

بسم الله الرحمن الرحيم  
فصلنامه علمی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۲)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲  
صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

هیأت تحریریه	
استاد دانشگاه ایلام	مهدی اکبرنژاد
دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)	پروین بهارزاده
دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)	عبدالکریم بی‌آزار شیرازی
استاد دانشگاه تهران	سیدمحمدباقر حجتی
دانشیار دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)	بی‌بی‌سادات رضی بهابادی
استاد دانشگاه تربیت مدرس	نهله غروی نائینی
استاد دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)	فتحیه فتاحی زاده
استاد دانشگاه علامه طباطبایی	محسن قاسم‌پور
استاد دانشگاه قم	سیدرضا مؤدب
دانشیار دانشگاه تهران	شادی نفیسی
Full Professor of McMaster University	Takim Liyakat

مدیر و کارشناس ارشد اجرایی: زهرا مردانی

مترجم و ویراستار انگلیسی: دکتر علی حسن نیا

ناظر فنی و ویراستار فارسی: دکتر محمد عترت دوست

بر اساس نامه دبیرخانه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور به شماره  
۲۰۵۰۶/۳/۱۸ رتبه علمی - پژوهشی فصلنامه «تحقیقات علوم قرآن و  
حدیث» در جلسه مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۵ تمدید شد.

## اهداف فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

- اطلاع رسانی و توسعه و ترویج پژوهش‌های قرآنی و روایی؛
- ایجاد فرصتی در خور برای تبادل آراء و اندیشه‌های قرآن پژوهان و حدیث‌شناسان و عرضه تصویری جهان شمول از دین و مقوله‌های دینی؛
- ایجاد بستری مناسب برای عرضه ایده‌های نو و نقد و کالبدشکافی آن‌ها برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های معرفتی نسل امروز و نهادینه کردن فرهنگ دینی؛
- توجه خاص به طرح آراء اندیشمندان معاصر در حوزه مسائل دینی با تأکید بر قرآن و نصوص روایی.

### ارسال مقاله از طریق سامانه

<http://tqh.alzahra.ac.ir>

نشانی دفتر مجله: تهران، میدان ونک، انتهای خیابان ونک، دانشگاه الزهراء(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

تلفن: (۰۲۱) ۸۵۶۹۲۹۴۰      دورنگار: (۰۲۱) ۸۸۰۴۱۵۷۶

پست الکترونیک: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 - 616X

شماره شاپا: ۲۶۸۱ - ۲۰۰۸

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث»

نویسندگان محترم لازم است به منظور تسهیل در ارزیابی و آماده‌سازی مقاله جهت چاپ، نکات زیر را به دقت مراعات فرمایند:

۱. در این فصلنامه، مقاله‌هایی منتشر می‌شود که در یکی از حوزه‌های علوم قرآن، علوم حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای قرآن و حدیث با دیگر علوم نگاشته شده باشد.
۲. مشخصات نویسنده/ نویسندگان به صورت جداگانه با جزئیات زیر ثبت شود: نام و نام خانوادگی (نویسنده مسئول)، رتبه علمی، سازمان یا مؤسسه وابسته، شماره تماس، آدرس پست الکترونیک.
۳. متن مقالات ارسالی به زبان فارسی و در قالب برنامه Word 2007 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم Bzar 13 و عبارت‌های عربی با قلم Bbadr 13 تایپ شود.
۴. متن آیات با استفاده از نرم‌افزار مناسب کپی و آدرس آیات به صورت (نام سوره: شماره آیه) مانند: (البقره: ۱۲۴) در انتهای آن و پس از ترجمه فارسی در متن، ثبت شود.
۵. متن مقاله، حداکثر هشت هزار کلمه باشد و چکیده مقاله از ۲۵۰ کلمه فراتر نرود. واژه‌های کلیدی نیز بین سه تا پنج کلمه باشند.
۶. عنوان‌های اصلی و فرعی در متن شماره‌گذاری و به صورت اصلی به فرعی، از چپ به راست مرتب شوند همانند؛

۱. دین اسلام

۱-۱. اصول دین

۲-۱. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۲-۲-۱. نماز

۷. ارجاع‌های درون‌متنی، داخل پرانتز و به شکل زیر نوشته شوند: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) مانند: (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۹۲)  
تذکر: چنانچه از یک مؤلف، چندین کتاب در یک سال منتشر شده باشد، برای تفکیک، سال انتشار را در فهرست منابع و نیز در ارجاع درون‌متنی با حروف الفبا مشخص فرمائید، مانند: (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۲).

۸. رتبه علمی نویسنده که هنگام چاپ مقاله، در مجله ثبت می‌شود، همان رتبه‌ای است که وی هنگام پذیرش مقاله داشته است.

به منظور کسب اطلاعات بیشتر، به «دستورالعمل نگارش و پذیرش مقاله» در صفحه اصلی سامانه مجله به آدرس ذیل مراجعه فرمایید:

<https://tqh.alzahra.ac.ir/?lang=fa>



نشریه تحقیقات «علوم قرآن و حدیث» با همکاری انجمن علمی ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[magiran](#)

[noormags](#)

[civilica](#)

[isc](#)

[sid](#)

**فهرست مطالب** (به ترتیب نام نویسندگان)

- ۱-۳۰ تبیینی از پایه‌های نظری تفسیر ساختارگرایانه قرآن  
فرهاد احمدی آشتیانی
- ۳۱-۵۸ بررسی تطبیقی الگوی فرهنگی خندیدن و خندانند از دیدگاه قرآن  
و حدیث  
محمد مصطفی اسعدی
- ۵۹-۹۲ تبیین ماهیت معجزه از دیدگاه علامه طباطبائی  
فرزانه روحانی مشهدی
- ۹۳-۱۲۱ تحلیل انتقادی رویکردهای تفسیری ذیل آیه «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ»  
یحیی صباغچی، مهدیه پاکروان
- ۱۲۳-۱۵۴ چگونگی تأثیرپذیری شیخ صدوق از مشایخ حدیثی و تأثیرات آن  
در انتقال احادیث منتقله  
معصومه طاهریان قادی، سید محسن موسوی
- ۱۵۵-۱۸۶ بررسی و تبیین وجه تسمیه خطبه اشباح با تکیه بر نظریه یاکوبسن  
سید مهدی مسبوق، سونیا کهریزی، مرتضی قائمی
- ۱۸۷-۲۱۴ شیوه‌های استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمَل بر پایه تحلیل  
متنی  
علی محمد میرجلیلی، احمد زارع زردینی، محمدمهدی خیبر



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱-۳۱

## تبیینی از پایه‌های نظری تفسیر ساختارگرایانه قرآن

فرهاد احمدی آشتیانی<sup>۱</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.34505.3081

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

### چکیده

سنت تفسیری در طول قرن‌ها، با نوآوری و بالندگی در حوزه رویکردهای خود همراه بوده است. باقی ماندن مسائل پاسخ نیافته و ظهور مسائل نوپدید در حوزه مطالعات قرآنی، سبب شده تا ضرورت تکاپو برای دست یافتن به رویکردهای نو در فهم قرآن همچنان تا روزگار معاصر احساس شود. رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر سوره‌های قرآن، که هر سوره قرآن را به مثابه یک متن منسجم و دارای ارتباط نظام‌مند بین اجزاء می‌نگرد، یکی از رویکردهای نوپدید در حوزه تفسیر قرآن است که علی‌رغم طی مسیر بالندگی خود، هنوز نیازمند تقویت و پالایش پایه‌های نظری خود است. نوشتار حاضر نگاهی نقادانه به اشکالات مطرح از سوی مخالفان این رویکرد دارد و به تحلیل انتقادی موانع این رویکرد در

<sup>۱</sup> پژوهشگر دفتر آینده پژوهی دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی، تهران،

ساحت نظری، که صحت و قابلیت پذیرش این رویکرد را به چالش می‌کشند، پرداخته است. از بین رفتن قرائن فرهنگی و زبانی عصر نزول قرآن، عدم انطباق چینش آیات قرآن بر ترتیب نزول، توقیفی نبودن چینش قرآن و فقدان پشتوانه‌های قرآنی و روایی از جمله مهم‌ترین اشکالات حوزه نظری رویکرد تفسیر ساختارگرایانه در دیدگاه منتقدان آن تلقی می‌شوند. نتیجه این تحلیل حاکی از آن است که برخی از این موانع اختصاص به رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن ندارند، بلکه تمام رویکردهای تفسیری را نشانده رفته‌اند. همچنین این مطالعه ضرورت تقویت برخی از مبانی رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر مانند توقیفی بودن چینش سوره‌های قرآن را روشن می‌سازد و با تأکید بر لزوم تبیین و ترویج پژوهش‌های نوین صورت گرفته در این حوزه، مبانی نظری این رویکرد تفسیری را مستحکم و قابل دفاع می‌داند.

### واژه‌های کلیدی:

آسیب‌شناسی تفسیر ساختاری، اقتضاب، تفسیر به رأی، جمع قرآن، عصر نزول قرآن.

### مقدمه و طرح مسئله

پرداختن به قرآن و فهم این کتاب آسمانی و طرح‌ریزی رویکردهای نوین برای مواجهه با قرآن، از دیرباز تا کنون در کانون توجه بسیاری از دانشمندان قرار گرفته تا به واسطه این رویکردها بتوانند دریچه‌ای نو بر فهم آیات الهی بگشایند و بهره‌ای تازه از آن ببرند و چراغ هدایت آن را پر فروغ‌تر سازند. شکل‌گیری سبک‌های متعدد تفسیری و بهره‌گیری از علوم

گوناگون در تفسیر قرآن در طی بیش از هزار سال نشان دهنده تکاپوی مفسران قرآن در راستای بهره‌مندی بیشتر از این کتاب آسمانی است.

اما وجود اختلاف نظرهای قابل توجه در تفسیر برخی از آیات قرآن و برداشت‌های گوناگون و بعضاً متضاد از آن‌ها و باقی ماندن مسائل حل نشده و نیازهای پاسخ نیافته، نشان می‌دهد روش‌های موجود نتوانسته پاسخ‌گوی تمام سؤالات باشند و هنوز نیاز به پرداختن به روش‌های نو در برداشت از قرآن وجود دارد. این موضوع ضرورت دست یافتن به رویکردهای نو را برای فهم و تفسیر قرآن و پالایش این رویکردها از آسیب‌های موجود برای بهره‌مندی بیشتر از هدایت‌ها و معارف این کتاب آسمانی نمایان می‌سازد.

در حال حاضر رویکرد حاکم بر سنت تفسیری، رویکرد جزء‌گرایانه است. در این رویکرد، ساختار سوره و ارتباط بین آیات آن نقش محوری در کشف معانی و مفاهیم قرآنی ندارد و هر آیه تقریباً مستقل از بافت کلی سوره و حداکثر در واحدهای کوچک‌تر متن مانند آیات متوالی یا سیاق آیات مورد توجه قرار می‌گیرد. ارتباط میان آیات نیز غالباً بر اساس ویژگی‌های ادبی و زبان‌شناختی واژگان تعیین می‌شوند.

در کنار این رویکرد، رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن در دوران معاصر مورد توجه دانشمندان حوزه تفسیر و علوم قرآنی قرار گرفته است. رویکرد ساختارگرایانه به سوره‌های قرآن، چیزی فراتر از ارتباط و تناسب بین آیات مجاور است. در این رویکرد هر یک از سوره‌های قرآن به عنوان یک کل منسجم در نظر گرفته می‌شود که تمام آیات آن در ارتباط نظام‌مند با هم قرار دارند. هر سوره دارای یک موضوع محوری است و موضوعات خردتر مطرح در سوره همه مرتبط با هم و در جهت تبیین موضوع محوری، در یک نظام مشخص سامان یافته‌اند. به بیان دیگر رویکرد ساختارگرایانه، هر سوره از سوره‌های قرآن را به مثابه یک «پیکره» تلقی می‌کند که در مواجهه با آن، ساختار کلی نظام دهنده به تمام آیات سوره را مورد توجه قرار می‌دهد و در یک نگاه کلان به کلیت سوره، وحدت مضمون و انسجام متن را بر تمام آیات یک سوره حاکم می‌داند.



واژگان، عبارات و آیات سوره نیز در پرتو این ساختار و ارتباطاتی که با هم دارند و در فضای کلی سوره معنا می‌یابند. قرآن پژوهان ساختارگرا در آثار خود، به بیان مفهوم ساختارمندی سوره‌های قرآن پرداخته‌اند. مطالعه این نظرات نشان می‌دهد، اگر چه از ساختارمندی سوره‌ها با تعابیر متفاوتی چون ارتباط درون‌بیکره‌ای اعضا، (دراز، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۸-۱۹۲؛ بستانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۷؛ اخوت، ۱۳۹۲ش، ص ۲۱) روح حاکم بر کالبد سوره، (مدنی، ۱۹۹۱م، ص ۵) محور سوره (سیدقطب، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۵۳؛ بازرگان، ۱۳۷۲ش، ص ۵) و ارتباط ارگانیک آیات (خامه‌گر، ۱۳۸۶ش، ص ۲۰) نام برده شده، اما مفاهیم مطرح شده در این حوزه کاملاً همگرا است.

### ۱. پیشینه تحقیق

تفسیر ساختارگرایانه قرآن در روزگار حاضر یکی از رویکردهای مطرح در تفسیر قرآن به حساب می‌آید که با گسترش و بالندگی خود در کنار سایر روش‌های تفسیری قرآن آثار متعددی را به خود اختصاص داده است. با این همه رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن، جریانی نوپا در عرصه تفسیر قرآن محسوب می‌شود که هنوز نیازمند تقویت پشتوانه‌های نظری و آزمودن روش‌های مختلف در راستای کشف و تدوین روش‌های کارآمد، برطرف کردن موانع و به حداقل رساندن آسیب‌های موجود است.

علاوه بر این پاسخ‌گویی به موضوعات نوظهور که امروزه در حوزه مطالعات قرآنی شکل گرفته‌اند، روش‌های به مراتب کارآمدتری نسبت به روش‌های موجود سامان یافته در این حوزه طلب می‌کنند. از جمله این موضوعات نوظهور، می‌توان به رویکرد تمدن‌شناسانه به قرآن و آینده‌نگری قرآنی اشاره کرد که مطابق با هویت میان‌رشته‌ای خود، شیوه‌ای متفاوت در مواجهه با قرآن را طلب می‌کنند. در این گونه موضوعات مجموعه‌ای نظام یافته و به هم پیوسته از مقولات متعدد مطرح هستند. شناخت این مجموعه نظام‌مند از عناصر مفهومی، اقتضا می‌کند تا در قرآن به دنبال کشف ارتباط بین مفاهیم و در نهایت ساختار

حاکم بر آن‌ها باشیم. از آنجا که رویکرد ساختارگرایانه به قرآن نیز با تأکید بر وجود نظام در آیات و مفاهیم مطرح در قرآن به دنبال کشف این ساختارها است، با فرض مقبولیت آن می‌تواند به عنوان رویکردی کارآمد در عرصه پاسخ‌گویی به مسائل نوظهور در حوزه مطالعات قرآنی مورد توجه قرار گیرد.

به دنبال این نیازها و اهمیت‌ها، این اثر کوشیده تا تبیینی از پایه‌های نظری رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن به عنوان یکی از رویکردهای زنده و بالنده در حوزه تفسیر به دست دهد. دایره این پژوهش محدود به «موانع»<sup>۱</sup> این رویکرد یعنی اشکالاتی است که در مبادی و ساحت نظری این رویکرد مطرح است و صحت و پذیرش این رویکرد را با چالش مواجه می‌کند. منتقدان این رویکرد با بیان این موانع به دنبال آن هستند تا نشان دهند، مستقل از تلاش‌ها صورت گرفته و نتایج به دست آمده، اساساً چنین رویکردی در تفسیر قرآن صحیح و قابل پذیرش نیست.

بر این اساس «آسیب‌ها»<sup>۲</sup>ی تفسیر ساختارگرایانه، یعنی اشکالات معطوف به حوزه عمل و سنجش عیار دست‌یافته‌های این رویکرد تفسیری، در این پژوهش مجال طرح پیدا نمی‌کنند. در حوزه آسیب‌ها، تفسیر ساختارگرایانه از سوی منتقدان خود با این چالش مهم مواجه است که دست‌یافته ملموس و مشخصی که سبب تمایز و برتری آن بر رویکردهای رقیب شود، ندارد. این چالش به لحاظ ماهیت خود در حوزه آسیب‌های تفسیر ساختارگرایانه قرار می‌گیرد و نه موانع و به دلیل همین تفاوت ماهوی خود شیوه‌ای متفاوت در مطالعه و پاسخ‌گویی نسبت به موانع بررسی شده در این نوشتار، طلب می‌کند.

مراد از آسیب‌های فعالیت تفسیری صورت گرفته مطابق با این رویکرد، اشکالاتی است که بطلان این رویکرد را نشانه نگرفته‌اند. بلکه صرفاً حاکی از اشکالاتی است که در مقام به کار بستن این رویکرد در آثار مربوط به این گونه تفسیری راه یافته است. بر این

---

<sup>۱</sup>. Empediments

<sup>۲</sup>. Maleficences

اساس مسأله اصلی این پژوهش آن است که اشکالات مطرح شده از سوی ناقدان در حوزه نظری رویکرد تفسیر ساختارگرایانه چگونه پاسخ می‌یابند و رویکرد تفسیر ساختارگرایانه نیازمند چه تحولاتی برای عبور از این اشکالات است. در این پژوهش روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است.

## ۲. موانع تفسیر ساختارگرایانه قرآن

### ۲-۱. تبعیت قرآن از شیوه پراکنده‌گویی اعراب عصر نزول

از موانعی که تفسیر ساختارگرایانه قرآن با آن روبرو است، منطبق دانستن شیوه گویش قرآن با کلام اعراب معاصر نزول است. چرا که به زعم برخی، این از ویژگی‌های کلام عرب آن روزگار بوده است که در کلام خود سخن را به هر سو بگرداند و موضوعات پراکنده‌ای را به دنبال یکدیگر قرار دهد. بنابراین در قرآن نیز که منطبق بر چنین اسلوبی نازل شده است، سخن از وحدت موضوعی به میان آوردن به غیر از در افتادن به وادی تکلف و سعی بیهوده چیزی به دنبال ندارد.

شوکانی معتقد است قرآن هماهنگ با اسلوب سخنوری اعراب، از شیوه «اقتضاب» بهره برده است؛ مطالب و موضوعات متنوع و متعدد را بدون آن که ارتباطی بین آن‌ها برقرار کند به دنبال یکدیگر ذکر می‌کند و بدون هیچ مقدمه و زمینه‌سازی از موضوعی به موضوع دیگر منتقل می‌شود. (شوکانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۷) سیوطی نیز در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» این نظر را به ابوالعلاء محمد بن غانم نسبت داده و البته آن را مردود می‌داند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۲۰) این بیان تا روزگار حاضر نیز از سوی مخالفان تفسیر ساختاری به عنوان دلیلی بر پراکنده بودن موضوعات سور قرآن و در نتیجه مردود بودن نگاه ساختاری به سوره‌های قرآن مطرح است. (حسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۷؛ فریدوجدی، ۱۹۸۶م، ص ۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۰۸)

## بررسی و تحلیل

باید در نظر داشت که صنعت اقتضاب با بلاغت کلام عرب سازگار نیست. چرا که دانشمندان، بلاغت را دلالت آغاز کلام بر پایان کلام و ارتباط اجزاء آن یا توانایی تبیین به همراه نظام مند بودن کلام تعریف کرده‌اند. (نصیریان، ۱۳۷۸ش، ص ۷؛ فرحات، ۱۴۲۱ق، ص ۸۰) عبدالله درآز در این زمینه چنین می‌نویسد:

«شیوه بلغا این گونه است که برای کلام، غرض در نظر می‌گیرند»

(درآز، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۷).

فراهی نیز معتقد است که گفتار حکیمانه دارای نظم و انسجام است. (آقایی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۴۳) از همین رو اقتضای سخن بلیغ آن است که بر گرد یک موضوع انسجام یابد و از پریشانی و پراکنندگی موضوعی به دور باشد.

فرحات اساساً وجود صنعت اقتضاب در کلام عرب را سخنی واهی می‌داند و به کلام برخی از شعرای بنام عرب استشهاد می‌کند که معیار در توان مندی شاعری، ایجاد ارتباط معنایی ابیات است و به دنبال آن می‌نویسد:

«این موارد ما را به این نتیجه می‌رساند که ارتباط و تناسب میان

اجزاء کلام نزد عرب حائز اهمیت بوده است تا جایی که آن را به

عنوان محکی برای عیارسنجی کلام خود به کار می‌بردند و نشانه‌ای

حاکمی از بلاغت کلام می‌دانستند. بدون شک این شواهد سخن ابن

غانم را مبنی بر قرار داشتن کلام عرب بر صنعت اقتضاب، نفی

می‌کنند» (فرحات، ۱۴۲۱ق، ص ۸۱).

بر این اساس این بیان که آیات یک سوره به لحاظ موضوعی دارای پراکنندگی هستند و قرآن در بیان موضوعات دائماً از شاخ‌های دیگر جسته است، با بلاغت قرآن سازگار نیست.

آشفته بودن کلام و پریشانی موضوع نه تنها با بلاغت و ظرافت‌های آن نمی‌سازد بلکه در مرتبه‌ای نازل‌تر، اساساً چنین کلامی ولو به عنوان کلامی بی‌بهره از ظرافت‌های بلاغی از سوی هیچ عاقلی پذیرفته نیست. اگر شخصی در کلام خود موضوعات پراکنده و بی‌ارتباط با هم را بگنجانند، مورد شماتت قرار می‌گیرد.

با این حال چگونه می‌توان به خداوند که زبردست‌ترین سخنران عالم است پراکنده‌گویی را نسبت داد؟ و کتاب او را شامل موضوعات بی‌ارتباط با هم دانست؟ و این نسبت را بر آن روا داشت که موضوعات را بدون به سرانجام رساندن رها می‌کند و همچون کلام کودکان همراه با پریشانی موضوعات است؟

همچنین نباید از نظر دور داشت که تعدد موضوعات در یک کلام چیزی غیر از تباین موضوعات است. وجود موضوعات متعدد در یک سوره هرگز نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای نبود موضوع محوری واحد در یک سوره باشد. چرا که موضوعات متعدد درون سوره می‌توانند به عنوان موضوعات خردی باشند که همگی تحت یک عنوان کلی و شامل که موضوع محوری سوره است، گرد هم قرار گیرند.

## ۲-۲. از بین رفتن قرائن فرهنگی و زبانی عصر نزول قرآن

انسان‌ها برای انتقال پیام از کلمات و علائم زبانی‌ای استفاده می‌کنند که در قالب فرهنگ و زبان هر عصر قابل فهم و تفسیر است. گذشت زمان و تغییر مناسبات فرهنگی، التقاط فرهنگ‌ها، تغییر تلقی گویشوران یک زبان از معانی واژگان و عدم ثبت قرائن فرامتنی مؤثر در فهم متن، سبب ایجاد «فاصله فرهنگی» میان گویشوران یک زبان در دو سوی یک بازه زمانی می‌شود که بسیاری از قرائن فهم کلام را از میان می‌برد. برخی از قرآن پژوهان معتقدند فهم معانی قرآن در آغاز امر برای بسیاری از مردم کار آسانی بود. اما با بروز فاصله فرهنگی با عصر نزول قرآن زمینه فهم معانی از دست رفت و دیگر برای مخاطبان پسینی، کشف ساختار حاکم بر قرآن دست نیافتنی است. (ایازی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۹)

## بررسی و تحلیل

آگاهی از فضای فرهنگی و اعتقادی زمان نزول قرآن و معانی واژگان در عصر رسالت، در فهم قرآن و کشف انسجام و پیوستگی آیات آن نقش آفرین است. اما منوط کردن فهم قرآن به روشن بودن قرائن فرهنگی عصر رسالت به سرعت و صراحت منجر به این خواهد شد که این کتاب آسمانی را محبوب در زمان خویش بدانیم. نه کتابی فرازمانی که تمام ابناء بشر را مخاطب قرار می‌دهد و در همه زمان‌ها نسخه‌های هدایت را در پیش روی ایشان قرار می‌دهد. چرا که عمده قرائن فرهنگی عصر و مصر نزول قرآن نابود شده‌اند و امروز در دسترس ما نیستند. علاوه بر این به دلیل آنکه تمام انسان‌های معاصر دوران نزول قرآن با قرائن فرهنگی جغرافیای نزول آن آشنا نبودند، این نگاه قرآن را حتی در همان دوران نزول مختص به جغرافیای محدود نزول خود می‌کند.

اگر بپذیریم که قرآن منهای قرائن بیرونی - که مسلماً بسیاری از آن‌ها باقی نمانده و به دست ما نرسیده‌اند - قابل تفسیر نیست، چگونه می‌توان به قرآن به عنوان یک منبع قابل اعتماد برای بهره بردن از هدایت‌های آن نگریست؟ اگر قرآن را آنقدر ساکت، مجمل و پر ابهام بدانیم که باعث زایش و رویش فرقه‌های کلامی و فقهی در همان سال‌های نخست بعد از پایان نزول خود شده است، به طریق اولی در روزگار حاضر نیز نمی‌توان هیچ بهره‌ای از هدایت‌ها، حکمت‌ها و معارف این کتاب آسمانی برد و حجیت بسیاری از تفاسیر و برداشت‌ها از قرآن به دلیل عدم وجود قرائن مؤثر در تعیین معنا با اشکال مواجه می‌شود. همچنین باید توجه داشت که این اشکال تنها متوجه تفسیر ساختارگرایانه نیست و سایر رویکردهای تفسیری را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد.

علاوه بر این، این موضوع که «فهم معانی قرآن در آغاز امر برای بسیاری از مردم کار آسانی بود» نیز بسیار مورد تردید قرار دارد و پذیرش آن نیازمند طرح ادله و شواهد متعدّد است. در حالی که شواهد بسیاری حاکی از آن است که صحابه نیز از تفسیر قرآن عاجز بودند و حتی نسبت به معانی برخی از واژگان به کار رفته در قرآن نا آگاه بودند. به

عنوان نمونه می‌توان به این گزارش درباره نخستین حاکم بعد از رسول الله (ص) استناد جست که او معنای واژه «أباً» (عبس: ۳۱) را نمی‌دانست. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، ص ۶۳۹) وی در پاسخ به سوال درباره «کلاله» نیز درماند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۹۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۰۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۷۹)

گزارش‌هایی نیز در دست است که حتی دانشمندی چون ابن عباس با معنای برخی از واژگان قرآن بیگانه بود. او معنای ماده فطر را، با آنکه مشتقات آن بیست بار در قرآن به کار رفته است، نمی‌دانست. (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۴۵۷) همچنین معنای واژه «يَفْتَحُ» (سبأ: ۲۶) (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۴۶۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۳، ص ۴۰۷) و معنای واژه «يَحُور» (انشقاق: ۱۴) نیز برای او معلوم نبود. (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴ش، ج ۷، ص ۳۴۴) آنجا که فهم معنای مفردات قرآن برای همگان و بلکه برای بزرگ مفسران میسر نبوده است، چگونه می‌توان پذیرفت که مردم عصر نزول قرآن معانی بلند و معارف عظیم قرآن را فهم می‌کردند یا آنکه ساختار و انسجام کلام خداوند برایشان مکشوف بود؟

این گونه شواهد سبب شده تا برخی از قرآن پژوهان معتقد باشند که زبان قرآن، زبانی غیر از زبان عربی است و فاصله زبان عربی نسبت به زبان قرآن، به اندازه فاصله سایر زبان‌ها با زبان قرآن است. (لسانی فشارکی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۸) لذا یک عرب زبان نیز باید از همان مسیری برای فهم قرآن ورود کند که همگان موظف به ورود از آن هستند. (خوش‌منش، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶۷) مسأله‌ای که با جهان‌شمولی و فرازمانی بودن رسالت رسول الله (ص) هم‌خوانی دارد.

آن چه باعث ایجاد اختلاف‌های فراوان در تفسیر قرآن گشته و راه را برای تمام فرقه‌ها بر تفسیر این کتاب منطبق بر دیدگاه‌های خود گشوده است، نگاه جزء گرایانه به آیات قرآن است نه از بین رفتن قرائن فرامتنی. چرا که اگر کلامی خارج از ساختار خود

مورد تفسیر قرار گیرد، قابلیت حمل بر معانی متعدّد را خواهد داشت. اما اگر متن با توجه به ساختار حاکم بر آن و در ارتباط با بخش‌های دیگر مورد تفسیر قرار گیرد، به دلیل فراهم آمدن قرائنی که ساختار متن در اختیار مفسّر قرار می‌دهد، بسیاری از معانی که پیش از آن قابل حمل بر عبارت بود، دیگر مجالی برای طرح نمی‌یابند.

### ۲-۳. توقیفی نبودن چینش قرآن

از جمله مواعی که بر سر راه تفسیر ساختارگرایانه قرآن قرار دارد، کیفیت جمع قرآن است. اجتهادی یا توقیفی دانستن جمع و چینش آیات و سوره‌های قرآن، از مباحث نظری مطرح و پر اصطکاک میان موافقان و مخالفان رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن است. این موضوع خود در دو شاخه قابل پیگیری است؛

#### ۲-۳-۱. اجتهادی دانستن جمع قرآن

اگر جمع و کنار هم قرار دادن آیات و سوره قرآن از سوی صحابه صورت گرفته باشد، دقت در چینش آیات و ساختار سوره‌ها کار بیهوده‌ای خواهد بود. چرا که وجود حکمت در توالی آیات و سوره‌ها بر این فرض استوار است که چینش آیات و سوره قرآن چینی توقیفی است. شوکانی با توجه به جمع قرآن توسط صحابه رسول الله (ص)، تلاش در جهت کشف تناسب میان آیات را کاری بیهوده معرفی می‌کند. (شوکانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۶) برخی از خاورشناسان نیز کیفیت جمع قرآن را یکی از دلایلی دانسته‌اند که قرآن را از جایگاه یک متن ساختارمند خارج کرده است. (لوبون، ۲۰۱۲م، ص ۱۲۱)

### بررسی و تحلیل

بر سر توقیفی بودن ترتیب سوره قرآن اختلاف نظرهایی در بین دانشمندان وجود دارد. بسیاری از ایشان قائل به توقیفی بودن این چینش هستند و در مقابل گروهی از دانشمندان



چینش سور قرآن را توقیفی ندانسته‌اند. (معرفت، ۱۳۹۳ش، ص ۸۸-۸۹؛ حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۳۱-۲۳۲) اما بر سر توقیفی بودن ترتیب آیات درون یک سوره آراء هم‌سوئی در میان دانشمندان پیشین (باقلائی، بی‌تا، ص ۵۰-۶۰؛ سیوطی، ۲۰۰۰م، ص ۳۱) و معاصر شیعه (معرفت، ۱۳۹۳ش، ص ۸۸؛ حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۳۱-۲۳۲) و اهل سنت (عتر، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹-۴۲؛ ابوزهره، ۱۴۱۸ق، ص ۳۴-۳۶؛ صالح، ۱۳۷۲ش، ص ۶۹-۷۴) وجود دارد. تا جایی که برخی از دانشمندان اهل سنت اجماع بر توقیفی بودن چینش آیات در سوره‌های قرآن را مطرح کرده‌اند. (زرکشی، ۱۳۹۱ش، ج ۱، ص ۳۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۳؛ زرقانی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۸۳).

این قول در میان دانشمندان شیعه نیز قولی مشهور محسوب می‌شود. آیت‌الله خویی در کتاب «البیان» قائل به گردآوری قرآن در عصر رسول الله (ص) و توقیفیت ترتیب آیات و سوره‌ها شده است. (خویی، ۱۳۹۵ش، ص ۹۱) آیت‌الله جوادی آملی نیز چینش آیات سور قرآن را به دستور پیامبر اکرم ص می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ج ۶، ص ۴۲۲)

برخی از مفسران شیعه به واسطه عدم تناسب ظاهری برخی آیات مربوط به فضایل اهل بیت (ع) با آیات قبل و بعد از خود، رأی به اجتهادی بودن و دخالت صحابه در چینش این آیات داده‌اند. به عنوان مثال علامه طباطبایی قرار داده شدن جمله «الْيَوْمَ يَكْفُرُوا...» را در آیه سه سوره مائده، بعد از رحلت رسول الله (ص) محتمل می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۲۷۲) صاحب تفسیر «طیب البیان فی تفسیر القرآن» صراحتاً جابجا شدن این فراز از آیه مذکور را به دست برخی از صحابه می‌داند (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۲۹۶) و معتقد است مکان درست آن در کنار آیه شصت و هفت سوره مائده است. (طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۴۲۲)

این در حالی است که برخی از پژوهش‌های انجام گرفته در حوزه پیوستگی آیات مربوط به ولایت اهل بیت (ع) در سوره مائده نتیجه متفاوتی را روشن ساخته‌اند. بر اساس این پژوهش‌ها، این آیات در عین اینکه دقیقاً در جایگاه درست خود در بین سایر آیات این

سوره قرار گرفته‌اند و با آیات پیرامون خود ارتباط معنایی دارند و در مجموع یک متن منسجم را به وجود می‌آورند، هم‌خوان با روایات شیعی حاکی از ولایت اهل بیت (ع) هستند.<sup>۳</sup>

نتایج این پژوهش‌ها می‌تواند دغدغه مفسران شیعه را نسبت به پذیرش رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن بکاهد. چرا که مانع اصلی برای پذیرش موضوع توقیفی بودن چینش تمام آیات قرآن و در نتیجه التزام به ساختارمندی سوره‌های قرآن از سوی مفسران شیعه، همین عدم توفیق در نشان دادن پیوستگی آیات حاکی از ولایت اهل بیت (ع) در قرآن است.

تفسیر ساختاری سوره‌های قرآن، به عنوان مبنا تنها به توقیفی بودن چینش آیات درون هر سوره محتاج است. موضوعی که جز در حد چند قول شاذ آن هم بر اساس تحلیل و به صورت طرح احتمال و در ارتباط با چند آیه معدود که پاسخ‌هایی نیز به آن داده شده است، با مخالفتی روبرو نیست. اما در حوزه فراسوره‌ای، محتاج آن است تا توقیفی بودن چینش سور قرآن را نشان دهد. در چند دهه اخیر کوشش‌های خوبی از سوی بعضی از دانشمندان این حوزه در این ارتباط صورت گرفته است و بی‌پایه بودن ادعای جمع قرآن برای اولین بار بعد از رحلت پیامبر (ص) آشکار شده است. (خویی، ۱۳۹۵ش، ص ۹۱؛ حجتی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۳۱-۲۳۲؛ معرفت، ۱۳۹۳ش، ص ۸۸-۸۹)

## ۲-۳-۲. عدم انطباق چینش آیات قرآن بر ترتیب نزول

عدم انطباق چینش آیات قرآن بر ترتیب نزول در نظر برخی ناقدان، به عنوان مانعی در برابر رویکرد ساختارگرایانه در تفسیر قرآن قلمداد می‌شود. توجه به روایات اسباب نزول آیات قرآن و همچنین توجه به سیاق آیات قرآن روشن می‌سازد که چینش فعلی آیات قرآن غیر

<sup>۳</sup>. دو مقاله زیر پیوستگی سیاق آیه ولایت در سوره مائده را نشان داده‌اند: (مومنی و ضیاءفر، ۱۳۹۷ش، صص

۲۹۷-۳۱۸؛ احمدی آشتیانی، ۱۳۹۸ش، صص ۲۰۳-۲۲۱).

از ترتیب نزول آیات است. بلکه در یک نگاه کلی سیر چینش سوره‌ها در قرآن بر خلاف ترتیب نزول آیات است. آیات قرآن در طول مدت بیش از بیست سال، در صحنه وقایع گوناگون بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده‌اند. اما محل قرار گرفتن این آیات در میان آیاتی که پیش از آن نازل شده بودند، توسط پیامبر اکرم (ص) مشخص می‌شد.

این موضوع سبب شده است تا یکی از مهم‌ترین موانع در برابر تفسیر ساختارگرایانه قرآن شکل گیرد. چرا که در سوره‌های قرآن آیاتی که در زمان‌های مختلف و در حوادث گوناگون نازل شده بودند، در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. در نتیجه به زعم منتقدان، این آیات هیچ ارتباط موضوعی با یکدیگر ندارند و سوره در کلیت خود نیز بر محور موضوعی واحدی شکل نگرفته است. شوکانی قرآن را به اعتبار پراکنده بودن اسباب نزول خود پراکنده دانسته است (شوکانی، بی تا، ج ۱، ص ۸۶-۸۷).

این نظر در بین مفسران (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۰۷) و قرآن پژوهان معاصر (خولی، ۱۹۳۳م، ج ۵، ص ۳۶۶؛ حسین، ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۴) نیز طرفدارانی دارد. اما نکته جالب آن است که در سوی مخالف، برخی دیگر از منتقدان انطباق حداکثری چینش آیات قرآن بر ترتیب نزول را دلیلی بر پریشانی متن آن دانسته‌اند. (حسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۷-۲۱۸) در دیدگاه برخی از خاورشناسان نیز این موضوع از جمله مهم‌ترین دلایلی است که سبب شده قرآن از سوی ایشان دارای نظمی پریشان و جمالتی بدون انسجام تلقی شود. (فقهی زاده، ۱۳۷۴ش، ص ۱۴۴)

### بررسی و تحلیل

این شبهه بر این پایه استوار است که کنار هم قرار گرفتن آیات بر حسب اتفاق صورت گرفته است و حکمتی در این چینش وجود ندارد. اما بدون شک این گزاره که رسول الله (ص) از سوی خداوند مجاز به چینش آیات قرآن نبودند و با رأی خویش چنین کردند، مردود است. لذا باید پذیرفت چینش آیات قرآن مطابق با نظر خداوند و به دست رسول الله

(ص) صورت گرفته است. اینکه رسول الله (ص) مطابق با نظر خداوند، آیات قرآن را فارغ از زمان و صحنه نزول آن در میان آیات سوره‌ای قرار داده‌اند که در زمان و صحنه دیگری نازل شده‌اند، نه تنها دلیلی بر پریشانی متن قرآن نیست بلکه حاکی از آن است که چینش فعلی آیات قرآن یک چینش زمانی صرف که ارتباطات موضوعی در آن نادیده گرفته شده باشد، نیست. عدم رعایت ترتیب زمانی نزول آیات قرآن و بنا نهادن چینشی جدید حاکی از وجود حکمت در چینش فعلی و دلیلی بر ساختارمندی سوره‌های قرآن است.

نمی‌توان پذیرفت که رسول الله (ص) بی هیچ حکمتی ترتیب نزول آیات را رعایت نکرده باشند و آیات قرآن را بدون هیچ دلیلی در کنار یکدیگر قرار داده باشند و سوره‌هایی را بنا نهاده باشند که جز کشکولی از موضوعات نامربوط انباشته شده در کنار هم چیز دیگری نیست. از همین رو است که برخی از قرآن پژوهان چیدمان موجود در قرآن را نه تنها نشانه‌ای بر پریشانی آن ندیده‌اند، بلکه آن را به عنوان گواهی بر ساختارمند بودن آن دانسته‌اند. (خامه گر، ۱۳۹۵ش، ص ۱۱۹)

بر این اساس اینکه چینش آیات در سوره‌های قرآن به دنبال حکمتی و با هدف ایجاد یک ساختار و بر اساس یک الگو و نظام صورت گرفته باشد، هیچ تضاد و تنافری با نزول پراکنده آیات به بهانه موضوعات مختلف ندارد. آیات قرآن پاره‌هایی از یک بنای عالی و نظام‌مند هستند که نه یک‌جا بلکه به تدریج زمان و به بهانه حوادث مختلف نازل شده‌اند. اما همگی با تدبیر خداوند و به دست رسول الله (ص) در جایگاه مناسب خود قرار گرفته و متنی ساختارمند به وجود آورده‌اند. درست مانند اجزاء و مصالح یک ساختمان که به تدریج و از مبادی مختلف گرد هم می‌آیند. اما همگی طبق نقشه‌ای از پیش تعیین شده و به دست معماری که بر آن نقشه اشراف دارد، در جایگاه دقیق و مخصوص به خود قرار می‌گیرد و بعد از گذشت چند سال بنایی عظیم و ساختارمند را تشکیل می‌دهند.

## ۲-۴. وقوع تفسیر به رأی در تفسیر ساختارگرایانه

هر دو گروه موافقان و مخالفان تفسیر ساختارگرایانه قرآن، یکدیگر را به تفسیر به رأی قرآن متهم می‌کنند. طرفداران تفسیر ساختاری قرآن، دست یافتن به مراد خداوند را جز با در نظر گرفتن فضای کلی هر سوره و موضوع محوری آن ناممکن می‌دانند و برداشت‌های تفسیری‌ای که بدون در نظر گرفتن این موضوعات به دست آمده باشند، غیر قابل اعتناء و تفسیر به رأی می‌دانند. مخالفان این رویکرد تفسیری نیز این رویکرد را خلاف اسلوب واقعی قرآن و نوعی تحمیل به آن دانسته و از همین رو پرداختن به این رویکرد تفسیری را سبب ساز انحراف از فهم صحیح قرآن و در افتادن در وادی تفسیر به رأی قلمداد می‌کنند. شوکانی سخن گفتن از وحدت موضوعی درباره سوره‌های قرآن را ابداع رأی می‌داند که خداوند آن را در کتاب خود ممنوع ساخته است. (شوکانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۶) منتقدان معاصر رویکرد ساختاری در تفسیر قرآن نیز هم صدا با این دیدگاه، تفسیر ساختاری قرآن را فرافتادن در ورطه تفسیر به رأی دانسته‌اند (حسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۹ و ۲۲۳) و به عنوان یک نمونه بارز برای مبتلا شدن به انحراف در فهم قرآن و تفسیر به رأی به برخی از تفاسیر اهل سنت اشاره می‌کنند که با استناد به وحدت سیاق، آیات اکمال دین، ولایت و تطهیر را در معنای غیر حقیقی آن تفسیر کرده‌اند و به وجود شأن نزول‌ها و روایات فراوانی که نشان می‌دهد این آیات در شأن امام علی (ع) و عصمت اهل بیت (ع) نازل شده است، هیچ توجهی نشان نداده‌اند. (حسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲۰)

## بررسی و تحلیل

بدون شک تفسیر به رأی و تحمیل نظر خود بر قرآن خطری بزرگ در عرصه تفسیر قرآن است که در روایات رسیده از اهل بیت (ع) نیز از آن تحذیر داده شده است. (ابن بابویه، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۵۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۹۰) اما ارتباط میان تفسیر به رأی و تفسیر ساختارگرایانه در کلام منتقدان این رویکرد تفسیری توضیح نیافته است. در حقیقت

در این بخش از کلام منتقدان این رویکرد تفسیری مصادره به مطلوب وجود دارد؛ ایشان ضمن آنکه تنوع موضوعات را مترادف با پراکندگی و آشفتگی موضوعات گرفته‌اند، مسلم دانسته‌اند که واقعیت حاکم بر اسلوب قرآن، پراکندگی موضوعات است. لذا التزام به رویکرد ساختارگرایانه ضرورتاً به افتادن در وادی تفسیر به رأی خواهد انجامید. در حالی که در رویکرد ساختارگرایانه به قرآن، واقعیت حاکم بر اسلوب قرآن مانند هر متن حکیمانه دیگر، وجود ساختار و ارتباط میان اجزاء آن تلقی می‌شود که بی‌توجهی به این ساختار مفسّر را در تفسیر قرآن ناموفق می‌گرداند.

علاوه بر این نمی‌توان اختلاف نظر در میان مفسران ساختارگرا در تفسیر سوره‌های قرآن یا تکلف آمیز بودن برخی از آثار تفسیری در این حوزه را دالّ بر آن دانست که مفسران این حوزه دست به تفسیر قرآن به رأی خویش گشوده‌اند و نظرات تکلف آمیز خود را بر قرآن تحمیل می‌کنند. چرا که اختلاف نظر و بیان آراء دور از ذهن و همراه با تکلف در آثار سایر روش‌های تفسیری نیز قابل مشاهده است و از این حیث تفاوتی میان رویکرد ساختارگرایانه و غیر آن وجود ندارد. جز آنکه رویکرد ساختارگرایانه بر اساس قرائن حاصل از توجه به ساختار حاکم بر سوره و ارتباط میان آیات قدرت آن را دارد تا احتمالات فراوان مطرح در تفسیر جزء گرایانه از یک آیه را محک زند و سره را از ناسره باز شناساند و تفسیری هر چه نزدیک‌تر به ظاهر کلام خداوند به دست دهد.

همچنین اگر بنا بر آن باشد که تمام روش‌های تفسیری که اهل سنت از آن‌ها در تفسیر قرآن مطابق با مشرب خود سود جسته‌اند کنار گذاشته شود، تقریباً تمام روش‌های تفسیری باید کنار گذاشته شوند. علاوه بر این آنجا که ساختار و سیاق آیات قرآن دالّ بر حقیقتی باشد، بهره بردن از روایات شأن نزول که «غالب آن‌ها چیزی جز نظریات مفسران سلف نیست»، (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۶۰۳) ناممکن است. همان‌طور که پیش از این گذشت پژوهش‌هایی بر موضوع پیوستگی آیات مربوط به ولایت اهل بیت (ع) در سوره

مآئده انجام گرفته است که با تأکید بر پیوستگی آیات نشان می‌دهند این آیات حاکی از ولایت اهل بیت (ع) هستند.

به نظر می‌رسد این نگاه که موافقان و مخالفان تفسیر ساختاری قرآن یکدیگر را به تفسیر به رأی متهم کنند، حرکت در وادی افراط است. دو رویکرد ساختارگرایانه و جزء گرایانه می‌کوشند تا با استفاده از روش‌های خود بهره‌ای از معارف عظیم قرآن به دست آورند. خطر در افتادن در ورطه تفسیر به رأی در هر دو رویکرد وجود دارد و باید کوشید تا هر دو رویکرد از آسیب‌ها به دور باشند. می‌توان به جای تخطئه کردن رویکردهای تفسیری قرآن، تمام این ظرفیت‌ها را به کار گرفت و در یک سامانه هم‌افزا از نتایج تمام این رویکردها بهره‌مند شد.

## ۲-۵. فقدان پشتوانه‌های قرآنی و روایی

در نگاه مخالفان تفسیر ساختاری، یکی دیگر از موانعی که در پیش روی تفسیر ساختارگرایانه قرآن وجود دارد، فقدان آیات و روایات حاکی از معتبر دانستن این رویکرد است. به ویژه آن که اگر فهم صحیح آیات قرآن و تفسیر حقیقی آن را وابسته به کشف ساختار متن آن بدانیم، این موضوع می‌بایست در قرآن و در کلام معصومان (ع) مورد اشاره قرار می‌گرفت. حال آن که به زعم برخی از منتقدان تفسیر ساختاری، قرآن و منابع روایی تهی از چنین اشاراتی است و این خلاء خود به عنوان دلیلی است که نشان می‌دهد فهم صحیح قرآن وابسته به کشف ساختار آن نیست. (حسینی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۱۴)

## بررسی و تحلیل

برخی از طرفداران ساختارمندی سوره‌های قرآن، در پاسخ به این اشکال کوشش‌هایی انجام داده‌اند و پشتوانه‌هایی نیز فراهم آورده‌اند که البته لزوم تقویت این پشتوانه‌ها محسوس است. نامیده شدن بخش‌های متن قرآن با عنوان بی‌سابقه «سوره»، به معنای حصار

و دیوار بلند دور شهر، که حاکی از وجود پیوستگی معنایی و موضوع خاص برای هر سوره است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۷) از جمله دلایل قرآنی ساختارمندی سوره‌های قرآن است. همچنین برخی از قرآن‌پژوهان معتقد اند عدم اعتراض مخالفان رسول الله (ص) به پریشانی سوره‌های قرآن، روشن می‌سازد که در دیدگاه این مخالفان سوره‌های قرآن متنی گنگ و پریشان نبوده است. (خامه‌گر، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۷)

توصیفات خداوند از قرآن نیز در زمره این دلایل قرار گرفته است. به عنوان نمونه خداوند در آیه نخست سوره کهف قرآن را چنین توصیف کرده است؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا». قرار گرفتن واژه «عِوَجًا» به صورت نکره و در سیاق نفی که افاده می‌کند قرآن از هر گونه کجی و انحراف از جمله گسیختگی و پراکندگی اجزاء متن خود به دور باشد، یکی از این دلایل محسوب شده است. علاوه بر این وصف قرآن به صفاتی مانند «عزیز»، «حکیم»، «احسن الحدیث» و «احسن القصص» در قرآن از جمله دلایل قرآنی‌ای است که این گروه برای اثبات مدعای خویش طرح نموده‌اند. (خامه‌گر، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰۴-۱۱۲؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۴۳۳)

بررسی روایات تفسیری نیز نشان می‌دهد معصومان (ع) در مواجهه با عموم پرسش‌گران به بیان مصادیق مفاهیم مطرح شده در آیات اکتفا کرده‌اند. به عنوان مثال در عبارت «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ» (هود: ۱۷) روایات تفسیری رسیده از اهل بیت ع، مراد از این شاهد را امیرالمومنین (ع) دانسته‌اند. (شیبانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۷۶؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳۲؛ کاشانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۵۳) در تفاسیر اهل سنت نیز با رویکردی مشابه، مراد از این شاهد رسول الله (ص) (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۰۱۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۵۹) یا جبرئیل (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۴؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۶) دانسته شده است.



اما در هیچ کدام از این روایات تفسیری هیچ پیوندی بین متن آیه و مصداق معرفی شده بیان نشده است. به این معنا که این روایات صرف تعیین مصداق برای بعضی از مفاهیم آیات هستند و هیچ استدلالی از ظاهر آیه صورت نگرفته است تا بر اساس آن بتوان از ظاهر آیه به مصداق معرفی شده پی برد. مسلماً در چنین رویکردی نیازی به ورود به بحث‌های ساختاری قرآن و تبیین دقیق مفاهیم بلند آن وجود ندارد.

اما آنجا که سؤالی محققانه و بر آمده از گفتگوهای علمی پیرامون آیات قرآن مطرح می‌شد، معصومان (ع) نیز در شیوه رفتاری متفاوت به گونه استدلالی و بیان ارتباط میان آیات قرآن پاسخ می‌دادند. به عنوان نمونه آنجا که فردی درباره آیه «وَ شَاهِدِ وَ مَشْهُودِ» (بروج: ۳) گفتگوهای خود را در مجالس علمی ابن عباس و ابن عمر به امام حسن (ع) گزارش می‌دهد، ایشان با بیانی استدلالی و بر پایه ارتباط میان آیات قرآن، آراء دیگران را نقد و نظر خویش را اعلام می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۶، ص ۲۶۳)

علاوه بر این شایسته است که روش‌های گوناگون تفسیری از حیث مستند بودن به آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) با یکدیگر مقایسه شوند. مردود دانستن رویکرد ساختارگرایانه تفسیر قرآن از این حیث می‌بایست بعد از آن انجام گیرد که اولاً روشن شود سایر رویکردهای تفسیری از پشتوانه‌های مستحکم قرآنی برخوردار هستند و سابقه روشن و غیر قابل خدشه‌ای از آن‌ها در کلام معصومان (ع) قابل ردیابی و استناد است و ثانیاً نشان داده شود که تفسیر ساختاری بدون بهره از چنین پشتوانه‌های قرآنی و روایی است.

این در حالی است که پیرامون پشتوانه‌های قرآنی و روایی اصل مسأله تفسیر قرآن، آراء متضادی در بین دانشمندان وجود دارد. (نصیری، ۱۳۸۹ش، ص ۹-۳۸) گروهی از دانشمندان شیعه تفسیر قرآن را جز به میزان آن چه از معصومان (ع) به دست ما رسیده است، جایز نمی‌دانند و این کلام خود را به بسیاری از روایات مستند می‌کنند. (مجیدی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۳-۱۹۲) جایی که پشتوانه‌های قرآنی و روایی اصل جواز تفسیر قرآن اینچنین مورد مناقشه است، چگونه می‌توان انتظار داشت تا برای رویکرد تفسیر

ساختار گرایانه قرآن پشوانه مستحکم قرآنی و روایی فراهم آورد و نبود چنین پشوانه‌ای را بر نادرست بودن آن حمل کرد؟ به نظر می‌رسد رویکرد ساختار گرایانه تفسیر قرآن و غیر آن در میزان مواجه بودن با این اشکال وضعیت مشابهی دارند.

از سوی دیگر، اگر قرآن را متنی قابل تفسیر برای خود بدانیم، ناگزیر برای فهم آن باید از همان روشی که برای فهم هر متن دیگری استفاده می‌کنیم، بهره ببریم. اگر روش خاصی برای فهم قرآن مد نظر خداوند بود، ضروری بود تا از سوی خداوند تبیین شود. حال آنکه نگاه ساختار گرایانه به هر متنی که از سوی گوینده‌ای عاقل صادر شده باشد، رویکردی منطقی است و صحیح دانستن آن نیاز به وجود پشوانه‌های قرآنی یا روایی ندارد. بلکه استفاده از روش‌های خاص و منحصر به فرد برای فهم قرآن نیاز به مستظهر شدن به دلایل قرآنی یا روایی دارد.

از این رو، اگر در روایات رسیده از اهل بیت (ع) هیچ پشوانه‌ای برای رویکرد ساختار گرایانه به قرآن نتوان جست، حداکثر می‌توان این رویکرد تفسیری را توقیفی دانست. نه آن که حکم بر نادرست بودن آن کرد. همچون رویکردهای نوین زبان‌شناسانه و معناشناسانه که مفسران در جهت صید معانی و مفاهیم قرآن به کار می‌بندند، که چون بر پایه اصول منطقی فهم متن تدوین شده‌اند، عدم برخورداری از پشوانه‌های قرآنی و روایی سبب آن نیست که حکم بر مردود بودن آن‌ها شود.

### نتایج تحقیق

بررسی اشکالاتی که از سوی منتقدان در حوزه مباحث نظری رویکرد ساختار گرایانه در تفسیر قرآن عنوان شده‌اند، نشان می‌دهد که این رویکرد از حیث نظری مستحکم و قابل دفاع است. البته در برخی از موضوعات مانند توقیفی بودن چینش سوره‌های قرآن و پشوانه‌های قرآنی و روایی نیاز به تقویت مبانی نظری این رویکرد و بیش از آن تبیین و ترویج این مبانی وجود دارد. پژوهش‌های نوین صورت گرفته در حوزه مطالعه

ساختارمندی قرآن، با نتایج جدیدی همراه بوده که پاسخ‌گوی موانع مطرح شده از سوی منتقدان این رویکرد است و ضروری است مورد توجه قرار گیرند.

از سوی دیگر باید توجه داشت که برخی از موانعی که از سوی منتقدان رویکرد ساختارگرایانه مطرح شده است، تنها این رویکرد را نشانه نرفته‌اند بلکه متوجه تمام رویکردهای تفسیری موجود هستند. از جمله این موانع می‌توان به از بین رفتن قرائن فرهنگی و زبانی عصر نزول قرآن، احتمال وقوع تفسیر به رأی در تفسیر و فقدان پشتوانه‌های قرآنی و روایی اشاره کرد. نمی‌توان این موضوعات را تحت عنوان موانع تفسیر ساختارگرایانه محصور دانست. لذا نقد صحیح رویکرد ساختارگرایانه تحت این عناوین طلب می‌کند تا قوت و ضعف تمام رویکردهای تفسیری قرآن در مقایسه با یکدیگر مورد سنجش قرار گیرند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقایی، سید علی (۱۳۸۶ش)، «انسجام قرآن؛ رهیافت فراهی-اصلاحی در تفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۳، صص ۲۵۹-۲۱۶.
۳. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان: مکتبه نزار مصطفی‌الباز.
۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۵. ابن اثیر، مبارک بن ابی‌الکرم محمد (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۰ش)، کمال الدین و تمام النعمه، ترجمه منصور پهلوان، محقق علی اکبر غفاری، قم: دارالحدیث.

۷. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. ابوزهره، محمد (۱۴۱۸ق)، المعجزه الكبرى القرآن، قاهره: دارالفکر العربی.
۹. احمدی آشتیانی، فرهاد (۱۳۹۸ش)، «باز کاوی مفهوم ولایت در سیاق آیه ۵۵ سوره مائده با تأکید بر پیوستگی آیات»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۵۲، شماره ۲، صص ۲۰۳-۲۲۱
۱۰. اخوت، احمد رضا (۱۳۹۲ش)، روش‌های تدبر سوره‌ای، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (ع).
۱۱. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۲. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۰ش)، چهره پیوسته قرآن، تهران: نشر هستی نما.
۱۳. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۲ش)، نظم قرآن، تهران: پژمان.
۱۴. باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (بی تا)، اعجاز القرآن، تحقیق سید احمد صقر، چاپ سوم، مصر: دار المعارف.
۱۵. بستانی، محمود (۱۴۲۴ق)، التفسیر البنائی للقرآن الکریم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۶. بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۷۶ش)، قرآن ناطق، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.
۱۸. حجتی، محمد باقر (۱۳۸۶ش)، پژوهشی در تاریخ قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۰. حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲۱. حسین، طه (۱۳۸۸ش)، آئینه اسلام، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، قم: انتشارات رسالت.
۲۲. حسینی، علی اکبر (۱۳۹۴ش)، نظریه وحدت موضوعی سوره‌ها نگرش‌ها و چالش‌ها، قم: پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن.
۲۳. خامه‌گر، محمد (۱۳۹۵ش)، مجموعه کامل ساختار سوره‌های قرآن، قم: موسسه فرهنگی قرآن و عترت نورالثقلین.
۲۴. خامه‌گر، محمد (۱۳۸۶ش)، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۵. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸ش)، حمل قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۶. خولی، امین (۱۹۳۳م)، «تفسیر»، دایره المعارف الاسلامیه، احمد شنتاوی و دیگران، بیروت: دار الفکر.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۵ش)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء.
۲۸. دراز، محمد عبدالله (۱۴۲۶ق)، النبأ العظیم، قاهره: دارالقلم للنشر و التوزیع.
۲۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۹۹۶م)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الفکر.
۳۰. زرکشی، بدرالدین (۱۳۹۱ش)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالمعرفه.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، أساس البلاغه، بیروت: دار صادر.
۳۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق)، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. سید قطب (۱۳۸۶ش)، فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران: احسان.
۳۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۳۶. سیوطی، جلال الدین (۲۰۰۰م)، ترتیب سور القرآن، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

۳۷. شوکانی، محمدبن علی (بی تا)، فتح القدير، بيروت: دار المعرفه.
۳۸. شيبانى، محمد بن حسن (۱۴۱۳ ق)، نهج البيان عن كشف معانى القرآن، تهران: بنياد دايرةالمعارف اسلامي.
۳۹. صالح، صبحي (۱۳۷۲ ش)، مباحث في علوم القرآن، قم: منشورات الرضى.
۴۰. طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۷۴ ش)، الميزان في تفسير القرآن، ترجمه سيد محمدباقر موسى همداني، قم: جامعه مدرسين حوزه.
۴۱. طبري، ابو جعفر محمد بن جرير (۱۴۱۲ ق)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دارالمعرفه.
۴۲. طيب، سيد عبد الحسين (۱۳۷۸ ش)، اطيب البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
۴۳. عتر، نورالدين (۱۴۱۶ ق)، علوم القرآن الكريم، دمشق: مطبعة الصباح.
۴۴. فرحات، احمد حسن (۱۴۲۱ ق)، في علوم القرآن، عمان: دار عمار.
۴۵. فريد وجدى، محمد (۱۹۸۶ م)، المصحف المفسر، مصر: دارالمعارف.
۴۶. فقهى زاده، عبد الهادي (۱۳۷۴ ش)، پژوهشى در نظم قرآن، تهران: جهاد دانشگاهي.
۴۷. كاشاني، نورالدين (۱۴۱۰ ق)، تفسير معين، قم: كتابخانه آيه الله مرعشى.
۴۸. لساني فشاركي، محمد علي و ديگران (۱۳۷۷ ش)، زبان قرآن، تهران: مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق (ع).
۴۹. لوبون، گوستاو (۲۰۱۲ م)، حضارة العرب، ترجمه عادل زعيتير، قاهره: مؤسسه هنداوى.
۵۰. متقى هندی، علي بن حسام (۱۴۰۹ ق)، كنز العمال، بيروت: مؤسسه الرساله.
۵۱. مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۵۲. مجیدی، محمدرضا (۱۳۸۴ ش)، «بررسی امکان فهم وجواز تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین»، پژوهش های دینی، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۹۲-۱۷۳.

۵۳. مدنی شیرازی، علی‌خان بن أحمد (۱۳۸۴ش)، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۴. مدنی، محمد محمد (۱۹۹۱م)، المجتمع الاسلامی كما تنظمه سورة النساء، مصر: بی‌نا.
۵۵. معرفت، محمد هادی (۱۳۹۳ش)، تاریخ قرآن، تهران: سمت.
۵۶. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۵۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، چاپ اول، قم: کنگره شیخ مفید.
۵۸. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار إحياء التراث.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش)، قرآن و آخرین پیامبر، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. مومنی، عابدین؛ ضیاءفر، حامد (۱۳۹۷ش)، «واکاوی مفهومی و مصداقی آیه تبلیغ بر اساس دلالت سیاق»، مطالعات قرآن و حدیث، شماره ۲۳، صص ۲۹۷-۳۱۸.
۶۱. نصیری، علی (۱۳۸۹ش)، «بررسی امکان و جواز تفسیر قرآن از منظر فریقین»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن، شماره ۷، صص ۳۸-۹.
۶۲. نصیریان، یدالله (۱۳۷۸ش)، علوم بلاغت و اعجاز قرآن، تهران: سمت.

### Bibliography:

1. *The Holy Qur'an.*

2. Ibn 'Āshūr, Muhammad ibn Tāhir (nd), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
3. Ibn Fāris, Ahmad (1404 AH), *Maqāyīs al-Lughā*, Qom: Maktabat 'A'lām al-Islāmī.
4. Ibn Manzūr, Muhammad ibn Mukrim (1414 AH), *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr - Dar al-Sādir.
5. Ibn Hishām, Abdullah bin Yusuf (nd), *Mughnī al-Labīb*, Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī.
6. Ibn Ya'qūb al-Maghribī, Ahmad ibn Muhammad (nd), *Mawāhib al-Fattāh*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Ilmīyya.
7. Amin Shirazi, Ahmad (1413 AH), *Rhetoric: Aan Explanation of Mukhtasar al-Ma'ānī*, Np.
8. Bell, Richard and Khorramshahi, Baha'uddin (2003), *An Introduction to the History of the Qur'an*, Qom: Qur'an Translation Center, First Edition.
9. Tavakoli Mohammadi, Narges and Makvand, Mahmoud (2019), "Historical study and analysis of the idea of text continuity of the Holy Qur'an," *Research in Qur'anic and Hadith Sciences*, Fall 43: 91-125.
10. Hosseini Tehrani, Hashem (1985), *Arabic Sciences*, Tehran: Mofid.
11. Hawā, Saeed (1424 AH), *Al-Asās fī al-Tafsīr*, Cairo: Dar al-Salam.
12. Darwīsh, Mohi al-Din (1415 AH), *'Trāb al-Qur'an wa Bayānih*, Syria: Dar al-Irshad, fourth edition.
13. Duās, Hamidan and Qāsīm (1425 AH), *'Trāb al-Qur'an al-Karīm*, Damascus: Dar Al-Munīr and Dar Al-Fārābī.
14. Ramyar, Mahmoud (1990), *History of the Qur'an*, Tehran: Amir Kabir.
15. Sayed Qutb, Sayed ibn Qutb ibn Ibrahim Shazelī (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Beirut-Cairo: Dar al-Shorouq.



16. Shawkānī, Muhammad ibn Ali (1414 AH), *Fath al-Qadir*, Beirut and Damascus: Dar Ibn Kathir and Dar al-Kalam al-Tayyib.
17. Sāfī, Mahmūd ibn ‘Abd al-Rahīm (1418 AH), *Al-Jadwal fī ‘Iṣṭiṣāḥ al-Qur’an*, Damascus, Beirut: Dar al-Rasheed, Institute of Faith.
18. Tayeb Hosseini, Seyed Mahmūd (2008), “Amin Khouli and the components of literary interpretation," *Meshkat* 99: 24-45.
19. Feqhizadeh, Abdul Hadi (1995), *Research in the order of the Qur’an*, Tehran: Jahad-e Daneshgahi.
20. Goldziher, Ignas (1978), *Islamic Studies*, Persian Translation by: Alinaghi Monzavi, second edition, Tehran: Kamangir.
21. Lubon, Gustav (2012), *Hadārat al-Arab*, Arabic Translation by: Adel Zu'aytar, Cairo: Hindawī Institute.
22. Mohammadi Bamyani, Ghulam-Ali (nd), *Lessons in Rhetoric*, Beirut: Al-Balāgh Institute.
23. Mustafawī, Hassan (1989), *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur’an*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
24. Mughnīyeh, Mohammad Jawad (1424 AH), *Al-Kāshif*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.
25. Matlūb, Ahmad (nd), *Asālib Bilāghīyat al-Fasāha Al-Balāghat al-Ma’ānī*, Kuwait: Wikālat al-Matbū’āt.
26. Hashemī, Ahmad (2002), *Jawāhir al-Balāghah*, Qom: Seminary Management Center.
27. Ya'qūb, Imīl (1990), *Mawsū’at al-Nahw wal-Sarf wal-I’rāb*, Beirut: Dar al-‘Ilm lil-Malā’īn.
28. Bil-Qur’an Software, Available at: [www.app.belQur’an.ir](http://www.app.belQur’an.ir).

## بررسی تطبیقی الگوی فرهنگی خندیدن و خندانان از دیدگاه قرآن و حدیث

محمد مصطفی اسعدی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35253.3140

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

### چکیده

عینی‌سازی سبک زندگی دینی منطبق بر فرهنگ اسلامی مبتنی بر دریافت دقیق آموزه‌های قرآن و حدیث است. مسئله پژوهش حاضر آن است که الگوی فرهنگی خندیدن و خندانان بر مبنای آموزه‌های قرآن و حدیث، چگونه ترسیم می‌گردد؟ وفق یافته‌های تطبیقی پژوهش، این دو منبع، الگویی بر مبنای معنویت، عقلانیت و جامعه‌سازی ارائه نموده‌اند که بایسته‌های نگرشی آن، باورمندی به کنش‌گری الهی در خندیدن انسان و باورمندی به لزوم کنش‌گری انسان هم‌سو با فرهنگ دینی است. بایسته‌های گرایشی این مسئله، ارزش‌انگاری خندیدن و خندانان هم‌سو با فرهنگ دینی و بالعکس است. بایسته‌های کنشی، ممنوعیت خندیدن به مقدسات، شناخت

---

<sup>۱</sup>. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی ایران، تهران، ایران.

جایگاه اجتماعی خود، مخاطب شناسی، پرهیز از فراوانی و عادت به شوخی، کنشگری در جمع، عدم کاربرد الفاظ قبیح و دروغ، کنش حداقلی قهقهه با پیوست معنوی و خندانیدن از طریق گره‌گشایی است. در نتیجه آشکار گردید رویکرد قرآن و حدیث در مورد خندیدن و خندانیدن یکسونگر نبوده و آن را به صورت مجزای از سایر بخش‌های سبک زندگی ارزش نمی‌انگارد؛ بلکه آن را در کنار گریستن ارزشی و به صورت هدفمند، مطلوب می‌شمارد. نتیجه دوم واقع‌گرایی و لحاظ پیاپی مدهای قطعی یا احتمالی خنده در الگوی دریافتی از این فرهنگ است. سوم آن‌که این فرهنگ، با نگاهی کاربردی، هنجارهایی قابل پیاده‌سازی در حریم خصوصی و عمومی ارائه می‌نماید.

### واژه‌های کلیدی:

خنده در قرآن، فرهنگ خنده، الگوی خندیدن، الگوی خندانیدن، خندیدن در قرآن و حدیث.

### مقدمه و طرح مسئله

می‌دانیم دین یکی از عناصر اصلی فرهنگ است (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۴۳۴) و بخشی از فرهنگ عمومی هر جامعه، مبتنی بر نوع دین و آیین مردمان آن جامعه، سمت و سو می‌یابد. عینی‌سازی سبک زندگی دینی در جامعه اسلامی، مبتنی بر دریافت دقیق، جامع و کاربردی آموزه‌های قرآن و حدیث به عنوان دو متغیر ذاتی و مستقل فرهنگ دینی است. فرهنگ دینی مجموعه باورها و نگرش‌ها، گرایش‌ها، ارزش‌ها و هنجارهایی است که به اشکال مختلف در رفتار فردی و اجتماعی افراد بروز می‌یابد (کافی، ۱۳۹۲، ص ۱۸) و به باور راستین

پیروان آن، قرآن و حدیث ظرفیت تام انطباق بخشی فرهنگ عمومی جامعه دینی یا غیردینی با فرهنگ صحیح را دارند.

مقصود از فرهنگ صحیح، آن فرهنگی است که با مبانی اسلامی، منطق و عقل، همسان و همگام باشد. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۷۷) ویژگی این دو منبع آن است که هرچند به فرهنگ اقوام و ملل توجه دارند و آن را نقد می‌کنند؛ اما فرهنگ را به عنوان عنصری فرابخشی و فراملی لحاظ می‌نمایند (اسعدی، ۱۳۹۷، ص ۳۲) که محدودیت زمانی و مکانی نداشته و لذا الگوهای مستخرج از آن دو، می‌تواند جهان شمول و مفید به حال تمام جامعه بشریت باشد.

یکی عرصه‌های مرتبط با موضوع سبک زندگی، متناظر با موضوع شادی‌آفرینی و نشاط بخشی است که امروزه هم مورد توجه رسانه‌ها است، هم دغدغه فعالان فرهنگی و دینی است و هم گرایش عمومی جامعه اسلامی نسبت بدان احساس می‌گردد. این موضوع نیازمند تبیین و استخراج الگوی علمی و کاربردی آن ذیل تمام ابعاد فرهنگ اسلامی است. در واقع یک الگوی فرهنگی، تمامی ابعاد حیات درونی و بیرونی انسان را، اعم از بینش و نگرش، گرایش و ارزش، کنش و رفتار را شامل می‌شود و باید دید آیا فرهنگ اسلامی بر مبنای دو منبع اصیل خود ظرفیتی این چنین دارد که تمام عرصه‌های فرهنگی را پوشش دهد و الگوی تمام عیار فراعصری و فرائزادی خود را ارائه نماید؟ پس مبنای پژوهش پیش رو، قابلیت همسوسازی فرهنگ عمومی با فرهنگ معیار توسط این دو منبع در تمام ادوار تاریخی حیات جامعه بشری است.

بر این اساس، پرسش مشخص در پژوهش حاضر آن است که الگوی فرهنگی خندیدن و خنداندن بر مبنای آموزه‌های قرآن و حدیث، چگونه ترسیم می‌گردد؟ به دیگر سخن بایستی روشن گردد آموزه‌های دینی، چه الزامات و ضوابطی را برای خندیدن و خنداندن منطبق با فرهنگ اصیل اسلامی ارائه می‌نماید تا هم اجرای هدفمند آن را در

جامعه شکل بدهد، هم از آسیب‌های قطعی و احتمالی آن در جامعه دینی جلوگیری نماید و هم بخشی از الگوی سبک زندگی اسلامی را کامل نماید.

تمایز این دو واژه از یک جهت ناظر به نوع کنش‌گری میان آن دو است که خندیدن کنشی فردی و خنداندن کنشی جمعی در نظر گرفته می‌شود و از جهت دیگر، خنداندن عملی است که لزوماً با خنده شخص همراه نیست؛ هرچند رفتار اثرگذار بر خنده دیگران انجام بشود. گاهی نیز ممکن است خندیدن و خنداندن به صورت توأمان در فرد یا گروهی بروز یابد. به هر جهت این دو، کاملاً در ارتباط با یکدیگر بوده و اصول و ضوابط حاکم بر آنها می‌تواند یک الگو را در این عرصه ارائه نماید.

### ضرورت تحقیق

ضرورت این پژوهش در گام نخست ناظر به اهمیت تبیین جامع سبک زندگی اسلامی در جامعه اسلامی است که نیاز آن در بخش‌های مختلف اجتماع قابل لمس است. علاوه بر این، مسئله شادمانی و نشاط بر محور خندیدن و خنداندن، موضوعی است که مدت‌هاست ذیل برخی جریان‌های فرهنگی و رسانه‌ای به‌عنوان یک انگاره ارزشی در منش انسانی تلقی شده است؛ مانند برنامه‌های خنداننده شو (استندآپ کمدی) که به‌عنوان یک سرگرمی و نمایش فکاهی یا هنری در رسانه‌های تمام کشورها رایج است و نگاه صرفاً ایجابی و حتی افراطی در آن به چشم می‌خورد. این رویه الزام می‌نماید تا گونه انطباق‌یافته آن با فرهنگ اسلامی تبیین گردد و ناهنجاری‌های برخاسته از عدم تطابق آن با هنجارهای دینی، زدوده شود. سومین ضرورت ناظر به مسئله فرهنگ و تهاجم فرهنگی است که بستر طنزپردازی و مزاح و خنده، خصوصاً در فضای مجازی می‌تواند متأثر از آن باشد و جامعه دینی را نیز، تحت تأثیر تبعات منفی خود قرار دهد.

## روش تحقیق

روش پژوهش در این تحقیق، تحلیل کیفی محتوای متون است که روشی انعطاف پذیر به ویژه برای داده های متنی در نظر گرفته می شود (ر.ک: ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ص ۱۵). بر مبنای پرسش پیش گفته و نمونه مشخص شده آن که متن قرآن و حدیث است شکل گرفته و با رویکرد فرهنگی پیش برود تا محتوایی جهت دار ارائه گردد. در این مسیر می شود از طریق هم سنجی، مقایسه و تطبیق میان این دو منبع دینی و تحلیل گزاره های به دست آمده، الگوی مشخص و کاربردی ناظر به سبک زندگی انسانی ارائه نماید.

عرصه پژوهش مسئله با استفاده از مفاهیم مرتبط با واژه خنده در زبان عربی و در لسان احادیث قابل تعیین و تحدید است. در درجه نخست کلیدواژه «ضِحْك» که هم در آیات قرآن و هم در احادیث، مکرر به کار رفته قابل بررسی است و این ماده در باب افعال معنی خندانند می دهد و یک کنش دو سویه و یا چندسویه تلقی می گردد. پس از آن، واژه «مزاح» که در آیات قرآن به چشم نمی خورد و کاربرد آن تنها در روایات اسلامی مشاهده می گردد. نیز واژه قرآنی و حدیثی «هزل» که آن را مقابل جدیت دانسته اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ۲۶۰) در این موضوع کاربرد دارد که البته فقط یک بار در قرآن به کار رفته است.

همچنین «قهقهه» یا خنده با صدا که این لغت نیز تنها در احادیث و به صورت عمده ناظر به احکام شرعی مرتبط به کار رفته، با مسئله فوق ارتباط می یابد. واژگان دیگری مانند «دُعابه» و «مُداعبه» نیز گاهی در این باره به کار رفته اند که به موضوع مسئله مرتبط هستند و بدانها خواهیم پرداخت. بر این اساس محدوده پژوهش، مجموع آیات و روایاتی است که موضوعاتی مرتبط با مفهوم خندیدن ارائه نموده اند که واژگان آن مشخص گردید. باید توجه داشت این موضوع در سیره و عملکرد خانوادگی و اجتماعی اهل بیت به صورت مجزا قابل کنکاش است که ناظر به حجم وسیع آن، خود موضوعی مستقل است و پژوهش حاضر، به طور خاص به گفتارهای ایشان در هم سنجی با کلام وحی توجه دارد.

### پیشینه تحقیق

پیش از این در تألیفی با عنوان «الگوی شادی از نگاه قرآن و حدیث» با نگاهی عام به مفهوم شادی، مسائلی مانند شادی از دیدگاه اسلام، غصه‌های شادی آفرین و نیز ارائه توصیه‌های اخلاقی و عبادی در این باب پرداخته شده است (ر.ک: محمدی ری شهری و دیگران، ۱۳۹۴). در نوشتاری دیگر با عنوان «شادی و نشاط از دیدگاه قرآن و حدیث» نیز مشابه اثر فوق است. این دو کتاب علاوه بر آن که رویکرد توصیفی دارند، نگاه اختصاصی به موضوع خندیدن و خنداندن نداشته و شادی را به عنوان یک وضعیت روحی و روانی عام حتی ناظر به گریستن ارزشی در نظر گرفته‌اند (ر.ک: پرهیزکار، ۱۳۹۱)؛ با این وجود می‌توانند در پژوهش حاضر به عنوان منبع، کارآمد باشند.

همچنین در اثری با عنوان «خننده‌درمانی از دیدگاه قرآن و عترت و روانشناسی» کارکردهای خنده با محوریت روانشناسی مورد تحلیل قرار گرفته است و آثار جسمانی آن نیز بیان گردیده است که پس از بررسی توصیفی برخی گزاره‌های مرتبط، ابعاد روانی آن را به بحث نشسته است (ر.ک: رفیعیان و علی پور دهاقانی، ۱۳۹۳). نیز در اثری با عنوان «خننده و گریه» ضوابط و هنجارهای این دو موضوع در نگاهی تفسیری بیان گردیده است که رویکرد فرهنگی و ارائه الگوی علمی ندارد (ر.ک: قرائتی، ۱۳۹۱).

در نوشتاری با عنوان «اثرات روان‌درمانی خنده بر درمان بیماری‌ها همراه با توصیه بزرگان و احادیث نبوی» به این مسئله با رویکرد روانپزشکی و خواص جسمانی توجه شده است. این نوشتار هرچند اندکی به آموزه‌های دینی توجه داشته، اما نظری به آموزه‌های سلبی اهل بیت در این باره و هنجارها و ناهنجاری‌های این موضوع نداشته است (ر.ک: هنرپرور تمیز و جوان تبریزی، ۱۳۹۵).

بنابراین نوآوری پژوهش حاضر در درجه نخست ناظر به رویکرد فرهنگی آن است که ابعاد نگرشی، گرایشی و کنشی خنده را به صورت تجمیعی می‌نگرد و نیز با لحاظ

فرهنگ عمومی، آسیب‌های اجتماعی مسئله را لحاظ می‌نماید. پس از آن ناظر به ارائه الگوی متناظر با سبک زندگی است که آن را کاربردی می‌سازد و بعد علمی صرف ندارد. پیشفرض در پژوهش حاضر آن است که فرهنگ اسلامی بر مبنای بینش توحیدی و منش اعتدالی، خندیدن و خنداندن را در کنار گریستن و گریاندن هدفمند، دو مؤلفه غیرقابل حذف از سبک زندگی ایده‌آل می‌داند؛ هرچند مسئله خنده ناظر به رواج گسترده‌تر آن در فرهنگ عمومی جوامع و نیز آسیب‌ها و مخاطراتی که نسبت بدان رایج بوده و هست، از ضوابط و الزامات و سبب‌تری برخوردار است و تنها خندیدن و خنداندن مطلوب انگاشته می‌گردد که همسو با آن ضوابط و الزامات مشخص شده باشد.

### ۱. خندیدن و خنداندن در آیات قرآن

گزاره شاخص کلام وحی در ارتباط با مسئله حاضر، آیه‌ای است که خنداندن و گریاندن را به صورت توأمان به خداوند نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي». «و اوست که می‌خنداند و می‌گریاند» (نجم: ۴۳). به اعتقاد مفسران انحصار ربوبیت به خداوند، منافاتی با وساطت اسباب طبیعی یا غیرطبیعی ندارد؛ مانند واسطه‌گری شادی یا اندوه درونی و اعضای بدنی که خنده و گریه در آنها جلوه‌گر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۴۸). رسول خدا (ص) همین محتوا را در دعای جوشن کبیر به عنوان یکی از اوصاف الهی نقل فرموده و می‌فرماید: «يَا مَنْ أَضْحَكَ وَأَبْكِي»؛ ای کسی که می‌خنداند و می‌گریاند... (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۵) بر این اساس در نگاه توحیدی هرچند علل متعدد مادی یا معنوی می‌توانند در روان و احساس انسان، واکنش خنده‌آور یا گریه‌آور ایجاد نمایند، اما کنش‌گر اصلی و ذاتی که خالق انسان هموست، خداوندی است که چنین ویژگی و چنین ظرفیتی را در انسان ایجاد نموده است.

پس از آن در آیه‌ای دیگر، مسئله حجم و کمیت خنده در مقایسه با گریه پرداخته شده است. قرآن ناظر به مسائل نظامی و امنیتی، به آسیب‌شناسی رفتار برخی از مسلمانان یا



همان منافقان که مرتکب تخلف و ناهنجاری مشخصی گردیده بودند، پرداخته و در ادامه می‌فرماید: «فَلْيُضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» «از این رو آنان باید کمتر بخندند و بسیار بگریند! این جزای کارهایی است که انجام می‌دادند» (توبه: ۸۲).

برخی مفسران این امر را ناظر به حیات دنیوی دانسته‌اند که این گروه باید در دنیا کمتر بخندند و بیشتر گریه کنند چرا که در سرای دیگر، مجازات دردناکی در انتظار دارند. (مراغی، ۱۳۷۱ق، ج ۱۰، ص ۱۷۴) بر همین اساس، روایتی از رسول خدا نیز به‌عنوان شاهد نقل می‌شود که فرمود: «لَوْ عَلِمْتُمْ مَا أَعْلَمَ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَ لَضَحَكْتُمْ قَلِيلًا» «اگر آن چه را من می‌دانم، شما هم می‌دانستید، بسیار اشک می‌ریختید و کم می‌خندیدید» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۱). اما برخی دیگر معتقدند این کمی خنده و زیادی گریه، ناظر به حیات اخروی است و این که هر چه در دنیا بخندند، با توجه به ناپایداری حیات دنیوی، در برابر گریه آخرت، کم است. پس در واقع نتیجه کار آنها این خواهد بود که کمتر بخندند و بیشتر بگریند و لذا چنین امری، خبر از آینده است و تشریحی نخواهد بود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۵۴۶).

بر این اساس، در تفسیر نخست، این گزاره در معنای امری خود به کار رفته، اما در تفسیر دوم، جمله انشائی، در مقام خبر به کار رفته که خلاف ظاهر آیه است. به هر روی مطابق گزاره فوق، میزان خندیدن در انسان، وابسته بر میزان هنجارمندی رفتاری وی است. در آیه‌ای دیگر و در بیان تاریخ انبیاء، قرآن با اشاره به واکنش ضدارزشی فرعون و اطرافیانش در برابر رسالت موسی، می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» «هنگامی که او آیات ما را برای آنها آورد، به آن می‌خندیدند» (زخرف: ۴۷). خندیدن به محتوای دعوت پیامبر از یک سو حاکی از عدم جدی‌انگاری محتوای دعوت پیامبر است و از سوی دیگر نشانگر طفره‌روی آنان از مواجهه منطقی با معجزات و نشانه‌هایی است که انسان را معجب به ایمان و پذیرش می‌نماید. در همین راستا، قرآن در مخاطب با کفار عصر

نزول، پس از بیان نکاتی راجع به باورداشت معاد، این پرسش را مطرح می‌فرماید: «أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ\* وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ» آیا از این سخن تعجب می‌کنید؟ و می‌خندید و نمی‌گریید؟» (نجم: ۵۹ و ۶۰).

واژه «حدیث» در این آیه، چه اخبار صادقانه گذشتگان و چه قرآن بوده باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۷۸)، به هر روی خندیدن در برابر این محتوا را نامطلوب شمرده و بلکه متضمن اولویت گریه در این وضعیت نیز هست؛ همچنان که برخی بر این موضوع تصریح دارند که بهتر است بر نفس خود که با کفر و سرکشی آن را ظلمانی کرده‌اید، بگریید. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۸۷)

از آن جا که یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری در قرآن، توسعه عرصه گزارش به آخرت و ماورا است (دانشکیا، ۱۳۹۳، ص ۵۹)، در بخش دیگری از آیات وحی به پیامدسنجی اخروی خنده گروهی از کفار در دنیا اشاره دارد که به ایشان چنین اعلام خواهد شد: «إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ\* فَأَتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُم ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ». «گروهی از بندگانم می‌گفتند: پروردگارا ما ایمان آوردیم؛ ما را ببخش و بر ما رحم کن و تو بهترین رحم‌کنندگان \* اما شما آنها را به باد مسخره گرفتید تا شما را از یاد من غافل کردند و شما به آنان می‌خندیدید» (مؤمنون: ۱۰۹ و ۱۱۰). به تعبیر برخی مفسران، لفظ «من» در «منهم» در این آیه نشویه است و این بدان معنا است که علت خنده شما، مسخره کردن آنها بود. (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۱۶۷) لذا این گزاره، یک ناهنجار اخلاقی در رفتار آنان را گزارش می‌دهد که این گروه، در تقابل با عبادت و نیایش بندگان خدا، به تمسخر و خندیدن به آنها می‌پرداختند.

همسو با همین محتوا، قرآن در حکایت از حال گروهی از عناصر ضددین، منش آنها را چنین توصیف می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ\* وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَرُونَ\* وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ» «بدکاران (در دنیا) پیوسته به مؤمنان

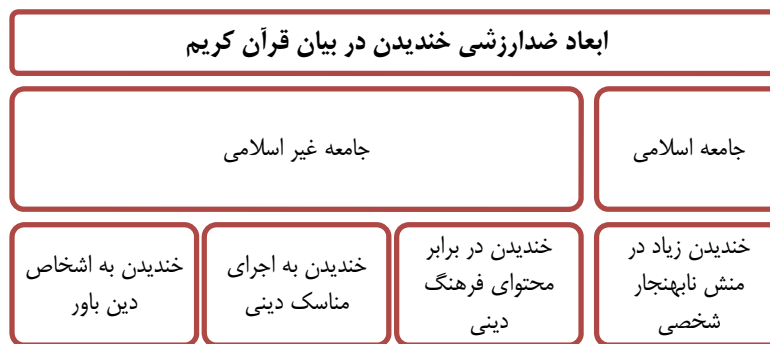
می‌خندیدند\* و هنگامی که از کنارشان می‌گذشتند، آنان را با اشاره تمسخر می‌کردند\* و چون به سوی خانواده خود باز می‌گشتند، مسرور و خندان بودند» (مطففین: ۲۹ - ۳۱). نکته قابل دقت در آیات فوق، موضوع استمرار این عملکرد است که خندیدن به عملکرد جریان ارزشی را نه به‌عنوان یک رفتار مقطعی، بلکه به‌عنوان یک رفتار مداوم در منش این گروه توجه می‌دهد.

در بخشی دیگر از کلام وحی، خنده متعجبانه مورد توجه قرار می‌گیرد. در بیان تاریخ سلیمان نبی، به شنیدن سخن مورچگان توسط وی اشاره شده و در ادامه این چنین بیان می‌گردد: «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا». «سلیمان از سخن او تبسمی کرد و خندید» (نمل: ۱۹). مفسران در مورد وجه این خنده، هم‌سخن نیستند. برخی معتقدند این جریان موضوع عجیب و خنده‌داری بود که مورچه‌ای هم‌نوعان خود را از لشکر سلیمان بر حذر دارد (طبرانی، ج ۵، ص ۱۳) اما برخی این خنده را نه از روی تعجب بلکه از روی شادی می‌دانند که سلیمان فهمید مورچگان هم از عدالت او آگاه هستند و می‌دانند که او و لشکریانش عمداً به حیوانات آسیبی نمی‌رسانند (مقاتل بن سلیمان، ج ۳، ص ۲۹۹).

در بیان بخش دیگری از تاریخ انبیاء به خندیدن همسر ابراهیم نبی توجه می‌شود. قرآن واکنش وی به خبر فرزندداری ابراهیم را چنین نقل می‌نماید: «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ». «همسرش ایستاده بود (از خوشحالی) پس او را بشارت به اسحاق و بعد از او یعقوب دادیم» (هود: ۷۱). مترجم محترم قرآن [ناصر مکارم شیرازی] در قیدی که در ترجمه افزوده، وجه این خنده را شادی از این خبر خوش بیان نموده است. در حالی که برخی مفسران کهن این خنده را نیز تعجب دانسته و نه مربوط به آن خبر خوش؛ بلکه مربوط به تعجیبی که از نخوردن طعام توسط فرشتگان برای وی ایجاد گردید (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۴۴).

بر این اساس خبر فرزندی، بعد از این موضوع به آن دو اعلام گردیده است. این خنده را می‌توان مصداق خنده ناخودآگاه دانست؛ چرا که موضوع طنز و خنده‌داری در میان نبوده است. لذا این خنده نه مصداق خنده ارزشی و نه ضدارزشی است؛ بلکه کنشی عادی در طبیعت انسان است.

بر اساس آنچه پیش رفت، کتاب وحی به چند بعد عمده در مسئله خندیدن توجه می‌دهد: نخست عامل فرامادی و فراانسانی خنده که خداوند متعال است؛ دوم منع از فزونی خندیدن با لحاظ عملکرد ضدارزشی خود انسان؛ سوم خندیدن مستمر نابهنجار در برابر محتوای مقدس دینی و نیز عناصر ارزشی و رفتارهای دینی آنان که در نمودار ذیل قابل مرور است:



## ۲. خندیدن و خنداندن در احادیث معصومان

خندیدن و خنداندن در منابع حدیثی کهن به صورت مفصل مورد توجه قرار گرفته و شقوق مختلفی از آن بررسی گردیده است. هرچند برخی منابع گران‌سنگ حدیثی مانند کافی، بابی را ناظر به این موضوع اختصاص داده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۳)؛ اما می‌توان گفت کامل‌ترین عنایت به این موضوع را مجموعه وسائل الشیعه دارد که ابواب متعددی را ناظر به مسئله حاضر می‌گشاید (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۱۱۲ به بعد) و ابعاد گوناگون

آن را مستند به احادیث معصومین مورد بررسی قرار می‌دهد. رهیافت کلی به احادیث مرتبط، دو گونه روایت را به دست می‌دهد: نخستین گونه که حجیم‌تر است، احادیثی است که این موضوع را ضدارزشی قلمداد می‌کنند و نگاه سلبی بدان دارند و پیامدهای منفی متعددی برای خندیدن یا خنداندن می‌شمارند؛ دوم احادیثی که آن را مجاز شمرده و یا صرفاً برای این موضوع شرایطی تعیین می‌کنند و یا این که آن را ارزشمند و مطلوب می‌انگارند. بررسی این دو گونه و سپس تجمیع آن با گزاره‌های قرآنی، ما را به الگوی مد نظر، نزدیک‌تر خواهد نمود.

## ۲-۱. گونه نخست: احادیث سلبی

بخشی از احادیث معصومان، شوخی و مزاح را به طور کلی نفی می‌کنند و برای آن، پیامدهای منفی می‌شمارند. «إِيَّاكَ وَ الْمَزَاحَ»؛ از مزاح بپرهیز، تعبیر رایجی است که در روایات متعدد و متنوعی به کار رفته و برای آن آثاری مانند زدایش نور ایمان و خفت و سبکی مروت، جری شدن دیگران بر انسان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۵)، ایجاد کینه و کینه‌توزی بیان فرموده و آن را «دشنام اصغر» معرفی نموده‌اند (همان، ص ۶۶۴). نیز از بین رفتن هیبت و آبرو (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۶۰) را از تبعات آن بر شمرده‌اند و آن را بذر دشمنی دانسته‌اند (لیثی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲).

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: «مَا مَزَّحَ امْرُؤٌ مَزْحَةً إِلَّا مَجَّ مِنْ عَقْلِهِ جَهًّا». «هیچ کسی مزاح نمی‌کند مگر آن که بخشی از عقلش را از دست می‌دهد» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ح ۴۵۰). نیز آن حضرت فرمود: «لَا يَجِدُ عَبْدٌ طَعَمَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَتَرَكَ الْكُذْبَ هَزْلَهُ وَ جِدَّهُ». «بنده طعم ایمان را نمی‌چشد تا زمانی که دروغ را چه شوخی و چه جدی ترک کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۰). پس در فرهنگ اسلامی، شوخی نمی‌تواند مجوز دروغگویی باشد. ایشان در نهی جامع نسبت به فکاهی و حکایات خنده‌دار موضع گرفته و

فرمود: «وَقَرُّوا أَنْفُسَكُمْ عَنِ الْفُكَاهَاتِ وَ مَضَاجِكِ الْحِكَايَاتِ وَ مَحَالِّ التَّرَهَاتِ»؛ شخصیت خود را با دوری از شوخی و حکایت‌های خنده دار و لهو آمیز بزرگ و باوقار نگاه دارید (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۳).

علاوه بر این، بخشی از روایات با قید کثرت و فراوانی، این مسئله را منفی می‌شمارند که به طور خاص در مورد خندیدن بسیار پررنگ است. منهای اثر کثرت خنده در حیات اخروی و عرصه محشر (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۶۹)، آثار آن در حیات دنیوی انسان شامل دلمردگی، از بین رفتن دین، آبرو ریزی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴)، از بین رفتن ایمان (همان، ص ۶۶۵)، از بین رفتن نور چهره (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۶) و فاسد نمودن وقار انسان (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۲) می‌گردد.

نیز رسول خدا (ص) ناظر به تمام مردم چنین امر فرمود: «أَقْلِلْ مِنَ الضَّحِكِ فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّحِكِ تُمِثُّ الْقَلْبَ». «خندیدن را کاهش بده که همانا زیادی خنده، قلب مردم را می‌میراند» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۸). همچنین در بعد اجتماعی فراوانی خنده را باعث گریزانی هم‌نشین و سبکی رئیس دانسته‌اند (لیثی و اسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۰). علاوه بر این، کثرت خنده را در انگاره‌های ذهنی اطرافیان مؤثر دانسته و نادان‌انگاری، کوچک‌انگاری و رذل‌انگاری چنین شخصی را از تبعات آن بر شمرده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۲). هم چنین گاهی اثرات منفی شوخی را مقید به منش، خوی و عادت انسان بیان فرموده‌اند: «مَنْ جَعَلَ دَيْدَنَهُ الْهَزْلَ لَمْ يُعْرِفْ جِدَّةً»؛ «هر کس مسخرگی را عادت خود قرار دهد، جدیت او شناخته نشود».

بخش دیگری از روایات این دست، مسئله قهقهه و خنده با صدای بلند را مورد توجه قرار داده‌اند. امام صادق (علیه السلام) قهقهه را از شیطان دانسته و خندیدن مؤمن را صرف تبسم و لبخند عنوان نموده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴). امیرالمؤمنین نیز خنده پیامبر را تبسم دانسته و منع و تحذیر ایشان نسبت به گروهی از انصار که مشغول خندیدن بودند را

حکایت فرمود. (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲۲) پیامبر خود نیز یکی از ویژگی های مؤمن را چنین عنوان فرمود: «ضِحْكُهُ تَبَسُّمًا»؛ خنده مؤمن از نوع لبخند است (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴، ص ۷۴). بایستی توجه داشت هر چند احادیث، خنده مؤمن را صرف تبسم و لبخند بیان نموده اند، اما در عرف و فرهنگ عمومی رایج امروز، مسئله لبخند، موضوعی مجزای از خندیدن و خنداندن در معنای رایج تلقی می گردد که نزدیک به قهقهه است و لذا می توان تبسم را به عنوان یک کنش مجزا مورد بررسی قرار داد.

علاوه بر موارد فوق، در بخش دیگری از احادیث، مسئله خنداندن به صراحت به عنوان گناه شمرده شده است. امام سجاد (ع) یکی از گناهانی را که پرده عصمت را می درند، «تَعَاطَى مَا يَضْحَكُ النَّاسَ مِنَ اللَّغْوِ وَ الْمَزَاحِ» (پرداختن به بیهودگیها و شوخی هایی که مردم را می خندانند) شمرده اند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۷۱).

نیز از خندیدن بی جهت پرهیز داده شده و آن را نشانه جهالت شخص (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۲) و یکی از عوامل برانگیختن خشم الهی بیان گردیده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰۳) در بعد اجتماعی هم، یکی از شرایط ارتباط با افراد محبوب و مورد علاقه، عدم مزاح شمرده شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۴) و از مزاح با صدیق و دوست، نهی شده زیرا باعث دشمنی می گردد. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۳)

## ۲-۲. گونه دوم: احادیث ایجابی

بخش دیگری از احادیث معصومان، ناظر به تجویز و تأیید یا ارزشمندی اصل موضوع خندیدن یا خنداندن است که نسبت به گونه پیشین، موارد محدودتری دارد. برای مثال امیرالمؤمنین در بیان تفاوت سیره انبیاء فرمود: «كَانَ يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا يَبْكِي وَ لَا يَضْحَكُ وَ كَانَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ يَضْحَكُ وَ يَبْكِي وَ كَانَ الَّذِي يَصْنَعُ عِيسَى أَفْضَلَ مِنَ الَّذِي كَانَ يَصْنَعُ يَحْيَى». «یحیی بن زکریا چنین بود که می گریست و نمی خندید؛ اما عیسی بن مریم می خندید و می گریست و رفتار عیسی از یحیی بهتر بود». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۵)

در احادیث معصومین واژگان دَعابه و مُداعبه که به معنای لعب و مزاح هستند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷۶) در این باب بیان گردیده‌اند. امام صادق (ع) در بیان یکی از اوصاف مؤمن فرمود: «ما من مؤمنٍ آلا و فیه دُعابهٌ فُلْتُ و ما الدَّعابه؟ قال المزاح». «هیچ مؤمنی نیست مگر این که در او دُعابه است. پرسیدم: دعابه چیست؟ فرمود: همان مزاح است». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۳) نیز آن امام، مداعبه را بخشی از حسن خلق شمرده و باعث شادسازی برادر شمرده‌اند. امام باقر (ع) کنشگر این رفتار را در جمع، محبوب خداوند شمرده‌اند؛ مشروط بر آن که گفتار قبیح و رکیک (رفت) به کار نبرد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۹۳).

فردی از امام کاظم (ع) درباره شخصی پرسش نمود که در میان جمعی حضور دارد و او به همراه آنان، در به شوخی و خنده گفتاری می‌پردازند و امام در پاسخ فرمود: «لا بأس به»؛ ایرادی ندارد. آنگاه ایشان از رسول خدا(ص) نقل فرمود که فردی اعرابی هدیه‌ای به ایشان داد و عرض نمود: پول آن را به من بدهید! پیامبر از این سخن خندیدند و گاهی که غمگین می‌شدند، سراغ آن فرد را می‌گرفتند. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۶۳)

حال از آن جا که ارائه الگوی رفتاری، مبتنی بر شناخت دقیق آسیب‌های یک مقوله است، جدول آسیب‌های خندیدن، خنداندن و شوخی بر مبنای احادیث، بدین نحو قابل ترسیم است:

عنوان کنش	آسیب	وابسته (قید)	عرصه
۱	زدایش نور ایمان / نجشیدن طعم ایمان	-	روحی
۲	سبکی مروت	-	روحی
۳	جری شدن دیگران	-	اجتماعی
۴	کینه توزی	-	روانی



۵	مزاح	زدایش یا کاهش هیبت و افساد وقار	-	اجتماعی
۶	مزاح	ایجاد دشمنی	-	اجتماعی
۷	مزاح	آسیب به عقل	-	روحی
۸	خندیدن	دلمردگی و مرگ قلب	فراوانی	روحی
۹	خندیدن	از بین رفتن دین	فراوانی	روحی
۱۰	خندیدن	از بین رفتن ایمان	فراوانی	روحی
۱۱	خندیدن	آبرو ریزی	فراوانی	اجتماعی
۱۲	خندیدن	گریزانی همنشین	فراوانی	اجتماعی
۱۳	خندیدن	سبکی رئیس	فراوانی	اجتماعی
۱۴	قهقهه	کنشی شیطانی	-	روحی
۱۴	خنداندن مردم با مزاح	دریده شدن پرده عصمت	-	روحی
۱۵	خندیدن	خشم الهی	-	روحی
۱۶	خندیدن	افساد وقار	فراوانی	اجتماعی
۱۷	هزل	عدم تشخیص جدیت	عادت	اجتماعی

بر اساس آن چه از احادیث پیشوایان دین در این بخش بیان گردید، شوخی، خندیدن و خنداندن از یک سو پیامدهای منفی شخصی و اجتماعی به دنبال دارد و در بعد شخصی، پیامدهای آن دینی و روانی است. از سوی دیگر موضوعی فضیلت آفرین و مورد تأیید شمرده شده است که بایستی با تلفیق این دو، دیدگاه فرهنگ اسلامی را در مورد آن آشکار ساخت.

### ۳. تطبیق گزاره‌های قرآن و حدیث

بر اساس آنچه از آموزه‌های قرآن و حدیث بیان گردید، موضوع پژوهش حاضر به عنوان یک موضوع جزئی در آیات وحی و یک موضوع مفصل در احادیث شناخته می‌شود که در تطبیق این دو، ابعاد تشابه و تمایزی قابل برداشت است:

موضوع	قرآن	حدیث
۱	*	*
۲	*	*
۳	*	—
۴	—	*
۵	—	*
۶	—	*
۷	یک مورد	*

بر این اساس می‌توان گفت: آموزه‌های قرآن و حدیث در مسئله پژوهش حاضر مکمل و متمم یکدیگر بوده و ابعاد این موضوع را در عرصه‌های مختلف فرهنگ پوشش داده‌اند.

#### ۴. الگوی خندیدن و خندانند

هدف از ارائه هر الگوی رفتاری، دست‌یابی به دست‌والعملی دقیق و کاربردی در جهت همسوسازی فرهنگ عمومی با فرهنگ معیار و نیز زدایش یا لااقل کاهش آسیب‌های فرهنگی یک مقوله جاری در عرصه اجتماع است. از آنجا که فرهنگ دینی در قالب قرآن و حدیث، خود به معرفی آسیب‌های روحی، روانی و اجتماعی مسئله حاضر پرداخته و آنها را به صورت پراکنده، فهرست‌نموده، بایستی راهکارهای زدایش آن آسیب‌ها را مبتنی بر همین فرهنگ پیگیری نماییم. زیرا همان‌گونه که پیش رفت، بر مبنای کنش‌گری الهی خنده در قرآن و نیز احادیث‌ایجابی خندیدن و خندانند، اصل موضوع قابل انتفاء نیست. بر این اساس آن چه مهم است، جانمایی و کشف چگونگی اجرای صحیح این مسئله در سبک زندگی خانوادگی، دوستانه و اجتماعی است و از همین نظر می‌توان درک نمود که خندیدن و خندانندنی در فرهنگ اصیل اسلامی ایده‌آل و مطلوب است که آسیب‌های فوق‌الحد را لحاظ نماید و عدم وقوع آنها را در نظر داشته باشد.

همان گونه که پیش از این بیان گردید آسیب‌های خندیدن و خنداندن در سه بعد روحی در بستر رابطه با خدا، روانی در بستر احساسات و عواطف شخص و اجتماعی در بستر ارتباط با جامعه قابل وقوع است. باید دید آیا فرهنگ اسلامی در منبع وحیانی و منبع حدیثی، راهکاری برای زدایش یا پیشگیری از این آسیب‌ها ارائه می‌نماید؟

در مورد آسیب‌های روحی مانند زدایش نور ایمان و یا دریده شدن پرده عصمت انسان، رهیافت آشکار از تطبیق آسیب‌های بیان شده در احادیث با آیات وحی، توجه به این نکته است که خندیدن در کنار گریستن به صورت توامان مورد توجه است و در واقع، این دو مکمل یکدیگر در سبک زندگی دینی هستند. زیرا اولاً کتاب وحی هر چند موارد متعددی از خندیدن ضدارزشی را گزارش می‌نماید، اما هیچ‌گاه خندیدن را به طور کلی نفی نمی‌کند؛ بلکه تنها در یک مقطع به کاهش آن امر می‌فرماید؛ آن هم ناظر به گروه دارای سوء رفتار در جامعه دینی. برآیند نگره دو سویه احادیث نیز همین نکته را منتقل می‌سازد که هر دو کنش باید در زندگی انسان جاری باشد؛ هر چند میزان و چگونگی آن، محل دقت است.

بنابراین پررنگ‌ترین موضوعی که آسیب‌های خندیدن و خنداندن را می‌زداید یا می‌کاهد، وجود اشک و گریه هدفمند در سبک زندگی جامعه دینی است. یعنی همان گونه که صرف گریستن، مطلوب نیست؛ خندیدن و خنداندن صرف هم برای روح انسان و تعالی روحی وی، مطلوب انگاشته نمی‌شود. دقیقاً به همین جهت است که هم قرآن به موارد متعددی از اشک‌های ارزشمند مانند اشک خاشعانه در برابر خدا (اسراء: ۱۰۹) و اشک به هنگام شنیدن آیات خدا (مریم: ۵۸) اشاره دارد و احادیث نیز به ارزش‌گذاری اشک شبانه در خوف خدا (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، ص ۷۷) و مواردی از این دست پرداخته‌اند. این مسئله آن‌گاه اهمیت بیشتری می‌یابد که قرآن آن را ناظر به اشخاصی از جامعه دینی که دارای کنش‌های نابهنجار بوده‌اند، مقید به «کثیراً» (توبه: ۸۲) می‌نماید تا روشن باشد که خندیدن محدود، نابهنجار نیست و آسیب روحی به دنبال ندارد.

در همین راستا در احادیث فراوانی اشک بر مصائب اهل بیت ارزش گذارده می شود (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۸۱) تا ارتباط روحی و احساسی انسان با شخصیت های شاخص ایمانی تقویت گردد. حجم ترویج دو گونه اشک فوق در احادیث معصومان به حدی است که می توان اعلام نمود یکی از مهم ترین عناصر آسیب زدای روحی ناظر به خندیدن و خنداندن و نیز سایر ضعف های روحی همین موضوع است. با این وجود می دانیم موضوع فوق تنها در جامعه دینی کارکرد دارد و الگوی حاضر نیز ناظر به جامعه دینی مطرح می شود نه جوامع غیر دینی.

نکته دیگر در مورد آسیب های روحی توجه به متعلق خندیدن است. از آن جا که قرآن کریم خندیدن در برابر محتوای دینی، آداب و رسوم دینی و حتی اشخاص متدین را صرفاً از جانب کفار و افراد بی دین نقل می نماید، برداشت روشن از این مسئله، ناهنجاری خندیدن و خنداندن پیرامون مسائل مرتبط با دین است. یعنی اگر مطابق احادیث، خندیدن و مزاح باعث زدایش دین می گردد، این آسیب در مقاطعی است که موضوع مزاح، عناصر پیوسته به دین باشد و در واقع، اگر کسی این کنش را نسبت به این موضوع انجام دهد، با اصل دیانت او در تعارض است.

بر این اساس، هنجارمندی خندیدن و خنداندن مبتنی بر آن است که این رفتار، خط قرمز مقدسات دینی را در نظر داشته باشد. دقیقاً به همین جهت است که در سیره معصومین، وقتی شخصی موضوع خنده را امور دینی قرار می داد با برخورد سلبی پیشوایان مواجه می گردید؛ مانند نفرین امام سجاد (ع) نسبت به ضمره بن سمره که گفتاری از رسول خدا (ص) در موضوع مرگ را سوژه خندیدن و خنداندن قرار داد (راوندی، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۵۸۶). نکته قابل توجه اینجا است که در گفتار امام به بعد منفی همین مسئله تصریح می گردد: «ضَحِكٌ وَ أَضْحَكٌ لِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ...»؛ به سخن پیامبر خندید و خندانید....

در بخش دیگر آسیب های روانی موضوع حاضر به طور عمده در نوع کنش های عاطفی و احساسی، خود را نشان می دهد که ناشی از تبعات پیش گفته مسئله مانند ایجاد

کینه و دشمنی است. البته ممکن است این آسیب‌های روانی در بعد اجتماعی و یا حتی دینی هم خود را نشان بدهند. اما به هر روی باید مسئله خنده به گونه‌ای مدیریت شود که آسیب روانی برای شخص ایجاد نکند. به طور طبیعی می‌توان گفت دشمنی و کینه زمانی از یک شوخی و گفتار طنزآمیز ایجاد می‌شود که متعلق آن، ویژگی‌های شخصی، شخصیتی و یا عملکرد یک فرد باشد و این می‌تواند ذیل عنوان تمسخر یا استهزاء قرار گیرد. زیرا هر دو مورد، ناظر به رفتار یا ویژگی دیگران بروز می‌یابند و هر دو در فرهنگ دینی ممنوع هستند. اما وقتی که سوژه خندیدن یا خندانیدن، یک شخص معین نباشد و یا کنایه به شخص خاصی نباشد، ایجاد دشمنی یا کینه معنا ندارد. بر این اساس آسیب‌های روانی بیان شده، ناظر به موقعیتی است که شخصیت فرد یا افرادی محل خدشه قرار بگیرد.

ضابطه کلی در این بعد را می‌توان ذیل یکی از حدود گفتاری حُسن خلق مشاهده نمود که در احادیث معصومین با عنوان «طیب کلام» معرفی گردیده است. (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۵۳) آشکار است خنده‌ای که باعث رنجش خاطر، کینه‌ورزی یا دل‌شکستگی فردی در اطرافیان یا جامعه بشود، نمی‌تواند مصداق سخن پاکیزه باشد. به همین جهت یکی از شروط رابطه محبت‌آمیز، ترک مزاح (به همراه ترک مرأء) معرفی گردید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۶۴) در حالی که می‌دانیم مزاحی که مسرت‌بخش و شادی‌آفرین باشد، شرط لازم در هر رابطه صمیمی و دوستانه‌ای است.

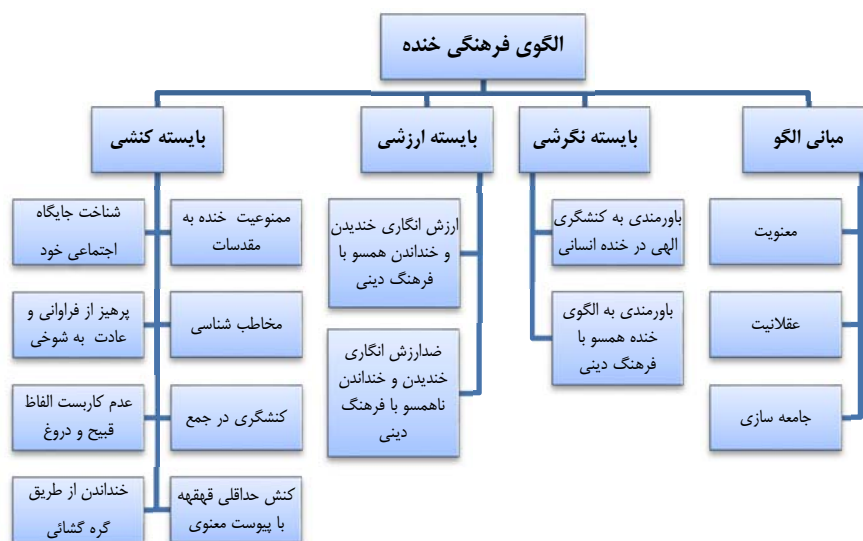
با لحاظ همان نکته فوق، آسیب‌های اجتماعی خندیدن و خندانیدن مرتفع می‌گردد. زیرا هرچند گاهی دشمنی‌ها و کینه‌ها زودده شده یا مطابق آن کنشی اجتماعی صورت نمی‌گیرد؛ اما در بسیاری موارد، بازخوردهای اجتماعی دارد و باعث دغدغه‌مندی شخص کینه‌دار، در تلافی یا جبران تمسخر یا هر ضربه دیگری که به شخصیتش وارد شده، می‌گردد. فارغ از این مسئله، بخشی از آسیب‌های اجتماعی مسئله ناظر به فرد کنش‌گر این رفتار است؛ مانند زدایش هیبت و آبرو که مرتبط با جایگاه اجتماعی شخص و انگاره ذهنی سایرین به نوع شخصیت وی است. در این صورت شوخی و خنده که در مواردی مقید به

قید کثرت نیز گردیده، باعث پست‌انگاری یا حقیرانگاری شخصیت وی در دیدگاه دیگران می‌گردد و آنگاه ارزش اجتماعی وی کاهش می‌یابد. دقیقاً به همین جهت فرموده‌اند: «مَنْ كَثُرَ مِرَاخُهُ اسْتُجْهِلَ». «کسی که شوخی او زیاد شد، نادان شمرده شود» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۲). بر این اساس، مسئله دایر مدار «افراط در مزاح» است که احادیث آن را به‌عنوان یک ناهنجار شمرده‌اند.

همچنین پیامدهایی مانند جری شدن دیگران بر فرد یا گریزان شدن هم‌نشینان که مقید به قید کثرت است، می‌توانند علاوه بر انگاره‌های ذهنی، واکنش‌های منفی را نیز به دنبال داشته باشند که این وابسته به میزان جسارت دیگران است. در واقع اگر فردی مأخوذ به حیا در معاشرت با کنش‌گر مزاح باشد، پیامد آن گریزانی و عدم هم‌نشینی خواهد بود و اگر شخصی، جسور و صریح در تعامل با وی باشد، باعث جری شدن و زدایش ادب و احترام در روابط اجتماعی میان آنان خواهد بود که پیامدهای بزرگ‌تری به دنبال خواهد داشت؛ مانند آسیبی که این موضوع به همبستگی اجتماعی میان آحاد جامعه و یا اقشار جامعه وارد می‌سازد. همچنان که احادیث بر این آسیب تصریح دارند: «المزاح فُرْقَةٌ؛ شوخی مایه تفرقه است. بنابراین خندیدن و خنداندن در فرهنگ اسلامی بر محور عقلانیت می‌گردد؛ عقلانیتی که منافع اجتماعی را بر منافع فردی ترجیح می‌دهد.

نکته پایانی در این الگو که می‌توان از گزاره قرآنی تاریخی مربوط به همسر ابراهیم استفاده نمود آن است که وی با شنیدن خبر خوش ملائکه مجسم الهی، ناخودآگاه خندید و می‌دانیم این خندیدن واکنش طبیعی سرور و شادمانی وی از فرزنددار شدن بود. از این موضوع می‌توان این برداشت روشن را داشت که خنداندن لزوماً از طریق گفتار طنزآمیز و شوخی و مزاح، ارزش نیست. بلکه گاهی انجام کار ارزشمندی برای شخصی که دچار مشکل است، می‌تواند اسباب شادی و خنده او را فراهم آورد که در تعبیر حدیثی از آن به ادخال سرور در قلب تعبیر می‌گردد. به دیگر سخن از این گزاره می‌توان چنین برداشت

نمود که اگر گره‌ای از کار انسانی گشوده شود یا گرفتاری برطرف شود، به صورت طبیعی اسباب خنده و شادمانی وی فراهم خواهد شد؛ هرچند آن عملکرد اساساً طنز نباشد. بر این اساس بخشی از خنداندن، بستری متفاوت می‌یابد که جامعه‌ساز خواهد بود. بر اساس آن چه بیان گردید، الگوی فرهنگی خندیدن و خنداندن را می‌توان در سه بعد پیوسته در نظامات فرهنگی با لحاظ مبانی آن، در نمودار ذیل مشاهده نمود:



الگوی فوق با لحاظ شاخصه‌های بیان شده، مبتنی بر سه مبنای مشخص است: معنویت و لحاظ و وضعیت مطلوب روحی انسان است که فرهنگ اسلامی در وضعیت خنده و عدم خنده حفظ و بهبود آن را در نظر دارد و الگویی ارائه می‌دهد که آسیب‌رسان به رشد معنوی انسان نباشد. این مبنا از بیان آسیب‌های دینی و معنوی خنده مانند ضربه به ایمان قابل برداشت است. دوم عقلانیت است که پیامدهای عقلانی آن را لحاظ می‌نماید و الگویی را می‌پوید که به تعقل انسان و جدیت و هدفمندی حیات وی آسیب نرساند؛ و سوم جامعه

سازی که خندیدن و خنداندن را در مسیر هم‌افزایی اجتماعی لحاظ می‌نماید و هر گونه خنده، مزاح و شوخی مغایر با همبستگی جامعه را مردود می‌شمارد و به همین جهت می‌توان گفت سلامت روانی نیز، وابسته دیگر این مسئله است که مورد توجه روان‌شناسان بوده و هست. منتها با این تفاوت که فرهنگ دینی نقش نخندیدن را در کنار نقش خندیدن در سلامت روانی محفوظ می‌دارد.

### نتایج تحقیق

بر اساس آن چه بیان گردید، نگاه قرآن و حدیث به مقوله خندیدن و خنداندن دارای چند شاخصه است: نخست آن که یک سو نگر نبوده و خنده یا گریه را به صورت مجزا ارزش نمی‌انگارد؛ بلکه رویکرد توأمانی و جامع دارد و هر دو را در موقعیت مناسب خود، مطلوب می‌شمارد. دوم آن که فرهنگ اسلامی در این مسئله، واقع‌گرا است و پیامدها یا واکنش‌های قطعی یا احتمالی شوخی، مزاح یا گفتار طنزی را در نظر می‌گیرد. سوم آن فرهنگ اسلامی نگاهی کاملاً کاربردی دارد و ضوابطی ارائه می‌دهد که در جامعه اسلامی قابل پیاده‌سازی است.

نتیجه دیگری که از محتوای قرآن و حدیث در این مسئله قابل برداشت است، این که بخشی از جریان تهاجم فرهنگی به فرهنگ اسلامی در جامعه دینی، تحت پوشش همین مسئله خود را آشکار می‌سازد. به دیگر سخن، عناصر یا جریان‌های ضد فرهنگی بخشی از هجمه به ارزش‌های الهی را در قالب طنزپردازی و به بهانه شاد سازی مردم انجام می‌دهند و حتی ممکن است بخشی از جامعه دینی را نیز با خود همراه سازند و این پیامد ناآگاهی یا بی‌توجهی به الگوی مطلوب این موضوع است. در پایان باید گفت این مسائل که مصادیق خندیدن و شوخی ارزشمند در نگره دینی، ناظر به چه مواردی است و یا این که آیا بر مبنای فرهنگ اسلامی می‌توان میان اقشار مختلف جامعه، نسبت به این الگو، تفاوتی قائل



شد و این که چگونه می توان به خنداندن به عنوان یک حرفه مستقل و یا یک هنر در عرصه اجتماعی و رسانه‌ای نگریست، هر کدام مسئله‌ای مستقل و مجال پژوهشی دیگر است.

### منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، **معانی الأخبار**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر، چاپ سوم.
۵. ابن همام اسکافی (۱۴۰۴)، **التمحیص**، قم: مدرسه الامام المهدی، چاپ اول.
۶. اسعدی، محمد مصطفی (۱۳۹۷)، **آسیب شناسی فرهنگی جوامع از دیدگاه قرآن**، رساله دکتری، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
۷. ایمان، محمد تقی؛ نو شادی، محمود رضا (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، **فصلنامه پژوهش**، سال ۳، شماره ۲، صص ۱۵-۳۰.
۸. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۹. پرهیزکار، هادی (۱۳۹۱)، **شادی و نشاط از دیدگاه قرآن و حدیث**، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، **تصنیف غرر الحکم**، مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۱۱. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶)، **تفسیر کوثر**، قم: انتشارات هجرت، چاپ اول.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، **و سائل الشیعه**، مؤسسه آل البیت، قم: چاپ اول.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۲)، **رهنمود شورای عالی انقلاب فرهنگی**، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ اول.
۱۴. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، **قرب الإسناد**، مؤسسه آل البیت، قم: چاپ اول.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، **إرشاد القلوب الی الصواب**، قم: شریف الرضی، چاپ اول.
۱۶. راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۹)، **الخرائج و الجرائح**، قم: مؤسسه امام مهدی، چاپ اول.
۱۷. رفعیان، زهرا؛ علیپور دهاقانی، فاطمه (۱۳۹۳)، **خنده درمانی از دیدگاه قرآن و عترت و روانشناسی**، دارخوین: چاپ اول.
۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، **نهج البلاغه**، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
۱۹. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم.
۲۰. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸)، **التفسیر الکبیر**، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتاب الثقافی، چاپ اول.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **الأمالی**، قم: دارالثقافه، چاپ اول.
۲۳. قرائتی، محسن (۱۳۹۱)، **خنده و گریه**، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ اول.

۲۴. کافی، مجید، (۱۳۹۲)، **فرهنگ دینی نه ناهیم نظر به ها و راه کار ها**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
۲۵. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸ق)، **البلد الامین و الدرع الحصین**، بیروت: موسسه الأعلمی، چاپ اول.
۲۶. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲ق)، **الزهد**، غلامرضا عرفانیان، قم: المطبعه العلمیه، چاپ دوم.
۲۷. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، **عیون الحکم و المواعظ**، حسین حسینی بیرجندی، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
۲۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۴)، **الگوی شادی از نگاه قرآن و حدیث**، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ سوم.
۳۰. مراغی، احمد مصطفی (۱۳۷۱ق)، **تفسیر المراغی**، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۳۲. مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳)، **فلسفه فرهنگ**، تهران: انتشارات علمی، چاپ اول.
۳۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، **تفسیر الکاشف**، قم: دار الکتب الاسلامی، چاپ اول.
۳۴. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، عبدالله محمود شحاته، لبنان: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۳۵. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، **مجموعه ورام**، قم: مکتبه فقیه، چاپ اول.

**Bibliography:**

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1403 AH), *Ma'ānī al-Akhhbār*, Qom: Islamic Publications Office, first edition.
3. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1413 AH), *Man lā Yahzuruh al-Faqīh* (ed. Ali Akbar Ghaffari), Qom, Islamic Publications Office, second edition.
4. Ibn Manzūr, Moḥammad b. Mokarim (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Ismā'īlī Publishing Institute.
5. Ibn Hammām Eskāfī (1404 AH), *Al-Tamhis*, Qom: Imam Al-Mahdi Seminary, first edition.
6. As'adī, Mohammad Mostafa (2018), *Cultural Pathology of Societies from the Perspective of the Qur'an* (PhD thesis), Qom, University of Islamic Studies.
7. Barqī, Ahmad Ibn Muhammad (1992), *Al-Mahāsīn* (Urmawī, Jalaluddin Muhaddith), Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīya, second edition.
8. Parhizkar, Hadieh (2012), *Happiness and Cheerfulness from the Perspective of Qur'an and Hadith*, Qom: Boostan-e Ketab, second edition.
9. Tamīmī Amīdī, Abd al-Wāhd bin Muhammad (1987), *Tasnīf Ghurar al-Hikam* (ed. Mustafa Derayati), Qom: Islamic Propagating Office, first edition.
10. Jafari, Yaghoub (1997), *The Commentary of Kawthar*, Qom: Hijrat Publications, first edition.
11. Hurr Āmulī, Muhammad ibn Hassan (1409 AH), *Tafsīl Wasā'il al-Shī'a*, first edition, Qom: Āl-Bayt (AS) Foundation.
12. Hosseini Khamenei, Seyed Ali (2013), *Guideline 1 of the Supreme Council of the Cultural Revolution*, Tehran: Islamic Revolution Publications, first edition.
13. Humairī, Abdullah Ibn Ja'far (1413 AH), *Qurb al-Isnād*, Āl al-Bayt Institute, Qom: first edition.
14. Dailamī, Hassan Ibn Muhammad (1412 AH), *Irshād al-Qulūb ila al-Thawāb*, Qom: Sharif al-Radī, first edition.
15. Rāvandī, Saeed Ibn Hebat Allah (1409 AH), *Al-Kharā'ij wal-Jarā'ih*, Qom: Imam Mahdi Institute, first edition.
16. Rafieian, Zahra and Alipour Dehaghani, Fatemeh (2014), *Smile Therapy from the Perspective of Qur'an, Ahl al-Bayt (AS), and Psychology*, Darkhovin, first edition.

17. Sharif al-Radī, Muhammad ibn Hussein (1414 AH), *Nahj al-Balaghah* (ed. Subhī Saleh), Qom: Hijrat, first edition.
18. Tabātabā'ī, Mohammad Hussein (2011), *Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Al-A'lamī Institute, second edition.
19. Tabarānī, Suleiman Ibn Ahmad (2008), *Al-Tafsīr Al-Kabīr, Tafsīr Al-Qur'an Al-Azim*, Jordan: Dar Al-Kitab Al-Thaqāfī, first edition.
20. Tabrisī, Fadl Ibn Hassan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* (ed. Hashem Rasooli), Tehran: Naser Khosrow, third edition.
21. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Al-Amālī*, Qom: Dar al-Thaqāfa, first edition.
22. Kafī, Majid (2013), *Religious Culture, Concepts of Theories and Strategies*, Qom: Seminary and University Research Institute, First Edition.
23. Kafamī, Ibrahim Ibn Ali (1418 AH), *Al-Balad Al-Amān wa Al-Dir' Al-Hasīn*, Beirut: Al-A'lamī Institute, first edition.
24. Kūfī Ahwāzī, Hussein Ibn Saeed (1402 AH), *Al-Zuhd* (Gholamreza Erfanian), Qom: Scientific Press, second edition.
25. Laithī Wāsītī, Ali ibn Muhammad (1997), *'Uyūn al-Hikam wa al-Mawā'iz*, (Hussein Hassani Birjandi), Qom: Dar al-Hadith, first edition.
26. Majlisī, Mohammad Baqir (1403 AH), *Bihār Al-Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi, second edition.
27. Mohammadi Reyshahry, Mohammad (2015), *The Model of Happiness from the Perspective of Qur'an and Hadith*, Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization, third edition.
28. Marāghī, Ahmad Mustafa (1992), *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dar al-Fikr, first edition.
29. Mostafavi, Hassan (1989), *Al-Tahqīq fī Kalimāt al-Qur'an*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, first edition.
30. Mosleh, Ali Asghar (2014), *Philosophy of Culture*, Tehran: Scientific Publications, first edition.
31. Muqātal ibn Sulaymān (1423 AH), *Tafsīr Muqātal ibn Sulaymān* (Abdullah Mahmoud Shehata), Lebanon: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
32. Muḡhnīyeh, Mohammad Jawad (1424 AH), *Tafsīr al-Kāshif*, Qom: Dar al-Kitab al-Islamī, first edition.
33. Warrām Ibn Abi Farās, Massoud Ibn 'Isā (1410 AH), Warrām Collection, Qom: Maktaba al-Faqīh, first edition.

## تبیین ماهیت معجزه از دیدگاه علامه طباطبائی فرزانه روحانی مشهدی<sup>۱</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35407.3148

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

این پژوهش با هدف تبیین مفهوم خارق‌العادگی در تعریف معجزه، تقریری از دیدگاه علامه طباطبائی درباره ماهیت معجزه، ارائه می‌کند که برخی تعارضات ظاهری در بیان ایشان را رفع می‌نماید. در این راستا با الگوگیری از روش مفسر‌المیزان بر اساس تحلیل جامع آیات قرآن، تبیینی نو از مفاهیم کلیدی قرآنی مورد استفاده در این بحث مانند نفس، روح، ملکوت و پیوند میان آن‌ها ارائه شده و روشن می‌گردد، معجزه هرگز قوانین طبیعت را نقض نمی‌کند و مساله عدم سنخیت علت و معلول که عامل ظهور یک تناقض در بحث علامه شده است، با معرفی عاملی مادی در نفس پیامبر به عنوان علت معجزه حل می‌شود؛ البته از سوی دیگر بر وجود مساله ارتباط مادی و مجرد به شکلی کلان و عام در همه پدیده‌ها تاکید می‌شود؛ به این معنا که همه پدیده‌ها از سطح ظاهری یا مادی و به تعبیر قرآن خلقی

<sup>۱</sup> استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. f\_rohani@sbu.ac.ir

برخوردارند و در عین حال و در پیوند با همین سطح، از جنبه‌ای باطنی یا مجرد و به تعبیر قرآن ملکوتی بهره‌مند هستند و این دو سطح در سراسر هستی با یکدیگر تعامل دارد و مساله دشوار فلسفه، تبیین این پیوند و تعامل سراسری است؛ بنابراین معجزه به عنوان یک استثناء برای اصل سنخیت مورد بحث نخواهد بود؛ زیرا در معجزه جنبه ملکوتی انسان برگزیده در جنبه ملکوتی سایر پدیده‌ها اثر می‌گذارد و در سطح مشهود نفس مادی او بر طبیعت اشیاء اثرگذار است.

### واژه‌های کلیدی:

معجزه در قرآن، علم و معجزه، قانون علیت، نقض قوانین طبیعت.

### مقدمه و طرح مسئله

در مباحث کلامی، معجزه امری خارق‌العاده تعریف می‌شود که ارائه آن از جانب مدعی منصب الهی ضروری است تا گویای پیوند او با خالق جهان باشد، زیرا در امر خارق‌العاده نوعی تصرف در قوانین طبیعت رخ می‌دهد که تنها با اذن خالق جهان امکان آن رخداد قابل توجیه است و بدین گونه حقانیت ادعای نماینده الهی ثابت می‌شود (خویی، ۱۲۸۷ش، ص ۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۱۵).

تبیین علمی یا فلسفی ماهیت امر خارق‌العاده با پیچیدگی‌های فراوان روبروست که محل گفتگوی فیلسوفان واقع شده است؛ مک‌گرو<sup>۱</sup> نمونه‌هایی از مسائل فلسفی درباره ماهیت معجزه را در دایره المعارف فلسفه استنفورد بر شمرده است. او پس از ذکر دیدگاه مشهور که از سوی هیوم مطرح شده، اشکالاتی را درباره مفهوم قانون طبیعی (Brown،

<sup>۱</sup> McGrew

۱۸۲۲، ص ۲۱۹-۳۳؛ Lias، ۱۸۹۰، ص ۵-۷؛ Huxley، ۱۸۹۴، ص ۱۵۴-۵۸؛ Joyce، ۱۹۱۴، ص ۱۷؛ Hesse، ۱۹۶۵؛ Montgomery، ۱۹۷۸؛ ر.ک: Wardlaw، ۱۸۵۲، ص ۲۷-۴۱)، سبقت مفهوم معجزه بر قانون طبیعی، مفهوم نقض (Hume، ۲۰۰۰؛ ر.ک: Voltaire، ۱۹۰۱، ص ۲۷۲) و مبهم بودن قوانین نقض شده در معجزه (Earman، ۲۰۰۰؛ Swinburne، ۱۹۷۰) طرح نموده، سپس توجیحات و استدلالهای گوناگون برای توضیح ماهیت معجزه را طبقه‌بندی و نقد نموده است.

در نهایت گروهی این گونه نتیجه می‌گیرد که با تعریف جدیدی از مفهوم «قانون طبیعی» و تعریف «نقض» عملاً معجزه به عنوان یک واقعه فراتر از توان تولید طبیعت تعریف می‌شود (Aquinas، ۱۹۰۵) و به این صورت ارتباط بین معجزه و عاملیت مافوق طبیعی آشکار می‌شود (McGrew، ۲۰۱۹).

بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان نیز نشانگر اختلاف نظر آنان درباره امر خارق‌العاده است؛ به گونه‌ای که متکلمان اشعری اساساً قانون علیت را معتبر ندانسته و جریان مستمر در طبیعت را صرفاً توالی حوادثی می‌دانند که خداوند مستقیماً می‌آفریند (غزالی، ص ۱۶۹-۱۷۰). بنابراین، خرق عادت از نگاه اینان صرفاً به این معناست که خداوند گاهی بر خلاف عادت مألوف خود عمل می‌کند.

از سوی دیگر حکیمان مسلمان به وجود رابطه علی و معلولی میان حوادثی که رخ می‌دهند، قائلند و برآنند که در معجزه، قانون علیت، سنخیت علت و معلول، نظم طولی و سلسله مراتبی عالم نقض نمی‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۹۵-۴۱۸؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۲-۸۳)؛ از این رو، سعی دارند تا معجزه را بر طبق این اصول تبیین کنند (نک: احمدی، ۱۳۸۵ش).

نکته کلیدی که ضرورت این بحث را آشکار می‌سازد، آن است که دانشمندان علوم طبیعی بنابر شناخت خود از جهان در امکان واقعی و عقلی رخداد معجزه به عنوان نقض قانون طبیعت یا رویدادی فراتر از توان تولیدی طبیعت، تردید نموده و آن را به عنوان یک



امر صرفاً ایمانی و نه عقلانی باور دارند. در حالی که قرآن درک حقانیت آیات و معجزات را ویژه دانشوران دانسته است (العنکبوت: ۴۹). وقوع نقض در قانون طبیعت در معجزه یا روی دادن امری فراتر از توان طبیعت، معجزه را از دسترس تحلیل علمی و عقلی خارج می‌سازد و دایره باورمندان آن را تنگ و تنگ‌تر می‌سازد. از این رو هدف اصلی این نوشتار بررسی نگاه قرآن در این باره است.

در این میان علامه طباطبائی به عنوان یک مفسر و فیلسوف مسلمان کوشیده تا بر اساس آیات قرآن تبیینی عقلانی از ماهیت معجزه ارائه دهد و این نوشتار در راستای حل مسأله فوق، بر تحلیل، نقد و توسعه دیدگاه قرآنی-عقلی ایشان تمرکز دارد. ایشان در تفسیر المیزان ذیل آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ...» (البقره: ۲۳)، بحث مفصلی درباره اعجاز و ماهیت آن ارائه داده‌اند که حاوی نکات مهمی درباره رابطه معجزه با عقل و با علم بوده و مورد توجه مولفان در موضوع اعجاز قرآن قرار گرفته است (سعیدی‌روشن، ۱۳۷۹ش، ص ۸۳؛ احمدی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۷۶). با این وجود برخی بیانات ایشان در نگاه اول متعارض به نظر می‌رسد و مسایلی را ایجاد می‌کند؛ به عنوان نمونه ایشان با وجود تاکید بر خارق‌العاده بودن معجزه می‌گویند، عادت طبیعت آن را انکار نمی‌کند؛ یعنی از سویی به خارق‌العادگی و از سوی دیگر به عادی بودن آن در طبیعت اشاره می‌کند.

همچنین ایشان می‌پذیرد که هر معلول طبیعی علّتی طبیعی دارد که رابطه طبیعی‌اش را با آن حفظ می‌کند و بر این اساس به دانشمندان روان‌کاو حق می‌دهد که عامل امور خارق‌العاده را به امواجی مغناطیسی نسبت دهند که از نفس انسان نشأت می‌گیرد. اما در جایی می‌گویند علوم طبیعی به دلیل تکیه بر حس و تجربه قادر به تصدیق معجزه نیست. در حالی که کشف امواج مغناطیسی از همین طریق حسی و تجربی صورت گرفته است. تعارض ظاهری دیگر با این قاعده، آنجا شکل می‌گیرد که بیان می‌دارد، مبدا نفسانی در

معجزه و خارق عادت، امری مجرد است و این مبدا نفسانی موجب ظهور امر مادی خارق عادت است.

بر اساس دیدگاه ایشان یک نظام علّیت حقیقی وجود دارد که بر خلاف یا مغایر با نظام علّیت ظاهری است؛ یعنی علّت‌هایی که ما تشخیص می‌دهیم، واقعا علّت نیستند، بلکه علّت باطنی دیگری در کار است که علم و تنظیم آن مختص الله است. اما از طرفی این دو نظام ظاهری و باطنی مخالف و مغایر را یکپارچه و بر یک نظم و نسق دانسته‌اند. در راستای حل مسائلی مانند آنچه مطرح شد، در این مقاله کوشش می‌شود، بیان ایشان درباره ماهیت اعجاز و رابطه آن با علوم تجربی و عقل مورد تبیین و نقد و توسعه قرار گیرد.

### پیشینه تحقیق

شایان ذکر است، پژوهش‌هایی درباره معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی انجام شده که مساله، هدف و روی کرد آن با این پژوهش تفاوت دارد. برای نمونه براتی و جوادی در مقاله‌ای با عنوان «مدلول معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی و سوئینبرن» در پی اثبات این نظر هستند که سوئینبرن مدلول معجزه را اثبات وجود خدا و درستی تعالیم پیامبر می‌داند؛ در حالی که علامه طباطبایی مدلول معجزه را فقط صدق مدعی نبوت می‌داند (براتی و جوادی، ۱۳۹۴ش، ص ۳۶).

تشکری و اکبریان در پایان در پایان نامه «تبیین فلسفی معجزه از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» طی مطالعه‌ای تطبیقی نشان می‌دهد، علامه معجزه را از اساس متفاوت با سایر امور می‌داند، حال آنکه از نظر ملاصدرا معجزه و غیر آن از سنخ واحدند، با این تفاوت که خداوند اراده می‌کند معجزه غیر سایر امور باشد (تشکری و اکبریان، ۱۳۸۹ش). همچنین پژوهش‌هایی درباره ابعاد اعجاز از دیدگاه علامه و غیر از آن انجام شده، که موضوع آن با مساله این پژوهش تفاوت دارد.

### ۱. مروری بر دیدگاه علامه طباطبائی درباره ماهیت معجزه

علامه طباطبائی در بحثی با عنوان اعجاز و ماهیت آن مساله‌ای را درباره چیستی معجزه مطرح نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۵۹-۸۸). مسأله محوری ایشان نحوه سازگاری خارق‌العادگی معجزه با عمومیت قانون علیت است. ایشان این ادعا را ضمن هفت فصل با استناد به آیات قرآن اثبات نموده‌اند. اکنون با دقت، گزاره‌های منطقی در بحث ایشان، مرور و آن‌گاه تحلیل می‌شود.

#### ۱-۱. اجزاء و گزاره‌های استدلال

استدلال ایشان به ترتیب حاوی گزاره‌های منطقی زیر است:

- ۱) قانون علیت ضروری عقل است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴).
- ۲) مباحث علوم طبیعی بر قانون علیت تکیه دارد (همان، ص ۷۴).
- ۳) قرآن قانون علیت عمومی را می‌پذیرد (همان، ص ۷۴).
- ۴) قرآن همه حوادث آسمانی و زمینی را معلول اسباب می‌داند، در عین این که در آخر همه را با نگاهی توحیدی به خدا مستند می‌سازد (همان، ص ۷۴).
- ۵) علت، آن امر واحد یا مجموع اموری است که وقتی دست به دست هم داده و در طبیعت به وجود می‌آیند، به حکم تجربه باعث پیدایش موجودی دیگر با عنوان معلول می‌شوند (همان، ص ۷۴).<sup>۱</sup>
- ۶) قرآن وجود حوادث خارق‌العاده را می‌پذیرد (همان، ص ۷۴).
- ۷) حوادث خارق‌العاده با جریان عادی و مشهود در عالم طبیعت که بر نظام علت و معلول استوار است، سازگار نیست (همان، ص ۷۴).<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> «ولا تعنی بالعلة إلا أن یکون هناك أمر واحد أو مجموع أمور إذا تحققت فی الطبيعة مثلا تحققت عندها أمر آخر نسیمیه المعلول بحکم التجارب».

<sup>۲</sup> «لا یساعد علیه جریان العادة المشهودة فی عالم الطبيعة علی نظام العلة و المعلول الموجود».

- ۸) حوادث خارق العاده محال عقلی نیستند (همان، ص ۷۵).
- ۹) عادت طبیعت معجزات را انکار نمی کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۰) تبدیل زنده به مرده و تبدیل مرده به زنده و تبدیل صورتها و حوادث معجزاتی هستند که طبیعت از آن سرشار است (همان، ص ۷۵).
- ۱۱) فرق امر عادی با امر خارق العاده، مشهود بودن اسباب موثر در آن و روابط مخصوص میان آنها و شرایط زمانی و مکانی ویژه است که به صورت تدریجی رخ می دهد. علت امر خارق العاده غیر مشهود است و به طور آنی اثر می کند (همان، ص ۷۵).<sup>۳</sup>
- ۱۲) علوم طبیعی همچون حس و تجربه ساده بر سطح مشهود از نظام علی و معلولی طبیعی تکیه دارد، از این رو معجزات را تصدیق نمی کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۳) علم به جهت کثرت گزارشها از وقوع خارق عادت، نمی تواند آن را انکار کند (همان، ص ۷۵).
- ۱۴) علمای روانکاو دنیا، ناگزیر در مقام توجیه اینگونه کارها، آن را به جریان امواج نامرئی الکتریسته و مغناطیسی نسبت داده اند (همان، ص ۷۶).
- ۱۵) حق با آنهاست؛ هر معلول طبیعی علتی طبیعی دارد که رابطه طبیعی اش را با آن حفظ می کند (همان، ص ۷۶).
- ۱۶) هر رخداد مادی در وجودش به الله مستند است که از طریق مجرای مادی و راهی طبیعی فیض وجود را از خداوند دریافت کرده است (همان، ص ۷۶).<sup>۴</sup>

<sup>۳</sup> «إنما الفرق بين صنع العادة وبين المعجزة الخارقة هو أن الأسباب المادية المشهودة التي بين أيدينا إنما تؤثر أثرها مع روابط مخصوصة و شرائط زمانية و مكانية خاصة تقضى بالتدریج فی التأثير»

<sup>۴</sup> «یثبت لكل حادث مادی مستند فی وجوده إلى الله سبحانه (و الكل مستند) مجرى ماديا و طريقا طبيعيا به یجرى فیض الوجود منه تعالى إليه».

- ۱۷) قرآن وجود این سبب مادی را پذیرفته و نامی از آن نبرده، چون خارج از غرض قرآن بوده است (همان، ص ۷۶).<sup>۵</sup>
- ۱۸) قرآن به سبب طبیعی مستور از علم ما به عنوان علت امر خارق العاده اشاره کرده که بر خلاف اقتضای اسباب عادی عمل می کند (همان، ص ۷۷).<sup>۶</sup>
- ۱۹) خدای تعالی بین تمامی موجودات اتصالها و ارتباطهایی برقرار کرده که زمام همه این علل به دست اوست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد به حرکتش در می آورد (همان، ص ۷۷).
- ۲۰) میان موجودات، علیت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و بحسب عادت در می یابیم، بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است (همان، ص ۷۷).<sup>۷</sup>
- ۲۱) دلیل روشن این معنا این است که می بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آنند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند (همان، ص ۷۷).
- ۲۲) نظام وجود در موجودات مادی چه با جریان عادی موجود شوند، و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است، و اختلافی در طرز کار آن علل نیست، همه به یک تیره است، و آن این است که هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است (همان، ص ۷۸).

<sup>۵</sup> «أما القرآن الكريم فإنه وإن لم يشخص هذه العلة الطبيعية الأخيرة التي تعلل جميع الحوادث المادية العادية والخارقة للعادة (علی ما نحسبه) بتشخیص اسمه و كیفیة تأثيره لخروجه عن غرضه العام إلا أنه مع ذلك یثبت لكل حادث مادی سبباً مادياً یاذن الله تعالى».

<sup>۶</sup> «یکون هناك سبب طبیعی مستور عن علمنا یحیط به الله سبحانه و یبلغ ما یریده من طریقہ ... فإنها تدل علی أن كل شیء من المسببات أعم مما تقتضیه الأسباب العادية أو لا تقتضیه فإن له قدراً قدره الله سبحانه علیه»  
<sup>۷</sup> «ففي الوجود علیه و ارتباط حقیقی بین كل موجود و ما تقدمه من الموجودات المنتظمة غیر أنها لیست علی ما نجدہ بین ظواهر الموجودات بحسب العادة بل علی ما یعلمه الله تعالى و ینظمه»

- ۲۳) هر سبب از اسباب عادی، که از مسبب خود تخلف کند، سبب حقیقی نیست، ما آن را سبب پنداشته‌ایم، و در مورد آن مسبب، اسباب حقیقی هست، که بهیچ وجه تخلف نمی‌پذیرد، و احکام و خواص، دائمی است، هم چنان که تجارب علمی نیز در عناصر حیات و در خوارق عادات، این معنا را تایید می‌کند (همان، ص ۷۸).
- ۲۴) اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند، و مستقل در تاثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه کسی جز خدای (عز سلطانه) نیست (همان، ص ۷۹).
- ۲۵) کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر بعد از آنکه خدا اجازه دهد و شخص مجاز، مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد و دخل و تصرفش به مقداری است که اجازه‌اش داده باشند (همان، ص ۷۹).
- ۲۶) هر سببی وقتی مؤثر می‌شود که مقتضی تاثیر موجود، و مانع از آن معدوم باشد و شرط مهم‌تر این است که خداوند جلوگیری سبب از تاثیر نشود (همان، ص ۷۹).
- ۲۷) آوردن معجزه و صدور آن از انبیاء، به خاطر مبدئی است مؤثر که در نفوس شریفه آنان موجود است و تاثیرش منوط به اذن خداست (همان، ص ۸۰).
- ۲۸) تمامی امور خارق‌العاده، چه سحر، چه معجزه، چه غیر آن مانند کرامت‌های اولیاء، و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی است (همان، ص ۸۰).
- ۲۹) آن مبدئی که در نفوس انبیاء و اولیاء و رسولان خدا و مؤمنین هست، ما فوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال است (همان، ص ۸۰).

۳۰) مبدء نفسانی مجرد که باراده خدای سبحان همواره منصور است، وقتی به مانعی مادی برخورد، خدای تعالی نیرویی به آن مبدأ مجرد افاضه می کند که مانع مادی، تاب مقاومت در برابرش نداشته باشد (همان، ص ۸۰).<sup>۸</sup>

۳۱) همه امور چه عادی و چه خارق عادت و امور خارق عادت چه در جهت خیر چون معجزات و کرامات و چه در جهت شر چون سحر به اسباب طبیعی مستند هستند و در همان حال به سببی غیرمادی مستندند که همان امر خداست و این دو سبب یا همزمان به جریان می افتند و یا وحدت دارند (همان، ص ۸۱).<sup>۹</sup>

۳۲) همه اشیاء وجودشان وابسته و مستند و مشروط به امر و اذن الله است، یعنی با اذن خداوند اسبابشان محقق می شود یا سببیتشان تمام می شود؛ با این تفاوت که معجزات و اموری چون دعای بنده، همواره با اراده خداوند همراه می شوند (همان، ص ۸۱).<sup>۱۰</sup>

۳۳) معجزه هم مانند سایر امور خارق العاده به اسباب طبیعی شبیه امور عادی نیازمند است؛ هم امور عادی و هم امور خارق العاده اسبابی باطنی دارند، غیر آنچه ما مسبب می دانیم؛ فرق در آن است که در امور عادی غالباً یا اغلب (و نه همیشه) اسباب حقیقی طبیعی که همراه با اراده خداوند است، با اسباب ظاهری همراهی می کنند، اما در امور خارق العاده از جنس شرور مانند سحر و کهنانت، به اسبابی طبیعی مستندند که با اسباب عادی مفارق و با سبب حقیقی با اذن و اراده مقارن است؛ اما معجزه علاوه بر استناد به

<sup>۸</sup> «هذا المبدأ النفساني المجرد المنصور بإرادة الله سبحانه إذا قابل مانعا ماديا أفاض إمدادا على السبب بما لا يقاومه سبب مادي يمنعه فافهم».

<sup>۹</sup> «فالأمر جميعا سواء كانت عادية أو خارقة للعادة و سواء كان خارق العادة في جانب الخير و السعادة كالمعجزة و الكرامة، أو في جانب الشر كالسحر و الكهانة مستندة في تحققها إلى أسباب طبيعية، و هي مع ذلك متوقفة على إرادة الله، لا توجد إلا بأمر الله سبحانه أي بأن يصادف السبب أو يتحد مع أمر الله سبحانه».

<sup>۱۰</sup> «و جميع الأشياء و إن كانت من حيث استناد وجودها إلى الأمر الإلهي على حد سواء بحيث إذا تحقق الإذن و الأمر تحققت عن أسبابها، و إذا لم يتحقق الإذن و الأمر لم تتحقق، أي لم تتم السببية إلا أن قسما منها و هو المعجزة من الأنبياء أو ما سأله عبد ربه بالدعاء لا يخلو عن إرادة موجبة منه تعالى و أمر عزيزة»

سبب طبیعی حقیقی به اذن الله و امر او با تحدی همراه است؛ از این رو بر خلاف سایر مسببات هرگز مغلوب نمی‌شود (همان، ص ۸۲).

۳۴) سبب معجزه، طبیعی مجهول نیست تا با رفع جهل حجیت آن ساقط شود؛ سبب طبیعی غیر عادی هم نیست که از سحر باز شناخته نشود؛ بلکه سبب طبیعی غیر عادی غیر مغلوب است (همان، ص ۸۲).

## ۲-۱. تحلیل گزاره‌ها درباره ماهیت معجزه

نظریه علامه در تبیین ماهیت معجزه از چند منظر قابل تحلیل است:

### اول: معجزه و قانون علیت

از آنجا که قانون علیت، یک ضرورت عقلی (گزاره ۱) و مورد تایید قرآن است (گزاره ۳)، عدم سازگاری امر خارق العاده با نظام علی مشهود (گزاره ۷)، به دلیل دو تفاوت اصلی علت امر عادی و امر خارق العاده رخ نموده است، یعنی «مشهود» و «تدریجی» بودن علت امر عادی و «غیر مشهود» و «آنی» بودن علت امر خارق العاده (گزاره ۱۱). در نتیجه معجزه محال عقلی نیست (گزاره ۸).

### دوم: عمومیت معجزه

وقوع معجزه یا امر خارق العاده به جهت کثرت رخداد آن در طبیعت، غیر قابل انکار است (گزاره ۹)، مانند تبدیل مرده به زنده و بر عکس (گزاره ۱۰) و قرآن نیز آن را تایید می‌کند (گزاره ۶). بنابراین از دیدگاه علامه غیر عادی بودن معجزه با ندرت رخداد آن نسبت ندارد؛ از طرفی بنابر تصریح ایشان غیر عادی بودن با ناشناخته بودن هم متناظر نیست (گزاره ۳۴). یعنی در عین اینکه نامشهود است (گزاره ۱۱) اما علت خارق العاده بودن آن، ناشناخته بودنش نیست.



### سوم: دیدگاه دانشمندان علوم طبیعی درباره معجزه

دانشمندان علوم طبیعی به دلیل کثرت وقوع امر خارق‌العاده نمی‌توانند، آن را انکار کنند، اما از آنجا که علوم طبیعی همچون حس و تجربه ساده بر سطح مشهود از نظام علی و معلولی طبیعی تکیه دارد، قادر به شناسایی علت نامشهود معجزات و تصدیق آن نیست (گزاره ۱۲). بنابراین شاید نسبی بودن شهود علت معجزات در دیدگاه علامه یک نتیجه منطقی باشد؛ به همین جهت ایشان مجهول بودن را به عنوان ویژگی علت معجزه رد می‌کند (گزاره ۳۴). گویا با روش‌های غیر مبتنی بر حس و تجربه ساده قابل شهود است.

### چهارم: ماهیت علت معجزه

اصل سنخیت علت و معلول درست است و خوارق عادات، علت مادی دارند (گزاره ۱۵)؛ با این وجود از دایره حس و تجربه ساده خارج هستند (گزاره ۱۲). از این رو تطبیق علت امر خارق‌العاده با امواج مغناطیسی توسط روانکاوان دور به نظر نمی‌رسد (گزاره ۱۴). یک سیستم حقیقی علی و معلولی میان موجودات عالم پیوند برقرار کرده (گزاره ۱۹، ۲۰) که یک سطح ظاهر و مشهود و یک سطح باطن یا نامشهود دارد که هر دو کاملاً یکپارچه عمل می‌کنند (گزاره ۲۲) و زمام کل سیستم به دست خداوند است.

علت‌های حقیقی یا باطنی تخلف‌ناپذیر، دائمی و غالب هستند؛ اما علت‌های ظاهری تخلف‌پذیر و مغلوب و مقهور علت‌های باطنی هستند (گزاره ۲۳). گویا علت‌های ظاهری علت تامه نیستند، از این رو معلول آنها گاه با اسباب عادی و ظاهری قابل توجیه نیست و خارق‌عادت جلوه می‌کند (گزاره ۲۰) و در نتیجه علت امر خارق‌العاده توسط علم و علما شناسایی نمی‌شود (گزاره ۲۱).

نظریه ایشان درباره دو سیستم علی ظاهری و باطنی بسیار مشابه دیدگاه آکویناس الاهی‌دان مسیحی قرون میانه است. او بر آن است که معجزه از نظم طبیعی مشهود پیروی نمی‌کند، لکن با وجود این، مطابق با نظم عام الاهی است. او قائل به وجود دو نوع نظم در

طول هم بود: یکی نظم علی و معلولی طبیعی موجود در اشیا که خداوند آن را طبق اختیار و اراده خویش در طبیعت اشیا قرار داده است و بنابراین مانع از تعلق مشیت او به هر چیزی نمی شود، هر چند مخالف این نظم باشد. دیگر نظم عالم الاهی که فراتر از نظم طبیعی است و مانند مورد قبل از علم و اراده خداوند ناشی می شود (نک: احمدی، ۱۳۸۵ش؛ آکویناس، ۱۳۴۳ش، ص ۱۹-۲۰؛ ژیلسون، ۱۳۷۰ش، ص ۵۵۹ — ۵۶۰). البته علامه این نظریه را با دو مفهوم امر و خلق در قرآن پیوند زده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۱۵۱-۱۵۳ و ج ۱۷، ۱۱۶). به این صورت که سیستم مشهود را عالم خلق و سیستم نامشهود را عالم امر یا ملکوت خوانده اند که بسیار مشابه تعبیر «نظم الهی» در بیان آکویناس است.

### پنجم: نسبت علت معجزه با خداوند

همه پدیده‌ها در وجودشان مستند به الله هستند و آن را از مجرای مادی و راهی طبیعی دریافت کرده اند (گزاره ۱۶)، یعنی سلسله پیوندهای موجودات عالم چه در سطح ظاهر و چه در سطح باطن نهایتاً به یک علت مادی با عنوان مجرای فیض منتهی می شود (گزاره ۱۶). به این صورت علامه به سبک فلاسفه مسلمان می کوشد تا مساله عدم سنخیت علت و معلول میان خداوند و موجودات با معرفی موجود واسط برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۲۴). ضمن آن که تاکید می کند قرآن از این سبب نهایی نام نبرده، اگرچه با تعبیر «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» و تعبیر «مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» در آیه (الطلاق: ۳) به این سبب طبیعی مستور اشاره دارد (گزاره ۱۷، ۱۸).

علامه همچنین تاکید می کند که همه اسباب در همه سطوح سلسله، از ابتدایی و غایی یا ظاهری و حقیقی وابسته به اذن خداوند هستند (گزاره ۲۴) و به شکل مستقل عمل نمی کنند و تنها با اذن خداوند امکان تصرف در آن و تسخیر آن فراهم می شود (گزاره ۲۵). در واقع همه امور چه عادی و چه خارق عادت و امور خارق عادت چه در جهت خیر چون معجزات و کرامات و چه در جهت شر چون سحر به اسباب طبیعی مستند هستند و در همان حال به

سببی غیرمادی مستندند که همان امر خداست و این دو سبب یا همزمان به جریان می‌افتند و یا وحدت دارند (گزاره ۳۱).

بنابراین معجزات به طور ویژه به اراده و امر خدا متکی نیستند و از این جهت تفاوتی با سایر پدیده‌ها ندارند؛ اگرچه با حمایت همیشگی خداوند همراهند (گزاره ۳۲) و بر خلاف سایر امور که گاه اسبابشان به اذن خداوند از کار می‌افتد، معجزه هرگز شکست نمی‌خورد و همواره منصور از جانب خداوند است (گزاره ۳۳).

### نشیم: نسبت علت معجزه با اراده پیامبر

علت خاص و ویژه معجزات در نیرویی نهفته است که از نفس پیامبر سرچشمه می‌گیرد و البته همچون همه پدیده‌ها متکی به امر و اذن خداوند است (گزاره ۲۷). البته این علت خاص مشابه علت سایر امور خارق‌العاده از قبیل سحر و کرامت است (گزاره ۲۸) با این تفاوت که معجزه و کرامت از جانب خداوند به شکل دائمی و قطعی حمایت می‌شود (گزاره ۲۹). در نتیجه بر خلاف سحر، معجزه پیامبر شکست‌ناپذیر است (گزاره ۳۴).

نکته عجیب درباره علت خاص معجزه در نفس پیامبر، ویژگی مجرد و غیرمادی بودن آن در دیدگاه علامه است که مساله عدم سنخیت را دوباره به میان می‌آورد؛ مگر آن که با یک چرخش از دیدگاه ایشان، آن مبدأ را با همان علت واحد مادی به عنوان مجرای فیض تطبیق دهیم که البته چنین ادعایی خود نیازمند بحث است. به همین جهت می‌توان در چرخش دیگری مبدا نفسانی را مادی بدانیم، بدون آن که از تطبیق آن با علت واحد مادی سخن بگوییم. در این صورت شاید مادی دانستن آن منشأ نفسانی، مساله عدم سنخیت را برای علت معجزه حل کند و چالش سخت<sup>۱۱</sup> رابطه مادی و مجرد را به سطحی برتر یعنی

<sup>۱۱</sup> Hard Problem

رابطه خداوند و اولین مخلوق انتقال دهد. در این صورت مساله جدیدی شکل می‌گیرد که آیا نفس و کارکردهای آن از نگاه قرآن می‌تواند مادی باشد؟

در مقام بسط نظریه علامه طباطبایی چنانچه خواهد آمد، روشن می‌شود، به شهادت آیات قرآن نفس بر خلاف روح، مجرد نیست و منشأ حالات روانی چون لذت، ترس، وسواس و .. حتی ویژگیهای جنسیتی است که توسط علوم شناختی به شکل طبیعی و مادی قابل تبیین است.

### هفتم: استنادات قرآنی

در این بخش در راستای تحلیل و توسعه دیدگاه علامه طباطبایی به تحلیل کمی و کیفی استنادات قرآنی به عنوان یکی از شاخصه‌های روش ایشان پرداخته، در مواردی به استنادات آن افزوده و مواردی مورد نقد قرار گرفته است. علامه طباطبایی با تبخّر خاص خود در یافتن آیات مرتبط، بند بند دیدگاه خود را به آیات قرآن مستند کرده است؛ اگرچه گاه به ذکر اجمالی مضامین قرآنی بدون استناد به آیه‌ای خاص بسنده نموده است. برای نمونه ایشان برای تصدیق قانون علیت توسط قرآن به آیاتی ارجاع داده که موت و حیات و رزق و حوادث آسمانی و زمینی را به علتی مستند نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴). به نظر می‌رسد، آیه (النور: ۴۳) که مراحل تشکیل باران و تگرگ را بیان می‌کند و از نقش باد و تغییر حالات ابرها به عنوان علل این پدیده یاد می‌کند، یکی از این موارد باشد. همچنین ذکر معجزات پیامبران در قرآن را سند تصدیق حوادث خارق عادت توسط قرآن دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۴). اما پس از بحثی عقلی، از وجود یگانه علتی طبیعی که همه حوادث از عادی و خارق‌العاده را تعلیل می‌کند و مجرای فیض خداوند است، دفاع نموده و مدعی می‌شود که قرآن درباره آن سکوت نموده، چرا که از غرض عمومی قرآن دور بوده و مناسب مخاطب عام قرآن نبوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶).

البته ایشان از آیات (الطلاق: ۲-۳) استفاده نموده و ظاهراً تعبیر «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» را گویای نقش آن علت مادی در تحقق امر خداوند و تعبیر «مَنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» را اشاره به ناشناختگی آن مجرای یگانه دانسته‌اند که گاه موجب بروز پدیده‌هایی بر خلاف اسباب ظاهری می‌گردد، آنچنان که در تعبیر «إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» از آن سخن رفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶-۷۷).

همچنین تاکید خداوند بر استجاب قطعی دعای بندگان (البقره: ۱۸۶؛ المومن: ۳۶) و کفایت خداوند برای آنان (الزمر: ۳۶) را نیز به عنوان شواهد قرآنی این دیدگاه ذکر کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۶). سپس از نظام علی حقیقی و پنهانی حکایت می‌کند که زمام آن تنها به دست خداوند است و تعبیری قرآنی مانند «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ، وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» و «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» دال بر این مطلب شمرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۷). ایشان استدلال می‌کند که آیه «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» در کنار آیات فوق قانون عمومی علیت را در کنار وجود نظام علی حقیقی اثبات می‌کند و با استفاده از آیه «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» نتیجه می‌گیرد هر دو نظام علی ظاهری و باطنی با هم متحد و یکپارچه هستند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۸).

در اثبات اتصال همه علتها به خداوند و عدم استقلال آنها در اثرگذاری، ایشان از مفهوم اذن و شفاعت در آیات قرآن بهره‌جسته و با نگاهی نو به مفهوم شفاعت، معنای آن را به هر گونه وساطت میان امر خدا و پیدایش پدیده‌ها در عالم خلق و به بیان دیگر معنای آن را به هر گونه سببیت گسترش داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۹). در بخش چهارم سخن، اصلی‌ترین ادعا با استناد به قرآن مطرح می‌شود، این که سبب معجزه یا خارق عادت مبدئی در نفس پیامبر یا ساحر دارد؛ زیرا آورنده معجزه در آیه (المومن: ۷۸) رسول و فاعل سحر و جدایی‌افکنی میان همسران، در آیه (البقره: ۱۰۲) ساحر است. با این تفاوت که

به دلیل آیات نصرت و غلبه رسولان (الصافات: ۱۷۳؛ المجادله: ۲۱؛ المومن: ۵۳)، مبدا نفسانی معجزه که در نفس نبی است، همواره پیروز است، اگرچه هر دو موقوف به مشیت و اراده خداوند هستند (الدهر: ۳۰؛ التکویر: ۲۹؛ السجده: ۱۳؛ یونس: ۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹-۸۲).

## ۲. نقد و بسطی بر دیدگاه علامه طباطبایی

پس از مرور و تحلیل دیدگاه علامه، همچنان با سه مطلب مبهم روبرو هستیم:

- (۱) نسبت دو نظام علی ظاهری و باطنی که با وجود نمای متعارض، به صورت یکپارچه عمل می کند، چیست؟
  - (۲) اینکه علت معجزه که ریشه در نفس نبی دارد، همواره غالب و پیروز است، چگونه توضیح داده می شود؟
  - (۳) حقیقت علت واحد مادی همه پدیده ها یا مجرای فیض و نسبت آن با مبدا مجرد و نفسانی امر خارق العاده چیست؟
- با توجه به اینکه به اعتراف علامه برای علت واحد مادی بیان روشن و صریحی در قرآن وجود ندارد و از سویی اشارات غیر صریح قرآنی مورد نظر ایشان بر وحدت آن علت هیچ دلالتی ندارد، به نظر می رسد این دیدگاه بیش و پیش از قرآن بر خاسته از نگرش فلسفی ایشان است. مساله مبهم دیگر نسبت علت مادی واحد با علت مجرد نفسانی معجزه است. آیا علت مادی واحد واسطه ای میان آن عامل مجرد نفسانی و امر معجز است؟ آیا آن علت مادی واحد، یک انسان است که نفس او واسطه میان عالم مجرد و عالم مادی است و می تواند مبدل علت مجرد به علت مادی باشد؟ در این صورت آیا وحدت آن علت مادی به معنای نقش ویژه یک انسان خاص در پیدایش عالم ماده است؟
- برخی روایات حاوی چنین مضامینی درباره وجود پیامبر خاتم (ص) است (مجلسی، ج ۲۵، ص ۲۳-۲۱؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۱۰).



شکل ۱: سلسله مراتب علل تا امر خدا برای همه پدیده‌ها



شکل ۲: مراتب علت امر خارق العاده یا معجزه

بر اساس بررسی جامع آیات قرآن درباره نفس و روح، دیدگاه علامه درباره مبدا نفسانی علت معجزه و هر امر خارق العاده به صورت امری مجرد، با تاثیر روح ملکوتی بر نفس انسان قابل توجیه و تبیین است؛ این اثر به طور کلی در همه اشیاء و از طریق ملکوت برقرار است؛ از این جهت نمی‌توان میان امر عادی و خارق العاده تفاوت قائل شد؛ زیرا دو نظام ظاهری و باطنی در تعبیر قرآن متناظر با دو مفهوم خلق و امر (یا ملکوت) هستند که همه اشیا را دربرمی‌گیرد. به این ترتیب جایی برای علت واحد مادی به عنوان تنها حلقه وصل ماده به معنا یا طبیعت به ماوراء طبیعت باقی نمی‌ماند؛ زیرا همه مخلوقات از جنبه و منظر خلق سلسله روابط ظاهری و مشهود دارند (نظام علی ظاهری) و همه اینها در ورای این سطح مشهود، متأثر از علل ملکوتی و پیوندهای میان آنها هستند (نظام علی حقیقی یا باطنی). در این صورت تفاوت امر خارق العاده و امر عادی را باید در چیزی دیگر جستجو کرد. به نظر می‌رسد توجه به نقش روح به عنوان ملکوت نفس انسان و عظمت آن در

مقایسه با ملکوت سایر اشیاء و از سویی بهره خاص پیامبران از روح زمینه‌ساز حل این مساله باشد.

## ۲-۱. نسبت نفس و روح از دیدگاه قرآن

«نفس» در فرهنگ قرآن مفهومی خاص یافته و تنها برای انسان و خدا به کار رفته و تطبیق آن بر غیرانسان صحیح به نظر نمی‌رسد (سحابی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۶، ص ۱۵؛ مشکینی، ۱۳۶۶ش، ص ۴۷). بنابر پژوهشی، این واژه در عین داشتن یک معنای اصلی، در وجوه گوناگونی چون «ذات حق تعالی»، «انسان با تشخیص فردی»، «انسان با تشخیص جمعی»، «طبیعت اولیه انسان»، «عقل»، «قلب» و «وجود برزخی انسان» به کار رفته است (شاکر، ۱۳۷۹ش، ص ۷).

بنا بر مطالعه دقیق تمام کاربردهای این واژه در قرآن، برخی پژوهشگران بر آن شده‌اند، «نفس» آنجا که در ارتباط با انسان به کار می‌رود، دو معنای عام و خاص دارد. معنای عام آن همان عین و ذات است (جوهری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۸۲۸) که به «خود» ترجمه می‌شود و معنای خاص آن «حقیقت قرآنی ماهیت وجود آدمی» و «سرشت» او است (شریعتی، ۱۳۷۸ش، ص ۱۰). عموم مفسران نفس را همان روح دانسته و این دو واژه را به جای هم به کار برده‌اند؛ در حالی که روح در قرآن بر موجودی مجرد و قدسی دلالت دارد که از جانب خداوند بر انسان‌ها دمیده می‌شود (السجده: ۹؛ الحجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) و پیامبران به طور خاص از آن برخوردارند (کلینی، ج ۱، ص ۲۷۲؛ روحانی، ۱۳۹۹ش).

آنچه موجب غفلت عموم مفسران از تمایز این دو در بافت قرآن شده، تأثر آنان از تفکرات فلسفی و کلامی خود بوده است؛ برای نمونه فخر رازی در بحث مفصلی که ذیل آیه (الاسراء: ۸۵) درباره مفهوم و ماهیت «روح» از منظر قرآن دارد، تمایزی میان نفس و روح قائل نشده، روح را به «دم حیات بخش» تفسیر نموده و به هنگام تبیین ماهیت «روح» به شرح ویژگی‌های «نفس» می‌پردازد که از دیدگاه فلسفی او موجودی مجرد است (رازی،



۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱-۴۰۵). او که در پی سازش دادن میان دیدگاه فلاسفه و متکلمان با دیدگاه قرآن است، با وجود به کارگیری روش سنتی تفسیر در آخر با استعاری دانستن کاربرد روح در بسیاری از آیات به تاویل روی آورده تا بتواند، روح و نفس را با بعد مجرد وجود آدمی مطابق نگاه فلاسفه تطبیق دهد (Jaffer، ۲۰۱۴، ص ۹۴).

مطالعه جامع آیات قرآن چهار تفاوت اساسی میان روح و نفس را نشانگر است؛ تمایز نفس با روح از جهت نحوه ایجاد، تمایز نفس با روح بر اساس مفهوم تسویه، تمایز مفهومی نفس با روح نفس از جهت تقدس و تجرد، تمایز مفهومی نفس با روح از جهت زوجیت. بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای خلق و امر (روحانی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۵۵) با نفس می‌توان نتیجه گرفت که نفس اصل و گوهر و ماهیت وجودی انسان امروزی است که مادی و مخلوقی این جهانی است (النساء: ۱؛ الزمر: ۶) و روح در واقع وجه امری نفس انسان (الاسراء: ۸۵) و چهره ملکوتی آن است (یس: ۸۳). بنابر پیوند مفهومی شبکه‌ای تسویه با نفس روش می‌شود، انسان در آخرین مرحله تکامل آفرینش صاحب نفس و ماهیتی شد (المومنون: ۱۴) که امکان هم‌نشینی و تساوی و تعادل میان قوای جسمی و روحی در او پدید آمد (الشمس: ۷)؛ یعنی در مرحله «تسویه»، «نفس» انسان مجهز به دو نیرو شد و میان این دو اعتدال برقرار شد (السجده: ۹، الحجرج: ۲۹، ص: ۷۲).

نیروی فجور برگرفته از خلقت خاکی و نیروی تقوا برگرفته از روح الهی است. همچنین نفس موجودی مادی است که تحت تاثیر روح پاک و مجرد قرار دارد و بر اساس عملکرد صاحب آن ذومراتب، یعنی اماره بالسوء (یوسف: ۵۳)، لؤامه (القیامة: ۲) و مطمئنه (الفجر: ۲۷) است؛ بنابراین نفس می‌تواند ناپاک و امرکننده به بدی باشد، اما روح موجودی مقدس و منشأ الهامات الهی در وجود آدمی است. در قرآن هرگز روح مورد مذمت واقع نشده (فقهی زاده و دیگران، ۱۳۹۱ش)، بلکه خداوند به جهت تاکید بر مرتبه والای آن، روح را به خود منسوب ساخته است (السجده: ۹؛ الحجرج: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵۵؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۴۱۰).

دیگر آن که نفس زوج دارد (النساء: ۱؛ الانعام: ۹۸؛ الاعراف: ۱۸۹؛ الزمر: ۶) و آثار زوجیت که منشأ خاکی دارد، در نفوس انسانی نمایان می‌گردد. در حالی که در قرآن سخن از زوجیت روح نیست؛ زیرا روح به عنوان موجودی ملکوتی از جنسیت و تانیث و تذکیر منزه است. روح حقیقتی واحد است که از هویت افراد مستقل است و صورت جمع این واژه در قرآن مشاهده نمی‌شود. در واقع آیات قرآن می‌گوید، نفس همان جان (المائده: ۴۵) و روان آدمی است زیرا نفس است که مکلف و مسئول (البقره: ۲۸۶) و محل نیت (یوسف: ۶۸) و اراده و ایمان (یونس: ۱۰۰) و علم (لقمان: ۳۴؛ السجده: ۱۷؛ التکویر: ۱۴) است و احساس درد (آل عمران: ۳۰) و لذت (الزخرف: ۷۱) و ترس (طه: ۶۷) و ... را درک می‌کند و زوج دارد (الروم: ۲۱) یعنی آثار جنسیت انسان در آن نمایان می‌شود (روحانی، ۱۳۹۹ق).

با این اوصاف می‌توان نفس را منشأ حالات روانی انسان دانست که آثار مشهود و قابل مطالعه توسط حسّ و تجربه دارد؛ بنابراین مجرد دانستن آن دور از واقع است؛ از سویی محل دریافت اثر ملکوت ویژه انسان یعنی روح است. بنابراین یک نقد قرآنی به مباحث علامه، مجرد دانستن علت نفسانی معجزه است. در ادامه با بررسی مفهوم ملکوت اشیاء این سخن بیشتر آشکار خواهد شد.

## ۲-۲. عمومیت برخورداری از ملکوت برای همه اشیاء

علامه طباطبایی با روش خاص خود (شریفی و دیگران، ۱۳۹۹ش، ص ۱۳۷) بر اساس آیات قرآن به تبیین مفهوم امر و نسبت آن با ملکوت پرداخته است. ایشان با توجه به آیاتی که نشان می‌دهد همه اشیاء ملکوت دارند (المؤمنون: ۸۸؛ الاعراف: ۱۸۵) و آیاتی که چهره امری اشیاء را ملکوت آن می‌خواند (یس: ۸۲-۸۳)، می‌گوید که همه مخلوقات علاوه بر چهره خلقی، چهره دیگری دارند که از جنس امر است و ملکوت آن خوانده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷) یعنی:

«موجودات عالم با اینکه تدریجاً و به وسیله اسباب مادی موجود گشته و منطبق بر زمان و مکان هستند، جهتی دیگر نیز دارند که آن جهت عاری از تدریج، و خارج از حیطه زمان و مکان است و از این جهت امر خدا و قول و کلمه او شمرده شده است و اما از جهت اینکه در مسیر سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق می‌گردد، از این جهت امر خدا نیست؛ بلکه خلق خداست، همچنان که فرمود: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (الاعراف: ۵۴) پس امر، عبارت است از وجود هر موجود از این نقطه نظر که تنها مستند به خدای تعالی است و خلق، عبارت است از وجود همان موجود از جهت اینکه با وساطت علل و اسباب مستند به خدای تعالی است» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۱۹۷).

از طرفی معلوم شد امر و ملکوت نفس انسان در قرآن روح نامیده شده است. در مقام کشف پیوند میان روح و ملکوت اشیاء، روایاتی در کافی کارگشا است که از نسبت روح با ملائکه سخن می‌گوید؛

**اول)** روایتی که بر تمایز روح از ملائکه و به طور خاص از جبرئیل در موافقت با ظاهر قرآن (القدر: ۴) و بر خلاف دیدگاهی رایج که در میان مفسران نیز راه یافته، تاکید می‌ورزد: «قَالَ أَتَى رَجُلًا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع يَسْأَلُهُ عَنِ الرُّوحِ أَلَيْسَ هُوَ جِبْرِئِيلُ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع جِبْرِئِيلُ ع مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحُ غَيْرُ جِبْرِئِيلَ فَكَرَّرَ ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ فَقَالَ لَهُ لَقَدْ قُلْتَ عَظِيمًا مِنَ الْقَوْلِ مَا أَحَدٌ يَزْعُمُ أَنَّ الرُّوحَ غَيْرُ جِبْرِئِيلَ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع إِنَّكَ ضَالٌّ تَرَوِي عَنْ أَهْلِ الضَّلَالِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ ص أَتَى أَمْرُ اللَّهِ ... يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ وَ الرُّوحُ غَيْرُ الْمَلَائِكَةِ».

**دوم)** روایتی که جایگاه این دو را مقایسه می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» قَالَ: خَلَقَ أَعْظَمُ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ كَمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ هُوَ مَعَ الْأَيْمَةِ وَ هُوَ مِنَ الْمَلَكُوتِ» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۷۳).

یعنی جایگاه روح اعظم از ملائکه و از جنس ملکوت است. حال سوال این است که ملکوتی بودن وجه اشتراک روح و ملائکه هست یا وجه افتراق این دو؟ اگر عالم از دو منظر خلق و امر یا ملکوت قابل رویت باشد، ملکوتی بودن به عنوان وجه افتراق به معنای آن است که ملائکه بر خلاف روح از جنبه خلق برخوردار و در نتیجه قابل رویت هستند. در حالی که شباهت نام ملائکه با نام ملکوت و فرضیه اشتقاق ملکوت با پسوند «اوت» به معنای عالم در زبان عبری، مؤید این احتمال نیست؛ همچنین رویت ملائکه حداقل توسط دیده حسی عموم انسانها ممکن نیست و به نظر می‌رسد موجوداتی غایب از حواس عادی بشر هستند. در این صورت به نظر می‌رسد ملکوتی بودن وجه اشتراک ملائکه و روح است و روایت در صدد تبیین تفاوت مرتبه این دو در ملکوت است.

**سوم)** روایتی که ملکوتی بودن با مفهوم قدرت تفسیر شده است: «سَأَلْتُهُ عَنِ قَوْلِهِ «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» مَا الرُّوحُ؟ قَالَ: التي في الدواب والناس، قلت: و ما هي؟ قال: من الملكوت من القدرة» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۷۳).

روشن شد در ملکوت، امر خداوند آنی و بی چون و چرا و بدون توجه به اسباب محقق می‌شود؛ پس شاید مراد از قدرت همان فرمانروایی مطلق خداوند، بدون دخالت یا نظر به اسباب باشد. بنابراین روایات فوق مؤید برداشت علامه از مفهوم امر و ملکوت است. البته در روایت دوم از وجود روح در انسان و هم جنبندگان یاد می‌کند که با ظواهر قرآن سازگار نیست؛ زیرا در قرآن هرگز از ارتباط میان روح و سایر جنبندگان سخنی به میان نیامده و همواره روح از جانب پروردگار به انسان یا پیامبران افاضه شده است.

**چهارم)** روایتی که برخورداری از روح را با دریافت علم و فهم تفسیر می‌کند: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ عَنِ الْعِلْمِ أَهْوَعَلِمَ يَتَعَلَّمُهُ الْعَالِمُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ أَمْ فِي الْكِتَابِ عِنْدَكُمْ تَقْرَأُونَهُ فَتَعَلَّمُونَ مِنْهُ قَالَ الْأَمْرُ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ وَ أَوْجِبُ أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَيْءٍ يَقُولُ أَصْحَابُكُمْ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَيَقْرَأُونَ أَنَّهُ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ فَقُلْتُ لَا أَدْرِي جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا يَقُولُونَ

فَقَالَ لِي بَلَى قَدْ كَانَ فِي حَالٍ لَا يَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الرُّوحَ الَّتِي دُكِرَ فِي الْكِتَابِ فَلَمَّا أَوْحَاهَا إِلَيْهِ عَلَّمَ بِهَا الْعِلْمَ وَ الْفَهْمَ وَ هِيَ الرُّوحُ الَّتِي يُعْطِيهَا اللَّهُ تَعَالَى مَنْ شَاءَ فَإِذَا أُعْطَاهَا عَبْدًا عَلَّمَهُ الْقَهْمَ» (کلینی، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، ص ۲۷۴).

بنابر مطالب فوق می‌توان این فرضیه را پیش نهاد که ملکوت اشیا ملائکه باشند که همراه روح و یا با سرپرستی روح نظام علی حقیقی عالم را هدایت می‌کنند و به همین جهت در شب قدر با یکدیگر همراهند که شب تعیین اندازه‌ها و مقدرات همه اشیا است که بنابر آیه دیگر بر اساس قدر آفریده شده‌اند (القمر: ۴۹). همچنین تدبیرکنندگان امر به ملائکه تفسیر شده است (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۵۳؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳۰، ص ۲۰) که باز شاهدهی بر پیوند ملائکه با ملکوت و نظام علی حقیقی در عالم است. به علاوه تاکید قرآن بر تسبیح همه اشیا (الاسراء: ۴۴) و آگاهی و شعور همگانی نیز مؤید ارتباط فهم و علم با برخوردارگی از ملکوت است. طبری نیز بنابر روایتی تسبیح همگانی اشیا را دلالت بر برخوردارگی آنان از روح دانسته (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۵، ص ۶۵) که با تکیه بر ادبیات قرآن، شایسته است تعبیر روح برای اشیا در این روایت را استعاری و مراد واقعی آن را برخوردارگی همه اشیا از ملکوت دانست.

جالب آن که تفاوت رتبه در برخوردارگی از ملکوت، تنها ویژه روح و ملائکه نیست؛ بلکه میان ملائکه نیز تفاوت رتبه وجود دارد؛ یعنی برخوردارگی اشیا از ملکوت مرتبه‌مند است؛ همچنین این مراتب در میان انسان‌ها نیز مطرح است. آیه « وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ » (الصفات: ۱۶۴) به مراتب ملائکه و اوصاف القدس و الامین در قرآن برای روح، شاهدهی بر این رتبه‌بندی است. همچنین روایاتی در کافی نقل شده که از ۵ مرتبه روح انسانی سخن گفته و برخوردارگی از روح القدس را مرتبه ویژه پیامبران و امامان دانسته است (کلینی، ۱۳۶۲ ق، ج ۱، ص ۲۷۱).

با تکیه بر این فرضیه می‌توان سه ابهام موجود در دیدگاه علامه را روشن نمود؛ به این صورت که علت غالب بودن علت معجزه، در نفس نبی بر خلاف علت سحر در نفس ساحر

تفاوت مرتبه بهره‌مندی این دو یعنی نبی و ساحر از ملکوت است که سطح فهم آنان نسبت به عالم و میزان قدرت آنان در تصرف در مقدرات را متمایز می‌سازد.

همچنین می‌توان از انسانی که عالی‌ترین برخورداری از روح را دارد، به عنوان علت مادی واحد برای تمام معلول‌ها یاد کرد که علم و قدرت او مافوق همه اسباب و علل است. همه این علل در یک سلسله مراتب طولی و عرضی با یکدیگر پیوند دارند؛ چه علت‌های مادی و اشیائی که ملائکه ساکنان دار ملکوت آنها هستند و چه نفوس انسانی که مراتبی از روح، ساکنان نفس و اراده‌های نفسانی آنان را در دست دارد، هر یک به اندازه جایگاه خود در این سلسله مراتب بر زیردستان خود فائق است.

در تحلیل قدرت ساحر و مرتاض می‌توان این فرضیه را طرح نمود که تصرف در ملکوت اشیاء یا همان قدرت اراده، مهارتی است که با ریاضت ممکن می‌شود و نوع ریاضت بر نوع توانمندی و محدوده آن اثرگذار است.

بنابر مطالب فوق غیرعادی بودن علت معجزه در شدت و میزان قدرت اثرگذاری اراده نبی در عالم است؛ زیرا روشن شد همه نفوس انسانی به اندازه برخورداری از روح ملکوتی توان اثرگذاری بر عالم را دارند، اما پیامبران به جهت آن که قوی‌ترین اراده را دارند، به این سمت برگزیده شده و به اذن خداوند معجزاتی را ارائه می‌دهند که از توان عموم انسان‌ها بیرون است. روایاتی که بر قابلیت‌های برتر عقلی و قلبی پیامبران دلالت دارد، مؤید این نتیجه به نظر می‌رسد؛ مانند روایتی که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَعَاها فَأَخْتارَهُ لِنُبُوَّتِهِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۸، ۲۰۵) و همچنین روایتی دیگر می‌گوید: «وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۲ش، ۱، ۱۳). از آنجا که در ادبیات قرآن قلب محل دریافت روح از طریق وحی است (غافر: ۱۵؛ الشوری: ۵۲؛ الشعراء: ۱۹۳-۱۹۴)، می‌توان ظرفیت قلب در روایت فوق را اشاره به قوای ملکوتی و گستره برخورداری از روح دانست که بنابر آنچه آمد، موجب

قدرت و علم ویژه می‌گردد. به این ترتیب پیروزی همیشگی معجزات که از اساسی‌ترین ویژگی‌های معجزه در دیدگاه علامه طباطبائی است، تبیین می‌گردد.

### نتایج تحقیق

از دیدگاه علامه طباطبائی معجزه قانون علیت را نقض نمی‌کند و علت معجزه هفت ویژگی دارد: تأثیرگذاری آنی، نامشهود بودن، غیرقابل شناسایی بودن برای علوم تجربی و قابل شناسایی بودن به طرق دیگر، نادر نبودن، همیشه پیروز بودن، در نفس مجرد پیامبر بودن و وابسته بودن به اذن خداوند.

بر اساس استدلال ایشان بر وجود علل ظاهری و علت‌های حقیقی باطنی برای همه پدیده‌ها، همچنین با تکیه بر نظریه ایشان درباره دو عالم خلق و امر (ملکوت) می‌توان نتیجه گرفت که از میان ویژگی‌های هفتگانه، در قیاس با سایر پدیده‌ها تنها دو ویژگی مخصوص علت معجزه است؛ اولی، غلبه و پیروزی همیشگی آن و دومی، نسبت آن با نفس پیامبر است.

در راستای تبیین و توسعه دیدگاه علامه طباطبائی با تکیه بر آیات قرآن، سه ابهام درباره نسبت دو سیستم علی ظاهری و باطنی، مبدا مجرد نفسانی معجزه، چگونگی و چرایی غلبه همیشگی آن و چیستی علت مادی واحد، طرح و به صورت زیر تبیین شد: نسبت این دو سیستم در توجه به زاویه دید، روشن می‌گردد. نظر حسی و دنیایی چهره خلقی یا مادی اشیاء و روابط علی ظاهری را نمایان ساخته و نظر قلبی و روحی چهره باطنی و ملکوتی اشیاء و سیستم علی حقیقی را آشکار می‌سازد. علت معجزه در سطح باطن قوای ملکوتی و روحی پیامبر است و در سطح ظاهر باید به دنبال مطالعه و توجیه چگونگی اثر ملکوتی روح از طریق نفس در اشیاء و مقدرات بود. مانند نظریه امواج در روان‌شناسی که علامه آن را بعید نمی‌شمرد.

درباره مبدأ مجرد و نفسانی معجزه و چرایی دوام غلبه آن آشکار شد که علت معجزه، در نفس نبی بر خلاف علت سحر در نفس ساحر همواره غالب است، زیرا نبی و ساحر در مرتبه بهره‌مندی از ملکوت تفاوت دارند. در واقع روح نبی علت خاص معجزه در سطح باطن و نفس نبی واسطه انتقال اثر آن به سطح ظاهر است.

همچنین در توجیه علت واحد مادی برای همه پدیده‌ها، روشن شد که نفس مادی انسانی که عالی‌ترین برخورداری از روح را دارد، به عنوان علت مادی واحد برای تمام معلول‌ها قابل فرض است که علم و قدرت او مافوق همه اسباب و علل است. در آخر مساله عدم سنخیت علت و معلول در معجزه به این صورت حل شد که علت معجزه، عاملی مادی در نفس پیامبر است؛ اما از سوی دیگر بر وجود مساله ارتباط مادی و مجرد به شکلی کلان و عام در همه پدیده‌ها تاکید شد؛ بنابراین معجزه به عنوان یک استثناء برای اصل سنخیت مورد بحث نخواهد بود.

### منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، **الاشارات و التنبیها**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۳. احمدی، حبیب‌الله (۱۳۸۱ش)، **پژوهشی در علوم قرآن**، قم: فاطیما.
۴. احمدی، محمدامین (۱۳۸۵ش)، «معجزه»، **فصلنامه نقد و نظر**، شماره ۴۳-۴۴، صص ۱۸۴-۲۰۳.
۵. اکویناس، توماس (۱۳۴۳ش)، «تدبیر حکومت الاهی»، در **فلسفه نظری**، مترجم منوچهر بزرگمهر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. براتی، فرج‌الله؛ جوادی، محسن (۱۳۹۴ش)، «مدلول معجزه از دیدگاه علامه طباطبایی و سوئینبرن»، **جستارهای فلسفه دین**، سال ۴، شماره ۱، صص ۱۵-۳۷.



۷. تشکری جهرمی، مریم؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۹ش)، **تبیین فلسفی معجزه از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، پایان نامه ارشد فلسفه و کلام اسلامی.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۲۶ق)، **تاج الاغصه و صـحاح العربیه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۲۸۷ش)، **البيان فی تفسیر القرآن**، تفلیس: مطبعه غیرت.
۱۰. دیلمی، شیخ حسن (۱۴۱۲ق)، **ارشاد القلوب الی الصواب**، قم: شریف رضی.
۱۱. رازی، فخرالدین عمر بن محمد (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. روحانی مشهدی، فرزانه (۱۳۹۹ش)، «تبیین نسبت «نفس واحده» با «آدم» بر اساس تحلیل مفهوم «نفس» در نظام آیات قرآن»، **علوم قرآن و حدیث**، شماره ۴، صص ۴۵-۶۵.
۱۳. روحانی مشهدی، فرزانه؛ معارف، مجید (۱۳۹۵ش)، «ماهیت شناسی آسمان‌های هفتگانه با تکیه بر مولفه‌های «خلق» و «امر» در آیات قرآن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دوره ۱۳، شماره ۲، صص ۱۵۱-۱۸۴.
۱۴. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰ش)، **روح فلسفه در قرون وسطی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سحابی، یدالله (۱۳۸۷ش)، **قرآن مجید تکامل و خلقت انسان**، تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.

۱۷. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۷۹ش)، **علوم قرآن**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. سیوطی، ابوبکر جلال الدین (۱۴۲۱ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۹. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۹ش)، «وجوه معانی نفس در قرآن»، **پژوهش های فلسفی و کلامی**، شماره ۴، صص ۶-۱۹.
۲۰. شریعتی مزینانی، علی (۱۳۷۸ش)، **مجموعه آثار**، تهران: نشر الهام.
۲۱. شریفی، صالحه؛ قائمی نیا، علیرضا؛ شریعتی، غلام محمد (۱۳۹۹ش)، «بررسی قواعد مشترک تفسیر قرآن به قرآن و نظریه میدان معنایی (بر اساس روش علامه طباطبائی (ره) و ایزوتسو)»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دوره ۱۷، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۵۸.
۲۲. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش)، **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۴. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۲ش)، **اعجاز قرآن**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. غزالی، ابو حامد (بی تا)، **القسطاس المستقیم**، دمشق: بی نا.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۵ق)، **کتاب العین**، قم: انتشارات هجرت.

۲۹. فقهی زاده، عبدالهادی؛ پهلوان، منصور؛ روحی دهکردی، مجید (۱۳۹۱)، «ویژگیهای روح از منظر آیات و روایات»، **پژوهشهای قرآن و حدیث**، سال ۴۵، شماره ۲.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ش)، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار**، بیروت: موسسه الوفاء.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۶۶ش)، **تکامل در قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
34. Aquinas, St. Thomas (1905), *Summa Contra Gentiles (SCG)*, [Available online, translation by J. Rickaby, London: Burns and Oates].
35. Brown, Thomas (1822), *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. Andover: Mark Newman.
36. Earman, John (2000), *Hume's Abject Failure*, Oxford: Oxford University Press.
37. Hesse, Mary (1965), "Miracles and the Laws of Nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London: A. R. Mowbray & Co., pp. 33-42.
38. Hume, David (1748), *et seq.*, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (ed.), New York: Oxford University Press, 2000.
39. Huxley, Thomas Henry (1894), *Hume: with Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan and Co.
40. Jaffer, Tariq (2014), "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūḥ): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-ghayb", *Journal of Qur'anic Studies*, 16.1, pp.93-119
41. Joyce, George Hayward (1914), *The Question of Miracles*, St. Louis: B. Herder.
42. Lias, John James (1883), *Are Miracles Credible?*, London: Hodder and Stoughton.
43. McGrew, Timothy (2019), "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>>

44. Montgomery, John Warwick (1978), "Science, Theology, and the Miraculous", *Journal of the American Scientific Association*, 30: 145–153.
45. Swinburne, Richard (1970), *The Concept of a Miracle*, London: Macmillan and Co.
46. Voltaire, (1764), *Philosophical Dictionary, in The Works of Voltaire*, vol. 11, New York: E. R. DuMont, 1901.
47. Wardlaw, Ralph (1852), *On Miracles*, Edinburgh: A. Fullarton and Co.

### **Bibliography:**

1. Ahmadi, Habibollah (2002), *PaJūheshī dar 'Ulūm Qur'an*, Qom: Fatima.
2. Ahmadi, Mohammad Amin (2006), "Mu'jezeh", *Naqd Va Nazar*, 11 (43-44): 184-203.
3. Aquinas, St. Thomas (1905), *Summa Contra Gentiles (SCG)*, (Available online, translation by J. Rickaby), London: Burns and Oates.
4. Aquinas, Thomas (1964), The Plan of Divine Government, in: Manouchehr Bozorgmehr (Translator) *Theoretical Philosophy*, Vol. 1, Tehran, Bongah Tarjomeh wa Nashr Ketab.
5. Barati, Farajollah and Javadi, Mohsen (2015), "Tabātabā'ī and Swinburne on the referent of miracle", *Jostarha-ye Falsafe-ye Din*, 4(1): 15-37.
6. Brown, Thomas (1822), *Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. Andover: Mark Newman.
7. Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad (1412 AH), *Irshād al-Qulūb ilā al-Thawāb*, Qom: Sharīf Raḍī.
8. Earman, John (2000), *Hume's Abject Failure*, Oxford: Oxford University Press.
9. Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1415 AH), *Kitāb al-'Ayn*, Qom: Hejrat.
10. Feghhizadeh, Abdolhadi; Pahlevan, Mansour; Rouhi Dehkordi, Majid (2013), "Characteristics of the Spirit (Ruh) from Perspective of the Qur'an and Hadiths", *Qur'anic Sciences and Hadith Research*, 45(2): 117-142. (doi: 10.22059/jqst.2013.30571).
11. Ghazālī, Abū Ḥāmid (nd), *Al-Qisṭās Al-Mustaqīm*, Damascus-Beirut: Np.
12. Gilson, Etienne (1991), *The Spirit of Philosophy in the Middle Ages* (translated by A. Davoodi), Tehran: Cultural Studies and Research Institute.

13. Hesse, Mary (1965), "Miracles and the Laws of Nature", in C. F. D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London: A. R. Mowbray & Co., pp. 33-42.
14. Hume, David et al. (1748), *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Tom L. Beauchamp (ed.), New York: Oxford University Press, 2000.
15. Huxley, Thomas Henry (1894), *Hume: with Helps to the Study of Berkeley*, London: Macmillan and Co.
16. Ibn Sīnā, Hussein Ibn 'Abdullāh (1403 AH), *Al-Ishārāt wa Al-Tanbīhāt*, in: Khājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Sharḥ Al-Ishārāt wa Al-Tanbīhāt*, Volume 3, Np: Daftar Nashr Ketab.
17. Jaffer, Tariq (2014), "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on the Soul (al-nafs) and Spirit (al-rūḥ): An Investigation into the Eclectic Ideas of Mafātīḥ al-Ghayb", *Journal of Qur'anic Studies*, 1: 93-119.
18. Jawharī, Ismā'īl bin Ḥammād, (1426 AH), *Al-Ṣiḥāḥ; Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-Arabīyah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
19. Joyce, George Hayward (1914), *The Question of Miracles*, St. Louis: B. Herder.
20. Khū'ī, Sayed Abu al-Qāsim (1908), *Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Tbilisi (Georgia): Maṭba'ah Ghayrat.
21. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1983), *Al-Kāfī*, Tehran, Entesharat Islamiyeh.
22. Lias, John James (1883), *Are Miracles Credible?* London: Hodder and Stoughton.
23. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH), *Bihār al-Anwār al-Jāmi' li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār*, Beirut: Mu'asisah Al-Wafā.
24. Makarem Shirazi, Naser (1992), *The Commentary of Nemuneh*, Tehran: Dār al-Kotob al-Islamiyah.
25. Mc. Grew, Timothy (2019), "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>>
26. Meshkini Ardebili, Ali (1987), *Takāmōl dar Qur'an*, Tehran: Islamic Cultural Publishing Office.
27. Montgomery, John Warwick (1978), "Science, Theology, and the Miraculous", *Journal of the American Scientific Association*, 30: 145-153.
28. Rāzī, Fakhr Al-Dīn Muhammad ibn 'Umar (1420 AH), *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.

29. Rohani Mashhadi, Farzaneh (2020), "Explaining the relationship between "single soul" and "Adam": the analysis of the concept of "soul" in the system of Qur'anic verses". *Qur'an and Hadith Studies*, 52(1): 117-138. (doi: 10.22067 / naqhs.v52i1.72829).
30. Rohani Mashhadi, Farzaneh and Maaref, Majid (2016), "The Nature of the Seven Heavens based on the components of "creation" and "matter" in the Qur'anic verses", *Research in Qur'anic Sciences and Hadith*, 13(2): 151-184. (doi: 10.22051 / TQH.2016.2355)
31. Saeidi Roshan, Mohammad Baqer (2000), *Qur'anic Sciences*, Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
32. Sahabi, Yadollah (2008), *Qur'an Majid, Human Completeness and Creation*, Tehran: Sherkat-e Sahāmi Enteshār.
33. Shaker, Mohammad Kazem (2000), "Semantic Aspects of Sole in the Qur'an", *Journal of Philosophical Theological Research*, 1(4): 7-20. (doi: 10.22091/pfk.2000.503).
34. Shariati Mazinani, Ali (1999), *Works Collection 24: Man*, Tehran: Elham.
35. Sharifi, Salehe; Ghaemini, Alireza; Shariatii, Gholam Mohammad (2020), "Study of common Rules of "Qur'an by Qur'an Interpretation" and "Semantic Field Theory" (Based on Allameh Tabātabā'i's and Izutsu's methods), *Research of Qur'an and Hadith Sciences*, 17(1): 127-158. (doi: 10.22051//tqh.2020.4710).
36. Suyūṭī, Jalāl al-dīn (1421 AH), *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
37. Swinburne, Richard (1970), *The Concept of a Miracle*, London: Macmillan and Co.
38. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
39. Tabataba'i, Mohammad Hossein (1983), *Qur'anic Miracles*, Tehran: Markaz Nashr Farhangi Rajā.
40. Tabataba'i, Mohammad Hossein (2011), *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur'an*, Beirut: Mu'asisah al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.
41. Taleghani, Seyed Mahmoud (1983), *A Glimpse of the Qur'an*, Tehran: Sherkat Sahāmi Enteshār.
42. Tashakkory Jahromi, Mariam and Akbarian, Reza (2010), *Philosophical Explication of Miracle in Mulla Sadra's and Allameh Tabatabaee's Views*, Tehran: Tarbiat Modares University (Master Thesis in Philosophy and Islamic Theology).

43. Tucker, Aviezer (2005), "Miracles, Historical Testimonies, and Probabilities", *History and Theory*, 44: 373–390.
44. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (nd), *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
45. Voltaire, (1764), *Philosophical Dictionary, in The Works of Voltaire*, vol. 11, New York: E. R. DuMont, 1901.
46. Wardlaw, Ralph (1852), *On Miracles*, Edinburgh: A. Fullarton and Co.
47. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۹۳-۱۲۱

## تحلیل انتقادی رویکردهای تفسیری ذیل آیه

### «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ»

یحیی صباغچی<sup>۱</sup>

مهديه پاكروان<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.35783.3194

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

یکی از برداشتهای رایج از عبارت قرآنی «أَشِدَّاءَ عَلَى الْكُفَّارِ» که متکی به نگاه‌های برخی مفسران است، تعبیر به خشونت، بی‌رحمی، قساوت و... در برابر کفار است. این برداشت می‌تواند منجر به تجویز رفتارهای خشونت آمیزی شود که مستند به قرآن تلقی می‌شوند، در حالی که پذیرش تجویز خشونت ورزی نسبت به غیر هم کیش آسان نیست و نیاز به بررسی جدی دارد. این مقاله ضمن بررسی تفاسیری از قرون مختلف به تحلیل انتقادی این برداشت پرداخته و در نهایت با تکیه بر واکاوی واژگانی و سایر دلالت‌های

<sup>۱</sup> عضو هیات علمی مرکز معارف اسلامی و علوم انسانی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Sabbaghchi@sharif.ir

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. و پژوهشگر ارشد گروه پژوهشی پویافکر.

pakravan.vela@gmail.com



قرآنی و عقلی به دنبال ارائه تفسیری راهگشا برای این آیه است. واکاوی این واژه و نیز لغات متشابه آن نشان می‌دهد که «شده» با لغاتی که بار خشونت دارند هیچ اشتراک معنایی ندارد. به علاوه در نقد برداشت مذکور، دلایل قرآنی و کلامی نیز می‌توان ارائه داد، از جمله توصیفات قرآن درباره پیامبر و صلح طلبی او، ویژگی جهانی بودن دین اسلام و نیز استلزام تعامل با کفار به هدف هدایتگری. حاصل این بررسی‌ها ما را به تفسیری صحیح‌تر رهنمون می‌کند. واژه «شده» به معنای صلابت و اعم از آن است. مومنان در برابر کافران استوار و نفوذناپذیرند. این معنا با مقاوم بودن سازگار است و نه مهاجم بودن. این معنا با مثلی از انجیل که در ادامه آیه آمده نیز هماهنگ است. دانه‌ای که جوانه می‌زند و قوت و کثرت و بالندگی آن موجب شگفتی کشاورز می‌شود. این مطلب وقتی با مفهوم «اشدء علی الکفار» پیوند می‌خورد، استحکام، صلابت و نفوذناپذیر بودن مومنان را بهتر تفسیر می‌کند.

### واژه‌های کلیدی:

اشدء، کافران، خشونت در اسلام، صلابت، آیه ۲۹ فتح.

### مقدمه و طرح مسئله

در مجموعه آیاتی که به بیان صفات اهل ایمان می‌پردازند، آیه ۲۹ سوره فتح بیان مخصوص به خود را دارد. یکی از فضایی که این آیه در مورد اطرافیان پیامبر (ص) مطرح می‌کند، «اشدء» بودن بر کفار است:

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا».

طبعاً مهمترین سوالی که ذیل این ویژگی قابل طرح است، معنای «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» است. برداشت رایجی که از آیه می شود و متکی به نگاه‌های برخی تفاسیر است، می تواند منجر به تجویز رفتارهای خشونت آمیزی شود که مستند به قرآن تلقی می شوند، در حالی که پذیرش تجویز خشونت ورزی نسبت به غیر هم کیش آسان نیست و نیاز به بررسی جدی دارد.

یکی از دیدگاه‌ها و تفاسیر رایج حول این آیه آن است که یاران پیامبر (ص) با یکدیگر مهربان و بر کافران خشمگین‌اند. با دوستان، اهل مهر و مدارا و بردشمنان سخت‌دل و غلیظند. مبتنی بر این تفاسیر از خصایل بارز اهل ایمان چنین تعریف می شود که نسبت به کافران تندخو و خشن‌اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۷)، برخوردشان سنگدلانه است (کاشفی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵۸؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۳۹۵؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۸) و نسبت به ایشان رأفت ندارند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۶۵؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۳۲) حتی بر ایشان شمشیر می کشند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۳۶؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۸۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۱۷۲).

چنین بیان‌هایی حاکی از دیواری بلند میان مومنان و کافران در عرصه روابط اجتماعی است که می تواند زمینه خوبی برای تجویز خشونت علیه کافران باشد. مرزهای عقیدتی میان مومنان و کافران بدون تردید وجود دارد، اما آیا مرزهای عقیدتی به معنای مرزهای رفتاری هم هست و قرآن کریم، اصل در تعامل و رفتار مسلمانان با کافران را تند، سختگیری، قلت رحمت و عدم رأفت می داند؟.

به بیان دیگر، سؤال اصلی در این مقاله آن است که آیا نگاهی که در نمونه‌های فوق از تفاسیر نقل شد، از دقت کافی برخوردار است و آیا قرآن کریم، یکی از اوصاف همراهان پیامبر را قساوت و خشونت علیه کافران معرفی می‌نماید؟ پاسخ این مساله در دنیای پر از تفاوت و تضاد امروزی می‌تواند چارچوبی برای نگرش و رفتار مسلمانان نسبت به غیرمسلمانان به‌دست دهد. نویسندگان این مقاله معتقدند آیات قرآن، چنین تضادی میان رفتار مسلمانان با هم کیشان و غیر هم کیشان را بر نمی‌تابد و مقصود از «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» در آیه ۲۹ سوره فتح، نیاز به بازخوانی دارد.

این مقاله ضمن ارائه گزارشی از تفاسیر در قرون مختلف به تحلیل انتقادی برخی قرائت‌های مفسران پرداخته و در نهایت با تکیه بر واکاوی واژگانی و سایر دلالت‌های قرآنی و عقلی به دنبال ارائه تفسیری راهگشا برای این آیه است. مقاله مستقلاً حول این عبارت از آیه آخر سوره فتح یافت نشد. معارف، میرباقری و قدیمی (۱۳۹۸) در مقاله‌ای به بررسی «تمثیل همراهان پیامبر(ص) به گیاه بالنده در بررسی تطبیقی قرآن و اناجیل اربعه» در همین آیه پرداخته‌اند که البته ناظر به بخشی دیگر از این آیه است. بهجت پور و چهری در «تحلیلی بر ساختار و آسیب شناسی جامعه نبوی» (۱۳۹۵) با استناد به آیه ۲۹ سوره فتح، به چهار مرحله گذار در جامعه نبوی از جوانه زدن تا ایستادن بر پای خود پرداخته و با اتکا به آیاتی از سوره بقره، ترسیم از مدل انسجام بخشی به جامعه نبوی را به دست داده‌اند. این مقاله هم به ذیل آیه ناظر است و نه به مفهوم «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ». اشرفی و پورعلی فرد در ضمن تبیین مهمترین «عوامل اقامه توحید در جامعه از دیدگاه قرآن با تأکید بر آیه ۲۹ سوره فتح» (۱۳۹۵)، اشاره تفسیری بسیار کوتاهی به عبارت «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» داشته‌اند.

### ۱. نقد و بررسی تفاسیر

تفاسیری که عبارات آنها بیان شد مؤمنین را در برابر کفار با صفاتی مانند غلظت، قلت رحمت، عدم رأفت، عدم مدارا، غضبناک و عبوس، روبرو شونده با کفار با نیرویی سخت و شمشیر، قساوت، شدت در قتال و اظهار عداوت، سخت دل و مانند آتشی سخت و سوزان وصف کرده‌اند. این تفاسیر با سه رویکرد زیر قابل نقد هستند:

۱- بررسی لغوی «اشداء»

۲- واژه کاوی لغات مرتبط

۳- بررسی مضمونی

#### ۱-۱. بررسی لغوی «اشداء»

کلمه «اشداء» جمع کلمه شدید است. شدید از جهت ساختار کلمه از صفات مشبیه است که صفتی دائمی و پایدار را برای موصوف خود بیان می‌کند. این کلمه از فعل لازم شَدَدَ «شَدَّ» گرفته شده و لذا شدید یعنی کسی که «شَدَّ» در او ثابت است. البته لازم به ذکر است که «شَدَّ» (با / بدون حروف یا کلمات دیگر) می‌تواند معنی متعدی نیز بدهد، اما در این تحقیق با توجه به استفاده مورد نظر (ترجمه‌ی صفت مشبیه‌ی شدید) تنها معانی لازم آن استخراج شده است.

شدید و مشتقات آن در معاجم یا به تنهایی یا همراه با کلمات دیگر آمده و به دنبال آن برای هر یک معنای جداگانه‌ای بیان شده است. این امر مبین این است که به‌هنگام ترکیب با کلمات دیگر، معنی آن می‌تواند متفاوت از حالتی باشد که به‌تنهایی ترجمه می‌شود. صاحب مصباح المنیر، «شَدَّ» را به «قَوَى» تعبیر کرده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۰۷). تاج العروس، «شَدَّتْ» را «صَلَابَتْ» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۹) و مجمع البحرین، «شَدَّ الشَّيْءُ» را «اوْتَقَه» (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۷۵) معنا کرده است. همو «اشتداد» را «قوت و صلابت» دانسته است. در هر حال از بین انواع معنا چه به‌تنهایی و چه

ترکیبی، معانی قابل تطبیق با تعریف صفت مشببه بگونه‌ای که برای زمانها، مکان‌ها و حالات مختلف این تعریف ثابت باشد چنین‌اند: صلابت، دلیر، ثبات قلب، شجاع، قوی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۱۳، ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۵، ۲۳۳).

اصل یکتا در ماده (شدت) این است که در مقابل رخوت است، همانطور که قوت در مقابل ضعف و خشونت در مقابل لینت است. این ماده بمعنی قوت یا سنگینی یا صلب بودن و تیز بودن نیست اگر چه ممکن است هر یک از این‌ها با آن توصیف شود. پس شدت، مفهوم مستقلی ندارد بلکه دلالت بر درجه قوی بودن بالایی از هر مرتبه دارد و در مواجهه با موضوعات مختلف، به حسب موضوع فرق می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۷-۲۸). بعنوان مثال شدء النهار یعنی بلند شدن روز، «شَدِيدُ الرَّأْحَةِ» یعنی تند شدن بو، رجل شدید العین یعنی کسی که خواب بر او چیره نمی‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۶، ۲۳۳) و عذابٌ شدیدٌ یعنی بالارفتن درجه سختی عذاب.

### ۱-۱-۲. بررسی لغات متشابه

یکی از بهترین شیوه‌ها در شناخت معنی صحیح کلمه در هر زبانی، بهره‌گیری از مترادف‌ها، متضادها و متشابه‌های آن لغت است. مترادف‌ها و متضادهای یک لغت اغلب در فرهنگ‌های لغت مربوطه آورده می‌شوند. «فروق فی اللغه» اثر ابوهلال عسکری یکی از کتاب‌های مطرح در این زمینه است که به تعریف لغات از طریق آوردن تفاوت آن‌ها با لغات مشابه‌شان می‌پردازد. شدت در این کتاب، با کلمات جلد، صلابت، صعوبت و قوت دسته‌بندی شده است، یعنی ضمن تفاوت‌هایی ظریف، این لغات با شدت مشابهت و هم‌پوشانی دارند. از نظر ابوهلال، شدت، جلد نیست چرا که جلد تنها به معنای سختی و سفتی ظاهری بدن است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۰).

صلابت هم نیست که تنها مفهوم پیوستگی اجزای یک چیز را بدون رخنه برساند که اعم از صلابت است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۱). صعوبت نیز زیرمجموعه‌ای از تعریف کلمه شدید بمعنای سختی و دشواری است و شدید باز اعم از آن است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۰-۱۰۱). در مقایسه با قوت نیز بیان شده که تاکید شدید بر سختی است نه قدرتی که در معنای قوت نهفته است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۰).

نکته قابل توجه در این بررسی‌ها عدم وجود دسته‌بندی میان کلماتی نظیر خشونت و قساوت و بی‌رحمی با شدت است. از نظر ابوهلال، این کلمات هرگز با شدت به جای هم اشتباه گرفته نمی‌شوند و هم‌پوشانی با هم ندارند و این نکته قابل تأملی در راهیابی به معنای شدت است.

### ۱-۳-۱. بررسی در سایر آیات قرآن

ریشه «شدد» در ۱۰۲ آیه از قرآن آمده که به معنی استواری و صلابت امری است که درباره آن سخن گفته می‌شود. مثلاً «بأس شدید» (اسراء: ۵) درباره سختی و صلابت آهن استعمال شده است یا در چندین آیه برای توصیف عذاب و بالا بودن درجه سختی آن بکار رفته است (آل عمران: ۴، انعام: ۱۲۴) همچنین در آیات زیر به معنی استواری، استحکام، نیرومندی و قوت آمده است: «اشدُّدْ بِهِ أُزْرِي» (طه: ۳۱)؛ پشتم را به او استوار کن.

«الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا» (توبه: ۶۹)؛ [حال شما منافقان] چون کسانی است که پیش از شما بودند: آنان از شما نیرومندتر و دارای اموال و فرزندان بیشتر بودند.

«وَ شَدَدْنَا مُلْكَهُ وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ» (ص: ۲۰)؛ و پادشاهیش را استوار کردیم و او را حکمت عطا کردیم.

«نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَ شَدَدْنَا أَسْرَهُمْ» (انسان: ۲۸)؛ ما آنان را آفریدیم و خلقت آنها را استحکام بخشیدیم.

دقت در استعمالات اخیر نشان می‌دهد که خمیر مایه اصلی معنای «شدت»، صلابت و نیرومندی است. یکی از موارد استعمال این کلمه در قرآن که زمینه آن، شباهت زیادی با زمینه استعمال آن در آیه آخر سوره فتح دارد، آیه ۸۰ سوره هود در کلام حضرت لوط است: «قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ».

صاحب المیزان درباره آن چنین می‌گوید:

«ای کاش در میان شما یار و یآوری داشتم تا با کمک او شرمستم‌کاران را از خود دور می‌کردم و منظورش از این یاور همان رجل رشیدی بود که در استغاثه خود سراغ او را می‌گرفت. یا می‌توانستم خود را به رکنی شدید بچسبانم و به قوم و قبیله‌ای منضم کنم که قدرتی منبع داشته باشند و آنان شما را از من دفع کنند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۰، ص ۳۴۱).

معنای روشن واژه «شدید» در این آیه عبارت است از قوت و صلابت برای دفع هجوم و آزار خطاپیشگان قوم لوط. طبعاً آرزوی جناب لوط برای داشتن این «شدت» هرگز به معنای آرزوی داشتن بی‌رحمی و قساوت نیست.

## ۱-۲. واژه‌کاوی لغات مترادف در تفاسیر

در تحلیل این قرائت، باید به واکاو دو واژه «غلیظ» و «اعزّه» نیز پرداخت زیرا برخی مفسرین اشداء را بر این واژه‌ها حمل کرده‌اند و باید دید این واژگان تا چه حد تطبیق معنایی با اشداء دارند. واژه «غلیظ» بسامد بیشتری در تفسیر «اشداء» دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۶۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۳۲؛ کاشفی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵۸؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۸۰). برخی مفسران چون ملافتح‌الله کاشانی و شریف لاهیجی نیز در تفسیر آیه مذکور براساس آیه ۵۴ سوره مائده به واژه «اعزّه» اشاره کرده‌اند.

### ۱-۲-۱. واژه کاوی «غلظ»

غلاظ و غلیظ از ریشه «غلظ» هستند. این واژه هم مانند شدید مفهومی همراه با مصادیق بیان شده است ولی آنرا ضد رقه هم گفته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۳۰، ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۴۹). رِق (ر ق ق) که مصدر آن رقه است به معنی نرم و نازکی است. مثلاً زمینی که نرم است و آب در آن فرو می‌رود، استخوان بدن که ضعیف می‌شود، یا نان نازک یا رحمت در قلب (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۲۵، ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۸، ص ۲۳۰-۲۳۱).

مصطفوی در قسمت تحقیق درباره این دو واژه می‌نویسد رقه و غلظه حالتی هستند که در قلب بوجود می‌آیند و مثلاً بروز ظاهری همین رقت، رحم می‌شود که نمود عملی دارد. سپس مصادیق مختلف غلظت را در مظاهر بیرونی و خارجی، صفات و اخلاق، اعمال، تعهد و التزام، اجسام لطیف و امور اخروی براساس آیات قرآن بیان می‌کند و در نهایت مفهوم آنرا متناظر با شدت، تاکید، تقویت و صعوبت می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۳۰۳-۳۰۶).

جوادی آملی در تفسیر آیاتی که در آنها از ریشه «غلظ» آمده است، غلظت را در دو عرصه معنا می‌کند؛ یکی در عرصه جنگ و دیگری به بیان کلی و معتقد است که غلظت اگر در میدان مبارزه مطرح شود، آمیخته با خشونت خواهد بود و اگر در پشت صحنه جنگ مطرح شود، به معنای ستبری و استقامت و توانمندی خواهد بود، با این هدف که بیگانه طمع نکند و تهاجم را در سر نپروراند (جوادی آملی، ۱۳۹۰/۱۰/۳).

احمدی میانجی در کتاب «سیر در اسلام» همین تقسیم بندی را در معنای «غلظت»

ارائه می‌نماید:

«اگر قبل از جنگ باشد، با آماده کردن نیرو و مرکب تا جای ممکن و عدم نرمی در گفتار- به نحوی که ضعف و سستی از آن برداشت شود- بلکه به گونه‌ای قاطع و محکم و با تهدیدی کوبنده است؛ و



اگر در حین جنگ باشد، با شجاعت و اقدام و قربانی کردن جان و  
وارد شدن در میدان و رویارویی با شهادت و ایثار جان و مال است»  
(احمدی میانجی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۰۴).

حاصل سخن این است که معنای غلظت اگرچه در میدان جنگ ناظر به شدت و تندی  
است، اما به طور کلی بر تقویت و صلابت اشاره دارد و بنا بر مصداق، موصوف خود را  
وصف می کند. در عبارت «أشداء علی الکفار» هیچ تخصیصی برای میدان نبرد وجود ندارد  
و لذا به کار بردن غلظت برای اشداء از سوی مفسران نمی تواند دلالت دقیقی برای اشداء  
باشد مگر آنکه مفسر از آن ستبری و استواری را قصد کرده باشد که این معنا با ادامه آیه  
۲۹ سوره فتح نیز سازگار است که در آن «فاستغلظ» از ریشه «غلظ» آمده و به همین معنا  
است:

«وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ».

این صفت ایشان است در تورات، و مثل آنها در انجیل چون کشته ای است که جوانه خود  
برآورد و آن را مایه دهد تا ستبر شود و بر ساقه های خود بایستد و دهقانان را به شگفت  
آورد.

### ۱-۲-۲. واژه کاوی «عِزَّة»

چنانچه بیان شد نزد برخی تعبیر غلظت و سخت دلی مستند به بخشی از آیه ۵۴ سوره مائده  
است. در این آیه خداوند در وصف قومی که آنها را دو ست دارد و آنها نیز او را دو ست  
دارند می فرماید: «أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ». واژه مورد بحث در این آیه «أَعِزَّة»  
است که از فعل لازم عزز (عز) گرفته شده و اسم مصدر آن «عِزَّة» است. معاجم در باره این  
کلمه و مشتقات آن چنین آورده اند:

«العزَّةُ: حالة مانعة للإنسان من أن يغلب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳)؛ عزت حالتی است در انسان که مانع از چیره شدن بر او می شود.

«العزیزُ: الذي يقهر و لا يقهر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳)؛ عزیز کسی است که چیره می شود و کسی بر او چیره نمی شود.

«عَزَّ عَلَيَّ كَرْمٌ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۷۴)؛ گرامی ام داشت، کرامتم کرد.

«العزة، و هي القوة و الغلبة» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۵)؛ عزت یعنی قوت و چیرگی. اینک برخی تفاسیر آیه در جدول ۲ ارائه می شود.

جدول ۲: برخی تفسیرهای «أَعَزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ»

مفسر	تفسیر
فقه القرآن (قرن ۶)	و عزیز بر کافران است یعنی با توجه به جایگاه والایی که دارد دشمنان نمی توانند بر وی دست یابند. (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۰)
التبيان في تفسير غريب القرآن (قرن ۹)	اعزة علی الکافرین یعنی بر کفار چیره می شوند؛ بر آنها غلبه می کنند و مانع از غلبه آنها می شوند. (ابن هائم، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۲)
تفسیر آسان (قرن ۱۴)	اعزة ... بمعنای این است که اینگونه افراد خویشتن را در مقابل کفار گردن فراز و با استقامت معرفی می کنند و هیچگاه نقطه ضعفی از خود نشان نمی دهند (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۴، ص ۱۹۴).
الميزان (قرن ۱۴)	دو کلمه "اذلة" و "اعزة" جمع ذلیل و عزیزند، جمله: "أَذَلَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ" کنایه است از شدت تواضعشان در برابر مؤمنین، تواضعی که حکایت از تعظیم خدا داشته باشد، خدایی که ولی آنهاست و آنها اولیای او و جمله: "أَعَزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ" کنایه است از اینکه این اولیای خدا خود را برتر از آن می دانند که اعتنایی به عزت کاذب کفار کنند، کفاری که اعتنایی به امر دین ندارند

مفسر	تفسیر
	(طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۳۸۴).
تسنیم (قرن ۱۵)	أَعَزَّةٌ جمع «عزیز» به معنای نفوذناپذیر و متصلب است. زمین سفت و سخت را که به آسانی و با ابزار ساده و معمول شیار نمی‌شود، «أرضٌ عزاز» گویند. عزت مؤمن به نفوذناپذیری اوست. به کارگیری حرف اضافه «علی» در (أَعَزَّةٌ عَلَی الْکَفْرِینَ) و (أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ) برای بیان موضع قدرت مسلمانان بر کافران است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۷۶).

ترجمه واژگانی و تفسیری «أَعَزَّةٌ» نشان می‌دهد این عبارت به خشونت و قساوت ربطی ندارد، بلکه دلالت بر قوت و سرافرازی مسلمانان دارد که نباید در مقابل عزت ظاهری کفار مرعوب شوند و خود را بیازند. واژه عزیز حکایت از کسی می‌کند که چیره می‌شود و کسی بر او چیره نمی‌شود. البته این الزاماً ناظر به چیرگی و اقتدار ظاهری نیست، بلکه بیانگر رفعت مقام و عزت حقیقی آنها نزد خداست. البته همانند «أشداء»، برای این کلمه نیز معانی چون بداخلاقی و تندخویی نیز دیده می‌شود که بنا به آنچه بیان شد اشکال آنها روشن است. بعنوان مثال: «أَعَزَّةٌ عَلَی الْکَافِرِینَ أَیْ أَهْلِ جَفَاةٍ وَ غِلْظَةٍ» (طوسی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۵۵۷).

«مظهرین قوتهم و ألفتهم علیهم کالأسد علی فریسته» (ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۳۴۱).

تعبیر شیر در برابر شکار (کالأسد علی فریسته) اگر به معنی اقتدار و شجاعت در برابر دشمن باشد خلاف نیست ولی اگر بیان خلق و خوی خشن و بیرحمانه باشد با مطالبی که بیان شد خدشه پذیرست.

## ۱-۲-۳. جمع‌بندی بررسی واژگانی

حاصل سخن بنا به مباحثی که درباره «غلظه» و «عزه» شد، آن است که یکی از اوصاف پنج‌گانه یاوران دین را ستبری در برابر کافران می‌داند. رفتار مسلمان در برابر کافر باید عزیزانه باشد و لذا با حرف «علی» در عبارت «أَعَزَّةَ عَلِيَّ الْكَفِيرِينَ» مطرح شده است. همین نحوه بیان در عبارت «أَشِدَّاءُ عَلِيَّ الْكُفَّارِ» آمده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۹۰ و ۹۴).

بر این اساس «اشدء» نیز که طبق برخی تفاسیر متناظر با واژه‌های بررسی شده است به معنای ستبری و متصلب بودن و استواری است و این همان معنی است که در ترجمه واژگانی اشدء نیز بیان شد. پیش‌تر اشاره کردیم که اشدء با معناهایی چون خشونت، بیرحمی، سنگدلی، قساوت، غضب و شمشیر کشیدن متناظر نیست و حتی با این واژه‌ها مرز مشترکی ندارد که کتابی مانند *فروق اللغة* بخواهد تفاوت‌های آن‌ها را بیان کند. همچنین مقابل واژه شدت، بی‌رحمی نیست. در حالیکه مثلاً در ترجمه تفسیر المیزان مترجم توضیحی اضافه تر از متن اصلی آورده و آن رابطه تضاد میان شدت و رحمت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۴۶). حال آنکه طبق بحث واژگانی پیش‌گفته مقابل شدت، رخوت و سستی است.

برخی مفسرین نیز مانند قمی، طوسی، ابن‌عاشور این عبارت را به شدت و سختی در مقاتله و اظهار عداوت در برابر دشمن تعبیر کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۳۳۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۱۷۲). البته اسلام هم توصیه به سستی در میدان جنگ ندارد و این تعابیر به طور کلی محل اشکال نیستند، اما آیه تخصیصی برای میدان جنگ ندارد و بیان ویژگی کلی مومنان را می‌کند و ما نمی‌توانیم بدون دلیل آنرا مقید کنیم.

موید این برداشت در تحلیلی دیگر، نگاه برخی فقها در مورد این آیه و آیات مشابه است؛ از جمله در مورد نیکو شمردن «شدت» (فتح: ۲۹) و «غلظت» (تحریم: ۹):

«مورد این آیات صورت رو در روئی و تهاجم کفار است، زمانی که آنان علیه مسلمانان قوه و نیرو بسیج کرده‌اند، در شرایطی که بصورت مکرر پیمان‌های خود را شکسته‌اند، چنانچه بنی قریظه و یهود و بنی امیه، اینگونه انجام دادند. ولی مورد عفو و رحمت، در شرایط پیروزی و زمان تسلط بر کفار و هنگام احساس امنیت از تهاجم و توطئه آنان است، چنانچه بر اهل نظر پوشیده نیست» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۳۷۴).

### ۳-۱. بررسی مضمونی

علاوه بر بررسی واژگانی، معنا و مفهومی که از عبارت «اشداء علی الکفار» در ابتدای مقاله از برخی تفاسیر نقل شد، با چند اشکال و تعارض قرآنی و عقلی مواجه است. باید توجه داشت که قرآن متنی واحد است و آیات قرآن را باید در کنار یکدیگر دید. ملاحظه آیات مرتبط به موضوع واحد می‌تواند به فهم بهتر آیات کمک کند و در مقابل، تفسیر آیات به صورت منفرد و جزیره‌ای، می‌تواند به کژوی و کج‌فهمی منجر شود.

#### ۱-۳-۱. توصیف پیامبر اکرم(ص) در قرآن

یکی از توصیفات الهی در مورد پیامبر اکرم(ص) در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران چنین است: «فَمَا رَحْمَةٌ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ». این آیه به صراحت اشاره دارد که پیامبر غلیظ‌القلب و قسی‌القلب، خشن، تندخو و سخت‌دل نیست. در برابر دوستان، نداشتن چنین صفاتی هنر نیست، بلکه آنچه سبب شده که خداوند با افتخار خوی پیامبرش را بستاند و آنرا «خُلِقَ عَظِيمًا» (قلم: ۴) بنامد و سعت اخلاقی او است که در عرصه‌های مختلف در برابر دوست و دشمن جلوه کرده است. «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»

(انبیاء: ۱۰۷) بودن پیامبر (ص) هم گواهی بر این است که این رحمت تنها سایه سار مؤمنین نیست بلکه فراگیر و همگانی است. در وصف ایشان آمده است: «کان رسول الله (ص) دائم البشر، سهل الخلق، لین الجانب، لیس بفظاً و لا غلیظاً» (بیهقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹۱)

در آیه پایانی سوره توبه آمده است: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸)؛ قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است.

انتهای این آیه که بیانگر تخصیص رحمت و رأفت خاص پیامبر (ص) برای مومنان است نشان می‌دهد ابتدای آیه و حرص ایشان به هدایت برای همه است. این حرص پیامبر (ص) و همه انبیا ریشه در محبت آن‌ها به خلق خدا دارد. محبتی که آنها را غیورتر و دلسوزتر از هر پدر و مادری به دستگیری و نجات انسان‌ها وادار می‌کند. پیامبر (ص) چنان مشتاق به هدایت انسان‌ها بود و برای این هدف جان خود را ایثار می‌کرد که خداوند به او فرمود: گویا قالب تهی می‌کنی بر این اندوه که چرا اینان ایمان نمی‌آورند (شعرا: ۳). این رحمت عام و این کرامت جاری با خشونت، تند، بیرحمی و قساوت قابل جمع نیست.

### ۱-۳-۲. نیکی در رفتار

در مقام عمل و رفتار، دستور اکید قرآن کریم به اهل ایمان، برّ و نیکی و قسط در مواجهه با غیر مسلمانان است مگر نسبت به آنانی که اهل مقاتله و اخراج مسلمانان باشند. یعنی مسلمانان موظفند نسبت به اکثر کافران- با وجود کفر ایشان- اهل نیکی باشند و نه اهل تندی:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۸) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۸-۹).

مشابه این دستور، در آیاتی است که پیامبر را به اعراض از مشرکان امر می کند. مقصود از اعراض، انصراف و رویگردانی همراه با بی اعتنایی است و درگیری در آن لحاظ نشده است:

«فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (حجر: ۹۴).

«اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (الأنعام: ۱۰۶).

چنین آیاتی نشان دهنده چارچوب‌هایی برای رفتار و عملکرد مسلمانان هستند. رفتاری که نیکی کردن به غیر مسلمانان و یا رها کردن ایشان در آن اصالت دارد.

### ۱-۳-۳. صلح طلبی قرآن

از اصول مسلم در قرآن کریم رفع کینه‌ها و دشمنی‌ها است و نه برافروختن آتش عداوت و دشمنی. به همین جهت، پذیرفتن صلح در صورت پیشنهاد گروه مقابل در میدان جنگ، مورد تاکید است همچنانکه پاسخ دادن بدی با نیکی مورد تاکید قرآن است:

«وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱).

«وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ

وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴).

بی رحمی و قساوت نه تنها رافع کینه و دشمنی نیست بلکه به صورت زنجیره وار جنگ و نزاع با خود می آورد. از شواهد دیگر این نگاه در قرآن، آیه زیر است که صراحتاً اجازه جنگ افروزی در برابر غیرمسلمانان صلح طلب را سلب می کند:

«فَإِنْ اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰).

چنین آیاتی بیانگر رویکرد قرآن نسبت به مواجهه با غیر مسلمانان است، رویکردی که اصالتاً صلح محور و مدارا طلب است و از خشونت امتناع دارد. روشن است که این رویکرد منبعت از آیات متعدد قرآنی، با تفسیری که در ابتدای مقاله از نحوه مواجهه مسلمانان با کفار بر اساس آیه آخر سوره فتح شد، ناسازگار است. نگاه برخی فقها در جمع

بین آیات صلح جویانه قرآن و آیه سوره فتح، تخصیص شدت به زمان اضطراب است (به عنوان نمونه نک: حسینی، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۳).

در جمع بندی بحث باید گفت نمی توان آیه انتهایی سوره فتح را بدون توجه به سایر آیات تفسیر کرد. به تعبیری دیگر، امکان ندارد که در برخی آیات، مومنان به نیکی و عدم برخورد تند با کافران مأمور شوند و در عین حال، از آیه انتهایی سوره فتح و از عبارت «اشداء علی الکفار»، تندی و بی رحمی نسبت به کفار به دست آید.

### ۱-۳-۴. جهانی بودن دین اسلام

نتیجه تفاسیری که در ابتدای مقاله بیان شد، القا این مطلب است که خودی ها در سایه رحمت و پذیرش اند و غیر خودی ها محکوم به غضب و پس زدن. انسان ها در هر مسلک و فرهنگی که باشند عموماً این گونه اند که نسبت به خودی ها یعنی کسانی که با او همراه و هم فکرند، اهل محبت و دوستی اند و در مقابل، نسبت به غیر خودی ها موضع دارند و آن ها را پس می زنند. اما دینی که خود را جهانی می داند و همه مردمان را مخاطب خویش قلمداد می کند، نمی تواند پذیرای چنین مرزبندی هایی برای رفتار کریمانه و بیرحمانه باشد. در آیات متعددی از قرآن، خطاب «یا ایها الناس» استعمال شده است، که اعم از مؤمن و کافر است.

این ویژگی جهانی بودن اقتضا می کند که دین اسلام، کافران را از خود نراند و اهل قساوت و بی رحمی برای ایشان نباشد و نظر رحمانی خود را شامل ایشان نیز بداند. اگرچه همواره میان مؤمن و کافر، مرز اعتقادی وجود دارد، اما تندی علیه اهل کفر، به ظهور مرز اجتماعی میان این دو گروه منجر می شود و دین اسلام را مختص به اهل ایمان می کند و بر فراگیری و جهانی بودن آن خدشه وارد می نماید.



### ۲-۳-۵. هدایت و بایسته‌های آن

هدایت از شؤون اصلی رسالت و دارای ابزار ویژه‌ای است. آیات ۳۳ تا ۳۵ سوره فصلت وصف پیامبر (ص) و پیشوایانی است که انسان‌ها را به سوی خداوند رهنمون می‌شوند، آن‌ها که قولشان «قول احسن» و عملشان «عمل صالح» است یعنی دعوتی که بیشترین اثر زبانی و عملی را دل‌ها دارد: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ (۳۳) وَ لَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَ لَا السَّيِّئَةُ ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَبِيٍّ حَمِيمٍ (۳۴) وَ مَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ مَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (۳۵)».

آیه ۱۲۵ سوره نحل روش‌های هدایت را متکی بر حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن می‌داند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِ لَهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ». آنچه باعث نفوذ دعوت پیامبر شد تمامیت همین اصول قرآنی است که او بدون کم و کاست بدان متخلق بود.

امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «الطَّيِّبُ لَا يَقُومُ بِهِ حُجَجُ اللَّهِ؛ حجج الهی را نمی‌توان با فشار اقامه کرد (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷). اصولاً تندى و غضب، فرصت فکر و تأمل را از انسان می‌گیرد. انبیاء و پیامبران که بعثت آن‌ها مبتنی بر قاعده لطف بوده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۱۳) عمرشان را وقف مناسب سازی بسترهایی کردند که بتوانند دل‌های معاند را هم مُلتفت و مُتَلَطَّف کنند.

آیه شش سوره توبه دلالت آشکاری بر لزوم فرصت دادن به غیر اهل ایمان و ایجاد شرایط امن برای ایشان حتی در صورت پذیرفتن کلام خدا دارد. معنای این امر الهی آن است که فرصت هدایت از هیچ انسانی نباید دریغ شود. با این وصف، اگر «اشدء علی الکفار» بیانگر موضع قساوت و بداخلاقی مومنان نسبت به کفار باشد، با این مبنای قرآنی سازگار نیست. خشم و تندى، کینه بوجود می‌آورد و در این فضای بددلی جوانه ایمان به

بار نمی‌نشیند. دینی که حتی برای خشونت ذاتی میدان جنگ، دستورهایی محدود کننده دارد، طبعاً برای شرایطی غیر از جنگ امر دائمی به خشونت نمی‌کند.

## ۲. درک صحیح از آیه

چنانچه بیان شد بر اساس واژه کاوی، اشدا به مفهوم استواری است. یعنی پیامبر(ص) یارانی دارد که آنها در مقابل کفار خلل ناپذیر و استوارند. کسانی که مسیرشان مشخص، راهشان متقن و از کفار جداست، اما این جدایی به این معنا نیست که نسبت به آنان حالت تهاجمی دارند و بی‌رحم‌اند. برخی محققان نیز به این معنا یعنی استحکام و صلابت اشاره شده است: - «أَشِدَّاءُ» جمع شدید، ای فیهم صلابه مع الکفار (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۳، ص ۴۳۳). - «و المعنی: أنهم یظهرون لمن خالف دینهم الشدّة و الصلابة» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۶۶).

- «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» در مقابل کافران و معاندان، سخت، محکم و با صلابت هستند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۹۰۳).

قبل از بیان دیدگاه مورد نظر، بهتر است نگاهی به بقیه آیه شود. و مَثَلِ آنها در انجیل چون کشته‌ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا ستر شود و بر ساقه‌های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد، تا از [انبوهی] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد. خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است.

علامه طباطبائی در تفسیر این بخش از آیه می‌نویسد:

«شَطْأً گیاه، به معنای آن جوانه‌هایی است که از خود گیاه به وجود می‌آید و در اطراف آن می‌روید و معنای آیه این است که مثل مؤمنین مثل زراعت و گیاهی است که از کثرت برکت، جوانه‌هایی هم در پیرامون خود رویانده باشد، و آن را کمک کند تا آن نیز قوی

و غلیظ شده، مستقلاً روی پای خود بایستد، طوری که برزگران از خوبی رشد آن به شگفت درآیند» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۰۰).

گنابادی در بیان السعاده می نویسد:

«این مثلی است که خداوند برای محمد (ص) و یارانش زده است. زرع پیامبر و «شطاً» اصحاب و مؤمنین اطراف او هستند که ابتدا ضعیف و اندک بودند سپس استوار و قوی شدند. این چنین است حال مؤمنین که یکدیگر را تقویت می کنند تا محکم و استوار شوند و بر کارشان مسلط گردند» (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۰۰).

در این آیه مومنان به کشته‌ای تعبیر می‌شوند که جوانه می‌دهد، بالا می‌رود و انبوه می‌شود. دانه را که در زمین می‌کارند بعد از مدتی سر از خاک بیرون می‌آورد. آرام آرام قوت پیدا می‌کند؛ تا جایی که روی ساقه خود محکم می‌ایستد و روی پای خود ایستادن یعنی مقاوم بودن، نه مهاجم بودن. آن‌ها برای این ایستادن از ساقه دیگری بالا نمی‌روند تا از آن ارتزاق کنند یا دیگری را خشک نمی‌کنند تا خود قوی شوند. بلکه اتصال و پیوستگی آنها حول محور اصلی و مقاومت شان در برابر موانع، سبب کثرت و برکت آن‌ها می‌گردد. اینگونه است که آنها در کنار هم سبب قوت و استحکام یکدیگر می‌شوند چنانچه در روایتی از پیامبر (ص) آمده است: «مؤمن نسبت بمؤمن چون بناست که قسمتی از آن قسمت دیگر را محکم کند» (شعیری، بی تا، ص ۸۵).

و همین برکت و بالندگی است که باعث شگفتی کشاورز این دانه می‌گردد. عمده بار مطلب از قسمت آخر آیه برداشت می‌شود یعنی کشته‌ای که آنچنان از ریشه قوی می‌شود و برپای خود می‌ایستد و بار و بر می‌دهد که همین هیاتش کفار را به خشم می‌آورد. این مطلب وقتی که با مفهوم «اشدا علی الکفار» پیوند می‌خورد، استواری، صلابت و غیرقابل

نفوذ پذیر بودن مومنان را بهتر تفسیر می‌کند. این معنا با روایات هم تطابق دارد آنجا که امام صادق(ع) می‌فرماید: «خداوند اختیار همه کارها را به مؤمن داده اما این اختیار را به او نداده است که ذلیل باشد. مگر نشنیده‌ای که خدای تعالی می‌فرماید: «عزت از آن خدا و رسولش و مؤمنین است»؟ پس، مؤمن عزیز است و ذلیل نیست. مؤمن از کوه محکم‌تر است، زیرا از کوه با ضربات تیشه کم می‌شود اما با هیچ وسیله‌ای از دین مؤمن نمی‌توان کاست» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۹)

واژه «بشیء» در آخر حدیث فوق «وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ بِشَيْءٍ» تأمل برانگیز است. می‌فرماید هیچ چیزی نمی‌تواند دین مؤمن را از او بگیرد، یعنی او در برابر تمام موانع ایستاست و این همان معنای صلب بودن و سخت بودن است.

«أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» قوت مؤمن را بیان می‌کند که باید علاوه بر داشتن جوشن و سپر بیرونی، آنقدر از درون محکم باشد که اگر تیری برای نابودی ایمان او به سمتش رها شد در سینه‌اش نفوذ نکند و برگردد. اسلام دنبال این شدت و استحکام درونی و بیرونی توأم از سان‌هاست. می‌خواهد هم روحیه جبن و ترس و بزدلی را بزدايد و هم افرادی تربیت کند که در مقابل دشمنان خدا روی پای خود می‌ایستند و مقاومتند. این تصلب و استواری ناظر به خشونت و درشتی دائمی که فرصت را برای تدبیر و هدایت کفار بگیرد نیست. مقاوم بودن یک حرکت تدافعی است نه تهاجمی.

اسلام نمی‌خواهد خوی سبعت از سان‌ها را رنگ دینی ببخشد بلکه می‌خواهد بیرون آمدن انسان‌ها از طبیعت فطری و انسانی را کنترل کند. «اشدءاء علی الکفار» یعنی مومنان سر سخت‌اند و نفوذناپذیر. با شبهات و تردیدها زمین نمی‌خورند، دلشان نمی‌لرزد و تحت تأثیر قرار نمی‌گیرند. از سوی دیگر با کفار مرز دارند و اصول‌شان متفاوت است و اگر مجبور به جنگ شدند در میدان جرات و جسارت دارند و پایشان سست نمی‌شود. بنابراین

آیه از مواضع محکم مومنان حکایت دارد که به هیچ وجه تحت تأثیر عواطف و احساسات در تعامل با کفار و تأثیرپذیری از افکار آنان قرار نمی گیرند.

طبق این آیه صلابت و نفوذناپذیری با دشمنان و لطافت و انعطاف پذیری با دوستان از عواملی است که موجب بالندگی مسلمانان می شود. «رحماء بینهم» تاکید ویژه تری دارد که مسلمانان در کنار صلابت و استحکام نباید در بین خود خشک و جدی باشند. آن‌ها ضمن آن نفوذناپذیری، در میان خود انعطاف پذیرند. البته همین فروتنی و عطف آن‌ها نسبت به یکدیگر جاذبه و پیوستی را ایجاد می کند که موجب چیرگی و مقهوریت بر دشمنانشان نیز می شود.

### نتایج تحقیق

واژه کاوی «أشداء» و لغاتی مرتبط با آن، و نیز برخی بررسیهای مضمونی، تفسیر رایج از *أشداء علی الکفار* را محتاج به بازبینی می کند و حاصل این بررسی‌ها ارائه تفسیری مجدد از آیه است. این عبارت بیانگر صلابت و نفوذناپذیری مومنان نسبت به کفار و انعطاف‌پذیری و رحمت آنها در میان یکدیگر است.

قرآن از یک طرف دین اسلام را دینی جهانی معرفی می نماید و از طرف دیگر، وسعت رحمت پیامبر اسلام را که لازمه هدایتگری برای عموم انسانها و از جمله کفار است، مورد تاکید قرار می دهد. بر همین اساس، راه توسعه اسلام را عداوت با غیر مسلمانان نمی داند و هرگز به قساوت، کینه، خشم و بی‌رحمی فرمان نمی دهد تا وسیله‌ای برای توجیه حرکات انفجاری و انتحاری قرار گیرد.

به همین ترتیب، نیکی در رفتار همواره در شمار مهمترین اصول رفتاری در نگاه قرآن است و مومنان تنها در صورتی مجاز به خشونت هستند که با خشونت مواجه شوند و در مقام دفاع، چاره‌ای دیگر برای ایشان باقی نماند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، *جمهره اللغة*، به کوشش روزی منیر بعلبکی، بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. ابن هائم، احمد بن محمد (۱۴۲۳ق)، *التبیان فی تفسیر غریب القرآن*، به کوشش ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۷. احمدی میانجی، علی (۱۴۱۱ق)، *الاسیر فی الاسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، به کوشش عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. استرآبادی، سید علی (۱۴۰۹ق)، *تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره*، به کوشش حسین استادولی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵ق)، *دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه*، به کوشش عبد المعطی امین قلجی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، *تفسیر الکشف و البیان*، به کوشش ابی محمد بن عاشور و نظیر ساعدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تسنیم*، تحقیق و تنظیم، حیدر علی ایوبی، حسین اشرفی، محمد فراهانی، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰/۱۰/۳)، **تفسیر سوره مبارکه نور**، جلسه ۳۶، تاریخ بازیابی: ۱۳۹۶/۲/۱۰.
۱۴. حسینی شیرازی، سید محمد (بی تا)، **الأسئلة والأجوبة - اثنا عشر رسالة**، بی جا: بی نا.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، **إرشاد القلوب إلى الصواب**، قم: الشریف الرضی چاپ.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار القلم.
۱۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳)، **تفسیر**، به کوشش میر جلال الدین حسینی محدث ارموی، تهران: دفتر نشر داد.
۱۸. شعیری، محمد بن محمد (بی تا)، **جامع الأخبار**، نجف: مطبعة حیدریة.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، **ترجمة تفسیر المیزان**، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۵ق)، **المعجم الكبير**، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، **مجمع البحرين**، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، **تجريد الاعتقاد**، به کوشش محمدجواد حسینی جلالی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۲۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۲ق)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، **الفروق فی اللغة**، بیروت: دار الافاق الجدیدة.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: نشر هجرت.
۲۹. فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، **ترجمه قرآن**، تهران: دار القرآن الکریم.
۳۰. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، به کوشش حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.
۳۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰م)، **لطائف الاشارات**، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب.
۳۲. قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، به کوشش سید احمد حسینی اشکوری و سید محمود مرعشی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، **تفسیر**، قم: دار الكتاب.
۳۴. کاشانی، فتح الله بن شکر الله (۱۳۳۶)، **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۳۵. کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹)، **تفسیر حسینی (مواهب علیه)**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
۳۶. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، **تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیة.



۳۹. ملاحویش آل‌غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، دمشق: مطبعة الترقی .
۴۰. منتظری، حسین‌علی (۱۴۰۹ق)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، قم: مؤسسه کیهان.
۴۱. منسوب به حسن‌بن‌علی عسکری (ع) (۱۴۰۹ق)، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام*، قم: مدرسه الإمام المهدی .
۴۲. میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار* (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
۴۳. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیة .
44. <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=2&lang=fa&id=NjE0Nw%3D%3D-T9Tv4zqSrpQ%3D>

**Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan (1988), *Jumhurah al-Lughah*, Beirut: Dār al-'Ilm lil Malā'in.
3. Ibn 'Ashūr, Muḥammad ibn Tāhir (1420 AH), *Al-Taḥrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
4. Dimashqī, Ismā'il ibn 'Umar (1419 AH), *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
5. Ibn Manzūr, Moḥammad b. Mokarim (1414 AH), *Lisān al-'Arab*, Beirut: Ismā'eilī Publishing Institute.
6. Ibn Hā'im, Aḥmad ibn Muḥammad (1423 AH), *Al-Tibyān fī Tafsīr Gharīb Al-Qur'an*, Dār Al-Gharb Al-Islami.
7. Ahmadi Mianjī, Ali (1411 AH), *Al-Asīr fī al-Islam*, Qom: Islamic Publishing Office, Seminary Teachers Association.
8. Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
9. 'Astar Ābādī, S. Alī (1409 AH), *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhirah fī Faḍā'il al-'Itrah al-Ṭāhirah*, Qom: Institute of al-Nashr al-Islamī.
10. Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Hussein (1405 AH), *Dalā'il al-Nubuwwah Wa Ma'rīfat Ahwāl Sāhib al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
11. Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
12. Javadī Āmolī, Abdullāh (2011), *The Commentary of Tasnīm*, Qom: Esrā International Publishing Center, second edition.
13. Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad (nd), *Al-'As'alah wa al-Ajwibah*, np.
14. Dailamī, Hassan Ibn Muhammad (1412 AH), *Irshād al-Qulūb ila al-Thawāb*, Qom: Sharif al-Radī, first edition.
15. Rāqīb Esfahānī, Ḥossein ibn Moḥammad (1412 AH), *Mofradāt Alfāz al-Qurān*, Beirut: Dār al-Qalam.
16. Sharīf Lāhījī, Muḥammad ibn 'Ali (1994), *Tafsīr*, Tehran: Dād.
17. Sha'rīrī, Muḥammad ibn Muḥammad (nd), *Jāmi' Al-Akḥbār*, Najaf: Heidarīyah Publishing Center.
18. Ṭabāṭabā'ī, Sayed Muḥammad Hussein (2011), *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Mu'assisah al-A'lamī.

19. Ṭabāṭabā'ī, Sayed Muḥammad Hussein (1995), *The Translation of Tafṣīr Al-Mīzān* (Translate by Muḥammad Baqer Mousavi), Qom: Islamic Publications Office.
20. Tabarānī, Al-Tabarānī, Suleiman ibn Ahmad (1405 AH), *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
21. Tabarī, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi' al-Bayān Fī Tafṣīr al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
22. Turayhī, Fakhruddin ibn Muḥammad (1996), *Majma' Al-Bahrain*, Tehran: Mortazavi.
23. Ṭusi, Nasir al-Din (1407 AH), *Tajrīd al-I'tiqād*, Tehran: Islamic Propagating Office.
24. Ṭūsī, Muhammad ibn Hassan (1407 AH), *Tahdhīb al-Ahkām* (ed. Kharsān, Hassan), Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
25. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥassan (1412 AH), *Al-Tibyān fī Tafṣīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
26. Askari, Hassan ibn Abdullah (1400 AH), *Al-Furūq fī al-Lughah*, Beirut: Dar al-Āfāq al-Jadīdah.
27. Farahīdī, Khalil (1409 AH), *Al-'Ayn*, Qom: Hejrat Publishing.
28. Fooladvand, Mohammad Mehdi (1415 AH), *Translation of the Qur'an*, Tehran: Dār al- Qur'an al-Karim.
29. Faiz Kāshānī, Mullā Mohsen (1415 AH), *Tafṣīr Al-Sāfi*, Tehran: Al-Sadr Publications.
30. Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (1414 AH), *Al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qom: Dār al-Hijrah Institute.
31. Qushayrī, Abd al-Karīm ibn Hawāzan (2000), *Laṭā'if al-'Ishārāt*, Cairo: Al-Hay'at al-Misrīyah al-'Ammā lil-Kitāb, Third Edition.
32. Qutbuddīn, Saeed bin Hibatullāh (1405 AH), *Fiqh al-Qur'an*, Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library.
33. Qummī, Alī ibn Ibrāhīm (1984), *Tafṣīr al-Qummī*, Qom: Dār al-Kitāb.
34. Kāshifī Sabzevārī, Hussein ibn 'Alī (1990), *Tafṣīr Husseinī (Mawāhib-e 'Alayh)*, Tehran: Iqbal Printing and Publishing Organization.
35. Kāshānī, Fathollah ibn Shukrollāh (1957), *Menhaj Al-Sādiqīn*, Tehran: 'Islāmīyah.

36. Gunābādī, Sultān Muḥammad (1408 AH), *Bayān al-Sa'āda fī Maqāmāt al-'Ibāda*, Beirut: Mu'assisa al-A'lami.
37. Mustafawī, Hassan (1981), *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur'an al-Karīm*, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
38. Makarem Shirazi, Nasser et al. (1995), *he Commentary of Nemooneh*, Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmīyah.
39. Mullah Huwaysh Al-Ghazi, Abdul Qādir (2003), *Bayān al- Ma'ānī*, Damascus: Al-Taraqī Publishing Center.
40. Meybudī, Ahmad ibn Muhammad (1992), *Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*, Tehran: Amīr Kabīr.
41. Muntazeri, Hussein Ali (1409 AH), *Jurisprudential Principles of Islamic State*, Qom: Keyhan.
42. Najafi Khomeini, Muhammad Javad (2019), *The Commentary of Āsān*, Tehran: 'Islāmīyah.
43. Javadī Āmolī, Abdullāh (2011), «Tafsīr Surah Noor», Retrieved on 30/4/2017.
44. <http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx?kind=۲&lang=fa&id=NjE۰Nw۳%D۳%D-T۹Tv۴zqSrpQ۳%D>.





فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۲۳-۱۵۴

## چگونگی تأثیرپذیری شیخ صدوق از مشایخ حدیثی و تأثیرات آن در انتقال احادیث منتقله

معصومه طاهریان قادی<sup>۱</sup>

سید محسن موسوی<sup>۲</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.35437.3150

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

### چکیده

یکی از اتهاماتی وارده بر شیخ صدوق، اثرپذیری بی ضابطه او از مشایخ شیعی عنوان شده است. از سویی دیگر برخی در ذیل روایات منتقله، بهره‌گیری وی از مشایخ عامه را نیز دلیل ورود روایات ناصحیح عامه به منابع حدیثی شیعه دانسته‌اند. از این رو پژوهش حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی به چگونگی بهره‌گیری شیخ صدوق از نظرات مشایخش بپردازد تا چارچوب‌های وی در میزان و حوزه‌های اثرپذیری از مشایخش را تبیین کند. اثرپذیری شیخ صدوق از مشایخ شیعی در موضوعات رجالی، اعتقادی، تفسیری، لغوی، فقه الحدیثی، نقد الحدیثی و تاریخی بوده

<sup>۱</sup> دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

masom.ghadi@yahoo.com

m.muasvi@umz.ac.ir

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

است. اما صدوق در این اثرپذیری ضابطه‌مند بوده و دیدی نقادانه به این نظرات داشته است. هم‌چنین او در اخذ روایات از مشایخ عامه از پذیرش هر روایتی اجتناب نموده و با اهدافی هم‌چون اثبات حقانیت شیعه، اقرار آن‌ها در فضایل اهل بیت (ع)، وحدت بین شیعه و سنی به نقل روایات آن‌ها پرداخته است، اما دید نقادانه خود را نیز در این بین انعکاس داده است. شناخت کافی صدوق بر فقه عامه سبب شده است تا فتاوی صدوق از اثرپذیری از مشایخ عامه مصون بماند. در مباحث غیرفقهی نیز نقل روایات عامه یا در تأیید روایات و عقاید شیعه بوده یا در موضوعات کم‌اهمیت بوده است. مشایخ عامه صدوق در انتقال روایاتی هم‌چون سهوالنسی، تحریف قرآن و سبعة احرف نیز نقشی نداشته‌اند.

### واژه‌های کلیدی:

مشایخ حدیثی، روایات عامه، روایات منتقله، تأثیرات مشایخ عامه، شیخ صدوق.

### مقدمه و طرح مسئله

محمد بن علی بن حسین بن بابویه مشهور به شیخ صدوق از علمای برجسته قرن چهارم هجری قمری است. یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد وی، سفرهای حدیثی فراوان به حوزه‌های مختلف و بهره‌گیری از مشایخ حدیثی متنوع از حیث نام و مذهب بوده است. به طوری که تعداد مشایخش را بیش از ۲۰۰ تن نام برده‌اند (موسوی خرسان، ۱۳۷۷، ص ۳۹-۳۹).

۵۲؛ ابن بابویه، ۱۴۱۸، مقدمه، ص ۴۸-۸۸) که تعداد قابل توجهی از آن‌ها از اهل سنت بوده‌اند.<sup>۱</sup>

از برخی گفته‌های صدوق این گونه برداشت می‌گردد که وی تأثیرپذیری فراوانی از مشایخ مهم خود از جمله ابن الولید داشته است، به طوری که در برخی نظرات رجالی و کلامی می‌توان وی را مقلد ابن الولید دانست (ر.ک: نجاشی، ۱۴۳۹، ص ۳۱۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ ابن بابویه ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۸۰-۸۳). برای نمونه صدوق در کتاب خود متذکر می‌گردد که هر چه را شیخ ما ابن الولید صحیح‌نشانم، و به صحت آن حکم ندهد، نزد ما متروک و غیر صحیح است (ابن بابویه ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۰) اگر چه ظاهر این سخن بر عدم ضابطه‌مندی صدوق در بهره‌گیری از مشایخش دلالت دارد، اما در واقع این نظر قابل نقد است.

ستار و حاتمی در مقاله «بررسی و مقایسه میزان تأثیرگذاری ابن بابویه و ابن الولید بر شیخ صدوق» (۱۳۹۷ش) اثرگذاری والد صدوق را در حوزه روایت حدیث و ابن الولید را در حوزه درایت حدیث دانسته‌اند؛ اما به ارائه مستندات در تأثیرپذیری ضابطه‌مند صدوق اشاره نکرده‌اند. هم‌چنین این پژوهش محدود به دو تن از مهم‌ترین مشایخ صدوق بوده و از نحوه و میزان تأثیرگذاری سایر مشایخ صدوق سخنی به میان نیامده است.

از سویی دیگر بهره‌گیری شیخ صدوق از مشایخ عامه و تأثیرات عامه بر او انتقاداتی را بر وی وارد ساخته است. در سخنان برخی از علما و پژوهشگران اصطلاحی با عنوان روایات منتقله در آثار صدوق به کار گرفته شده که مقصود از آن روایاتی از اهل سنت است که به

---

<sup>۱</sup> تعداد دقیق مشایخ اهل سنت صدوق در منابع ذکر نشده است؛ تمیز مشایخ شیعه و سنی شیخ صدوق پژوهشی مستقل می‌طلبد، زیرا اسامی تعداد قابل توجهی از مشایخ حوزه خراسان صدوق در کتب رجالی ذکر نشده‌اند و شناسایی آن‌ها به جمع‌آوری قراین نیازمند است، اما حضور صدوق در منطقه خراسان با غلبه مذهب اهل سنت، بهره‌گیری او از مشایخ سنی را تقویت می‌کند، شاهد این امر نیز حضور اسناد سنی در آثار صدوق است.



واسطه راویان مشترک و یا مشایخ اهل سنت وی، وارد آثار صدوق گشته‌اند، بعدها با شیعه پنداری این روایات نزد علمای متأخر، تلقی به قبول شده و در مواقعی نیز مبنای فتوای متأخران قرار گرفته است.

برای نمونه پیشنهاد می‌شود به مقالات «بررسی شواهد منتقله بودن روایت سبغه احرف» (مؤدب و اویسی، ۱۳۹۱)، «بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق» (ستار، ۱۳۹۳) و «بررسی نقش روایات مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی جعابی از مشایخ صدوق)» (مؤدب و ستار، ۱۳۹۳) مراجعه کنید. در این پژوهش‌ها تصریح شده است که بهره‌گیری شیخ صدوق از مشایخ اهل سنت یکی از دلایل مهم ورود روایات منتقله در آثار صدوق بوده است، به عبارتی در این پژوهش‌ها، صدوق در مظان بهره‌گیری بی‌ضابطه از مشایخ عامه و روایات اهل تسنن قرار گرفته است.

البته ستار در رساله «بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق» (۱۳۹۳ش) گستره بهره‌گیری شیخ صدوق از روایات عامه را منحصر در آثار غیرفقهی دانسته است که نتیجه آن عدم تأثیرپذیری صدوق از عامه در بحث صدور فتوای شاذ خواهد بود.

هم‌چنین ارجمند (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «میزان استفاده از احادیث اهل سنت در کتاب من لایحضره الفقیه» به دسته‌بندی احادیث مرسل در یکی از مجلدات کتاب من لایحضره الفقیه اقدام کرده است و با تخریج آن‌ها، برای اکثر روایات مرسله صدوق، اسناد شیعی یافته است، از این رو شبهه عامی بودن این روایات را منتفی دانسته است.

هم‌چنین براساس مستندات صادقی بهمنی در رساله «واکاوی آرای فقهی نادر و خلاف مشهور شیخ صدوق» (۱۳۹۴ش) که در آن به بررسی آرای فقهی متفاوت صدوق با رأی مشهور فقیهان متقدم شیعه پرداخته شده است، تعداد آرای فقهی شاذ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه را نود و پنج نظریه و فتوا عنوان می‌کند که بیش از نیمی از آن‌ها از نظر

سندی در دسته احادیث صحیح - با تعریف متأخران - جای می‌گیرند و تقریباً هیچ‌یک از فتوای شاذ از مشایخ عامه اخذ نشده‌اند (صادقی بهمنی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۰). با این وجود نمی‌توان گفت بهره‌گیری صدوق از مشایخ عامه، دلیل آرای شاذ او بوده باشد.

در این پژوهش‌ها اگرچه شیخ صدوق از آسیب‌های نقل از مشایخ عامه در حوزه روایات فقهی به خصوص در کتاب *من لا یحضره الفقیه* مبرا گشته است، اما در مورد سایر آثار صدوق هم‌چنان این شائبه باقی است که بهره‌گیری وی از مشایخ عامه آسیب‌هایی را به روایات شیعه وارد ساخته و موجب ورود روایات موضوع و بی‌اساس در حوزه احادیث امامیه و انتقال آن به کتب متأخران گشته است. اگرچه باقری و رحمان ستایش در مقاله «کارکردهای نقل روایات اهل سنت در منابع شیعی با تکیه بر روایات تفسیری» (۱۳۷۸ش) به فواید بهره‌گیری مفسران از روایات عامه پرداخته‌اند؛ اما این نتایج منحصر در روایات تفسیری است و از ضوابط و انگیزه‌های این بهره‌گیری کمتر سخن رفته است. در نقد روایات منتقله در آثار صدوق پژوهش‌های موجود بر منتقله بودن روایات سهوالنبی، تحریف قرآن، سبغه احرف و دلایل زلزله در آثار صدوق تأکید بسیاری داشته‌اند باید دید آیا تأثیرپذیری صدوق از مشایخ عامه سبب ورود این روایات به آثار وی شده است. به عبارتی آیا میزان ادعای پژوهش‌های پیشین در عوامل مؤثر در انتقال روایات منتقله صحیح است یا اینکه نقش مشایخ عامه در ورود این روایات در آثار صدوق نیازمند بازنگری است؟

برای رفع خلأ پژوهش‌های پیشین لازم است، فراتر از آثار فقهی، تمامی آثار شیخ صدوق مورد بررسی قرار گیرد تا میزان بهره‌گیری صدوق از مشایخ و نحوه بهره‌گیری وی از مشایخ عامه و انگیزه‌هایش در این بهره‌گیری، روشن گردد. از این رو در این پژوهش بایستی به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. تأثیرپذیری شیخ صدوق از مشایخ شیعی‌اش تا چه میزان و در چه حوزه‌هایی بوده

است؟

۲. آیا روایات سهوالنبی، تحریف قرآن، سبعة احرف و دلایل زلزله در آثار صدوق، از طریق مشایخ سنی صدوق اخذ شده است؟
۳. دلایل و انگیزه‌های شیخ صدوق از اخذ روایات عامه چه بوده است؟

### ۱. تأثیرات مشایخ شیعی صدوق بر عملکرد وی

شیخ صدوق بیشترین روایاتش را به ترتیب از پدرش علی بن الحسین بن بابویه (۹۹۲۷ روایت)، محمد بن الحسن بن الولید (۷۵۱۳ روایت)، محمد بن موسی بن المتوکل (۱۶۲۷ روایت)، محمد بن علی ماجیلویه (۹۰۳ روایت) نقل کرده است.

#### ۱-۱. تأثیرگذارترین مشایخ صدوق

از بین مشایخ صدوق، تأثیرگذارترین اساتید وی، پدرش، علی بن بابویه و ابن الولید می‌باشند. او از این دو تن، بیش‌ترین نقل را داشته است به طوری که منقولات وی از آنها در مقایسه با سایر مشایخش قابل قیاس نیست، این امر حکایت از میزان تأثیرپذیری صدوق از این دو فرد، به خصوص در امر روایتگری دارد.

نقل نظرات فقهی پدر حتی بدون هیچ تذکر و نقدی نشان از پذیرش و اثرپذیری از منقولاتش در موارد فقهی دارد. او این نقلیات را در غالب موارد با عبارت «قال ابی فی رساله الی» نقل می‌کند. علاوه بر آن صدوق با صراحت به تأثیرپذیری خود از ابن الولید در آرا و مبانی رجالی سخن می‌گوید: «هر چه را شیخ ما ابن الولید صحیح‌نشانم، و به صحت آن حکم ندهد، نزد ما متروک و غیر صحیح است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۹۰). هم‌چنین ملاک پذیرش برخی از روایات ضعفا را اجازه نقل آنها از ابن ولید عنوان می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱-۲۲).

بازتاب دیگری از پذیرش نظرات ابن ولید توسط صدوق، آرای رجالی یکسان شیخ صدوق و ابن الولید در رد اصول زید زراد و زید نرسی، استثنائات در مورد کتاب نوادر الحکمه، عدم قبول متفردات محمد بن عیسی بن عبید از یونس بن عبدالرحمن و جرح و جاعل دانستن محمد بن موسی همدانی در کتب رجال نجاشی و فهرست طوسی است. البته میزان اثر پذیری صدوق از ابن الولید فراتر از نظرات رجالی است. برای نمونه قبول سهو النبی از جانب صدوق، بیانگر تأثیر اعتقادی ابن الولید بر صدوق است و بیان نظرات فقهی ابن الولید در کتاب فقیه نیز نشان از تأثیر فقهی وی بر صدوق دارد (ر.ک: همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۸۰-۸۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۵۲، ۲۵۳).

## ۲-۱. تأثیرگذاری سایر مشایخ صدوق

صدوق از سایر مشایخ خود نیز تا حدودی تأثیر پذیرفته است، وی در مواردی بدون استناد به روایتی به بیان نظرات مشایخ خود می‌پردازد. برای نمونه او بعد از نقل روایاتی که شب قدر را مخفی در بین شب‌های نوزدهم و بیست و یکم و بیست و سوم معرفی می‌کنند، بعد از روایاتی که هیچ صراحتی بر تخصیص شب قدر به یکی از این شب‌ها ندارند، می‌گوید: «مشایخ ما اتفاق بر این دارند که شب بیست و سوم شب قدر است» (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۱۹). البته در کتاب دیگرش این نظر را منتسب به اهل بیت (ع) می‌کند (همو، ۱۳۹۶، ص ۶۳).

اگرچه شیخ صدوق از پدرش و ابن الولید در حوزه‌های فقهی، رجالی و کلامی تأثیرات قابل توجهی گرفته است؛ اما این به معنای عدم تأثیر پذیری از سایر مشایخش نمی‌باشد. با جستجو در آثار صدوق می‌توان تأثیر پذیری وی از دیگر مشایخش را در حوزه‌های زیر دانست:

### ۱-۲-۱. فهم حدیث

صدوق در پاره‌ای از موارد در شرح روایات، به بیان نظرات مشایخ خود می‌پردازد. مانند بیان نظرات استادش، حسن بن عبدالله بن سعید العسکری در شرح لغات و مفردات خطبه شقشقیه (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ ۱۴۰۳، ص ۳۶۰) و در تفسیر، شرح لغات و اصطلاحات و اختلاف نسخه‌های موجود در خبر اوصاف حضرت رسول (ص) (همو، ۱۴۰۳، ص ۸۴-۸۹). وی به شرح واژگان حدیث توسط احمد بن ابی عبدالله البرقی مبادرت می‌نماید (همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۸۶؛ ۱۴۰۳، ص ۳۱۷) البته صدوق همین شرح را در کتاب *الخصال* بدون استناد به برقی، از زبان خودش نقل می‌کند (همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۱) که این مطلب نیز به قبول آرای منظور، برمی‌گردد که بر تأثیرپذیری او، از مشایخش در فهم حدیث اشاره دارد.

### ۱-۲-۲. تصحیح حدیث

صدوق به تصحیح روایات با تکیه بر نظرات مشایخش پرداخته است. برای نمونه در روایتی علت اقدام علی (ع) در عدم فراخواندن مردم به سوی خود، در دوره غصب خلافت را، ترس از ارتداد آن‌ها عنوان می‌کند. وی در انتهای روایت نظر استاد خود، علی بن حاتم، را در تصحیح متن روایت بازگو می‌کند: «گمان می‌کنم در حدیث بعد از «ان یرتدوا» این فقره نیز باشد «و لا یشهدوا ان محمدا (ص) رسول الله»» (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۹).

### ۱-۲-۳. تخصیص روایات

در مواضعی صدوق با استفاده از نظرات فقهی مشایخ خود، به تخصیص حکم کلی در یک روایت می‌پردازد. او در این موارد، نظرات مشایخ خود را گویا هم‌سنگ با روایات می‌داند. شاید دلیل آن در این باشد که فقها و مشایخ آن زمان، چیزی فراتر از روایات را بازگو

نمی‌کردند. صدوق با این فرض که روایاتی به دست مشایخش رسیده است که او از آنها اطلاع ندارد، به بیان نظرات فقهی آنها پرداخته و تا این میزان از آنها در کنار روایات بهره برده است. چند نمونه از این تخصیص‌ها را از نظر می‌گذرانیم.

در یک مورد صدوق بعد از نقل روایتی از ابن ابی عمیر در مورد نهی از فروش خانه مسکونی خود برای پرداخت دین و بدهی، می‌گوید:

«و استاد ما محمد بن حسن بن ولید - رضی الله عنه - روایت کرده که اگر خانه‌اش وسیع بود چنان که در قسمتی از آن بتواند زندگی کند، بر او واجب است که در همان قسمت منزل زندگی کند و باقی را بفروشد و دین خود را ادا کند. هم‌چنین اگر بتواند در خانه‌ای کوچکتر از آن زندگی کند، آن را بفروشد و خانه کوچکتری را خریداری کند و با باقیمانده آن دین خود را ادا نماید» (همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۹۰).

#### ۴-۲-۱. تفسیر آیات

صدوق در تفسیر آیات به گفتار مشایخ خود، که گویا در جلسه تفسیری که به صورت پرسش و پاسخ مطرح می‌شده، اعتماد کرده و آنها را به صورت نقل مستقل از روایات در کتاب‌های حدیثی خود درج کرده است. مانند پرسش و پاسخ‌هایش از استادش، ابن طیفور، در مورد زنده کردن مردگان توسط حضرت ابراهیم (ع) (همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۶).

#### ۵-۲-۱. نکات تاریخی و لفظی

در کنار نقل روایات، گاهی صدوق به انعکاس نظرات مشایخش در مباحث لفظی و تاریخی مبادرت نموده است؛ مانند وجه تسمیه عسکری برای دو امام (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۱) یا نکاتی در اسم منطقه‌ای به نام «مهزور» که ابن ولید نام صحیح آن را «مهروز»

می‌نامد که از ریشه فارسی هرز گرفته شده است (همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۹۹). هم‌چنین در مورد نام یکی از هفت بوستان حضرت زهرا (س) که از رسول (ص) به ارث برده است، می‌گوید:

«اگر چه گفته‌اند نامش «میشب» است، اما من از سید ابو عبدالله محمد بن حسن موسوی شنیدم که می‌گفت: آن بوستان نزد ایشان معروف به «میثم» است» (همان، ج ۴، ص ۲۴۵).

### ۱-۲-۶. مباحث کلامی

شیخ صدوق در تکمیل و توضیح روایات کلامی گاهی به نقل سخنان مشایخ خود بدون ذکر اسامی آنها اقدام کرده است. برای نمونه با عبارات «سَمِعْتُ بَعْضَ أَهْلِ الْعِلْمِ» ده وجه معنایی برای مفهوم «قضا» را یاد آور می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۸۵) و در جواب شبهات زیدیه و استدلال‌هایی در وجود امام قائم (ع) با عبارت «قال علماء الامامیه» نکات خود را تبیین می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۶۴، ۶۵). هم‌چنین نظرات کلامی مشایخ خود را با عبارات «قَدْ سَمِعْتُ بَعْضَ أَهْلِ الْكَلَامِ يَقُولُ» (همو، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰) و «سَأَلْتُ بَعْضَ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَ الْمَعْرِفَةِ» (همان، ص ۲۹۹) انعکاس می‌دهد.

### ۱-۳. ضابطه مندی صدوق در اثرپذیری از مشایخ

انعکاس نظرات مشایخ حدیثی لزوماً به معنای اثرپذیری از آنها نیست، مگر در مواردی که تصریح بر پذیرش آنها کرده باشد یا قرینه‌ای بر قبول آنها در آثار صدوق یافت گردد. اما فراوانی نقل آرای یک شیخ و تصریح بر پذیرش آن آرا می‌تواند دلیل بر اثرپذیری شیخ صدوق باشد. فراوانی انعکاس نظرات ابن ولید در آثار صدوق و پیروی وی از این نظریات، قرینه‌ای بر میزان تأثیرپذیری صدوق از ابن الولید است، از این رو اگر ضابطه مندی صدوق

در پذیرش آرای ابن ولید اثبات گردد، این عملکرد صدوق قابل تعمیم به سایر مشایخش نیز خواهد بود.

شواهدی دال بر نقد یا عدول شیخ صدوق از نظرات ابن الولید موجود است:

۱. محمد بن عیسی بن عبید یکی از مستثنیات کتاب نوادرالحکمه است که توسط ابن ولید بیان شده است. طبق گفتار نجاشی، شیخ صدوق این استثنا را نپذیرفته است (ر.ک. نجاشی، ۱۴۳۹، ص ۳۴۸).

۲. صدوق در اختلاف نظر ابن ولید و محمد بن حسن صفار در باب جواز یا عدم جواز خواندن قنوت نماز به فارسی، حکم صفار را پذیرفت، زیرا آن را موافق با روایات صحیحی یافته که خواندن قنوت نماز به هر لفظی را جایز می‌شمارد (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۱۶).

۳. صدوق در بیان حکم فقهی جواز خواندن قنوت به فارسی؛ علت انتخاب حکم منتخب خود را که مخالف با نظر ابن ولید بوده است، موافقت با یک قاعده فقهی بیان می‌کند، وی می‌گوید: «اگر این خبر (نقل محمد بن صفار) هم وارد نشده بود من آن را تجویز می‌کردم با استناد به خبری که روایت کرده‌اند از امام صادق (ع) که آن حضرت فرمود: «هر چیزی جایز است تا مادامی که نهی از آن (از ناحیه شارع) وارد شود» و نهی از دعا خواندن به فارسی در نماز وارد نشده است و این نعمت حمد خداوند پروردگار عالمیان را به دنبال دارد» (همان، ص ۳۱۷).

۴. در حدیثی که از ابن الولید روایت شده است، ذوالقرنین را پیامبر خوانده‌اند، صدوق بعد از نقل این روایت، آن را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «این خبر به همین صورت نقل شد، ولی آنچه نزد من صحیح است و من درباره ذوالقرنین به آن اعتقاد دارم این است که او پیامبر نبود، ولی بنده صالحی بود که دوستدار خدا بود» او برای اثبات درستی سخن خود به روایتی از امام علی (ع) در این باره استناد می‌کند (همو ۱۳۶۲، ج ۱،



ص ۲۴۸). به عبارتی صدوق روایت ابن الولید را به دلیل مخالف با روایت صحیحیه نمی‌پذیرد.

شواهد فوق بر آن است که شیخ صدوق در پذیرش نظرات فقهی مشایخ خود - حتی ابن الولید - بدون قاعده و اصول حاکم در گزینش نظرات رفتار نکرده است. یعنی در مواقعی که نظرات مشایخ خود را نقل کرده و ایرادی بر آن نگرفته است، یعنی روایت یا ادله‌ای مخالف با آن رأی نیافته است، و آن رأی با مبانی صدوق نیز در تضاد نبوده است، در نتیجه صدوق به آن اعتماد کرده است. وقتی این امر در مورد ابن ولید صادق باشد به صورت اولی در اثرپذیری از سایر مشایخش نیز قابل تعمیم خواهد بود.

علاوه بر استدلال گفته شده، دلیل دیگر در ضابطه‌مندی صدوق در اثرپذیری از مشایخ شیعی، نگاه نقادانه او بر نظرات مختلف و متضاد مشایخش در یک موضوع است. او بعد از بیان اختلاف دیدگاه‌ها، به تحلیل و نقد آن‌ها پرداخته و نظر منتخب خود را با بیان ادله روایی یا عقلی یا قرآنی بیان می‌دارد. نمونه بارز این امر را می‌توان در ذیل روایت «من جدّد قبراً او مثل مثلاً فقد خرج من الاسلام» (ابن بابویه ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۸۹) مشاهده کرد. او با اشاره به اختلاف نسخه‌ها در ضبط کلمه «جدّد» که در برخی نسخه‌ها به صورت «حدّد» و «جدّث» ضبط شده‌اند، به نقل نظرات مشایخ خود به اختلاف در معنای حدیث و به دنبال آن اختلاف در فتوای حاصل از روایت اشاره می‌کند و در انتها نظر خود را تبیین می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۸۹-۱۹۱).

## ۲. تأثیرات مشایخ عامه بر عملکرد حدیثی شیخ صدوق

شیخ صدوق در سفرهای حدیثی خود به مناطق سنی‌نشین به خصوص به منطقه خراسان بزرگ، با مشایخ اهل سنت نیز دیدار داشته و از آن‌ها حدیث روایت کرده است. حتی برخی از روایات اهل سنت در کتاب *من لا یحضره الفقیه* با اسناد مرسله وارد شده‌اند. شواهد

این سخن نیز اسناد سنی این روایات، در آثار دیگر صدوق یا در کتب اهل سنت است (ارجمند، ۱۳۹۱). اگر چه تعداد این روایات اندک‌اند، اما با توجه به این که او به صحت روایاتش در مقدمه کتاب اقرار کرده است، حتی نقل یک روایت از عامه نیز می‌تواند نشان از صحت آن روایات نزد صدوق باشد. در موضوعات غیر فقهی نیز صدوق روایاتی از عامه را در آثار دیگرش نقل می‌کند که با شرحی که بر آنها می‌دهد، می‌رساند که آن روایات نزد وی صحیح و قابل قبول بوده است (ر.ک. ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۶۱).

اگر چه ائمه (ع) در هنگام تعارض روایات دستور به عمل کردن برخلاف عامه داده‌اند، اما بهره‌مندی از روایات عامه را در برخی از موقعیت‌ها جایز شمرده‌اند. از این رو حکم به عدم صحت تمام روایات عامه نمی‌توان داد. از این رو وقتی هشام بن سالم از امام صادق (ع) پرسش می‌کند که آیا روایات نبوی صحیح در نزد عامه وجود دارد؟ امام (ع) با صراحت جواب مثبت می‌دهند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۳)؛ هم‌چنین در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که هرگاه حکمی را در روایات شیعه نیافتید به آن چه عامه از امام علی (ع) روایت می‌کنند عمل کنید (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۹).

در سیره عملی محدثان نیز اخذ حدیث از عامه وجود داشته است. ابن ابی عمیر احادیثی را از اساتید سنی شنیده بود، اگر چه گفته‌اند بعدها به دلیل عدم آمیختگی روایات شیعه با سنی از بازگو کردن آن روایات خودداری کرده است (کشی، ۱۳۴۸، ص ۸۵۵)، اما با این وجود روایات او از مشایخ سنی‌اش در کتب حدیثی یافت می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۶۷). در آثار صدوق نیز با روایات فراوانی روبرو هستیم که راویان و قضات سنی مانند سکونی، سعد بن طریف، حفص بن غیاث و دیگران سوالاتی را از ائمه (ع) پرسیده‌اند و این روایات در آثار شیعیان نقل شده است (ر.ک: همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۶۱، ۷۱، ۷۲، ۹۹، ۱۰۷).

## ۲-۱. شواهدی دال بر عدم تأثیر پذیری صدوق از مشایخ عامی

اگرچه صدوق نیز از مشایخ سنی اش روایات فراوانی را در موضوعات مختلف فقهی تا فضائل نقل کرده است، اما این به این معنا نیست که بدون معیار و هدف خاصی و با خوش بینی به روایات عامه، به نقل آن‌ها اقدام کرده باشد. بلکه با توجه به شواهد زیر صدوق در اخذ روایات عامه با هشیاری کامل عمل کرده است تا از این حیث، لطمه‌ای به احادیث شیعه وارد نگردد.

**الف) صدوق در مواردی آرای فقهی عامه را نقد کرده و به بیان ادله در اثبات درستی نظر شیعه پرداخته است؛** برای نمونه یکی از آدابی که اهل سنت در نماز بنا نهادند، ذکر آمین بعد از حمد و سوره است که شیعه آن را در نماز جایز نمی‌داند. صدوق در این مورد این‌گونه تذکر می‌دهد:

«پیامبر (ص) پس از قرائت، سکوتی می‌کرد برای آن که قرائت به تکبیر رکوع نچسبد و میان قرائت و تکبیر جدایی افتد و این دلالت می‌کند بر این که، پس از حمد نه آهسته و نه بلند آمین نگفته بود؛ در این، حجت قوی برای شیعه در برابر مخالفان است که آن‌ها پس از سوره فاتحه «آمین» می‌گویند» (همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۵).

علاوه بر آن شیخ صدوق مواجبه ائمه (ع) با عرضه روایات عامه را گوشزد کرده است، که در مواردی روایات عامه را ناصحیح می‌خواندند، مانند مردود دانستن روایتی نزد عامه که غیر عرب را پست می‌خواندند (همو، ۱۴۰۳، ص ۴۰۵) و در مواقعی به تصحیح روایت و یا تصحیح فهم راوی پرداخته‌اند، برای نمونه امام (ع) در مواجبه با روایاتی از عامه که به جواز نقل از اخبار بنی اسرائیل اشاره داشته‌اند اینگونه به تصحیح فهم مردم از این روایت پرداخته و فرموده‌اند این روایت به این معنا نیست که هرچه از آن‌ها شنیدید، بازگو

کنید بلکه آن وقایعی از ماجرای بنی اسرائیل منظور است که در قرآن آمده است و در امت ما نیز خواهد آمد (همان، ص ۱۵۹).

هم چنین شیخ صدوق روایاتی را نقل می کند که معصوم (ع) با ادله قرآنی مخالفت خود با فتاوی عامه را بیان داشته اند، برای نمونه امام باقر (ع) با استناد به آیه ۱۷۶ سوره نساء به رد فتاوی عامه در برخی مسائل ارث پرداخته اند (همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۷۷). وی در بیان فتوای شیعه به فتوای عامه که مخالف فتوای شیعه است، تذکر می دهد (همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۷، ۲۸۲) این تذکرات نشان از آشنایی صدوق با اختلافات فقه شیعه و عامه دارد، و این مطلب احتمال خطای صدوق در پذیرش روایات مخالف شیعه را کاهش می دهد.

**ب)** در مواردی صدوق به نقل روایاتی اقدام می کند، که چهره ای مخالف عامه از آن برداشت می شود. برای نمونه در روایتی تصریح شده است که عمر برای اقامه جهاد، به حذف «حی علی خیر العمل» در اذان اقدام کرد، تا این گونه برداشت نشود که نماز بر جهاد برتری دارد (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۶۷). روایاتی از این دست در آثار صدوق نشان از این مطلب دارد که وی در برابر برخی از روایات عامه مخالفت خود را به صراحت بیان کرده است و همواره با روایات عامه برخورد مسالمت آمیز نداشته است (ر.ک: همو، ۱۴۰۶، ص ۲۱۴، ۲۱۸).

**ج)** صدوق یکی از قواعد فقهی طرح شده توسط معصوم (ع) را مخالفت با حکم عامه دانسته است، برای نمونه بعد از نقل روایتی در عدم جواز قنوت فراموش شده، بعد از رکوع نماز وتر و نماز صبح می گوید:

«حکم کسی که قنوت را فراموش می کند تا زمانی که به رکوع می رود این است که هرگاه از رکوع سر برداشت آن را بخواند، و امام صادق (ع) بخاطر مخالفت با عامه، از این کار در نماز وتر و نماز صبح منع فرموده است، زیرا آنان در این دو نماز پس از رکوع، قنوت می خوانند ولی این که در باقی نمازها شخص می تواند چنین

کاری کند بدان جهت است که اکثر عامه اعتقاد به قنوت در باقی نمازها ندارند (پس احتمال تشبیه به عامه در میان نیست)» (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۹۳)

۵) صدوق در مواردی به تحریف حدیث تو سط اهل سنت اشاره می کند و صحیح آن را بیان می دارد. مانند جابجا کردن نام امّ مکتوم و بلال در روایتی که از خطای اذان گو در تشخیص وقت اذان خبر می دهد (همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۹۷).

شواهد ذکر شده، نشان می دهد که صدوق در نقل روایات عامه به اختلافات روایات به خصوص در روایات فقهی آگاهی داشته و این آگاهی در انتخاب روایات عامه تأثیر مستقیم داشته است، به طوری که نظرات فقهی ناصحیح و مخالف شیعه وارد آثار حدیثی وی نگشته است.

## ۲-۲. نقش مشایخ عامه در وجود روایات منتقله در آثار صدوق

در کنار توجهاتی که صدوق برای انتقال اخبار عامه به شیعه داشته است، باید دید وی تا چه میزان از معایب بهره گیری از روایات عامه به خصوص در اخذ از مشایخ اهل سنت آسیب دیده است. از مهم ترین پیامدهای منفی انتقال اخبار عامه به شیعه اختلاط اخبار شیعی و سنی و ایجاد تضاد و تنافی در اعتقادات امامیه عنوان شده است (ستار، ۱۳۹۳، ص ۳۴۰).

این ادعا که نقل روایات عامه در آثار صدوق سبب چنین پیامدهایی شده باشد، به نظر قابل نقد است، زیرا وجود روایات ضعیفی مانند تحریف قرآن، سهوالنبی، سبعة احرف و روایات حاوی مخالف علم در آثار صدوق، اگرچه زمینه ساز ایجاد شبهه و انتساب عقاید نادرست به شیعه شده است؛ اما علت ورود این روایات در آثار صدوق استفاده از روایات عامه نبوده است. شیخ صدوق این روایات را از مشایخ شیعی و قابل اعتماد خود اخذ کرده

است و اسناد این روایات نیز شیعی است. مهم‌ترین روایاتی که در آثار صدوق به منتقله بودن آن‌ها استناد شده است شامل موارد زیر می‌باشد.

### ۱-۲-۲. سهو النبی

صدوق معتقد به سهو النبی بوده است، مستندات این سخن روایاتی است که وی در مورد سهو النبی نقل می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۸۰-۸۳، ۲۰۵-۲۰۶، ۲۵۲-۲۵۳). در یک مورد وی در معرفی او صاف ائمه (ع) از دو ویژگی سهو و نسیان یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۴). اگرچه در این جا محدوده و چگونگی عارض شدن این دو ویژگی را برای امام شرح نمی‌دهد، اما در کتاب *من لا یحضره الفقیه* بعد از نقل روایتی در سهو و نسیان حضرت رسول (ص) در نماز صبح و ظهر این گونه استدلال می‌کند که محدوده‌ی سهو و نسیان نبی (ص) تنها در اعمال مشترکی است که بین ایشان و سایر مسلمانان وجود دارد، در اعمال اختصاصی ایشان مانند تبلیغ و رسالت سهو و اشتباهی راه ندارد، از سویی دیگر عارض شدن این پدیده بر امام را از جانب خداوند و دارای مصالحی برمی‌شمرد، مانند یادگیری احکام برای مردم، و خدا نپنداشتن امام. از این رو به نقل گفتاری از ابن الولید استناد می‌کند که ردّ سهو النبی اولین درجه از غلو است (ر.ک. همو، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۹).

این عقیده در امامیه مورد قبول علما واقع نگردید. از سویی دیگر، به دلیل وجود روایاتی هم‌مضمون با آن در مصادر سنی، ادعای منتقله بودن آن از سوی برخی از پژوهشگران مطرح شد. طبق رسالت این نوشتار، خواهیم گفت که آیا روایات سهو النبی از جانب مشایخ اهل سنت صدوق به وی منتقل شدند؟ به عبارتی اگر اصل منتقله بودن این روایات را بپذیریم تأثیر مشایخ سنی صدوق در این مورد تا چه میزان بوده است؟

روایت سهو النبی در کتاب *من لا یحضره الفقیه* با سند «و رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الرَّبَاطِيِّ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ» (همان، ج ۱، ص ۳۵۸) نقل شده

است. در مشیخه نیز یادآور شده که روایات حسن بن محبوب را از طریق «مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكَّلِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ وَ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ ابْنِ عِيْسَى، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ» (همان، ج ۴، ص ۴۵۳) اخذ کرده است. صدوق در هر دو طریق، این روایت را از محمد بن موسی متوکل اخذ کرده است. اگرچه شیخ صدوق از او با ترضی یاد کرده، اما این عنوان در بین کتب رجالی متقدم تنها در رجال طوسی در ذیل عنوان روایان «مَنْ لَمْ يَرَوْ عَنْ وَاحِدٍ مِنَ الْأَئِمَّةِ (ع)» ذکر شده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۳۷، ش ۶۲۵۳) و در این کتب هیچ و صفی از وی نیامده است. بعدها علامه حلی و ابن داوود او را توثیق کرده‌اند (ابن داوود، ۱۳۴۲، ص ۳۳۷، ش ۱۴۸۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۱، ص ۱۴۹، ش ۵۸).

اما در این آثار سخنی از مذهب وی نیامده است. با تمام این اوصاف عدم وجود اسم راوی در فهرست نجاشی و طوسی را نمی‌توان دلیل بر عامی بودن راوی دانست، چون در این آثار دأب مصنفان بر جمع روایات صاحب تألیف و ذکر آثارشان بوده است، از این رو می‌توان مدعی شد محمد بن موسی بن متوکل فردی امامی بوده که با وجود شیخوخیت حدیثی، کتابی تألیف نکرده است. این امر سبب شده است که هیچ اطلاعاتی از این راوی در کتب رجالی متقدم ثبت نگردد. قرینه‌ی محکم بر امامی بودن او، فراوانی نقل صدوق از وی است؛ صدوق بعد از پدر و ابن الولید، بیشترین نقل را از محمد بن موسی بن المتوکل دارد، تعداد این نقل‌ها به ۱۶۲۷ روایت می‌رسد. این امر غیر امامی بودن او را بعید می‌نماید.

## ۲-۲-۲. تحریف قرآن و نزول قرآن بر هفت حرف

یکی از مباحث مهم جوامع اسلامی در قرون مختلف، بحث در اصالت قرآن بوده است. شیخ صدوق نیز در این مورد ورود کرده و نظرات خود را در باب عدم تحریف قرآن به صراحت در کتاب اعتقادات الامامیه نقل می‌کند. وی قرآن را وحیانی و بر اساس قرائت

واحد برمی شمرد و هرگونه زیاده و نقصان در قرآن را رد می کند و قایلین به تحریف قرآن را دروغگو خطاب می کند (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۸۴، ۸۶).

با وجود تصریح صدوق بر این عقاید، در عمل شاهد روایاتی در مورد وقوع کاستی‌هایی در قرآن و نزول قرآن بر هفت حرف در آثار روایی صدوق هستیم. برای نمونه در روایتی در کتاب *ثواب الاعمال* این گونه آمده است که سوره احزاب به اندازه سوره بقره بوده است، اما به دلیل افشاگری‌های این سوره در مورد زنان عرب، از آن کاستند و تحریف کردند (همو، ۱۴۰۶، ص ۱۱۰). صدوق با آن که قرآن را بر یک حرف می داند، اما در کتاب *خصال* روایت *سبعة أحرف* را نقل می کند (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۸). اگر چه، برخی سعی بر توجیه صدوق در این نقل‌ها داشته‌اند (ر.ک. کریمی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶-۱۱۹) اما به نظر می رسد، او در جایی که روایت با عنوان کتاب و باب تناسب داشته، ابایی از نقل روایات مخالف با عقایدش نداشته است (ر.ک. ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۸۴، ۸۶؛ ۱۴۰۶، ص ۱۱۰؛ ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۸). به عبارتی هر آن چه را در کتاب غیر فقهی و غیر اعتقادی خود نقل کرده است به صحت همه آن‌ها اعتقادی نداشته است (برای این بحث ر.ک: مقاله «گونه‌های اعتبارسنجی روایات نزد شیخ صدوق»).

این سؤال قابل طرح است که آیا صدوق در نقل این روایات تحت تأثیر مشایخ عامه خود بوده است؟ برای یافتن پاسخ این سؤال بایستی اسناد این روایات بررسی گردد:

**الف)** در روایات *سبعة احرف*، در کتاب *خصال* در ذیل باب «نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» دو روایت با مضمون تأیید قرآن بر هفت حرف نقل شده است. این روایات با اسناد «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقْفَارِيُّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الصَّيْرِيِّ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) «و حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ عَنِ عَيْسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنِ أَبِيهِ عَنِ آبَائِهِ (ع) قَالَ قَالَ رَسُولُ



اللّه (ص)» (همو، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۸) آمده است. هر دو این روایات از مشایخ مهم و امامی شیخ صدوق اخذ شده است.

**ب)** در کتاب *ثواب الاعمال* نیز روایتی دال بر تحریف به نقیصه در سوره احزاب آمده است. این روایت با سند «بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ...» (همو، ۱۴۰۶، ص ۱۱۰) آمده که با توجه به اسناد قبلی ابتدای سند عبارت خواهد بود از «حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَسَّانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ (عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع))» (همان، ص ۱۰۷). بنابراین شیخ صدوق این روایت را نیز از محمد بن موسی بن المتوکل اخذ کرده است که شواهد دال بر امامی بودن او می‌باشد. از طرفی شباهت سند صدوق در نقل این روایات با طریق نجاشی به کتاب *التنزیل من القرآن و التحریف*، علی بن حسن بن فضال در فهرست، این احتمال را تقویت می‌کند که این نقلیات از کتاب مذکور اخذ شده باشد (رحمتی، ۱۳۸۵، ص ۱۳). بنابراین نمی‌توان صدوق را متهم به اخذ روایات تحریف قرآن از مشایخ عامه دانست. از طرفی با توجه به تصریح صدوق بر عدم تحریف قرآن در کتاب اعتقادات الامامیه باید گفت او به صحت روایت تحریف در سوره احزاب و دیگر سوره‌های قرآن معتقد نبوده است.

**ج)** روایت دیگری نیز در تحریف قرآن در آثار صدوق نقل شده است. این روایت در *خصال* این گونه نقل شده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ الْبَغْدَادِيُّ الْمَعْرُوفُ بِالْجَعَابِيِّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بَشِيرٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبَّاسٍ عَنِ الْأَجْلَحِ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ص) يَقُولُ يَجِيءُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةٌ يَشْكُونَ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ الْمُصْحَفُ وَ الْمَسْجِدُ وَ الْعِثْرَةُ يَقُولُ الْمُصْحَفُ يَا رَبِّ حَرَّفُونِي وَ مَرَّفُونِي...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۵).

به نظر می‌رسد بر خلاف نسخه کنونی خصال، این روایت در نسخه‌های قدیمی‌تر خصال که مورد استفاده علامه مجلسی و شیخ حر قرار گرفته است به جای «خَرْفُونِي» کلمه «خَرْفُونِي» ثبت شده بود (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۲۲۲، ج ۲۴، ص ۱۸۶، ج ۸۹، ص ۴۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۰۲) که دلالت بر تحریف قرآن می‌کرد. از سویی دیگر این روایت از یکی از روایت مشترک با عنوان جعابی نقل شده است. با توجه به پژوهش مستقلی که در مورد این روایت صورت گرفته است شواهد نشان می‌دهد جعابی به عنوان شیخ حدیثی صدوق در انتقال این روایت از منابع عامه به شیعه مؤثر بوده است (ر.ک. مؤدب و ستار، ۱۳۹۳). با توجه روایات تحریف در آثار صدوق که از جعابی نقل شده است نمی‌توان شیخ صدوق را متأثر از مشایخ عامی خود دانست زیرا مقصود از روایت مشترک راویانی هستند که هم از شیعه و هم از عامه نقل‌های فراوانی را داشته‌اند و در هر دو مذهب توثیق و قابل اعتماد بودند اما مذهب خودشان شیعه بوده است. بنابراین صدوق این روایت را نیز از مشایخ شیعی خود اخذ کرده است.

### ۳-۲-۲. زلزله

از جمله معیارهای سنجش روایات، عدم مخالفت آن‌ها با قرآن، سنت قطعی و عقل است. به عبارتی خرد و اندیشه می‌تواند در کنار شرع معیاری در اعتبار سنجی روایات باشد (قاسم احمد، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲). با توجه به پیشرفت علم، روایات زلزله از جمله روایاتی است که عقل انسان نمی‌تواند آن را بپذیرد. منابع این روایات آثار شیخ صدوق است. صدوق روایات مختلفی در علت ایجاد زلزله ذکر می‌کند، علت‌هایی مانند حرکت ماهی‌های که زمین روی آن قرار دارد، تکان دادن کوهی توسط فرشته، یا تکان دادن کوهی توسط فرشته که متصل به دیگر کوه‌هاست، تکان خوردن هر فلس ماهی، که هر فلسش یک قسمت زمین است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۵۴۲-۵۴۳). وی در جمع اختلاف بین این روایات

این گونه اظهار نظر می کند که شاید در وقوع زلزله هر سه علت دخیل باشند (همان، ص ۵۴۳).

با پیشرفت علم دانسته شد که این اخبار با علل علمی زلزله سازگار نیستند. از این رو برخی در علت منتقله بودن این اخبار دلایلی ذکر کرده اند مانند شباهت محتوایی این روایات با روایاتی از عامه که توسط کعب الاحبار و وهب بن منبه و تعدادی دیگر نقل شده است. آن ها این شواهد را گواه بر اسراییلی بودن این روایات گرفته اند و بر این نظراند که این روایات در ابتدا در قالب سخنان عبدالله بن سلیمان به نقل از کتب ادیان دیگر نقل گردید و بعدها برخی غالیان این روایات را به نقل از ائمه معصوم (ع) جعل کردند و وارد کتب شیعه نمودند (ستار، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸-۱۲۰). این ادعا قابل نقد است زیرا علت وقوع زلزله در روایت عبدالله بن سلیمان در کمال الدین (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۹۹) متفاوت با علت های مذکور در علل الشرایع است.

هم چنین اگرچه روایات علل زلزله در کتاب من لا یحضره الفقیه به صورت مرسل از امام صادق (ع) آمده است، اما در کتاب علل الشرایع با اسناد شیعی به معصوم (ع) نسبت داده شده است (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۴۴، ۵۵۵). از سویی دیگر صرف شباهت محتوایی روایات در منابع شیعی و عامه دلیل بر اقتباس آن ها از همدیگر نخواهد بود، و صرف ضعف روایت یا وجود غالیان در سند را نمی توان دلیل بر منتقله بودن روایت گرفت. بلکه طبق مبانی روایات منتقله، بایستی یکی از عوامل راوی سنی، راوی مشترک، یا راوی مخلط در سند موجود باشد تا آن را بتوان منتقله دانست (ر.ک. ستار، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹). از این رو اگر چه قبول اصل این روایات به دلیل مخالفت با علم و دلایل نقل شده توسط منتقدین، دشوار است؛ اما نمی توان دلایل موجهی در اقتباس آن ها از عامه جست، زیرا در اسناد این روایات، مشایخ عامه صدوق حضور ندارند. اسناد این روایات عبارتند از:

«أَبِي رَحْمَةُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۵۴) و «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ الصَّفَّارُ بِإِسْنَادِهِ رَفَعَهُ إِلَى أَحَدِهِمَا (ع)» (همان، ص ۵۵۵). حتی اگر اصل اسرائیلی بودن آن پذیرفته شود، تأثیرپذیری صدوق از مشایخ عامی را سبب این نقل اسرائیلی نمی توان دانست.

### ۳. انگیزه‌ها و اهداف صدوق در نقل از عامه

با بازخوانی اسناد و محتوای روایات عامه در کتب صدوق، علت ذکر این روایات توسط صدوق را می توان در دلایل زیر مشاهده کرد:

۱- صدوق به نقل برخی از روایات عامه در موضوعات اعتقادی پرداخته است؛ هدف وی بیان وحدت نظر شیعه و سنی در این موضوعات بوده است (اسماعیلی زاده، ۱۳۸۲، ص ۲۰۷). مانند برخی از فضایل امام علی (ع) و واقعه غدیر که به صورت مشترک در روایات شیعه و سنی قابل بازیابی اند.

۲- برخی از نقل‌ها برای بیان اعتراف برخی علمای اهل سنت در مورد اعتقادات شیعه بوده است (همان)؛ برای نمونه می توان به نقل حدیث سلسله الذهب با اسناد عامی در کتاب التوحید اشاره کرد (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۴، ۲۵).

۳- به نظر می رسد یکی از اهداف صدوق در نقل از مشایخ سنی، اثبات حسن نیتش، بوده است تا با تقریب مذاهب، اهل سنت را با شیعه و معارف آن آشنا سازد. البته در غالب موارد این نقلیات در معارف و مطالب ساده دین بوده به طوری که نقل آن‌ها ضربه‌ای به مذهب شیعه وارد نساخته است (ر.ک. همو، ۱۴۰۶، ص ۷۲، ۷۴، ۷۵).

۴- برخی از روایات اهل سنت، برای بحث و جدل در کتب صدوق ثبت شده است، تا او به وسیله روایات عامه، حقانیت شیعه را اثبات کند، در این مورد به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم:

الف) برای نمونه یکی از اشکالاتی که عامه بر بحث غیبت امام عصر (عج) وارد می‌کردند، عمر طولانی و غیر معمول امام (ع) بوده است. صدوق برای رفع این اشکال، بر عمر طولانی و غائب بودن حضرت خضر (ع) احتجاج می‌کند و می‌گوید آن‌ها روایات عمر طولانی خضر (ع) را می‌پذیرند، اما اخبار صحیح‌های که در باره حضرت حجت (ع) و نام و نسب و غیبت ایشان از ناحیه خدا و رسول او (ص) و ائمه (ع) وارد شده است را انکار می‌کنند (همو، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۹۲).

ب) یکی از احتجاجات صدوق در بحث اثبات نص پیامبر (ص) در امامت امام علی (ع) است. او با اشاره به روایات مشترکی که مورد قبول شیعه و سنی است و شیعه آن را نص بر امامت می‌داند، اما اهل سنت به برداشت‌های خلاف ظاهر روایات مبادرت کرده‌اند، بر خود لازم می‌داند که سخن را دسته‌بندی نموده، و همه معانی لغوی آن را از کتب لغت پیدا کرده و حقیقت و مجاز آن را به ایشان ارائه دهد، سپس آن را به مشهورترین معنا، و رایج‌ترین استعمال آن نزد اهل لغت برگرداند. با چنین کاری ثابت می‌کند که مراد همان می‌باشد که شیعه معتقد است و آن تصریح به امامت و خلافت حضرت علی (ع) خواهد بود، نه معناهای دیگری که ایشان بیان نموده‌اند و کلام پیغمبر (ص) را به مفهوم‌هایی مخالف این منظور حمل کرده‌اند (ر.ک. همو، ۱۴۰۳، ص ۶۷).

ج) صدوق در احتجاج با نظر فقهی اهل سنت در مورد حرمت نماز در دو وقت بعد از نماز صبح و نماز عصر، به ذکر روایاتی از عایشه با طریق سنی، مبادرت می‌کند که در این روایات جواز پیامبر (ص) در ادای نماز در این وقت صادر شده است. بعد از این مطلب می‌گوید: «منظور من از آوردن این روایات، ردّ بر مخالفان است که آن‌ها خواندن نماز پس از نماز صبح و عصر را روا نمی‌دارند، خواستم بیان کنم که آن‌ها با قول و فعل پیامبر خدا (ص) مخالفت می‌کنند» (همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۱).

۵ - صدوق برای تأیید روایت شیعه، روایات عامه را در مواقعی ضمیمه کرده است. او در مباحث فضائل ائمه (ع) و اثبات امامت آنان فراوان از احادیث عامه بهره برده است، صدوق در این موارد مبادرت به نقل احادیثی از عامه می کند که محتوایی موافق با احادیث صحیح السند دارد. برای نمونه از مقاتل بن سلیمان که عامی مذهب است، روایتی را از امام صادق (ع) نقل می کند که دال بر و صایت علی (ع) و فرزندانشان دارد و عدم پذیرش این امر را نیز سبب ورود به جهنم دانسته است. صدوق بعد از نقل این روایت با عبارت «وَقَدْ وَرَدَتِ الْأَحْبَابُ الصَّحِيحَةَ بِالْأَسَانِيدِ الْقَوِيَّةِ» (همو، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۷) به علت نقل روایات عامی اشاره می کند.

هم چنین شیخ صدوق از افرادی نقل می کند که خود به ناصبی بودن آنها تصریح می کند (همو، ۱۴۰۳، ص ۵۶؛ ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۴؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۹). وقتی روایاتی از فرد ناصبی در فضیلت اهل بیت (ع) و ذکر معجزات و کرامات ائمه (ع) نقل گردد، شکی در صحت آن وجود نخواهد داشت. چنین نقل هایی نشان از دقت صدوق در اخذ روایات از عامه دارد.

۶- به نظر می رسد، اگر روایاتی از عامه می رسد، اگر روایاتی از عامه می رسد که معارض با روایت شیعه نبود، اصل بر پذیرش آن روایات بود؛ یعنی اگر روایاتی در کتب عامه موجود بود، در مواردی که معارض با حدیث شیعه نبود و قول به خلاف هم نداشت، قابل اعتماد دانسته و آن را نقل می کردند و به آن عمل می کردند و در جایی که اصحاب روایت نداشتند، به روایات عامه مانند سکونی مراجعه می کردند.

شیخ صدوق نیز به روایات عامه در صورت عدم تفرد عمل کرده است. شیخ طوسی نیز در این مورد تصریح می کند که اگر خبر عامه در بین شیعه نظیری نداشت، به عبارتی موافق یا مخالفتی با روایت عامه در شیعه مطرح نبود، و در آن باب روایتی از معصوم از طریق شیعی نرسیده بود، بایستی به خبر عامی عمل می شد (باقری و رحمان ستایش، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴، ۲۲۶).

۷- گاهی صدوق از تبادل‌های علمی با مشایخ عامه، به دنبال چندین غرض و فایده بوده است؛ مانند سؤالی که از فهم خطبه شفشقیه از استاد عامی خود می‌پرسد. در حقیقت صدوق از پاسخ این شیخ عامی چهار فایده را کسب می‌کند: دفاع حقانیت شیعه و اهل بیت (ع)؛ نقد خلفای راشدین در مقام حکومت؛ دفاع از اصالت خطبه شفشقیه؛ و تبیین مفاهیم و واژگان خطبه (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

### نتایج تحقیق

۱. اثرپذیری شیخ صدوق از علی بن بابویه در حوزه‌های نقل روایات و فتوا و از ابن الولید در رجال، فقه و اعتقادات مشهود است. وی از سایر مشایخ شیعی خود نیز در حوزه‌های فقهی، لغوی، فقه الحدیثی، تفسیری، نقد الحدیث، کلام و تاریخ تأثیرپذیرفته است.

۲. شیخ صدوق در صورتی به پذیرش نظرات مشایخش مبادرت کرده که نظر فقهی معارض و مخالف قوی‌تری با آن وجود نداشته یا شیخ مستندات و دلایل مشایخش را پذیرفته است. در مواقعی که آرای مشایخش مخالف با یک قاعده فقهی یا روایات صحیحیه بوده، از آن‌ها اعراض نموده است.

۳. شیخ صدوق با آگاهی از تفاوت‌های روایات شیعه و سنی مبادرت به نقل از مشایخ عامه کرده است. در موضعی به بیان ضعف‌های روایات عامه پرداخته، تعدادی از این نقل‌ها را با دلایل جدلی و برای اثبات عقاید شیعه نقل کرده و برخی از روایات نیز برای ایجاد وحدت در بین شیعه و سنی نقل شده است.

۴. روایات سهوالنبی، تحریف قرآن، نزول قرآن بر هفت حرف، علل زلزله در آثار صدوق با اسناد شیعی و از مشایخ مهم امامیه اخذ شده است، بنابراین در اصل منتقله بودن

آن‌ها باید تردید کرد. حتی اگر با دلایل متقن منتقله بودن آن‌ها پذیرفته شود، تأثیرپذیری صدوق از مشایخ عامه در انتقال این روایات به آثار شیعی را نمی‌توان پذیرفت.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: النشر الاسلامی
۳. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۷۶ش)، *الامالی*، تهران: کتابچی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۸۵ش)، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۵ق)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
۷. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۶ق)، *فضائل الأشهر الثلاثة*، تحقیق غلام رضا عرفانیان یزدی، قم: کتابفروشی داوری.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم: النشر الاسلامی.
۹. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: النشر الاسلامی.
۱۰. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۰۶ق)، *نواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی.



۱۱. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۱۳ق)، **کتاب من لا یحضره الفقیه**، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: النشر الاسلامی.
۱۲. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۱۴ق)، **اعتقادات الإمامیه**، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین، (۱۴۱۸ق)، **الهدایه فی الاصول و الفروع**، قم: مؤسسه امام هادی (ع).
۱۴. ابن داوود، حسن بن علی، (۱۳۴۲ش)، **الرجال ابن داوود**، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. ارجمند، محمد علی، (۱۳۹۱ش)، «میزان استفاده از روایات اهل سنت در کتاب من لا یحضره الفقیه»، **حدیث حوزه**، سال ۳، شماره ۵، صص ۸۷-۱۰۲.
۱۶. اسماعیلی زاده، عباس، (۱۳۸۲ش)، «توحید صدوق از نگاه تحلیل و نقد»، **علوم حدیث**، سال ۵، شماره ۲۸، صص ۱۸۸-۲۱۶.
۱۷. باقری، حمید و محمد کاظم رحمان ستایش، (۱۳۷۸ش)، «کارکردهای نقل روایات اهل سنت در منابع شیعی با تکیه بر روایات تفسیری»، **علوم حدیث**، سال ۱۳، شماره ۳-۴، صص ۱۱۱-۱۵۲.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۹. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۵ش)، «بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق»، **حدیث و اندیشه**، شماره ۱، صص ۵-۳۵.

۲۰. ستار، حسین و عاطفه حانمی، (۱۳۹۷ش)، «بررسی و مقایسه میزان تأثیرگذاری ابن بابویه و ابن الولید بر شیخ صدوق»، **حدیث پژوهی**، سال ۱۰، شماره ۲۰، صص ۳۱۱-۳۴۰.
۲۱. ستار، حسین، (۱۳۹۳ش)، رساله دکتری: **«بررسی و تحلیل دلایل و پیامدهای روایات منتقله در آثار شیخ صدوق»**، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۲. صادقی بهمنی، سهند، (۱۳۹۴ش)، رساله دکتری **«واکاوی آرای فقهی نادر و خلاف مشهور شیخ صدوق»**، دانشگاه فردوسی مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)**، تحقیق محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳ش)، **الرجال**، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: انتشارات الاسلامیه.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، **عمده الاصول**، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، قم: ستاره.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **الفهرست**، نجف: المکتبه المرتضویه.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، **رجال العلامه الحلی**، نجف: دارالذخائر.
۲۸. قاسم احمد، مریم، (۱۳۹۲ش)، «نقد دلالی روایت‌های فطرس ملک»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۱۱، شماره ۲۱، صص ۱۰۳-۱۲۶.
۲۹. کریمی، محمود و محسن دیمه کارگراب، (۱۳۹۲ش)، «مبانی و روش شیخ صدوق در تفسیر قرآن کریم»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، سال ۴۶، شماره ۲، صص ۱۱۳-۱۴۴.

۳۰. کشی، محمد بن عمر بن عبد العزیز، (۱۳۴۸ش)، *رجال الکشی*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار الجامعة الدرر اخبار ائمة الاطهار (ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. موسوی خراسان، حسن، (۱۳۷۷ش)، *فقیه ری (زندگی نامه و آثار شیخ صدوق)*، ترجمه علیرضا میرزا محمد، تهران: انتشارات اطلاعات.
۳۳. مؤدب، سید رضا و حسین ستار، (۱۳۹۳ش)، «بررسی نقش روایت مشترک در اخبار منتقله (مطالعه موردی؛ جعابی از مشایخ صدوق)»، *حدیث پژوهی*، سال ۶، شماره ۱۱، صص ۲۰۷-۲۳۸.
۳۴. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۳۹ق)، *رجال النجاشی (فهرست آسماء مصنفی الشیعة)*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: النشر الاسلامی.

### **Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. 'Allāmeḥ Hillī, Hasan ibn Yūsuf (1411 AH), *Rijāl al-'Allāmeḥ al-Hellī*, Najaf: Dār al-Dhakhāir.
3. Arjmand, Muhammad Ali (2012), "The use of Sunni traditions in Man lā Yahḍuruhu al-Faqīh", *Hadīth Hawzah*, 3(5): 87-102.
4. Bāqery, Hamīd and Rahmān Setāyesh, Muhammad Kāzem (1999), "Functions of Sunni traditions in Shiite sources based on interpretive narratives", *Hadith Sciences* 13 (3-4): 111-152.
5. Hurr Āmilī, Muhammad Hassan (1409 AH), *Wasāil al-Shīah* (Research: Āl al-Bayt), Qom: Āl al-Bayt Institute.
6. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1403 AH), *Ma'ānī al-Akḥbār* (research: 'Alī Akbar Ghaffārī), Qom: Islamic Publications.

7. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1406 AH), *Thawāb al-A'māl wa 'Ighāb al-A'māl*, Qom: Dār al-Sharīf al-Razī.
8. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1413 AH), *Man lā Yahḍuruḥu al-Faqīh* (research: Ali Akbar Ghaffārī), Qom: Islamic Publications.
9. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1414 AH), *I'tiqādāt al-Imāmiyah*, Qom: Sheikh Mufīd Congress.
10. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1418 AH), *AL-Hidāyah fī al-Uṣūl wa al-Furū'*, Qom: Imām al-Hādī Institute.
11. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1983), *AL-Khisāl* (research: Ali Akbar Ghaffārī), Qom: Islamic Publications.
12. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1997), *AL-Amālī*, Tehran: Ketābchī.
13. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (1999), *AL-Khisāl* (research: Mehdi Laajavardi), Tehran: Jahān Publishing.
14. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (2006), *Causes of Sharia*, Qom: Dāvarī Bookstore.
15. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (2016), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Nimah* (research: Ali Akbar Ghaffārī), Tehran: Islāmīyah.
16. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (2017), *Fazāil al-Ashhur al-Thalāthah* (research: Qulām Rizā 'Irfāniān Yazdi), Qom: Dāvarī Bookstore.
17. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (Sheikh Sadūq) (2019), *AL-Tawhīd* (research: Hashem Husseinī), Qom: Islamic Publications.
18. Ibn Dāwood, Hasan ibn Ali (1963), *Al-Rijāl* (research: Muhammad Sadigh Bahr al-'Ulūm), Tehran: University Tehran.
19. Ismāīlī, Abbās (2003), "Sadūq" Tawhīd analytically and critically", *Hadith Sciences* 5(28): 188-216.
20. Karīmī, Mahmūd and Dymeh Kārgirāb, Mohsen (2013), "Sheikh Sadūq's Principles and Methods in the Interpretation of the Quran", *Quranic and Hadith Research*, 46(2): 113-144.
21. Kashī, Muhammad ibn 'Umar (1969), *Rijāl al-Kashī*, Mashhad: University of Mashhad.
22. Majlisī, Muhammad Bāqir (1403 AH), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.

23. Moaddab, Seyyed Redā and Hossein, Sattār (2014), “The role of common narrators in quoted narrations (Case Study of Ji'ābī, a Sadūq's masters), *Hadith Studies* 6(11): 207-238.
24. Musavī Kharsan, Hasan (1998), *Ray's Faqih (Life and Works of Sheikh Sadūq)*(Trans: Ali Rezā Mirzā Muhammad), Tehran: Ettela'at.
25. Najāshī, Ahmad ibn Ali (1439 AH), *Rijāl al-Najāshī* (research: Musā Shubeyrī Zanjānī), Qom: Islamic Publications.
26. Qāsim Ahmad, Maryam (2013), “Denoting critique of the narrations of Futrus Malak”, *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 11(21): 103-126.
27. Rahmati, Muhammad Kazim (2006), “Revival the Imami ancient texts in the works of Sheikh Sadūq”, *Hadith and Thought* 1: 5-35.
28. Sadeqi Bahmani, Sahand (2015), *Analysis of Rare and Unknown Jurisprudential Views of Sheikh Sadūq* (Ph.D. thesis), Hossein Saberi, Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Theology.
29. Saffar, Muhammad ibn Hasan (1404 AH), *Başāir al-Darajāt fī Fadail Āl-e Muhammad (AS)* (Research: Kūcheh Bāghi, Mohsen), Qom: Library of Mar'ashī Najafī.
30. Sattār, Hossein (2014), *Analysis of the Causes and Consequences of Qouted Traditions in the Works of Sheikh Sadūq* (Ph.D. thesis), Seyyed Reza Moaddab, University of Qom, Faculty of Theology.
31. Sattār, Hossein and Hātāmī, Atefeh (2018), “Review and Comparison of the Influence of ibn Babiwayh and ibn al-Waleed on Sheikh Sadūq”, *Hadith Studies* 10(20): 311-340.
32. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1417 AH), *Al-Uddah al-Usūl* (Research: Muhammad Rezā Ansāri Qomī), Qom: Setareh.
33. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1994), *Al-Rijāl* (Research: Jawād Al-Qayyūmī Al- Isfahānī), Qom: Islamic Publications.
34. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (nd.), *Al-Fihrist*, Najaf: Al-Murtadawīyah Library.



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (علوم اسلامی)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۵۵-۱۸۶

## بررسی و تبیین وجه تسمیه خطبه اشباح با تکیه بر نظریه یاکوبسن

سید مهدی مسبوق<sup>۱</sup>

سونیا کهریزی<sup>۲</sup>

مرتضی قائمی<sup>۳</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.35779.3191

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

رومن یاکوبسن از بنیان‌گذاران مکتب زبان‌شناسی نقش‌گرای پراگ معتقد است که هر ساخت زبانی دارای هدفی است که بایستی با در نظر گرفتن اهداف ارتباطی آن تبیین شود و ساخت‌های زبانی با توجه به محوریت هریک از شش رکن پیام شامل: گوینده، شنونده، پیام، زمینه پیام، مجرای ارتباطی و اجزای پیام، به ترتیب شش کارکرد، عاطفی، ترغیبی، ادبی، ارجاعی، هم‌دلی و رمزگان دارند. خطبه اشباح متشکل از مجموعه‌ای از جمله‌های ارجاعی است که با

<sup>۱</sup> استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. (نویسنده مسئول) smm@basu.ac.ir

<sup>۲</sup> دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. oniya.kahrizy@yahoo.com

<sup>۳</sup> استاد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. morteza\_ghaemi@basu.ac.ir

هدف تعلیمی ایراد شده است؛ در مورد وجه تسمیه این خطبه بین شارحان اختلاف نظرهایی وجود دارد. پژوهش پیش رو با هدف شناخت چرایی نامگذاری خطبه اشباح و اثر فرایند ارتباط کلامی بر این نامگذاری و با فرض این که این نامگذاری در واقع محدودیت ادراکی بشر و علم امام به این امر بوده، سامان یافته است. روش پژوهش، توصیفی تحلیلی با رویکرد زبان شناختی است که در پرتو آن به بررسی ارکان پیام های این خطبه بر اساس نظریه رومن یا کوبسن پرداخته شد تا به این ترتیب به این پرسش پاسخ داده شود که با بهره گیری از کدام ویژگی ارتباط کلامی، امام (ع) این درک را در مخاطب از محدودیت ادراکی بشر ایجاد نموده است؟ در نهایت فرض مذکور اثبات شد و مشخص گردید که امام (ع) با استفاده از امکان صدق و کذب پیام های ارجاعی، موفق به ایجاد درک وجدانی از محدودیت ادراکی بشر در مخاطب گردیده است.

### واژه های کلیدی:

نهج البلاغه، خطبه اشباح، رومن یا کوبسن، نقش گرایی، نقش ارجاعی.

### مقدمه و طرح مسئله

پیروان نهضت زبان شناسی پراگ با الهام از اندیشه های سوسور معتقدند که تمامی جنبه های ساخت زبانی اعم از خبری، امری، پرسشی، انشایی، ندایی و... را باید با اشاره به اهداف ارتباطی آن جنبه ها تبیین کرد. یا کوبسن یکی از بنیان گذاران مکتب پراگ با اتکا به

کارکردهای فردی و اجتماعی زبان، معتقد است زبان در فرایند ارتباطی خود، غالباً گرایش به معنا دارد.

افراد و گروه‌ها متأثر از بافت و موقعیت فردی و اجتماعی خویش به اشکال مختلف از نقش‌های زبانی برای انتقال معنا و مفهوم استفاده می‌کنند. او برای تحقق هر کنش ارتباطی از شش عامل فرستنده یا رمزگذار، گیرنده یا رمزگردان، رمز، پیام، زمینه‌ی پیام، و مجرای ارتباطی نام می‌برد. وی این شش عنصر را که حامل پیام و معنی هستند تعیین‌کننده‌ی نقش‌های شش‌گانه‌ی زبان می‌داند و معتقد است هر کدام از این عناصر بر اساس کارکردشان در جمله نقش‌هایی متفاوت ایجاد می‌کنند؛ به عبارت دیگر تکیه‌ی هر ارتباط کلامی بر یکی از این شش عامل موجب ایجاد نقشی خاص در فرایند ارتباطی می‌شود که عبارت‌اند از: عاطفی، ترغیبی، شعری، رمز، ارجاعی، همدلی. ساختار کلامی پیام در درجه اول بستگی به این دارد که کدام کارکرد به کارکردهای دیگر تفوق داشته باشد (ر.ک: یاکوبسن، ۱۳۶۹، ص ۷۸).

محتوای روایتی که از ابن میثم در مورد دلیل و کیفیت ایراد خطبه «اشباح» نقل شده لکن بین شارحان سرشناس نهج‌البلاغه در مورد علت نامگذاری این خطبه به اشباح اختلاف نظر وجود دارد که انگیزه‌ی نگارش این پژوهش در پرتو نظریه رومن یا کوبسن گردید تا از این طریق پاسخی علمی و درخور به علت این نام‌گذاری بدهیم، چه آن که ابن میثم در روایت خود آورده:

«آن حضرت این خطبه را در پاسخ شخصی ایراد فرمودند که از

ایشان درخواست کرد تا خدا را طوری برایش توصیف کند که گویا

او را آشکارا می‌بیند» (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۸۰).

ابن میثم در ادامه در مورد علت نام‌گذاری آن می‌گوید:



«این خطبه را از این جهت به این نام نامیده‌اند که در آن از آفرینش فرشتگان، آسمان‌ها زمین و پیامبران و چگونگی آفرینش آن‌ها سخن به میان آمده است» (همان‌جا).

شیخ صدوق در کتاب خود آورده است اشباح کنایه از فرشتگان است و از آن‌جا که بخش مهمی از این خطبه، در مورد فرشتگان سخن می‌گوید به خطبه اشباح نامگذاری شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۷۹). برخی نیز احتمال داده‌اند که کلمه «اشباح» در این خطبه وجود داشته و چون سید رضی عادت داشته که از خطبه گلچین کند و تمام آن را نقل نمی‌کرد این بخش از خطبه را انداخته است (ر.ک: مجلسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۵).

در معجم الوسیط تحط مادهی (شبح) آمده است: «ما بدا لك شخصه غیر جلي من بعد وشبح الشیء ظله وخیاله؛ چیزی که هویت آن ناآشکار از دور برای تو رخ نماید و شبح یک شیء سایه و خیال آن است. نام یکی از خطبه‌های نسبتاً طولانی نهج البلاغه است، این خطبه تمامی ارکان یک ارتباط کلامی اعم از گوینده {امام علی (ع)}، شنونده {مخاطبان دیروز و امروز}، پیام {محتوای خطبه}، مجرای ارتباطی {گفتار و شنیدار} و امروزه نوشتار}، رمزگان {کلمات} و موضوع {سوژه ایراد خطبه} را داراست، لذا در این نوشتار به نقد ساختاری این خطبه می‌پردازیم.

وظیفه نقد ساختاری عبارت است از:

۱. استخراج اجزای درونی اثر ۲. نشان دادن پیوند موجود میان اجزاء

۳. نشان دادن دلالتی که در کلیت ساختار وجود دارد» (گلدمن،

۱۳۶۹، ص ۱۰).

پرسش‌هایی که از رهگذر تحلیل زبان‌شناختی خطبه اشباح و در پرتو الگوی ارتباطی

یا کوبسن می‌کوشیم به آن پاسخ گوئیم عبارتند از:

۱. هریک از ارکان شش‌گانه کلام چگونه در انتقال پیام به کار گرفته شده‌اند؟

۲. کدام یک از ویژگی‌های ارتباط کلامی، گوینده را موفق به ایجاد درک وجدانی مخاطبان از محدودیت دایره ادراکشان نموده است؟
۳. آیا مخاطبان امروز هم با مخاطبان دیروز این کلام هم‌رأی هستند؟ اگر تفاوتی هست این تفاوت ناشی از چیست؟
۴. چرا گوینده در ابتدا در مواجهه با درخواست مخاطب خود که منجر به ایراد این خطبه شد، بر افروخته شد؟

### پیشینه تحقیق

در زمینه خطبه اشباح تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته که از آن جمله است مقاله «تحلیل و بررسی خطبه اشباح از منظر نقد فرمالیستی» نوشته سیدرضا میر احمدی و علی نجفی ایوکیو نیلوفر ریزوند که در پژوهشنامه نقد ادبی، پاییز و زمستان ۹۴ شماره ۱۱ به چاپ رسیده که به آواشناسی و واج‌شناسی این خطبه پرداخته است، و مقاله «سبک‌شناسی خطبه اشباح نهج البلاغه» نوشته علی نظری و کبری خسروی که در پژوهشنامه نهج البلاغه زمستان ۱۳۹۳ شماره ۸ به چاپ رسیده است. در این مقاله به تحلیل سبک‌شناختی لایه‌های مختلف این خطبه پرداخته است. اما تاکنون پژوهشی که در پرتو نظریه رومن یا کوبسن به چرایی نامگذاری خطبه اشباح و اثر فرایند ارتباط کلامی بر این نامگذاری پرداخته باشد صورت نگرفته است.

### ۱. تحلیل فرایند ارتباط کلامی در نظریه یا کوبسن

از نظر رومن یا کوبسن هر ارتباط کلامی دارای شش رکن است گوینده یا فرستنده، شنونده یا گیرنده، پیامی که ارسال و دریافت می‌شود، ابزار ارسال و ادراک پیام که همان جهاز شنیداری و گفتاری است، کلماتی که دارای معنا هستند به عنوان رمزگان، زمینه‌ای که در مورد آن سخن گفته می‌شود، و موضوع و محتوای پیام. از نظر وی هر ارتباط کلامی بر

یکی از این شش رکن تکیه دارد و این تکیه داشتن، در واقع هدف و اولویت ار سال پیام و کارکرد آن را مشخص می کند.

### ۱-۱. کارکرد عاطفی

پیامی دارای کارکرد عاطفی است که:

«نگرش گوینده در باره آنچه بیان کند، یا زبان حال گوینده را مستقیماً تجلی بخشد و تأثیری از احساس خاص گوینده به وجود آورد خواه گوینده حقیقتاً آن احساس را داشته باشد و یا خواه وانمود کند که چنان احساسی دارد» (یاکوبسن، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۸).

### ۲-۱. کارکرد ترغیبی

چنانچه پیام نگرش مخاطب، زبان حال و یا عملکرد او را تجلی دهد و یا منجر به ترغیب او به کنش یا تفکری خاص گردد ترغیبی است که:

«بارزترین تجلی خود را در دستور زبان به صورت ندایی و وجه امری می یابد» (همان، ص ۷۹).

### ۳-۱. کارکرد شعری

یاکوبسن در تعریف کارکرد ادبی می گوید:

«وقتی ارتباط کلامی صرفاً به سوی پیام میل کند؛ یعنی وقتی پیام به خودی خود کانون توجه قرار می گیرد؛ آن موقع است که زبان کارکرد شعری دارد. پنداری موهوم و بس ساده انگارانه است که بتوان به نحوی از انحاء حیطه‌ی کارکرد شعری را به شعر تقلیل داد یا شعر را به کارکرد شعری محدود کرد. کارکرد شعری زبان، یگانه

کارکرد هنر کلامی نیست بلکه صرفاً کارکرد مسلط و تعیین کننده‌ی آن است؛ حال آن که در همه فعل و انفعالات کلامی دیگر، نقشی ثانوی و تسهیل کننده دارد. این کارکرد زیان با ملموس تر کردن نشانه‌ها تفکیک بنیادین بین نشانه‌ها و اشیاء را تشدید می‌کند» (همان، ص ۸۱).

#### ۴-۱. کارکرد رمزی

هر گاه گوینده یا مخاطب یا هر دو احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند اطمینان حاصل نمایند، گفتار حول رمز تمرکز می‌یابد. به عبارت دیگر رمز نقش فرازبانی دارد یعنی واژگان مورد استفاده را شرح می‌دهد (همان‌جا).

#### ۵-۱. کارکرد همدلی

برای برقراری یک ارتباط کلامی به تماس نیاز است، یعنی به مجرای جسمی و پیوندی روانی بین گوینده و مخاطب که به هر دو آنان امکان می‌دهد با یکدیگر ارتباط کلامی برقرار کنند و آن را ادامه دهند (همان، ص ۷۷). بنابراین هدف اصلی برخی پیام‌ها این است که ارتباط را برقرار کنند. برخی دیگر برای حصول اطمینان از عملکردن مجرای ارتباطی است مانند این گفته در مکالمه تلفنی «الو صدایم را می‌شنوی؟» «گوش می‌کنی؟»... یا واکنش مخاطب که می‌گوید «هان» (همان، ص ۸۰).

#### ۶-۱. کارکرد ارجاعی

ارتباط نیازمند زمینه یا مدلول است، زمینه‌ای که یا کلامی باشد یا بتوان آن را بیان کرد و مخاطب قادر باشد آن را به روشنی دریابد (همان: ۷۷) وظیفه اصلی بسیاری از پیام‌ها این است که به سوی مدلول میل کند یعنی جهت‌گیریشان به طرف زمینه باشد. در این کارکرد

جهت گیری پیام به سوی موضوع؛ یعنی محتوا و مضمون پیام است و به صورت جملاتی اخباری که از طریق قراین و شواهد محیطی، قابل تصدیق و تکذیب است ظاهر می شود؛ مانند «امروز باران می بارد» یا کوبسن وجه تمایز نقش ارجاعی و نقش ترغیبی را در همین امکان صدق و کذب آن ها می داند (صفوی، ۱۳۸۰، ص ۳۲).

## ۲. ملاک اصلی تعیین کارکرد از دید یا کوبسن

البته یا کوبسن در ارتباط با شاخص تعیین کارکرد می گوید:

«گرچه بین شش وجه عمده زبان فرق قایل می شویم، مشکل بتوان پیامی کلامی یافت که فقط یک کارکرد واحد داشته باشد. گوناگون بودن کارکرد یک پیام در این نیست که یکی از این چند کارکرد، نقشی انحصاری در آن پیام داشته باشد، بلکه در این است که ترتیب سلسله مراتب این کارکردها متفاوت باشد» (یا کوبسن، ۱۳۶۶، ص ۷۷).

ساختار کلامی پیام در درجه اول بستگی به این دارد که کدام کارکرد به کارکردهای دیگر تفوق داشته باشد (فالر، یا کوبسن و لاج، ۱۳۶۹، ص ۷۸).

## ۳. نقش ارکان پیام در فرایند ارتباط کلامی

بنابراین درک یک معنا تنها در صورتی ممکن است که مصداق آن در دسترس حواس یا مطابق شناخت مخاطب از خودش باشد. پس گوینده هرچند در ارسال پیام خود ماهر و صادق باشد، تکمیل فرایند ارتباط کلامی با درک پیام توسط مخاطب تحقق می یابد، این ساده شدهی فرآیند تفکر است که پس از قرن ها تلاش فیلسوفان و حکیمان به دست ما رسیده و ذهن ما برای درک آن ورزیده شده است؛ با در نظر گرفتن زمان ایراد خطبه

«اشباح» درمی‌یابیم که مخاطب آن، دارای اندیشه‌ای ابتدایی در حد یک کودک است که به تازگی با متافیزیک آشنا شده است و پیش از آن درک وی تنها به حواس و تجارب شخصی محدود بوده و کشش مباحث عمیق فلسفی را ندارد و اگر گوینده بنا بر بیان فلسفی بنهد مخاطب، او را متهم به جهل نسبت به موضوع یا پیچاندن بحث خواهد کرد؛ لذا گوینده هوشمندانه از درک حضوری مخاطبان خود بهره می‌جوید تا آنها را متوجه ناتوانیشان در درک مفاهیم فرا ذهنی کند.

#### ۴. اهمیت امکان صدق و کذب جملات ارجاعی از سوی مخاطب

چنان که در ادامه مشاهده خواهد شد اغلب جمله‌ها درخطبه اشباح دارای ساخت ارجاعی است، که پیشتر تعریف آن ذکر شد و امکان صدق و کذب این جملات در واقع وجه تمایز آن با سایر کارکردها بود؛ اما این امکان بدون درک مفهوم و مصداق پیام برای مخاطب ممکن نیست.

در واقع مفهوم بدون شیء یا مصداق درک نمی‌شود. سخن فرگه<sup>۱</sup> فیلسوف و ریاضیدان شاید در این زمینه راه گشا باشد:

«هر قضیه دارای دو جزء «معنا» و «مرجع» است و ملاک درستی و

نادرستی یک جمله به مرجع آن است و هیچ‌گاه معنا با شیء که

مرجع واقعی تعبیر است مشتبه نمی‌شود» (موحد، ۱۳۷۴، ص ۶۹).

زمینه یا مدلول نظریه یا کوبسن در تفکر فرگه بهتر توضیح داده شده است آنجا که می‌گوید: زبان با واقعیت پیوندی استوار دارد. زبان آینه‌ای است که می‌تواند ساختار منطقی جهان را در خود منعکس کند. جهان مجموعه‌ای است از اشیاء و هر کدام از این اشیاء ویژگی‌هایی دارد که با مفهوم‌ها بیان می‌شود؛ همچنین هر شیء با شیء‌های دیگر به

<sup>۱</sup>.Gottlob Frege

اعتبارهای مختلف وضع‌هایی دارد که با نسبت‌ها بیان می‌شوند؛ به عبارت دیگر جهان مجموعه‌ای است از «شیء‌ها، مفهومی‌ها و نسبت‌ها». ویژگی اصلی شیء قائم به ذات بودن است و ویژگی اصلی مفهوم یا نسبت ناتمام بودن است، بدین معنا که تا بر شیء حمل نشود یا طرف نسبت آن معلوم نباشد اندیشه کاملی از آن ساخته نمی‌شود (همان: ۸۴). فرگه همچنین می‌گوید:

«یک معنا دارای دو خاصیت تعیین‌داشته و انتقال‌پذیری از یک ذهن به ذهن دیگر است که می‌توان آن را مستقل از ذهن و تصورات ذهنی قلمداد نمود» (اگوست، ۱۳۷۶، ص ۳۴).

اصولاً علم دو دسته است حصولی که همان حضور ماهیت معلوم پیش عالم است و علم حضوری که معلوم آن با واقعیت خارجی خود «نه با صورت و عکس» پیش عالم حاضر است؛ یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را دریافته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۸۱). در واقع علوم تجربی که از طریق حواس شش‌گانه درک می‌شود از مصادیق علم حصولی است و آنچه به صورت بدیهی و بی‌واسطه برای انسان قابل درک و انکارناپذیر باشد مانند آنچه انسان در مورد تشنگی و گرسنگی خود درک می‌کند از مصادیق علم حضوری یا همان درک وجدانی است و هر آنچه فراتر از حس و درک حضوری بشر باشد حتی اگر واقعیت داشته باشد برای او قابل صدق و کذب نخواهد بود.

## ۵. تلاش‌گوینده در ارسال پیام

پیشتر اشاره شد که گوینده به عنوان فرستنده یک پیام، نقشی اساسی در فرایند ارتباط کلامی دارد از این رو در ادامه به برخی تلاش‌های وی در انتقال پیام اشاره خواهیم داشت:

## ۵-۱. اعلام موضع در برابر درخواست مخاطب

«فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَفِرُّهُ الْمُنْعُ وَالْجُمُودُ وَلَا يُكْدِيهِ الْإِغْطَاءُ وَالْجُودُ».

جمله با ساخت ارجاعی «الْحَمْدُ لِلَّهِ» متشکل از مبتدا و خبر و با الحاق «ال» جنس به (حمد=ستایش) آن را به کلی به (الله) منحصر می‌نماید، راوی این خطبه متذکر شده که گوینده پیش از این بند حمد الهی و صلوات بر نبی اکرم (ص) را داشته است، بنا بر این نمی‌توان این عبارت را عاطفی دانست بلکه به نظر تذکری است به شخصی که از او طلب کرده خدا را طوری برای او توصیف کند که گویی او را می‌بیند تا بتواند او را بیشتر دوست داشته باشد و بشناسد پس گوینده دوباره (الحمد) را در کلام آورد تا از همان آغاز موضع و هدف خود را مشخص کند و بگوید «حَبَّ اللَّهُ» از مسیر «حمد الله» میسر می‌گردد نه از شناخت ذات او؛ لذا اولویت ار سال این کلام رد دیدگاه مخاطب است پس بیش از آن که دارای کارکرد ارجاعی باشد ترغیبی است.

اسم موصولی که در ادامه می‌آید نقش صفت دارد و با جمله سلبی آغاز شده گویی با این ساخت قصد برطرف نمودن اصلی‌ترین موانع حمد خداوند از دید مخاطب را داشته است؛ از این رو ابتدا به برطرف نمودن توهم خلاف مراد «بُخْل» در ذهن مخاطب پرداخت، سپس با دو فعل منفی «لَا يَفِرُّهُ» و «لَا يُكْدِيهِ» این کار را به انجام می‌رساند و هم‌زمان با طولانی کردن زنجیره‌ی جملات ارجاعی دلیل اختصاص حمد به خداوند را نیز بیان می‌کند:

«که هر بخشنده‌ای جز او دارای کاستی است و هر منع‌کننده‌ای جز او مورد نکوهش است، و اوست که نعمت‌های سودمند و دستاوردهای بیشتر و قسمت‌ها را می‌بخشد خانواده او مخلوقات هستند که روزیشان را ضمانت کرده و قوتشان را اندازه داشته و راه آرزومندان و طالبان آنچه نزد اوست را به سوی خود فراهم کرده و در مورد آنچه از او درخواست شده سخاوتمندتر از چیزی نیست که از او درخواست نشده».



با توجه به آنچه گفته شد می‌توان این جملات را ایضاح بعد از ابهام و دارای کارکرد رمزگشایی دانست. نوبت به ویژگی محمود ازلی و ابدی بودن خداوند می‌رسد که این ویژگی اگر چه تلاش‌های فلسفی فراوانی برای تبیین و اثبات آن توسط فیلسوفان متألهی نظیر ملا صدرا در *الأسفار الأربعة* صورت گرفته؛ اما هنوز هم درک حقیقت آن برای همه ممکن نیست چه رسد به مخاطبان آن زمان که دایره شناختی بسیار محدودتری نسبت به مخاطبان امروز داشته‌اند، مخاطب امروزی نیز چنانچه سررشته‌ای در علوم فلسفی داشته باشد قادر است مخاطب دیروز را تا حدودی درک کند:

«الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ»

معنای این بند در نظر اول قابل فهم است، اما اگر نیک بنگریم ما انسان‌ها اگر بتوانیم بی‌پایان بودن را تا حدی تصور کنیم از پس درک بی‌پیشینه بودن بر نخواهیم آمد، به راستی بی‌پیشینه بودن چیست؟ چه حسی دارد؟ چه قدرت و ویژگی‌ای می‌بخشد؟ ما نمی‌دانیم و نمی‌توانیم بدانیم چون مصداقی در جهان خارج یا در خودمان برای این ویژگی نداریم که این مفهوم را بر آن حمل کنیم.

## ۵-۲. تبیین محدودیت‌های ادراکی مخاطبان

بندهای پیشین بیشتر جنبه سلبی داشتند و بند آتی جنبه اثباتی دارد و مانند بندهای پیشین ضمن این که رمز «الحمد لله» را می‌گشاید زمینه را برای آگاهی مخاطب از این که او توان درک امور فراتر از حس و درک خود را ندارد، فراهم می‌نماید، البته با استخداام بینامتنی آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ۱۰۳) به صراحت به این نکته اشاره می‌کند: «وَالرَّادُّ أُنَاسِيَّ الْأَبْصَارِ عَنْ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ» و این نکته را گوشزد می‌کند که بخش اعظم ادراک شما مخاطبان من، از تماس با محسوسات حاصل می‌شود که

خداوند این امکان را از بین برده است و امکان تماشای او برای هیچ بشری ممکن نیست تا بتواند آن را وصف کند.

سپس این رویه را با اشاره به ویژگی ستودنی دیگر خداوند، یعنی فرازمانی و فرامکانی بودن او، ادامه می‌دهد و محمود بودنش را گوشزد می‌کند: «مَا اخْتَلَفَ عَلَيْهِ دَهْرٌ فَيُخْتَلِفُ مِنْهُ الْحَالُ وَلَا كَانَ فِي مَكَانٍ فَيَجُوزُ عَلَيْهِ الْإِتِّقَالُ».

مقایسه کردن از مهمترین ابزارهای کسب علم بشر است و بسیاری از نا شناخته‌ها و نادانسته‌های خویش را با قیاس کردن با موارد مشابه و شناخته شده برطرف می‌کند، پس در صورتی که مشابهی برای مجهول بشر نباشد درک درستی نیز از آن مجهول نخواهد داشت، اوصاف مذکور در این کلام نیز از همین قسم هستند از این حیث که در ظرف تجربه حسی قرار نمی‌گیرند و علم حضوری بشر نیز سابقه‌ای از درک این او صاف ندارد؛ چرا که ذات بشر محدود به زمان و مکان و متأثر از این دو عامل است، لذا در این خطبه امام (ع) با استطرادی ظریف مرتب سخن را به ابتدا که همان (ستایش بخشندگی) پروردگار است باز می‌گرداند؛ شخص بخشنده؛ اگر دیده شود محبوب می‌گردد اگر دیده نشود محمود، پس اگر خداوند دیدگان بشر را از دیدار خود باز داشته است و «الرَّادِعُ أَنَسِيَّ الْأَبْصَارِ عَنِ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ» پس حمد او پیش از هر چیز بر بنده سزاوار است «الْحَمْدُ لِلَّهِ».

نیز در صفت عطا بخشی خداوند: «وَلَوْ وَهَبَ مَا تَنَقَّسَتْ عَنْهُ مَعَادِنُ الْجِبَالِ وَضَحَكَتْ عَنْهُ أَصْدَافُ الْبِحَارِ مِنْ فِلِزِّ اللَّجَيْنِ وَ...». کلمه «وهب له الشيء» (تهبه) وهبا ووهبا وهبة أعطاه إياه بلا عوض (مصطفی، ۲۰۰۸، ص ۱۰۵۹) یعنی پیش دستی کردن در بخشش، بی آنکه چیزی پیش یاپس از عطا طلب کند، صفت بخشندگی بین انسان‌ها نیز رواج دارد و ذهن بشر سابقه شناخت این صفت را به تجربه و در وجدان خود دارد، اما تنها کلیت آن برای او قابل درک و احاطه به آن دشوار است، چون مخاطب این و صف را با بخشش خودش مقایسه می‌کند و در می‌یابد که درک این و صف را دارد اما با این کیفیت که گوینده بر شمرد، مصداقی در ذهن خود ندارد و نمی‌تواند حکم به صدق این اسناد داشته باشد.

نیز نمی‌تواند آن را تکذیب کند چون سخن از خداوند دارای معجزات است، پس با وجود تلاش درخور فرستنده و کمال پیام به لحاظ ساختی و مفهومی، تنها بخشی که با علم مخاطب هماهنگ است قابل درک است و باقی علت نداشتن مصداق در ذهن مخاطب همچون شبی محو می‌شود و خودش متوجه می‌شود که نمی‌تواند حکم به صدق یا کذب کند و موضع‌گیری می‌کند که چطور ممکن است؟ مصداق این قدرت چیست؟ و این یعنی درک درونی یا وجدانی مخاطب از نقص آگاهی خود که در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

اگر چه گوینده تلاشی در خور برای تفهیم مخاطب از طریق مزین ساختن این جملات به استعارات و تشبیهات فراوان داشته است و چنان ماهرانه این کار را انجام داده که شنونده و خواننده این کلام می‌تواند در نگاه اول تصویری از خفه شدن کوه‌ها از نعمت، لبخند صدف از مروارید و سرشاری دریا از مرجان و... داشته باشد و ملفوف آوردن این تشبیه‌ها و وجه تصویری آن را دوچندان نموده، اما جمع کردن همه این تصویرها در یک قاب از فرط بی‌نظیری، در دید مخاطب قابل صدق یا کذب نیست، به‌خصوص اگر این نکته را در نظر بگیریم که این خطبه در زمانی ایراد شده که ذهن مخاطب هنوز از فلسفه رومی و حکمت و منطق ایرانی تهی است تا بداند آیا منطقا چنین خلقتی ممکن است یا محال؟ و بدون شناخت فلسفی و حکمی از امکان چنین عطیه‌ای، امکان اسناد آن به موجودی هم ممکن نیست.

### ۵-۳. ارائه راهکار در مواجهه با مفاهیم فرا ادراکی

گوینده با شناختی که از وضعیت ذهنی مخاطب و نتیجه‌گیری او داشته با توالی جملات ترغیبی به اصلاح دیدگاه و نتیجه‌گیری او می‌پردازد: «فَانظُرْ أَیُّهَا السَّائِلُ». اگر چه ممکن است این عبارت در نظر اول نوعی عبارت تنبیهی به نظر برسد و در این صورت جنبه

همدلی خواهد داشت، اما با این برداشت گویی خللی در انسجام کلام وارد آمده و ارتباط چندانی بین قبل و بعد آن وجود ندارد، اما به نظر می‌رسد که آمدن حرف «فَ» برای نتیجه‌گیری و ایراد توصیه باشد بدین معنا که: «فَأَنْظُرُ أُيُّهَا السَّائِلُ إِنْ تَنْظُرَ تَرَّ لَا يَمَكُنُكَ حَتَّى ادْرَاكٍ أَوْصَافِ اللَّهِ وَإِمْكَانِيَّةِ مَخْلُوقَاتِهِ فَكَيْفَ يَمَكُنُكَ الْعِلْمُ بِذَاتِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى» که در نتیجه این رمز و رمزگشایی خود، شرط یک جمله شرطیه محذوف به قرینه جمله طلبیه باشد.

به این ترتیب تسلسل کلام از هم نگسسته و کاربرد این عبارت ترغیبی خواهد بود و توصیه بعد از آن نیز چه به لحاظ ساخت و چه به لحاظ اولویت از سال ترغیبی خواهد بود؛ زیرا غلبه با مخاطب است و گوینده او را به مراجعه به قرآن کریم سوق می‌دهد تا زمینه پیام در ذهن مخاطب شکل بگیرد: «فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَنْتُمْ بِهِ وَاسْتَضِيءُ بِنُورِ هِدَايَتِهِ»

بدین ترتیب امکان این کیفیت از بخشش خداوند با نمونه‌هایی مانند ثروت قارون و یا حضرت سلیمان در ذهن مخاطب اثبات شده و هدف دیگر عدم امکان تو صیف و درک مخاطب از ذات خداوند نیز محقق می‌شود، این ارجاع به قرآن برای نهیب زدن به مخاطب است که تو باید در پی چیزی باشی که قرآن از تو می‌خواهد و خارج از آن اطاعت از امر شیطان است: «وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَيُّمَةِ الْهُدَى أَتْرَهُ فَكُلَّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ».

حرف «ما» در ابتدای جمله «ما شرطیه» است که گوینده ابهام آن را با آوردن «من» بیانیه و مجرورش گشوده است؛ به نظر می‌رسد این شرط و جواب آن کنایه از این است که شیطان تو را به آنچه در پی آنی -شناخت ذات خداوند- واداشته است و «من» بیانیه و مجرورش که متشکل از اسم موصول وصله آن است، ادعای شیطانی بودن عمل مخاطب را به اثبات رسانده پس این جملات به ظاهر ارجاعی دارای کارکرد رمزی است.

اولویت ارسال این رمز با توجه به هدف گوینده که همانا بازداشتن مخاطب از یک امر شیطانی (کنجکاوای در مورد ذات خداوند) است، ترغیبی است؛ و تذکر شیطانی بودن این امر نیز برای او دارای اثر بازدارندگی است.

و رمز شیطانی بودن این کنجکاوی را نیز گوینده با استناد به قرآن می‌گشاید: «وَاعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ افْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْعُيُوبِ الْإِفْرَازِ بِجُمْلَةٍ مَا جَهَلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْعَيْبِ الْمَحْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنِ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يَكْلِفْهُمْ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا».

تسلط گوینده به محتوای قرآن و تفسیر آن در این راهنمایی پیداست و می‌توان این سخن را تفسیری بر کلمه «الراسخون»؛ استواران در علم دانست که به عنوان وصفی ستوده دوبار در قرآن به کار رفته است؛ یکبار در سوره نساء آیه ۷ و بار دیگر در آل عمران آیه ۱۶۲، گوینده با در نظر داشتن تمایل مخاطب به حبّ خداوند با تمثیل دارندگان این وصف به او تذکر می‌دهد که در قرآن از اموری سخن به میان آمده که اجازه و ظرفیت و مسئولیت درک آن به کسی داده نشده و تنها اوست که از این امور آگاه است و کنجکاوان این عرصه را مذمت نموده و پذیرندگان این امر را استواران در علم نامیده است.

اگر چه طبق نظریه رومن یا کوبسن، آمدن فعل امر «اعلم» در ابتدای این بند، گواه اصلی بر ترغیبی بودن آن است، که «بارزترین تجلی خود را در دستور زبان به صورت ندایی و وجه امری می‌یابد» (یا کوبسن، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۹) لکن رمز‌گشایی را سخنان با استفاده از ظرفیت تاکید و حصر ضمیر فصل اثر این ترغیب را دو چندان می‌کند و کنایه می‌زند شناخت ذات خداوند در این عرصه پوشیده قرار دارد و پذیرش این پوشیدگی نهایت علم و تلاش برای نفوذ در این امر شیطانی و خلاف مراد توست که طالب محبت خداوند هستی. همچنین آگاهی مخاطب از دلیل ترغیب موجب پذیرش آن می‌گردد، حال که گوینده به این هدف دست یافت به صراحت مخاطب را با جمله امری به پذیرش عرصه یادشده ترغیب می‌نماید: «فَاقْتَصِرْ عَلَيَّ ذَلِكَ»

گوینده که به آنچه در ذهن مخاطب می‌گذرد آگاه است به این روند رمز‌گشایی از ابهامات ادامه می‌دهد به فرض «مگر عواقب کنجکاوی چیست؟ و چرا نشان کج‌فهمی

است؟» پاسخ می‌دهد کنجکاوی در ذات خداوند یعنی کوچک دانستن ذات خداوند به اندازه فهم تو که نوعی توهین به خداوند است و مایه هلاکت تو: «وَلَا تُقَدِّرْ عَظْمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ».

#### ۵-۴. کمک به مخاطب برای درک وجدانی محدودیت ادراکی بشر

پیشتر اشاره شد که اصولاً علم دو دسته است حصولی و حضوری و هر آنچه فراتر از آن حتی اگر واقعیت داشته باشد برای بشر قابل صدق و کذب نخواهد بود؛ لذا امام (ع) صفت «القادر» را مثال می‌زند تا بگوید قدرت خداوند مانع شناخت خود توسط بندگان است: «هُوَ الْقَادِرُ الَّذِي إِذَا أَرْتَمْتَ الْأَوْهَامَ لِتُدْرِكَ مُنْقَطِعَ قُدْرَتِهِ وَحَاوَلَ الْفِكْرَ الْمُبْرَأَ مِنْ خَطَرَاتِ الْوَسْوَاسِ أَنْ يَمَعَ عَلَيْهِ فِي غَيْبَاتِ غُيُوبِ مَلَكُوتِهِ وَتَوَهَّتِ الْقُلُوبُ إِلَيْهِ لِتَجْرِيَ فِي كَيْفِيَّةِ صِفَاتِهِ وَغَمَضَتْ مَدَاخِلُ الْعُقُولِ فِي حَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الصِّفَاتُ لِتَتَأَوَّلَ عِلْمَ ذَاتِهِ رَدْعَهَا وَهِيَ بَحُوبٌ مَهَاوِي سُدْفِ الْعُيُوبِ مُتَخَلِّصَةً إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ فَرَجَعَتْ إِذْ جِبَهَتْ مُعْرِفَةً بِأَنَّهُ لَا يُنَالُ بِحُورِ الْإِعْتِسَافِ كُنْهُ مَعْرِفَتِهِ وَلَا تُحْطَرُ بِبَالِ أُولِي الرُّوِيَاتِ خَاطِرَةٌ مِنْ تَقْدِيرِ جَلَالِ عِزَّتِهِ».

جملات فوق دارای ساخت ارجاعی است و به سمت موضوع و زمینه گرایش دارد. لکن باز هم صله و موصول به عنوان صفت برای رمزگشایی از کیفیت موصوف بیان شده، موصوفی که برای ابهام‌زدایی و رمزگشایی در جهت ترغیب به کار رفته است، و در نهایت اولویت ارسال مجموعه این پیام ترغیب است.

نکته قابل توجه و انکارناپذیر این بند میزان آگاهی گوینده از مسیر معرفت چند و چون شروع، حرکت و بازگشت آن است گویی خود او خبره این راه است و بارها آن را پیموده البته نه به قصد نفوذ به آن عرصه ممنوع، بلکه: «وَهِيَ بَحُوبٌ مَهَاوِي سُدْفِ الْعُيُوبِ مُتَخَلِّصَةً إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ» با حرکت در مسیر اخلاص و عشق به خداوند، پس بی‌قصد تعدی هم می‌توان به این مرحله رسید؛ اما نه بیش از آن، لذا گوینده نوعی احتیاط نیز برای رفع توهم خلاف مراد به کار گرفته که می‌توان آن را نوعی رمزگشایی در نظر گرفت و مخاطب

علی‌رغم این که معنای کلام او را می‌فهمد ولی به علت فقدان مصداق حضوری یا حصولی قدرت تصدیق یا تکذیب ندارد، لذا مفهوم چون یک شیخ در آنی در ذهن او پدیدار و ناپدید می‌گردد و این امر را با درک وجدانی در می‌یابد.

حال نوبت به آزمایش امکان درک ذات خداوند از طریق فعل او می‌رسد: «الَّذِي ابْتَدَعَ الْخَلْقَ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ امْتَثَلَهُ وَلَا مِقْدَارٍ اخْتَدَى عَلَيْهِ مِنْ خَالِقٍ مَعْبُودٍ كَانَ قَبْلَهُ وَأَرَانَا مِنْ مَلَكُوتٍ قُدْرَتِهِ وَعَجَائِبِ مَا نُطَقَّتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ».

اسم مو صول و صله ارجاعی آن برای رمز‌گشایی به میدان آورده شد تا عدم امکان درک کیفیت فعل خداوند را تبیین کند؛ انسان تا الگویی نداشته باشد نمی‌تواند چیزی را بشناسد چه رسد به اختراع کردن؛ در واقع انسان ذاتا به آموزش نیاز دارد و فرایند آموزش با همنشینی و جانمایی تصورات و آموخته‌های قبلی، ارتقای علم بشر را ممکن نموده است، حال آن که پروردگار بی‌هیچ الگویی، بی‌کم و کاست خلق می‌کند و اعجاب اذهان را برمی‌انگیزد و این نشان از وجود اوست نه کیفیت و ذات او.

گوینده با این بیان، دو هدف را دنبال نموده؛ نخست آن که درک کیفیت و کمیت افعال تحقق یافته خداوند نیز ممکن نیست، دوم آن که ما با نهایت تعمق در آثار فعل خداوند تنها به وجود او پی می‌بریم. کلیه‌ی جملات این بند ارجاعی است لکن هدف آن روشن‌گری و ترغیب است و مخاطب با علم ابتدایی خود که هنوز از فلسفه بهره‌ای نبرده باید به این مطلب پیچیده راه برد! بنابراین او باز هم شیخ را تجربه می‌کند.

بدون در نظر گرفتن زمان ایراد خطبه شناخت میزان علم گوینده و مخاطبان ممکن نمی‌شود. علم گوینده و صحت کلام او امروزه به روش‌های منطقی به اثبات رسیده و ذکر وجوه صحت این بیان به عهده فلسفه و منطق است و در این وجیزه نمی‌گنجد. با مطالعه تاریخ نیز میزان علم مخاطبان را می‌توان شناخت تا در نهایت حکم کرد که چگونه برداشتی

می توانسته‌اند از چنین پیامی داشته باشند: «فَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ شَبَّهَكَ بِتَبَائِنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ وَتَلَاخِمِ حِقَاقِ مَفَاصِلِهِمُ الْمُخْتَجِجَةِ لِتُدْبِيرِ حِكْمَتِكَ لَمْ يَعْقِدْ غَيْبَ ضَمِيرِهِ عَلَى مَعْرِفَتِكَ وَلَمْ يُبَاشِرْ قَلْبَهُ الْيَقِينِ».

آیا ذهن مخاطب برای رسیدن به مجهولات خود در شناخت ذات خداوند مسیر درستی را طی می‌کند؟ روشن است که پاسخ منفی است چون ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱).

پس لازم است نهبی دریافت کند، لذا گوینده از غایب به مخاطب التفات نموده و با این کار بار دیگر با یک تیر دو هدف را نشانه می‌رود؛ نخست آنکه توهم خلاف مراد مبنی بر این که خود گوینده در مورد خداوند به این شکل فکر می‌کند را برطرف نماید، که در این صورت کلام همزمان کارکرد رمزگشایی و عاطفی دارد، از سوی دیگر به پیشبرد هدف روشنگرانه خود مخاطب را نیز از این سبک اندیشیدن در مورد خداوند باز می‌دارد، و برای اثبات صدق کلام خود از مخاطب قرار دادن خداوند به عنوان گواه بهره برده است، و از آنجا که در ایدئولوژی گوینده خداوند به ضمیر همگان آگاه است و نیازی به اقرار در نزد او نیست هدف، اقناع مخاطبان دیگر است و به اصطلاح گوینده کلام خود را غیر مستقیم به در گفته تا دیوار بشنود.

از آن رو که خیال گوینده از توهمات خلاف مراد مخاطبان در مورد خداوند آسوده نگشته به روشنگری ادامه می‌دهد و با وصف قدرت خداوند در خلقت ادامه می‌دهد، گویی مخاطب را آزاد می‌گذارد تا تلاش خود را داشته باشد و به اصطلاح سرش به سنگ نادانی خودش بخورد و نقص تفکر خود را با درک وجدانی لمس کند و ملامتی نیست؛ چرا که این سبک از ادراک، ناخودآگاه در ذهن مخاطب صورت می‌گیرد:

«منها: قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ وَدَبَّرَهُ فَالْطَفَ تَدْبِيرُهُ وَوَجَّهَهُ لِرُوحِهِ فَلَمْ يَتَعَدَّ حُدُودَ مَنْزِلَتِهِ وَلَمْ يَقْصُرْ دُونَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى غَايَتِهِ وَلَمْ يَسْتَضَعِبْ إِذْ أَمَرَ بِالْمُضِيِّ عَلَى إِرَادَتِهِ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا صَدَرَتْ الْأُمُورُ عَنْ مَشِيئَتِهِ الْمُنْشِئِ أَصْنَافَ الْأَشْيَاءِ بِلَا رُويَةٍ فِكْرٍ آلَ إِلَيْهَا وَلَا فَرِيحَةَ غَرِيَّةٍ أَضْمَرَ عَلَيْهَا وَلَا تَجْرِبَةَ أَفَادَهَا مِنْ



خَوَادِثِ الدُّهُورِ وَلَا شَرِيكَ أَعَانَهُ عَلَى ائْتِدَاعِ عَجَائِبِ الْأُمُورِ فَتَمَّ خَلْفُهُ بِأَمْرِهِ وَأَدْعَنَ لِبَطَاعَتِهِ وَأَجَابَ إِلَى دَعْوَتِهِ».

گوینده با دقتی خاص که از انسان‌شناسی او سرچشمه می‌گیرد می‌داند مخاطبان مشغول چه سبک ادراکی از کلام او هستند و خداوند را با خود آنها مقایسه می‌کنند؛ لذا او صاف خالق را به گونه‌ای بر شمرد که نقاط ضعف بشر را به رخ بکشد؛ بشر اگر بخواهد خلق کند از تجربه، الگو و همراه کمک می‌گیرد و به سختی می‌افتد و در کار او نقص، فراموشی و... راه دارد.

این بند دارای ساخت ارجاعی است و باز در راستای روشنگری محتوای بند پیش صادر شده و وابسته آن است و بدون آن اثر ترغیبی بند قبل تضعیف می‌شود، پس شاید بتوان گفت هدف این بند تابع بند پیشین، ترغیبی است و پاسخی است به پرسش‌های ذهنی مخاطبان و ردّ امکان مقایسه خداوند با مخلوقات.

در ادامه چالش دیگری را پیش پای مخاطبان قرار می‌دهد: آیا مخلوقات خداوند مثلاً آسمان را می‌توانند به درستی درک کنند تا از آن پس نوبت به شناخت خود او برسد؟. فضای باز و پستی و بلندی و فاصله‌های وسیع آسمان‌ها را بدون این که بر چیزی تکیه کند نظام بخشید و شکاف‌های آن را به م آورد و هر یک را با آنچه تناسب داشت و با آن جفت بود پیوند داد و دشواری فرود آمدن و برخاستن را بر فرشتگانی که فرمان او را به خلق رسانند یا اعمال بندگان را بالا برند آسان کرد. در حالی که آسمان به صورت دود و بخار بود به آن فرمان داد پس رابطه‌های آن را برقرار ساخت... و بر هر راهی و شکافی از آسمان نگهبانی از شهاب‌های روشن گماشت، و با دست قدرت آنها را از حرکات ناموزون در فضا نگهداشت و...

نباید از نظر دور داشت که این خطبه در زمانی ایراد شده که هنوز جز آنچه در قرآن آمده تصویری از کیهانشان و پیدایش زمین در ذهن مخاطب وجود نداشته و خبری از

تلسکوپ و تصاویر ماهواره‌ای نبوده است و گوینده فضای آن را به درستی و مطابق آنچه امروز ما از کهکشان، ستارگان، سیاره‌ها و مدار و فلک شناخته‌ایم توصیف نموده؛ لذا کار فرستنده درست است، اما شنونده همچنان پای عقلش لنگ است چون تصویر و تصویری جامع از آنچه گوینده مطرح می‌کند ندارد. البته برای ما هم چیزهایی در کلام گوینده هست که شبیحی از آن در ذهن ما شکل می‌گیرد؛ اما حقیقت آن را درک نمی‌کنیم و می‌توانیم حال مخاطب آن زمان را درک کنیم، به عنوان مثال تصور هبوط ستارگان را داریم اما صعود ستارگان را نه، همچنین استراق سمع کنندگان و...

در ادامه وصف فرشتگان چالش را برای ما هم دشوارتر می‌کند، می‌توان گفت در این مورد شناخت ما و مخاطبان همزمان با ایراد این خطبه، از فرشتگان در یک سطح قرار دارد، چرا که هرچه گوینده توصیفات بیشتری را در مورد ملائکه مطرح می‌کند که بخشی از این توصیفات اجمالا در قرآن نیز قید شده (ر.ک: صافات: ۱۶۴-۱۶۶؛ انبیاء: ۲۶-۲۸، فاطر: ۱)، رازآلودگی این موجودات بیشتر می‌شود، چرا که خود این موجودات و هر آنچه به ایشان مربوط می‌شود از دسترس علم حصولی و حضوری بشر خارج است، پس جای خودمان را با مخاطب عوض می‌کنیم تا به درکی بی‌واسطه از کیفیت این درک برسیم:

جامعه و محل زندگی فرشتگان در کلام امام علی (ع) به کمک شمار زیادی استعاره و مجاز توصیف شده است؛ استعاره در اندیشه کلاسیک بلاغت عربی مبالغه در تشبیه است یا این که یکی از طرفین تشبیه ذکر شود و طرف دیگر اراده شود، با این ادعا که مشبه در جنس مشبه به وارد شده و آنچه اختصاص به مشبه به دارد برای مشبه اثبات گردیده است (سکاکی، ۲۰۰۰، ص ۵۹۹).

در نظریه یا کوبسن استعاره از ابزارهای شعری یا همان ادبیت است و برای فشرده‌سازی به کار می‌رود لکن به شعر و یا حتی ارتباط کلامی منحصر نمی‌شود: «معمولا رشد کلام به دو شیوه معنایی مختلف انجام می‌گیرد: شخص ممکن است در اثر شباهت یا به واسطه مجاورت از موضوعی به موضوع دیگر برسد. شیوه استعاری بهترین نام برای نوع اول و

شیوه‌ی مجاز مناسب‌ترین اصطلاح برای نوع دوم است. کلام در استعاره و مجاز به فشرده‌ترین شکل بیانی خود دست می‌یابد (یا کوبسن، ۱۳۶۹، ص ۶۲).

طبق نظریه یا کوبسن هر صنعت ادبی که مبتنی بر مشابهت باشد چه مشابهت لفظی مثل جناس و چه مشابهت معنوی مثل تشبیه یا استعاره و تضاد، بر محور جانشینی است و استعاره محسوب می‌شود.

در استعارات به کار رفته در خطبه‌های امام (ع) عمدتاً امور حسی برای امور عقلی به عاریت گرفته می‌شوند. اصل در تشبیه و استعاره آن است که مشبه به و مستعار، شناخته شده باشند و از نظر برخورداری از وجه شبه، بر مشبه یا مستعار له برتری داشته باشند و این یعنی از معلومات مخاطب به مجهولات او رسیدن؛ بنابراین استعاره کارآمدترین ابزار برای روشنگری است که خود ایشان آن را هدف بلاغت دانسته‌اند، چه آنکه «بسیاری از بنیادی‌ترین مفاهیم در نظام‌های مفهومی ما، معمولاً از طریق مفاهیم استعاری درک می‌شود؛ از جمله زمان، کمیت، حالت، دگرگونی، کنش، علت، هدف، شیوه، وجه، و حتی مفهوم یک مقوله. اینها مفاهیمی هستند که معمولاً وارد دستورهای زبان می‌شوند و اگر به لحاظ ماهیت، استعاری باشند، پس استعاره در کانون دستور قرار می‌گیرد» (اکو و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۲۱۵). و «نظام مفهومی معمول ما که در چارچوب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم ماهیتی اساساً استعاری دارد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص ۱۳).

برای روشن‌تر شدن موضوع این بند نمونه خوبی می‌تواند باشد:

«تَمَّ خَلَقَ سُبْحَانَهُ لِإِسْكَانِ سَمَاوَاتِهِ وَعِمَارَةِ الصَّفِيحِ الْأَعْلَى مِنْ ... وَبَيْنَ فَجَوَاتِ تِلْكَ الْفُرُوجِ زَجَلُ الْمُسَيِّحِينَ مِنْهُمْ فِي حَظَائِرِ الْقُدْسِ وَسُرَاتِ الْحُجُبِ وَسُرَادِقَاتِ الْمَجْدِ وَوَرَاءَ ذَلِكَ الرَّجِيحِ الَّذِي نَسْتَكُّ مِنْهُ الْأَسْمَاعُ».

تمام کلمات عبارت «عِمَارَةِ الصَّفِيحِ الْأَعْلَى» برای ما معادل فیزیکی دارند و ما معنای جمله را درک می‌کنیم. عمارت یعنی آبادانی، صفيح یعنی طبقه، اعلا یعنی بالاتر اما برای

مجموع آنها در مجاورت کلمه «مَلَكُوت» که یک مفهوم عقلی است، مصداقی واحد نداریم، در واقع این کلمات برای ملکوت به استعاره گرفته شده‌اند تا حداکثر امکان را برای تصور این هیئت در ذهن مخاطب ایجاد کند؛ اما ما کم و کیف «ملکوت» را نمی‌شناسیم پس متعلقات این مضاف‌الیه هم برای ما قابل شناخت و اشراف کامل نیست، همچنین دره‌های موجود در این فضا، فاصله‌های بین محیط‌های آن، جدای از این آیا ما شناختی از صدای فرشتگان داریم که «رَجُلٌ الْمَسْجِينُ مِنْهُمْ؛ طنین تسبیح فرشتگان» را درک کنیم؟.

احتمالا آنچه در فیلم‌ها از فرشتگان برای ما مجسم شده اولین تصور ما از این مفهوم است چون ذهن ما از معلومات به مجهولات می‌رسد، اما این فریب حاصل از فرایند تفکر ماست، و پرداخته ذهن سازندگان این فیلم‌هاست زیرا فرشتگان جسم انسانی ندارند که از ارتعاش تارهای صوتی آن‌ها صدایی تولید شود!

اما گوینده با دقت و ظرافتی که حاکی از آگاهی او به این فضا است سخن می‌گوید و تمامی هنر کلامی خود را برای یاری مخاطب در درک این فضا به کار می‌گیرد، این صدا اگر «سُئِرَاتِ الْحُجُبِ: عایق‌های پوشاننده» و «وَسُرَادِقَاتِ الْمَجْدِ: پرده‌های بزرگی و عظمت» نباشد، گوش‌ها را منگ می‌کند «تَسْتَأْتُ مِنْهُ الْأَسْمَاعُ»، تصور شما از «عایق‌های پوشاننده» و «پرده» آن هم در محیط فاخر و مجرد ملکوت چیست؟ آیا نه چنین است که هنگامی که آنچه در ذهن شما آورده شده در کنار مفهومی چون «مجد» قرار می‌گیرد، در نگاه اول منطقی به نظر می‌رسد اما با اندکی تأمل، همچون شبیحی به سرعت محو می‌شود؟!

یاکوبسن در سال ۱۹۶۳ در مقاله‌ای تحت عنوان «طبقه‌بندی زبان شناختی اختلالات زبان پریشی» استعارات را در زمره‌ی رمزگردانی‌ها تعریف کرده است؛ به بیان ساده رمزگردان همان گوینده یا سخنور و رمزگشا شنونده است. رمزگردانی که اساسا با محور جانشینی (استعاره) سر و کار دارد. البته بی‌تردید می‌توان گفت که هر سخنگوی زبان و به‌خصوص نویسندگان نثر داستانی نیز در مقام رمزگردان عمل می‌کنند (سجودی، ۱۳۷۷، ۱۰۴-۱۰۵). اما رمزگشایی توسط شنونده منوط به شناخت او از آن رمز است که در اینجا

برای مخاطب ممکن نیست؛ لذا مخاطب درک خود را شَبَح نامیده است و ما نیز به این نامگذاری احترام می‌گذاریم. پس از درک این شبیح به سراغ خود فرشتگان برویم تا ببینیم چقدر می‌توانیم آن‌ها را درک کنیم:

«وَأُنشَأَهُمْ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفَاتٍ وَأَقْدَارٍ مُتَفَاوِتَاتٍ أُولَى أَجْنَحَةٍ تُسَبِّحُ جَلَالَ عِزَّتِهِ لَا يَنْتَحِلُونَ مَا ظَهَرَ فِي الْخَلْقِ مِنْ صُنْعِهِ... لَمْ تُثْقَلُهُمْ مُؤَصِّرَاتُ الْأَنَامِ وَمَنْ تَرْتَلَهُمْ عَقَبُ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ».

در مسیر روشنگری اول باید باورهای غلط را تصحیح کرد، تصور مخاطبان دیروز و امروز این خطبه از فرشتگان شباهت این مخلوقات به انسان است، پس گوینده از مسیر تضاد به معرفی کیفیت فعل فرشتگان می‌پردازد بدین ترتیب که از داشته‌های مخاطب که همان شناخت و درک حضوری او از خودش است، استفاده نموده و توهمات خلاف مراد را با توصیف واقعیات متباین برطرف نموده است. برای مثال شکل ظاهری آنها شبیه ما نیست: خداوند آنها را چنین خلق کرده؛ دارای اشکال گوناگون و توان‌های متفاوت و بالدار که آن‌ها، جلال عزت خداوند را تسبیح می‌کند (یعنی نه پر دارد نه کارکردش پرواز است)؛ پس ظاهرشان خیلی با ما متفاوت است و در فعل چون مختار نیستند و نقص‌های ما را که ناشی از قدرت اختیار ماست ندارند، آنچه که خداوند انحصاراً خلق کرده را به خود نسبت نمی‌دهند و... لذا شکل ظاهری فرشتگان با تصورات ما سنخیتی ندارد مثلاً شبیه یک پرچم هستند:

«وَمِنْهُمْ مَنْ قَدْ حَرَقَتْ أَقْدَامُهُمْ نُحُومَ الْأَرْضِ السُّفْلَى فَهِيَ كَرَائِبَاتٍ بَيْضٍ». لازم به ذکر است در

تفکر الهی انسان‌ها با پالایش روح امکان مکاشفه و درک حضوری این ساحت را دارند و واقعه معراج پیامبر اکرم (ص) و مطابقت مکاشفات عارفان الهی که به تواتر در مورد این عرصه سخن یکسان گفته‌اند گواه این امکان است؛ لذا اگر ما به عنوان مخاطبان امروز و مخاطبان دیروز این گفتار، در این بخش به نتیجه‌ای واحد می‌رسیم به این معنا نیست که این ساحت دور از دسترس و غیر قابل اثبات باشد، بلکه زمینه درک آن از طریق علوم فیزیکی

نیست و تنها با درک حضوری قابل صدق و کذب می‌شود (ر.ک: مهدوی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۹-۱۰۴) علاوه بر این بخش‌های قابل تأملی از این بند با آیات قرآن در مورد فرشتگان و عالم ملکوت مطابقت دارد که خود گواه صدق سخن گوینده است که ذکر آنها در این مقال نمی‌گنجد.

پس از یک سلسله جملات ارجاعی که صدق و کذب آن به علت فقدان مصداق خارجی قابل داوری نبود در ادامه صحنه دیگری به نمایش گذارده می‌شود که موضوع آن آفرینش زمین و گسترش آن است: «كَبَسَ الْأَرْضَ عَلَى مَوْرِ أَمْوَاجٍ مُسْتَفْجِلَةٍ وَجُجِحَ بِحَارٍ زَاخِرَةٍ تَلْتَطِمُ أَوَادِي أَمْوَاجِهَا وَتَصْطَفِقُ مُتَقَادِفَاتٍ أَنْبَاجِهَا وَتَرْغُو زَيْدًا كَالْفُحُولِ عِنْدَ هِيَاجِهَا».

در این جملات ارجاعی گزینش ماهرانه کلمات چنان موسیقی هماهنگ با محتوا ایجاد نموده که مخاطب اگر گوش جان را تیز کند می‌تواند صدای بهم خوردن امواج توفنده را نیز بشنود. افزون بر آن، این فضا حسی است و بخشی از آن در تجربه مخاطبان حاضر است؛ لذا درک بیشتری را میسر می‌سازد.

شروع کلام با فعل «كَبَسَ» با وجود معادل‌های متعددی که برای آن در دایره لغات عربی وجود دارد آن هم در ساخت ماضی چون کوبیدن بر طبل عظیم، دفعی بودن حادثه را به نیکی در جان مخاطب می‌نشانند، «مور امواج» چرخش آب‌ها و «مستلحفة» و «جُجِحَ» ارتفاع گرفتن و فراگیری و سپس توالی فعل‌های مضارع «تَلْتَطِمُ»، «تَصْطَفِقُ»، «تَرْغُو» بر پویایی صحنه می‌افزاید و به کارگیری استعاره تبعیه در فعل‌ها و تشبیه امواج به شتران سرمست و رمیده عظمت حادثه را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند.

این نکته را نباید از خاطر دور داشت که مزیت مخاطب آن روز بر مخاطب امروز این است که آنها آگاهی عمیق به معنای حقیقی کلمات و گوش‌هایی آگاه داشته‌اند زیرا سرگرمی غالب عرب در آن زمان شعر و و ادب بوده است، لذا اثرپذیری این مخاطبان از موسیقی این پیام و تصور این صحنه شاید چندین برابر مخاطب امروز بوده که رسانه‌های او اغلب دیداری هستند. و ما به عنوان مخاطب قرن چهاردهم مستندهایی دیداری و نمونه‌های

پویانمایی متعددی را بر اساس نظریه‌های مختلف زمین‌شناسی مشاهده نموده‌ایم که تصور این فضا را برایمان تسهیل نموده و امکان صدق و کذب این جملات ارجاعی را به ما می‌دهند، اما درک مخاطب آن روز از این فضا خیلی با آنچه ما از فضای فرشتگان درک کردیم فاصله‌ای نداشته، برای مثال ما می‌شنویم زمین را آب فرا گرفت تصور ما از زمین یک توپ است که آب آن را فراگرفته اما مخاطب آن روزگار تصویری از گرد بودن زمین نداشته است و...

در ادامه گوینده به تدریج با آوردن فعل‌های ماضی و مصدر و اسم‌های مشتق از پویایی کلام می‌کاهد: «فَخَصَّعَ جَمَاحُ الْمَاءِ الْمُتَلَاطِمِ لِئَلْقَلَ حَمَلُهَا وَسَكَنَ هَيْجُ اِزْتِمَائِهِ إِذْ وَطِنَتْهُ بِكُلِّكَلِمَتِهَا وَذَلَّ مُسْتَحْدِيماً إِذْ تَمَعَّكَتْ عَلَيْهِ بِكَوَاهِلِهَا فَأَصْبَحَ بَعْدَ اصْطِحَابِ أَمْوَاجِهِ سَاجِياً مُفْهُوراً».

سپس گریزی کوتاه و گذرا به خلقت آدم و چرایی آن به عنوان یکی از ساکنان زمین می‌زند: «اخْتَارَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامَ خَيْرَةً مِنْ خَلْقِهِ وَجَعَلَهُ أَوَّلَ جِبَلَّتِهِ وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ وَأَزَعَدَ فِيهَا أَكْلَهُ وَأَوْعَزَ إِلَيْهِ فِيمَا نَهَاهُ عَنْهُ وَأَعْلَمَهُ أَنَّ فِي الْأَقْدَامِ عَلَيْهِ التَّعَرُّضَ لِمَعْصِيَتِهِ».

چون مخاطب گوینده در نتیجه ارتباط با قرآن زمینه‌ای مناسب و کامل از خلقت انسان و چرایی و چگونگی هبوط او از بهشت و... دارد سخن را در این موضوع طولانی نمی‌کند (ر.ک: بقره: ۳۰-۳۸). وی با بازگشتی به عالم بودن خداوند اصل کلام خود را به پایان می‌رساند، این علم از درونی‌ترین و معنوی‌ترین افعال تا ظریف‌ترین و آشکارترین افعال در تمامی ابعاد و تمامی موجودات را بدون هیچ غفلتی دربر می‌گیرد و حفظ می‌کند:

«عَالِمُ السِّرِّ مِنْ ضَمَائِرِ الْمُضْمِرِينَ وَنَجْوَى الْمُتَخَفِّتِينَ وَخَوَاطِرِ رَجْمِ الظُّنُونِ وَعُقْدِ عَزِيمَاتِ الْيَقِينِ وَمَسَارِقِ إِمَاضِ الْجُفُونِ وَمَا ضَمِنَتْهُ أَكْثَانُ الْقُلُوبِ وَعَيَابَاتُ الْعُيُوبِ... وَلَا اعْتَوَرْتُهُ فِي تَنْفِيذِ الْأُمُورِ وَتَدَابِيرِ الْمَخْلُوقِينَ مَالَةً وَلَا فِتْرَةً بَلْ نَفَذْتَهُمْ عِلْمُهُ وَأَخْصَاهُمْ عَدْدُهُ وَوَسَّعْتَهُمْ عَدْلُهُ وَعَمَّرْتَهُمْ فَضْلُهُ مَعَ تَفْصِيرِهِمْ عَنْ كُنْهِ مَا هُوَ أَهْلُهُ».

علی‌رغم ذکر جزئیات فراوان از علم خداوند و شناخت وجدانی مخاطبان از ماهیت علم، این مخاطبان در جمع‌بندی کم و کیف علم خداوند به علت فقدان علم حضوری و یا

حصولی ناکام می شوند. بند آخر پرده‌ای دیگر از هنر کلامی گوینده است؛ وقتی مخاطب از گستره و دقت و ثبات علم خداوند شگفت‌زده شد و سلاح عقل خود را زمین انداخت و خود را سوژه‌ی این علم دقیق یافت و ای بسا اعمال خویش در محضر این عالم را یادآور شد! گوینده با یادآوری شمول فضل خداوند روی دیگر سکه را نشان می‌دهد و او ضاع خراب مخاطب را تلطیف و او را شرمسار فضل او می‌نماید و ناخودآگاه در پی این فضل، محبت در جان آدمی پدیدار می‌شود!

با بند اخیر و کیفیت ادبی انکارناپذیر آن، مهارت گوینده در ادب، و با در نظر گرفتن دستاوردهای علمی امروز، علم و آگاهی او برای ما اثبات شد. به نحوی که می‌توانیم به آنچه در مورد خداوند و فرشتگان بر شمرده اعتماد و به نقص ادراکی خود اعتراف کنیم، بدین ترتیب اگر چه مخاطب به آنچه می‌خواست به علت ظرفیت کم خود نرسید و این را خود به خوبی به علم حضوری (وجدانی) درک کرد، اما گوینده موفق شد به نیکی مخاطب را به حمد پرودگارش وادارد. حال که این توفیق حاصل شد حمد و شکر و دعا واجب می‌شود که تمامی مواد آن پیشتر در متن خطبه رمزگشایی گردید: «اللَّهُمَّ أَنْتَ أَهْلُ الْوُصْفِ الْجَمِيلِ».

### نتایج تحقیق

پس از نقد ساختاری این خطبه به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد زبان‌شناختی عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده این اثر ادبی و هنری به عنوان یک اثر ادبی مطلوب و قابل قبول، فرض اینکه نامگذاری خطبه به «اشباح» در واقع اذعان مخاطبان به محدودیت ادراکی خودشان بوده است به اثبات رسید.

عامل ایجادگر این تجربه وجدانی نسبت به محدودیت ادراکی در مخاطبان این پیام، در واقع فقدان امکان صدق و کذب پیام‌های ارجاعی ارسال شده است، چرا که صدق و کذب نیازمند وجود مصداق خارجی یا وجدانی نزد مخاطب است و مفاهیم ارائه شده در این خطبه بیشتر فراتر از ادراک حسی یا وجدانی بشر هستند.



به شهادت محتوای خطبه، هر یک از ارکان ارتباط کلامی شامل گوینده، پیام و زمینه، و رمزگردانی که اداره و سازمان‌بندی آن به عهده گوینده است، به طرز ماهرانه و صادقانه و استواری مدیریت و ارسال شده‌اند و گوینده تلاشی شایان در ارسال پیام‌های خود و یاری مخاطب در درک آن داشته است، و بخش دوم پیام شامل شنونده، جهاز دریافت، و رمزگردانی به علت محدودیت قوای ادراکی مخاطب، که شاید بتوان آن را جزئی از جهاز دریافت در نظر گرفت، با اختلال مواجه بوده و هست.

اختلال دریافت در مخاطبان دیروز و امروز وجود داشته اما دایره‌ی ادراکی مخاطبان دیروز این خطبه به مراتب محدودتر از دایره‌ی ادراکی مخاطبان امروز بوده است؛ لذا مجهولات مخاطب امروز با در نظر گرفتن آگاهی فلسفی و علمی وی، بیشتر به ساحت شناخت فرشتگان محدود می‌شود که بخش زیادی از این کلام قابل استناد به آیات قرآن می‌باشد و الباقی هم برای عارفان و سالکان حقیقی قابل صدق و کذب است.

محدودیت ادراکی مخاطبان که کار را هم بر گوینده و هم بر ایشان دشوار می‌ساخت؛ باعث شد گوینده با روشی حکیمانه و غیر مستقیم و با فعال کردن درک حضوری مخاطبان، ایشان را به محدودیت ادراکی خویش آگاه نمود و او را از مسیر خطا به مسیر ثواب هدایت نمود و موجبات حرکت مخاطب به سمت حمد پروردگار را از ابتدا تا به انتهای خطبه فراهم نمود.

## منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. **نهج البلاغه**، (۱۳۸۵ش)، ترجمه محمد دشتی، تهران: نشر الهادی.
۳. ابن بابویه، محمد ابن علی، (۱۳۹۸ش)، **التوحید**، قم: انتشارات جامعه مدرسین

۴. ابن فارس، ابی الحسین احمد، (۱۴۲۹ق). **معجم مقایس اللغه**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۳۸۹ش)، **شرح نهج البلاغه**، مترجمان: قربان علی محمدی مقدم، علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی
۶. اکو، اومبرتو و همکاران، (۱۳۸۳ش)، **استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبا آفرینی**، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران: سوره مهر.
۷. اگوست، ژان، (۱۳۷۶ش)، **فلسفه در قرن بیستم**، ترجمه: رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
۸. دین پرور، جمال الدین، (۱۳۷۹ش)، **نهج البلاغه پارسی**، تهران: انتشارات نهج البلاغه.
۹. سجودی، فرزانه؛ نادری مظاهر، محمد (۱۳۷۷)، «شعر شناسی مکتب پراگ»، **فصلنامه زبان و ادب**، دوره ۲، شماره ۵.
۱۰. سکاکی، یوسف بن عمر، (۲۰۰۰م)، **مفتاح العلوم**، به کوشش عبد الحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. صفوی، کورش، (۱۳۸۰ش) **از زبان شناسی به ادبیات**، تهران: سوره مهر.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۸)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم: نشر صدرا.
۱۳. عسکری، ابو هلال حسن ابن سهل، (۱۹۸۴م)، **دیوان المعانی**، بیروت: دار الجیل.
۱۴. فالر، راجر، یاکوبسن، رومن، و لاج، دیوید (۱۳۶۹ش)، **زبان شناسی و نقد ادبی**، ترجمه مریم خوزان و حسین پاینده، تهران: نی.
۱۵. گلدمن، لوسین، (۱۳۶۹ش)، **نقد تکوینی**، ترجمه محمد تقی قیاسی، تهران: بزرگمهر.
۱۶. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک، (۱۳۹۴ش)، **استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم**، ترجمه هاجر آقا ابراهیمی، تهران: علم.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تهران: نشر الإسلامیه.

۱۸. مسبوق، سید مهدی، (۱۳۹۲ش)، «روابط بینامتنی قرآن با خطبه‌های نهج‌البلاغه»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ۱۰، شماره ۲.
۱۹. مصطفی، ابراهیم و الآخرون، (۲۰۰۸م)، *المعجم الوسیط*، بیروت: دار الدعوة.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۸۶ش)، *پیام امیرالمؤمنین (ع)*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مهدوی‌نور، سید حاتم؛ یوسف‌ثانی، سید محمود، (۱۳۹۴ش)، «مقایسه خطا در تجارب عرفانی بر اساس نظریه علم حصولی و علم حضوری علامه طباطبایی و بر ساخت‌گرایی استیون کتس»، *نشریه ذهن*، شماره ۶۴.
۲۲. موحد، ضیاء، (۱۳۷۴ش)، «گوتلوب فرگه و تحلیل منطقی زبان»، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۸ و ۷.
۲۳. یاکوبسن، رومن، (۱۳۶۹ش) *دو قطب استعاری و مجازی*، ترجمه احمد اخوت، اصفهان: نشر مشعل.
24. Svoboda, Alesh (1990), "A Short history of the Prague Linguistic Circle and its syntactic followers in Czechoslovakia".

**Bibliography:**

1. The Holy Qur'an.
2. Nahj al-Balaghah (2006) (Translated by Mohammad Dashti), 1st edition, Tehran: Alhadi.
3. Ibn Fāris, Abi Al-Hussein Ahmad (1429 AH), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Trāth al-Arabi.
4. Ibn Miytham Bahrānī, Kamāl al-Dīn (2010), *Sharh Nahj al-Balaghah* (Translated by Ghorban Ali Mohammadi Moghaddam and Ali Asghar Navaei Yahyazadeh), Mashhad: Islamic Research Foundation.
5. Echo, Umberto et al. (2004), *Metaphor, the basis of thinking and tools of beautification* (trans. Farhad Sasani), Tehran: Surah Mehr.
6. August, Jan (1997), *Philosophy in the Twentieth Century* (trans. Reza Davari Ardakani), Tehran: Samt.
7. Dinparvar, Jamaluddin (2000), *Persian Nahj al-Balaghah*, Tehran: Nahj al-Balaghah Publications.
8. Sojoudi, Farzan and Naderi, Mazaher Mohammad (1998), "Prague School Poetry", *Quarterly Journal of Language and Literature* 2(5), Allameh Tabātabā'ī University.
9. Sakākī, Yusuf Ibn Umar (2000), *Miftāh al-'Uloom* (by the efforts of Abd al-Hamid Hindāwī), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
10. Sadūq, Mohammad Ibn Ali Ibn Hussein Ibn Babiwayh Qumī (2019), *Al-Tawhid*, Qom: Publications of the Seminary Teachers Association.
11. Safavi, Kouros (2001), *From Linguistics to Literature*, Volume 1, Edition 2, Tehran: Sureh Mehr.
12. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1989), *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Volume 2, Qom: Sadra.
13. Askarī, Abu Hilāl Hassan Ibn Sahl (1984), *Dīwān al-Ma'ānī*, Beirut: Dar al-Jail.
14. Faller, Roger; Jacobsen, Roman; Lodge, David (1990), *Linguistics and Literary Criticism* (Translated by Maryam Khozan and Hossein Payendeh), Tehran: Ney.
15. Goldman, Lucien (1990), *Developmental Criticism* (Translated by Mohammad Taghi Ghiyasi), Tehran: Bozorgmehr.

16. Likaf, George and Johnson Mark (2015), *The Metaphors We Live With* (Translated by Hajar Agha Ebrahimi), Tehran: Alam.
17. Majlisi, Mohammad Baqir (nd), *Bihār Al-Anwār*, Volume 54, Tehran: Islamic Publishing.
18. Masbough, Seyyed Mehdi (2013), "Intertextual Relations of the Qur'an with the Sermons of Nahj al-Balaghah", *Quarterly Journal of Research of Qur'an and Hadith Sciences* 10(2), Al-Zahra University.
19. Mustafa, Ibrahim et al. (2008), *Al-Mu'jam Al-Wasīt*, Beirut: Dar Al-Da'wa, Arabic Language Association.
20. Makarem Shirazi, Nasser et al. (2007), *Message of Amir al-Mu'menīn (AS)*, Tehran: Islamic Bookstore.
21. Movahed, Zia (1995), "Gottlob Frege and Logical Analysis of Language", *Organon Quarterly* 7&8.
22. Mahdavi-Noor, Seyed Hatem and Yousefsani, Seyed Mahmoud (2015), "Comparison of error in mystical experiences based on the theory of acquired science and presence science of Allameh Tabātabā'ī and the constructivism of Steven Katz", *Journal of Mind*, Winter, Issue 64.
23. Jacobsen, Roman (1990), *Two Metaphorical and Virtual Poles* (translated by Ahmad Okhowat, Book of Poetry), Isfahan: Mash'al.
24. Svoboda, Alesh (1990), "A Short history of the Prague Linguistic Circle and its syntactic followers in Czechoslovakia".



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س)

سال هجدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۵۲

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۸۷-۲۱۴

## شیوه‌های استنباط مذهب راوی مجهول یا مَهْمَل

بر پایه تحلیل متنی

علی محمد میر جلیلی<sup>۱</sup>

احمد زارع زردینی<sup>۲</sup>

محمد مهدی خیبر<sup>۳</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.34812.3109

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

ارزیابی سندی احادیث منتسب به معصومان (ع)، یکی از راه‌های بررسی صحت و سقم آنها می‌باشد. در این مرحله، گاه به راویانی برخورد می‌شود که صاحبان کتب رجال به شناختی از مذهب راوی دست نیافته و در نتیجه، وی را مجهول یا مَهْمَل خوانده‌اند. دستیابی به مذهب این قبیل راویان، علاوه بر اعتبارسنجی سند روایت، در میزان کاربست مرویات‌شان نزد فقها، متکلمان، مفسران، مورخان و...

<sup>۱</sup> استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول)

almirjalil@meybod.ac.ir

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران

<sup>۳</sup> دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه میبد، میبد، ایران

kheibarmohammadmehdi@yahoo.com

تأثیر فراوان دارد. پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، روایاتی را مورد بررسی قرار داده که رجالیان، برخی از راویان موجود در سند آن روایات را مجهول و مهمل خوانده‌اند و این مقاله، درصدد استنباط مذهب راویان مجهول و مهمل بر اساس منقولات آنها می‌باشد و تلاش دارد با تحلیل روایات آنان، به مذهب اینگونه راویان دست یابد. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که ملاک‌هایی از قبیل «شیوه اسناد دهی امام (ع) در نقل روایت»، «تأمل در مبانی اعتقادی راوی در نقل روایت»، «جهت‌گیری راوی در نقل روایت»، «توجه به شیوه پرسشگری راوی»، «مقایسه مضمون روایت با حکم فقهی یا آموزه‌های کلامی شیعه»، «مقایسه پاسخ امام به سؤال راوی مجهول یا مهمل با راوی معلوم الحال» و «شیوه یادکرد از امام معصوم (ع)» می‌تواند برای یافتن مذهب این دست راویان بسیار راهگشا باشد.

### واژه‌های کلیدی:

راوی مجهول، راوی مهمل، مذهب راوی، تحلیل متنی.

### مقدمه و طرح مسئله

اطلاع از مذهب راوی مجهول و مهمل با هدف بررسی میزان وثاقت وی و تعیین اعتبار سند روایات، همواره یکی از دغدغه‌های مهم رجالیان متقدم و متأخر بوده است. با مراجعه به کتب «تهذیب الأحکام» و «الاستبصار» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۸ و ج ۴، ص ۳۱۶ و ج ۷، ص ۱۰۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۹۵) و نیز، کتاب «عدة الأصول» (طوسی، ۱۴۱۷ق،

ج ۱، ص ۳۷۹) که به تفصیل به چگونگی تعامل با مرویات فرق گوناگون پرداخته، روشن می‌شود که فقهاء در مقام فتوا تا چه اندازه به مذهب راوی اهتمام داشته‌اند.

نکته درخور دقت اینکه، هدف محققان حدیثی از بررسی محتوایی روایت، تطبیق متن با ضوابط از پیش تعیین شده برای تشخیص صدور حدیث از معصوم و سره یا ناسره بودن متن حدیث است، اما هدف از تحلیل مضمون روایت در این نوشتار، تعیین مذهب راوی مجهول و مهمل واقع در زنجیره سند می‌باشد. به عبارت دقیق‌تر، تلاش حدیث پژوهان یک کار فقه‌الحدیثی در راستای اثبات صحت یا ردّ متن حدیث است که نتایج کوشش آنها برای فقهاء، متکلمان، مفسران و مورخان و... سودمند خواهد بود، اما هدف از بررسی متن روایت در این پژوهش، تشخیص مذهب راوی مجهول و مهمل است که از این منظر، نتایج آن در درجه اول برای علمای رجال و در مرحله بعد، برای حدیث پژوهان و بالتبع، فقهاء، متکلمان و مفسران مفید خواهد بود.

رو شمند ساختن شیوه‌های استخراج مذهب راوی مجهول و مهمل از کانال مرویات آنها با هدف اعتبارسنجی اسناد روایات، نکته‌ای است که این پژوهش با هدف پاسخ‌دهی به آن تدوین شده است. ارزش این تحقیق آنجا بیشتر آشکار می‌شود که دانسته شود، نام راویان مجهول و مهمل در اسناد انبوهی از روایات با موضوعات فقه، کلام و تفسیر واقع شده است. در همین راستا، با بررسی کتب رجالی ثمانیه<sup>۱</sup> به دست آمد که لفظ «مجهول» ۱۶۰ بار به تفصیل ذیل در آنها به کار برده شده است:

نام کتاب	رجال کشی	رجال نجاشی	رجال شیخ	رجال ابن غضائری	رجال ابن داود	الخلاصة (حلی)
تعداد	۳	۱	۴۲	۱	۶۲	۵۱

<sup>۱</sup> مقصود کتاب‌های «رجال کشی»، «رجال نجاشی»، «الفهرست»، «رجال شیخ»، «رجال ابن غضائری»، «رجال برقی»، «رجال ابن داود» و «الخلاصة/علامه حلی» است.



همچنین، لفظ «مهمل» تنها در رجال ابن داود و به تعداد ۱۱۳ بار به کار رفته است. شایان توجه اینکه، نگارندگان مدعی کارایی روش‌ها برای دستیابی به مذهب تمامی راویان نیستند، اما به طور قطع، تا حد بسیاری می‌تواند مرتفع‌کننده این خلأ پژوهشی باشد.

### ۱. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش مستقلی در جهت ارائه راهکارهایی برای دستیابی به مذهب راوی مجهول و مهمل بر پایه تحلیل متنی صورت نگرفته است. با این وجود، از میان رجالیان متأخر، بیش از همه محقق شوشتری در «قاموس الرجال» بدین مهم توجه ویژه‌ای نشان داده (رک: شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۹۳، ۴۱۷، ۷۴۱، ۷۸۴ و ج ۲، ص ۶۷۸ و ج ۴، ص ۲۱۹ و ج ۵، ص ۲۱۶) و در مواردی به استنباط مذهب برخی روای مجهول و مهمل با استفاده از قرائن متصله یا منفصله اقدام کرده است. ارائه جامع و ضابطه‌مند این راهکارها بر پایه تحلیل متنی مهم‌ترین وجه تمایز پژوهش حاضر با تألیف یادشده می‌باشد.

### ۲. راوی مجهول و مهمل

صاحبان کتب رجالی متقدم هرگاه به مطلبی دال بر توثیق یا تضعیف یک راوی دست نمی‌یافتند، با عنوان «مجهول» از او یاد می‌کردند (ر.ک: کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۷۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵ش، ص ۱۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۰۳). میرداماد در کتاب «الرواشح السماویة»، مجهول را به دو قسم اصطلاحی و لغوی تقسیم کرده و می‌نویسد:

«مراد از مجهول اصطلاحی آن است که علمای رجال در مورد برخی

روایات، حکم به جهالت کرده باشند... و مقصود از مجهول لغوی

راویانی است که نامشان در منابع رجالی برده نشده باشد. وی در

ادامه، اعتبار راوی مجهول را کمتر از راوی مهمل دانسته و بر این

باور است که تصریح علمای رجال به مجهولیت، باعث ضعف است، ولی ذکر نشدن نام راوی در کتب رجال، دلیل ضعف او نمی‌شود... از این رو، مجتهد باید در مظان بحث جستجو کند و احوال رجالی راوی را از طریق بررسی طبقات اسانید، مشایخ، اجازات، احادیث، سیره‌ها، تواریخ و کتاب‌های انساب تحقیق نماید، شاید بر وثاقت او واقف شود» (میرداماد، ۱۳۱۱ق، صص ۶۰-۶۱).

صاحب «عیان الشیعه» یاد کرد رجالیان متأخر از راویان مجهول را سودمند دانسته و در نخستین فایده‌ای که در یاد کرد از این قبیل راویان بر شمرده، اظهار امیدواری کرده که چه بسا، برای پژوهشگر دلایلی مبنی بر وثاقت راوی مجهول ظاهر شود: «فَمِنْ الْفَوَائِدِ أَنَّهُ يُمَّا يُظْهَرُ لِلنَّاطِرِ إِمَارَةُ الْوُثُوقِ بِالْمَجْهُولِ» (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۱۲۴). همچنین، مازندرانی حائری در مقدمه «منتهی المقال» پس از آنکه، راویان موجود در منابع رجالی را به سه دسته موثق، غیر موثق و مجهول تقسیم می‌کند، تلاش حدیث پژوهان برای دستیابی به وثاقت راویان مجهول را مفید خواننده و معتقد است:

«دستیابی به اعتبار راویان مجهول امری نسبی است که وقوف بر وثاقت شان نیاز به اجتهاد شخص مستنبط دارد. چه بسا، قرائتی [مبنی بر وثاقت آنها] در باره چنین راویانی حاصل شود و اعتماد به مرویاتش را سبب شود و یا به عکس، موجبات طرح مرویات او گردد» (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ق، مقدمه، صص ۹-۱۰).

نتیجه اینکه، رجالیان استنباط مذهب راوی از طریق تحلیل‌های سندی و متنی را امکان‌پذیر دانسته‌اند. با دقت در مطالب یادشده، به دست می‌آید که معیار رجالیان و حدیث پژوهان در تعریف راوی مجهول، دست نیافتن به وثاقت وی عنوان شده است. از سویی، «مذهب راوی» یکی از مهم‌ترین اماره‌های توثیق محسوب می‌شود (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۹). با بهره‌گیری از این نکته راهبردی، می‌توان با تحلیل منقولات راوی

مجهول، مذهب او را تشخیص داد و در صورت امامی بودن وی، یک گام به اثبات وثاقت او نزدیک شد. در واقع، با شیوه‌هایی که گفته خواهد شد، شناخت مذهب راوی مجهول در راستای تحقق وثاقت این قبیل راویان تلقی می‌شود. بالطبع، همین رویکرد در قبال راویان مهمل نیز، در پیش گرفته خواهد شد.

### ۳. شیوه‌های استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل

رجالیون، در مواردی که اقدام به استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل نموده‌اند، از قرائن متصله یا منفصله روایت بهره برداری کرده‌اند. در این پژوهش، دستیابی به مذهب راوی صرفاً بر پایه تحلیل متنی و یا همان قرائن متصله روایت خواهد بود. نکته حائز اهمیت اینکه، متن روایت از آنجایی آغاز می‌شود که معصوم<sup>(ع)</sup> شروع به تکلم یا نگارش متن روایت کرده است. بنابراین، در مواردی که امام<sup>(ع)</sup> حدیث را به اجداد ظاهرینش<sup>(ع)</sup> استناد می‌دهد، این سند نیز، جزو متن حدیث اطلاق می‌شود. در ادامه، شیوه‌های دستیابی به مذهب این قبیل راویان بیان می‌شود.

#### ۳-۱. شیوه اسناددهی امام<sup>(ع)</sup> در نقل روایت

از دید شیعیان، شخص امام معصوم<sup>(ع)</sup>، حجت خدا و تالی تلو پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌باشد و کلام، کردار و تقریرات آن بزرگواران نیز، از همین حجیت شرعی برخوردار است. از این رو، ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> در مقام پاسخگویی به پیروانشان ضرورتی نمی‌دیدند تا روایاتشان را به پیامبر<sup>(ص)</sup> استناد دهند. برخی حدیث‌پژوهان بر این باورند:

«تا آنجا که این مسأله به عقیده شیعه ارتباط دارد، ائمه<sup>(ع)</sup> از ذکر سند

بی‌نیاز بوده‌اند، زیرا با اعتقاد به وجود صفات علم و عصمت در

امام (ع)، گفتار و کردار آنها همانند قول و فعل رسول خدا (ص) حجت بوده و سندیت دارد» (معارف، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۵۶).

از سوی دیگر، راویان غیر شیعی که چنین شأنی برای معصومین (ع) قائل نبودند، تنها روایاتی را از آن حضرات (ع) می پذیرفتند که سندش به پیامبر (ص) یا یکی از صحابه منتهی شود. در واقع؛

«به دلیل تمایزی که در بینش اهل سنت نسبت به امامان معصوم (ع) و جانشینان پیامبر (ص) وجود داشت، آن بزرگواران را به مثابه فقها و محدثانی کارآمد دانسته و از این منظر، ائمه (ع) نیز باید احادیثشان را با سند متصل به پیامبر (ص) استناد می دادند» (معارف، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۵۶).

چنین مبنایی گاه سبب می شد تا برخی راویان عامی مذهب مانند ابوبکر بن عیاش با وجود استماع حدیث از امام صادق (ع)، از نقل روایات آن حضرت امتناع ورزند، صرفاً به این دلیل که روایاتشان را به مشایخ استناد نمی دادند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۸). این امر اقتضا می کرد تا امامان بزرگوار شیعه (ع) با درک شرایط سیاسی دوران و به جهت پذیرش بیشتر، سخنانشان را برای این قبیل مخاطبان با واسطه از پیامبر (ص) بیان کنند و از نقل روایت بی واسطه خودداری ورزند. این نکته ما را با این اصل آشنا می کند که تحدیث بی واسطه امام (ع) در نقل روایت، نشانگر تشیع مخاطب بوده، و در سوی مقابل، نقل روایت امام معصوم (ع) با سند متصل به پیامبر (ص) نشان از عامی مذهب بودن مخاطب روایت دارد. شایان توجه است که پیشینه این شیوه اسناددهی از دوران امامت امام باقر (ع) به بعد قابل پیگیری است (گرامی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۰۱).

صحت این ادعا با دقت در اسناد مرویات برخی راویان عامی مذهب قابل اثبات است. اسناد روایات راویان عامی مذهبی نظیر حسین بن علوان کلبی (کوفی اهوازی، ۱۴۰۲ق، صص ۷ و ۹ و ۲۱-۲۲؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۱۷۰ و ج ۴، ص ۳۸۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱،

صص ۹۳ و ۲۲۸ و ۲۶۹) و حاتم بن اسماعیل (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۵۸۰ و ۶۱۷ و ج ۱۲، صص ۶۳۳-۶۳۴ و ج ۱۳، ص ۸۵؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، صص ۴۰۱ و ۶۲۲) و اسماعیل بن ابی زیاد معروف به سکونی (برقی، المحاسن، ۱۳۷۱ق، ج ۱، صص ۴ و ۶ و ۱۱ و ۳۹ و ۵۴) از همین شیوه اسناد دهی برخوردارند.

از جمله راویان مهملی که با استفاده از این ملاک می‌توان عامی بودن او را استنباط کرد، آدم مدائنی است. در منابع رجالی متقدم ترجمه‌ای از وی به میان نیامده و از این رو، مهمل به شمار می‌آید. تنها آگاهی ما از این راوی در منابع رجالی، کلام مامقانی به نقل از کتاب «خیرالرجال» تألیف شیخ بهاء الدین، محمد بن علی شریف لاهیجی است. به گفته او ابو محمد، آدم مدائنی راوی از امام رضا<sup>(ع)</sup> بوده است (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۳۷).

در کتاب «من لا یحضره الفقیه» روایتی از آدم مدائنی بدین صورت آمده است: «و رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ آدَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِعَلِيِّ ع يَا عَلِيُّ لَا تُشَاوِرَنَّ جَبَانًا...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۵۵۹). محقق شوشتری در خصوص مذهب راوی یاد شده می‌نویسد:

«بعید نیست که وی عامی مذهب باشد؛ زیرا علمای شیعه از او یاد نکرده‌اند. به علاوه، امام رضا<sup>(ع)</sup> روایت را با سند از پدرانش<sup>(ع)</sup> از امام علی<sup>(ع)</sup> از پیامبر<sup>(ص)</sup> نقل کرده / و همین امر نشانه عامی بودن اوست؛ زیرا / هنگامی که راوی عامی بوده، اهل بیت<sup>(ع)</sup> سند خود را ذکر می‌کردند» (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۳).

نمونه دیگر، کلام ملا صالح مازندرانی در شرحی است که بر کافی نگاشته است. ایشان پس از نقل روایت: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص: إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَأَنْظُرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹)، به شیوه اسناد دهی امام (ع) توجه نموده و می نویسد:

«صَرَّحَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهَذِهِ النِّسْبَةِ مَعَ أَنَّ جَمِيعَ مَا رَوَى عَنْهُ أَخَذَهُ مِنْ مَشْكَاهَةِ النَّبُوَّةِ لِتَشَرُّفِ بَدَنِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَلِلتَّأَكِيدِ وَالمَبَالِغَةِ فِي قَبُولِ مَضْمُونِ الْحَدِيثِ وَلا حَتْمًا أَنْ يَكُونَ السَّمَاعُ عَامِيًا لا يَقْبَلُ مِنْهُ بَدُونِ ذَلِكَ» (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۹۴).

امام صادق (ع) در استناد حدیث به رسول خدا (ص) تصریح فرموده‌اند، حال آنکه تمام احادیثی که از امام صادق (ع) نقل شده، از نور نبوت گرفته شده است. با این وجود، یادکرد از نام رسول خدا (ص) در سند روایت، به جهت تشرف و تأکید و مبالغه در پذیرش مضمون روایت می‌باشد و ممکن است، این شیوه اسناد دهی امام بدان خاطر باشد که شنونده حدیث [= سکونی]، عامی مذهب می‌باشد و روایت را بدون استناد به پیامبر (ص)، از آن حضرت نمی‌پذیرد.

### ۳-۲. تأمل در مبانی اعتقادی راوی در نقل روایت

دومین شیوه استنباط مذهب راوی، توجه به مبانی اعتقادی راوی در نقل روایت می‌باشد. توضیح اینکه، از مهم‌ترین مبانی در خصوص اعتقادات متقدمان امامیه این است که آنان روایاتی را که بدان اعتقاد داشته‌اند، نقل می‌کرده‌اند و نقل روایاتی که خلاف اعتقاداتشان بود، تنها محدود به مواردی بوده که نوع اثر اقتضای چنین روشی را داشته است (گرامی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۸). از این رو، چنانچه مضمون مرویات راوی مجهول یا مهمل به یکی از آموزه‌های شیعی اشاره داشته باشد، می‌توان حکم به شیعه بودن وی داد. در ادامه، به برخی از این موارد پرداخته می‌شود.

**نمونه ۱:** فضل بن کثیر مدائنی راوی مهملی است (نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۱۴) که نامش در سند روایتی به نقل از امام صادق<sup>(ع)</sup> (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰، صص ۵۵۲-۵۵۳) و

ج ۱۳، ص ۶۳) و دو روایت از امام کاظم<sup>(ع)</sup> (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۸؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۶۰۲) آمده است. از مضمون روایت منقول از وی در «ثواب الأعمال» می‌توان به تشیع وی پی برد، زیرا امام از عدم پذیرش نماز برخی از نمازگزاران به دلیل عدم پذیرش ولایت اهل بیت<sup>(ع)</sup> سخن می‌گوید. فضل بن کثیر این مطلب را از امام صادق<sup>(ع)</sup> نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰۸). نتیجه اینکه، نقل چنین روایتی از سوی وی حاکی از اعتقاد راوی به تعالیم شیعی بوده و می‌توان حکم به تشیع وی داد.

**نمونه ۲:** ابو بَشر عیسی قَطَّانِ مدائنی نیز از راویان مجهول است (بَسَّام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۳۴). نام وی در سند روایتی در کتاب «الکافی» با واسطه پدرش و مسعدة بن یسع به نقل از امام صادق<sup>(ع)</sup> چنین آمده است: «أَبُو بَكْرِ الْحَبَّالُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى الْقَطَّانِ الْمَدَائِنِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: حَدَّثَنَا مَسْعَدَةُ بْنُ الْيَسَعِ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: إِنِّي وَاللَّهِ لِأُجِبُّكَ، فَأَطْرَقَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: «صَدَقْتَ يَا أَبَا بَشِيرٍ، سَلْ قَلْبَكَ عَمَّا لَكَ فِي قَلْبِي مِنْ حُبِّكَ، فَقَدْ أَعْلَمَنِي قَلْبِي عَمَّا لِي فِي قَلْبِكَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۷۱۸). از مضمون روایت که گزارشگر اظهار محبت و ارادت مسعدة به محضر امام ششم<sup>(ع)</sup> می‌شود، می‌توان به امامی بودن او پی برد.

**نمونه ۳:** عَبَّاد بن محمد مدائنی (م. بعد از ۱۱۴ق) نمونه دیگری برای دستیابی به مذهب او با استفاده از این معیار است. نام وی در کتب رجال نیامده و به اصطلاح، مهمل است، ولی در سند روایتی در کتاب «فلاح السائل و نجاح المسائل» به نقل از او چنین آمده است: در مدینه به محضر امام صادق<sup>(ع)</sup> وارد شدم، در حالی که از نماز واجب ظهر فراغت پیدا نموده و دستانش را به سوی آسمان بالا برده و برای حضرت صاحب الامر<sup>(عج)</sup> و فرج آن حضرت و تسلطش بر دشمنان دعا می‌فرمود (ابن طاووس، ۱۴۰۶ق، صص ۱۷۰-۱۷۱). قابل ذکر است که مرحوم طوسی (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶۱) و کفعمی (کفعمی،

۱۴۱۸ق، ص ۱۴) این دعا را بدون استناد به راوی نقل کرده و آن را از تعقیبات نماز ظهر شمرده‌اند. از مضمون این روایت، امامی بودن مذهب وی ظاهر می‌گردد.

**نمونه ۴:** برخی از صاحبان کتب رجالی، ابو سعید مدائنی (م. بعد از ۱۱۴ق) را مجهول دانسته‌اند (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۱۷) و طوسی نام وی را در شمار اصحاب امام صادق(ع) آورده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۲۶). از متن برخی از روایات او برداشت می‌شود که ابو سعید فردی عابد بوده و به انجام مستحبات اهمیت می‌داده است. امام صادق(ع) کیفیت نماز جعفر طیار را به او آموخت (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۵۹۷). به علاوه، با وجود قرائنی نظیر پذیرش مرجعیت امام(ع) به عنوان مفسر قرآن کریم و نقل روایاتی از آن حضرت مبنی بر تطبیق بعضی آیات بر محمد و آل محمد(ص) و شیعیان نشان در آیات یادشده، نقل روایاتی مبنی بر ذم شاتم و ناصب به اهل بیت(ع) (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۲) و دستور امام صادق(ع) به او مبنی بر زیارت امام حسین(ع) (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۹، ص ۳۲۶) و آموزش کیفیت زیارت آن حضرت به وی (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش، صص ۲۱۳-۲۱۴) احتمال عامی بودنش بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ بلکه شیعه و موثق است.

### ۳-۳. جهت‌گیری راوی در نقل روایت

توجه به جهت‌گیری راوی در نقل روایت را می‌توان سومین شیوه استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل دانست. روش معمول در نقل روایت یا گزارش آن است که راوی حالتی بی‌طرف داشته باشد؛ اما گاه راوی در ضمن بیان اصل گزارش، به نکاتی اشاره می‌کند که حاکی از هم‌سوئی یا مخالفت او با گزارش یاد شده است. وجود چنین نکته‌هایی می‌تواند یاری‌رسان محقق برای پی بردن به مذهب راوی مجهول یا مهمل باشد.

**نمونه ۱:** فضل خزّاز مدائنی، غلام خدیجه [دختر امام جواد(ع)] از روایان مجهولی است (مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۱) که نامش در سند تک روایتی چنین آمده است: «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْفَضْلِ الْخَزَّازِ الْمَدَائِنِيِّ مَوْلَى خَدِيجَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ



مِنَ الطَّالِبِينَ كَانُوا يُقُولُونَ بِالْحَقِّ فَكَانَتِ الْوُضَائِفُ تَرُدُّ عَلَيْهِمْ فِي وَقْتٍ مَعْلُومٍ فَلَمَّا مَضَى أَبُو مُحَمَّدٍ ع رَجَعَ قَوْمٌ مِنْهُمْ عَنِ الْقَوْلِ بِالْوَلَدِ فَوَرَدَتِ الْوُضَائِفُ عَلَى مَنْ ثَبَتَ مِنْهُمْ عَلَى الْقَوْلِ بِالْوَلَدِ وَ قُطِعَ عَنِ الْبَاقِينَ فَلَا يَذْكُرُونَ فِي الدَّاكِرِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، صص ۶۵۷-۶۵۸)؛ گروهی از سادات طالبین اهل مدینه اعتقاد به حق [ائمه دوازده گانه] داشتند. از این رو، در زمان معینی، وجوهی از جانب امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> به آنها می رسید. موقعی که آن حضرت رحلت فرمود، تعدادی از آنها منکر فرزند آن حضرت [حضرت مهدی<sup>(عج)</sup>] شدند. از آن پس، مقرری برای آن عدّه از افرادی که معتقد به فرزند آن حضرت بودند، رسید و از دسته دیگر که منکر فرزند آن حضرت بودند، قطع شد و نامشان از ردیف شیعیان ثابت حذف گردید.

سخن فضل در این روایت که اعتقاد به امام زمان<sup>(ع)</sup> را «عقیده به حق» نامیده، جبهه گیری در نقل گزارش تلقی می شود و همین امر، نشانگر تشیع امامی او است. صاحب «تکملة الرجال» نیز با استناد به مضمون این روایت، او را امامی مذهب دانسته است (کاظمی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۷۰).

**نمونه ۲:** محمد بن احمد مدائنی راوی مهملی است که در کتاب «کمال الدین و تمام النعمه» حدیثی را با یک واسطه به نقل از امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> نقل کرده است: «حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَالِكِ الْفَرَارِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَانِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيِّ ع يَقُولُ فِي سَنَةِ مَائَتَيْنِ وَ سِتِّينَ تَفَرَّقَ شِيعَتِي فِيهَا فَبِضْ أَبِي مُحَمَّدٍ ع وَ تَفَرَّقَتِ الشَّيْعَةُ وَ أَنْصَارُهُ فَمِنْهُمْ مَنْ انْتَمَى إِلَى جَعْفَرٍ وَ مِنْهُمْ مَنْ نَاهَ وَ مِنْهُمْ مَنْ شَكَّ وَ مِنْهُمْ مَنْ وَقَفَ عَلَى تَحْيُرِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ ثَبَتَ عَلَى دِينِهِ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۰۸)؛ محمد بن احمد مدائنی به نقل از ابو غانم گوید: از امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> شنیدم که می فرمود: در سال ۲۶۰ هجری شیعیان من، فرقه فرقه می شوند. در همان سال امام عسکری<sup>(ع)</sup> رحلت فرمود و شیعیان و یاورانش متفرق شدند. عده ای خود را منتسب به جعفر

[فرزند امام دهم] کردند، بعضی سرگردان شدند، برخی به شک افتادند، گروهی در حالت تحیر ماندند و دسته‌ای نیز، به توفیق خدای تعالی بر دین خود ثابت ماندند. جهت‌گیری ابو‌غانم در نقل گزارش کاملاً روشن است. وی گروه آخر را «موفق به توفیق الهی» و «ثابت بر دین» دانسته و بدین صورت، آنها را از سایر فرق ممتاز کرده است. از این رو، برداشت می‌شود که وی در میان سایر مذاهب و فرق، مکتب تشیع امامی را مذهبی راستین دانسته است. در همین راستا، نقل این روایت و جهت‌گیری محمد بن احمد مدائنی در ذیل آن نشانگر اعتقاد او به این آموزه است و بنابراین، تشیع وی نیز اثبات می‌گردد.

### ۳-۴. توجه به شیوه پرسشگری راوی

چهارمین شیوه استنباط مذهب راوی مجهول یا مهمل، دقت در توجه به شیوه پرسشگری راوی از امام (ع) می‌باشد. مقصود از این روش، تأمل در شیوه استفتاء یا روش تحمل روایت با در نظر گرفتن شرایط سیاسی جامعه در زمان صدور روایت است. اگرچه این روش در نگاه نخست، به شرایط صدور روایت از معصوم (ع) و در واقع، عاملی خارج از تحلیل متنی توجه دارد، اما از این منظر که شیوه ارتباط‌گیری و استفتاء راوی از امام (ع) در متن روایت بازتاب می‌یابد، می‌تواند در زمره روش‌های تعیین مذهب راوی بر پایه تحلیل متنی در نظر گرفته شود.

قابل ذکر است که مقصود از شرایط صدور روایت، توجه به شرایط مذهبی، سیاسی، فرهنگی عصر صدور حدیث است. تقیه در دوران ائمه<sup>(ع)</sup> بزرگوار شیعه و خفقان ناشی از آن، یکی از مهم‌ترین مسائل اثرگذار در پنهان ماندن مذهب راوی از دید علمای رجالی است. بر این اساس، بسیار ضروری است کهبیدین نکته توجه شود که مضمون بسیاری از روایات در بستر تقیه تحلیل می‌شوند و بر اساس آن، می‌توان اقدام به استنباط مذهب راوی کرد.

به عنوان نمونه، می‌توان از عبدالله بن خالد بن نصر مدائنی (م. بعد از ۲۰۳ق) یاد کرد. نام وی در سند روایتی در کتاب «تهذیب الأحکام» چنین آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ أَبِي جَعْفَرٌ ع عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَالِدِ بْنِ نَصْرِ الْمَدَائِنِيِّ - أَسْأَلُكَ جُعِلْتُ فِدَاكَ عَنِ الْبَارِي إِذَا أَمْسَكَ صَيْدَهُ وَ قَدْ سُمِّيَ عَلَيْهِ فَفَقَتَلَ الصَّيْدَ هَلْ يَجِلُّ أَكْلُهُ فَكَتَبَ ع بِحُطِّهِ وَ حَاطَمِهِ إِذَا سَمِّيَتْهُ أَكَلْتَهُ...» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۱).

در منابع رجالی نامی از عبدالله بن خالد بن نصر مدائنی دیده نمی‌شود، از این رو، در زمره راویان مهمل جای می‌گیرد. از مضمون روایت یاد شده، برداشت می‌شود که استفتاء عبدالله بن خالد بن نصر مدائنی در موضوع صید از امام جواد<sup>(ع)</sup> به صورت مکاتبه انجام شده است. این امر در شرایطی صورت گرفته که فقهای اهل سنت در تمامی شهرها حضور داشته و امکان دستیابی به حکم بر اساس فتاوی اهل سنت کاملاً در دسترس بوده است؛ ولی وی با بی‌اعتنایی به همه آنها و در دورانی که دسترس به امام معصوم<sup>(ع)</sup> دشوار بوده، تصمیم به مکاتبه با امام جواد<sup>(ع)</sup> می‌گیرد.

شیخ طوسی این دست روایات را موافق با مذهب فقه امامیه نمی‌داند؛ اما با عنایت به امضاء و مهر شدن جواب نامه توسط امام جواد<sup>(ع)</sup>، چنین پاسخی را ناشی از شرایط تقیه آمیز می‌داند؛ زیرا حاکمان وقت این نامه‌ها را باز کرده و متن آن را می‌دیدند و چون فقهای اهل سنت به جواز چنین صیدی فتوا می‌دادند؛ از این رو، امام<sup>(ع)</sup> نیز در صدد بر می‌آمد تا پاسخی موافق فقه اهل سنت ارائه کند تا از این طریق جان شیعیانش را حفظ کند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۱). نکته دیگر اینکه، شیخ با به تأویل بردن این روایت (همان، ص ۳۲)، به طور ضمنی شخص عبدالله بن خالد بن نصر مدائنی را امامی دانسته است. همچنین، از تعبیر «جُعِلْتُ فِدَاكَ» برداشت می‌شود که وی شیعه بوده و امامی بودن وی از این طریق قابل اثبات است.

نمونه دیگر، محمد بن حسین بن مُصعب مدائنی (م. بعد از ۲۲۰ق) می‌باشد. نام این راوی در سند روایتی در کتاب «ثبات الوصیه» آمده و او از امام هادی<sup>(ع)</sup> درباره سجده بر شیشه استفتای کتبی کرده است (مسعودی، ۱۳۸۴ش، ص ۲۳۱). برخی وی را مجهول دانسته‌اند (نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۶)؛ ولی از آنجا که پرسش فقهی‌اش را از امام هادی<sup>(ع)</sup> از طریق مکاتبه سؤال کرده، می‌توان به امامی بودن او اطمینان یافت. به علاوه، در ضمن نقل روایت، از علم غیب امام<sup>(ع)</sup> نیز اطلاع داده است. همچنین، پرسش از جنس مهر نماز [در شرایطی که اهل سنت در سجده از مهر استفاده نمی‌کردند] نشانگر تشیع اوست.

### ۳-۵. مقایسه مضمون روایت با حکم فقهی یا آموزه‌های اعتقادی شیعه

مقایسه مضمون روایت با حکم فقهی یا آموزه‌های اعتقادی شیعی را می‌توان از دیگر معیارهای استنباط مذهب راوی دانست. در واقع، همسویی حکم فقهی یا آموزه‌ی اعتقادی مضمون روایت با تعالیم شیعی، در مواقعی که می‌توان صدور روایت را عاری از شرایط تقیه دانست، ملاک مناسبتی برای پی بردن به مذهب راوی با شد. در ادامه، به نمونه‌هایی از این دست پرداخته می‌شود.

**نمونه ۱:** نام صَبَّاح مدائنی در سند دو روایت آمده است. در مورد اول نام وی با واسطه «مفضل بن عمر» از امام صادق<sup>(ع)</sup> در تفسیر آیه: «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا...» (زمر: ۶۹) آمده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۳). مورد دوم نیز، نام وی در سند روایتی طولانی با واسطه «مفضل بن عمر» به صورت مکاتبه از امام صادق<sup>(ع)</sup> در کتاب «بصائر الدرجات» و در باب «شرح أمور النبی و الأئمه...» واقع شده (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، صص ۵۲۶-۵۳۶) و شیخ طوسی نام او را در شمار اصحاب امام صادق<sup>(ع)</sup> آورده است (طوسی، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲۶). نمازی وی را مجهول دانسته، ولی مضمون روایتش را دال بر شخصیت رجالی نیکوی وی و حسن عقیده‌اش می‌داند. به علاوه، در این حدیث، سخن از تحلیل مُتَعَتِّین [متعۀ النساء و متعۀ الحج] آمده که از اعتقادات شیعی است (صفار، ۱۴۰۴ق،

ج ۱، ص ۵۳۳). همچنین، در این روایت از طرح شکایت نزد قاضیان جور [قاضیان منصوب از سوی حکام ظالم چون بنی عباس] نهی شده است: «... إِذَا رَفَعَهُ إِلَىٰ وُلَاةِ الْجُورِ أَبْطَلُوا حَقَّهُ وَ لَمْ يَقْضُوا فِيهَا بِقَضَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ص...» (همان، ص ۵۳۴). نکته شایان توجه اینکه، طرح مباحث خاص شیعی در زمینه احکام فقهی و سیاسی میان امام (ع) و راوی، حاکی از عادی بودن شرایط دارد و در واقع، نشان می‌دهد که مضمون روایت در شرایط تقیه صادر نشده است.

**نمونه ۲:** نام محمد بن یحیی سباباطی (م. بعد از ۱۸۳ ق) در سند تک روایتی در «تهذیب الأحکام» درباره شیوه اقامه نماز کسوف به صورت جماعت یا انفرادی آمده است: «عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى السَّابِاطِيِّ عَنِ الرِّضَا (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاةِ الْكُسُوفِ تُصَلِّيَ جَمَاعَةً أَوْ فُرَادَى؟ فَقَالَ: أَيُّ ذَلِكَ شِئْتُمْ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۹۴). برخی رجالیان تصریح دارند که بر شرح حالی از او دست نیافته‌اند (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۰) و عده‌ای وی را مجهول خوانده (بسّام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۱۸) و بعضی با صحیح خواندن سند روایت محمد بن یحیی سباباطی، اعتبار رجالی وی را نیکو دانسته است (عرفانیان یزدی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲۲).

بیان این نکته ضروری می‌نماید که اهل سنت در اقامه نماز کسوف به صورت جماعت متفق القول‌اند. بخاری در «صحیح» اش بابی با عنوان «بَابُ صَلَاةِ الْكُسُوفِ جَمَاعَةً» آورده است (بخاری، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷). همچنین، ترمذی در «سنن» اش اقامت نماز کسوف و خسوف به صورت جماعت را در میان تمامی اهل سنت باوری عام دانسته و گفته است: «وَ يَرَىٰ أَصْحَابُنَا أَنَّ تُصَلَّى صَلَاةَ الْكُسُوفِ فِي جَمَاعَةٍ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ» (ترمذی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۶۹۸). شافعی در «مسند» اش بر جماعت خواندن نماز کسوف تصریح دارد و در این باره گفته است: «وَ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَىٰ أَنَّهَا سُنَّةٌ وَ يَسْتُنُّ أَدَاؤها جَمَاعَةً عِنْدَ الْجُمْهُورِ... وَ قَالَ الْعَرَّافِيُّونَ فُرَادَى» (شافعی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۱۶۳)؛ علمای [اهل تسنن] اجماع دارند که

[اقامه نماز کسوف] مطابق با سنت [پیامبر ص] است و جمهور علمای اهل سنت معتقد به ادای آن به صورت جماعت هستند... ولی مردم عراق به صورت فرادی نماز کسوف را اقامه می کنند.

به احتمال قریب به یقین، محمد بن یحیی سبابلی با علم به دیدگاه اهل سنت درباره اقامه نماز کسوف، برای بررسی صحت و سقم این امر از دید مکتب تشیع، امام رضا<sup>(ع)</sup> را به عنوان نماینده این مکتب، مرجع سؤال خود بر می گزیند و در حقیقت، نشانی از صدور روایت در شرایط تقیه ندارد. خلاصه اینکه، آنچه در قالب روایت از سوی محمد بن یحیی سبابلی روایت شده، به معنای اعتقاد وی به مضمون آن روایات است. به ویژه اینکه، این حکم با رأی اهل سنت در تضاد می باشد. از این رو، باید محمد بن یحیی سبابلی را شیعه امامی مذهب دانست.

### ۳-۶. مقایسه پاسخ امام<sup>(ع)</sup> به سؤال راوی مجهول یا مهمل با راوی معلوم الحال

مخاطبان را می توان بر اساس نگرش آنها نسبت به یک پیام، به دو دسته «موافق» و «مخالف» دسته بندی کرد و بالطبع، در انتقال پیام از سوی متکلم به چنین مخاطبانی، نوع پیام یکسان نخواهد بود (فرضی شوب و همکاران، ۱۳۹۳ش، ص ۷۱). از سویی، در کنار مؤلفه های اثر گذاری نظیر «تنوع زیستی و جمعیتی»، «جنسیت»، «سن»، «درجه آگاهی»، «میزان پذیرش» و «شرایط محیطی و اجتماعی»، نباید از نقش «باورهای مذهبی و اعتقادی» مخاطب پیام غفلت کرد (همان، صص ۷۴-۸۳). در همین راستا، باورمندی یا عدم باورمندی مخاطب به مقام امامت (ع) و گرایش یا عدم گرایش به عقاید انحرافی از جمله مواردی هستند که مستقیماً بر نوع خطاب معصوم (ع) تأثیر می گذارند. به همین دلیل، برای دستیابی به نتیجه مطلوب، باید با هر گروه، بر اساس اصول و مبانی پذیرفته شده نزد آنان سخن گفت (همان، ص ۷۷). در ادبیات عرب، مخاطب شناسی از لوازم بلاغت شمرده شده و ائمه شیعه (ع) به دلیل اینکه از بلیغ ترین مردم بوده اند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۹۵)، در مقام تکلم بدین

امر، اهمتامی ویژه نشان داده‌اند. برخی گزارش‌های صادره از معصومان (ع)، به صراحت حاکی از مخاطب‌شناسی آن بزرگواران با معیار مذهب راوی دارد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ أَوْ غَيْرِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ، عَنْ أَبِي حَمْرَةَ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ الشَّيْعَةَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ»؟ قَالَ: «ذَلِكَ إِلَيَّ إِنْ شِئْتُ أَخْبِرْتُهُمْ، وَإِنْ شِئْتُ لَمْ أَخْبِرْتُهُمْ» ثُمَّ قَالَ: «لَكِنِّي أَخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا». قُلْتُ: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ»؟ قَالَ: فَقَالَ: «هِيَ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا لِلَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - آيَةٌ هِيَ أَكْبَرُ مِنِّي، وَ لِلَّهِ مِنْ نَبِيٍّ أَعْظَمُ مِنِّي» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۱۴).

در این نوشتار، منظور از «راوی معلوم الحال» آن دسته از راویان هستند که مذهب‌شان نزد رجالیون، مشخص و معین است. خلاصه اینکه، تأمل در پاسخ امام معصوم (ع) به سؤال راوی در بزنگاه‌های فقهی یا اعتقادی را می‌توان از جمله معیارهای تشخیص مذهب راوی تلقی کرد (ر.ک: نیلساز و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۲۹-۴۸).

آیه «رَبَّنَا ارِنَا الَّذِيْنَ اَضَلَّانَا مِنَ الْحَيٰتِ وَ الْاِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتِ اَقْدَامِنَا لِيَكُوْنَا مِنَ الْاَسْفَلِيْنَ» (فصلت: ۲۹) از جمله همین بزنگاه‌ها محسوب می‌شود که نقش مهمی در پیشبرد اهداف مقاله حاضر دارد. توضیح اینکه، «حسین جمال» از جمله روات مجهول (بسام، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۸۰؛ نمازی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۰۹) یا مهملی (مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹) است که تفسیر این آیه را از امام صادق (ع) جویا شده است.

امام (ع) در پاسخ چنین می‌فرماید: «مقصود: آن دو هستند. سپس، فرمود: و فلانی شیطان بود» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، صص ۷۴۲-۷۴۳؛ برای مطالعه بیشتر ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، صص ۱۵۵-۱۵۶). مشابهت در پاسخگویی امام صادق (ع) در تفسیر همین

آیه به «سُورَةُ بَنِ كَلْبٍ»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۷۴۳) که دارای مذهب شیعی است<sup>۲</sup> (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۳۷)، دلیلی متقن بر هم سوئی مذهب حسین جمال با سوره بن کلب دارد. به ویژه، اگر دانسته شود که امیرالمؤمنین، علی (ع) در مقام تفسیر این آیه برای حُصَيْنِ بْنِ عُقْبَةَ فَرَّارِي که از راویان اهل سنت بوده (ابن حبان، ۱۳۹۵ق، ج ۴، ص ۱۵۷؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۰)، ضمیر مثنی موجود در آیه را بر فرزند آدم که برادرش را به قتل رساند و ابلیس تطبیق داده است<sup>۳</sup> (ابن بیع، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۸).

به عبارت بهتر، مشابه بودن پا سخ امام صادق (ع) به سؤال حسین جمال و سوره بن کلب نشان از شیعی بودن مذهب حسین جمال دارد. نتیجه اینکه، پاسخ معصوم (ع) به راوی مجهول یا مهمل و مقایسه آن با راوی معلوم الحال را می توان معیاری برای استنباط مذهب راوی در نظر داشت.

۱. «يُؤْتِسُ، عَنْ سُورَةِ بَنِ كَلْبٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضَلَّلْنَا مِنَ الْجِبِّ وَالْإِنْسِ نُجْعَلُهُمَا نَحْتًا أَقْدَامِنَا لِيَكُونَ مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ قَالَ: «يَا سُورَةُ، هُمَا وَ اللَّهُ هُمَا» ثَلَاثًا «وَ اللَّهُ يَا سُورَةُ، إِنَّا حَزَّانُ عِلْمِ اللَّهِ فِي السَّمَاءِ، وَ إِنَّا حَزَّانُ عِلْمِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»؛ سوره بن کلب به نقل از امام صادق (ع) در تفسیر آیه: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا...﴾ روایت می کند که امام (ع) فرمود: ای سوره [بن کلب]! به خداوند سوگند، مقصود آن دو هستند، همان دو - امام (ع) این مطلب را سه بار تکرار فرمودند - ای سوره [بن کلب]! به خداوند سوگند، خزانه داران علم خدا در آسمان و خزانه داران علم خدا در زمین ما هستیم.

۲. آیت الله خویی در کتاب «معجم رجال الحديث»، پس از بیان گزارش کثی درباره «سوره بن کلب» چنین بیان می دارند: «هذه الرواية تدل على حسن عقيدة سورة بن كلب».

۳. «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَمَّادٍ الْعَدَلِيُّ، ثنا أَبُو الْمُتَنَّى، وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَرْزَةَ، قَالَ: ثنا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ الْعُكْبَرِيُّ، ثنا سُفْيَانُ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ حُصَيْنِ بْنِ عُقْبَةَ الْفَرَّارِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أُضَلَّلْنَا مِنَ الْجِبِّ وَالْإِنْسِ﴾ قَالَ: «ابْنُ آدَمَ الَّذِي قَتَلَ أَخَاهُ وَ إِبْلِيسَ».



### ۳-۷. شیوه یادکرد از امام معصوم<sup>(ع)</sup>

در مواردی که مخاطب امام<sup>(ع)</sup> شخصی از اهل سنت بوده است، وی در مقام نقل روایت از امام<sup>(ع)</sup> از او نه با کنیه که با نام و لقب یاد می‌کرده است و نام بردن امام<sup>(ع)</sup> از طریق ذکر کنیه، احترامی است که از جانب شیعیان معمول بوده است (معارف، ۱۳۷۴ش، ص ۲۶۳). در این خصوص می‌توان از حسّان مدائنی عامی مذهب نام برد که در دو روایت مختلف از امام<sup>(ع)</sup> با عنوان «جعفر بن محمد» یاد کرده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۲).

همچنین، گاه راوی روایتی از معصوم (ع) نقل کرده و در آن روایت از تعبیری استفاده شده که خاص ائمه شیعی (ع) است. در چنین مواردی نیز می‌توان حکم به تشیع راوی داد. به عنوان نمونه، ابو عبدالله مدائنی (م. قرن دوم) از اصحاب امام صادق (ع) است (برقی، ۱۳۴۲ش، ص ۴۲). گرچه صاحب «زبده المقال» وی را مجهول دانسته (بسّام، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۳۱)؛ ولی یادکرد وی از لفظ «اوصیاء» در کنار لفظ انبیاء و تطبیق لفظ وصی بر امام علی (ع) (نک. کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۵، ص ۵۸۲) حاکی از تشیع وی دارد.

### نتایج تحقیق

به تصریح اندیشمندان حدیث پژوه و علمای رجال، تلاش برای دستیابی به مذهب راوی مجهول یا مهمل با تکیه بر قرائن و اماره‌ها، در موارد متعددی امری مطلوب و نتیجه‌بخش تلقی می‌شود. کوشش‌هایی از این دست، بدان جهت که در راستای وثاقت سنجی راویان مجهول و مهمل و نیز اعتبارسنجی اسناد روایات صورت می‌گیرد، بسی ارزشمند است. رسالت این اثر، استخراج شیوه‌های استنباط مذهب راوی بر پایه تحلیل متن روایات منقول از راویان مجهول یا مهمل با هدف روشمند ساختن و تعمیم چنین شیوه‌هایی انجام شد که برخی از این ملاک‌ها نظیر «تأمل در مبانی اعتقادی راوی در نقل روایت»، «جهت‌گیری راوی در نقل روایت»، «توجه به شیوه پرسشگری راوی»، «شیوه یادکرد از امام معصوم (ع)»

و «مقایسه مضمون روایت با حکم فقهی یا آموزه‌های اعتقادی شیعه» ناظر به راوی و معیارهای «شیوه اسناد دهی امام (ع) در نقل روایت» و «مقایسه پاسخ امام (ع) به سؤال راوی مجهول یا مهمل با راوی معلوم الحال» ناظر به امام معصوم (ع) می‌باشد.

## منابع

۱. **قرآن کریم.**
۲. ابن البیع، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱)، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، **علل الشرائع**، قم: کتاب فروشی داوری.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵)، **کمال الدین و تمام النعمه**، تصحیح: غفاری، علی اکبر، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶)، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، **من لا یحضره الفقیه**، تصحیح: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. ابن حبان، محمد (۱۳۹۵)، **الثقات**، تحقیق: السید شرف الدین احمد، بی‌جا: دار الفکر.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۴)، **تهذیب التهذیب**، بیروت: دارالفکر.
۹. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۶)، **فلاح السائل و نجاح المسائل**، قم: بوستان کتاب.
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، **کامل الزیارات**، تحقیق: امینی، عبدالحسین، نجف اشرف: دار المرتضویه.
۱۱. امین، محسن (۱۴۰۳)، **أعیان الشیعہ**، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

١٢. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٢٢)، **صحيح البخاری**، تحقيق: ناصر، محمد زهير بن ناصر، بیجا: دار طوق النجاة.
١٣. برقی، احمد بن محمد (١٣٧١)، **المحاسن**، تحقيق: محدث ارموی، جلال الدین، قم: دار الکتب الإسلامية، چاپ دوم.
١٤. برقی، احمد بن محمد (١٣٤٢ش)، **الرجال**، تصحيح: میاموی، محمد کاظم، تهران: دانشگاه تهران.
١٥. بسام، مرتضی (١٤٢٦)، **زبدة المقال من معجم الرجال**، بیروت: دار المحجة البيضاء.
١٦. ترمذی، محمد بن عیسی (١٩٩٨)، **سنن الترمذی**، تحقيق: عواد معروف، بشار، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
١٧. حمیری، عبدالله بن جعفر (١٤١٣)، **قرب الإسناد**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
١٨. شافعی، محمد بن ادريس (١٣٧٠)، **مسند الإمام الشافعی**، تحقيق: سندی، محمد عابد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
١٩. شو شتری، محمد تقی (١٤١٠)، **قاموس الرجال**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم.
٢٠. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**، تصحيح: کوچه باغی، محسن، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
٢١. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر (١٤١٣)، **دلائل الإمامة**، قم: بعثت.
٢٢. طوسی، محمد بن حسن (١٤١٤)، **الأمالی**، قم: دار الثقافة.
٢٣. طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣)، **رجال الطوسی**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، چاپ سوم.

۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰)، *الإستبصار فیما اختلف من الأخبار*، مصحح: خراسان، حسن، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، *تهذیب الأحکام*، مصحح: خراسان، حسن، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱)، *مصباح المتهدج و سلاح المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷)، *العدده فی اصول الفقه*، تحقیق: انصاری قمی، محمد رضا، قم: علاقه‌بندیان.
۲۸. عرفانیان یزدی، غلامرضا (۱۴۱۹)، *مشایخ الثقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، چاپ سوم.
۲۹. عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۰۶)، *تقریب التهذیب*، تحقیق: محمد عوامه، سوریه: دار الرشید.
۳۰. فرضی شوب، منیره؛ فرضی شوب، فرشته؛ شاه قاسمی، زهره (۱۳۹۳)، «اصول مخاطب شناسی از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه»، *سراج منیر*، شماره ۱۶، صص ۶۷-۸۵.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، *تفه سیر القمی*، تصحیح: موسوی جزائری، طیب، قم: دارالکتاب، چاپ سوم.
۳۲. کفعمی، ابراهیم بن علی (۱۴۱۸)، *البلد الامین و الدرع الحصین*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، *کافی*، قم: دار الحدیث.
۳۴. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۲)، *الزهد*، تحقیق: عرفانیان یزدی، غلامرضا، قم: المطبعة العلمیة، چاپ دوم.

۳۵. کاظمی، عبدالنبی (۱۴۲۵)، *تکملة الرجال*، تحقیق: بحر العلوم، محمد صادق، قم: انوار الهدی.
۳۶. گرامی، محمدهادی (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع: بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۷. گرامی، محمدهادی (۱۳۹۶)، *نخستین اندیشه‌های حدیثی شیعه: رویکردها، گفتن‌ها، انگاره‌ها و جریان‌ها*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۸. مازندرانی حائری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶)، *منتهی المقال فی أحوال الرجال*، قم: موسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۳۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، *شرح الکافی — الأصول و الروضة*، تحقیق: ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامية.
۴۰. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، قم: موسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۴۱. مامقانی، عبدالله (بی تا)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، بی جا: بی نا.
۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم.
۴۳. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۴)، *اثبات الوصية*، قم: انصاریان، چاپ سوم.
۴۴. معارف، مجید (۱۳۷۴)، *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح.
۴۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *الإختصاص*، تحقیق: غفاری، علی اکبر؛ محرمی زرنندی، محمود، قم: المؤتمر العالمي لآلئمة الشيخ المفید.
۴۶. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۱۱)، *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*، قم: دار الخلافة.

۴۷. نمازی، علی (۱۴۱۴)، *مستدرکات علم رجال الحدیث*، تهران: فرزند مؤلف.
۴۸. نیل‌ساز، نصرت؛ رحمان ستایش، محمد کاظم؛ شیخ بهایی، محمد مجید (۱۳۹۰)، «شناخت خصوصیات مخاطبان معصومان علیهم السلام و تأثیر آن در فهم حدیث»، *علوم حدیث*، شماره ۶۱، صص ۲۹-۴۸.

### Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ibn al-Bay', Muhammad ibn Abdullah (1411 AH), *Al-Mustadrak 'ala al-Sahīhain* (ed: Mustafa Abd al-Qadir Atta'), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīyah.
3. Ibn Habbān, Muhammad (2015), *Al-Thiqāt* (ed: Sayed Sharaf al-Din Ahmad), Np: Dar al-Fikr.
4. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali (1404 AH), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Beirut: Dar al-Fikr.
5. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali (1421 AH), *Nuzhat al-Nazar* (ed: 'Itir, Noor al-Din), Damascus: Sabah Press.
6. Ibn Hajar Asqalānī, Ahmad Ibn Ali (1406 AH), *Taqrīb al-Tahzīb* (ed: Muhammad Awāmah), Syria: Dar al-Rasheed.
7. Ibn Tāwūs, Ali ibn Musa (1406 AH), *Falāh al-Sā'il wa Najāh al-Masā'il*, Qom: Boostan-e Kitab.
8. Ibn Qūliwayh, Ja'far ibn Muhammad (1977), *Kāmil al-Ziyārāt* (ed: Amini, Abdul Hussein), Najaf Ashraf: Dar al-Mortazawīyya.
9. Amin, Mohsen (1403 AH), *A'yān al-Shī'a*, Beirut: Dar Al-Taāruf.
10. Bukhari, Muhammad ibn Ismail (1422 AH), *Sahih al-Bukhari* (ed: Nasser, Muhammad Zuhair ibn Nasser), NP: Dar Tawq al-Najat.
11. Barqī, Ahmad Ibn Muhammad (1963), *Al-Rijāl* (ed: Miamavi, Mohammad Kazem), Tehran: University of Tehran.
12. Barqī, Ahmad Ibn Muhammad (1992), *Al-Mahāsin* (ed: Muhaddith Urmavi, Jalaluddin), Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīya, second edition.
13. Bassām, Murtadā (1426 AH), *Zubda al-Maqāl min Mu'jam al-Rijāl*, Beirut: Dar al-Mahajja al-Bayda.
14. Tirmidhī, Muhammad ibn 'Isā (1998), *Sunan al-Tirmidhī* (ed: Awwād Maroof, Bashar), Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

15. Taqi al-Din Hilli, Hassan Ibn Ali (1963), *Al-Rijāl*, Tehran: University of Tehran.
16. Himyarī, Abdullah bin Ja'far (1413 AH), *Qurb al-Isnad*, Qom: Āl al-Bayt Foundation (AS).
17. Rahman Setayesh, Mohammad Kazem (nd), *Sunni Rijal Books*, Qom: University of Qur'an and Hadith.
18. Shāfi'i, Muhammad ibn Idris (1991), *Musnad al-Imam al-Shāfi'i* (ed: Sindī, Muhammad Abed), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
19. Shoushtarī, Muhammad Taqī (1410 AH), *Qāmoos al-Rijāl*, Qom: Islamic Publishing Foundation.
20. Shahīd Thānī, Zayn al-Din bin Ali (1410 AH), *Al-Rawdah Al-Bahīyya*, Qom: Davari Bookstore.
21. Sadūq, Mohammad Ibn Ali (2017), *Fadā'il al-Ashhur al-Thalātha* (ed: Irfanian Yazdi, Gholam Reza), Qom: Davari Bookstore.
22. Sadūq, Muhammad ibn Ali (2006), *'Ilal al-Sharā'i'*, Qom: Davari Bookstore.
23. Sadūq, Muhammad ibn Ali (2015), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah* (ed. Ghaffari, Ali Akbar), Tehran: Islāmīyah, second edition.
24. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1406 AH), *THawāb al-'A'Māl wa 'Iqāb al-'A'māl*, Qom: Dar al-Sharif al-Radi, second edition.
25. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1413 AH), *Man lā Yahduruhu al-Faqīh* (ed: Ghaffari, Ali Akbar), Qom: Islamic Publishing Office.
26. Saffār, Muhammad ibn Hassan (1404 AH), *Basā'ir al-Darajāt* (ed: Kucheh Baghi, Mohsen), Qom: Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi's Library, second edition.
27. Tabrisī, Ahmad Ibn Ali (1403 AH), *Al-Ihtijāj 'Alā Ahl al-Lijāj* (ed: Kharsān, Muhammad Baqir), Mashhad: Morteza Publishing.
28. Tabarī, Muhammad ibn Jarir (1413 AH), *Dalā'il al-Imāmah*, Qom: Bi'that.
29. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1994), *Rijāl al-Tūsī*, Qom: Islamic Publishing Foundation, third edition.
30. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (2011), *Al-Istibsār fī mā Ukhtulifa min al Akhbār* (ed. Kharsān, Hassan), Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
31. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1407 AH), *Tahdhīb al-Ahkām* (ed. Kharsān, Hassan), Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
32. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1411 AH), *Misbāh al-Mutahajjed wa Silāh al-Muta'abbid*, Beirut: Shiite Fiqh Foundation.

33. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1417 AH), *Al-'Uddah fī 'Usūl al-Fiqh* (ed: Ansari Qomi, Mohammad Reza), Qom: Alaghebandian.
34. Tūsī, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Al-'Amālī*, Qom: Dar al-Thaqāfah.
35. Āmilī, Muhammad ibn Ali (1411 AH), *Madārik al-Ahkām fī Sharh 'Ibādāt Sharā'i' al-Islam*, Beirut: Āl al-Bayt (AS) Foundation.
36. 'Itir, Noor al-Din (2020), *Manhaj al-NAqd fī 'Ulūm al-Hadith*, Damascus: Dar al-Fikr.
37. Erfanian Yazdi, Gholamreza (1419 AH), *Mashāyekh al-Thiqāt*, Qom: Islamic Propagating Office of the Seminary of Qom, Publishing Center, third edition.
38. Ayāshī, Muhammad ibn Mas'ūd (2001), *Tafsīr al-Ayāshī* (ed: Rasooli Mahallati, Seyyed Hashim), Tehran: Scientific Press.
39. Farzi-Shoub, Monireh; Farzi-Shoub, Fereshteh; Shah-Ghasemi, Zohreh (2014), "Principles of Audience Studies from the Viewpoint of Imam Ali (AS) in Nahj al-Balaghah", *Sirāj Munīr*, 16: 67-85.
40. Qumī, Ali ibn Ibrahim (1404 AH), *Tafsīr al-Qumī* (ed: Mousavi Jazayeri, Tayyib), Qom: Dar al-Kitāb.
41. Kazemi, Abdul Nabi (1425 AH), *Takmilah al-Rijāl* (ed: Bahr al-'Ulūm, Muhammad Sadegh), Qom: Anwar al-Huda.
42. Kaf'amī, Ibrahim Ibn Ali (1418 AH), *Al-Balad Al-Amin wa Al-Dir' Al-Haseen*, Beirut: Al-A'lamī Foundation for Publications.
43. Kulainī, Muhammad ibn Ya'qūb (1429 AH), *Kāfī*, Qom: Dar al-Hadīth.
44. Kūfī Ahwāzī, Hussein Ibn Saeed (1402 AH), *Al-Zuhd* (ed: Erfanian Yazidi, Ghulam Reza), Qom: Scientific Press, second edition.
45. Gerami, Mohammad Hadi (2012), *The First Shiite Intellectual Relations: Re-Reading the Concept of Exaggeration in the Thought of the Earlier Imami Schools*, Tehran: Imam Sadiq (AS) University.
46. Gerami, Mohammad Hadi (2017), *The First Shiite Hadith Thoughts: Approaches, Discourses, Ideas and Schools*, Tehran: Imam Sadiq (AS) University.
47. Mazandarani Hā'irī, Muhammad ibn Ismail (1416 AH), *Muntaha al-Maqāl fī Ahwāl al-Rijāl*, Qom: Āl-Bayt (AS) Foundation for the Revival of Heritage.
48. Mazandarani, Mohammad Saleh Ibn Ahmad (2003), *Sharh Al-Kāfī – Al-'Usūl wa Al-Rawda* (ed: Abu al-Hasan Sha'rānī), Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya.
49. Mamqānī, Abdullah (1431 AH), *Tanqīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*, Qom: Āl-Bayt Foundation (AS) for the revival of heritage.



50. Mamqānī, Abdullah (nd), *Tanqīh al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*, NP.
51. Majlisī, Mohammad Baqir (1403 AH), *Bihār al-Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi, Second Edition.
52. Mar'ā, Hussein Abdullah (1417 AH), *Muntaha al-Maqāl fī al-Dirāya wa al-Rijāl*, Beirut: Al-'Urwa Al-Wuthqā Foundation.
53. Mas'ūdī, Ali ibn Hussein (2005), *Ithbāt al-Wasīya*, Qom: Ansarian, Third Edition.
54. Maaref, Majid (1995), *A Study in the History of Shiite Hadith*, Tehran: Zareeh Cultural and Artistic Institute.
55. Mufīd, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH), *Al-Ikhtisās* (ed: Ghaffārī, Ali Akbar; Muharram Zarandī, Mahmoud), Qom: Scientific Conference for Al-Shaykh Al-Mufīd.
56. Mirdamad, Muhammad Baqir bin Muhammad (1932), *Al-Rawāshih al-Samāwīya*, Qom: Dar al-Khilāfa.
57. Namāzī, Ali (1414 AH), *Mustadrakat 'Ilm Rijāl al-Hadith*, Tehran: Farzand-e Mu'allif.
58. Nilsaz, Nusrat, Rahman Setayesh, Mohammad Kazem; Sheikh Baha'i, Mohammad Majid (2011), "Recognizing the characteristics of the audience of the Infallibles (AS) and its effect on understanding hadith", *Hadith Sciences*, 61: 29-48.



## Ways to Recognize the Religious Sect of Unknown or Incognito Narrators through Textual Analysis

*Alimohammad Mirjalili<sup>1</sup>*

*Ahmad Zare Zardini<sup>2</sup>*

*Mohammad Mehdi Kheibar<sup>3</sup>*

DOI: 10.22051/TQH.2021.34812.3109

Received: 20/1/2021

Accepted: 17/7/2021

### Abstract

Among the ways to verify the authenticity of hadiths attributed to Imams (AS) is evaluating their *sanads* (chain of transmitters). At this stage, *ridjāl* scholars sometimes could not recognize a narrator's religious sect and thus have called him/her *majhūl* (unknown) or *muhmal* (incognito). Knowing the beliefs of such narrators, in addition to validating the *sanad*, has a great impact on the use of their narrations by jurists, theologians, commentators, historians, etc. The present study, which is done by the descriptive-analytical method based on library sources, has examined those narrations that the *rijāl* scholars have called some of their transmitters unknown or incognito. It seeks to recognize the sect of such narrators through their sayings. It tries to achieve their sect by analyzing their narrations. In conclusion, some criteria can be useful to recognize them, including: "the method of citing the Imam (as) in narrating", "reflection on the beliefs of the narrator in narrating", "the orientation of the narrator in narrating", "paying attention to the method of Questioning the Imam", "comparing the content of the narration with the jurisprudential ruling or Shiite theological teachings", "comparing the Imam's answer to the question of the unknown or incognito narrator with the known one", and "the method of narrator in mentioning the Imam".

**Keywords:** *Unknown Narrator, Incognito Narrator, Narrator's Sect, Textual Analysis.*

---

<sup>1</sup>. Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. (Corresponding Author). [almirjalil@meybod.ac.ir](mailto:almirjalil@meybod.ac.ir)

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. [zarezardini@meybod.ac.ir](mailto:zarezardini@meybod.ac.ir)

<sup>3</sup>. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. [kheibarmohammadmehdi@yahoo.com](mailto:kheibarmohammadmehdi@yahoo.com)



## A Clarifying Review of Naming the Ashbāh Sermon, Based on Jacobsen's Theory

*Seyyed Mehdi Masboogh<sup>1</sup>*

*Sonia Kahrizi<sup>2</sup>*

*Morteza Ghaemi<sup>3</sup>*

DOI: 10.22051/TQH.2021.35779.3191

Received: 11/03/2021

Accepted: 29/05/2021

### Abstract

Roman Jacobsen, one of the founders of the Prague School of Role-Oriented Linguistics, believes that every linguistic construct has a purpose that must be explained in terms of its communication objectives, and that linguistic constructs are based on the centrality of each of the six pillars of the message: speaker, listener, message, message context, communication tool, and message components, which have six functions: emotional, persuasive, literary, referential, empathetic, and cryptic. The Ashbāh Sermon consists of a collection of referential sentences that have been delivered for educational purposes; Commentators disagree about the name of this sermon. This paper aims to understand the reason for naming this sermon and the effect of verbal communication process on this naming, assuming that the naming is in fact the perceptual limitation of human beings and Imam's knowledge to this matter. The research method is descriptive-analytical with a linguistic approach, in the light of which the elements of the messages of this sermon based on Roman Jacobsen's theory are examined in order to answer the question of "which feature of verbal communication is used by Imam (AS) to create this perception in the audience of human perceptual limitations?" Finally, it is proved that Imam (AS) by using the possibility of truth and falsity of reference messages, succeeded in creating a conscience understanding of human perceptual limitations in the audience.

**Keywords:** *Nahj al-Balaghah, Al-Ashbāh Sermon, Roman Jacobsen, Role-Oriented, Referential Role.*

---

<sup>1</sup>. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Avicenna University, Hamedan, Iran. (The Corresponding Author). [smm@basu.ac.ir](mailto:smm@basu.ac.ir)

<sup>2</sup>. PhD in Arabic Language and Literature, Avicenna University, Hamedan, Iran.

[soniya.kahrizi@yahoo.com](mailto:soniya.kahrizi@yahoo.com)

<sup>3</sup>. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Avicenna University, Hamedan, Iran. [morteza\\_ghaemi@basu.ac.ir](mailto:morteza_ghaemi@basu.ac.ir)



## How Sheikh Sadūq Was Influenced by Hadith Masters and Its Effects on Transmitting Narrated Hadiths

Masumeh Taherian Ghadi<sup>1</sup>

Seyed Mohsen Musavi<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35437.3150

Received: 11/03/2021

Accepted: 29/05/2021

### Abstract

Sheikh Sadūq is accused of his in-disciplined influence from Shiite masters, so that some mention his use of Sunni masters as the reason for entering incorrect narrations into Shiite hadith sources. Based on a descriptive-analytical method, this research intends to show how Sheikh Sadūq uses his masters' views, explaining his criterion in the extent and areas of influencing from his masters. Finding show that Sheikh Sadūq was influenced by Shiite masters in *rijāl*, belief, interpretation, lexicography, comprehending hadith, hadith criticism, and history. However, he used to be disciplined in his influence and was critical to their views. He also refrained of accepting any narration from Sunni masters, quoting them in order to prove the legitimacy of Shiite thought, the confession of the virtues of Ahl al-Bayt (AS), and the unity between Shi'as and Sunnis, while reflecting his critical views. Sadūq's enough knowledge of Sunni jurisprudence caused him not to issue fatwas affected by Sunni masters. In non-jurisprudential issues, his reference to Sunni narrations was either in confirmation of Shiite narrations and beliefs or only in less important issues. Moreover, his Sunni masters did not play a role in transmitting narrations such as Sahw al-Nabī (prophet's errors), distorting the Qur'an, and the seven letters.

**Keywords:** *Hadith Masters, Sunni Narrations, Quoted Narrations, Influences of Sunni Masters, Sheikh Sadūq.*

---

<sup>1</sup>. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.  
(The Responding Author). [masom.ghadi@yahoo.com](mailto:masom.ghadi@yahoo.com)

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. [m.musavi@umz.ac.ir](mailto:m.musavi@umz.ac.ir)



## A Critical Analysis of Interpretive Approaches Towards “Ashiddā’ ‘Ala Al-Kuffār”

Yahya Sabbaghchi<sup>1</sup>

Mahdieh Pakravan<sup>2</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35783.3194

Received: 20/4/2021

Accepted: 17/7/2021

### Abstract

Among the common interpretations of the Qur’anic phrase “*Ashiddā’ ‘ala al-Kuffār*”, which relies on the views of some commentators, is “to use violence, atrocity, cruelty, etc. against the infidels”. This perception can lead to prescribing violent behaviors documented by the Qur’an, while accepting prescribing violence to non-believers is not easy and needs serious consideration. This article, by studying the interpretations in different centuries, critically analyzes such reading and finally, by relying on lexical analysis and other Qur’anic and rational implications, seeks to provide an accurate interpretation for the verse. Analyzing the word “*shidda*” and similar words indicates that it shares no common meaning with the words that bear violence-related concepts. In addition, Qur’anic and theological evidence may be used to criticize the views of the commentators, including the descriptions of the Prophet in the Qur’an and his pacifism, the universality of Islam, and the necessity of interacting with infidels for the purpose of guidance. The result of reviewing such matters will lead to a more correct interpretation. Consequently, the word “*Ashiddā’*” is defined as “stability” and beyond; Believers are steadfast, strong and impermeable against disbelievers, meaning that they are resistant, not aggressive. This interpretation is also consistent with the content of the rest of the verse, which is a parable mentioned in the Bible: a seed that sprouts and its strength, exuberance, and growth amazes the farmer. If this meaning is conjoined to the concept of “*Ashiddā’ ‘ala al-Kuffār*”, it can explain better the stability, resistance and impermeability of the believers.

**Keywords:** *Ashiddā’*, *Disbelievers*, *Violence in Islam*, *Stability*, *Fath: 29*.

---

<sup>1</sup>. Faculty member, Center for Islamic Studies and Humanities, Sharif University of Technology, Iran. (The Corresponding Author). [sabbaghchi@sharif.ir](mailto:sabbaghchi@sharif.ir)

<sup>2</sup>. PhD Candidate of Islamic History, Al-Zahra University; Senior Researcher at Pooyafekr Research Group, Iran. [pakravan.vela@gmail.com](mailto:pakravan.vela@gmail.com)



## The Nature of Miracles from the Point of View of Allamah Tabātabā'ī

*Farzaneh Rohani Mashhadi<sup>1</sup>*

DOI: 10.22051/TQH.2021.35407.3148

Received: 09/03/2021

Accepted: 17/07/2021

### Abstract

This paper aims to explain the concept of supernatural in the definition of miracle that is a report from Allamah Tabātabā'ī's view on the nature of miracle, eliminating some apparent conflicts in his expression. In this regard, by modeling the method of Al-Mīzān's author based on a comprehensive analysis of Qur'anic verses, a new explanation of the key Qur'anic concepts used in this discussion such as soul, spirit, kingdom and the connection between them is presented and clarified. As a result, in one hand, miracle never violate the laws of nature and the problem of the inconsistency of cause and effect, which has caused the emergence of a contradiction in the discussion of Allamah, is solved by introducing a material factor in the soul of the Prophet (PBUH) as the cause of the miracle; On the other hand, the existence of material and abstract relations is emphasized in a macro and general way in all phenomena; that is, all phenomena have an outward or material level, or the creative level according to Qur'anic interpretation. At the same time and in connection with this level, they benefit from the esoteric or abstract aspect, or the heavenly level according to the Qur'anic interpretation. These two levels interact with each other throughout the existence while the difficult philosophical issue is to explain this connection and global interaction; Miracles, therefore, will not be discussed as an exception to the principle of consistency; for in the miracle, the heavenly aspect of the chosen man influences other phenomena's heavenly aspect, and at the evident level, man's material soul affects the nature of things.

**Keywords:** *Miracle in The Qur'an, Science and Miracle, Cause and Effect, Violating Natural Rules.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Research Center of Qur'anic Interdisciplinary Studies, Shahid Beheshti University, Iran. [f\\_rohani@sbu.ac.ir](mailto:f_rohani@sbu.ac.ir)



## A Comparative Study of the Cultural Model of Laughing and Making Laugh in the Qur'an and Hadith

Muhammad Mustafa As'adi<sup>1</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35253.3140

Received: 5/3/2021

Accepted: 29/5/2021

### Abstract

Objectification of religious lifestyle in accordance with Islamic culture is based on accurate understanding of the teachings of the Qur'an and Hadith. The issue of the present study is how to draw the cultural pattern of laughing and making laugh based on these teachings? According to the comparative findings of the research, these two sources have provided a model based on spirituality, rationality and socialization, whose attitudinal requirements are belief in divine action in human laughing, and belief in the necessity of human action compatible with religious culture. The tendency of this issue is to value laughing and making laugh in line with religious culture and vice versa. In addition, its active requirements are prohibition of laughing at sacred things, recognizing one's social status, audience knowledge, avoiding the abundance and habit of joking, action in public, not using ugly and false words, minimal action of laughter with spiritual attachment, and laughing through solving problems. As a result, it is proved that 1) the approach of the Qur'an and Hadith to laughing and making laugh is not one-dimensional, i.e. they do not value it separately from other parts of the lifestyle; Rather, just like crying, they consider it desirable, valuable, and purposeful, 2) the realism and possible consequences of laughing in the model received from this culture should be considered, and 3) this culture offers practical norms that can be implemented in private and public space.

**Keywords:** *Laughing in the Qur'an, Culture of Laughing, Model of Laughing, Model of Laughing, Laughing in the Qur'an and hadith.*

---

<sup>1</sup>. Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Iran University of Medical Sciences, Tehran, Iran. [asady.m@iums.ac.ir](mailto:asady.m@iums.ac.ir)



## An Explanation of Theoretical Foundations of Qur'anic Structural Interpretation

*Farhad Ahmadi Ashtiani<sup>1</sup>*

DOI: 10.22051/TQH.2021.34505.3081

Received: 23/12/2020

Accepted: 29/05/2021

### Abstract

The interpretive tradition has witnessed innovation and growth in its approaches over the centuries. The unanswered questions have led to the pursuit of new approaches to understanding the Qur'an until today. The structural approach to the interpretation of Qur'anic chapters, which considers each Surah a coherent text with a systematic connection between its components, is one of the emerging approaches in the field of Qur'anic interpretation that still needs to strengthen and refine its theoretical foundations. This article critically analyzes the barriers of this approach in the theoretical field, challenging the validity and acceptability of this approach. Lack of cultural and linguistic evidence of the revelation of the Qur'an, inconsistency of the order of Qur'anic verses with the order of revelation, non-confiscation of the Qur'anic order, and lack of Qur'anic and narrative support are among the most important obstacles to the structural interpretation approach. The result of this analysis suggests that some of these obstacles are not specific to the structural approach to the interpretation of the Qur'an. Rather, they have targeted all interpretive approaches. This analysis also makes it clear that the structural approach to the interpretation of the Qur'an, although in some issues such as the confinement of the order of Surahs needs to strengthen its principles and further explain and promote these principles, in general in its theoretical field is strong and defensible.

**Keywords:** *Pathology of Structural Interpretation, Iqtidāb, Interpretation by Self-Opinion, Collection of Qur'an, Era of Qur'an Revelation.*

---

<sup>1</sup>. Researcher, The Office of Futurology of the Supreme National Defense University, Tehran, Iran. [farhadahmadi@ut.ac.ir](mailto:farhadahmadi@ut.ac.ir)



**Contents**

- 1-30     **An Explanation of Theoretical Foundations of Qur’anic Structural Interpretation**  
Farhad Ahmadi Ashtiani
- 
- 31-58     **A Comparative Study of the Cultural Model of Laughing and Making Laugh in the Qur’an and Hadith**  
Muhammad Mustafa As'adi
- 
- 59-92     **The Nature of Miracles from the Point of View of Allamah Tabātabā’ī**  
Farzaneh Rohani Mashhadi
- 
- 93-121     **A Critical Analysis of Interpretive Approaches Towards “Ashiddā’ ‘Ala Al-Kuffār”**  
Samaneh Yahya Sabbaghchi  
Mahdieh Pakravan
- 
- 123-154     **How Sheikh Sadūq Was Influenced by Hadith Masters and Its Effects on Transmitting Narrated Hadiths**  
Masumeh Taherian Ghadi  
Seyed Mohsen Musavi
- 
- 155-186     **A Clarifying Review of Naming the Ashbāh Sermon, Based on Jacobsen’s Theory**  
Seyyed Mehdi Masboogh  
Sonia Kahrizi  
Morteza Ghaemi
- 
- 187-214     **Ways to Recognize the Religious Sect of Unknown or Incognito Narrators through Textual Analysis**  
Alimohammad Mirjalili  
Ahmad Zare Zardini  
Mohammad Mehdi Kheibar

**In the name of Allah, the compassionate the merciful**  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (52)

Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences  
Vol.18, No.4, Serial.52, Winter 2022



The journal "Researches of Quran and Hadith Sciences" is published in collaboration with the Iranian Scientific Association of Quranic Studies and Islamic Culture.

**Publisher:** Alzahra University  
**Managing Director:** Dr. Parvin Baharzadeh  
**Editor in Chief:** Dr. Fathiyeh Fattahizadeh

**Editorial Board:**

Dr. Mahdi Akbarnejad	Professor, Ilam University
Dr. Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Abdolkarim BĪĀzār ShĪrāzī	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Fathiyeh Fattahizadeh	Professor, Alzahra University
Dr. Nahle Gharavī Nāīnī	Professor, Tarbiat Modares University
Dr. Sayyed Mohammad Bāqer Hojjati	Professor, Tehran University
Dr. Sayyed Reza Mo'addab	Professor, Qum University
Dr. Shādi Nafisi	Associate Professor, Tehran University
Dr. Mohsen Ghasempour	Professor, Allameh Tabataba'i University
Dr. BibiSadat Razi Bahabadi	Associate Professor, Alzahra University
Dr. Takim Liyakat	Professor, McMaster University

**Executive Manager:** Zahra Mardani  
**English Editor & Translator:** Dr. Ali HasanNia  
**Persian Editor:** Dr. Mohammad Etrat Doost

*Researches of Quran and Hadith Sciences follows the following objectives:*

1. Giving information and expanding the researches in Qur'ān and Hadith.
2. Providing deserved opportunities for researchers of Qur'ān and Hadith to exchange their ideas and giving an international picture of religion and its components.
3. Providing suitable ground for expressing new ideas, criticizing or explaining them in order to answer the cognitive questions of today's generation and to lay the foundation of religious culture.
4. To pay special attention to contemporary scholar's ideas in the field of religion, especially women's issues with respect to Qur'ān and Hadith.

This magazine is accessible in the following websites:

[magiran](#); [noormagz](#); [SID](#); [sic](#); [civilica](#)

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: [quranhadith@alzahra.ac.ir](mailto:quranhadith@alzahra.ac.ir)

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681

E-ISSN: 2476-616X