشت، در روان‌شناسی مثبت ویژگی‌هایی که به‌تنهایی اثرات منفی در زندگی فردی و اجتماعی انسان داشتند (و به آن‌ها صفات منفی اطلاق شد)، در کنار ویژگی‌های مثبت که کارکرد اصلاحی دارند، اصلاح شدند و نه تنها ویژگی‌های مثبت، بلکه ویژگی‌های منفی نیز در کنار ویژگی‌های مثبت کارکرد مفیدی برای زیست فردی و اجتماعی انسان خواهد داشت.

در نگاه قرآن‌پژوهان نیز ویژگی‌های (به‌ظاهر) منفی و بیهوده و بی‌فایده، در نهاد انسان قرار نگرفته‌اند و این ویژگی‌ها بایستی در نسبت صحیحی که با ویژگی‌های مثبت برقرار می‌کنند، به کارکرد مفید خود در زندگی انسان منجر شود. این نسبت صحیح میان این دو دسته ویژگی، در اندیشه قرآن‌پژوهان با تعبیر مختلفی بیان شده است. برای مثال، برخی قرآن‌پژوهان از ویژگی‌های منفی، به ویژگی‌های مربوط به طبیعت انسان تعبیر کرده‌اند و از ویژگی‌های مثبت، به ویژگی‌های مربوط به فطرت انسان و در توضیح نسبت صحیح میان این دو دسته ویژگی، بر حاکمیت فطرت بر طبیعت تأکید کرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

احمدی، علی‌اصغر. روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۲.

باقری، خسرو. نگاهی دوباره به تربیت اسلامی. تهران: مدرسه، ۱۳۹۲.

بانیول، ایلونا. روان‌شناسی مثبت در یک نگاه. ترجمه حسن پاشا شریفی، سیمین دخت رضاخانی. تهران: رشد، ۱۳۹۸.

پیترسون، کریستوفر، مارتین سلیگمن. فضایل و توانمندی‌های شخصیت. اصفهان: یارمانا، ۱۳۹۵.

جوادی آملی، عبدالله. تفسیر انسان به انسان. بی‌جا: اسراء، ۱۳۸۹.

جوادی آملی، عبدالله. فطرت در قرآن. بی‌جا: اسراء، ۱۳۸۴.

جوادی آملی، عبدالله. مبادی اخلاق در قرآن. بی‌جا: اسراء، ۱۳۹۵.

جوادی آملی، عبدالله. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء، ۱۳۹۸.

- حایری شیرازی، محی‌الدین. انسان‌شناسی. قم: شفق، ۱۳۷۲.
- دباغ، سروش. آیین در آئینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش. تهران: صراط، ۱۳۸۷.
- سلیگمن، مارتین ای پی، کریستوفر پیترسون. طبقه‌بندی توانمندی‌های منش و فضیلت‌های انسانی. ترجمه محسن زندی، لیلا باقری. تهران: رشد، ۱۴۰۰.
- شاه‌آبادی، محمدعلی. رشحات البحار. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
- شریعتمداری، علی. تعلیم و تربیت اسلامی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.
- صفایی حایری، علی. حیات برتر: معاد از منظر قرآن. بی‌جا: لیلۃ القدر، ۱۳۹۰.
- صفایی حایری، علی. رشد؛ تفسیر سورة والعصر. بی‌جا: لیلۃ القدر. ۱۳۸۱.
- صفایی حایری، علی. صراط. بی‌جا: لیلۃ القدر. ۱۳۸۴.
- صفایی حایری، علی. نظام اخلاقی اسلام. قم: لیلۃ القدر، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
- فضل‌الرحمان. مضامین اصلی قرآن. ترجمه فاطمه علاقه‌بندی. تهران: کرگدن، ۱۳۹۷.
- کمری، سامان، بابک شمشیری. «بررسی تطبیقی نگاه روان‌شناسی و اسلام به مقوله مثبت‌نگری در انسان»، فصلنامه علمی روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی. دوره ۱۱، ش ۴۰ (۱۳۹۹): ۹۲-۱۷۳.
- مطهری، مرتضی. مجموعه یادداشت‌های استاد مطهری. بی‌جا: صدرا، بی‌تا.
- نیمک، راین. مداخلات در توانمندی‌های منش. ترجمه محمد خدایاری‌فرد، مرجان حسنی‌راد، کتابیون حلمی. تهران: دانشگاه تهران. ۱۴۰۱.
- نیمک، راین، رابرت مک‌گرث. بر قله اقتدار: با توانمندی‌های منش. ترجمه محمد خدایاری‌فرد، مرجان حسنی‌راد. تهران: سایه سخن. ۱۴۰۱.
- هفتادر رضایی، حسن، مسلم محمدی. «نقد دیدگاه رابن هارت در باب هویت معرفتی اخلاق دینی در قرآن». پژوهش‌های اخلاقی. س ۲، ش ۲ (۱۳۹۰): ۳۴-۱۲۱.
- هفرن، کیت، ایلونا بانیول. روان‌شناسی مثبت‌نگر. ترجمه محمدتقی تبیک، محسن زندی. قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث. ۱۳۹۸.

Peterson, Christopher, and Martin Seligman. Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification. 1st edition. Washington, DC : New York: American Psychological Association / Oxford University Press, ۲۰۰۴

Seligman, Martin E. P., and Mihaly Csikszentmihalyi. 'Positive Psychology: An Introduction.' American Psychologist ۵۵, no. ۱ (۲۰۰۰): ۵-۱۴. <https://doi.org/10.1037/X050105>

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Aḥmadī, ‘Alī Aṣghar. *Ravānshināsī Shakhshīyat az Dīdgāh Islāmī*. Tehran: Amīr Kabīr, 2014/1392.

Bāqirī, Khusrū. *Nigāhī Dūbārīh bi Tarbiyat Islāmī*. Tehran: Madrisah, 2014/1392.

Boniwell, Ilona. *Ravānshināsī Musbat dar yik Nigāh*. Translated by Ḥasan Pāshā Sharīfī, Simīndukht Rizākhānī. Tehran: Rushd, 2020/1398.

Dabāgh, Surūsh. *Āīyn dar Āīyinih: Murūri bar Ārā’ Dīnshināsānih-yi ‘Abd al-Karīm Surūsh*. Tehran: Širāt, 2009/1387.

Faḍl al-Raḥmān. *Mazāmīn Aṣlī Qurān*. Translated by Fātimih ‘Alāqihbandī. Tehran: Kargadan, 2019/1397.

Haftādar Rizāyī, Ḥasan; Muslim Muḥammadī. "Naqd Dīdgāh Robin Hart dar Bāb Hūviyat Ma’rifatī Akhlāq Dīnī dar Qurān". *Pazhūhish-hā-yi Akhlāqī*. Yr. 2, no. 2 (2011/1390): 34-121.

Ḥā’irī Shīrāzī, Muḥy al-Dīn. *Insānshināsī*. Qum: Shafaq, 1994/1372.

Hefferon, Kate; Ilona Boniwell. *Ravānshināsī Musbatnigar*. Translated by Muḥammad Taqī Tbiḳ, Muḥsin Zandī. Qum: Pazhūhishgāh Qurān va Ḥadīth, 2020/1398.

Javādī ‘Āmilī, ‘Abd Allah. *Tafsīr Insān bi Insān*. S.l. Asrā’, 2011/1389.

Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allah. *Fiṭrat dar Qurān*. S.l. Asrā’, 2005/1384.

Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allah. *Mabādī Akhlāq dar Qurān*. S.l. Asrā’, 2017/1395.

Javādī ‘Āmulī. ‘Abd Allah. *Manzalat ‘Aql dar Hidisiḥ-yi Ma’rifat-i Dīnī*. Qum: Asrā’. 2020/1398.

Kamarī, Sāsān, Bābak Shamsīrī. "Barrisī Taṭbīqī Nigāh Ravānshināsī va Ialām bi Maqūlih-yi Muṣbatnigarī dar Insān", *Faṣlnāmah-yi ‘Ilmī Ravish-hā va Mudil-hā-yi Ravānshinākhtī*. Durīh-yi 11, no. 40 (2021/1399): 92-173.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Majmū’ah Yaddāsht-hā-yi Ustād Muṭaharī*. S.l. Šadrā, s.d.

Niemiec, Ryan. *Mudākhlāt dar Tavānmandī-hā-yi Manish*. Translated by Muḥammad Khudāyārīfard, Marjān Ḥasanīrād, Katāyūn Ḥilmī. Tehran: University of Tehran, 2023/1401.

Niemiec, Ryan; Robert McGrath. *Bar Qulih-yi Iqtidār: bā Tavānmandī-hā-yi Manish*. Translated by Muḥammad Khudāyārīfard, Marjān Ḥasanīrād. Tehran: Sāyih-yi Sukhan, 2023/1401.

Peterson, Christopher; Martin Seligman. *Fazāyil va Tavānmandī-hā-yi Shakhshīyat*. Iṣfahān: Yārmānā, 2017/1395.

Šafāyī Ḥā’irī, ‘Alī. *Ḥayāt Bartar; Ma’ād az Manẓar Qurān*. S.l. Laylatu al-Qadr, 2011/1390.

Şafāyī Hā'irī, 'Alī. *Niẓām Akhlāqī lalām*. Qum: Laylatu al-Qadr, 2005/1383.

Şafāyī Hā'irī, 'Alī. Rushd; *Tafsīr Sūrah-yi Wa-al- 'Aşr*. S.l. Laylatu al-Qadr, 2003/1381.

Şafāyī Hā'irī, 'Alī. *Şirāţ*. S.l. Laylatu al-Qadr, 2006/1384.

Seligman, Martin E. P; Christopher Peterson. *Ṭabaqihbandī Tavānmandī-hā-yi Manish va Fazīlat-hā-yi Insānī*. Translated by Muḥsin Zandī, Liylā Bāqirī. Tehran: Rushd, 2022/1400.

Shāhābādī, Muḥammad 'Alī. *Rashaḥāt al-Baḥār*. Paghūshgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2009/1387.

Sharī'atmadārī, 'Alī. *Ta'lim va Tarbiyat Islāmī*. Tehran: Amīr Kabīr, 2011/1390.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Mū'assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, 1996/1417.

Table of Contents

Analyzing the Idea and Its Role in Understanding Hadith Developments; a Case Study of the Idea " Inauspiciousness of Women"	9
Dr. Ali Ahang	
Analyzing the Isnad and Text of the Narration" the Last Prophet Entering Paradise will be Solomon"	35
Zahra Asghari - Hassan Naghizadeh	
Ways of Identifying and Detecting the Interpolations into the Hadith Texts	59
Mojtaba Poormusa - Dr. Mohammadkazem Rahman Setayesh	
Conceptional Analyzing of the Expression " Bi 'Isnādin Munqati'in" regarding Muḥammad ibn 'īsā ibn 'Ubayd's Narrations	81
Sayyid Alireza Hoseini Shirazi - Mohammad Lotfipour	
Proving the Extensiveness and predominancy of "the word transmission" in the Shia hadith	107
Jamaloddin Heidari Fetrat - Aliakbar Ansari	
Criticism and Examination of the Views regarding the Concept of "Lā-yanbaghi" in Narations	135
Dr. Abdoljabbar Zargoosh Nasab - Dr. Ali Hoseinifar	
Types of Speech Acts in the Apostrophe Device based on John Searle's Theory; a Case Study of Āyāt al-'Aḥkām in the Holy Quran	155
Morteza Sadeghinezhad - Dr. Fereshteh Afzali	
Semantic Analysis of the Name" Raḥīm" in the Quran by using Talmy Theory; a Case Study of Surah Al- Baqarah	181
Dr. Zahra Nadali - Dr. Dana Talebpour - Dr. Mohammad Shafigh Aski	
Quranic Re-reading of "Men's Being Qawwām over Women" in the Verse 34 of Surah Al-Nisā'	201
Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh - Dr. Abbas Esmaeelizadeh - Dr. Gholamreza Raeisian	
Evaluating Translations of Derivatives of the Root "Tha-na-ya" in Contemporary Persian Translations of the Holy Quran	229
Dr. Abazar Kafi Musavi	
Critical Analyzing the Epistemological Base of the View of "the Mysterious Language of the Quran" with an emphasis on Surūsh and Mujtahid Shabistari's Viewpoints	247
Dr. Mahdi Mahdavi Aela - Alireza Khatam Shishebor - Dr. Aliahmad Naseh	
Analyzing and Criticizing Reynolds's Views regarding the Idea of "Fate and Immediate Retribution of Martyrs in the Quran" and its Biblical Subtext	263
Nasrin Vejdani - Dr. Soheila Jalalikondori	



An Examination of Āṣif Muḥṣinī's Critical View on Correcting Weak Chains in *Tahdhibayn* Using Sound Chains from *al-Fihrist*

Dr. Saeedeh Mohseni

PhD Graduate, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Dr. Mohammad Hasan Rostami



(Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: Rostami@um.ac.ir

Hasan Naqizadeh



Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Isnād reinforcement through alteration, substitution or correction is a well-established method in addressing weak chains of transmission in Hadith literature. A prominent example is the practice of correcting weak chains in *al-Mashyakhat al-Tahdhibayn* using authentic chains found in *al-Fihrist*, a method employed by many *rijāl* scholars to increase the number of reliable *isnāds* and transmission routes in *al-Mashyakha*, though there are differences in how this principle is applied and in the process it involves. Most proponents base this approach on Shaykh Ṭūsī's transfer of certain transmission paths from *Mashyakha* to *al-Fihrist*. However, Āṣif Muḥṣinī, a contemporary expert in *rijāl* studies, questions this practice, arguing that such corrections lack sufficient textual support in *al-Fihrist*. He points particularly to the frequent use of the expression "*akhbarānā*" (he informed us) by Ṭūsī, which he believes indicates mere awareness of book titles rather than concrete modes of transmission such as audition or recitation. While Muḥṣinī also presents some speculative arguments, these lack strong theoretical evidence.

Keywords: Isnād correction, *al-Mashyakhat al-Tahdhib*, reliable chains, *al-Fihrist*, Āṣif Muḥṣinī.





واکاوی دیدگاه آصف محسنی درباره قاعده تصحیح اسناد ضعیف

«تهذیبین» با اسناد صحیح «الفهرست»

دکتر سعیده محسنی

دانش آموخته دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکتر محمدحسن رستمی (نویسنده مسئول)

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

Email: Rostami@um.ac.ir

حسن نقی زاده

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

تصرف و تعویض و تصحیح سندی، از جمله روش‌های مقبول در راستای ترمیم اسناد ضعیف روایات به شمار می‌روند. از مهم‌ترین زمینه‌های اجرای روش مذکور، تصحیح اسناد ضعیف «مشيخة التهذيبين» با اسناد معتبر «الفهرست» است که بسیاری از رجال پژوهان با بهره‌گیری از آن بر شمار اسناد و طرق معتبر «المشيخة» افزوده‌اند؛ هرچند در نحوه به‌کارگیری این قاعده و فرایند آن تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. آنچه در تصحیح اسناد ضعیف «المشيخة» مبنای اکثر رجال پژوهان قرار گرفته، واگذاری برخی طرق به الفهرست از سوی شیخ طوسی است.

آصف محسنی، از رجال پژوهان معاصری است که تصحیح سندی را با ارائه شواهدی از خود الفهرست دشوار دانسته و از اِعمال چنین روشی در تصحیح اسناد فاصله می‌گیرد. مهم‌ترین دلیل وی، استفاده فراوان شیخ طوسی از عبارت «اخبارنا» در الفهرست است که به نظر وی، مفادی فراتر از آگاهی از «اسامی» کتاب‌ها و اصل‌ها به دنبال نداشته و بر دیگر روش‌های تحمل (روایت و کتاب) چون سماع، قرائت و... دلالتی ندارد. آصف محسنی برخی از دلایل استبعاد را نیز در رد تصحیح مذکور مطرح کرده است که نسبت به دیگر دلایل وی از پشتوانه محکم نظری برخوردار نیست.

واژگان کلیدی: تصحیح سندی، المشيخة التهذيب، طریق معتبر، الفهرست، آصف محسنی.

مقدمه

«فهرست‌نویسی» در کنار دیگر روش‌های رجالی، همچون تکیه و تنظیم محتوا بر مبنای طبقات، همچون رجال برقی و رجال طوسی، نام‌های راویان نظیر منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، از میرزا محمد استرآبادی و نقد الرجال، از سید مصطفی تفرشی و معجم الرجال الحديث، از سید ابوالقاسم خویی و جرح و تعدیل نظیر خلاصة الاقوال، از علامه حلی و کتاب الرجال، از ابن داوود حلی، از جمله سبک‌های نگارش در علم رجال است که فهرستی از اسامی کتاب‌ها یا اصل‌ها در موضوعات گوناگون را به همراه طریق دستیابی به آن‌ها ذکر می‌کند. فهرست نجاشی و شیخ طوسی به عنوان مهم‌ترین فهرست‌های به جامانده شناخته می‌شوند؛ هرچند این دو فهرست به هدف معرفی دارندگان کتاب‌ها و اصل‌ها تنظیم شده است، اما واکاوی دقیق آن‌ها داده‌های مهم دیگری از این دست را در اختیار رجال‌پژوهان قرار می‌دهد: شناسایی وثاقت و ضعف راویان، فهم سیر نگاشته‌های شیعیان در تاریخ،^۱ حدیث، فقه، ادبیات و... در دوران‌های گوناگون، شناسایی چگونگی عملکرد مکتب‌های کلامی،^۲ فقهی و... امامیه، آگاهی از برخی اطلاعات کتاب‌شناختی نظیر اعتبارسنجی نسخه‌های کتاب‌ها و در برخی موارد، واکاوی صحت انتساب کتاب‌ها و اصل‌ها به نویسندگان.^۳

کتاب فهرست نجاشی که بعد از الفهرست و رجال شیخ طوسی تألیف شده است،^۴ نام کامل الفهرست شیخ طوسی را «فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین» درج کرده است.^۵ کتاب الفهرست، یکی از پنج منبع اصلی و معتبر در علم رجال است^۶ که به ترتیب حروف الفبا و صرفاً با در نظر داشتن حرف نخست کلمات تنظیم شده است. شیخ طوسی در الفهرست، ۹۱۲ راوی را به همراه دوهزار و اندی کتاب از اصول و مصنفات شیعه نام می‌برد؛ راوی‌های مذکور واسطه‌های بین ایشان و صاحبان اصول و مصنفات هستند و به عبارت دیگر، طریق‌های شیخ طوسی محسوب می‌شوند. از این میان، تنها ۷۶ نفر مورد توثیق ایشان قرار گرفته است.^۷ الفهرست به درخواست یکی از معاصران که به باور برخی، قاضی عبدالعزیز بن البراج است، نگاشته شد.^۸

۱. نیل ساز، رجایی فرد، «سیر تاریخ‌نگاری شیعه در پنج قرن نخست براساس دو فهرست شیخ طوسی و نجاشی»، ۲۵.

۲. مروی، غفوری‌نژاد، «سیمای مکتب کلامی بغداد براساس داده‌های نجاشی و طوسی»، ۲۱۳.

۳. برای نمونه: ش ۶۷۶: «علی بن الحسن بن علی» در نجاشی، رجال النجاشی، ۲۵۷.

۴. بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ۴۶/۲؛ کلباسی، الرسائل الرجالية، ۱۹۹/۲؛ سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ۶۰.

۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۴۰۳.

۶. خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۹۵/۱.

۷. ربانی، سبک‌شناسی دانش رجال حدیث، ۹۴.

۸. تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱۴۵/۵.

شیخ طوسی تألیف الفهرست را قبل یا هم‌زمان با کتاب رجال خویش و در دوره استادش سیدمرتضی آغاز کرده است.^۹ الفهرست شیخ طوسی با ابهاماتی روبه‌روست^{۱۰} و شاید بتوان کاستی‌های موجود در آن را از زوایایی چون اشتباهات یا تصرف‌های ناسخ،^{۱۱} روش ویژه شیخ طوسی در تدوین الفهرست^{۱۲} یا به منابع (فهارس قبل از وی: فهرست ابن‌ندیم، فهرست ابن‌بطه، کتاب اسناد حمیدبن‌زیاد، رجال نجاشی و...) مورد استفاده شیخ طوسی در تدوین الفهرست^{۱۳} بررسی کرد.

روش تألیف شیخ طوسی در الفهرست به‌گونه‌ای است که اسم‌های دارندگان کتاب‌ها و اصل‌ها را ذکر کرده و در مواردی به توثیق یا تضعیف آن‌ها پرداخته و در ادامه، گزارشی راجع به شرح حال نویسنده و ذکر کتاب یا کتاب‌های وی به‌همراه تبیین طریق‌ها به صاحب کتاب یا اصل را ارائه می‌دهد، اما اثر وی به روایان شیعه محدود نیست و هر فرد دارای تألیف در روایات امامیه باوجود انحراف عقیدتی نیز بررسی شده است.^{۱۴} درنهایت، کارکردهای مشخص الفهرست را می‌توان در این محورها مطرح کرد: معرفی کتاب‌ها و اصل‌ها در روایات امامیه؛ معرفی نویسندگان این کتاب‌ها و اصل‌ها؛ ذکر واسطه‌های شیخ طوسی تا نویسندگان این کتاب‌ها و اصل‌ها.

افزون‌بر کارکردهای سه‌گانه ذکرشده، شیخ طوسی بعضی از طریق‌ها را به این کتاب واگذار کرده است: «قد اوردت جملا من الطرق الی هذه المصنفات و الاصول و لتفصیل ذلک شرح بطول هو مذكور فی الفهارس المصنفة فی هذا الباب للشیوخ رحمهم الله من اراده أخذه من هناك ان شاء الله و قد ذکرنا نحن مستوفی فی کتاب فهرست الشیعة.»^{۱۵} این واگذاری بدان معناست که اگر برخی از طریق‌های شیخ طوسی در دیگر آثار ایشان دارای اعتبار نباشد، با طریق‌های معتبر و موجود در الفهرست می‌توان به آن‌ها اعتبار بخشید و به‌تصحیح روایات کتاب‌های دیگر شیخ طوسی پرداخت.^{۱۶}

این واگذاری، روزنه مهمی را برای رجال‌پژوهان می‌گشاید تا با به‌کارگیری آن بسیاری از سند‌های ضعیف را اعتبار بخشیده و بر تعداد روایات معتبرالسند بیفزایند. براین‌د ارجاع‌دادن شیخ طوسی به الفهرست را می‌توان با عناوینی چون تصرف سندی، تعویض سندی و درنهایت، تصحیح سندی رهگیری کرد. در

۹. جلالی، «مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آن‌ها با یکدیگر»، ۱۰۱.

۱۰. شوشتری، قاموس الرجال، ۲۸/۱.

۱۱. جلالی، «بررسی روش عمومی شیخ طوسی در کتاب فهرست»، ۱۴۹.

۱۲. خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۱۰۱/۱.

۱۳. شوشتری، قاموس الرجال، ۳۷/۱-۳۹.

۱۴. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۴۸۷.

۱۵. طوسی، تهذیب الأحکام، ۸۸/۱۰.

۱۶. خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۷۸/۱؛ سیستانی، قبسات من علم الرجال، ۲۵۰/۲.

واقع، از رهگذر تصرف در سندی که مورد ضعفی در آن وجود دارد و تبدیل آن به سندی دیگر می‌توان به تصحیح سندی دست یافت.^{۱۷}

با بررسی برخی آثار رجالی^{۱۸} می‌توان برای تصحیح سندی، صورت‌ها و مصداق‌هایی از این دست را طرح‌ریزی کرد: تعویض سند التهذیب و الاستبصار با سند الفهرست؛ تعویض سندهای ذکرشده توسط شیخ طوسی با سندهای نجاشی؛ تعویض سندهای شیخ طوسی با سندهای شیخ صدوق. تعداد شایان توجهی از رجال‌پژوهان با تطبیق صورت نخست تعویض سندی، طریق‌های معتبری را به مشیخه التهذیب افزوده‌اند. می‌توان در «جامع الرواة» بهره‌گیری از این راهکار را بیش از دیگر آثار رجالی مشاهده کرد؛ محقق اردبیلی با تلاش‌های فراوان سندهای ضعیف التهذیب و الاستبصار را با سندهای موجود و معتبر در الفهرست به‌طور گسترده‌ای تقویت می‌کند.^{۱۹}

به نظر می‌رسد بهره‌گیری از راهکار تصحیح سندی، در میان رجال‌پژوهان از کیفیت یکسانی برخوردار نبوده است؛ چراکه نحوه تطبیق صورت‌های تصحیح سندی در برخی آثار مورد نقد جدی برخی دیگر قرار گرفته است.^{۲۰}

در پژوهش حاضر، محور نخست «تعویض سندهای ضعیف التهذیب با اسناد معتبر الفهرست» در دیدگاه آصف محسنی واکاوی می‌شود.

۱. طرح مسئله

أ. شیوة شیخ طوسی در التهذیبین، همچون کلینی و صدوق بر نقل حدیث با ذکر سند بوده اما به دلیل اختصار، روایات را با سند کامل نقل نکرده است. ایشان ابتدا بسیاری از اسانید را حذف کرده و سند را به صورت معلق از صاحبان کتاب‌ها شروع می‌کند^{۲۱} و سپس طریق‌های خود را به‌طور کامل در پایان التهذیبین با عنوان المشیخه گرد آورده است. المشیخه با دو مسئله جدی مواجه است: نخست آنکه، همه طریق‌های موجود در آن معتبر نیست (مثل طریق به محمد بن علی بن محبوب) و دوم اینکه، طریق شیخ طوسی به برخی راویان که نامشان در متن کتاب آمده، در المشیخه ذکر نشده است (مثل طریق روایت‌های اسحاق بن عمار).

۱۷. حانری، مباحث الاصول، ۲۳۸/۳.

۱۸. طریحی، جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث و الرجال، ۴۶؛ نوری، مستدرک الوسائل، ۱۳/۲۴؛ ابن شهید ثانی، منتقى الجمان، ۲۸/۱؛ کاظمی، عدة الرجال، ۲۵۹/۲.

۱۹. مقدس اردبیلی، جامع الرواة و اذاعة الاشتهارات عن الطرق و الاسناد، ۳/۱.

۲۰. مقدس اردبیلی، جامع الرواة و اذاعة الاشتهارات عن الطرق و الاسناد، ۵.

۲۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ۴/۱۰؛ طوسی، الاستبصار، ۳۰۵/۴.

ب. با تکیه بر آنچه در مقدمه مشیخه التهذیب «قد ذکرنا نحن مستوفاً...» و نیز در آخر کتاب الاستبصار ذکر شده «و هو مذکور فی فهارس الشیوخ. فمن اراد...»^{۲۲} به نظر می‌رسد خود شیخ طوسی پاسخ دو مسئله یادشده را در ارجاع به الفهرست خودش بیان کرده است.

ج. اگر برخلاف برخی رجال‌پژوهان که در صدور جمله «و قد ذکرنا...» ازسوی خود شیخ طوسی (بنابر تقدم نگارشی المشیخه بر الفهرست)^{۲۳} تردید دارند،^{۲۴} بپذیریم که این متن ازسوی شیخ طوسی بعداً اضافه شده و از طرف شاگردان ایشان یا نساخ نبوده است، آیا طریق‌های ذکرشده در الفهرست می‌تواند در حل دو مسئله موجود در المشیخه یاری‌بخش باشد؟

د. همان‌گونه که سند، حد اعتبار حدیث را مشخص می‌کند، آیا از بیان طریق‌های موجود در الفهرست نیز می‌توان اعتبار کتاب‌ها و اصل‌ها را نتیجه گرفت؟ همان‌گونه که الفهرست از تعبیری چون «أخبرنا»، «رَوَینا» و... در بیان طریق خود استفاده کرده است، شیوه‌های گوناگون تحمل حدیث در گستره درخور توجهی راجع به اصل‌ها و کتاب‌ها در فهرست‌نویسی‌ها به کار رفته است. آیا تعبیرهای استفاده‌شده توسط شیخ طوسی در بیان طریق خود به کتاب‌ها و اصل‌ها، طریق به نسخه یا نسخه‌های آن‌ها و محتوایشان بوده است تا از این رهگذر بتوان سندهای ضعیف موجود در المشیخه را به وسیله آن تصحیح کرد یا این تعبیر صرفاً برای آن است که شیخ طوسی درصدد بیان اسامی کتاب‌ها و اصل‌ها به طریق معتبر بوده و حتی ممکن است به خود کتاب‌ها و اصل‌ها دسترسی نداشته یا آن‌ها را ندیده باشد؟ که در نتیجه، تصحیح اسناد ضعیف مشیخه به وسیله طریق‌های تشریفاتی الفهرست، امری مشکل می‌نماید.

طرح پرسش اخیر از آنجا نشئت می‌گیرد که برخی رجال‌پژوهان طریق‌های استفاده‌شده در الفهرست را از راه سماع، قرائت و... نمی‌دانند یا حداقل درباره آن استبعاد دارند. از دیگر سو، هزینه‌بر بودن عمل استنساخ کتاب‌ها و اصل‌ها، دسترسی به نسخه درخور اعتماد و زمان‌بر بودن قرائت یا سماع تک‌تک اصل‌ها و کتاب‌های موجود در الفهرست برای شیخ طوسی که لزوماً همه آن مصنفات روایی هم نبودند، بر دشواری این تصحیح‌انگاری می‌افزاید.

۲. رویکرد رجال‌پژوهان به تصحیح اسناد ضعیف مشیخه التهذیب با الفهرست

۲.۱. موافقان تصحیح سندی

أ. موافقان تصحیح سندی به‌طور مطلق: شیخ طوسی برخلاف نجاشی دارای دو اثر روایی مهم

۲۲. طوسی، الاستبصار، ۳۴۲/۴.

۲۳. سیستانی، قیسات من علم الرجال، ۳۸۸/۱؛ سیستانی، قیسات من علم الرجال، ۷۳/۲.

۲۴. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۲۰.

است و از این رو، فهم و تبیین طریق‌های ایشان در الفهرست تعیین‌کننده و دارای اثر است. راجع به امکان تصحیح اسناد ضعیف المشیخه با اسناد معتبر الفهرست عمدتاً دو رویکرد وجود داشته است. برخی رجال‌پژوهان با تکیه بر واگذاری شیخ طوسی در المشیخه به الفهرست، تصحیح مذکور را امری ممکن و لازم دانسته و آثار گوناگونی با روش‌های تطبیق مختلفی را برای افزایش طریق‌های معتبر روایی به کار برده‌اند؛ آیت‌الله خویی، محقق اردبیلی و... در همین دسته قرار دارند. برای نمونه، می‌توان از شیخ حسن بن زین‌الدین عاملی^{۲۵} و سید مصطفی بن حسین تفرشی^{۲۶} نام برد که با تکیه بر الفهرست، سی‌ویک طریق دیگر را نیز به طریق‌های المشیخه افزوده‌اند.

به‌باور آیت‌الله خویی، ظاهر کتاب شیخ طوسی و افرادی نظیر علامه مجلسی و شیخ حر عاملی این است که سندی که ذکر می‌کنند، سند به نسخه باشد. بنابراین، همان‌گونه که صاحب «الوسایل الشیعة» از علی بن جعفر روایت می‌کند و بدین معناست که از وی سندی در دست دارد و به نسخه معتبری دسترسی داشته، طریق‌های مذکور در الفهرست نیز از چنین ظرفیتی برخوردار است.^{۲۷}

برخی موافقان تصحیح سندی در پاسخ به استبعادانگاری دسترسی شیخ طوسی به نسخه‌های کتاب‌ها و اصل‌های مذکور در الفهرست بر این باورند که در دوره شیخ طوسی کتاب‌های اصحاب به تعداد درخور توجهی در دسترس بوده است و استبعاد و اشکالی در رسیدن سند ایشان به نسخه‌ها مطرح نمی‌شود، هرچند دلیل قانع‌کننده‌ای بر رد استبعاد مذکور در این دسته آثار یافت نمی‌شود.

نتیجه آنکه، بنابر دیدگاه این دسته، چه طریق شیخ طوسی در المشیخه ضعیف باشد؛ مثل طریق به ابن‌ابی عمیر یا محمد بن علی بن محبوب) یا اصلاً طریقی ذکر نشده باشد؛ مثل روایات حرز بن عبدالله سجستانی یا روایات اسحاق بن عمار، می‌توان با طریق معتبر الفهرست، این ضعف یا نقص را برطرف کرد.^{۲۸}

ب. موافقان تصحیح سندی به‌طور مقید: در میان گروه موافقان، برخی اطلاق تصحیح مورد بحث را نپذیرفته‌اند و در واقع، گستره کاربردی بودن آن را از یک یا چند جهت محدود ساخته‌اند.

در تعدادی از اسناد الفهرست شیخ طوسی به کتاب‌ها و اصل‌ها، دو عبارت «أخبرنا بجميع روایاته و کتبه» و «أخبرنا بجميع روایاته» یا «أخبرنا بکتبه» به چشم می‌خورد که نیازمند واکاوی دقیق‌تری است.

۲۵. ابن‌شہید ثانی، منتقى الجمال، ۲۸/۱.

۲۶. تفرشی، نقد الرجال، ۳۲۹/۵.

۲۷. شهیدی، درس خارج فقه. <https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/shahidi/feqh/1401/14011209>

۲۸. خویی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ۷۸/۱.

تعدادی از رجال پژوهان معاصر^{۲۹} با تفاوت‌انگاری میان این دو تعبیر، دایره کاربردی بودن تصحیح اسناد را مطلق نمی‌دانند و آن را به مواردی محدود می‌سازند که شیخ طوسی به همه کتاب‌ها و روایت راویان یا به همه روایت‌های راوی طریق داشته باشد و طریق هم صحیح باشد که بدین ترتیب، با استفاده از تعویض سند می‌شود به تصحیح روایات التهذیب و الاستبصار پرداخت که سندها و طریق‌های آن‌ها ضعیف است یا طریقی برای آن‌ها در المشیخه ذکر نشده است؛ ادعای مذکور با تکیه بر تعبیر نخست «أخبرنا بجميع روایاته و کتبه؛ أخبرنا بجميع روایاته» شکل می‌گیرد. اما سندهایی که شیخ طوسی در آن از عبارت دوم «أخبرنا بکتبه» بهره جسته است، در صورتی توانایی تصحیح روایت‌های التهذیب را داراست که یکی از دو مورد پیش‌رو احراز شود: روایات نیازمند تصحیح، از همان کتاب نقل شده باشد یا اینکه راوی، روایات دیگری در غیر این کتاب نداشته باشد؛ بدیهی است تصحیح در هر دو حالت در صورتی متصور است که طریق مدنظر در الفهرست معتبر باشد.

نپذیرفتن اطلاق تصحیح در آرای برخی دیگر به گونه متفاوتی ظاهر می‌شود؛ در دیدگاه آیت‌الله سیستانی^{۳۰} در صورتی می‌توان از الفهرست در تصحیح اسانید ضعیف بهره جست که طریق شیخ طوسی در المشیخه ضعیف باشد، اما اگر هیچ طریقی هر چند ضعیف در المشیخه ذکر نشده باشد (به دلیل محرز نبودن طریق شیخ به کتاب راوی نخست) نمی‌توان از الفهرست برای ذکر سند استفاده کرد، مگر در صورتی که شیخ طوسی تصریح کرده باشد که به همه کتاب‌ها و روایات آن فرد دسترسی دارد.^{۳۱}

۲.۲. مخالفان تصحیح سندی

به دشواری می‌توان در میان رجال پژوهان غیر معاصر و معاصر مخالفی برای کلیت تصحیح سندی مورد بحث (تصحیح اسناد ضعیف المشیخه توسط اسناد معتبر الفهرست) شناسایی کرد؛ به ویژه آنکه مبنای بسیاری از این رجال پژوهان، ارجاع شخص شیخ طوسی در المشیخه التهذیب به فهرس شیعه است. با این وجود، به نظر می‌رسد در سده اخیر که پژوهش‌های رجالی در زمینه نسخه‌شناسی اهمیت یافته و آسیب‌شناسی آن مدنظر بیشتری قرار گرفته است، پذیرش این روش (تصحیح سندی مورد بحث) با پرسش‌های مهمی مواجه شده است تا آنجا که برخی محققان، اسناد موجود در الفهرست را تشریقاتی و فاقد توانایی تصحیح دانسته‌اند.^{۳۲} بحث نسخه‌شناسی و بررسی اعتبار و ضعف نسخه‌های اصل‌ها و

۲۹. علی‌نژاد، «آشنایی با طریق شیخ طوسی و نقش کاربردی آن»، ۷.

۳۰. سیستانی، قبسات من علم الرجال، ۲۵۳/۲.

۳۱. مثلاً شیخ طوسی درباره «محمد بن احمد بن داود» می‌گوید: «به جمیع کتب و روایات او دسترسی دارم و کتاب او نیکوست» (طوسی، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۹۵). پس اگر طریق خود به محمد بن احمد بن داود را در مشیخه نیاورده باشد، می‌توان از طریق الفهرست استفاده کرد.

۳۲. شبیری، درس خارج فقه.

کتاب‌ها در آثاری چون الفهرست، که به معرفی کتاب‌ها و اصل‌ها می‌پردازد، مهم است. همان‌گونه که در طرح مسئله بیان شد، به دلیل تصحیح اسناد ضعیف مشیخه با الفهرست، کیفیت دسترسی شیخ طوسی به کتاب‌ها و اصل‌ها در گسترهٔ این تصحیح، تأثیرگذار است. نمونهٔ بررسی‌های نسخه‌شناسی در قرن حاضر را در کتابی، چون تفسیر علی بن ابراهیم قمی به خوبی می‌توان مشاهده کرد که اندیشمندان را در انتساب تمام یا بخشی از نسخهٔ موجود به قمی به تردید واداشته است.^{۳۳}

ظاهراً بزرگانی چون آیت‌الله بروجردی نیز اجمالاً با این دیدگاه موافق هستند که اسانید الفهرست برای تصحیح اسانید التهذیب و الاستبصار یا خروج اسناد این دو از ارسال وضع نشده است.^{۳۴} دیدگاه یا رویکرد مخالفان این روش به طور مبسوط و منسجمی ارائه نشده است؛ چراکه در دستهٔ مخالفان نیز ناکارآمدی مطلق تعویض و ترکیب و درنهایت، تصحیح اسناد به مثابهٔ اصل کلی مبرهن نشده است. در زمرهٔ رجال پژوهان معاصر و مخالف تصحیح سندی مورد بحث، می‌توان از آصف محسنی (۱۳۹۱-۱۳۱۴ شمسی) نام برد. وی با اقامهٔ دلایلی که به نظر می‌رسد برخی از آن‌ها استبعاد است، اسناد معتبر الفهرست را برای طریق‌های ضعیف المشیخه کارا نمی‌داند.

۳. دلایل آصف محسنی در نقد تصحیح اسناد ضعیف مشیخه / التهذیب با اسناد معتبر الفهرست

آصف محسنی، پژوهشگر معاصر رجالی و از دانش‌آموختگان آیت‌الله خویی است. رویکرد سخت‌گیرانهٔ سندی در زمینهٔ رجال و حدیث، وی را واداشت که به پالایش گستردهٔ احادیث شیعه دست زند و حاصل مبنای رجالی خود را با نگارش کتاب «معجم الاحادیث المعتمده» به نمایش گذارد. با واکاوی اندیشه‌های رجالی آصف محسنی، می‌توان دلایل زیر را بر مدعای پذیرفته‌شدهٔ وی (عدم تصحیح سندی مورد بحث) ارائه کرد:

۳. ۱. دلایل استبعاد

أ. از آنجاکه هدف از نگاشتن کتاب الفهرست، معرفی و شناخت کتب و نویسندگان آن‌ها بوده است؛ انگیزهٔ انجام استنساخ دو هزار کتاب و به‌دشواری انداختن خود در این زمینه و ازسوی دیگر، هزینه‌بر بودن

https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/feqh/980903/98

۳۳. نک: سیستانی، قیسات من علم الرجال، ۱۳۷/۲؛ معرفت، تفسیر و مفسران، ۱۸۴/۲.

۳۴. «... اما ذکر جميع الطرق المذكورة فی الفهرست فلیس له وجه و لیس تصنیف کتاب الفهرست من الشیخ و ذکر الطرق فی الی جميع ارباب الکتب لاجل اخراج احادیث التهذیبین من الارسال کما هو المستفاد من عبارته قدس سره بل الذی قصد الشیخ بسببه اخراج روایات التهذیبین عن الارسال...» مقدس اردبیلی، جامع الرواة و اراحة الالتبهاات عن الطرق و الاسناد، ۷.

این امر، بعید به نظر می‌رسد. به‌ویژه آنکه در برخی موارد شیخ طوسی در الفهرست چند طریق را برای یک کتاب ذکر می‌کند و حال آنکه، فرض استتساخ به همان تعداد طریق یا خرید تمامی آن نسخه‌ها، امر منطقی به نظر نمی‌رسد. در چنین سبک نگارشی که به هدف ارائه آمار تألیفات شیعی سامان یافته است، ذکر و یادآوری کیفیت به‌دست‌آوردن و آگاهی‌یافتن از نسخه کتاب، امری زاید بر هدف اصلی فهرست‌نویسی به نظر می‌رسد.

در دیدگاه آصف محسنی به‌طور ظاهر یا مقطوع نسخه بیشتر کتاب‌ها در الفهرست به‌طریق مناوله (به گونه اجازه، قرائت یا سماع) به شیخ طوسی نرسیده است و احتمال اینکه کتاب‌های مذکور به طریق دیگری، مثل خریدن از بازار و... تهیه شده باشد، منطقی‌تر به نظر می‌رسد و موافق سلوک عقلاست. در نتیجه، طریق شیخ طوسی تنها به اسامی کتب و نام نویسندگان است و بدین معنا نیست که ایشان لزوماً به اصل کتاب (نسخه اصلی) دسترسی داشته است.

ب. از دیگر سو، اگر یکی از احتمالات مذکور (قرائت، سماع یا اجازه) در نحوه دریافت کتاب‌ها و اصول اتفاق افتاده بود، مناسب بود شیخ طوسی در الفهرست به این امر مهم تذکر می‌دادند، درحالی‌که طرق الفهرست بیانگر آن نیست.

ج. تمامی کتاب‌های نام‌برده‌شده در الفهرست راجع به احادیث نقل‌شده از معصومان (ع) نیست و در موضوعات مختلف دیگری است که به‌طور قطع شیخ طوسی وقت خود را برای قرائت یا سماع آن به هدر نمی‌دهد یا حداقل می‌توان گفت انجام این کار موافق سلوک عقلا نیست.^{۳۵}

د. عبارت «وَقَدْ... مستوفی» در المشیخه به الفهرست از خود شیخ طوسی نیست؛ چراکه مشیخه التهذیب بعد از اتمام التهذیب نگاشته شده است و این کتاب بر الفهرست مقدم است؛^{۳۶} بنابراین ارجاع شیخ طوسی در مشیخه به الفهرست با مشکل مواجه می‌شود. به نظر می‌رسد عبارت «وقد ذکرنا نحن مستوفی...» الحاقی است و در اینکه آیا خود شیخ طوسی آن را بعداً اضافه کرده است یا توسط شخص یا اشخاص دیگری همچون نساخ و شاگردان ایشان صورت گرفته است، نمی‌توان نظر قطعی ارائه کرد.

سیاق کلام به‌گونه‌ای است که عبارت «وَقَدْ...» با سیاق قبل از خود همخوانی ندارد.^{۳۷}

۳.۲. دلایل غیراستبعادی

۳.۲.۱. وجود موارد اندکی که به نحوه دریافت روایات از کتاب‌ها اشاره دارد.

۳۵. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۰۹-۳۴۰.

۳۶. سیستانی، قبسات من علم الرجال، ۳۸۸/۱؛ سیستانی، قبسات من علم الرجال، ۷۳/۲.

۳۷. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۲۰.

شیخ طوسی در معظم موارد الفهرست، از تعبیر «أخبرنا» استفاده کرده است. حال آنکه، لفظ «أخبرنا» نه تنها بر مجرد اجازه دلالت ندارد، بلکه بر مناو له و قرائت و سماع نیز دلالتی ندارد. به بیان دیگر، مجوزی بر حمل «أخبرنا» بر «مناو له» در دست نیست. از دیگر سو، در الفهرست مواردی وجود دارد که شیخ طوسی به سماع یا قرائت روایات یا کتاب ها اشاره دارد. این موارد حاکی از آن است که عبارت «أخبرنا» بر اجازه دلالت نمی کند، چه رسد به مناو له و قرائت و سماع. اگر این چند مورد ملاک نباشد و «أخبرنا» بر دیگر روش های تحمل حدیث نیز دلالت کند، پرسش مهمی مطرح می شود که: چرا شیخ طوسی فقط در همین موارد اندک، کیفیت تحمل را متذکر شده و در بخش کثیری از طریق ها چنین قیودی را اضافه نکرده است؟

برای نمونه، عبارت «أخبرنا» در طریق های زیر با عبارات ویژه دیگری همراه شده است:

أ. ترجمه اسماعیل بن علی بن رزین: «... و له کتاب تاریخ الانمه (ع). أخبرنا عنه بروایته کلها الشریف ابو محمد المحدثی، و سمعنا هلال الحفار یروی عنه مسند الرضا (ع) و غیره، فسمعناه منه و أجاز لنا باقی روایته.»^{۳۸}

در این طریق، شیخ طوسی با وجود «أخبرنا» به سماع و اجازه نیز اشاره کرده است. اگر تعبیر «أخبرنا» بر دو طریق مذکور نیز دلالت می کرد، نیازی نبود شیخ طوسی آن را متذکر شود. با تکیه بر مبنای آصف محسنی، «أخبرنا» بر اجازه نیز دلالتی ندارد و فهم چنین معنایی در طریق های الفهرست نیازمند قرینه است.^{۳۹}

ب. ترجمه احمد بن الحسین بن عبد الملک: «... بؤ کتاب المشیخة بعد أن کان منشورا فجعله علی أسماء الرجال، و لم یعرف له شیء ینسب إلیه غیره. سمعنا هذه النسخة من أحمد بن عبدون، قال: سمعتها من علی ابن محمد بن الزبیر، عن أحمد بن الحسین بن عبد الملک.»^{۴۰}

ج. ترجمه الحسن بن محبوب: «... أخبرنا بجميع كتبه و رواياته عدّة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق و معاوية بن حكيم و أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب. ... و أخبرنا بكتاب المشیخة - قراءة علیه - أحمد بن عبدون، عن علي ابن محمد بن الزبیر، عن الحسين بن عبد الملک الأودي، عن الحسن بن محبوب.»^{۴۱}

۳۸. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۳.

۳۹. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۲۲.

۴۰. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۵۸.

۴۱. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۱۲۳.

د. ترجمه علی بن الحسن بن فضال: «... کتبه فی الفقه مستوفاه فی الأخبار، حسنة، و قيل: أنّها ثلاثون کتابا، منها: کتاب الطب، کتاب فضل الکوفة، کتاب الدلائل، کتاب المعرفة، کتاب المواعظ، کتاب التفسیر، کتاب البشارات، کتاب الجنة و النار، کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، ... کتاب المثالب، أخبار بنی اسرائیل، کتاب الأصفیاء. أخبرنا بکتبه قراءة علیه أكثرها، و الباقي إجازة، أحمد بن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، سماعا و إجازة، عن علي بن الحسن بن فضال»^{۴۲}

ه. ترجمه عبدالله بن احمد بن ابی زید الأنباری: «... له مائة و أربعون کتابا و رسالة، من ذلك: البيان عن حقيقة الإنسان، کتاب الشافي في علم الدين، کتاب في الإمامة، کتاب الانتصار، کتاب المطالب الفلسفيّة. أخبرنا بکتبه و رواياته ابو عبدالله احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر رحمه الله، عنه، سماعا و إجازة»^{۴۳}

و. ترجمه عبدالله بن موسى بن عبدالله بن الحسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع): «له رسالة إلى المأمون، و للمأمون جوابها. أخبرنا احمد بن عبدون، عن الدوري، عن ابی الفرج علي بن الحسين الكاتب، قال: أخبرني أبي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن علي بن حمزة، عن الحسن بن عبدالله بن العباس بن علي بن ابی طالب، و أخبرني أنّ عمه محمد بن علي بن حمزة أعطاه إياها و قال: أعطانيها بعض ولد عبد الله بن موسى بعد موته»^{۴۴}

در طریق مذکور، عبارت «أخبرنا» با مناوله همراه شده است.

ز. ترجمه محمد بن یعقوب کلینی: «... له كتب منها: کتاب الکافي ... و له کتاب الرسائل، و کتاب الردّ علی القرامطة، و کتاب تعبیر الرؤيا. أخبرنا بجميع رواياته الشيخ أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، عن محمد بن يعقوب، بجميع كتبه. و أخبرنا الحسين بن عبيد الله قراءة علیه أكثر الكتاب الکافي، عن جماعة منهم: أبو غالب أحمد بن محمد الزراري و ابو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه و أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم الضمیری المعروف بابن أبي رافع، و أبو محمد هارون بن موسى التلعکبري و أبو المفضل محمد بن عبدالله بن المطلب الشيباني، کلّهم عن محمد بن يعقوب ...»^{۴۵}

۳. ۲. ۲. استفاده «روينا» و «أخبرنا» در کنار یکدیگر در یک طریق

شیخ طوسی در برخی موارد در فهرست تعبیرهای «أخبرنا» و «روينا» را کنار هم استفاده کرده است.

۴۲. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۲۷۳.

۴۳. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۲۹۶.

۴۴. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۲۹۹.

۴۵. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۹۳.

از سیاق متن فهمیده می‌شود که در چنین مواردی، منظور از «رَوَیْنَا» اطلاع یافتن از روایات کتاب بوده، نه صرف اطلاع یافتن از اسم کتاب. حال آنکه، به غیر از موارد اندک این چنینی، در سایر موارد همراهی «أَخْبَرْنَا» و «رَوَیْنَا» در یک طریق وجود ندارد؛ در نتیجه، مفاد طریق‌هایی که این دو عبارت با هم استفاده شده‌اند با طریق‌هایی که فقط «أَخْبَرْنَا» در آن ذکر شده است، متفاوت می‌باشد.^{۴۶} هر چند آصف محسنی دربارهٔ معنای «رَوَیْنَا» نیز دو احتمال را مطرح کرده است: احتمال نخست، عدم تفاوت این عبارت با أَخْبَرْنَا است و تمایز آن صرفاً از باب تفتن در تعبیر است؛ احتمال دوم، اینکه برای هریک از این دو جمله «أَخْبَرْنَا» و «رَوَیْنَا» معنای مخصوصی وجود دارد و شیخ طوسی با دلیلی این دو تعبیر را به کار گرفته است و «أَخْبَرْنَا» معنای «رَوَاه لَنَا» را افاده نمی‌کند.^{۴۷}

آصف محسنی، در نهایت با استناد به طرق زیر، احتمال دوم را تقویت کرده است:

أ. **ترجمهٔ الحسین بن ثویر:** «له کتاب. أَخْبَرْنَا به ابن أبي جید، عن ابن الولید. و رواه لنا عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله و الحمیری، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن اسماعیل، عن الخیری، عن الحسین بن ثویر.»^{۴۸}

ب. **ترجمهٔ علی بن مهزیار الأهوازی:** «... له ثلاثة و ثلاثون کتابا، مثل کتب الحسین بن سعید و زیادة، کتاب حروف القرآن، و کتاب الأنبياء، و کتاب البشارات ... أَخْبَرْنَا بکتابه و روایاته جماعة، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه و محمد بن الحسن، عن سعد بن عبد الله و الحمیری و محمد بن یحیی و أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزیار، إلا کتاب المثالب فإنه روى العباس نصفه عن علي بن مهزیار.»^{۴۹}

طریق مذکور به گونهٔ واضحی به تفاوت تعبیر «أَخْبَرْنَا» و «رَوَى» اشاره دارد. شیخ طوسی از اسامی کتب و روایات علی بن مهزیار خبر داده و از آن میان، تنها نصف کتاب «مَثَالِب» را عباس از علی بن مهزیار روایت کرده است؛ روایت مذکور ممکن است بر یکی از طریق‌های سماع، قرائت و... اشاره داشته باشد.

ج. **ترجمهٔ عمر بن اذینه:** «... له کتاب. أَخْبَرْنَا الحسین بن عبید الله، عن محمد بن علي بن الحسين، عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن ابن أبي عمير و صفوان، عن عمر بن اذینه. و کتاب عمر بن اذینه نسختان: إحداهما الصغرى و الأخرى الكبرى. رویناهما عن جماعة، عن أبي المفضل، عن حمید، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن عمر بن اذینه. و له کتاب الفرائض. رویناه

۴۶. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۱۴.

۴۷. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۱۳.

۴۸. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۱۵۱.

۴۹. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۲۶۵.

بالإسناد، عن حمید، عن أحمد بن میثم بن الفضل بن دکین، عن عمر بن أذينة.^{۵۰}

۴. برابری دیدگاه آصف محسنی

با تکیه بر آنچه گذشت می‌توان برابری دیدگاه آصف محسنی را چنین بیان کرد:

۱. به‌باور وی هر چند اسانید معتبر در الفهرست از «نام کتاب‌ها» خبر داده است و در آن تردیدی نیست، اما ذکر سند در الفهرست مستلزم صحت تمامی روایات آن کتب نیست؛ چراکه همه کتاب‌های الفهرست به طریق مناوله تا چه رسد به سماع و قرائت، به شیخ طوسی نرسیده است یا به عبارت دیگر، روایات این کتب در ضمن نسخه‌ای معتبر به ایشان نرسیده است؛ یعنی شیخ طوسی آن کتاب‌ها و اصل‌ها را ندیده است ولی به سند معتبر از نام آن‌ها خبر می‌دهد.

۲. اثبات اجازه تا چه رسد به روایت از طریق سماع و قرائت و مناوله نسخه، تمام این‌ها نیازمند قرینه‌زاندی بر اصل جمله «أخبرنا» است، حال آنکه فقط در موارد اندکی در الفهرست این قرینه‌ها به چشم می‌خورد و باید به مدالیل آن‌ها ملتزم بود. اما در غیر آن موارد اندک، به اصل اسانید الفهرست، که تنها ناظر به بیان اسم‌های کتاب‌ها هستند، مراجعه می‌شود.

۳. در واقع، بین باور به رسیدن «اسامی» کتاب‌ها به سند معتبر تا رسیدن تمامی «روایات» این کتاب‌ها به سند معتبر، فاصله زیاد و تفاوت آشکاری است و به همین دلیل نمی‌توان ضعف طرق المشیخه را با اسانید معتبر در الفهرست جبران کرد.

۵. بررسی دیدگاه آصف محسنی در تصحیح اسناد ضعیف المشیخه / التهذیب با

الفهرست

دیدگاه آصف محسنی در عدم تصحیح مورد بحث را می‌توان با ذکر محورهای زیر واکاوی کرد:

۵. ۱. مفهوم تعبیر «أخبرنا» در الفهرست

تعبیر به کاررفته در کیفیت تحمل احادیث و کتاب‌ها مشابه هستند و می‌توان از رهگذر تحلیل تاریخی تعبیرهای گوناگون در نحوه دریافت احادیث به دیدگاه منسجمی راجع به کیفیت دریافت کتاب‌ها و اصل‌ها نیز دست یافت. اصطلاحات ناظر به تحمل حدیث، مراحل و معانی مختلفی را پشت سر گذاشته است؛ تلاش برای تساوی‌انگاری یا تفاوت‌پنداری برخی تعبیر مذکور در شیوه‌های نگارشی چون معاجم روایی، فهرس، تاریخ و... از مسائل مهم دانش‌های حدیثی، به‌ویژه در پژوهش‌های قرن حاضر شمرده می‌شود.

۵۰. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۲۴.

یکی از مناقشات آصف محسنی در رد تصحیح مورد بحث، عدم افاده جمله «أخبرنا» به روش‌هایی چون اجازه، سماع یا قرائت است. برای کاربرد تعبیر «أخبرنا» و اینکه با در نظر داشت چه تمایزاتی، بر چه روش‌هایی ناظر است، دیدگاه‌های گوناگونی قابل رهگیری است. برخی بر مترادف «أخبرنا» و «أنبأنا» با «حدَّثنا» تاکید کرده‌اند؛^{۵۱} عده‌ای از محدثان «حدَّثنی/حدَّثنا» را مخصوص سماع و «أخبرنی/أخبرنا» را مخصوص قرائت می‌دانند.^{۵۲} هرچند تعدادی چون ابوجعفر طحاوی این تفاوت‌انگاری را نادرست دانسته و با تمایزدایی این دو اصطلاح و تدوین رساله‌ای به نام «التسویه بین حدَّثنا و أخبرنا» به تشابه آن‌ها قائل است. در آثار حدیثی متقدمان به دشواری می‌توان روش واحد و عامی را در نحوه به کارگیری الفاظ تحمل روایت یافت.

اصطلاحات و تعبیرهای تحمل روایت چون «حدَّثنا»، «أخبرنا» و... از حوزه دانش حدیث به دیگر رشته‌ها؛ چون تاریخ و دیگر حوزه‌های علوم نقلی؛ چون قرائت نیز راه یافت. چنین تعبیری در سراسر کتاب‌های «تاریخ طبری»، «انساب الاشراف» و «اخبار مکه» مشاهده شدنی است.^{۵۳} در فهرس امامی کاربرد تعبیر «أخبرنا» چنان گسترده است که به نظر می‌رسد به نوعی روایت به اجازه اشعار دارد. چنین به کارگیری وسیع از تعبیر «أخبرنا» در رجال نجاشی و الفهرست شیخ طوسی کاملاً محسوس است. کاربرد مذکور در مواردی عجیب می‌نماید که با وجود تصریح نویسندگان فهرس به عدم رؤیت اثر (کتاب یا اصل) حدیثی، همچنان در بیان طریق از این تعبیر بهره جسته‌اند؛ برای نمونه می‌شود به کتاب مَبُوب ابراهیم بن محمد بن ابی‌یحیی اشاره کرد.^{۵۴} شاهدهی دیگر بر کاربرد وسیع «أخبرنا» در مواردی است که صاحبان فهرس تصریح کرده‌اند که کتاب را از طریق فهرستی دیگر همچون فهرست محمد بن حسن ابن ولید یا ابن ندیم روایت کرده‌اند که نمونه آن، کتاب اسماعیل بن جابر جعفی است.^{۵۵} شاهد آخر، روایت کردن کتاب‌های متعدد یک نویسنده، همچون محمد بن مسعود عیاشی^{۵۶} از طریق واحد و با تعبیر «أخبرنا» است که نقل همه آن‌ها به عرض از طریق واحد بعید به نظر می‌رسد و ظاهراً به طریقی مبتنی بر اجازه است.^{۵۷}

با وجود تعمیم کاربردی «أخبرنا» در فهرس، مواردی نیز به چشم می‌خورد که صاحبان فهرس به روش

۵۱. خطیب، اصول الحدیث علومه و مصلحه، ۱/۱۶۰.

۵۲. قاسمی، قواعد التحديث من متون مصطلح الحدیث، ۱/۲۱۶.

۵۳. پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «تحمل حدیث»، ۵۸۱۰/۱۴.

۵۴. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۵؛ طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۹.

۵۵. نجاشی، رجال النجاشی، ۳۳.

۵۶. نجاشی، رجال النجاشی، ۵، ۶، ۲۹، ۷۶، ۱۳۹.

۵۷. پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «تحمل حدیث»، ۵۸۱۰/۱۴.

خاص دریافت (وجاده، وصیت و...) اشاره داشته و از تعبیر عام «أخبرنا» استفاده نکرده‌اند. برای نمونه، نجاشی در نقل از ابن نوح، در مواردی که از او اجازه مستقیم نداشته است، همواره تصریح می‌کند که روایت کردن از ابن نوح به طریق وصیت است و به گونه اجازه نیست و بدین جهت در این موارد تعبیر «أخبرنا» را به کار نبرده است.^{۵۸} یا در نقل به وجاده از نوشته‌های ابن عقده یا ابن غضائری، تعبیر «قال» را به کار برده است.^{۵۹}

با تکیه بر آنچه گفته شد، استفاده از «أخبرنا» در شیوه انتقال کتاب‌ها نزد متقدمان امامیه که صاحبان فهارس بوده‌اند، لزوماً به معنای دسترسی به کتاب‌ها و اصل‌ها به روش سماع و قرائت یا دسترسی به نسخه اصلی نبوده است؛ شاید بتوان این عبارت را در فهارس به اجازه نزدیک‌تر یافت تا سماع و قرائت. برای نمونه، می‌توان به کتاب «الآغانی» در الفهرست اشاره کرد؛^{۶۰} کتاب مذکور در بردارنده برگزیده‌ای از آوازاها، شعر و ادب، قصه‌ها، اساطیر و موسیقی عرب در عصر جاهلی و اموی و صدر دولت عباسی تا آخر قرن سوم هجری قمری است. دلیل قانع‌کننده‌ای برای اینکه شیخ طوسی برای سماع یا قرائت چنین اثری زمان خویش را صرف کنند تا از صحت نسخه اطمینان یابند، در دست نیست و شاید به‌باور آصف محسنی، این کار را به نوعی مخالف سلوک عقلا نیز دانست.

این باور که تعبیر «أخبرنا» به صراحت ناظر بر روشی چون سماع و قرائت نیست یا حداقل در آن تردید وجود دارد، بر ایند مهمی را فراروی محققان می‌نهد و آن اینکه: اگر «أخبرنا» ناظر به دسترسی به نسخه اطمینان بخش نباشد و فقط از اسامی کتاب‌ها و اصل‌ها حکایت کند، بدین معناست که شیخ طوسی نسبت به محتوای آن آثار؛ یعنی روایت‌های موجود در آن احاطه نداشته است و به عبارت دیگر، از صحت یا ضعف سندهای روایات موجود در آن کتاب‌ها اطمینان نداشته است یا حداقل دغدغه اولی ایشان در الفهرست، این امر نبوده است. بنابراین، تصحیح اسناد ضعیف در المشیخه به وسیله اسناد معتبر در الفهرست که اطمینان شیخ طوسی راجع به اسناد روایات آن کتاب‌ها و اصل‌ها محرز نیست، با پرسشی مهم مواجه شده است و فرایند تصحیح‌سازی را دشوار می‌سازد.

۵. ۲. دسترسی به نسخه اصلی کتاب‌ها و اصل‌ها

دسترسی به نسخه معتبر کتاب‌ها و اصل‌ها از دو جهت درخور بررسی است: نخست آنکه، آیا تمامی نسخه‌های کتاب‌ها نزد متقدمان وجود داشته است؟ و دیگر اینکه، متقدمان برای دوری از نقل کتب و

۵۸. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۰۲.

۵۹. نجاشی، رجال النجاشی، ۱۱.

۶۰. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۵۴۴.

روایات به گونهٔ وجاده، از شیوخ خود اجازهٔ نقل دریافت می‌کردند؛ آیا همراه با این اجازات، لزوماً کتابی هم بین شاگرد و استاد ردوبدل می‌شده است؟

راجع به محور نخست دیدگاه واحدی بین اندیشمندان رجالی به چشم نمی‌خورد؛ همان‌گونه که گذشت آیت‌الله خویی به وجود نسخه‌ها نزد متقدمان قائل است و برخی دیگر، از جمله آصف محسنی چنین ادعایی را با قطعیت نمی‌پذیرند. با تکیه بر شواهدی به نظر می‌رسد لزوماً تمامی نسخه‌های کتاب‌ها نزد متقدمان وجود نداشته است. برای مثال، محقق اردبیلی می‌گوید: «فعلاً از دو صد کتاب شیخ مفید تقریباً چیزی باقی نمانده است، مگر کتاب «المقنعه» آن هم در بعضی از شهرها و نیز تقریباً از سیصد کتاب صدوق باقی نمانده است، مگر «کتاب من لایحضره الفقیه» و «ثواب الاعمال».^{۱۱} طبیعی است هرچه به زمان متقدمان نزدیک‌تر می‌شویم، دشواری استتساخ کتاب و ارسال آن به شهرهای اطراف و از همه مهم‌تر هرچه از زمان تألیف کتاب یا اصل دورتر می‌شویم، اطمینان به اینکه آیا نسخه موجود، همان نسخه اصلی و معتبر و عاری از دس است، دشوارتر می‌شود.

در محور دوم اگر حداقل مفاد «آخرنا» در الفهرست طوسی را به «اجازه» تعبیر کنیم، باید بررسی شود که این اجازه همراه با کتاب بوده است یا خیر؟

«اجازه» در واقع شایسته‌دانستن شاگرد برای دریافت روایت‌های شیخ است. هدف اولی در اجازه، تأیید نسخه از سوی استاد نیست، بلکه صرف اجازه در نقل از کتاب است. تشخیص نسخه صحیح از سقیم، امری فرعی نسبت به هدف اصلی اجازه به شمار می‌آید. در واقع، صاحب یا دارندهٔ کتاب به طور کلی به شاگرد اجازه داده که جمیع کتب و روایات وی را نقل کند، که این شاگرد نیز به شاگرد دیگر چنین اجازه‌ای را داده است تا به شیخ طوسی می‌رسد و لزوماً بدین معنا نیست که نویسنده یا دارندهٔ کتاب‌ها، تمام کتب را به شاگرد بدهد و او نیز به شاگرد خودش بدهد تا به دست شیخ طوسی رسیده باشد.

در الفهرست برخی شواهد وجود دارد که اجازات شیخ طوسی لزوماً همراه مناو له نبوده است و طریق‌هایی مذکور طرقی نیستند که حتماً همراه آن نسخه خاصی در اختیار ایشان قرار گرفته باشد. مؤید این ادعا در جایی است که شیخ طوسی از عبارت‌هایی چون «قل له ثلاثون کتاباً» یا «زاد فلان کتاب کذا و کذا له» برای بیان برخی یا همهٔ کتاب‌های یک نویسنده استفاده می‌کند:

أ. برای نمونه، در ترجمهٔ علی بن حسن چنین آمده است: «علي بن الحسن الطاطري، الكوفي، كان واقفياً، شديد العناد في مذهبه، صعب العصبية على من خالفه من الإمامية! و له كتب كثيرة في نصره مذهبه، و له كتب في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و برواياتهم، فلأجل ذلك ذكرناها. منها: كتاب الحيض،

۱۱. مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، ۹/۵.

کتاب المواقیت، کتاب القبله، کتاب فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، کتاب الصداق، کتاب النکاح، کتاب الولاية، کتاب المعرفة، کتاب الفطرة، کتاب حجج الطلاق، و قيل أنّها أكثر من ثلاثين کتابا. أخبرنا بروایاته کلّها أحمد بن عبدون، عن أبي الحسن علي بن محمد بن الزبير القرشي، عن علي بن الحسن بن فضال و أبي الملك أحمد بن عمر بن کيسبة النهدي جميعا، عن علي بن الحسن الطاطري.^{۶۲}

ب. در ترجمه الحسن بن محبوب آمده است: «الحسن بن محبوب السرد و يقال له الزراد يكتني أبا علي، مولی بجيلة، كوفي، ثقة، روى عن أبي الحسن الرضا (ع)، و روى عن ستين رجلا من أصحاب أبي عبد الله (ع). و كان جليل القدر، يعدّ في الأركان الأربعة في عصره. له كتب كثيرة، منها: كتاب المشيخة، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الفرائض، كتاب النکاح، كتاب الطلاق، كتاب النوادر نحو ألف ورقة. و زاد ابن النديم: كتاب التفسير، كتاب العتق - رواه أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى - و غير ذلك. أخبرنا بجميع كتبه و رواياته عدة من أصحابنا، عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن الهيثم بن أبي مسروق و معاوية بن حكيم و احمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب.^{۶۳}»

ج. شيخ طوسی در ترجمه علی بن ابراهيم بن هاشم القمي می گوید: «له كتب، منها: كتاب التفسير، كتاب الناسخ و المنسوخ، كتاب المغازي، كتاب الشرائع، كتاب قرب الإسناد. و زاد ابن النديم: كتاب المناقب و كتاب اختيار القراءات و رواياته. أخبرنا بجميعها جماعة، عن أبي محمد الحسن بن حمزة العلوي الطبري، عن علي بن ابراهيم.^{۶۴}»

پرسش مهمی در برابر چنین تعبیراتی شکل می گیرد و آن اینکه، اگر خود شيخ طوسی به کتابها و اصلها دسترسی داشته و آنها را دیده است و سندهای موجود، سند به خود کتابها و نسخه ها بود، چرا ایشان از «قيل» یا «زاد فلان» استفاده کرده است، به ویژه آنکه بلافاصله بعد از چنین تعبیراتی، عبارت «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» نیز آمده است؟ اگر ظاهر تعبیر آن است که منظور، جميع كتب این شخص و نسخه هایی باشد که به دست ایشان رسیده است، چه توجیهی برای تعبیر به «قيل» و «زاد فلان» وجود خواهد داشت؟

بنابراین، شاید بتوان ادعا کرد که ملازمه ای بین اجازه و دریافت کتاب بالمناوله وجود ندارد و طریق های موجود در الفهرست، صحت نسخه را تأیید نمی کند و برای اثبات صحت نسخه كتب باید روش های

۶۲. طوسی، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ۲۷۲.

۶۳. طوسی، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ۱۲۲.

۶۴. طوسی، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ۲۶۶.

دیگری (توجه به ناسخ، مقابله کننده، علائم بلاغ، قرائت، عصر کتابت، قدمت نسخه و مقایسهٔ منقولات آن با سایر منقولات کتب معتبر و...) را به کار گرفت.

در دو محور گذشته؛ یعنی مفاد واقعی اخبارنا و عدم قطعیت در دسترسی به نسخه‌ها، مؤیداتی برای دیدگاه آصف محسنی هویدا شد، اما در برخی طریق‌های شیخ طوسی در الفهرست با جملهٔ «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» مواجه می‌شویم که به نظر می‌رسد سند عام مذکور توانایی تصحیح را داراست؛ آیا آصف محسنی با چنین دیدگاهی موافق است؟ راجع به عبارت «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» طرح مسائل زیر ضروری به نظر می‌رسد:

۳.۵. اخبارنا از جمع کتب و روایات

در طریق شیخ طوسی به کتب و روایات در الفهرست چهار حالت وجود دارد: أ. در برخی موارد قبل از ذکر سند، جملهٔ «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» آمده است؛ تعداد استفادهٔ این تعبیر تقریباً به پنجاه مورد می‌رسد؛^{۶۵} ب. در برخی دیگر، جملهٔ «اخبارنا بکتبه» ذکر شده است؛^{۶۶} ج. در مواردی نیز تعبیر «اخبارنا بروایاته» بدون «کتبه» به چشم می‌خورد؛^{۶۷} د. در ذیل اسامی برخی راویان اصلاً سندی ذکر نشده است.^{۶۸}

مفاد هریک از عبارات مذکور با یکدیگر متفاوت است و به نظر می‌رسد بهترین نوع طریق از میان چهار حالت ذکرشده، حالت نخست «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» باشد که در آن علاوه بر کتب‌های شخص از تمامی روایات وی نیز خبر داده شده است. پایین‌ترین حالت آن نیز در مواردی است که هیچ سندی در زیر اسامی راویان ذکر نشده باشد. با توجه به آنچه گذشت حالت دوم «اخبارنا بکتبه» نیز برای تصحیح سندهای ضعیف یاری‌بخش نیست و اما در حالت نخست و سوم، که بحث اخبارنا از روایات یا جمع روایات یک شخص است، گویا روزه‌ای برای بهره‌گیری از تصحیح احادیث نمایان می‌شود. آیا با سند عام «اخبارنا بجمع کتبه و روایاته» می‌شود به تصحیح سندهای ضعیف المشیخه (که اسم شخص مذکور در آن باشد) دست زد؟

برای پاسخ به پرسش مطرح‌شده، پرسش‌های مهم‌تری مطرح می‌شود که آیا روایات مذکور در همین کتاب‌ها بوده است یا در کتاب‌ها نبوده و به صورت مستقلی (مثلاً در چند برگه یا به وسیلهٔ حفظ کردن) به دست شیخ طوسی رسیده است؟ و آیا اخبارنا از روایات، اخبار تفصیلی بوده است یا اخبارنا از نام روایات؟

۶۵. برای نمونه: ترجمهٔ ابن الصلت الأهوازی. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۸.

۶۶. برای نمونه: ترجمهٔ اسماعیل بن محمد. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۰.

۶۷. برای نمونه: ترجمهٔ اسماعیل بن ابی‌زیاد. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۳۳.

۶۸. برای نمونه: بکرین احمد. طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۹۶.

آصف محسنی در پاسخ به پرسش نخست یادشده، دیدگاهش را با قطعیت بیان نمی‌کند و با وجود پذیرفتن احتمال خارج بودن این روایات از کتب در برخی طریق‌های الفهرست، به این دیدگاه بیشتر متمایل است که: ظاهراً مراد از روایاتی که در مقابل کتب قرار گرفته است، همان روایات نقل شده از ائمه (ع) باشد که در کتاب یا کتاب‌ها ذکر شده است و در واقع، این روایات جزو همان کتاب‌هاست. دلیل این تخصیص (مجزا ذکر کردن کتب و روایات) نیز از آن جهت بوده است که لزوماً تمامی محتوای کتاب‌ها، روایات رسیده از معصومان نبوده و برخی از بخش‌های کتاب، حاوی روایات معصومان است. شیخ طوسی، به عنوان محدث، به وجود روایات معصومان در این کتاب‌ها تذکری می‌دهد. در واقع ابن عطف، عطف جزء بر کل یا اهم بر مهم و برای تأکید بیان شده است.^{۶۹} اما در برخی موارد الفهرست که واژه «روایاته» مقدم بر «کتابه» آمده است،^{۷۰} نتیجه‌گیری این امر که روایات جز کتب باشند، دشوار است.

اما آنچه در دیدگاه آصف محسنی مسلم می‌نماید این امر است که هر مرادی از ذکر «روایاته» مدنظر شیخ طوسی باشد، ثمره عملی‌ای به دنبال ندارد؛ چراکه بنای شیخ طوسی در التهذیب بر عدم روایت از اشخاص است و از کتب و اصول روایت می‌کند.

در دیدگاه آصف محسنی اخبار از روایات در طریق‌های مورد بحث نیز لزوماً به معنای اطلاع یافتن شیخ طوسی به گونه تفصیلی از این روایات نیست. وی با تحلیل برخی اسناد الفهرست، که از اخبار روایات خبر می‌دهد، دیدگاهش را تقویت می‌کند. برای نمونه، در طریق «هارون بن مسلم له روایات عن رجال الصادق (ع)، ذکر ذلک ابن بطه، عن ابی عبدالله محمد بن ابی القاسم عنه. و اخبارنا بن ابی جید، عن ابن الولید عن عبدالله بن جعفر الحمیری عنه»،^{۷۱} دلالتی بر اخبار از روایات به گونه تفصیلی وجود ندارد یا در طریق «علی بن مهزیار... اخبارنا بکتابه و روایاته جماعة عن... الا کتاب المثالب، فانّ العباس روی نصفه عنه...»،^{۷۲} دو تعبیر «أخبارنا» و «روی» ذکر شده است و «روی نصفه» معنایی متفاوت از اخبار را افاده می‌کند و بیانگر آن است که نصف کتاب را به گونه مناوله، سماع یا قرائت از عباس دریافت کرده است اما سایر کتاب‌ها و روایات وی به روش «روی» نبوده است.

بالعکس، موارد مذکور از طریق «الحسین بن ثویر، له کتاب، اخبارنا به ابن ابی جید، عن ابی الولید، و رواه لنا عده من اصحابنا عن احمد بن محمد...»،^{۷۳} به دست می‌آید که افزون بر اخبار از اسم کتاب، خود

۶۹. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۱۳.

۷۰. ترجمه احمد بن محمد بن سعید: «... اخبارنا بجمع روایاته و کتبه أبو الحسن احمد بن محمد بن موسی الاهیوازی، و کان معه خط ابی العباس (بالاجازة و شرح روایاته و کتبه) عن ابی العباس احمد بن محمد بن سعید» (طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ۶۸).

۷۱. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ۴۹۶.

۷۲. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ۲۶۵.

۷۳. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و اصحاب الاصول، ۱۵۱.

کتاب نیز برای شیخ طوسی روایت (مناوله یا سماع یا قرائت) شده است. در نهایت، حاصل از دیدگاه آصف محسنی این است که اگر در جمله «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» فقط با تعبیر «أخبرنا» روبه‌رو باشیم، بدین معناست که فقط اسامی کتب و روایات به شیخ طوسی گزارش داده شده است، اما اگر در ادامه عبارت شیخ طوسی قرآینی دال بر دریافت فراتر از أخبرنا^{۷۴} موجود باشد، به دریافت شیخ طوسی از خود روایات (نه تنها گزارش از اینکه فلانی روایاتی دارد) نیز می‌توان اطمینان حاصل کرد و چنین طریقی قادر است سند ضعیف در المشیخه را تصحیح کند. با تکیه بر همین مناسبت که وی طریق معتبر الفهرست به‌سوی محمدبن ابی عمیر را برای تصحیح طریق ضعیف المشیخه به ابن ابی عمیر کافی نمی‌داند. شیخ طوسی در الفهرست می‌گوید: «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته جماعة، عن محمدبن علی بن الحسین، عن أبیه و محمدبن الحسن، عن سعدبن عبدالله و الحمیری، عن إبراهیم بن هاشم، عن محمدبن أبي عمیر».^{۷۵} سند مذکور در دیدگاه آصف محسنی معتبر است اما از آنجاکه إخبار با قرینه دیگری همراه نشده است و صرفاً بر گزارش از اسامی کتب و روایات دلالت دارد، قادر به تصحیح سند ضعیف المشیخه به ابن ابی عمیر نمی‌شود.^{۷۶}

۵. ۴. احواله شیخ طوسی به الفهرست

سابقاً گذشت که آصف محسنی در انتساب جمله «و قد...» در مشیخه التهذیب به شیخ طوسی، بنابر قرآینی چون مقدم‌بودن کتاب التهذیب بر الفهرست و ناهمخوانی سیاق این عبارت با عبارات پیشین، قائل به استبعاد است.

به نظر می‌رسد نمی‌توان شواهد قانع‌کننده‌ای برای تقویت این باور، که جمله مذکور از خود شیخ طوسی نباشد، اقامه کرد. عبارت مذکور در ادامه صحبت‌های شیخ طوسی آمده است و رد این امر قطعی (وجود این عبارت در المشیخه) و نص عبارت شیخ طوسی نیازمند دلیل قوی‌تری نسبت به استبعاد صرف است. ناهمخوانی سیاق عبارت مذکور با دیگر عبارات قبلی هرچند نیازمند واکاوی دقیق‌تر ماهران ادبیات عربی است، اما اگر قائل به اضافه‌کردن عبارت مذکور در المشیخه بعد از اتمام الفهرست باشیم، ناهمخوانی سیاق امری پذیرفتنی می‌شود؛ چراکه نویسنده از فضای تألیف المشیخه فاصله گرفته و واضح است اگر عبارتی را اضافه کند، با آنچه در زمان تألیف نگاشته است دارای حداقل تفاوت نگارشی و... خواهد بود.

۷۴. تعبیراتی چون: سمعنا، قراءه علیه، اعطیناها و زواه لنا و... که بر وصول نسخه معتبر دلالت دارد.

۷۵. طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، ۴۰۵.

۷۶. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۶۶.

بنابراین، دو دلیل استبعادی مطرح شده توسط آصف محسنی از پشتوانه نظری متقنی برخوردار نیست و درستی آزمایی آن نیازمند ارائه دلیل نظری استوارتر یا محتاج بررسی نسخه‌های اولیه المشیخه است.

۵.۵. دلایل مطرح شده آصف محسنی در نپذیرفتن تصحیح طریق ضعیف المشیخه با طریق معتبر الفهرست از قوت یکسانی برخوردار نیست. به نظر می‌رسد دو نقد وی بر نپذیرفتن تصحیح مذکور وارد است که عبارت‌اند از: تقیید اخیرنا با دیگر روش‌های دریافت (سماع و قرائت) در موارد اندکی در الفهرست و تمام نبودن مفاد اخیرنا بر دیگر روش‌های دریافت. دلیل استواری بر رد آن در دیگر آثار رجالی یافت نشد و می‌توان اشکال وی را وارد دانست اما درباره برخی دلایل استبعادی؛ چون بحث سیاق و عدم انتساب ارجاع به شیخ طوسی و اکاوی‌های فزون‌تری نیاز است.

در صورت اثبات این موضوع که جمله «وقد ذکرنا...» از شیخ طوسی است، آیا آصف محسنی به پذیرش تصحیح سندی مورد بحث قائل خواهد شد؟ وی در اثر رجالی خود، بحوث فی علم الرجال، پاسخ مثبتی به پرسش مذکور می‌دهد، هرچند این پاسخ مثبت با تقیید و تذکری همراه است: تقیید از این جهت که به‌باور وی ظاهر متن شیخ طوسی در واگذاری برخی طریق‌ها به الفهرست، ویژه مواردی است که سند در المشیخه موجود و ضعیف باشد، نه مواردی که در المشیخه هیچ طریقی برای آن‌ها ذکر نشده است؛ چراکه به‌باور آصف محسنی کلام شیخ طوسی در آخر المشیخه، در اختصاص مذکور ظهور دارد و تعمیم آن به مطلق طریق‌های روایات التهذیب نیازمند دلیل دیگری است.^{۷۷} تذکر نیز از آن جهت است که پذیرش تصحیح سندی مذکور، به معنای حل دو مسئله یادشده (مفاد اخیرنا و تقیید برخی طرق توسط شیخ طوسی به دیگر روش‌های دریافت) نخواهد بود.

موارد زیر دیدگاه نویسنده بر دلالت تمامی جمله‌های اخیرنا (در الفهرست) بر اجازه را با تردید روبه‌رو می‌سازد:

۱. ثبوتاً، چنین امری ممکن است که همه نسخه‌ها به شیخ رسیده باشد و استحاله عقلی ندارد، ولی در مقام اثبات از این سخنان، اطمینان به اینکه همه نسخه‌های نقل شده در فهرست، نزد شیخ موجود بوده و آن‌ها بالمناوله یا بالاجازه به شیخ رسیده حاصل نمی‌شود، خصوصاً با توجه به مقدمه فهرست که شیخ در مقام بیان ضرورت تألیف فهرست خود می‌گوید: کتب تألیف شده از سوی دیگران در این باب ناقص بوده و روش هرکس این بوده است که فهرست کتاب‌های موجود در خزانه‌اش را ذکر کند، لذا فهرستی جامع از تألیفات علمای شیعه موجود نیست: «(أما بعد) فإني لمارأيت جماعة من شيوخ طائفتنا من أصحاب الحديث عملوا فهرست كتب أصحابنا و ماصنفوه من التصانيف ورووه من الأصول و لم أجد أحدا استوفي

۷۷. محسنی، بحوث فی علم الرجال، ۳۲۰.

ذلك و لا ذکر أكثره بل كل منهم كان غرضه أن يذكر ما اختص بروايته وأحاطت به خزائنه من الكتب و لم يتعرض أحد منهم لاستيفاء جميعه عمدت إلي كتاب يشتمل علي ذكر المصنفات و الأصول...؛ این کلمات شیخ إشعار دارد که روش خود ایشان متفاوت بوده و ایشان علاوه بر اسامی کتب موجود در کتابخانه اش، اسامی کتاب های دیگری را نیز ذکر می کند، هرچند به نسخه های آن ها دسترسی نداشته باشد تا فهرست نسبتاً جامعی از تراث شیعه را ارائه دهد.

۲. به نظر می رسد برای اتحاد کیفیت طرق فهرست و طرق احادیث نیازمند اقامهٔ دلیل هستیم. این سخن که «اصل بر این است که این طرق در میان محدثان به جهت نقل روایت وضع شده است و نه نقل مجرد اسامی»، در اسانید روایات کافی، فقیه و سایر کتب حدیثی به وضوح قابل رهگیری است و بنای عملی آصف محسنی نیز بر آن جاری شده است، لکن در غیر کتب حدیثی همانند طرق فهرست شیخ و نجاشی نیازمند بررسی بیشتری است، به ویژه با توجه به هدف تألیف فهرست که پاسخ به شبهه و اتهام مخالفان بوده است، نه تصحیح اسانید غیر معتبر یا روایات مرسل. شاهد بر این ادعا حرف نجاشی در اول جزء دوم کتابش است: «فإني وقفت على ما ذكره... من تعبير قوم من مخالفينا، أنه لا سلف لكم ولا مصنف، و هذا قول من لا علم له بالناس... و قد جمعت من ذلك ما استطعته و لم أبلغ غايته؛ لعدم أكثر الكتب.» با توجه به این موضوع و اینکه فهرست نسبتاً جامعی برای کتاب های علمای شیعه وجود نداشته، همان گونه که شیخ در مقدمه فرموده اند: «عملوا فهرست كتب أصحابنا... و لم أجد أحدا استوفي ذلك... لم يتعرض أحد منهم لاستيفاء جميعه» شیخ و نجاشی تصمیم گرفته اند که نام های کتاب های مصنفان شیعه را فهرست کنند و با ذکر سند ثابت کنند که علمای شیعه در اعصار مختلف در رشته های مختلف کتاب داشته اند. برای تحقق این غرض، نقل اسامی کتاب ها و مؤلفان آن ها با ذکر طرق و اسانید کفایت می کند و وصول نسخه های آن ها بالمناوله او السماع او القرائه او الاجازة المجردة نیاز به بیان زائد و دلیل دارد.

۳. به نظر آصف محسنی جملهٔ اخیرنا، نه بر مناوله دلالت می کند، نه بر قرائت و سماع و اجازه، لذا شیخ در موارد خاصی که علاوه بر نقل اسامی کتاب ها، سماع و قرائت یا اجازه را تذکر داده است، که ۸ مورد آن را آصف محسنی ذکر کرده است؛ نتیجه می گیرد مجرد اخبار بر اجازه دلالت نمی کند، چه رسد به مناوله و مواردی که یکی از امور واقع شده است نیاز به تصریح دارد. اگر مجرد اخبار، دلالت بر اجازه و... دارد، چرا شیخ در این موارد خاص به اخیرنا اکتفا نکرده و نیاز به تصریح پیدا کرده است؟!

اما در خصوص ترجمه اسماعیل بن علی بن رزین: «... و له كتاب تاريخ الاثمه (ع) أخبرنا عنه بروايته كلّها الشريف أبو محمد المحمّدي، و سمعنا هلال الحفّار يروي عنه مسند الرضا (ع) و غيره، فسمعناه منه و

أجاز لنا باقي رواياته.»، درست است که فاعل أخبرنا، شریف ابومحمد محمدی است، ولی جمله بعدی دلالت می کند که سماع و اجازه از أخبرنا فهمیده نمی شود و نیاز به بیان زائد دارد. شیخ آیا می توانسته بگوید: أخبرنا لنا باقي رواياته؟

از طرفی احتمال اینکه مسند الرضا جز تاریخ ائمه باشد، قوی تر است و با این احتمال نیز تفسیر سند مذکور با یکسان پنداری أخبرنا و اجازه عجیب نیست؟
در باره مثال های دیگر این بخش، با تعبیر «أخبرنا بجميع رواياته و کتبه و یا أخبرنا برواياته كلها»، نویسنده مقاله قانع نشد که از اجازه ای که در عبارت «أخبرنا بجميع رواياته و کتبه» وجود دارد، خارج است.

نتیجه گیری

المشیخه شیخ طوسی با دو کاستی «ضعف» و «اهمال» مواجه است: برخی طرق موجود، دارای اعتبار نیست و برخی دیگر از طریق های شیخ طوسی به صاحبان کتاب، در المشیخه ذکر نشده و مهمل رها شده است. شیخ طوسی در مقدمه المشیخه برخی طرق ها را به اثر دیگر خود، الفهرست، واگذار کرده است و از این رهگذر، بسیاری از رجال پژوهان اقدام به تصحیح سندی سندهای ضعیف یا ذکر نشده در المشیخه با طریق های معتبر الفهرست کرده اند.

تعداد اندکی از رجال پژوهان معاصر، از جمله آصف محسنی، با تصحیح سندی مذکور موافق نیست و دلایلی را برای تقویت مدعای خود از کتاب الفهرست مطرح کرده است. وی برخی دلایل را به عنوان استبعاد و برخی دیگر را به عنوان نقد جدی تر به تصحیح مورد بحث وارد می داند.

در دیدگاه آصف محسنی، تعداد زیادی از طریق های ذکر شده در کتاب الفهرست شیخ طوسی، طریق به نسخه معتبر یا طریق به روایات کتاب ها و اصل ها نبوده است و اسناد ذکر شده، سند به اسامی آن کتاب ها و اصل هاست؛ در واقع اگر هدف از نگاشتن الفهرست، معرفی کتاب و صاحبان آن ها بوده است، انگیزه ای برای استتساخ یا دریافت به روش سماع و قرائت و... باقی نمی ماند. وی باور دارد بین اخبار از اسامی کتب و دسترسی به نسخه معتبر و آگاهی از اسناد روایات کتب تفاوت آشکاری وجود دارد و با تکیه بر این امر، تصحیح سندی مورد بحث دشوار می شود.

تعداد شایان توجهی از اسناد الفهرست شیخ طوسی مشتمل بر جمله «أخبرنا» است. مفاد این تعبیر، تنها اخبار از اسامی کتاب ها و روایات است، نه اینکه شیخ طوسی با ذکر این تعبیر سماع، قرائت یا مناوله را قصد کرده باشد. آصف محسنی مؤیداتی را برای این مدعا ذکر کرده است:

أ. تعداد اندکی از طرق الفهرست افزون بر «أخبرنا» با عباراتی چون «رواه»، «سمعتُ» و دیگر تعابیر دریافت حدیث/کتاب همراه است؛ بنابراین در بیشتر مواردی که أخبرنا آمده است نشانگر معنای اخبار، بدون سماع و قرائت و... است و تفاوت این تعبیرات نیز آشکار است. به عبارت دیگر، تا زمانی که در طریق‌های موجود الفهرست قرینه‌ای بر حمل أخبرنا به سماع و قرائت و مناوله و... موجود نباشد، باید به اصل (تنها اخبار از نام‌های کتاب) مراجعه کرد.

ب. موضوع تمامی کتاب‌های الفهرست، روایات رسیده از معصومان(ع) نیست و اینکه شیخ طوسی خودش را برای استتساخ یا مقابله نسخه آن‌ها به دشواری انداخته باشد، بعید از سلوک عقلاست. در دیدگاه آصف محسنی، تنها با آن دسته از طرق معتبر الفهرست می‌توان به تصحیح سندی پرداخت که افزون بر تعبیر «أخبرنا»، به روش‌هایی دال بر سماع، قرائت و مناوله نیز (در همان طرق) اشاره شده باشد و آن طرق نیز معتبر باشند.

برخی دلایل استبعاد مطروح شده توسط آصف محسنی؛ همچون تشکیک در انتساب عبارت ناظر بر استیفای تمام طریق‌ها به الفهرست «و قد ذکرنا...» به شیخ طوسی و ناهمخوانی سیاق عبارت مذکور با عبارات قبلی، برخلاف دلایل نخست از پشتوانه نظری محکمی برخوردار نیست.

منابع

<https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/shahidi/feqh/1401/14011209>

https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/feqh//۹۸۰۹۰۳/۹۸

ابن شهیدثانی، حسن بن زین الدین. منتقى الجمان فی الاحادیث الصحاح و الحسان. به تصحیح علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

اعرجی کاظمی، سید محسن. عدة الرجال. به تحقیق مؤسسة الهدایة للاحیاء التراث. قم: اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

بحرالعلوم، سید محمد مهدی بن مرتضی. الفوائد الرجالية. به تحقیق محمد صادق بحر العلوم. تهران: مکتبه الصادق(ع)، چاپ اول، ۱۳۶۳.

پاکتچی، احمد. دانشنامه بزرگ اسلامی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. مقاله «تحمل حدیث». مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۷.

تفرشی، مصطفی بن حسین. نقد الرجال. به تحقیق مؤسسه آل البيت(ع) للاحیاء التراث. قم: آل البيت(ع) للاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۳۷۷.

تهرانی، محمد حسن. «بررسی روش عمومی شیخ طوسی در کتاب فهرست». مطالعات اسلامی علوم قرآن و

حدیث. س ۴۰، ش ۸۱ (۱۳۸۷): ۱۳۵-۱۶۴.

- تهرانی، محمدحسن. الذریعة الى تصانیف الشيعة. قم: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامیة تهران، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- جلالی، مهدی، رحیمه شمشیری. «مزیای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آن‌ها با یکدیگر». دو فصلنامه علوم قرآن و حدیث. س ۴۱، ش ۸۳ (۱۳۸۸): ۱۰۱-۱۲۰.
- حائری، سیدکاظم. مباحث الاصول. تقریرات خارج سیدباقر صدر. قم: دار البیشر، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- خطیب، محمد عجاج. اصول الحدیث علومه و مصطلحه. بیروت: دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- خویی، ابوالقاسم. معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌جا: بی‌نا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- ربانی، محمدحسن. سبک‌شناسی دانش رجال حدیث. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- سبحانی تبریزی، جعفر. کلیات فی علم الرجال. قم: حوزه علمیه، مرکز مدیریت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- سیستانی، محمدرضا. قیسات من علم الرجال. بیروت: دار المورخ العربی، چاپ دوم، ۱۴۳۸ق.
- شبییری، سیدجواد. درس خارج فقه. مدرسه فقاها.
- شهیدی، محمدتقی. درس خارج فقه. ۱۴۰۱، مدرسه فقاها.
- شوشتری، محمدتقی. قاموس الرجال. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی. جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث و الرجال. به تحقیق محمدکاظم طریحی. تهران: کتابفروشی جعفری تبریزی، بی‌تا.
- طوسی، محمدبن حسن. الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیة. چاپ چهارم، ۱۳۶۵.
- طوسی، محمدبن حسن. فهرست کتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الأصول. به تحقیق عبدالعزیز طباطبایی. قم: محقق طباطبایی، ۱۴۲۰ق.
- علی‌نژاد، ابوطالب. «آشنایی با طریق شیخ طوسی و نقش کاربرد آن»، حدیث حوزه. ش ۲ (۱۳۹۰)، ۷-۳۱.
- قاسمی، محمد جلال‌الدین. قواعد التحديث من متون مصطلح الحدیث. بیروت: چاپ محمد بهجه بیطار. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- کلباسی، محمدبن محمدابراهیم. الرسائل الرجالية. به تصحیح محمدحسین درایتی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- محسنی، محمدآصف. بحوث فی علم الرجال. قم: مرکز المصطفی‌العالمی للترجمه و النشر، چاپ پنجم، ۱۳۸۹.
- مروی، محمدحسین، محمد غفوری‌نژاد. «سیمای مکتب کلامی بغداد بر اساس داده‌های نجاشی و طوسی». پژوهش‌نامه کلام. س ۷، ش ۱۴ (۱۴۰۰): ۲۱۳-۲۴۰.
- معرفت، محمدهادی. تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۰.
- مقدس اردبیلی، محمدبن علی. جامع الرواة و اراحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد. بیروت: دار الاضواء،

محسنی و دیگران؛ واکاوی دیدگاه آصف محسنی درباره قاعده تصحیح اسناد ضعیف «تهذیبین» با .../ ۳۱۳

چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

مقدس اردبیلی، محمدبن علی. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

نجاشی، احمدبن علی. رجال النجاشی. به تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱۳۶۵.

نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل. به تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث. بیروت: آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

نیل ساز، نصرت، ابوالفضل رجایی فرد. «سیر تاریخ نگاری شیعه در پنج قرن نخست براساس دو فهرست شیخ طوسی و نجاشی». معرفت. س ۲۷، ش ۲۵۱ (۱۳۹۷): ۲۵-۴۰.

Transliterated Bibliography

‘Alīnizhād, Abū Ṭālib. "Āshīnāyī bā Ṭarīq Shaykh Ṭūsī va Naqsh Kārburdī ān", *Ḥadīth Hawzah*, No. 2 (2012/1390): 7-31.

A ‘rajī Kāzīmī, Sayyid Muḥsin. ‘*Udda al-Rijāl*. researched by Mū’assisa al-Hidāya li-Iḥyā’ al-Tūrāth. Qum: Ismā‘īliyyān, Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Bahr al-‘Ulūm, Sayyid Muḥammad Mahdī ibn Murtaẓā. *al-Fawā'id al-Rijālīyā*. researched by Muḥammad Ṣādiq Bahr al-‘Ulūm. Tehran: Maktaba al-Ṣādiq (AS), Chāp-i Awwal, 1944/1363.

Ḥā ḥirī, Sayyid Kāzīm. *Mabāḥith al-Uṣūl. Taqrīrāt Khārij Sayyid Muḥammad Bāqir Ṣadr*. Qum: Dār al-Bashīr. Chāp-i Awwal, 1966/1385.

Ibn Shahīd Thānī, Ḥasan ibn Zayn al-Dīn. *Muntaqī al-Jamān fī al-Aḥādīth al-Ṣiḥāḥ wa al-Ḥisān*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1362.

Jalālī, Maḥdī; Raḥīmīh Shamshīrī. "Mazāyāy Fihrist Najāshī bar Fihrist va Rijāl Shaykh Ṭūsī va Barrīsī Nisbat va Ikhtilāf ān-hā bā Yikdīgar". *Dū Faṣṣnāmīh-yi ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. Yr. 41, no. 83 (2010/1388): 101-120.

Kalbāsī, Muḥammad ibn Muḥammad Ibrāhīm. *al-Rasā'il al-Rijālīyā*. Ed. Muḥammad Ḥusayn Dirāyatī. Qum: Mū’assisah-yi ‘Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth, Chāp-i Awwal, 2001/1422.

Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajāj. *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, Chāp-i Awwal, 2005/1426.

Khū’ī, Abū al-Qāsim. *Mu’jam Rijāl al-Ḥadīth wa Tafṣīl Ṭabaqāt al-Ruwāt*. s.l. s.n. Chāp-i Panjum, 1993/1413.

Ma'rifat, Muḥammad Hādī. *Tafsīr va Mufasīrān*. Qum: Mū'assisah-yi Farhangī al-Tamhīd, Chāp-i Awwal, 2002/1380.

Marvī, Muḥammad Ḥusayn; Muḥammad Ghafūrīnizhād. "Simāy Maktab Kalāmī Baghdād bar Asās Dādih-hā-yi Najāshī va Ṭūsī". *Pazhūhishnāmāh-yi Kalām*. Yr. 7, no. 14 (2022/1400): 213-240.

Muḥsinī, Muḥammad Āṣif. *Buḥūth fi 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Markaz al-Muṣṭafā li-l- Tarjumah va Nashr, Chāp-i Panjum, 2011/1389.

Muqaddas Ardabīlī, Muḥammad ibn 'Alī. *Jāmi' al-Ruwāt wa Izāḥa al-Ishtibāhāt 'an al-Ṭuruq wa al-Isnād*. Beirut: Dār al-Aḍwā', Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Muqaddas Ardabīlī, Muḥammad ibn 'Alī. *Majma' al-Fā'idā wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Najāsh, Aḥmad ibn 'Alī. *Rijāl Najāsh*. researched by Mūsā Shubayrī Zanjānī, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Shishum, 1986/1365.

Nīlsāz, Nuṣrat; Abū al-Faḍl Rajāyifard. "Siyr Tārikhnigārī Shi'a dar Pang Qarn Nakhust bar Asās dū Fihrist Shaykh Ṭūsī va Najāshī". *Ma'rifat*. Yr. 27, no. 251 (2019/1397): 25-40.

Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il*. researched by Mū'assisa Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth. Beirut: Āl al-Bayt(AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 2008/1429.

Pākatchī, Aḥmad. *Dānishnāmih Buzurg Islāmī*. Markaz Dāyrah al-Ma'ārif Buzurg Islāmī, Maqālīh-yi "Taḥamul Ḥadīth". Markaz Dāyrah al-Ma'ārif Buzurg Islāmī. Chāp-i Awwal, 1989/1367.

Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Qawā'id al-Taḥdīth min Mutūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Beirut: Chāp Muḥammad Bahjah Bīṭār. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Rabānī, Muḥammad Ḥasan. *Sabkshināsī Dānish Rijāl Ḥadīth*. Qum: Markaz-i Fiqhī A'imah Aṭhār (AS). Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Shahīdī, Muḥammad Taqī. *Dars Khārij Fiqh*. Madrasah-yi Fiqāhat. 2022/1401.

Shubayrī, Sayyid Javād. *Dars Khārij Fiqh*. Madrasah-yi Fiqāhat.

Shushtarī, Muḥammad Taqī. *Qāmūs al-Rijāl*. Qum: Mū'assisa-i al-Nashr-i al-Islāmī, Chāp-i Duvūm, 1990/1410.

Sīstānī, Muḥammad Riḍā. *Qabasāt min 'Ilm al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Muwarakh al-'Arabī, Chāp-i Duwum, 2017/1438.

Subḥānī Tabrizī, Ja'far. *Kuliyāt fi 'Ilm al-Rijāl*. Qum: Ḥawzah-yi 'Ilmiyah, Chāp-i Duvūm, 1990/1410.

Tafrishī, Muṣṭafā ibn Ḥusayn. *Naqd al-Rijāl*. researched by Mū'assisa Āl al-Bayt (AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth. Qum: Āl al-Bayt (AS) li-Iḥyā' al-Tūrāth, Chāp-i Awwal, 1999/1377.

Tihrānī, Muḥammad Ḥasan. " Barrisī Ravish 'Umūmī Shaykh Ṭūsī dar Kitāb Fihrist". *Muṭālī'āt-i Islāmī Ulum Qurān va Ḥadīth*. Yr. 40, no. 81 (2009/1387): 135-164.

Tihrānī, Muḥammad Ḥasan. *al-Dharī' a Ilā Taṣānīf al-Shi'a*. Qum: Ismā'īliyyān va Kitābkhānah-yi Islāmīyah-yi Tehran. Chāp-i Awwal, 1988/1408.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad 'Alī. *al-Jāmi' al-Maqāl fi mā Yaraaluq bi Ahwāl al-Ḥadīth wa al-Rijāl*. researched by Muḥammad Kāzim Ṭurayḥī, Tehran: Kitābforūshī Ja'farī Tabrizī, s.d.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Istibṣār fi mā Ikhtalafa min al-Akhhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, Chāp-i Chāhārum, 1985/1363.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Fihrist Kutub al-Shi'a wa Uṣūlahum wa Asmā' al-Muṣannifin wa Aṣḥāb al-Uṣūl*. researched by 'Abd al-'Azīz Ṭabāṭabāyī. Qum: al-Muḥaqqiq Ṭabāṭabāyī, 1999/1420.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1365.

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 1: Issue 112, Spring & summer 2024

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 Esmaelizadeh

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Muhammad Baqir Hujjati

Prof. of University of Tehran

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. 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)

Hasan Naqizāda

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Translation of Abstracts

Dr. Marjaneh Fathi Torghabeh

Transliterator

Maryam Oraee

Printing & Binding:

Ferdowsi University of Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies

Ferdowsi University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



Conceptual Analysis of *Sīra* in Shī'ī Ḥadīths Based on the Family Resemblance Model

Dr. Mahdi Mardani Golestani



(Corresponding Author)

Assistant Professor, Razavi Islamic Sciences Research Institute, Astan Quds Razavi Foundation, Mashhad, Iran

Email: mahdi_mardani@islamic-rf.ir

Mostafa Qana'atgar

Level-Four Graduate and Lecturer, Seminary of Khorasan, Iran

Abstract

Conceptual analysis of religious terms is a crucial research task upon which the accuracy and validity of many scholarly conclusions depend. One of the frequently occurring terms in Shī'ī hadith literature is "*sīra*" (conduct/way of life). This term exhibits multiple layers of ambiguity regarding its nature, scope, structure, function, and synonymous usage. The present study aims to employ the family resemblance model to analyze the occurrences of the term *sīra* within Shī'ī hadith sources, thereby identifying characteristics that reveal the conceptual dimensions of *sīra*. The study concludes that in the hadith corpus, four main features distinguish *sīra* from similar terms and facilitate the identification of its concrete instances: it is of an active and practical nature, social, disciplined, and constant.

Keywords: *Sīra* of the Infallibles, Conceptual Nature of *Sīra*, Ahl al-Bayt, Family Resemblance.



©2025 The author(s). This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



مفهوم‌شناسی سیره در احادیث شیعه بر اساس مدل شباهت خانوادگی

دکتر مهدی مردانی گلستانی (نویسنده، مسئول)



استادیار پژوهشکده علوم اسلامی رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

Email: mahdi_mardani@islamic-rf.ir

مصطفی فناعتر

دانش‌آموخته سطح چهار و استاد حوزه علمیه خراسان

چکیده

مفهوم‌شناسی اصطلاحات دینی، از جمله مسائل مهم پژوهشی است که دستیابی به نتایج دقیق تحقیق در گرو درستی و اعتبار آن‌هاست. یکی از واژگان پرتکرار به کار رفته در احادیث شیعه، اصطلاح «سیره» است. این اصطلاح از جهات متعددی نظیر ماهیت، گستره، ساختار، کارکرد و ترادف، دارای ابهام و پوشیدگی است. نوشتار حاضر می‌کوشد تا با بهره‌گیری از مدل «شباهت خانوادگی» و تطبیق آن بر کاربرد واژه سیره در متون روایی شیعه، برخی از ویژگی‌هایی را که سبب نمایاندن ابعاد مختلف مفهوم سیره می‌شود، معرفی کند. حاصل آنکه، چهار ویژگی در تمایز مفهومی سیره از دیگر واژگان مشابه و نیز شناخت مصادیق و نمونه‌های عینی آن به دست می‌آید که عبارت‌اند از: فعل بودن، اجتماعی بودن، روشنمندی و استمرار، اصلی‌ترین اوصاف سیره در احادیث.

واژگان کلیدی: سیره معصومین، چیستی سیره، روایات اهل بیت، شباهت خانوادگی.

مقدمه

شناخت مفهوم واژگان دینی، از نخستین گام‌های تحقیق در مطالعات اسلامی است؛ زیرا تا زمانی که تصویر روشنی از مفاهیم کلیدی به دست داده نشود، نمی‌توان انتظار ارائه نقد و نظری علمی درباره آن‌ها داشت. ازجمله واژه‌های مهم و پربرسامد در متون اسلامی، واژه «سیره» است که علی‌رغم دیدگاه‌های متعددی که درباره معنا و مفهوم آن بیان شده است، همچنان تعریف دقیق و کاملی از آن ارائه نشده و سؤالات متعددی درباره مفهوم سیره بی‌پاسخ مانده است. در این خصوص، مراجعه به «حدیث» امری ضروری است؛ چراکه شناخت مفاهیم دینی، وابسته به مطالعه منابع اصلی آن است و برای فهم مفهوم سیره باید از حدیث؛ یعنی جایی که معصوم این واژه را به کار برده است، بهره جست. ازسوی دیگر، مفهوم‌شناسی، مسئله‌ای پژوهشی است که باید براساس مدل‌ها و الگوهای علمی انجام شود؛ این الگوها تنها به مدل‌های کلاسیک محدود نمی‌شود و می‌توان براساس دیگر مدل‌های رایج نیز به تعریف سیره پرداخت که «شباهت خانوادگی» یکی از آن‌هاست. ازاین‌رو، مقاله حاضر می‌کوشد تا با بهره‌گیری از مدل شباهت خانوادگی و تطبیق آن بر کاربردهای واژه سیره در متون روایی، برخی ویژگی‌هایی که موجب نمایاندن ابعاد مختلف مفهوم سیره می‌شود را معرفی کند و تبیینی درخور نسبت به چیستی این اصطلاح دینی ارائه کند.

روش تحقیق، روشی ترکیبی از نوع تحلیل متنی با رویکرد کمی و کیفی و در قالب مطالعه کتابخانه‌ای است که با بهره‌گیری از مدل شباهت خانوادگی انجام می‌گیرد. برای این منظور، ابتدا نزدیک به ۴۳۱ عنوان کتاب حدیثی شیعه بر پایه نرم‌افزار جامع الاحادیث، در بازه زمانی قرن نخست هجری (سلیم قیس هلالی، ۷۴م تا قرن پنجم هجری (شیخ طوسی، ۴۶۰م) بررسی شد و مصادیق روایی سیره (روایاتی که واژه سیره در آن‌ها به کار رفته است) به روش جست‌وجوی واژگانی^۱ نمونه‌گیری شد (نک: پیوست شماره یک). سپس با تحلیل فقه الحدیثی روایات به دست آمده (۷۱ حدیث در ۳۰ کتاب حدیثی)، قراین دال بر اوصاف مفهومی سیره استخراج شد و فهرستی از مهم‌ترین ویژگی‌های سیره تهیه شد (نک: پیوست شماره دو)؛ بدین نحو که با تکیه بر قراین درون‌متنی احادیث، برای هریک از اوصاف مفهومی نشانه‌هایی تعریف شد و با تطبیق یکایک روایات بر آن‌ها، بسامد اوصاف سیره به دست آمد و معلوم شد که هریک از احادیث، چه تعداد از اوصاف مفهومی سیره را داراست. درنهایت، با تحلیل کمی احادیث (شمار اوصاف مفهومی) و نیز تحلیل کیفی آن‌ها (تعیین وزن هریک از اوصاف) مهم‌ترین مصادیق روایی سیره

۱. برای این منظور، تمامی مشتقات واژه «سیره» با همه پسوندها و پیشوندهای آن جست‌وجو شد. برخی از پربرسامدترین این کلمات به شرح زیر است: السیره، السیر، بالسیره، أسیر، سیره، سیرتی، بسیرته، سیرته، سیرتنا، سیرتها، سیرتهم، کسیره، لسیره و...

مشخص شد.

در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت: به جز مقاله‌ای که پیش‌تر از همین قلم منتشر شد،^۲ اثر پژوهشی دیگری به دست نیامد؛ یعنی اثری منتشر نشده است که هم به مفهوم‌شناسی واژه سیره پرداخته باشد و هم این مفهوم‌یابی را براساس احادیث شیعه بررسی کرده و هم مدل جدیدی در ارائه مفهوم سیره به کار بسته باشد.^۳ البته آرای مختلفی درباره تعریف سیره بیان شده و در برخی آثار پژوهشی انعکاس یافته است؛ چنان‌که شهید مطهری در کتاب سیری در سیره نبوی،^۴ سید محمدباقر حجتی در کتاب سیری در سیره نبوی^۵ و مصطفی دلشاد تهرانی در کتاب سیره نبوی،^۶ هریک به تعریف سیره پرداخته‌اند. همچنین، مهدی مهریزی و غلام‌حسین میر در مقاله «قواعد شناسایی احادیث سیره نزد فریقین»^۷ به تبیین معنای سیره همت گماشته، بعضی مؤلفه‌های آن را مشخص کرده است؛ لکن هیچ‌یک از آثار یادشده به تحلیل معنای سیره در روایات نپرداخته و ویژگی‌های مفهومی آن را نکاویده است.

۱. مفاهیم کلیدی تحقیق

۱.۱. مفهوم‌شناسی

تعریف، ابزاری برای شناخت است. این شناخت، بسته به حوزه کارایی آن اقسام مختلفی دارد؛ چنان‌که تعریف «لفظی» یا واژه‌شناسی در حوزه زبان کارایی دارد و مفاد و مدلول لفظ را روشن می‌سازد، تعریف «اسمی» یا مفهوم‌شناسی در حوزه ذهن نقش ایفا می‌کند و از چپستی مفهوم سخن می‌گوید و تعریف «رسمی» یا مصداق‌شناسی در حوزه عینیت کارآمد است و به تمایز مصداقی مفاهیم می‌پردازد.^۸ لکن آنچه در اینجا مدنظر است تعریف اسمی یا مفهوم‌شناسی است که به تبیین معنای واژه سیره در احادیث می‌پردازد.

مفهوم‌شناسی (تعریف اسمی)، خود گونه‌های مختلفی دارد و با روش‌ها و رویکردهای گوناگونی به دست

۲. مردانی گلستانی، «مفهوم سیره در احادیث شیعه: مؤلفه‌ها و نشانه‌ها»، ۴۳-۶۲.

۳. شایان ذکر است که مقاله پیش‌رو با مقاله یادشده به جهت «روش»، «قلمرو» و «دست‌آورد» تفاوت دارد و درحقیقت، اثر پژوهشی جدیدی محسوب می‌شود؛ چنان‌که روش مقاله پیشین، تحلیلی‌کیفی بوده است و روش این مقاله، ترکیبی و براساس مدل شباهت خانوادگی است. قلمرو مقاله پیشین گزیده‌ای از احادیث شیعه بوده است و قلمرو این مقاله، تمامی احادیث شیعه براساس نرم‌افزار جامع الاحادیث است. دست‌آورد مقاله پیشین، شناخت مفهوم سیره بر پایه سه مؤلفه فعل، روش و استمرار بوده است و نتیجه این مقاله، تعریف سیره براساس چهار ویژگی است: فعل، اجتماعی، روشمندی و استمرار.

۴. مطهری، سیری در سیره نبوی، ۵۲.

۵. حجتی، سیری در سیره نبوی، ۲۹.

۶. دلشاد تهرانی، سیره نبوی، ۱/۴۷.

۷. مهریزی، میر، «قواعد شناسایی احادیث سیره نزد فریقین»، ۳۳-۵۳.

۸. فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۱۶۲.

می‌آید. این گونه‌ها، گاه همگی و گاه بعضی آن‌ها دربارهٔ واژه‌های دینی به کار می‌آید. برای مثال، واژه سنت از جمله واژگانی است که با انواع تعریف اسمی تبیین‌شدنی است: ۱. تعریف به ماهیت (نظام جنس و فصل) سنت؛ آنچه از پیامبر (ص) در مقام تشریع صادر شود، ۲. ۹. تعریف به ضد (رویکرد تمایزگرا) سنت؛ نقطهٔ مقابل بدعت، ۳. ۱۰. تعریف به کارکرد (رویکرد نقش‌گرا) سنت؛ منبع شناخت دین، ۴. ۱۱. تعریف به مصداق (افراد و نمونه‌ها) سنت؛ عمل مستحب، ۵. ۱۲. تعریف به صفت (اوصاف و خواص) سنت؛ رفتار مستمر، ۶. ۱۳. تعریف به شبیه (امثال و اشباه) سنت؛ سیره.

در این میان، تعریف نخست که به مدل کلاسیک یا منطقی معروف است، ۴. ۱۴. از تداول و شهرت بیشتری برخوردار است و عموم واژه‌ها به وسیلهٔ آن تعریف می‌شوند. براساس مدل منطقی، واژه مد نظر (سیره) به کمک مجموعه‌ای از ویژگی‌های توصیف‌گر لازم و کافی تعریف می‌شود؛ ویژگی‌هایی که همهٔ مصداق سیره الزاماً از آن برخوردار باشند و برای سیره‌نامیدن یک مصداق، کافی تلقی شوند. لکن به دلیل محدودیت‌هایی همچون دشواری تعیین ویژگی‌های توصیف‌گر و نیز حصرگرایی در ویژگی‌های تعیین‌شده، مدل یادشده دربارهٔ همه مفاهیم صادق نیست و برای ارائهٔ تعریفی کارآمد دربارهٔ برخی واژه‌ها می‌باید به مدل‌های دیگر روی آورد.

۲. ۱. مدل شباهت خانوادگی

شباهت خانوادگی، تمثیلی است که وی‌تگنشتاین (۱۹۵۳م) برای مدل ابتکاری خود از تعریف (مفهوم‌شناسی) به کار برد. ۱۵. وی که نخستین نقدها به مدل منطقی تعریف را مطرح کرد، مدل جدیدی را بنیان گذاشت که بعدها روان‌شناسان اجتماعی نیز به آن روی آوردند و آن را «دیدگاه احتمال‌گرا» نامیدند. ۱۶. براساس این دیدگاه، واژه‌ها به کمک فهرستی از ویژگی‌های متعارف و هم‌سنخ، توصیف - و نه تعریف - می‌شوند.

در واقع، وی‌تگنشتاین تمثیل شباهت خانوادگی را برای بیان مشترکات افراد یک مفهوم به کار برد؛ چراکه

۹. «ما صدر عن النبي بما هو شائع» «ما صدر» جنس است و شامل قول و فعل و تقریر می‌شود؛ «النبي» فصل اول است و امام را خارج می‌کند و «شارع» فصل دوم است و دیگر شئون پیامبر مانند قاضی، حاکم و... را خارج می‌کند.

۱۰. ابن‌بابویه، معانی الاختیار، 154؛ محمدی ری‌شهری، شناخت‌نامهٔ حدیث، ۱/۴۷.

۱۱. حکیم، الاصول العامة فی الفقه المقارن، 122؛ مطهری، سیری در سیرهٔ نبوی، ۳۷.

۱۲. کلینی، الکافی، 3/372؛ محمدی ری‌شهری، شناخت‌نامهٔ حدیث، ۱/۴۷.

۱۳. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا، 2/81؛ محمدی ری‌شهری، شناخت‌نامهٔ حدیث، ۱/۴۷.

۱۴. مدل منطقی دیدگاه رایج در تعریف اشیا است که در علم منطق بحث می‌شود. این دیدگاه ابتدا توسط ارسطو و سپس دیگر دانشمندان علم فلسفه و منطق بسط داده شد.

۱۵. وی‌تگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، 75.

اعضای یک خانواده ممکن است در یک سری از ویژگی‌ها با هم مشترک باشند، اما همه آن‌ها دارای تمامی ویژگی‌ها نباشند و حتی ممکن است هیچ‌یک از آن‌ها همه ویژگی‌ها را یکجا نداشته باشد. برای مثال، پرندگان معمولاً پرواز می‌کنند و روی درختان لانه می‌سازند اما مرغ خانگی به‌رغم آنکه هیچ‌یک از این دو صفت یادشده را ندارد باز هم جزو پرندگان قلمداد می‌شود. به این ترتیب، اعضای یک خانواده از جهات مختلفی به یکدیگر شبیه‌اند اما نمی‌توان آن‌ها را با شماری از ویژگی‌های محدود و لازم تعریف کرد.

در این دیدگاه برای تشخیص آنکه مصداقی متعلق به یک مفهوم هست یا نه، به بررسی شباهت‌های بین آن دو می‌پردازند؛ اگر شباهت موجود بین آن‌ها از یک سطحی بیشتر باشد، آن مصداق را عضوی از آن مفهوم می‌شمارند. دو شیوه برای سنجش شباهت میان فرد با خانواده وجود دارد: پیش‌الگو و نمونه شاخص؛ «پیش‌الگو» فهرستی انتزاعی از ویژگی‌هایی است که اعضای خانواده واجد آن هستند؛ مثلاً پرنده شامل ویژگی‌هایی نظیر پروازکردن، آوازخواندن، تخم‌گذاری، لانه‌ساختن بالای درخت و تغذیه از حشرات است و نمونه شاخص، مصداقی است که نسبت به دیگر افراد، ویژگی‌های مشترک بیشتری با مفهوم مدّنظر دارد؛ مانند سینه سرخ در گروه پرندگان نسبت به پنگوئن یا شترمرغ.

این دیدگاه، علی‌رغم آنکه توانست گستره وسیعی از پدیده‌ها را تبیین کند، اما با نقدهای جدی نیز مواجه شد که نتیجه آن اعتلای کیفی آن بود؛ چنان‌که «لحاظ کردن روابط علی (نهفته) بین ویژگی‌های مشترک اعضا با خانواده»، ازجمله یافته‌هایی است که به مدل شباهت خانوادگی افزوده و موجب شده تا نسبت میان اعضا و خانواده، تنها متکی بر مشابّهت‌های آنان نباشد و «رابطه توجیهی»^{۱۷} نیز در تشخیص خویشاوندی عضو با خانواده تأثیرگذار باشد.^{۱۸}

۲. ویژگی‌های مفهومی سیره

واژه سیره ازجمله واژگانی است که مصداق متعدد و متنوعی دارد؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان تمام افراد آن را در قالب چند ویژگی محدود گنجانند و آن را با مدل منطقی تعریف کرد. ازاین‌رو، پی‌جویی استعمالات واژه سیره در احادیث شیعه چنین به دست می‌دهد که سیره در ادبیات روایی شیعه از اوصاف مشخصی برخوردار است. این اوصاف که هم در تمایز مفهوم سیره از دیگر مفاهیم مشابه و هم در شناخت مصداق و نمونه‌های عینی سیره به کار می‌آید، عبارت‌اند از: ۱. فعل بودن، ۲. اجتماعی بودن، ۳. روشمندی، ۴. استمرار. این چهار وصف به‌عنوان ویژگی‌های مفهومی سیره شناخته می‌شوند و در تبیین مفهوم سیره

^{۱۷}. «رابطه توجیهی»؛ یعنی رابطه‌ای که برای اثبات درست‌بودنش نیازمند دلیل است.

استفاده می‌شوند.

۲. ۱. فعل بودن

یکی از ویژگی‌های واژه سیره، که در حقیقت نشان‌دهنده ماهیت سیره است، فعل بودن است. منظور از فعل، هرگونه کنش و واکنش غیرقولی است که در مواجهه با وقایع جاری زمان، ظهور پیدا می‌کند؛ خواه ایجاد باشد یا امتناعی، تکرارپذیر باشد یا یک‌باره و دفعه‌ای؛^{۱۹} چراکه فعل معصوم گاه ابتدائاً و به‌منظور القای یک پیام صادر می‌شود (کنش) و گاه در مواجهه با عامل بیرونی انجام می‌پذیرد (واکنش)، گاه به‌شکل ایجاد و انجام فعل رخ می‌دهد (انجام) و گاه به‌شکل امساک و واگذاشتن فعل ظهور می‌یابد (ترک)؛ براین اساس، ترک معصوم، از افعال ایشان محسوب شده و قول معصوم از دایره افعال خارج است. احراز فعل بودن سیره، براساس قراین و نشانه‌های درون‌متنی احادیث صورت گرفته است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها از قرار زیر است.

۲. ۱. ۱. بیان مصادیق فعلی

ازجمله قراینی که بر فعل بودن سیره دلالت دارد، ذکر مصادیق فعلی برای واژه سیره است؛ زیرا مفهوم سیره مانند هر مفهوم دیگری، امری کلی و پرشمول است که مصادیق و افراد مختلفی دارد. وقتی معصوم از بعضی مصادیق سیره نام می‌برد، درحقیقت به جنس و خصوصیت ماهوی سیره نیز اشاره دارد که باتوجه‌به شماری از احادیث سیره، این مصادیق از جنس فعل و غیرقولی بوده است.

برای مثال، وقتی امام صادق(ع) به بیان شباهت سیره امیرالمؤمنین و رسول خدا می‌پردازد، نوع غذاخوردن و غذادادن رسول خدا را به‌عنوان یکی از مصادیق سیره حضرت بر می‌شمارد و می‌فرماید: «كَانَ عَلِيٌّ أَشْبَهَ النَّاسِ طَعْمَةً وَ سِيرَةً بِرَسُولِ اللَّهِ وَ كَانَ يَأْكُلُ الْخُبْزَ وَ الزَّيْتُ وَ يُطْعِمُ النَّاسَ الْخُبْزَ وَ اللَّحْمَ»؛^{۲۰} علی(ع) از نظر غذاخوردن و شیوه رفتار، شبیه‌ترین مردم به رسول خدا(ص) بود، او خود نان و روغن می‌خورد ولی به مردم نان و گوشت می‌داد.

۲. ۱. ۲. هم‌نشینی با واژه عمل

یکی دیگر از قراین دال بر فعل بودن سیره، هم‌نشینی واژه سیره با عمل است. این هم‌نشینی علاوه بر آنکه حکایت از ترادف و هم‌معنایی این دو واژه دارد، خصوصیت فعل بودن سیره را نیز القا می‌کند؛ چراکه اساساً هم‌نشینی بین دو واژه زمانی اتفاق می‌افتد که آن دو کلمه در استعمالات مختلف و در بافتی مشترک در کنار

۱۹. مردانی گلستانی، «مفهوم سیره در احادیث شیعه: مولفه‌ها و نشانه‌ها»، ۵۳.

۲۰. کلینی، الکافی، ۸/۱۶۵.

هم قرار گیرند.^{۲۱} بنابراین، وقتی واژه سیره به صورت پرتکرار با واژه عمل به کار می‌رود، نشان می‌دهد که این دو واژه از نظر ویژگی‌های مفهومی با یکدیگر شباهت دارند.

برای مثال، وقتی رسول خدا(ص) در بخشی از روایت معراج، از عذاب شدن عده‌ای از زنان امت خود خبر می‌دهد، حضرت زهرا(س) از چگونگی عمل و سیره آن‌ها سؤال می‌کند: «عن أمير المؤمنين قال: دخلت أنا و فاطمة على رسول الله فوجدته يبكي بكاء شديداً فقلت فذاك أبي و أمي يا رسول الله ما الذي أبكاك فقال يا عني ليلة أسري بي إلى السماء رأيت نساء من أمتي في عذاب شديد... فقالت فاطمة حبيبي و قرّة عيني أخيرني ما كان عملهن و سيرتهن حتى وضع الله عليهن هذا العذاب»^{۲۲} امیرالمؤمنین(ع) می‌فرماید: من و فاطمه بر رسول خدا وارد شدیم و دیدیم که ایشان به شدت گریه می‌کنند. پس گفتم: پدر و مادرم فدایت، چه چیزی شما را به گریه انداخته است؟ فرمودند: ای علی، شبی که به آسمان برده شدم (شب معراج)، زنانی از امت خود را دیدم که در عذاب شدیدی بودند. فاطمه گفت: محبوب من و نور چشمانم، به من بگو اعمال و شیوه رفتارشان چه بود که خداوند این عذاب را بر آنان قرار داد؟»

همچنین وقتی امیرالمؤمنین از توصیفات مالک‌اشتر درباره رفتار خود یاد می‌کند، دو تعبیر عمل و سیره را به کار می‌برد: «شكاً عليّ إلى الأشر فرار الناس إلى معاوية فقال الأشر: يا أمير المؤمنين... أنت تأخذهم بالعدل و تعمل فيهم بالحق و تنصف الوضيع من الشريف و ليس للشريف عندك فضل منزلة على الوضيع، فصيح طائفة ممن معك على الحق إذا عموأ به، و اغتموا من العدل إذ صاروا فيه... فأجابني عليّ فحمد الله و أننى عليه و قال: «أما ما ذكرت من عملنا و سيرتنا بالعدل فإن الله يقول: من عمل صالحاً فلنفسه و من أساء فعليها و ما ربك بظلام للعبيد و أنا من [أن] أكون مقصراً فيما ذكرت أخوف»^{۲۳} علی(ع) به مالک‌اشتر شکایت کرد که مردم به‌سوی معاویه می‌گریزند. اشتر پاسخ داد: ای امیرالمؤمنین تو با عدالت رفتار می‌کنی، بر حق عمل می‌نمایی و ضعیف را در برابر قوی به انصاف می‌گیری. در نگاه تو، شریف بر فرودست برتری ندارد. اما گروهی از کسانی که همراه تو هستند، زمانی که عدالت شامل حال همه شد، به آن اعتراض کردند و از عدالت ناراحت شدند؛ چراکه در آن خود را برابر دیدند. علی(ع) در پاسخ، خداوند را حمد و ستایش کرد و فرمود: اما آنچه تو از عمل و روش ما در اجرای عدالت ذکر کردی، پس خداوند می‌فرماید: هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، به سود خود اوست و هرکس بدی کند، بر زیان خود اوست و پروردگارت به بندگان هیچ ستمی نمی‌کند و من بیش از هرچیز، از این بیم دارم که در آنچه ذکر کردی،

21. Geeraerts, Theories of lexical semantics, 130.

۲۲. ابن‌بابویه، عيون اخبار الرضا 2/11.

۲۳. ثقفی، الغارات، 1/46.

کوتاهی کرده باشی.»

غیر از این دو قرینه یادشده؛ یعنی «بیان مصادیق فعلی» و «هم‌نشینی با واژه عمل»، قرائن دیگری نیز بر فعل بودن واژه سیره دلالت دارد؛ چنان‌که عناوینی همچون «ارتباط معنایی با واژه تبعیت»^{۲۴} «تفسیر سیره با واژه صنع»^{۲۵} و «تقابل معنایی سیره با واژه منطق»^{۲۶} از جمله مواردی است که در شماری از احادیث شیعه آمده است.

۲.۲. اجتماعی بودن

یکی دیگر از ویژگی‌های واژه سیره، اجتماعی بودن است؛ یعنی سیره، امری جمعی و عمومی و فراگیر است و به‌صورت فردی، شخصی و خصوصی انجام نمی‌شود.^{۲۷} شاهد بر این نکته، احادیثی است که بر روابط بین فردی سیره تأکید می‌وزرد و به تأثیر سیره در نهادهای اجتماعی مانند خانواده، قبیله و حکومت اشاره دارد. این ویژگی از طریق قرائن متعددی احرازشدنی است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها از قرار زیر است.

۲.۲.۱. هم‌نشینی با مفاهیم اجتماعی

ازجمله قرائن زبانی بر اجتماعی بودن سیره، هم‌نشینی واژه سیره با واژگان دارای بار معنایی اجتماعی است. کاربرد پرتکرار این واژه در کنار اصطلاحاتی مانند «التَّاس»، «الجُند»، «الجُلُساء» و امثال آن نشان‌دهنده آن است که سیره در ذهن و زبان متقدمان، اغلب در زمینه‌های جمعی و تعاملات اجتماعی به کار رفته است. این هم‌نشینی‌ها که از خلال متون اصلی اسلامی استخراج‌شدنی است، دلالت روشنی بر نگرش اجتماعی به مفهوم سیره دارند. این قرینه از زاویه زبان‌شناختی و تحلیل ادبی متن حاصل می‌شود و بر ساختار زبانی و بافت واژگانی تمرکز دارد.

برای نمونه، امیرالمؤمنین در نامه‌ای خطاب به فرماندهان سپاه، آنان را به خوش‌رفتاری با سربازان توصیه می‌کند: «أَمَّا بَعْدُ... فَلَا تَأْلُوا أَنْفُسَكُمْ خَيْرًا وَلَا الْجُنْدَ حُسْنَ سِيرَةٍ وَلَا الرَّعِيَّةَ مَعُونَةً وَلَا دِينَ اللَّهِ

۲۴. «عن أبي جعفر (ع)... فَقَالَ يَا جَابِرُ لَا تَذْهَبَنَّ بِكَ الْمَذَاهِبُ حَسَبَ الرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ أَجِبْتُ عَلِيًّا وَآتَوَلَّاهُ ثُمَّ لَا يَكُونُ مَعَ ذَلِكَ فَعَالًا فَلَوْ قَالَ إِنِّي أَجِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ فَرَسُولُ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ عَلِيٍّ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُ سِيرَتَهُ وَلَا يَعْمَلُ بِسُنَّتِهِ مَا نَفَعَهُ حَيْثُ إِنَاءَهُ شَيْئًا» کلینی، الکافی، ۲/۷۴.

۲۵. «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ الْمَكِّيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ سِيرَةِ الْمُهْجَرِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ فَقَالَ يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَبُسْتَانُفَ الْإِسْلَامِ جَدِيدًا» نعمانی، الغيبة، ۲۳۱.

۲۶. «مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَسْرُهُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيَفُوتَهُ وَ يَسُوهُ فَوْتُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيَذْرِكُهُ وَإِنْ جَهَدَ فَلْيَكُنْ سُرُورُكَ فِيمَا قَدَّمْتَ مِنْ حُكْمٍ أَوْ مَنْطِقٍ أَوْ سِيرَةٍ وَ لِيَكُنْ أَسْفَاكَ عَلَى مَا فَرَّطْتَ لِلَّهِ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ...» نصرین‌ملاحم، وقعة صفین، ۱۰۷.

۲۷. شایان ذکر است که در برخی موضوعات مانند نظافت، خوراک و پوشاک -که ناظر به رفتارهای فردی معصوم هستند- از تعبیر «سیره فردی» استفاده می‌شود؛ اما با مراجعه به احادیث روشن می‌شود که در این‌گونه موارد، واژه سیره در کلام معصومان به کار نرفته است و در واقع، این نویسندگان آثارند که با برداشت خود از این رفتارها، آن را سیره نامیده‌اند. نک: محمدی‌ری‌شهری، سیره پیامبر خاتم، ۲۱۴/۲.

قُوَّة؛^{۲۸} اما بعد، پس در نیکی کردن به خودتان کوتاهی نکنید و سپاه را از حسن رفتار خود محروم نسازید و رعیت را از یاری و حمایت بی بهره مگذارید و دین خدا را از تقویت و استحکام فروگذار نکنید.»

ایشان همچنین در احتجاج با اعضای شورای خلافت، به سخن رسول خدا در تأیید سیره خویش استناد کرده، می‌فرماید: «نَشَدْتُكُمُ اللَّهَ أَفِيكُمْ أَحَدٌ - بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى بَنِي جُذَيْمَةَ فَلَمَّا رَجَعَتْ إِلَيْهِ قَالَ: يَا عَلِيُّ لَقَدْ سِرْتُ فِيهِمْ [بنی جذیمه] بِسِيرَةِ اللَّهِ - غَيْرِي؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ لَا؛^{۲۹} شما را به خدا سوگند، آیا در میان شما کسی هست که رسول خدا او را به سویی قبیله بنی جذیمه فرستاده باشد و هنگامی که بازگشت به او فرمود: ای علی، تو در میان آنان به روش خدا رفتار کردی، جز من؟ همه گفتند: خداوند شاهد است، نه.»

امام حسن (ع) نیز از زبان هندبن ابی هاله به توصیف چگونگی سیره رسول خدا با هم‌نشینانش می‌پردازد: «سَأَلْتُ خَالِي هِنْدَ بْنَ أَبِي هَالَةَ عَنْ حَلِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَكَانَ وَصَافًا لِلنَّبِيِّ... فَقُلْتُ كَيْفَ كَانَ سِيرَتُهُ فِي جُلُوسَاتِهِ، فَقَالَ: كَانَ دَائِمَ الْبُشْرِ سَهْلَ الْخُلُقِ لَيْسَ الْجَانِبَ لَيْسَ بِفُظٍّ وَلَا غَلِيظٍ وَلَا صَحَّابٍ وَلَا فَحَّاشٍ؛^{۳۰} از دایی ام، هندبن ابی هاله که توصیف‌کننده‌ای ماهر از رسول خدا بود، درباره ویژگی‌های ظاهری رسول خدا (ص) پرسیدم، پس گفتم: روش و رفتار او در میان هم‌نشینانش چگونه بود؟ گفت: رسول خدا (ص) همیشه بشاش و گشاده‌رو بود، خوش خلق و نرم‌خو بود، نه تندخو بود و نه سخت‌گیر، نه پرخاشگر بود و نه ناسزاگو.

۲.۲.۲. کاربرد در موضوعات اجتماعی

علاوه بر شواهد زبانی، بررسی کاربرد واژه سیره در منابع نشان می‌دهد که این واژه، در حوزه‌هایی با ماهیت اجتماعی یا جمعی به کار رفته است، مانند: مدیریت جنگ‌ها، شیوه حکمرانی، رفتار با اقشار جامعه نظیر بردگان یا اقلیت‌ها. چنین کاربردهایی حاکی از آن است که سیره، ناظر به رفتارهایی است که در نسبت با جامعه تعریف می‌شوند، نه صرفاً سلوک فردی افراد. این قرینه، محتوایی و موضوع‌محور است و بیشتر به نوع موضوعاتی توجه دارد که واژه سیره در آن به کار رفته است؛ یعنی اینکه وقتی سخن از سیره می‌شود، بیشتر در چه زمینه‌هایی از آن استفاده شده است.

برای مثال، حفص بن غیاث روایت می‌کند مردی که از دوست‌داران اهل بیت بود، از امام باقر (ص) درباره جنگ‌های امیرالمؤمنین (ع) سؤال می‌کند. حضرت در بخشی از فرمایش خود به جنگ جمل اشاره می‌کند و سیره امیرالمؤمنین در آن را مطابق سیره پیامبر در فتح مکه معرفی می‌کند: «فَكَانَتِ السَّيْرَةُ فِيهِمْ مِنْ

۲۸. نصیرین مزاحم، وقعة صفین، ۱۲۵؛ شریف‌الرضی، نهج البلاغه، ۵۱.

۲۹. طبری، المسترشد، ۳۵۱.

۳۰. ابن‌بابویه، عیون اخبار الرضا ۱/۳۱۷، ۳۱۸؛ ابن‌بابویه، معانی الأخبار، ۸۱-۸۳.

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي أَهْلِ مَكَّةَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ فَإِنَّهُ لَمْ يَسْبِ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، فَقَالَ مَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ؛^{۳۱} سیره و روش امیرالمؤمنین (ع) در این جنگ (جنگ جمل) همانند سیره رسول خدا (ص) در روز فتح مکه بود. در آن روز، پیامبر خدا برای اهل مکه چنین حکم کرد که فرزندان‌شان را به اسارت نگیرند و هرکس درب خانه‌اش را ببندد یا سلاحش را زمین بگذارد، در امان است. عبدالرحمن بن عوف از امیرالمؤمنین (ع) می‌خواهد تا حکومت را به شرط عمل براساس کتاب خدا و سیره شیخین بپذیرد اما حضرت، تنها کتاب خدا و سنت رسول خدا را به عنوان ملاک رفتار در حکومت داری می‌پذیرد: «فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: تَأْخُذُهَا أَنْ تَسِيرَ فِينَا بِسِيرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ قَالَ: أَسِيرُ فَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ»^{۳۲} عبدالرحمن بن عوف گفت: آیا قبول می‌کنی که براساس روش ابوبکر و عمر در میان ما حکومت کنی؟ او پاسخ داد: من براساس کتاب خدا و سنت پیامبرش در میان شما حکومت خواهم کرد.»

امام سجاد (ع) در بخشی از تعالیم خود درباره حقوق مردم، به حق بردگان اشاره می‌کند و صاحبان برده را به رعایت حقوقشان مطابق سیره شخصی خود سفارش می‌کند: «وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ: فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلَقَ رَبُّكَ... ثُمَّ سَخَّرَهُ لَكَ وَ اتَّمَمَكَ عَلَيْهِ وَ اسْتَوْدَعَكَ إِيَّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ وَ تَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ فَتُطِيعَهُ مِمَّا تَأْكُلُ وَ تُلْبَسُهُ مِمَّا تَلْبَسُ»^{۳۳} و اما حق بندگانت که در اختیار تو هستند (بردگان)، این است که بدانای او مخلوق پروردگار توست. خداوند او را برای تو مسخر کرده و تو را نسبت به او امین قرار داده و او را نزد تو به امانت سپرده است تا از او حفاظت کنی و با او براساس روش خداوند رفتار کنی؛ پس باید از آنچه خود می‌خوری به او بخورانی و از آنچه خود می‌پوشی به او بپوشانی.»

غیر از این، در شماری از احادیث شیعه قراین دیگری همچون «ذکر مصادیق اجتماعی»^{۳۴} و «دعوت مخاطب به پابندی»^{۳۵} آمده است که بر اجتماعی بودن سیره دلالت می‌کند.

۳.۲. روشمندی

سومین ویژگی واژه سیره در احادیث، سبک و روش است؛ یعنی سیره کلمه‌ای است که بر چگونگی انجام فعل دلالت می‌کند و شیوه و طرز عمل را نشان می‌دهد. به واقع، اهل بیت (ع) به رفتاری سیره اطلاق کرده‌اند که نشان‌دهنده نحوه و طریقه کاری باشد و کیفیت و وضعیت آن را حکایت کند. این نکته، به استناد

۳۱. قمی، تفسیر القمی، ۲/۳۲۰؛ کلینی، الکافی، ۵/۱۲.

۳۲. طبری، المسترشد، ۳۶۵.

۳۳. ابن‌شعبه، تحف العقول، ۲۵۷-۲۶۲.

۳۴. ثقفی، الغارات، ۴۶/۱؛ صفار، بصائر الدرجات، ۱/۹۸.

۳۵. هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ۲/۷۱۷؛ کلینی، الکافی، ۲/۷۴.

قراین متن شناسانه از برخی احادیث شیعه استفاده شدنی است.

۲. ۳. ۱. هیئت واژه سیره

یکی از قراین نشان دهنده روشمندی سیره، مصدر مطلق نوعی از ماده «سیر» است؛ چراکه کلمه سیره به دلیل ماده «سیر»، به معنای حرکت و جریان است و به دلیل هیئت «فعل» بر نوع، شکل و شیوه انجام کار دلالت می کند.^{۳۶} از این رو، یکی از نشانه های ویژگی روش در مفهوم سیره، کلمه سیره است آن گاه که بعد از مشتقات فعل «سیر» استعمال شود.

برای مثال، وقتی راوی از تفاوت پوشش امام صادق با امیرالمؤمنین سؤال می کند، حضرت ضمن بیان دلیل این رفتار، با بهره گیری از واژه سیره، روش زندگی امام زمان را مطابق روش زندگانی امیرالمؤمنین بر می شمارد: «ذَكَرْتُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَلْبَسُ الْحَسَنَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ ذَرَاهِمَ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ تَرَى عَلَيْكَ اللَّبَاسَ الْجَدِيدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْهِ وَلَوْ لَبَسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهرٌ بِهِ فَخَيْرٌ لِبَاسٍ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسٍ أَهْلِهِ غَيْرَ أَنْ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ إِذَا قَامَ لَبَسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ وَ سَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ»^{۳۷} شما ذکر کرده اید که علی بن ابی طالب (ع) لباس خشن می پوشید و پیراهنی به قیمت چهار درهم و مانند آن می پوشید. اما می بینیم که شما لباس نو بر تن دارید. امام (ع) به او پاسخ داد: علی بن ابی طالب (ع) آن لباس ها را زمانی می پوشید که کسی بر او خرده نمی گرفت. اما اگر امروز کسی چنین لباسی بپوشد، مورد توجه و شهرت قرار می گیرد. بهترین لباس هر زمان، لباس متناسب با اهل آن زمان است. اما قائم ما اهل بیت (ع) هنگامی که قیام کند، لباس های علی (ع) را می پوشد و به روش او عمل خواهد کرد.»

همچنین وقتی محمد بن مسلم درباره شیوه عملکرد امام زمان سؤال می کند، امام باقر (ع) با استفاده از واژه سیره، سبک رفتاری امام زمان را مطابق طریقه رسول خدا معرفی می کند: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْقَائِمِ (ع) إِذَا قَامَ بِأَيِّ سِيرَةٍ يَسِيرُ فِي النَّاسِ فَقَالَ بِسِيرَةِ مَا سَارَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى يُظْهَرَ الْإِسْلَامَ»^{۳۸} محمد بن مسلم نقل می کند که از امام باقر (ع) درباره قائم (ع) پرسیدم که هنگامی که قیام کند، به کدام روش در میان مردم رفتار خواهد کرد؟ امام (ع) در پاسخ فرمود: او با روشی که رسول خدا (ص) در پیش گرفت حرکت خواهد کرد، تا جایی که اسلام را به طور کامل آشکار سازد.»

۳۶. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، 3/120؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، 2/119.

۳۷. کلینی، الکافی، 1/411.

۳۸. طوسی، تهذیب الأحکام، 6/154.

۲.۳.۲. افاده کیفیت عمل

یکی دیگر از شواهد نمایانگر «روش» در مفهوم سیره، بیان چگونگی عمل است. بدین صورت که، معصوم در توضیح و توصیف سیره، به ذکر کیفیت و چگونگی عمل پردازد که این نکته گاه در پی واژه پرسشی «کیف» آمده است. برای نمونه، وقتی عبدالله بن عطاء درباره چگونگی سیره امام زمان (عج) سؤال می‌کند، امام صادق (ص) به تبیین نحوه رفتار حضرت می‌پردازد: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ الْمَكِّيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ سِيرَةِ الْمَهْدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ فَقَالَ يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ، يُهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ يَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيداً؛^{۳۹} عبدالله بن عطاء نقل می‌کند که از امام صادق (ع) درباره سیره مهدی (عج) سؤال کردم که سیره او چگونه خواهد بود؟ امام فرمود: او همانند رسول‌الله (ص) عمل می‌کند؛ آنچه را که پیش از او بوده نابود می‌کند، همان‌طور که رسول‌الله (ص) نظام جاهلی را از بین برد و اسلام را از نو آغاز کرد.»

همچنین زمانی که امیرالمؤمنین درباره نحوه عملکرد پادشاهان ایران سؤال می‌کند، راوی (نرسا) به توضیح شیوه رفتار آنان می‌پردازد: «فَقَالَ أَخْبَرَنِي عَنْ مُلُوكِ فَارَسَ... فَكَيْفَ كَانَتْ سِيرَتُهُمْ قَالَ مَا زَالَتْ سِيرَتُهُمْ فِي عَظَمِ أَمْرِهِمْ وَاجِدَةً حَتَّى مَلَكْنَا كِسْرَى بِنُ هُرْمَزَ فَاسْتَأْنَفَ بِالْمَالِ وَ الْأَعْمَالِ وَ خَالَفَ أَوْلِيَانَا وَ أَخْرَبَ الَّذِي لِلنَّاسِ وَ عَمَرَ الَّذِي لَهُ؛^{۴۰} امام (ع) پرسید: از پادشاهان ایران برایم بگو که سیره آن‌ها چگونه بود؟ راوی گفت: سیره آن‌ها در عظمت و قدرتشان همیشه یکسان بود تا اینکه کسری بن هرمز بر آن‌ها حکومت کرد. او در مال و کارها به انحصارپردازی پرداخت، خلاف رفتار پیشینیان عمل کرد، آنچه که متعلق به مردم بود را خراب کرد و آنچه که برای خود داشت را آباد ساخت.

۲.۴. استمرار

استمرار، به معنای پیوستگی یا تداوم چیزی در زمان است،^{۴۱} اما منظور از ویژگی استمرار در مفهوم سیره، قابلیت انجام دوباره فعل در موقعیت‌های مشابه است؛ به گونه‌ای که هرگاه موقعیت نخست تکرار شود، فعل مدّنظر انجام شود. البته استمرار با تکرار متفاوت است و می‌توان رفتاری را تنها با انجام یک‌بار آن نیز مستمر خواند؛ زیرا تکرار به معنای انجام چندباره فعل و استمرار به معنای دوام و امتداد فعل است؛^{۴۲} علاوه بر آنکه مطالعه برخی از نمونه‌های سیره اهل بیت (ع) نشان از رخداد واحدی دارد که در عین یک‌بارگی، قابل امتداد است. برای نمونه، رفتار امیرالمؤمنین (ع) با اصحاب جمل اگرچه یک‌بار به وقوع

۳۹. نعمانی، الغيبة، 231.

۴۰. نصیرین مزاحم، وقعة صفین، 14.

۴۱. دهخدا، فرهنگ دهخدا، ذیل واژه استمرار.

۴۲. فیومی، المصباح المنیر، 530، 2/568.

پیوسته، اما به گونه‌ای بوده است که امتداد یافته و آن را قابل تأسی کرده است. در این باره، قرآینی در احادیث شیعه وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها در ادامه خواهد آمد.

۲. ۴. ۱. کاربرد الفاظ دال بر استمرار

یکی از شواهد دال بر ویژگی استمرار در مفهوم سیره، قراین و نشانه‌های زبانی است که با اتکا به قواعد ادبیات عرب به دست می‌آید. این نشانه‌ها اقسام گوناگونی دارد که ترکیب «کان و فعل مضارع»، «صفت مشبّه» و قاعده «نفی و استثنا» از شایع‌ترین آن‌ها در احادیث است. همچنین، کاربرد واژگانی مانند «مازال»، «دائماً»، «ابداً» که معنای ثبات و دوام را القا می‌کند، از دیگر قرآینی است که به ایستانبودن و تداوم سیره دلالت دارد.^{۴۳}

برای مثال، وقتی امام صادق(ع) به تبیین سیره رسول خدا در جنگ‌ها می‌پردازد، با استفاده از ترکیب «کان و فعل مضارع»، پیوستگی سیره حضرت در تقسیم غنائم را نشان می‌دهد: «عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عُبَيْدَةَ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بِمَكَّةَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ أَنَسٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ فِيهِمْ عَمْرُو بْنُ عُبَيْدٍ... ثُمَّ قَالَ(ع): أَمَا كَانَ عِنْدَكُمْ وَ عِنْدَ صَاحِبِكُمْ مِنَ الْعِلْمِ مَا تَسِيرُونَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي الْمُشْرِكِينَ فِي حُرُوبِهِ... كَانَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) يَقْسِمُ صَدَقَةَ أَهْلِ الْبَوَادِي فِي أَهْلِ الْبَوَادِي وَ صَدَقَةَ أَهْلِ الْحَضَرِ فِي أَهْلِ الْحَضَرِ وَ لَا يَقْسِمُهُ بَيْنَهُمْ بِالسَّوِيَّةِ؛^{۴۴} عبدالکریم عتبه هاشمی می‌گوید: در مکه نزد امام صادق(ع) نشسته بودم که گروهی از معتزله که عمرو بن عبید نیز در میان آن‌ها بود، وارد شدند، امام(ع) فرمودند: آیا شما و همراهتان می‌دانید که سیره رسول خدا(ص) با مشرکان در جنگ‌ها چگونه بود؟ [و ادامه فرمودند: رسول خدا(ص) پیوسته صدقه مردم بادیه‌نشین را میان خودشان تقسیم می‌کرد و صدقه مردم شهرنشین را میان شهرنشینان تقسیم می‌کرد و آن را به طور مساوی میان آن‌ها تقسیم نمی‌کرد.]

همچنین وقتی امام حسن(ع) به توصیف سیره رسول خدا با هم‌نشینانش می‌پردازد، با کاربرد صفت مشبّه، از تداوم ویژگی‌های اخلاقی حضرت خبر می‌دهد: «قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ سَأَلْتُ خَالِي هِنْدَ بْنَ أَبِي هَالَةَ عَنْ حَلِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَانَ وَصَافًا لِلنَّبِيِّ... فَقُلْتُ كَيْفَ كَانَ سِيرَتُهُ فِي جُلُسَائِهِ، فَقَالَ... لَيْسَ بِفِظٍّ وَ لَا غَلِيظٍ وَ لَا صَخَّابٍ وَ لَا فَحَّاشٍ وَ لَا عِيَّابٍ وَ لَا مَزَّاحٍ وَ لَا مَدَّاحٍ؛^{۴۵} حسن بن علی بن ابی طالب(ع) می‌فرماید: از دایی‌ام، هند بن ابی‌هاله، که توصیف‌کننده ماهر رسول خدا بود، درباره ویژگی‌های رسول خدا(ص) پرسیدم و گفتم: رفتار او در میان هم‌نشینانش چگونه بود؟ گفت: رسول خدا(ص) نه تندخو بود و

۴۳. مهریزی، میر، «قواعد شناسایی احادیث سیره نزد فریقین»، ۳۹-۴۵.

۴۴. کلینی، الکافی، ۲۶-۵/۲۳.

۴۵. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا ۱/۳۱۷، ۳۱۸؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۸۱-۸۳.

نه سخت‌گیر، نه پرخاشگر بود و نه ناسزاگو، نه اهل عیب‌جویی بود و نه شوخی بی‌جا و نه تمجید افراطی.»

۲. ۴. ۲. تکرار سیره در دو زمان مختلف

نشانه دیگری که استمرار سیره را تأیید می‌کند، تکرار سیره در دو زمان مختلف است. به عبارت دیگر، هنگامی که رفتار یک معصوم مطابق رفتار معصوم پیشین صورت می‌گیرد، این همسانی در عمل نشان‌دهنده آن است که سیره گذشته استمرار یافته و در موقعیت جدید تکرار شده است.

برای نمونه، روایتی که از مشابهت سیره امیرالمؤمنین با رسول خدا خبر می‌دهد و علی‌رغم تفاوت دو موقعیت فتح مکه و جنگ جمل، سیره امام را مطابق سیره پیامبر معرفی می‌کند، درحقیقت استمرار سیره پیامبر را نشان می‌دهد: «فَكَانَتْ السَّيْرَةُ فِيهِمْ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي أَهْلِ مَكَّةَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ فَإِنَّهُ لَمْ يَسْبِ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، فَقَالَ مَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَكَذَلِكَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ: لَا تَسْبُوا لَهُمْ ذُرِّيَّةً وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ؛^{۴۶} سیره امیرالمؤمنین (ع) همانند روش رسول خدا (ص) در روز فتح مکه نسبت به مردم مکه بود. پیامبر اکرم (ص) در آن روز فرزندان آن‌ها را به اسارت نگرفت و فرمود: هرکس درب خانه‌اش را ببندد یا سلاحش را بر زمین بگذارد و یا به خانه ابوسفیان وارد شود، در امان است.» به همین ترتیب، امیرالمؤمنین (ع) نیز درباره آن‌ها (اهل بصره) چنین فرمود: فرزندان آن‌ها را به اسارت نگیرید، مجروحان را نکشید، فراریان را تعقیب نکنید و هرکس در خانه‌اش را ببندد در امان است.»

همچنین روایتی که از مشابهت رفتار امام زمان با امیرالمؤمنین خبر می‌دهد و باوجود تغییر زمانه و وجود شرایط مشابه، سیره امام زمان را مطابق سیره امام علی معرفی می‌کند، درحقیقت بر استمرار سیره امیرالمؤمنین دلالت می‌کند: «عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ الطَّرَائِفيِّ قَالَ: كُنْتُ لَيْلَةً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ... يَا أَبَا الْوَلِيدِ يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْنَا ظُلْمًا وَعُدْوَانًا يَسِيرُ فِي أَهْلِ الْقُبَلَةِ بِسِيرَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَقْتُلُ أَعْدَاءَ اللَّهِ حَتَّى يَرْضَى اللَّهُ؛^{۴۷} ابوالولید طرائفی می‌گوید: شبی نزد امام صادق (ع) بودم [که سخن از قیام مهدی شد]. امام فرمود: زمانی که قائم (عج) قیام کند، زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد، همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده بود. او با مسلمانان به شیوه امیرالمؤمنین (ع) رفتار خواهد کرد؛ دشمنان خدا را می‌کشد تا آنکه خداوند خشنود شود.»

علاوه بر این، دلالت بُنِ معنایی واژه سیره بر استمرار،^{۴۸} تأکید بر ویژگی استمرار در تعریف اصطلاحی

۴۶. قمی، تفسیر القمی، ۲/۳۲۰؛ کلینی، الکافی، ۵/۱۲.

۴۷. طوسی، الغیبة، ۴۸.

۴۸. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳/۱۲۰.

سیره در علوم حدیث^{۴۹} و اصول فقه^{۵۰} و نیز تصریح برخی اندیشمندان بر لزوم در نظر گرفتن ویژگی استمرار در مفهوم سیره،^{۵۱} از جمله قراین برون متنی است که بر وجود ویژگی استمرار در مفهوم سیره دلالت می‌کند.

۳. مؤلفه‌های معنایابی سیره

بیان شد که مفاهیم در مدل شباهت خانوادگی تعریف نمی‌شوند، بلکه براساس ویژگی‌های پربسامد آن توصیف می‌شوند. براین اساس، برای ارائه مشخصات مفهوم‌شناسانه یک واژه، از دو شیوه بهره می‌گیرند؛ پیش‌الگو و نمونه شاخص. پیش‌الگو، فهرستی انتزاعی از ویژگی‌هایی است که مصادیق یک مفهوم واجد آن هستند و نمونه شاخص، مصداقی است که نسبت به دیگر افراد، بیشترین سهم از ویژگی‌های مفهومی را دارد.

۳.۱. پیش‌الگو

باتوجه به ویژگی‌های مفهومی یادشده می‌توان پیش‌الگوی سیره را این چنین بیان کرد: «سیره عبارت است از: فعل اجتماعی معصوم که از دو خصوصیت استمرار و روشمندی برخوردار است.» براین اساس، به رفتاری سیره گفته می‌شود که از چهار ویژگی یادشده برخوردار باشد. البته برخلاف تعریف منطقی، این اوصاف انحصاری نیستند و شاید بتوان در میان مصادیق روایی سیره، نمونه‌هایی را یافت که فاقد برخی از اوصاف یادشده باشند. لکن هم به سبب بسامد و فراوانی و هم به سبب دلالت و نشانه‌شناسی، این چهار وصف بیشترین نقش را در شکل‌گیری مفهوم سیره دارند.

۳.۲. نمونه شاخص

باتوجه به مصادیق روایی سیره که در پیوست شماره یک آمده است، از مجموع روایات شیعی، سه حدیث ۴۳، ۴۹ و ۶۸ بیشترین اوصاف مفهومی سیره را دارند که از این بین، حدیث نخست حائز همه اوصاف است. شایان ذکر است که این رتبه‌بندی براساس مجموع اوصاف هفت‌گانه سیره؛ اعم از ویژگی‌های چهارگانه فعل، اجتماعی، روش و استمرار و نیز سه وصف مفهومی دیگر؛ یعنی موضوع سیاسی، کارکرد الگوگیری و هم‌نشینی با سنت صورت گرفته است. درنهایت، با بهره‌گیری از دو معیار کمی (بسامد شمار اوصاف سیره) و کیفی (چگالی و وزن هر صفت)، نمونه شاخص احادیث سیره به دست آمد و حدیث ۴۳ واجد همه شرایط لازم تشخیص داده شد.

۴۹. غوری، معجم المصطلحات الحدیثیة، 412.

۵۰. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ‌نامه اصول فقه، 494؛ عجم، موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، 1/791؛ هلال، معجم مصطلح الأصول، 169.

۵۱. فیضی، سیره‌پژوهی: سلسله نشست‌های علمی گروه سیره معصومین، 41، 61.

حدیث شماره ۴۳: خطبته (ع) حین قال له معاویة بعد الصلح اذكر فضلنا... فَقَالَ مُعَاوِيَةُ أَظُنُّ نَفْسَكَ يَا حَسَنُ تُنَازِعُكَ إِلَى الْخِلَافَةِ فَقَالَ وَبَلَّكَ يَا مُعَاوِيَةُ إِنَّمَا الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ وَعَمِلَ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَلَعُمْرِي إِنَّا لَأَعْلَامُ الْهُدَى وَمَنَارُ التَّقَى وَلَكِنَّكَ يَا مُعَاوِيَةُ مِمَّنْ أَبَارَ السُّنَنَ وَأَحْيَا الْبِدْعَ وَاتَّخَذَ عِبَادَ اللَّهِ حَوْلًا وَدِينَ لَعِبًا.^{۵۲}

فعل ☒ مستمر ☒ روشمند ☒ اجتماعی ☒ موضوع سیاسی ☒ کارکرد الگوگیری ☒ هم‌نشینی با سنت ☒

حدیث شماره ۴۹: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ الْمَكِّيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ سِيرَةِ الْمُهَدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ فَقَالَ يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَيَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيدًا.^{۵۳}

فعل ☒ مستمر ☒ روشمند ☒ اجتماعی ☒ موضوع سیاسی ☒ کارکرد الگوگیری ☒ هم‌نشینی با سنت ☒

حدیث شماره ۶۸: عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ الطَّرَائِفيِّ قَالَ: كُنْتُ لَيْلَةً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)... يَا أَبَا الْوَلِيدِ يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا يَسِيرُ فِي أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِسِيرَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَقْتُلُ أَعْدَاءَ اللَّهِ حَتَّى يَرْضَى اللَّهُ.^{۵۴}

فعل ☒ مستمر ☒ روشمند ☒ اجتماعی ☒ موضوع سیاسی ☒ کارکرد الگوگیری ☒ هم‌نشینی با سنت ☒

نتیجه‌گیری

با بررسی مصادیق واژه سیره در احادیث شیعه چنین به دست می‌آید که سیره، ازجمله واژگان پرسامدی است که مصادیق متعدد و متنوعی دارد؛ به‌گونه‌ای که نمی‌توان تمام افراد آن را در قالب چند ویژگی محدود گنجانید و آن را با مدل منطقی تعریف کرد. ازاین‌رو، برای شناخت مفهوم سیره و تمایز آن از واژگان مشابه لازم است از مدل شباهت خانوادگی کمک گرفت. براین‌اساس، می‌توان گفت که سیره در احادیث شیعه، از چهار ویژگی برخوردار است: فعل‌بودن، اجتماعی‌بودن، روشمند و استمرار. شناخت این اوصاف سبب می‌شود تا تمایز مفهومی سیره از دیگر واژگان مشابه و نیز تشخیص مصادیق و نمونه‌های عینی آن میسر شود.

۵۲. ابن‌شعبه، تحف العقول، 233.

۵۳. نعمانی، الغيبة، 231.

۵۴. طوسی، الغيبة، 48.

پیوست شماره ١: احادیث سیره در کتب حدیثی شیعه

ردیف	مؤلف	حدیث
1	سليم بن قيس	(1) أَبَانُ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ صَعِدَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) الْمُنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ قَالَ... يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا أَهْلُ بَيْتِ بَنِي مِيزَةَ اللَّهِ الْكَذِبِ وَ بَنِي يُفْرِجُ اللَّهَ الرِّمَانَ الْكَلْبِ وَ بَنِي يَنْزِعُ اللَّهُ رَبُّنَا الدَّلَّ مِنْ أَعْنَاقِكُمْ وَ بَنِي يَفْتَحُ اللَّهُ وَ بَنِي يَخْتِمُ اللَّهُ فَاعْتَبِرُوا بَنًا وَ بَعْدُونَا وَ يَهْدَانَا وَ يَهْدَاهُمْ وَ بِسِيرَتِنَا وَ سِيرَتِهِمْ وَ مِثْلَتِنَا وَ مِثْلَتِهِمْ يَمُوتُونَ بِالْءَاءِ وَ الْقُرْحِ وَ الدُّبَيْلَةِ وَ نَمُوتُ بِالْبَيْطِنِ وَ الْقَتْلِ وَ الشَّهَادَةِ... ^{٥٥}
2	(76ق)	(2) قَالَ [أَبَانُ]: فَقُلْتُ لِلْحَسَنِ: أَفَبَايَعَ النَّاسُ كُلُّهُمْ عَلَى هَذَا قَالَ (ع) لَا إِنَّمَا بَايَعَ مَنْ أَمِنَ وَ وَثِقَ بِهِ عَلَى هَذَا يَا أَخَا عَبْدِ الْقَيْسِ، وَلَيْنَ جَاؤَ لَنَا أَنْ نَسْتَغْفِرَ لِعُثْمَانَ وَ قَدْ رَكِبَ مِنَ الْكِبَائِرِ وَ الْأُمُورِ الْقَبِيحَةِ إِنَّهُ لَيَجُوزُ لَنَا أَنْ نَسْتَغْفِرَ لَهُمَا وَ قَدْ عُوِفِيََا مِنَ الدَّمَاءِ وَ عَفَا فِي وَلَا يَتَّهِمَا وَ كَفَا وَ أَحْسَنَا السَّيْرَةَ وَ لَمْ يَعْمَلَا بِمِثْلِ عَمَلِ عُثْمَانَ مِنَ الْجَوْرِ وَ التَّخْلِيطِ... ^{٥٦}
3		(1) اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَلِّبْنِي بِحَلِيَّةِ الصَّالِحِينَ، وَ أَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَ كَظْمِ الْغَيْظِ، وَ إِطْفَاءِ النَّائِبَةِ، وَ صَمِّ أَهْلَ الْفُرْقَةِ، وَ إِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَ إِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَ سِتْرِ الْعَانِيَةِ، وَ لِينِ الْعَرِيكََةِ، وَ خَفْضِ الْجَنَاحِ، وَ حُسْنِ السَّيْرِ، وَ سُكُونِ الرُّيْحِ، وَ طِيبِ الْمُخَالَفَةِ، وَ السَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ... ^{٥٧}
4	امام سجاده (ع) (94ق)	(2) اللَّهُمَّ وَ أَيُّمَا غَاظَ غَرَاهُمْ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِكَ، أَوْ مُجَاهِدٍ جَاهَدَهُمْ مِنْ أَتْبَاعِ سُنَّتِكَ لِيَكُونَ دِينُكَ الْأَعْلَى وَ حِزْبُكَ الْأَقْوَى وَ حَظُّكَ الْأَوْفَى فَلَقِهِ الْيُسْرَ، وَ هَيَّئْ لَهُ الْأَمْرَ، وَ تَوَلَّهِ بِالنُّجْحِ، وَ تَخَيَّرْ لَهُ الْأَصْحَابَ، وَ اسْتَقْوْ لَهُ، الظُّهْرَ، وَ أَسْبِغْ عَلَيْهِ فِي النَّفَقَةِ، وَ مَتَّعْهُ بِالنَّسَاطِ، وَ أَطْفِ عَنهُ حَرَارَةَ الشُّوقِ، وَ أَجِرْهُ مِنْ غَمِّ الْوَحْشَةِ، وَ أَنْسِهِ ذِكْرَ الْأَهْلِ وَ الْوَلَدِ وَ أَثَّرَ لَهُ حُسْنَ النِّيَّةِ، وَ تَوَلَّهِ بِالْعَافِيَةِ، وَ أَصْحِبْهُ السَّلَامَةَ، وَ أَعْفِهِ مِنَ الْجُبْنِ، وَ أَلْهَمْهُ الْجُرْأَةَ، وَ ارْزُقْهُ الشَّدَّةَ، وَ أَيْدُهُ النَّصْرَةَ، وَ عَلِّمُهُ السَّيْرَ وَ السُّنْنَ... ^{٥٨}
5	منقری	(1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ

٥٥ . هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، 2/717.

٥٦ . هلالی، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، 2/897.

٥٧ . علی بن حسین (ع)، الصحیفة السجادية، 96.

٥٨ . علی بن حسین (ع)، الصحیفة السجادية، 130.

	(212ق)	أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَسُرُّهُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيَقُوتَهُ وَ يَسُوُّهُ قُوْتُ مَا لَمْ يَكُنْ لِيُدْرِكُهُ وَ إِنْ جَهِدَ فَلْيَكُنْ سُرُورُكَ فِيْمَا قَدَّمْتَ مِنْ حُكْمٍ أَوْ مَنَطِقٍ أَوْ سِيرَةٍ وَ لْيَكُنْ أَسْفَلَكَ عَلَى مَا قَوَّطْتَ لِلَّهِ فِيهِ مِنْ ذَلِكَ وَ دَعْ مَا فَاتَكَ مِنَ الدُّنْيَا فَلَا تَكْثُرْ بِهِ حُزْناً وَ مَا أَصَابَكَ فِيهَا فَلَا تَبْغِ بِهِ سُرُوراً وَ لْيَكُنْ هَمُّكَ فِيْمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَ السَّلَامِ.^{۵۹}
6		(2) إِنَّ عَلِيّاً كَتَبَ إِلَى أَمْرَاءِ الْأَجْنَادِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمَّا بَعْدُ فَأَيُّ أَيْرَأَ إِلَيْكُمْ وَ إِلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ مِنْ مَعَرَةِ الْجَيْشِ إِلَّا مِنْ جُوعَةٍ إِلَى شِبَعَةٍ وَ مِنْ فُقْرٍ إِلَى غِنًى أَوْ عَمًى إِلَى هُدًى فَإِنَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ... فَلَا تَأَلَّوْا أَنْفُسَكُمْ خَيْراً وَ لَا الْجُنْدَ حَسَنَ سِيرَةٍ وَ لَا الرَّعِيَّةَ مُعَوَّنَةً وَ لَا دِينَ اللَّهِ قُوَّةً وَ أَهْلُوا فِي سَبِيلِهِ مَا اسْتَوْجَبَ عَلَيْكُمْ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ اصْطَنَعَ عِنْدَنَا وَ عِنْدَكُمْ مَا يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَشْكُرَهُ بِجَهْدِنَا وَ أَنْ نَنْصُرَهُ مَا بَلَغَتْ قُوَّتُنَا وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ كَتَبَ أَبُو ثُرَوَانَ.^{۶۰}
7		(3) خَرَجَ حُجْرُبْنُ عَدِيٍّ وَ عَمْرُوْبْنُ الْحَمِقِ يُظْهَرَانِ الْبَرَاءَةَ وَ اللَّعْنَ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمَا عَلِيٌّ: «أَنْ كُفَّا عَمَّا يَبْلُغُنِي عَنْكُمَا» فَأَتِيَاهُ فَقَالَا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَلَسْنَا مُحَقِّقِينَ؟ قَالَ: بَلَى قَالَا أَوْ لَيْسُوا مُبْطِلِينَ؟ قَالَ: بَلَى قَالَا: فَلِمَ مَنَعْتَنَا مِنْ سَتْمِهِمْ؟ قَالَ: كَرِهْتُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا لِعَانِينَ سَتَامِينَ تَسْتَمُونَ وَ تَبْرءُونَ وَ لَكِنْ لَوْ وَصَفْتُمْ مَسَاوِي أَعْمَالِهِمْ فَقُلْتُمْ مِنْ سِيرَتِهِمْ كَذّاً وَ كَذّاً وَ مِنْ عَمَلِهِمْ كَذّاً وَ كَذّاً كَانَ أَصُوبَ فِي الْقَوْلِ وَ أَبْلَغَ فِي الْعُدْرِ...^{۶۱}
8		(4) [كتاب على إلى الجنود] قَالَ وَ فِي كِتَابِ عُمَرُوبْنِ سَعْدٍ أَيْضاً وَ كَتَبَ إِلَى جُنُودِهِ يُخْبِرُهُمْ بِالَّذِي لَهُمْ وَ الَّذِي عَلَيْهِمْ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَكُمْ فِي الْحَقِّ جَمِيعاً سَوَاءً أَسْوَدَكُمْ أَوْ أَحْمَرَكُمْ وَ جَعَلَكُمْ مِنَ الْوَالِي وَ جَعَلَ الْوَالِي مِنْكُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ مِنَ الْوَلَدِ وَ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ مِنَ الْوَالِدِ الَّذِي لَا يَكْفِيهِمْ مَنَعُهُ إِلَّا هُمْ طَلَبَ عَدُوَّهُ وَ التَّهْمَةَ بِهِ مَا سَمِعْتُمْ وَ أَطَعْتُمْ وَ قَصَيْتُمْ الَّذِي عَلَيْكُمْ وَ إِنْ حَقَّكُمْ عَلَيْهِ إِنْصَافُكُمْ وَ التَّعْدِيلُ بَيْنَكُمْ وَ الْكَفُّ عَنْ فِتْيِكُمْ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَعَكُمْ وَ جَبَتْ عَلَيْكُمْ طَاعَتُهُ بِمَا وَافَقَ الْحَقُّ وَ نُصْرَتُهُ عَلَى سِيرَتِهِ وَ الدَّفْعُ عَنْ سُلْطَانِ اللَّهِ فَإِنَّكُمْ وَرَعَاَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ.^{۶۲}

۵۹. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 107.

۶۰. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 125.

۶۱. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 103.

۶۲. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 126.

9		(5) فَقَالَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «عِنْدِي جَوَابٌ غَيْرُ الَّذِي أَجَبْتُهُ بِهِ لَكَ وَ لِصَاحِبِكَ» فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ بَعَثَ النَّبِيَّ (ص) فَأَتَقَدَّ بِهِ مِنْ الصَّلَاةِ وَ نَعَّسَ بِهِ مِنَ الْهَلَكَةِ وَ جَمَعَ بِهِ بَعْدَ الْفُرْقَةِ ثُمَّ قَبَضَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَ قَدْ أَدَّى مَا عَلَيْهِ ثُمَّ اسْتَخْلَفَ النَّاسُ أَبَا بَكْرٍ ثُمَّ اسْتَخْلَفَ أَبُو بَكْرٍ عُمَرَ وَ أَحْسَنَا السَّيْرَةَ وَ عَدَلَا فِي الْأُمَّةِ وَ قَدْ وَجَدْنَا عَلَيْهِمَا أَنْ تَوَلَّيَا الْأَمْرَ دُونَنَا وَ نَحْنُ آلُ الرَّسُولِ وَ أَحَقُّ بِالْأَمْرِ فَغَفَرْنَا ذَلِكَ لَهُمَا ثُمَّ وَلَّى أَمْرَ النَّاسِ عُثْمَانُ فَعَمِلَ بِأَشْيَاءَ عَابَهَا النَّاسُ عَلَيْهِ فَسَارَ إِلَيْهِ نَاسٌ فَقَتَلُوهُ ثُمَّ أَتَانِي النَّاسُ وَ أَنَا مُعْتَزِلٌ أَمْرَهُمْ.»^{۶۳}
10		(6) [حَدِيثٌ عَلِيُّ مَعَ نَرْسَا] نَصَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَرْدَمِ بْنِ مَرْثَدٍ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ عَلِيُّ (ع) حُسْرَ أَهْلِ السَّوَادِ فَلَمَّا اجْتَمَعُوا أَذِنَ لَهُمْ فَلَمَّا رَأَى كَثَرَتَهُمْ قَالَ (ع) «إِنِّي لَا أُطِيقُ كَلَامَكُمْ وَ لَا أَفْقَهُ عَنْكُمْ فَاسْتَبَدُّوا أَمْرَكُمْ إِلَى أَرْضَاكُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ وَ أَعْمَهُ نَصِيحَةٍ لَكُمْ» قَالُوا نَرْسَا مَا رَضِيَ فَقَدْ رَضِينَاهُ وَ مَا سَخِطَ فَقَدْ سَخِطْنَاهُ فَتَقَدَّمَ فَجَلَسَ إِلَيْهِ فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَنْ مُلُوكِ فَارِسَ كَمْ كَانُوا قَالَ «كَانَتْ مُلُوكُهُمْ فِي هَذِهِ الْمَمْلَكَةِ الْآخِرَةِ اثْنَيْنِ وَ ثَلَاثَيْنِ مَلِكًا» قَالَ فَكَيْفَ كَانَتْ سِيرَتُهُمْ قَالَ (ع) «مَا زَالَتْ سِيرَتُهُمْ فِي عِظَمِ أَمْرِهِمْ وَاحِدَةً حَتَّى مَلَكَتْ كِسْرَى بْنُ هُرْمُزٍ فَاسْتَأْذَرَ بِالْمَالِ وَ الْأَعْمَالِ وَ خَالَفَ أَوْلِيَانَا وَ أَخْرَبَ الَّذِي لِلنَّاسِ وَ عَمَرَ الَّذِي لَهُ...»^{۶۴}
11	عدة من العلماء (قرن 3)	عنه [درست بن ابی منصور] عن الوليد بن صبيح، قال: فسأل المعلی بن خنیس أبا عبد الله (ع) فقال: جعلت فداك حدثني عن القائم إذا قام يسير بخلاف سيرة علي؟ قال: فقال له: «نعم»، قال: فأعظم ذلك معلی، وقال: جعلت فداك ممن ذاك؟ قال: فقال (ع) «لأن علياً سار في الناس سيرة وهو يعلم أن عدوه سيظهر على وليه من بعده، وأن القائم إذا قام ليس إلا السيف، فعودوا مرضاهم، واشهدوا جنازتهم، و افعلوا ولا فعلوا (كذا) فإنه إذا كان ذلك لم تحل مناكحتهم ولا موارثتهم.»^{۶۵}
12	علی بن ابراهیم (قرن 3)	(1) حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ [إِرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ] بَعْدَ مَا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ مِنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ فِي سَنَةِ سَبْعٍ مِنَ الْهَجْرَةِ... وَ كَانَتْ سِيرَةُ رَسُولِ اللَّهِ

۶۳. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 201.

۶۴. نصرین مزاحم، وقعة صفین، 14.

۶۵. گروهی از دانشمندان، الأصول الستة عشر، 290.

		قَبْلَ نُزُولِ سُورَةِ الْبَرَاءَةِ أَنْ لَا يُقَاتِلَ إِلَّا مَنْ قَاتَلَهُ وَلَا يُحَارِبَ إِلَّا مَنْ حَارَبَهُ وَأَرَادَهُ وَقَدْ كَانَ نَزَلَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ (فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَآلَقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ لَا يُقَاتِلُ أَحَدًا قَدْ تَنَحَّى عَنْهُ وَاعْتَزَلَهُ حَتَّى نَزَلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَرَاءَةِ وَأَمَرَهُ اللَّهُ بِقَتْلِ الْمُشْرِكِينَ مَنْ اعْتَزَلَهُ وَمَنْ لَمْ يَعْتَزَلْهُ إِلَّا الَّذِينَ قَدْ كَانَ عَاهِدَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ إِلَى مُدَّةٍ...^{۶۶}
13		(2) عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَكَانَ السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع): بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ، ثَلَاثَةٌ مِنْهَا شَاهِرَةٌ... وَسَيْفٌ مِنْهَا مَلْفُوفٌ وَسَيْفٌ مِنْهَا مَغْمُودٌ... فَكَانَتِ السَّيْرَةُ فِيهِمْ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فِي أَهْلِ مَكَّةَ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ فَإِنَّهُ لَمْ يَسِبْ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، فَقَالَ مَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَكَذَلِكَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِمْ: لَا تَسْبُوا لَهُمْ ذُرِّيَّةً وَلَا تَجْهَرُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ... فَهَذِهِ السُّيُوفُ بَعَثَ اللَّهُ بِهَا نَبِيَّهُ فَمَنْ جَحَدَهَا أَوْ جَحَدَ وَاحِدًا مِنْهَا أَوْ شَيْئًا مِنْ سِيرَتِهَا [أَيِ السُّيُوفِ] وَأَحْكَامِهَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ.^{۶۷}
14		(3) عَنْ الْحَارِثِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)... حَتَّى تَمَّ مِيقَاتُ مُوسَى أَوْبَعِينَ لَيْلَةً، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ عَشْرَةِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْأَلْوَاخَ فِيهَا التَّوْرَةُ وَمَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَحْكَامِ السَّيْرِ وَالْقَصَصِ.^{۶۸}
15		(4) عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ: (وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَى وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) قَالَ عَهْدَ إِلَيْهِ فِي مُحَمَّدٍ (ص) وَالْأَيْمَةَ مِنْ بَعْدِهِ فَتَرَكَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عَزْمٌ فِيهِمْ أَنَّهُمْ هَكَذَا وَإِنَّمَا سُمُوا أُولُو الْعَزْمِ أَنَّهُ عَهْدَ إِلَيْهِمْ فِي مُحَمَّدٍ وَالْأَوْصِيَاءِ مِنْ بَعْدِهِ وَالْقَائِمِ (ع) وَسِيرَتِهِ فَأَجْمَعَ عَزْمُهُمْ أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ وَالْإِقْرَارُ بِهِ.^{۶۹}
16	امام عسکری (ع)	قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَ (رَبُّ الْعَالَمِينَ) مَا لِكُفُّهُمْ وَخَالِقُهُمْ وَ سَائِقُ أَرْزَاقِهِمْ، إِلَيْهِمْ، مِنْ حَيْثُ يَعْلَمُونَ، وَمِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ. فَالرَّزْقُ مَقْسُومٌ، وَهُوَ يَأْتِي ابْنَ آدَمَ عَلَى أَيِّ

۶۶. قمی، تفسیر القمی، ۱/۲۸۱.

۶۷. قمی، تفسیر القمی، ۲/۳۲۰.

۶۸. قمی، تفسیر القمی، ۲/۶۲.

۶۹. قمی، تفسیر القمی، ۲/۶۶.

	(260ق)	سِيرَةُ سَارَهَا مِنَ الدُّنْيَا، لَيْسَ لَتَقْوَى مُتَّقٍ بِرَائِدَةٍ، وَلَا لَفُجُورٍ فَاجِرٍ بِنَاقِصَةٍ، وَبَيْنَهُ وَبَيْنَهُ سِتْرٌ وَهُوَ طَالِبُهُ. وَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ يَمُرُّ مِنْ رُزْقِهِ لَطَلَبَهُ رُزْقُهُ كَمَا يَطْلُبُهُ الْمَوْتُ. ^{٧٠}
17	برقی (274ق)	(1) عَنْ بَكَّارِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: لَسِيرَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ كَانَتْ خَيْرًا لِشِيعَتِهِ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ لِلْقَوْمِ دَوْلَةً فَلَوْ سَبَّاهُمْ لَسَبَيْتُ شِيعَتَهُ قَالَ قُلْتُ فَأَخْبِرْنِي عَنْ الْقَائِمِ أَيْسِيرُ بِسِيرَتِهِ قَالَ (ع) لَا، لِأَنَّ عَلِيًّا سَارَ فِيهِمْ بِالْمَنْ لِمَا عَلِمَ مِنْ دَوْلَتِهِمْ وَأَنَّ الْقَائِمَ يَسِيرُ فِيهِمْ بِخِلَافِ تِلْكَ السَّيْرِ لِأَنَّهُ لَا دَوْلَةَ لَهُمْ. ^{٧١}
18		(2) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ص يَقُولُ لَوْ أَنَّ عَبْدًا عَبْدَ اللَّهِ أَلْفَ عَامٍ مَا بَيَّنَّ الرُّكْنَ وَالْمَقَامَ ثُمَّ ذُبِحَ كَمَا يُذْبَحُ الْكَبِشُ مَظْلُومًا لَبَعَثَهُ اللَّهُ مَعَ النَّفَرِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَهُمْ وَبُهْدَاهُمْ وَيَسِيرُ بِسِيرَتِهِمْ إِنَّ جَنَّةَ فَحَنَّةٍ وَإِنْ نَارًا فَنَارًا. ^{٧٢}
19	ثقفی (283ق)	(1) عَنْ فَضِيلِ بْنِ الْجَعْدِ عَنْ مَوْلَى الْأَشْتَرِ قَالَ: شَكََا عَلِيٌّ إِلَى الْأَشْتَرِ فَرَارَ النَّاسُ إِلَى مُعَاوِيَةَ فَقَالَ الْأَشْتَرُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّا قَاتَلْنَا أَهْلَ الْبَصْرَةِ بِأَهْلِ الْبَصْرَةِ وَأَهْلَ الْكُوفَةِ وَالرَّأْيَ وَاحِدٌ وَقَدْ اخْتَلَفُوا بَعْدَ وَتَعَادَوْا وَصَغَفَتِ النَّيَّةُ وَقَلَّ الْعَدَدُ وَأَنْتَ تَأْخُذُهُمْ بِالْعَدْلِ وَتَعْمَلُ فِيهِمْ بِالْحَقِّ وَتَنْصِفُ الْوَضِيعَ مِنَ الشَّرِيفِ وَلَيْسَ لِلشَّرِيفِ عِنْدَكَ فَضْلٌ مُنْزَلَةٌ عَلَى الْوَضِيعِ، فَصَجَّ طَائِفَةٌ مِمَّنْ مَعَكَ عَلَى الْحَقِّ إِذَا عُمُوا بِهِ، وَاعْتَمُوا مِنَ الْعَدْلِ إِذْ صَارُوا فِيهِ... فَأَجَابَهُ عَلِيٌّ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ: «أَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ عَمَلِنَا وَسِيرَتِنَا بِالْعَدْلِ...» ^{٧٣}
20		(2) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ... ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ اسْتَخْلَفُوا أَمْرًا مِنْهُمْ صَالِحِينَ عَمِلُوا بِالْكِتَابِ وَأَحْسَنُوا السَّيْرَةَ وَلَمْ يَتَعَدَّيَا السُّنَّةَ ثُمَّ تَوَفَّاهُمَا اللَّهُ فَرَحِمَهُمَا اللَّهُ ثُمَّ وَلِيَ مِنْ بَعْدِهِمَا وَالِ أَحَدٌ أَحَدًا فَوَجَدَتِ الْأُمَّةُ عَلَيْهِ مَقَالًا فَقَالُوا ثُمَّ نَعْمُوا عَلَيْهِ فَعَيَّرُوا ثُمَّ جَاءُونِي فَبَايَعُونِي. ^{٧٤}
21		(3) من عبد الله علي أمير المؤمنين الى من قرأ كتابي هذا من المؤمنين و

٧٠. عسکری، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری، 31.

٧١. برقی، المحاسن، 2/320.

٧٢. برقی، المحاسن، 1/61.

٧٣. ثقفی، الغارات، 1/46.

٧٤. ثقفی، الغارات، 1/129.

		المسلمین... فَلَمَّا اخْتَضِرَ بَعَثَ إِلَى عُمَرَ قَوْلَهُ فَسَمِعْنَا وَ اطْعَمْنَا وَ نَاصَحْنَا وَ تَوَلَّى عُمَرُ الْأُمَرَ وَ كَانَ مَرْضَى السَّيْرَةِ مَيِّمُونَ النَّفِيَّةِ حَتَّى إِذَا اخْتَضِرَ قُلْتُ فِي نَفْسِي: لَنْ يَعْدِلَهَا عَنِّي. ^{۷۵}
22		(1) عَنْ الْحَسَنِ بْنِ بَرَّةَ الْأَصَمِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)... وَ مَا مِنْ يَوْمٍ يَأْتِي عَلَيْنَا وَ لَا لَيْلٍ إِلَّا وَ أَخْبَارُ الْأَرْضِ عِنْدَنَا وَ مَا يَحْدُثُ فِيهَا وَ مَا مِنْ مَلِكٍ يَمُوتُ فِي الْأَرْضِ وَ يَسُومُ غَيْرُهُ إِلَّا وَ تَأْتِينَا بِخَبَرِهِ وَ كَيْفَ كَانَ سَيْرُهُ فِي الدُّنْيَا. ^{۷۶}
23	صفار (290ق)	(2) قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسٌ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ طَوِيلٌ كَأَنَّهُ نَخْلَةٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَرَدَّ (ع) فَقَالَ يُشَبُّهُ الْجَنُّ وَ كَلَامُهُمْ فَمَنْ أَنْتَ يَا عَبْدَ اللَّهِ فَقَالَ أَنَا الْهَامُّ بْنُ هَيْمِ بْنِ لَا فَيْسَ بْنِ إِبْلِيسَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ إِبْلِيسَ إِلَّا أَبُوَيْنِ فَقَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَكَمْ أَتَى لَكَ قَالَ أَكَلْتُ عُمَرَ الدُّنْيَا إِلَّا أَقْلَهُ أَنَا أَيَّامَ قَتْلِ قَابِلٍ هَابِلَ غُلَامٍ أَفْهَمُ الْكَلَامَ وَ أَنْهَى عَنِ الْإِعْتِصَامِ وَ أَطْوَفُ الْأَجَامَ وَ أَمُرُ بِقَطِيعَةِ الْأَرْحَامِ وَ أَفْسِدُ الطَّعَامَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بَسْ سِيرَةُ الشَّيْخِ الْمُتَأَمِّلِ وَ الْغُلَامِ الْمُقْبِلِ. ^{۷۷}
24		(3) عَنْ زُفَيْدٍ مَوْلَى أَبِي هُبَيْرَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَسِيرُ الْقَائِمُ بِسِيرَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي أَهْلِ السَّوَادِ فَقَالَ لَا يَا زُفَيْدُ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ سَارَ فِي أَهْلِ السَّوَادِ بِمَا فِي الْجَفْرِ الْأَبْيَضِ وَ إِنَّ الْقَائِمَ يَسِيرُ فِي الْعَرَبِ بِمَا فِي الْجَفْرِ الْأَحْمَرِ. ^{۷۸}
25	عیاشی (320ق)	(1) عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبْعِيِّ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ (ع) فِي قَوْلِهِ (وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْتُ وَ النَّسْلُ) بِظُلْمِهِ وَ سُوءِ سِيرَتِهِ (وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ). ^{۷۹}
26		(2) عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نَابَتَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) يَقُولُ فِي كَلَامٍ لَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ اسْمُهُ وَ عَزَّ جُنْدُهُ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيًّا قَطُّ حَتَّى يَكُونَ لَهُ فِي أُمَّتِهِ مَنْ

۷۵. ثقفی، الغارات، 1/203.

۷۶. صفار، بصائر الدرجات، 1/94.

۷۷. صفار، بصائر الدرجات، 1/98.

۷۸. صفار، بصائر الدرجات، 1/153.

۷۹. عیاشی، کتاب التفسیر، 1/101.

		یهدی بهداه و یقصد سیرته و يدل على معالم سبيل الحق الذي فرض الله على عباده، ثم قرأ (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ ^{٨٠})
27		(3) فقال أبو جعفر عليه السلام: فقام هبة الله في ولد أبيه [آدم] بطاعة الله و بما أوصاه أبوه، فاعتزل ولد الملعون قابيل فلما حضرت وفاة هبة الله أوصى إلى ابنه قينان و سلم إليه التابوت و ما فيه و عظام آدم و وصية آدم و قال له: إن أنت أدركت نبوة نوح فاتبعه و احمل التابوت معك في فلكه و لا تخلفن عنه فإن في نبوته يكون الطوفان و الغرق، فمن ركب في فلكه نجا و من تخلف عنه غرق. قال فقام قينان بوصية هبة الله في إخوته و ولد أبيه بطاعة الله قال: فلما حضرت قينان الوفاة أوصى إلى ابنه مهلائيل و سلم إليه التابوت و ما فيه و الوصية، فقام مهلائيل بوصية قينان و سار بسيرته... ^{٨١}
28		(4) عن أبي ليلى المخزومي قال قال أبو جعفر (ع): يا با ليلى إنه يملك من ولد العباس اثنا عشر، يقتل بعد الثامن منهم أربعة فتصيب أحدهم الذبحة فتذبحه، هم فئة قصيرة أعمارهم، قليلة مدتهم، خبيثة سيرتهم... ^{٨٢}
29	طبري (326 ق)	(1) مناشدته عليه السلام يوم السورى: وَ هَذَا عَلَيَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ خَطَبَ يَوْمَ السُّورَى فَعَدَّدَ خِصَالًا هَذِهِ مِنْهَا... [34] قَالَ نَشَدْتُكُمْ اللَّهَ أَفِيكُمْ أَحَدٌ - بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ فَلَمَّا رَجَعْتُ إِلَيْهِ قَالَ: يَا عَلِيُّ لَقَدْ سِرْتَ فِيهِمْ بِسِيرَةِ اللَّهِ - غَيْرِي؟ قَالُوا: اللَّهُمَّ لَا؛ [35] قَالَ نَشَدْتُكُمْ اللَّهَ أَفِيكُمْ أَحَدٌ بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْيَمَنِ فَلَمَّا رَجَعْتُ إِلَيْهِ قَالَ: يَا عَلِيُّ لَقَدْ فَضَيْتَ فِيهِمْ بِحُكْمِ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ غَيْرِي؟ ^{٨٣}
30		(2) فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: تَأْخُذُهَا أَنْ تَسِيرَ فِينَا بِسِيرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ قَالَ: أَسِيرُ فِيكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَلَمَّا رَأَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ امْتِنَاعَهُ، قَالَ: يَا عُثْمَانُ، تَأْخُذُهَا عَلَيَّ أَنْ تَسِيرَ فِينَا بِسِيرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ، قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: هِيَ لَكَ. ^{٨٤}
31	كليني (329 ق)	(1) عَنْ أَبِي بَيَّةٍ الْحَذَّاءِ قَالَ: كُنَّا زَمَانَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) حِينَ قُبِضَ... فَقَالَ يَا أَبَا عُبَيْدَةَ إِنَّهُ لَا يَمُوتُ مَيِّتًا حَتَّى يُخْلَفَ مِنْ بَعْدِهِ مَنْ يَعْمَلُ بِمِثْلِ عَمَلِهِ وَ يَسِيرُ بِسِيرَتِهِ وَ

٨٠. عياشى، كتاب التفسير، 1/200.

٨١. عياشى، كتاب التفسير، 1/309.

٨٢. عياشى، كتاب التفسير، 2/3.

٨٣. طبرى، المسترشد فى امامة على بن ابي طالب، 351.

٨٤. طبرى، المسترشد فى امامة على بن ابي طالب، 365.

	يَدْعُو إِلَى مَا دَعَا إِلَيْهِ وَإِنَّهُ لَمْ يَمْنَعْ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا أَعْطَى دَاوُدَ أَنْ أَعْطَى سُلَيْمَانَ أَفْضَلَ مِنْهُ. ^{٨٥}	
32	(2) حَضَرْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ وَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَصْلَحَكَ اللَّهُ ذَكَرْتَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَلْبَسُ الْحُسَيْنَ يَلْبَسُ الْقَمِيصَ بِأَرْبَعَةِ ذَرَاهِمَ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ نَرَى عَلَيْكَ اللَّبَاسَ الْجَدِيدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَلْبَسُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ لَا يُنْكَرُ عَلَيْهِ وَ لَوْ لَبَسَ مِثْلَ ذَلِكَ الْيَوْمَ شُهِرَ بِهِ فَخَيْرُ لِبَاسٍ كُلِّ زَمَانٍ لِبَاسُ أَهْلِهِ غَيْرَ أَنَّ قَائِمَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ إِذَا قَامَ لَبَسَ ثِيَابَ عَلِيٍّ وَ سَارَ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ (ع). ^{٨٦}	
33	(3) عن أبي جعفر عليه السلام: فَقَالَ يَا جَابِرُ لَا تَذْهَبَنَّ بِكَ الْمَذَاهِبُ حَسَبُ الرَّجُلِ أَنْ يَقُولَ أُحِبُّ عَلِيًّا وَ اتَّوَلَّاهُ ثُمَّ لَا يَكُونُ مَعَ ذَلِكَ فَعَالًا فَلَوْ قَالَ إِنِّي أُحِبُّ رَسُولَ اللَّهِ فَرَسُولُ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ عَلِيٍّ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُ سِيرَتَهُ وَ لَا يَعْمَلُ بِسُنَّتِهِ مَا نَفَعَهُ حُبُّهُ إِلَّا هُ شَيْئًا. ^{٨٧}	
34	(4) عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ عُثْبَةَ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بِمَكَّةَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ أَنَاسٌ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ فِيهِمْ عَمْرُو بْنُ عَبِيدٍ.... ثُمَّ قَالَ: أَ كَانَ عِنْدَكُمْ وَ عِنْدَ صَاحِبِكُمْ مِنَ الْعِلْمِ مَا تَسِيرُونَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي الْمُشْرِكِينَ فِي حُرُوبِهِ قَالَ نَعَمْ... مَا نَقُولُ فِي الصَّدَقَةِ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْآيَةَ «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» إِلَى آخِرِ الْآيَةِ قَالَ نَعَمْ فَكَيْفَ تَقْسِمُهَا قَالَ أَقْسِمُهَا عَلَى ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ فَأُعْطَى كُلُّ جُزْءٍ مِنَ الثَّمَانِيَةِ جُزْءًا قَالَ وَ إِنْ كَانَ صِنْفٌ مِنْهُمْ عَشْرَةَ آلَافٍ وَ صِنْفٌ مِنْهُمْ رَجُلًا وَاحِدًا أَوْ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةً جَعَلْتُ لِهَذَا الْوَاحِدِ مِثْلَ مَا جَعَلْتُ لِلْعَشْرَةِ آلَافٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ وَ تَجْمَعُ صَدَقَاتِ أَهْلِ الْحَضَرِ وَ أَهْلِ الْبُوَادِي فَتَجْعَلُهُمْ فِيهَا سَوَاءً قَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ خَالَفَتْ رَسُولَ اللَّهِ (ص) فِي كُلِّ مَا قُلْتُ فِي سِيرَتِهِ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَقْسِمُ صَدَقَةَ أَهْلِ الْبُوَادِي فِي أَهْلِ الْبُوَادِي وَ صَدَقَةَ أَهْلِ الْحَضَرِ فِي أَهْلِ الْحَضَرِ وَ لَا يَقْسِمُهُ بَيْنَهُمْ بِالسَّوِيَّةِ. ^{٨٨}	
35	(5) عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ إِنَّ عَلِيًّا سَارَ فِي أَهْلِ الْقَبِيلَةِ بِخِلَافِ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي أَهْلِ الشُّرْكَ قَالَ فَغَضِبَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَالَ سَارَ وَ اللَّهُ فِيهِمْ	

۸۵. کلینی، الکافی، ۱/۳۹۷.

۸۶. کلینی، الکافی، ۱/۴۱۱.

۸۷. کلینی، الکافی، ۲/۷۴.

۸۸. کلینی، الکافی، ۲۶-۵/۲۳.

		بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْفَتْحُ إِنَّ عَلِيًّا كَتَبَ إِلَى مَالِكٍ وَهُوَ عَلَى مَقْدَمَتِهِ يَوْمَ الْبَصَرَةِ بِأَنْ لَا يُطْعَنَ فِي غَيْرِ مُقْبِلٍ وَلَا يُقْتَلُ مُدْبِرًا وَلَا يُجِيرَ عَلَى جَرِيحٍ وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ فَأَخَذَ الْكِتَابَ فَوَضَعَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ عَلَى الْقُرْبُوسِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْرَأَهُ ثُمَّ قَالَ اقْتُلُوا فَقَتَلَهُمْ حَتَّى أَذْخَلَهُمْ سِكَكَ الْبَصَرَةِ ثُمَّ فَتَحَ الْكِتَابَ فَقَرَأَهُ ثُمَّ أَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى بِمَا فِي الْكِتَابِ.^{٨٩}
36		(6) عَنْ زَيْدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: كَانَ عَلِيٌّ أَشَبَّهَ النَّاسَ طُعْمَةً وَ سَبِيرَةً بِرَسُولِ اللَّهِ وَ كَانَ يَأْكُلُ الْخُبْزَ وَ الزَّيْتُ وَ يُطْعِمُ النَّاسَ الْخُبْزَ وَ اللَّحْمَ ...^{٩٠}
37		(7) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بَنَا ذَاتَ يَوْمٍ وَ نَحْنُ فِي نَادِيْنَا وَ هُوَ عَلَى نَاقَتِهِ وَ ذَلِكَ حِينَ رَجَعَ مِنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَوَقَّفَ عَلَيْنَا فَسَلَّمَ فَرَدَدْنَا ثُمَّ قَالَ... طُوبَى لِمَنْ مَتَّعَهُ عَيْبُهُ عَنْ غُيُوبِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ إِخْوَانِهِ طُوبَى لِمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ عَزَّ ذِكْرُهُ وَ زَهَدَ فِيمَا أَحَلَّ اللَّهُ لَهُ مِنْ غَيْرِ رَغْبَةٍ عَنْ سَبْرَتِي وَ رَفَضَ زَهْرَةَ الدُّنْيَا مِنْ غَيْرِ تَحَوُّلٍ عَنْ سُنَّتِي وَ اتَّبَعَ الْأَخْيَارَ مِنْ عَثَرَتِي مِنْ بَعْدِي وَ جَانَبَ أَهْلَ الْخِيَلَاءِ وَ التَّفَاخُرِ وَ الرُّغْبَةِ فِي الدُّنْيَا الْمُتَبَدِّعِينَ خِلَافَ سُنَّتِي الْعَامِلِينَ بِغَيْرِ سَبْرَتِي.^{٩١}
38		(8) عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ: قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَوْلَ التَّوَّابِينَ وَ عَمَلَهُمْ وَ نُورَ الْأَنْبِيَاءِ وَ صِدْقَهُمْ وَ نَجَاةَ الْمُجَاهِدِينَ وَ ثَوَابَهُمْ وَ شُكْرَ الْمُصْطَفَيْنِ وَ نَصِيحَتَهُمْ وَ عَمَلَ الذَّاكِرِينَ وَ يَقِينَتَهُمْ وَ إِيْمَانَ الْعُلَمَاءِ وَ فِقْهَهُمْ وَ تَعَبُّدَ الْخَاشِعِينَ وَ تَوَاضُعَهُمْ وَ حُكْمَ الْفُقَهَاءِ وَ سَبْرَتَهُمْ وَ خَشْيَةَ الْمُتَّقِينَ وَ رَغْبَتَهُمْ.^{٩٢}
39		(9) عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: كَتَبَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) فِي رِسَالَةٍ إِلَى بَعْضِ خُلَفَاءِ بَنِي أُمَيَّةٍ وَ مِنْ ذَلِكَ.... فَمَنْ دَعَى إِلَى الْجَزْيَةِ فَأَبَى قُتِلَ وَ سَبِيَ أَهْلُهُ وَ لَيْسَ الدُّعَاءُ مِنْ طَاعَةِ عَبْدٍ إِلَى طَاعَةِ عَبْدٍ مِثْلِهِ وَ مَنْ أَقَرَّ بِالْجَزْيَةِ لَمْ يَتَعَدَّ عَلَيْهِ وَ لَمْ تُخَفَّرْ ذِمَّتُهُ وَ كُلَّفَ دُونَ طَاقَتِهِ وَ كَانَ الْفَيْءُ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً غَيْرَ خَاصَّةٍ وَ إِنْ كَانَ قِتَالٌ وَ سَبَى سِيرَ فِي ذَلِكَ بِسَبْرَتِهِ وَ عَمِلَ فِي ذَلِكَ بِسُنَّتِهِ مِنَ الدِّينِ.^{٩٣}
40	ابن عقده	(1) فاجتمع عمار بن ياسر و أبو الهيثم و رفاعه و أبو أيوب و سهل بن حنيف، فتشاوروا

٨٩. كلینی، الکافی، 5/33.

٩٠. كلینی، الکافی، 8/165.

٩١. كلینی، الکافی، 8/169.

٩٢. كلینی، الکافی، 2/593.

٩٣. كلینی، الکافی، 5/3.

	(332ق)	أن يركبوا إلى عليّ (ع) بالقناة فيخبروه بخبر القوم، فركبوا إليه فأخبروه باجتماع القوم و ما هم فيه من إظهار الشكوى و التعظيم لقتل عثمان و قال له أبو الهيثم: يا أمير المؤمنين، انظر في هذا الأمر فركب بغلة رسول الله و دخل المدينة و صعد المنبر فحمد الله و أثنى عليه و اجتمع أهل الخير و الفضل من الصحابة و المهاجرين، فقالوا لعليّ: إنهم قد كرهوا الأسوة، و طلبوا الإثرة و سخطوا لذلك فقال عليّ (ع): ليس لأحد فضل في هذا المال و هذا كتاب الله بيننا و بينكم و نبئكم محمد و سيرته.^{۹۴}
41		(2) عن ابن أخت شعيب العرقوفی عن خاله شعيب قال: كنت عند الصادق (ع) إذ دخل إليه یونس بن ضبیان فقال... ثم قال (ع): إِنَّ أُولَى الْأَلْبَابِ الَّذِينَ عَمِلُوا بِالْفَكْرَةِ حَتَّى وَرِثُوا مِنْهُ حُبَّ اللَّهِ ... فَعَايَنَ رَبَّهُ فِي قَلْبِهِ وَ وَرِثَ الْحِكْمَةَ بَغْيَرِ مَا وَرِثَهُ الْحُكَمَاءُ وَ وَرِثُوا الْحِكْمَةَ بِالصَّمْتِ وَ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثُوا الْعِلْمَ بِالطَّلَبِ وَ إِنَّ الصَّادِقِينَ وَرِثُوا الصَّدْقَ بِالْخُشُوعِ وَ طُولِ الْعِبَادَةِ فَمَنْ أَخَذَهُ بِهِذِهِ السَّيْرَةِ إِمَّا أَنْ يَسْفُلَ وَ إِمَّا أَنْ يُرْفَعَ وَ أَكْثَرُهُمُ الَّذِي يَسْفُلُ وَ لَا يُرْفَعُ إِذَا لَمْ يَزَعْ حَقَّ اللَّهِ وَ لَمْ يَعْمَلْ بِمَا أَمَرَ بِهِ.^{۹۵}
42	ابن شعبه (قرن 4)	(1) رسالته (ع) المعروفة برسالة الحقوق... وَ أَمَّا حَقُّ اللِّسَانِ فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَا وَ تَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ وَ حَمْلُهُ عَلَى الْأَدَبِ وَ إِجْمَاعُهُ إِلَّا لِمَوْضِعِ الْحَاجَةِ وَ الْمُنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَ الدُّنْيَا وَ إِعْفَاؤُهُ عَنِ الْفُضُولِ الشَّيْعَةِ الْقَلِيلَةِ الْفَائِدَةِ الَّتِي لَا يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّةِ عَائِدَتِهَا وَ يُعَدُّ شَاهِدَ الْعَقْلِ وَ الدَّلِيلَ عَلَيْهِ وَ تَزْيِينُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ... وَ أَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ: فَإِنَّ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلَقَ رَبَّكَ وَ لَحْمَكَ وَ دَمَكَ وَ أَنْتَ تَمْلِكُهُ لَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللَّهِ وَ لَا خَلَقْتَ لَهُ سَمْعًا وَ لَا بَصَرًا وَ لَا أَجْرَيْتَ لَهُ رِزْقًا وَ لَكِنَّ اللَّهَ كَفَاكَ ذَلِكَ ثُمَّ سَخَّرَهُ لَكَ وَ ائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ وَ اسْتَوْدَعَكَ إِيَّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ وَ تَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ فَتُطْعِمَهُ مِمَّا تَأْكُلُ وَ تُلْبَسُهُ مِمَّا تَلْبَسُ.^{۹۶}
43		(2) خطبته عليه السلام حين قال له معاوية بعد الصلح اذكر فضلنا... فَقَالَ مُعَاوِيَةُ أَظُنُّ نَفْسَكَ يَا حَسَنُ تُتَارَعُكَ إِلَى الْخِلَافَةِ فَقَالَ وَ يَلَلُكَ يَا مُعَاوِيَةُ إِنَّمَا الْخَلِيفَةُ مَنْ سَارَ

۹۴. ابن عقده، فضائل اميرالمؤمنين عليه السلام، 94.

۹۵. ابن عقده، فضائل اميرالمؤمنين عليه السلام، 166.

۹۶. ابن شعبه، تحف العقول، 257-262.

		بِسْمِ رَسُولِ اللَّهِ وَ عَمَلِ بَطَاعَةِ اللَّهِ وَ لَعَمْرِي إِنَّا لَأَعْلَامُ الْهُدَى وَ مَنَارُ النَّقَى وَ لَكِنَّكَ يَا مُعَاوِيَةُ مِمَّنْ أَبَارَ السُّنَنَ وَ أَحْيَا الْبِدَعَ وَ اتَّخَذَ عِبَادَ اللَّهِ حَوْلًا وَ دِينَ اللَّهُ لِعِبَا ^{٩٧}
44		(3) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا أَمَرَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ مَالِكُ بْنُ الْحَارِثِ الْأَشْجَرِيُّ فِي عَهْدِهِ إِلَيْهِ حِينَ وَلَاهُ مِصْرَ... فَأُولَئِكَ أَخَفَّ عَلَيْكَ مَوْنَهُ وَ أَحْسَنُ لَكَ مَعُونَةً وَ أَحْتَى عَلَيْكَ عَطْفًا وَ أَقْلُ لِعَيْرِكَ إِنْفَاءً لَمْ يُعَاوَنَ ظَالِمًا عَلَى ظُلْمِهِ وَ لَا آثِمًا عَلَى إِثْمِهِ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَ غَيْرِكَ لَهُ سِيرَةٌ أَجَحَفَتْ بِالْمُسْلِمِينَ وَ الْمَعَاهدِينَ فَاتَّخَذَ أُولَئِكَ خَاصَّةً لِيَخْلُوتَكَ وَ مَلَائِكَ ^{٩٨}
45		(4) خطبته (ع) عند ما أنكر عليه قوم تسويته بين الناس في الفى... فَأَفْضَلُ النَّاسِ أَيُّهَا النَّاسُ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةً وَ أَعْظَمُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ خَطَرًا أَطَوْعُهُمْ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ أَعْمَلُهُمْ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ أَتَّبِعُهُمْ لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ أَحْيَاهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عِنْدَنَا فَضْلٌ إِلَّا بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ طَاعَةِ رَسُولِهِ وَ اتِّبَاعِ كِتَابِهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (ص) هَذَا كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِنَا وَ عَهْدُ نَبِيِّ اللَّهِ وَ سِيرَتُهُ فِينَا لَا يَجْهَلُهَا إِلَّا جَاهِلٌ مُخَالِفٌ مُعَانِدٌ ^{٩٩}
46		(5) دَخَلَ عَلَيْهِ [الامام الصادق (ع) رَجُلٌ فَقَالَ (ع) لَهُ مِمَّنِ الرَّجُلُ فَقَالَ مِنْ مُحِبِّكُمْ وَ مَوَالِيكُمْ... ثُمَّ قَالَ لَهُ مِنْ أَيِّ مُحِبِّينَا أَنْتَ فَسَكَتَ الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ سَدِيرٌ وَ كَمْ مُحِبُّوكُمْ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ عَلَى ثَلَاثِ طَبَقَاتٍ... وَ الطَّبَقَةُ الثَّانِيَةُ النَّمَطُ الْأَسْفَلُ أَحْبُونَا فِي الْعَالَمِيَّةِ وَ سَارُوا بِسِيرَةِ الْمُلُوكِ فَالَسْتَنُّهُمْ مَعَنَا وَ سَيُوفُهُمْ عَلَيْنَا وَ الطَّبَقَةُ الثَّالِثَةُ النَّمَطُ الْأَوْسَطُ أَحْبُونَا فِي السَّرِّ وَ لَمْ يُحِبُّونَا فِي الْعَالَمِيَّةِ. ١٠٠
47	كشى (حدود 350ق)	عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ، قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ لِي شَهِدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ التَّقْفِيُّ الْقَصِيرُ عِنْدَ ابْنِ أَبِي لَيْلَى بِشَهَادَةٍ فَرَدَّ شَهَادَتَهُ فَقُلْتُ نَعَمْ، فَقَالَ إِذَا صِرْتَ إِلَى الْكُوفَةِ فَاتَّيْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى، فَقُلْ لَهُ أَسْأَلُكَ عَنْ ثَلَاثِ مَسَائِلَ لَا تَفْتِنَنِي فِيهَا بِالْقِيَاسِ وَ لَا تَقُولَ قَالَ أَصْحَابُنَا، ثُمَّ سَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسَكُّ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الْفَرِيضَةِ، وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ جَسَدَهُ أَوْ ثِيَابَهُ الْبَوْلُ كَيْفَ يَغْسِلُهُ، وَ عَنِ الرَّجُلِ يَرْمِي الْجِمَارَ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ فَتَسْقُطُ مِنْهُ وَاحِدَةٌ كَيْفَ يَصْنَعُ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَقُلْ لَهُ

٩٧. ابن شعبه، تحف العقول، 233.

٩٨. ابن شعبه، تحف العقول، 129.

٩٩. ابن شعبه، تحف العقول، 183.

١٠٠. ابن شعبه، تحف العقول، 325.

		يَقُولُ لَكَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ رَدَدْتَ شَهَادَةَ رَجُلٍ أَعْرَفَ بِأَحْكَامِ اللَّهِ مِنْكَ وَأَعْلَمَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مِنْكَ! ^{۱۰۱}
48	ابن ابی زینب (360ق)	(1) عَنْ أَبِي بصير قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الْبَاقِرَ يَقُولُ: فِي صَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ سُنَّتٌ مِنْ أَرْبَعَةِ أَنْبِيَاءَ سُنَّةٌ مِنْ مُوسَى وَ سُنَّةٌ مِنْ عِيسَى وَ سُنَّةٌ مِنْ يُوسُفَ وَ سُنَّةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ (ص) فَقُلْتُ مَا سُنَّةُ مُوسَى قَالَ خَافَ يَتَرَقَّبُ قُلْتُ وَ مَا سُنَّةُ عِيسَى فَقَالَ يُقَالُ فِيهِ مَا قِيلَ فِي عِيسَى قُلْتُ فَمَا سُنَّةُ يُوسُفَ قَالَ السَّجُنُ وَ الْعَبِيَّةُ قُلْتُ وَ مَا سُنَّةُ مُحَمَّدٍ (ص) قَالَ إِذَا قَامَ سَارَ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) إِلَّا أَنَّهُ يُبَيِّنُ آثَارَ مُحَمَّدٍ وَ يَصْغُ السَّيْفَ عَلَى عَاتِقِهِ ثَمَانِيَةَ أَشْهُرٍ هَرْجًا هَرْجًا حَتَّى رَضِيَ اللَّهُ ^{۱۰۲}
49		(2) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ الْمَكِّيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ سِيرَةِ الْمُهْدِيِّ كَيْفَ سِيرَتُهُ فَقَالَ يَصْنَعُ كَمَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ يَهْدُمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ كَمَا هَدَمَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَ يَسْتَأْنِفُ الْإِسْلَامَ جَدِيدًا. ^{۱۰۳}
50	قاضی نعمان (363ق)	روينا عن علي (ع) أَنَّهُ ذَكَرَ عَهْدًا فَقَالَ الَّذِي حَدَّثَنَاهُ أَحْسَبُهُ مِنْ كَلَامِ عَلِيٍّ إِلَّا أَنَا زُوَيْنَا عَنْهُ أَنَّهُ رَفَعَهُ فَقَالَ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) عَهْدًا كَانَ فِيهِ بَعْدَ كَلَامِ ذِكْرِهِ قَالَ فِيمَا يَجِبُ عَلَى الْأَمِيرِ مِنْ مُحَاسَبَةِ نَفْسِهِ أَيُّهَا الْمَلِكُ الْمَمْلُوكُ اذْكُرْ مَا كُنْتَ فِيهِ... وَ لَيْسَ يَتَقَى مِنْ أُمُورِ الْوَلَاةِ إِلَّا ذِكْرَهُمْ وَ لَيْسُوا يُذَكَّرُونَ إِلَّا بِسِيرَتِهِمْ وَ آثَارِهِمْ حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ قَبِيحَةً... فَانْظُرْ فِي أُمُورِ مَنْ مَضَى مِنْ صَالِحِي الْوَلَاةِ وَ شَرَارِهِمْ فَهَلْ تَجِدُ مِنْهُمْ أَحَدًا مِمَّنْ حَسُنَتْ فِي النَّاسِ سِيرَتُهُ وَ خَفَتْ عَلَيْهِمْ مَوْتُهُ وَ سَخَتْ بِإِعْطَاءِ حَقِّ نَفْسِهِ أَحَدًا بِهِ ذَلِكَ فِي شِدَّةِ مُلْكِهِ أَوْ فِي لَذَاتِ بَدَنِهِ أَوْ فِي حُسْنِ ذِكْرِهِ فِي النَّاسِ أَوْ هَلْ تَجِدُ أَحَدًا مِمَّنْ سَاءَتْ فِي النَّاسِ سِيرَتُهُ وَ اسْتَدَّتْ عَلَيْهِمْ مَوْتُهُ كَانَ لَهُ بِذَلِكَ مِنَ الْعِزِّ فِي مُلْكِهِ مِثْلُ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ مِنَ النِّقْصِ بِهِ فِي دُنْيَاهُ وَ آخِرَتِهِ فَلَا تَنْظُرْ إِلَى مَا تَجْمَعُ مِنَ الْأُمُورِ وَ لَكِنْ انْظُرْ إِلَى مَا تَجْمَعُ مِنَ الْخَيْرَاتِ وَ تَعْمَلُ مِنَ الْحَسَنَاتِ... وَ فِيهِ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يَأْخُذَ الْوَالِي بِهِ نَفْسُهُ مِنَ الْأَدَبِ وَ حُسْنِ السَّيْرِ وَ لَا يَدَّ وَ إِنْ اجْتَهَدْتَ فِي إِعْطَاءِ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ أَنْ تَطْلِعَ أَنْفُسَ طَوَائِفِ مِنْهُمْ إِلَى مُشَافَهَتِكَ بِالْحَاجَاتِ. ^{۱۰۴}
51	ابن قولويه	عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكْرِ الْأَرْجَانِيِّ قَالَ: صَحِبْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي طَرِيقِ مَكَّةَ مِنَ الْمَدِينَةِ

۱۰۱. کشی، اختیار معرفة الرجال، 164.

۱۰۲. نعمانی، الغيبة، 164.

۱۰۳. نعمانی، الغيبة، 231.

۱۰۴. مغربی، دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضاء و الاحکام، 1/363.

فَقَزَلْنَا مَنْزِلًا يُقَالُ لَهُ عُسْفَانٌ... قَالَ (ع) يَا ابْنَ بَكْرٍ... مَا مِنْ مَلِكٍ يَمُوتُ فِي الْأَرْضِ وَ يَقُومُ غَيْرُهُ إِلَّا أَنَا خَبَرُهُ وَ كَيْفَ سِيرَتُهُ فِي الدِّينِ قَبْلَهُ وَ مَا مِنْ أَرْضٍ مِنْ سِتَّةِ أَرْضِينَ إِلَى السَّابِعَةِ إِلَّا وَ نَحْنُ نُؤْتِي بِخَبَرِهِمْ^{١٠٥}	(367ق)
(1) وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ سِيرَةِ الْإِمَامِ فِي الْأَرْضِ الَّتِي فُتِحَتْ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ سَارَ فِي أَهْلِ الْعِرَاقِ بِسِيرَةٍ فَهِيَ إِمَامٌ لِسَائِرِ الْأَرْضِينَ...^{١٠٦}	52
(2) عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) قَالَ: خَطَبَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْكُوفَةِ فَقَالَ: حَتَّى أَكْرَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالرُّوحِ الْأَمِينِ وَ النُّورِ الْمُبِينِ وَ الْكِتَابِ الْمُشْتَبِينَ وَ سَحَّرَ لَهُ الْبُرَاقَ وَ صَافَحَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ أَرْعَبَ بِهِ الْأَبَالِيسَ وَ هَدَمَ بِهِ الْأَصْنَامَ وَ الْآلِهَةَ الْمُعْبُودَةَ ذُوْنَهُ سُنَّةُ الرُّشْدِ وَ سِيرَتُهُ الْعَدْلُ وَ حُكْمُهُ الْحَقُّ^{١٠٧}	53
(3) قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ سَأَلْتُ خَالِي هُنْدَ بْنَ أَبِي هَالَةَ عَنْ حَلِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَانَ وَصَافًا لِلنَّبِيِّ... قَالَ الْحَسَنُ (ع) فَكَتَمْتُ هَذَا الْخَبَرَ عَنْ الْحُسَيْنِ (ع) زَمَانًا ثُمَّ حَدَّثْتُهُ فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَبَقَنِي إِلَيْهِ وَ سَأَلَهُ عَمَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَوَجَدْتُهُ قَدْ سَأَلَ أَبَاهُ عَنْ مَدْخَلِ النَّبِيِّ ص وَ مَخْرَجِهِ وَ مَجْلِسِهِ وَ شَكْلِهِ فَلَمْ يَدَعْ مِنْهُ شَيْئًا. قَالَ الْحُسَيْنُ سَأَلْتُ أَبِي عَنْ مَدْخَلِ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَ: كَانَ دُخُولُهُ لِنَفْسِهِ مَأْذُونًا لَهُ فِي ذَلِكَ فَإِذَا أَوَى إِلَى مَنْزِلِهِ جَزَأً دُخُولَهُ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ جُزْءٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَ جُزْءٌ لِأَهْلِهِ وَ جُزْءٌ لِنَفْسِهِ ثُمَّ جُزْءٌ جُزْءُهُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّاسِ فَيَرُدُّ ذَلِكَ بِالْخَاصَّةِ عَلَى الْعَامَّةِ وَ لَا يَدْخُرُ عَنْهُمْ مِنْهُ شَيْئًا وَ كَانَ مِنْ سِيرَتِهِ فِي جُزْءِ الْأُمَّةِ إِثَارُ أَهْلِ الْفَضْلِ بِأَذْنِهِ وَ قَسَمَهُ عَلَى قَدْرِ فَضْلِهِمْ فِي الدِّينِ... فَقُلْتُ كَيْفَ كَانَ سِيرَتُهُ فِي جُلُوسَاتِهِ فَقَالَ: كَانَ دَائِمَ الْبُشْرِ سَهْلَ الْخُلُقِ لَيِّنَ الْجَانِبِ لَيْسَ بِقَطُّ وَ لَا غَلِيظٌ وَ لَا صَحَّابٌ وَ لَا فَحَّاشٌ وَ لَا عِيَّابٌ وَ لَا مَزَّاحٌ وَ لَا مَدَّاحٌ يَتَغَافَلُ عَمَّا لَا يَشْتَبِي...^{١٠٨}	شيخ صدوق (381ق) 54
(4) عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَ فَاطِمَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ فَوَجَدْتُهُ يَبْكِي بُكَاءً شَدِيدًا فَقُلْتُ فِدَاكَ أَبِي وَ أُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الَّذِي أَبْكَاكَ فَقَالَ يَا عَلِيُّ لَيْلَةُ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ رَأَيْتُ نِسَاءً مِنْ أُمَّتِي فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ... فَقَالَتْ فَاطِمَةُ حَبِيبِي وَ قُرَّةَ عَيْنِي	55

١٠٥. ابن قولويه، كامل الزيارات، 328.

١٠٦. ابن بابويه، كتاب من لا يحضره الفقيه، 2/53.

١٠٧. ابن بابويه، التوحيد، 72.

١٠٨. ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، 1/317.

		أَخْبَرَنِي مَا كَانَ عَمَلُهُنَّ وَ سِيرَتُهُنَّ حَتَّى وَضَعَ اللَّهُ عَلَيْهِنَ هَذَا الْعَذَابَ فَقَالَ يَا بَنِيَّيْ أَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِسَعْرِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ لَا تُعْطَى سَعْرُهَا مِنَ الرِّجَالِ وَأَمَّا الْمُعَلَّقَةُ بِلِسَانِهَا فَإِنَّهَا كَانَتْ تُؤْذِي رُوحَهَا^{۱۰۹}
56		(5) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَرَوُونَ أَنَّ عَلِيًّا ع قَتَلَ أَهْلَ الْبَصْرَةِ وَ تَرَكَ أَمْوَالَهُمْ فَقَالَ إِنَّ دَارَ الشُّرُكِ يَجْلُ مَا فِيهَا وَ دَارَ الْإِسْلَامِ لَا يَجْلُ مَا فِيهَا فَقَالَ إِنَّ عَلِيًّا ع إِنَّمَا مَنَّ عَلَيْهِمْ كَمَا مَنَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ وَ إِنَّمَا تَرَكَ عَلِيٌّ (ع) أَمْوَالَهُمْ لِأَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَكُونُ لَهُ شِيعَةٌ وَ أَنَّ دَوْلَةَ الْبَاطِلِ سَتُظْهَرُ عَلَيْهِمْ فَأَرَادَ أَنْ يُقْتَدَى بِهِ فِي شِيعَتِهِ وَ قَدْ رَأَيْتُمْ أَنَّ ذَلِكَ هُوَ ذَا يُسَارُ فِي النَّاسِ بِسِيرَةِ عَلِيٍّ (ع) وَ لَوْ قَتَلَ عَلِيٌّ (ع) أَهْلَ الْبَصْرَةِ جَمِيعًا وَ أَخَذَ أَمْوَالَهُمْ لَكَانَ ذَلِكَ لَهُ حَلَالًا لَكِنَّهُ مَنَّ عَلَيْهِمْ لِيُثَبِّتَ عَلَى شِيعَتِهِ مِنْ بَعْدِهِ^{۱۱۰}
57		(6) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ (ع) قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى حَيٍّ يُقَالُ لَهُمْ بُنُو الْمُصْطَلِقِ مِنْ بَنِي خُرَيْمَةَ وَ كَانَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ بَنِي مُحْزُومٍ إِحْنَةٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَ كَانُوا قَدْ أَطَاعُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَخَذُوا مِنْهُ كِتَابًا لِسِيرَتِهِ عَلَيْهِمْ فَلَمَّا وَرَدَ عَلَيْهِمْ خَالِدٌ أَمَرَ مُنَادِيَهُ يُنَادِي بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى وَ صَلَّوْا ثُمَّ أَمَرَ الْخَيْلَ فَشَنُّوا عَلَيْهِمُ الْغَارَةَ فَقَتَلَ فَأَصَابَ...^{۱۱۱}
58	سیدرضی (406ق)	(1) و من خطبة له (ع) و فيها يصف الله تعالى ثم يبين فضل الرسول الكريم و أهل بيته ثم يعظ الناس... حَتَّى أَفْضَتْ كَرَامَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى إِلَى مُحَمَّدٍ فَأَخْرَجَهُ مِنْ أَفْضَلِ الْمَعَادِنِ مَثْبِتًا وَ أَعَزَّ الْأَرْوَاحِ مَغْرَسًا... سِيرَتُهُ الْقَصْدُ وَ سُنَّتُهُ الرُّشْدُ وَ كَلَامُهُ الْفَصْلُ وَ حُكْمُهُ الْعَدْلُ أَرْسَلَهُ عَلَى حِينِ فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَ هَفْوَةٍ عَنِ الْعَمَلِ وَ غَبَاوَةٍ مِنَ الْأُمَمِ^{۱۱۲}
59		(2) من خطبة له (ع) يومئذ فيها إلى ذكر الملاحم... حَتَّى تَقُومَ الْحَرْبُ بِكُمْ عَلَى سَاقٍ بَادِيًا تَوَاجِدُهَا مَمْلُوءَةٌ أَخْلَافُهَا خُلُوعًا رِضَاعُهَا عَلَقَمًا عَاقِبَتُهَا أَلَا وَ فِي غَدٍ وَ سَيَأْتِي غَدٌ بِمَا لَا تَعْرِفُونَ يَأْخُذُ الْوَالِي مِنْ غَيْرِهَا عَمَالَهَا عَلَى مَسَاوِي أَعْمَالِهَا وَ تُخْرِجُ

۱۰۹. ابن بابويه، عيون أخبار الرضا، 2/11.

۱۱۰. ابن بابويه، علل الشرائع، 1/154.

۱۱۱. ابن بابويه، علل الشرائع، 2/474.

۱۱۲. شریف‌الرضی، نهج البلاغه، خطبة 94.

		لَهُ الْأَرْضُ أَقَالِيدَ كَيْدِهَا وَ تُلْقِي إِلَيْهِ سِلْمًا مَقَالِيدَهَا فَيُرِيكُمْ كَيْفَ عَدْلُ السَّيِّرَةِ وَ يُحْيِي مَيِّتَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ ^{١١٣}
60		(3) و من خطبة له (ع) عند مسير أصحاب الجمل إلى البصرة... إِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ تَمَالَنُوا عَلَى سَخَطَةِ إِمَارَتِي وَ سَأَصْبِرُ مَا لَمْ أَخَفْ عَلَى جَمَاعَتِكُمْ فَإِنَّهُمْ إِنْ تَمَمُوا عَلَى فَيَالَةِ هَذَا الرَّأْيِ انْقَطَعَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا طَلَبُوا هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَدًا لِمَنْ أَفَاءَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ فَأَرَادُوا رَدَّ الْأُمُورِ عَلَى أَذْبَارِهَا وَ لَكُمْ عَلَيْنَا الْعَمَلُ بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ الْقِيَامُ بِحَقِّهِ وَ التَّعَشُّ لِسُنَّتِهِ ^{١١٤}
61		(4) و قال عليه السلام: مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ وَ مُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ ^{١١٥}
62		(5) و قال عليه السلام: بكَثْرَةِ الصَّمْتِ تَكُونُ الْهَيْبَةُ وَ بِالنَّصْفَةِ يَكْثُرُ الْمُوَاصِلُونَ وَ بِالْإِفْصَالِ تَعْظُمُ الْأَقْدَارُ وَ بِالتَّوَاضُعِ تَبِمُ النُّعْمَةُ وَ بِاخْتِمَالِ الْمُؤْنِ يَجِبُ السُّؤْدُودُ وَ بِالسَّيْرِ الْعَادِلَةِ يَفْهَرُ الْمُنَاوِي وَ بِالْجَلْمِ عَنِ السَّفِيهِ تَكْثُرُ الْأَنْصَارُ عَلَيْهِ ^{١١٦}
63	شيخ مفيد (413ق)	(1) عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ (ع)... وَ الْقَانِمُ يُؤَمِّدُ بِمَكَّةَ قَدْ أَسْنَدَ ظَهْرَهُ إِلَى الْبَيْتِ الْحَرَامِ مُسْتَجِيرًا بِهِ يَنَادِي يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا نَسْتَنْصِرُ اللَّهَ وَ مَنْ أَجَابَنَا مِنَ النَّاسِ فَإِنَّا أَهْلُ بَيْتِ نَبِيِّكُمْ وَ نَحْنُ أَوْلَى النَّاسِ بِاللَّهِ وَ مُحَمَّدٍ (ص) فَمَنْ حَاجَبَنِي فِي آدَمَ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِآدَمَ... فَأَنَا بَقِيَّةٌ مِنْ آدَمَ وَ خَيْرَةٌ مِنْ نُوحٍ وَ مُصْطَفَى مِنْ إِبْرَاهِيمَ وَ صَفْوَةٌ مِنْ مُحَمَّدٍ (ص) أَلَا وَ مَنْ حَاجَبَنِي فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَنَا أَوْلَى بِكِتَابِ اللَّهِ أَلَا وَ مَنْ حَاجَبَنِي فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ سِيرَتِهِ فَأَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ سِيرَتِهِ ^{١١٧}
64		(2) وَ رَوَى عَلِيُّ بْنُ عُقَبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: إِذَا قَامَ الْقَانِمُ حَكَمَ بِالْعَدْلِ وَ ارْتَفَعَ فِي أَيَّامِهِ الْجَوْرِ... ثُمَّ قَالَ إِنَّ دَوْلَتَنَا آخِرُ الدُّوَلِ وَ لَمْ يَتَّقِ أَهْلُ بَيْتِ لَهُمْ دَوْلَةٌ إِلَّا مَلَكَوا قَبْلَنَا لِنَلَّا

١١٣. شريف الرضى، نهج البلاغه، خطبة 138.

١١٤. شريف الرضى، نهج البلاغه، خطبة 169.

١١٥. شريف الرضى، نهج البلاغه، حكمت 73.

١١٦. شريف الرضى، نهج البلاغه، حكمت 224.

١١٧. مفيد، الاختصاص، 257.

		يَقُولُوا إِذَا رَأَوْا سِيرَتَنَا إِذَا مَلَكْنَا سِرْنَا بِمِثْلِ سِيرَةِ هَؤُلَاءِ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ^{۱۱۸}
65	کراجکی (449ق)	عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ أَيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَا وَقَدْ بَيَّنَّهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْكِتَابِ وَبَيَّنَّهُمَا لَكُمْ فِي سِيرَتِي وَسُنَّتِي وَبَيَّنَّهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَبَدَعَ بَعْدِي ^{۱۱۹}
66		(1) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْقَانِمِ (عج) إِذَا قَامَ بِأَيِّ سِيرَةٍ يَسِيرُ فِي النَّاسِ فَقَالَ بِسِيرَةِ مَا سَارَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ حَتَّى يُظْهَرَ الْإِسْلَامَ قُلْتُ وَمَا كَانَتْ سِيرَةُ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ أَبْطَلَ مَا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَاسْتَقْبَلَ النَّاسَ بِالْعَدْلِ وَكَذَلِكَ الْقَانِمُ إِذَا قَامَ يُبْطِلُ مَا كَانَ فِي الْهُدْنَةِ مِمَّا كَانَ فِي أَيْدِي النَّاسِ وَاسْتَقْبَلَ بِهِمُ الْعَدْلُ. ^{۱۲۰}
67		(2) رَوَى زَيْدُ الشَّحَامُ وَغَيْرُهُ قَالَ سَمِعْتُ سَالِمًا يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَرَضَ سِيرَةَ قَانِمِ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالَ لَهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصَارِهِ فَقِيلَ لَهُ لَيْسَ إِلَى ذَلِكَ سَبِيلٌ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ سَمِيًّا فَقِيلَ لَهُ أُعْطِيََتْ ذَلِكَ ^{۱۲۱}
68	شیخ طوسی (460ق)	(3) عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ الطَّرَائِفيِّ قَالَ: كُنْتُ لَيْلَةً عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)... يَا أَبَا الْوَلِيدِ يَمْلَأُهَا فِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْنَتْ ظُلُمًا وَعُدْوَانًا يَسِيرُ فِي أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِسِيرَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ يَقْتُلُ أَعْدَاءَ اللَّهِ حَتَّى يَرْضَى اللَّهُ... ^{۱۲۲}
69		(4) عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّ الْقَانِمَ يَمْلِكُ ثَلَاثِمِائَةٍ وَتِسْعَ سِنِينَ كَمَا لَبِثَ أَهْلُ الْكَهْفِ فِي كَهْفِهِمْ يَمْلَأُ الْأَرْضَ عَدْلًا وَفِسْطًا كَمَا مِلْنَتْ ظُلُمًا وَجَوْرًا وَيُفْتَحُ اللَّهُ لَهُ شَرْقُ الْأَرْضِ وَغَرْبُهَا وَيَقْتُلُ النَّاسَ حَتَّى لَا يَبْقَى إِلَّا دِينَ مُحَمَّدٍ يَسِيرُ بِسِيرَةِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ يَدْعُو الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ فَيَجِيبَانِهِ، وَتَطْلُوْهُ الْأَرْضُ، فَيُوحِي اللَّهُ إِلَيْهِ، فَيَعْمَلُ بِأَمْرِ اللَّهِ ^{۱۲۳}
70		(5) عَنْ مَالِكِ بْنِ أَوْسٍ بْنِ الْحَدَثَانِ، قَالَ: لَمَّا وَلِيَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَسْرَعَ النَّاسُ إِلَى

۱۱۸. مفید، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، 2/385.

۱۱۹. کراجکی، كنز الفوائد، 1/352.

۱۲۰. طوسی، تهذيب الأحكام، 6/154.

۱۲۱. طوسی، الغيبة، 45.

۱۲۲. طوسی، الغيبة، 48.

۱۲۳. طوسی، الغيبة، 474.

	بِيعَتِهِ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ وَجَمَاعَةُ النَّاسِ... قَالَ لَهُ أَبُو الْهَيْثَمِ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، انْظُرْ فِي هَذَا الْأَمْرِ، فَرَكِبَ بَعْلَةَ رَسُولِ اللَّهِ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ، وَصَعِدَ الْمُنْبَرَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَاجْتَمَعَ أَهْلُ الْخَيْرِ وَالْفَضْلِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالْمُهَاجِرِينَ، فَقَالُوا لِعَلِيِّ: إِنَّهُمْ قَدْ كَرَهُوا الْأُسْوَةَ، وَطَلَبُوا الْأَثَرَةَ، وَسَخَطُوا لِدَلِك. فَقَالَ عَلِيُّ لَيْسَ لِأَحَدٍ فَضْلٌ فِي هَذَا الْمَالِ، وَهَذَا كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ، وَنَبِيِّكُمْ مُحَمَّدٌ وَسِيرَتُهُ.^{۱۲۴}
71	(6) دعاء ليلة الثلاثاء: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ وَنَبِيِّكَ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ الْمُقَمَّى عَلَى آثَارِهِمْ وَالْمُحْتَجِّ بِهِ عَلَى أُمَمِهِمْ وَالْمُهَيِّمِينَ عَلَى تَصْدِيقِهِمْ وَالنَّاصِرِينَ لَهُمْ مِنْ ضَلَالٍ مَنْ أَدْعَى مِنْ غَيْرِهِمْ دَعْوَتَهُمْ وَسَارَ بِخِلَافِ سِيرَتِهِمْ صَلَاةً تُعْظَمُ بِهَا نُورُهُ عَلَى نُورِهِمْ وَتَزِيدُهُ بِهَا شَرَفًا عَلَى شَرَفِهِمْ^{۱۲۵}

پیوست شماره ۲: اوصاف مفهومی سیره

أ. فعل

1. ارتباط معنایی با واژه «تبعیت»: حدیث شماره 34.
2. تقابل با واژه «لسان»: حدیث شماره 63.
3. تقابل با واژه «منطق»: حدیث شماره 5.
4. تفسیر به واژه «صنع»: حدیث شماره 50.
5. هم‌نشینی با واژه «عمل»: 7-19-32-38-40-44-57-62.
6. بیان مصادیق فعلی: 12-19-33-35-37-43-56-58-71.

ب. اجتماعی

1. کاربرد واژگان اجتماعی: 3-6-11-17-18-25-26-30-36-37-45-52-53-54-56-58-69-71.

2. کاربرد در موضوعات اجتماعی: 12-13-19-31-35-43-44.

3. دعوت مخاطب به پایبندی: 1-34.

4. ذکر مصادیق اجتماعی: 19-24-50.

ج. روشمند

1. هیئت واژه «سیره»: 11-16-18-25-28-30-31-32-33-35-36-40-43.

۱۲۴. طوسی، الأمالی، 731.

۱۲۵. طوسی، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، 2/461.

- 44-47-49-54-67-58-69-71-72-74.
2. افاده چگونگی (کیفیت): 10-12-35-37-43-50-53-56-69-72.
3. تفاوت رفتار در برابر مخاطب/موضوع واحد: 11-12-17-25-31.
- د. مستمر
1. تکرار سیره در دو زمان مختلف: 13-31-32-36-44-49-50-69-71-72.
2. کاربرد الفاظ دال بر استمرار: 6-10-12-19-35-37-56-68.
3. کاربرد مفاهیم دال بر پابندی: 1-34.
4. ذکر موقعیت‌های مشابه: 35-54.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. التوحید. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. علل الشرایع. قم: داوری، ۱۳۸۵.
- ابن بابویه، محمد بن علی. عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. معانی الأخبار. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۳ق.
- ابن شعبه، حسن بن علی. تحف العقول. قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عقده، احمد بن محمد. فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام. قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویه، ۱۳۵۶.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد. الغارات. قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- حجتی، سید محمد باقر. سیری در سیره نویسی. مشهد: کنگره جهانی امام رضا (ع)، ۱۳۷۱.
- حکیم، سید محمد تقی. الاصول العامة فی الفقه المقارن. قم: مجمع جهانی اهل بیت، ۱۴۱۸ق.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. سیره نبوی (منطق عملی). تهران: دریا، ۱۳۸۳.
- دهخدا، علی اکبر. فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- صفار، محمد بن حسن. بصائر الدرجات. قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمد بن جریر. المسترشد فی امامة علی بن ابی طالب. قم: کوشانپور، ۱۴۱۵ق.

- طوسی، محمدبن حسن. الأمالی. قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- طوسی، محمدبن حسن. الغيبة. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۲۵ق.
- طوسی، محمدبن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، محمدبن حسن. مصباح المتعبد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
- عجم، رفیق. موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمين. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
- عسکری، حسن بن علی. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری. قم: مدرسة امام مهدي، ۱۴۰۹ق.
- علی بن حسین (ع)، امام چهارم. الصحیفة السجادية الكاملة. قم: مشعر، ۱۴۱۹ق.
- عیاشی، محمدبن مسعود. کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمی، ۱۳۸۰.
- غوری، عبدالماجد. معجم المصطلحات الحدیثیه. دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۲۸ق.
- فرامرزی قراملکی، احد. روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۶.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- فیضی، محمد. سیره پژوهی (سلسله نشست های علمی گروه سیره معصومین). تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۷.
- فیومی، احمدبن محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. قم: دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
- کراجکی، محمدبن علی. کنز الفوائد. قم: دار الذخائر، ۱۴۱۰ق.
- کشی، محمدبن عمر. اختیار معرفة الرجال؛ رجال الکشی. مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمدبن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- گروهی از دانشمندان. الأصول الستة عشر. قم: دار الحدیث، ۱۳۸۱.
- محمدی ری شهری، محمد. سیره پیامبر خاتم. قم: دار الحدیث، ۱۳۹۴.
- محمدی ری شهری، محمد. شناخت نامه حدیث. قم: دار الحدیث، ۱۳۹۷.
- مردانی گلستانی، مهدی. «مفهوم سیره در احادیث شیعه: مؤلفه ها و نشانه ها». حدیث حوزه. ش ۲۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۴۳-۶۲.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. فرهنگ نامه اصول فقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
- مطهری، مرتضی. سیری در سیره نبوی. تهران: صدرا، ۱۳۹۳.
- مغربی، نعمان بن محمد. دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام. قم: آل البيت، ۱۳۸۵ق.
- مفید، محمدبن محمد. الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- مفید، محمدبن محمد. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد. قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- مهریزی، مهدی، غلامحسین میر. «قواعد شناسایی احادیث سیره نزد فریقین». پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی.

ش ۱ (۱۳۹۳): ۵۳-۳۳.

نجفی، ابوالحسن. مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی. تهران: نیلوفر، ۱۳۹۵.

نصرین مزاحم. وقعة صفین. قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

نعمانی، محمدبن ابراهیم. الغیبة. تهران: صدوق، ۱۳۹۷ق.

هلال، هیشم. معجم مصطلح الأصول. بیروت: دار الجیل، ۱۴۲۴ق.

هلالی، سلیم بن قیس. کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.

ویتگشتاین، لودویگ. پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز، ۱۳۹۷.

Kunda, Z. Social cognition: Making sense of people. MIT Press. 1999.

Geeraerts, D. Theories of lexical semantics. Oxford University Press. 2010.

Transliterated Bibliography

‘Alī ibn Ḥusayn (AS), Imām Chāhārūm. *Ṣaḥīfah Sajjādīyah Al-Kāmila*. Qum: Mash‘ar, 1999/1419.

‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Alī. *al-Tafsīr al-Mansūb Ilā al-Imām al-Ḥasan al-‘Askarī*. Qum: Madrisah-yi Imām al-Maḥdī. 1989/1409.

‘Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas‘ūd. *Kitāb al-Tafsīr*. Tehran: Chāpkhānah-yi ‘Ilmiyyah, 1961/1380.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Maḥsin*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1993/1371.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Farhang Dihkhudā*. Tehran: University of Tehran, 2007/1385.

Dilshād Tihirānī, Muṣṭafā. *Sīrah Nabavī (Mantiq ‘Amalī)*. Tehran: Daryā, 2005/1383.

Farāmarz Qarāmalikī, Aḥad. *Ravishshināsī Muṭālī‘āt Dīnī*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences, 2017/1396.

Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmiyya, 1994/1415.

Fiṭūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Dār al-Hijra. 1993/1414.

Fiẓī, Muḥammad. *Sīrahpazhūhi* (Silsilah Nishast-hā-yi ‘Ilmī Gurūh Sīrah Ma‘šūmīn). Tehran: Pazhūhishkadih-yi Tārikh Islām, 2019/1397.

Ghūrī, ‘Abd al-Mājid. *Mu‘jam al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīthiyya*. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2007/1428.

Gurūhī az Dānishmandān. *al-Uṣūl al-Sitta ‘Ashar*. Qum: Dār al-Ḥadīth. 2002/1381.

Ḥakīm, Muḥammad Taqī. *al-Uṣūl al-‘Āmah fī Al-Fiqh al-Muqārīn*. Qum: Majma‘ Jahānī Āl al-Bayt(AS), 1997/1418.

Hilāl, Hiytham. *Mu‘jam Muṣṭalah al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Jil, 2003/1424.

Hilālī, Salīm ibn Qiys. *Kitāb-i Salīm ibn Qiys al-Hilālī*. Qum: al-Hādī. 1985/1405.

- Hujati, Sayyid Muḥammad Bāqir. *Sayrī dar Sirihnivīsī*. Mashhad: Kungirah-yi Jahānī Imām Riḍā (AS), 1993/1371.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tawḥīd*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1978/1398.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Ilal al-Sharā’i*. Qum: al-Dāwarī, 2007/1385.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1993/1413.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Ma’ānī al-Akḥbār*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1983/1403.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akḥbār al-Riḍā(AS)*. Tehran: Jahān, 1959/1378.
- Ibn Fāris, Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Maktab al-‘Ālām al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn Shu‘bah, Ḥasan ibn ‘Alī. *Tuḥaf al-‘Uqūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1984/1404.
- Ibn ‘Uqdah, Aḥmad ibn Muḥammad. *Faḍā’il Amīr al-Mu’minīn(AS)*. Qum: Dalīl-i Mā, 2003/1424.
- Karājaki, Muḥammad ibn ‘Alī. *Kanz al-Fawā’id*. Qum: Dār Dhakhā’ir, 1990/1410.
- Kashshī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Ikhtiyār Ma’rifā al-Rijāl, Rijāl al-Kashshī*. Mashhad: University of Mashhad, 1989/1409.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1407.
- Maghribī, Nu’mān ibn Muḥammad. *Da’ā’im al-Islām wa Dhikr al-Ḥalāl wa al-Ḥarām wa al-Qaḍāyā wa al-Aḥkām*. Qum: Āl al-Bayt, 1966/1385.
- Mardānī Gulistānī, Maḥdī. "Maḥmūd Sirāh dar Aḥādīs Shī‘ah: Mu’allifāh-hā va Nishānih-hā". *Ḥadīth Ḥawzah*. no. 21 (autumn and winter 2021/1399): 43-62.
- Mihrizī, Maḥdī; Ghulām Ḥusayn Mīr. "Qawā’id Shināsāyī Aḥādīs Sirāh Nazd Fariqiyn". *Pazhūhishnāmih-yi ‘Ulūm Ḥadīth Taṭbīqī*. No. 1 (2014/1393): 33-53.
- Markaz-i Itilā‘āt va Madārik-i Islāmī. *Farhangnāmah-yi Uṣūl Fiqh*. Qum: Daftar-i Tablighāt Islāmī, 2011/1389.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Ikhtisās*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li-Alfiya al-Shaykh al-Mufid, 1993/1413.
- Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād fi Ma’rifā Hujaj Allāh ‘alā al-‘Ibād*. Qum: Kungirah-yi Hizāriḥ Shaykh Mufid, 1993/1413.
- Muḥammadī Riy Shahrī, Muḥammad. *Shinākhtnāmah-yi Ḥadīth*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2019/1397.
- Muḥammadī Riy Shahrī, Muḥammad. *Sirāh Payāmbār Khātām*. Qum: Dār al-Ḥadīth, 2016/1394.

- Muṭaharī, Murtaḍā. *Sīrī dar Sīrah-yi Nabavī*. Tehran: Šadrā. 2015/1393.
- Najāfī, Abū al-Ḥasan. *Mabānī Zabānshināsī va Kārburd ān dar Zabān Fārsī*. Tehran: Nīlūfar, 2017/1395.
- Naṣr ibn Muzaḥīm. *Waq'a Šifīn*. Qum: Kitābkhānīh-yi Mar'ashī Najafī, 1984/1404.
- Nu'mānī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ghayba*. Tehran: Šadūq, 2019/1397.
- Qūlawayh, Ja'far ibn Muḥammad. *Kāmil al-Zayārāt*. Najaf: Dār Murtaẓawīya, 1937/1356.
- Qumī, 'Alī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qumī*. Qum: Dār al-Kutub. 1984/1404.
- Rafīq, 'Ajam. *Mawsū'a Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh 'inda al-Muslimīn*. Beirut: Maktaba Lebanon Nāshirūn, 1998/1419.
- Šafār, Muḥammad ibn Ḥasan. *Bašā'ir al-Darajāt*. Qum: Kitābkhānah-yi Mar'ashī al-Najafī, 1984/1404.
- Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Qum: Hijrat. 1993/1414.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *al-Mustarshid fī Imāma 'Alī ibn abī Ṭālib (AS)*. Qum: Kūshānbūr, 1995/1415.
- Thaqafī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Ghārāt*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmī, 1990/1410.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Amālī*. Qum: Dār al-Thaqāfa, 1993/1414.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Ghayba*. Qum: Mū'assisa al-Ma'ārif al-Islāmīyya, 2004/1425.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Miṣbāḥ al-Mutahajjid wa Silāḥ al-Muta'abbid*. Beirut: Mū'assisa Fiqh al-Shi'a, 1991/1411.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1987/1407.
- Wittgenstein, Ludwig. *Pazhūhish-hā-yi Falsafī*. translated by Firiydūn Faṭīmī. Tehran: Markaz, 2019/1397.



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. 1: Issue 112, Spring & summer 2024

Table of Contents

Mapping the Trends in Stylistics Studies of the Qur'an in Iran	9
Dr. Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh - Younes Bamary	
An Interpretation of the Role of Fitra in the Epistemology and Realization of Moral Action Based on the Verse of Fitra (Qur'an 30:30)	43
Dr. Mohsen Javadi - Dr. Seyyed Hossein Azimidokht - Dr. Kamal Sahraei - Maliheh Ghaen Ebrahimabadi	
The Evolution of the Notion of Saḥar in Islamic Culture and the Need for Re-examining Relevant Verses and Narrations	71
Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash)	
A New Reading of the Verse: "Your Lord has neither forsaken you nor is He displeased" (Q. 93:3)	105
Dr. Mahdiah Dehghani Ghanatghestani - Dr. Hasan Asgharpour	
Types of Knowledge and Levels of Unveiling in Najm al-Dīn Rāzī's View Based on the Mystical Exegesis al-Ta'wīlāt al-Najmiyya	133
Morteza Rezazadeh - Dr. Ali Ashraf Imami - Dr. Mohammad Reza Movahedi	
Typology of Interpretive Approaches to the Verse of Throwing (Āyat al-Ramy) – "You did not throw when you threw" (8:17) – from the Perspective of Sunni and Shi'i Commentators	161
Dr. Mina Shamkhi - Dr. Saeed Rahimian - Alireza Khonsha	
A Critical Examination of the Prophet's Glad Tidings of Conquest in the Narrative of the Trench Rock	183
Dr. Mehdi Salah - Mohammad Amraei	
Retrieving Suprasegmental Elements in the Qur'an and Their Relationship to Sentence-Level Meaning	215
Dr. Jamal Talebi Gharegheshlaghi - Dr. Sayed Jafar Sadeghi	
An Analysis of Sunni and Shi'i Exegetical Views on the Term Bāqiya in Surah al-Zukhruf (43:28)	239
Dr. Mohsen Faryadres - Dr. Maryam Nazarbeygi - Shahnaz Heidarinya	
A Comparative Study of Positive Views of Human Nature in Positive Psychology and the Qur'an	263
Ahmad Reza Ghazavi - Dr. Gholam Reza Raeisian - Dr. Seyyed Mohsen Asgharinekah	
An Examination of Āṣif Muḥsinī's Critical View on Correcting Weak Chains in Tahdhībayn Using Sound Chains from al-Fihrist	287
Dr. Saeedeh Mohseni - Dr. Mohammad Hasan Rostami - Hasan Naqizadeh	
Conceptual Analysis of Sīra in Shi'i Ḥadīths Based on the Family Resemblance Model	317
Dr. Mahdi Mardani Golestani - Mostafa Qana'atgar	

In the Name of Allah



Quran and Hadith Studies

A Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 57, No. 1: Issue 114, Spring & Summer 2025

Online ISSN: 2980-9126

Print ISSN: 2008-9120

Translation of Abstracts

Dr. Amir Rastin Toroghi

Printing & Binding:

Ferdowsi University of Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies Ferdowsi

University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803863

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 Esmaelizadeh

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Hamed Khani (farhang mehrvash)

Associate Prof. Univ. of Islamic Azad(Gorgan)

Dr. Hasan Kharaghani

Prof. of Razavi University of Islamic Sciences

Dr. Sayyid Ali Delbari

Associate Prof. Razavi University of Islamic Sciences

Dr. Gholamreza Raeisian

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Mohammadali Rezai Kermany

Associate Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Mohamad Hasan Zamani

Associate Prof. Al-Mustafa Al-Alamiya Society

Dr. Sayed Kazem Tabatabaei Pour

Prof. of Ferdowsi Univ.of Mashhad

Dr. Sayyid Riza Mu'ddab

Prof. of University of Qum

Dr. Muhammad Ali. Mahdavi Rad

Prof. Univ. of Tehran(Farabi School of Tehran

University)

Dr. Fatholah Najarzagadeh

Associate Prof. Univ. of Tehran(Farabi School of

Tehran University)



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. 57, No. 1: Issue 114, Spring & Summer 2025