

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فصلنامه علمی

## تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۵۵)

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

صاحب امتیاز: معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها)

مدیر مسئول: دکتر پروین بهارزاده

سر دبیر: دکتر فتحیه فتاحی زاده

| هیأت تحریریه                             |                          |
|--|--------------------------|
| استاد دانشگاه ایلام                      | مهدی اکبرنژاد            |
| دانشیار دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها) | پروین بهارزاده           |
| دانشیار دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها) | عبدالکریم بی آزار شیرازی |
| استاد دانشگاه تهران                      | سیدمحمدباقر حجتی         |
| دانشیار دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها) | بی بی سادات رضی بهابادی  |
| استاد دانشگاه تربیت مدرس                 | نهله غروی نائینی         |
| استاد دانشگاه الزهرا (سلام الله علیها)   | فتحیه فتاحی زاده         |
| استاد دانشگاه علامه طباطبایی             | محسن قاسم پور            |
| 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 پروین بهارزاده

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 الزهرا(س)، ساختمان

خوارزمی، طبقه سوم، دفتر مجلات دانشکده الهیات

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

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

شماره شاپای الکترونیکی: 2476 – 616X

شماره شاپا: 2008-2681

## 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 2013 تایپ شده باشد. عبارت‌های فارسی با قلم B zar 13 و عبارت‌های عربی با قلم B badr 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

۱-۲. فروع دین

۱-۲-۱. جهاد

۱-۲-۲. نماز

۷. ارجاع‌های درون متنی، 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 درون متنی 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 می شود.



فصلنامه علمی-پژوهشی

تحقیقات علوم قرآن و حدیث

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

[magiran](#)

[noormags](#)

[civilica](#)

[isc](#)

[sid](#)

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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

### فهرست مطالب (به ترتیب نام نویسندگان)

|         |  |
|---------|--|
| ۱-۲۵    | کاربرد روش‌های کیفی در مطالعات قرآنی: مطالعه موردی موانع عدالت اجتماعی در قرآن<br>(مبتنی بر نظریه زمینه‌ای)<br>سید علی نقی ایازی، سید محمد علی ایازی |
| ۲۷-۴۷   | تبیین نسبت نظریات اخلاق هنجاری با طرح اخلاقی قرآن کریم<br>سیدمازیار حسینی، ابوالفضل خوش منش  |
| ۴۹-۷۲   | بررسی چالش‌های استنتاج در تفسیر موضوعی قرآن و راهکارهای تکمیل آن<br>محمدعلی دولت، سید مهدی رحمتی   |
| ۷۳-۹۷   | بازخوانی مصادیق «ما یُسجد علیه» در روایات امامیه<br>فرهاد رحمان پور، امیر احمدنژاد مهدی مطیع   |
| ۹۹-۱۲۲  | اعتبارسنجی دیدگاه ابوالفضل برقی در کثرت روایات مخالف قرآن در کتاب کافی<br>آزاده عصاره، نهله غروی نایینی، نصرت نیلساز                                 |
| ۱۲۳-۱۴۷ | رؤیای رسولانه در بوته نقدی نو با تأکید بر آراء محدثان و مفسران فریقین<br>نگین علیزاده، محمد هادی مفتاح، محمد جواد حق پوست                            |
| ۱۴۹-۱۷۲ | مفهوم‌شناسی «تردید» و راهکار فریقین در حل مشکل و تعارض اخبار «کراهت یا علاقه مومن<br>به مرگ»<br>میرزائی، پوران                                       |

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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۲۵-۱

## مطالعه موردی موانع عدالت اجتماعی در قرآن (مبتنی بر نظریه زمینه‌ای)

سید علی نقی ایازی<sup>۱</sup>

سید محمد علی ایازی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/tqh.2022.37906.3369

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.1.6

### چکیده

پیشرفت، فرایندی است که منجر به بهبود مداوم در همه عرصه‌های زندگی، اعم از مادی و معنوی، اجتماعی و سیاسی می‌شود. این امر باعث شده تا برنامه ریزان نسبت به چگونگی تحقق آن بیندیشند. از آنجا که عبور پیشرفت از مسیر عدالت اجتماعی گریزناپذیر است؛ همه مکاتب، اساس خود را برای رسیدن به عدالت پایه ریزی کرده و بررسی موانع و چگونگی زدایش آن را در دستور کار خود قرار داده اند. در این مقاله تلاش شده تا با استفاده از روش نظریه زمینه‌ای، به عنوان یکی از روش‌های کیفی، مطالعه موانع عدالت ورزی در قرآن کریم، صورت گیرد و به این پرسش پاسخ دهد. موانع تحقق عدالت اجتماعی از منظر قرآن چیست؟ در فرایند پاسخگویی به این پرسش، با بهره‌گیری از روش‌های نوین داده‌پردازی در مطالعات قرآنی و به منظور کشف نظریات و دیدگاه‌ها در عرصه موانع عدالت ورزی، به دو مقوله محوری دست یافته است. مقوله اول: روحیه عدالت‌گریزی؛ در این مقوله به تبیینی از انواع آفات فکری و اخلاقی فردی و جمعی پرداخته و در ذیل مفاهیم تجاوزگری، ترک حمایت اجتماعی، سرتق، افزون‌خواهی و داوری ناعادلانه، موانع عدالت ورزی را توضیح داده است. مقوله دوم: فرهنگ ستم؛ در این مورد با احصاء مفاهیم گمراهی، تفرقه‌افکنی، اشاعه ناهنجاری‌ها و دوستی با کفار محارب، این دسته از موانع را توضیح داده است این دو مقوله در یک تعامل پیوسته و در ارتباط با هم مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و الگوی موانع تحقق عدالت ترسیم شده است.<sup>۳</sup>

**کلیدواژه‌ها:** مطالعات قرآنی، روش کیفی، عدالت اجتماعی، عدالت‌گریزی، فرهنگ ستم، نظریه زمینه‌ای.

۱ - استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). a.ayazi@isca.ac.ir

۲ - استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران. Ayazi1333@gmail.com

۳ این مقاله مأخوذ از طرح پژوهشی است که توسط نویسنده مسئول در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی صورت گرفته است.

## مقدمه

با توجه به بُعد معرفت‌افزایی مطالعات قرآنی و به‌منظور تولید آراء و دیدگاه‌های نوین، نظریه‌پردازی در این ساحت، می‌تواند ارتباط تنگاتنگی با روش‌شناسی در حوزه علوم انسانی داشته باشد؛ به عبارت دیگر، تعامل مطالعات قرآنی با روش‌های نوین، می‌تواند منجر به ظهور نظریات جدیدی در حوزه قرآن‌پژوهی شود.

روش‌های متداول در مطالعات قرآنی برای تولید معرفت‌های نوین، می‌تواند به دو روش کمی و کیفی مورد مذاقه قرار گیرد و هر یک از این روش‌ها برخوردار از فنون خاصی است که به فراخور موضوع، امکانات، زمان و دیگر عوامل به کار گرفته می‌شود.

فرایند مطالعات قرآنی در روش کیفی عبارت است از؛ شناسایی آیات مرتبط، به‌عنوان اسناد زنده‌ای که در فرایند تفسیر مورد استناد قرار می‌گیرد و به‌عنوان داده‌های خام، تفسیر و تأویل می‌شود. به‌منظور تفسیر دقیق‌تر، می‌توان آیات را در این روش مفهوم‌سازی<sup>۱</sup> کرد تا فرایند فهم آیات از دقت بیشتری برخوردار شود. همچنین مفهوم‌سازی به‌وضوح بیشتر در بساخت مقوله‌ها<sup>۲</sup> کمک می‌کند. در روش کیفی، داده‌های جمع‌آوری شده تفسیرپذیرند و این تفسیر «به‌منظور کشف مفاهیم و رابطه‌ها در داده‌های خام و سازمان دادن آن‌ها در قالب یک طرح توضیحی نظری انجام می‌شود» (انسلم و استراوس، ۱۳۹۰، ص ۳۳).

بررسی پیشینه نشان می‌دهد، تحقیقی مرگب از دو موضوع کاربرد روش‌های کیفی و بررسی محتوایی موانع عدالت اجتماعی در قرآن وجود ندارد ولی به‌طور تفکیک شده مطالعاتی وجود دارد. بخشی از این مطالعات ناظر به بررسی موانع عدالت ورزی است و بخشی دیگر معطوف به کاربرد روش نظریه‌زمینه‌ای در مطالعات قرآنی است. در بخش اول، اخلاقی (۱۳۸۹) در مقاله «راهکارها و موانع تحقق عدالت در نظام سیاسی اسلام» به بررسی راهکارهای تحقق عدالت در ابعاد سیاسی، اقتصادی، قضایی و فرهنگی با استناد به منابع و متون دینی پرداخته و در ادامه موانع تحقق عدالت از نظر نظام سیاسی اسلام با تکیه بر قرآن و سنت را مورد بررسی قرار داده است. احمدی (۱۳۹۰) نیز در مقاله «عدالت اجتماعی در نهج البلاغه؛ زمینه‌ها، موانع و دستاوردها»، بر این باور است که بخش عمده موانع عدالت ورزی را باید در زمینه‌های تحقق نیافته عدالت اجتماعی جست و از سیزده عامل به‌عنوان موانع یاد می‌کند و در ادامه، این دسته از موانع را یا به حکومت و یا توده‌های مردم ارجاع می‌دهد.

در بخش دوم، ایازی (۱۳۹۶) در مقاله «تأثیر کنش‌های اجتماعی در فرایند پیشرفت بر اساس آموزه‌های قرآن» به شناسایی انواع کنش‌های اجتماعی با استفاده از روش نظریه‌زمینه‌ای پرداخته و بر اساس مفهوم پردازی و مقولات مرتبط

<sup>۱</sup> - conception: مفهوم سازی اولین مرحله از فرایند تحقیق مبتنی بر نظریه‌زمینه‌ای است که به فروگاهی و تقلیل داده‌ها به مفاهیم و نمایه‌های بسیط اطلاق می‌شود.

به شش دسته از کنش ها دست یافته که در تعامل با هم پیشرفت را رقم می زنند. یاقوتی (۱۳۹۹) نیز در مقاله «جستاری در نظریه فقرزدایی قرآن و روایات بر مبنای پژوهش زمینه ای» به نظریه فقرزدایی قرآن و روایات، مبتنی بر شیوه پژوهش زمینه ای پرداخته است. نظریه فقرزدایی قرآن و روایات به دو دسته علت های فردی و اجتماعی در ایجاد فقر اشاره می کند. نظریه اسلام همچنین به شرایط زمینه ای و عوامل مداخله گری می پردازد.

وجه تمایز این نوشتار در روش شناسی کیفی مطالعات قرآنی و به طور مشخص به روش نظریه زمینه ای قرآن پژوهی است که در آثار مشابه و مشترک دیده نمی شود، بررسی های قرآن پژوهی و ارائه تفسیر اجتماعی از موانع عدالت ورزی نیز از دیگر امتیازات آن محسوب می شود.

### روش تحقیق

نظریه زمینه ای<sup>۱</sup> یکی از روش های پژوهش کیفی بوده و مبتنی بر استقراء و اکتشاف است. منظور از نظریه زمینه ای، نظریه ای است که مستقیماً از داده هایی استخراج شده است که در جریان پژوهش به صورت منظم گردآمده و تحلیل شده اند. فقدان یک تئوری از پیش تعیین شده، از ویژگی های بارز این نوع تحقیق است. در این روش گردآوری داده ها، تحلیل و نظریه نهایی با یکدیگر در ارتباط تنگاتنگ اند. در این روش پژوهشگر، کار را با نظریه ای که از قبل در ذهن دارد شروع نمی کند (مگر آن که منظور او بسط نظریه موجود باشد)، بلکه کار را در عرصه واقعیت آغاز می کند و می گذارد تا نظریه از درون داده هایی که گردمی آورد، پدیدار شود. (استراوس و کرین، ۱۳۹۰، ص ۳۴). این مهم، شکل گیری نظریه، در فرایند تحقیق شکل می گیرد. بر این اساس، روش "نظریه زمینه ای" «یک روش پژوهش عمومی برای تولید تئوری است؛ تئوری ای که بر اساس گردآوری و تحلیل نظام مند داده بنیان نهاده شده است. و نظریه در طول تحقیق اتفاق می افتد و از رهگذر تعامل مستمر بین گردآوری و تحلیل داده ها حاصل می شود.» (منصوریان، ۱۳۸۵، ص ۴) در این روش «جمع آوری اطلاعات و آنالیز آن ها در یک تعامل بسیار نزدیک با یکدیگر می باشند.» (علی احمدی و نهایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷) تا جایی که «مهم ترین عامل در این روش نزدیکی همیشگی با داده هاست.» (همان، ص ۳۰۸)

به منظور کاربست روش مذکور در مطالعات قرآنی، ابتدا هر یک از کدگذاری های سه گانه<sup>۲</sup>، مطابق دستورالعمل این روش، از میان آیات شناسایی شده و مرتبط با موضوع تحقیق، صورت می گیرد. در کدگذاری باز آیات، کدی متناسب با موضوع تحقیق و سیاق آیه به آن می دهیم و چنانچه سیاق ظاهری پذیرنده کد نباشد، به آن دسته از تفاسیری که در بیان معنوی مفاهیم آیه دلالت روشن تری می کند مراجعه کرده و کد انتسابی را بر اساس آن گزاره تفسیری انتخاب می کنیم.

<sup>۱</sup> - Grounded theory

<sup>۲</sup> - کدگذاری باز، محوری و گزینشی.



سپس در سطح دوم کدبندی باز، دسته‌بندی مفاهیم نسبتاً یکسان آیات که می‌تواند در یک مقوله عام‌تری قرار گیرد و از شمول بیشتری برخوردار باشد، انجام می‌شود.

هدف از کدگذاری محوری آیات، «بازگرداندن نظم و انسجام به داده‌های کدبندی‌شده، دسته‌بندی، ترکیب و سازماندهی میزان زیادی از داده‌ها و باز جمع کردن آن‌ها به شیوه‌های جدید است.» (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۳۳۵).

در مرحله پایانی کدگذاری که از آن با عنوان گزینشی تعبیر می‌شود، محقق در صدد است از رهیافت کدگذاری دو مرحله پیشین به یک انسجام فکری برسد تا زمینه تدوین نظریه را فراهم سازد، لذا ناگزیر باید به زدایش و پالایش دست زند که نتیجه آن یکپارچه‌سازی و وصول به نظریه باشد. (ایازی، ۱۳۹۵، ص ۴۰)

«یکپارچه‌سازی، تعاملی است که میان تحلیلگر و داده‌ها رخ می‌دهد.» (استراوس و کربین، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶) اولین گام برای تحقق یکپارچه‌سازی، انتخاب مقوله مرکزی و یا هسته اصلی است که قوام نظریه متکی بر آن بوده و دیگر مفاهیم به گونه‌ای به آن مرتبط می‌شود. «مقوله مرکزی حاصل همه تحلیل ما را در قالب چند کلمه می‌ریزد. این چند کلمه به ما می‌گویند که کل پژوهش در باب چیست» (همان، ص ۱۶۷).

### ۱- مطالعه موردی «موانع عدالت اجتماعی در قرآن»

به منظور عملیاتی‌سازی روش نظریه زمینه‌ای، موانع عدالت اجتماعی در قرآن، مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. منطبق با کاربرد این روش، گردآوری داده‌ها از میان آیات وحی، نخستین مرحله‌ای است که باید اقدام نمود، لذا با مراجعه به قرآن، آن دسته از آیاتی که در ذیل موانع عدالت‌ورزی تشخیص داده شد، مفهوم‌سازی و در مقولات مرتبط طبقه‌بندی شدند.

#### ۱-۱- کدبندی متمرکز موانع عدالت اجتماعی

مفاهیم شناسایی شده، ذیل موضوع موانع عدالت‌ورزی عبارتند از:

#### ۲-۱-۱- تجاوزگری از موانع مهم عدالت

تمرد، نافرمانی و طغیان از جمله رذائلی است که در طول تاریخ همواره موجب سقوط بسیاری شده است. افراد متمرد که خودرأیی، منطق استبدادی و رجاء افراطی را به همراه دارند، تمردشان همواره بر اثر یکی از علل خودبینی، ثروت، انکار معاد و جهالت و غفلت نشئت می‌گیرد که سبب سقوط فرد از مدارج عالی انسانی می‌گردد. تجاوزگری در اشکالی خود نمایی می‌کند. (احمدی، صالح، ۱۳۹۵، «تمرد از فرامین الهی»، [sadeghain.net](http://sadeghain.net))

#### ۳-۱-۱- تجاوز به حقوق هم نوع

شایع و ملموس‌ترین حالت تجاوزگری، ستم به دیگران یا ظلم اجتماعی است که حساسیت انسان‌ها به این نوع از ظلم بیش‌تر است. مردم حقوقی دارند که باید بدان‌ها احترام گذاشت و نباید از حریم آن‌ها تجاوز کرد، بلکه لازم است تا در

ادای حق آنان کوشا بود. فراوانی این دسته از تجاوزات باعث می شود تا این امر تبدیل به هنجار<sup>۱</sup> اجتماعی شود و در نتیجه بستر و زمینه عدالت ورزی به وجود نیامده و مانع جدی در مسیر عدالت ورزی قرار گیرد و عدالت ورزی امری نابهنجار تلقی شود.

**یکم: ستم به زنان و خانواده:** گاه در شرایط اجتماعی و تربیت خانوادگی ستم به زنان امری معمول و ناهنجاری آن در جامعه رواج می یابد. قرآن در این باره فرموده است: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَهُنَّ مَا مَسَّكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّهِنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِنَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...» (بقره: ۲۳۱) در مقام رعایت حقوق همسری که تصمیم به جدایی گرفته، چنین دستور می دهد «هرگاه زنان را طلاق دادید و مهلتشان سرآمد، یا آنان را به نیکو وجهی نگه دارید یا به نیکو وجهی رها سازید؛ و تا بر آن‌ها زیان برسانید یا ستم بکنید نگاهشان مدارید؛ و هر کس که چنین کند به خویشتن ستم کرده است...». طبعاً عدم رعایت و تجاوز به حق همسر به عنوان مانع عدالت ورزی و به تعبیر قرآن ستم به خود، فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ، از آن یاد شده است.

**دوم: بی توجهی به حقوق نیازمندان:** «قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (۲۹) فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتْلَاوَمُونَ (۳۰) قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ (۳۱) (قلم: ۳۱-۲۹) «هنگامی که به عمق بدبختی خود آگاه شدند فریادشان بلند شد و "گفتند: وای بر ما که طغیانگر بودیم!" (قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ). آن‌ها در مرحله قبل اعتراف به "ظلم" و ستم کردند و در اینجا اعتراف به "طغیان" و در حقیقت طغیان مرحله‌ای است بالاتر از ظلم، زیرا ظالم ممکن است اصل قانون را بپذیرد ولی بر اثر غلبه هوای نفس ستم کند، اما طغیانگر اصلاً زیر بار قانون نمی رود و آن را به رسمیت نمی شناسد. این احتمال نیز وجود دارد که ظلم اشاره به "ظلم بر خویشتن" است و طغیان اشاره به "تجاوز بر حق دیگران" چنانکه برخی از مفسران گفته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۴۰۲).

#### ۴-۱-۱- تجاوز از فرمان الهی

خداوند عادل، فرامینی در جهت سعادت انسان ابلاغ کرده است، زمانی که آدمی با پیروی از خواهش‌های نفسانی خویش و با تخطی و تمرد، از این فرامین روی می نهد، در حقیقت روح و روان خود را آکنده از آلودگی‌ها می گرداند که دیگر جایی برای سعادت باقی نمی ماند؛ در این وضعیت روحیه ستم پیشگی و تجاوز از فرمان الهی می تواند در او توسعه یابد که هم به دیگران و هم به خود بی عدالتی ورزد. «...وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ...» (طلاق: ۱). نویسنده کتاب تفسیر المیزان در ذیل تفسیر این آیه چنین تقریر کرده‌اند. «تمامی احکام الهی حدود اعمال بندگان است و کسی که

<sup>۱</sup> norm- هنجار معیار تثبیت شده‌ای از آنچه که باید در یک فرهنگ خاص وجود داشته باشد، اطلاق می شود و به چهار صورت ارزش‌ها، عرف‌ها، آداب و رسوم و قوانین نمایان می شود. (کونین، ۱۳۷۲، ص ۱۴۶)

از آن احکام تجاوز کند در حقیقت از حدود خدا تجاوز کرده و آن را رعایت ننموده و کسی که چنین کند یعنی نافرمانی پروردگار خود کند، به خود ستم کرده است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۵۲۵). آیات ۳۵ و ۵۹ سوره بقره، ۶۴ سوره نساء، ۴۵ و ۵۱ سوره مائده، ۱۹ اعراف، ۴۰ عنکبوت، ۷۴ و ۷۶ سوره زحرف و ۲۲ ابراهیم دلالت بر تجاوز آدمی از فرامین الهی دارد.

## ۲-۱- مفهوم ترک حمایت اجتماعی

در عدالت‌ورزی عنصر توجه به دیگری و رعایت حقوق نهفته است، در این اثنا، حمایت اجتماعی از ارکان عدالت‌پیشگی شمرده شده و بی‌توجهی به آن، می‌تواند ساختار و شاکله عدالت را مورد تهدید قرار دهد؛ زیرا «حمایت اجتماعی باعث می‌شود، افراد باور کنند که مورد احترام و ارزش دیگران هستند و به شبکه‌ای با تعهدات دو سویه تعلق دارند. این گونه از حمایت، تحت تأثیر عوامل متعدد شخصی و محیطی قرار می‌گیرد.» (رستگار و مردانی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲) این مهم، زمامداران عدالت‌پیشه را به توسعه حمایت‌های اجتماعی در طیفی گسترده برای آحاد اعضای جامعه ترغیب نمایند؛ زیرا جامعه برخوردار از حمایت اجتماعی برای اعضایش می‌تواند جامعه مطلوب را فراهم نموده و اعضا را نسبت به شرایط بحرانی و دشوار مقاوم‌پذیر سازد و عدالت را با تمام وجود احساس کنند.

با این وصف، در هر جامعه‌ای افرادی وجود دارند که به دلایلی قادر نیستند نیازهای زندگی خویش را تأمین کنند. کنش‌های حمایتی می‌تواند در کمال عزت‌نفس و احترام به افرادی با این خصوصیت عمل کرده و باعث کاهش فقر و فاصله طبقاتی بین توانگران و ناتوانان شود. این امر، موجب می‌شود که وضعیت معیشتی قشر مستضعف بهبود یافته و متعاقب آن، مودت و محبت، گردش ثروت، ایجاد امنیت و سلامت عمومی در جامعه افزایش یابد.

اجتناب و پرهیز توانگران از ادای این دین انسانی به هم‌نوعان موجب گسست اجتماعی شده و تداوم آن می‌تواند موجب شکل‌گیری ستم شود. لذا از ترک کنش حمایتی تعبیر به مانع عدالت شده است. «... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۵۴)، اشاره به این که آن‌ها که انفاق و زکات را ترک می‌کنند هم به خویشتن ستم روا می‌دارند و هم به دیگران «مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۸). در این آیه امتناع در پرداخت انفاق، به‌عنوان کنش حمایتی، از موانع عدالت‌ورزی شمرده شده است.

### ۲-۱-۱- سرقت و ایجاد ناامنی مالی

اگر ناامنی در جامعه سرایت یافت، زمینه‌های ستم متقابل فراهم می‌شود. ظلم را وضع الشیء فی غیر موضعه تعریف کرده‌اند (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۵۹۳) در سرقت، رفتار دزد در غیر موضع است و خداوند برای سارق کیفری پیشگیرانه و عبرت‌گیرانه برای دیگران تعیین کرده است (مائده: ۳۸). با این وصف، تملک مجازی سارق به مال مسروقه مصداقی از ظلم شمرده می‌شود و می‌تواند در شمار موانع عدالت جای گیرد. لذا تعبیر به توبه پس از ظمی که سارق مرتکب شده است؛

«فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده: ۳۹). دلالت بر این معنا می‌کند که سرقت می‌تواند از موانع عدالت پیشگی شمرده شود.

### ۲-۲-۱-افزون خواهی

تکثیر به معنای رشد، افزونی، ازدیاد، تکثیر و افزایش آمده است. (آذرنوش، ۱۳۸۴، ص ۵۸۰). این خصوصیت نه تنها ضد عدالت و مانع اجرای آن است که ضد انسانیت است؛ زیرا انسان فزون‌خواه جز به انباشتن ثروت به چیز دیگری نمی‌اندیشد؛ و این عمل موجب بدبینی، شکاف اجتماعی، کینه و عصیان شده و هر روز که بیشتر شود، فاصله میان جامعه رخ خواهد داد. از این روی، در قرآن و روایات به‌عنوان پدیده‌ای ضد ارزشی، ویرانگر فضائل اخلاقی و مستوجب کیفر معرفی می‌کند. «... وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳۴). نویسنده تفسیر المیزان در تفسیر این آیه بر این باور است که وقوع بسیاری از جرائم و جنایات یا از فقر مفرط و گسترش یافته است و یا ثروت بی‌حسابی که در دست متمدنان انباشته شده و عدالت ورزی را با مشکل مواجه می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۳۳۰). بنابراین، قرآن کریم فرایند شکل‌گیری این پدیده را در قالب عدم انفاق و دستگیری از مستمندان و انباشت ناموزون ثروت در بین اعضای جامعه معرفی می‌کند.

در آیه دیگر، «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَأَحَدَةٌ فَقَالَ أَكْفُلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿۲۳﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالٍ نَعَجْتِكَ إِيَّاهُ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» (ص: ۲۴-۲۳). نویسنده تفسیر من وحی القرآن در ذیل تفسیر آیه چنین می‌نویسد. «چگونه می‌خواهد گوسفند برادرش را به گوسفندش بیافزاید و به او واگذار نمی‌کند تا بتواند از آن بهره‌مند شود؟ و چگونه ثروتمند به فقیر فشار می‌آورد و اقتدار خود را بر او تحمیل می‌کند تا آنچه را که دارد ببرد... این ظلم است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۹، ص ۲۴۶). در این آیه به صراحت زیاده‌خواهی ثروتمندان را مانع عدالت ورزی معرفی می‌کند.

### ۳-۲-۱-داوری ناشیست

انسان موجودی است که در زندگی نیازمند برقراری مناسبات و روابط اجتماعی با دیگران است. طبیعی است این شکل از زندگی اجتماعی افراد به خاطر حفظ منافع بیشتر، محل بروز اختلافات و درگیری‌ها و همچنین اظهارنظرها در مورد اشخاص، حوادث و رویدادهای گوناگون باشد. وجود این آسیب اجتماعی، ضرورت داوری‌ها را در جامعه بشری توجیه نمود، بر اساس آموزه‌های دینی، ابتدا حق قضاوت و داوری به‌طور مطلق، در دنیا و آخرت مخصوص خداوند معرفی شد، سپس خدای سبحان برای پایان بخشیدن به نزاع‌ها و حل اختلافاتی که در زندگی دنیوی مردم رخ می‌دهند، ابتدا پیامبران و جانشینان ایشان را به خلافت خویش در زمین برگزیده و این مسئولیت خطیر را بر عهده ایشان نهاده است: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...» (ص: ۲۶). بنابراین، هدف از

قضاوت، احقاق حق و مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی است. برای رسیدن به این هدف، حکومت باید اولاً: خود به افراد تحت حاکمیتش ظلم نکند، مانند این که از طریق دستگاه قضایی با صدور احکام ناعادلانه و اعمال زور به ظلم و ستم دامن نزند. ثانیاً: از ظلم و تعدی افراد به یکدیگر ممانعت به عمل آورد. بدین منظور با نصب قضات عادل می‌توان به این مهم دست یافت. چون داورهای ناعادلانه مانعی جدی در مسیر عدالت ورزی است. «... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده: ۴۵). نویسنده تفسیر «من وحی القرآن» استدلال شایسته‌ای از قباحت و زشتی عدم حکم به آنچه خداوند فرمان داده می‌کند که بازخوانی آن قابل توجه است. ایشان بر این باور است عدم حکم بما انزل الله از ظلم متجاوز بس خطرناک‌تر است، زیرا متجاوز در ظلم خود از جایگاه فردی به جنایت دست می‌زند، اما داور با عدم صدور حکم بما انزل الله، ظلم را در جامعه تقویت کرده و منجر به گسترش ظلم در بین مردم می‌شود و در نتیجه فراوانی ظالمان افزایش یافته و جسارت در ستم ارتقاء می‌یابد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۹۲).

#### ۴-۲-۱- مفهوم گمراهی

عدالت‌ورزی در دو ساحت مادی و معنوی قابل تصور است. نظام توزیع عادلانه کالا و بهره‌مندی از خدمات از مصادیق عدالت مادی محسوب می‌شود. بعد دیگر عدالت‌پیشگی در ساحت معنوی، عبارت از دسترسی به اطلاعات آزاد به منظور کشف مسیر حرکت به تعالی است که می‌تواند مسیر تعالی و رشد آدمی را تسهیل کند. اختلال در هدایت یافتگی که می‌تواند زمینه ساز گمراهی شود، از موانع عدالت‌ورزی شمرده شده است. در ذیل این مفهوم، مصداق گمراه کردن دیگران بیان شده که از آن به عنوان مانع عدالت‌پیشگی یاد می‌شود.

هدایت و راه‌یابی برای طی کردن مسیری که انسان را به سعادت برساند، به‌طور فطری در انسان وجود دارد. در کنار این امر فطری عواملی وجود دارد که می‌تواند مایه گمراهی او گردد. گمراه ساختن دیگران بر اساس آموزه‌های قرآن ظلم و ستم به دیگران محسوب شده و سدی در برابر عدالت‌جویی ایشان خواهد شد. «وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ ﴿٤٥﴾» (اعراف: ۴۴-۴۵). «ظالمین با آیه " الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ " تفسیر شده، پس " ظالمین " عبارتند از کفار و منکرین آخرت و معاندین حق که همواره راه خدا را ناهموار و منحرف می‌خواهند و دیگران را نیز از سلوک آن بازداشته منصرف می‌سازند» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۵).

#### ۵-۲-۱- ایجاد تفرقه و گسست اجتماعی

وحدت مسلمانان می‌تواند یکی از عوامل و پیش‌نیازهای اجرای عدالت در جوامع اسلامی باشد و رشد و شکوفایی علمی، اقتصادی، صنعتی و فرهنگی جامعه را در پی داشته باشد. چون اختلاف، تفرقه و دشمنی همواره و در طول تاریخ، عامل

عقب ماندگی و سقوط تمدن‌ها و ملت‌ها بوده است. جامعه‌ای که گرفتار تفرقه و عداوت است، نمی‌تواند از عدالت بهره‌ای ببرد، زیرا که معمولاً در محیط‌های آلوده و تبعیض‌آمیز، اعمال عدالت نیز دشوار است. در واقع، طرفداران تبعیض، تمایل دارند که با ایجاد تفرقه و هرج و مرج به ظلم و بی‌عدالتی خود ادامه دهند؛ بنابراین، تفرقه جامعه را با آسیب بزرگی مواجه می‌سازد و آن گسترش نزاع و انحراف از هدف اصلی است. اگر جامعه‌ای بخواهد روی آسایش، عدالت و رفاه را ببیند، چاره‌ای جز گردن نهادن در برابر اصول وحدت و همبستگی و احترام به دیگران ندارد. «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿۱۰۷﴾ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿۱۰۹﴾» (توبه: ۱۰۷ و ۱۰۹). در آیه ۱۰۷ ابتدا خداوند به عملکرد کسانی که در ظاهر در مقام ساخت مسجدی بودند که عامل تفرقه و گسست اجتماعی شده، و مهم‌تر در مقام و ساختن کمینگاهی برای دشمنان و اِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ بوده که آن را تفتیح می‌کند و در آیه ۱۰۹ این نوع کنش تفرقه افکنانه را ستم و به‌عنوان مانع عدالت ورزی برمی‌شمارند.

#### ۶-۲-۱- اشاعه ناهنجاری‌های معارض با کرامت انسانی

دو مقوله اخلاق و عدالت از محورهای اصلی در جوامع بهنجار بوده که سیاست‌ورزان و مصلحان اجتماعی در صدد تحقق آن هستند. با تحقق عدالت و تخلُّق به اخلاق نیک است که انسان در مسیر امر بهنجار قرار می‌گیرد. تخلف از این وضعیت، تحقق عدالت را با مشکل مواجه می‌سازد. برخی از این کنش‌های ناهنجار می‌تواند مانعی جدی در مسیر عدالت ورزی قرار گیرد. در آموزه‌های قرآنی وجود برخی از این ناهنجاری‌ها را ناشی از زوال عدالت و رواج ستم، در آن جامعه معرفی کرده است. عیب‌جویی، تمسخر و خطاب به القاب زشت از اموری است که می‌تواند به اشاعه ناهنجاری‌ها کمک کند.

عیب‌جویی، تمسخر و خطاب به القاب زشت از این منظر مخرب کرامت انسان است که زمینه همگرایی و انسجام و وحدت اجتماعی را از بین می‌برد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللِّقَابِ بِيْسِ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (حجرات: ۱۱)». عیب‌جویی و تفحص در کاستی‌های زندگی یکدیگر، عامل گسست اخوت و برادری ایمانی و از میان رفتن همدلی و وفاق اجتماعی است. بسیاری از مشکلات جوامع از آن رو پدید می‌آید که هر کسی در زندگی دیگر کنکاش کرده و کاستی‌ها و ضعف‌ها و عیوب دیگری را شناسایی کند. این خصوصیت ایجاد بدبینی و نشر دشمنی می‌کند و نیز با عدالت ورزی به‌عنوان یک عامل انسجام‌بخش نیز در تعارض است. آموزه‌های قرآنی از این مسئله به‌عنوان یک چالش در برابر رشد و کمال جامعه یاد کرده و مانعی برای شکل‌گیری عدالت ورزی برمی‌شمارد. عدالت در سایه انسجام و همدلی

بین آحاد جامعه به وجود می‌آید و تخریب دیگران با این امر ناسازگار است و کسانی که توبه نمی‌کنند را ستمکار معرفی می‌کند.

### ۷-۲-۱- انحراف جنسی

انحرافات جنسی عبارت است از: ارضای غریزه جنسی به غیر از روش و رفتارهای معمول و پذیرفته شده در جامعه. این خصوصیت از این جهت مانع عدالت‌ورزی شده و به‌عنوان ستم بر خویشان از آن یاد می‌شود که فرد، مرتکب عملی نابهنجار شده و تکر آن، وی را در زمره افراد کجرو قرار داده و از دیگر سو، فراوانی معنادار این نابهنجاری در بین آحاد یک جامعه می‌تواند آن را به هنجار تغییر دهد و جامعه‌شناسان آن را نوعی رفتار تبهکارانه و خلاف موازین اجتماعی دانسته‌اند و وجودش را برای دوام نظام اجتماعی و عدالت زیان‌بخش می‌دانند. (قائمی، ۱۳۷۲، ص ۹۵). زیاده‌خواهی، سرکوب‌گری و آزادی‌های جنسی مفرط، برخی از عوامل رواج انحرافات جنسی است که می‌تواند منجر به هنجارمند شدن آن در سطح جامعه شود و در این صورت است که زوال عدالت از پیامدهای آن است. «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿۲۹﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿۳۰﴾ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿۳۱﴾» (معارج: ۳۱-۲۹). در این آیات و آیاتی مشابه در اوائل سوره مؤمنون تجاوزگری از حدود الهی می‌تواند مانع عدالت‌ورزی شود. آیات ۵-۷ سوره مؤمنون، ۲۳ سوره یوسف و ۳۱ عنکبوت نیز بر همین معنا دلالت می‌کند.

### ۸-۲-۱- مفهوم دوستی با کفار محارب

ارتباط گسترده و همزیستی بین کشورها و ملت‌ها از ویژگی صلح قرآنی است و به همین روی، نباید مسلمانان از داشتن رابطه با دیگر کشورها گریزی داشته باشند. در عین حال، در این ارتباط علاوه بر حفظ منافع ملی، پای بندی به اصول ارزشی و دستورات دینی قرآن کریم بسیار ضروری است. یکی از این اصول، اصل نفی سلطه کافران بر مسلمانان (نفی سیل) است که بر تمام اصول دیگر حاکمیت دارد. این اصل برگرفته از سخن خداوند متعال است که می‌فرماید: «..... وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا وَخَدَاوند هرگز بر [زیان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است. (نساء: ۱۴). طبق این آیه شریفه تمام روابط باید بر اساس این اصل، برنامه‌ریزی و کنترل شود و ارتباط میان مسلمانان و کافران نباید به گونه‌ای باشد که ذلت جامعه اسلامی به دنبال داشته باشد؛ بنابراین، از هر نوع ارتباطی که جامعه اسلامی را وابسته ذلیلانه کند باید دوری جست. در غیر این صورت است که دوستی و مودت، بدون توجه به این اصل بنیادین، می‌تواند زمینه شکل‌گیری ظلم را فراهم کرده و عدالت از جامعه رخت بریندد. «إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹).

## ۲- کدبندی محوری موانع تحقق عدالت

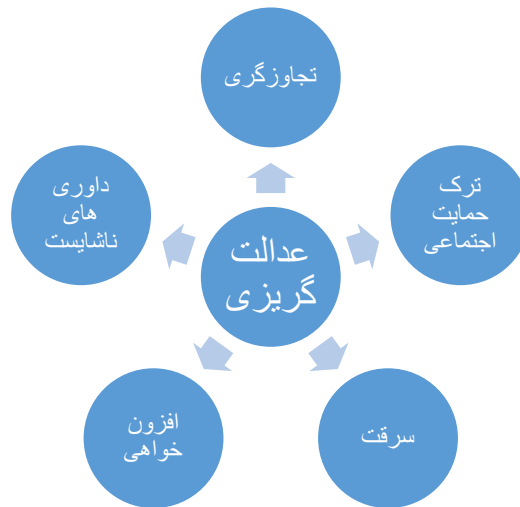
در این مرحله، مقولاتی که از شمولیت و جامعیت بیشتری برخوردار بوده و بتواند بخش زیادی از مفاهیم احصاشده را در خود جای دهد و با موضوع تحقیق مرتبط باشد، شناسایی شد. سپس آیات مرتبط با هر یک از مفاهیم و مقولات بر اساس ویژگی ها و ابعاد مورد تحلیل قرار گرفت. «کدگذاری محوری، به چگونگی تلاقی مقوله‌ها با یکدیگر و به نحوه اتصال آن‌ها نظر دارد.» (استراوس و کرین، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). با این وصف، مقولات و مفاهیم مرتبط با آن در دو دسته به شرح ذیل طبقه بندی شدند.

### ۲-۱- مقوله برخورداری از روحیه عدالت‌گریزی

عدالت‌گریزی خصوصیتی است که وقتی در فرد درونی و تثبیت شود، دیگر تن به اجرای عدالت نداده و از هر آن چه که زمینه‌های فرصت‌طلبی را بر او تنگ نماید، پرهیز می‌کند. شکل یک نشان دهنده روابط پیرامونی (تجاوز گری، ترک حمایت اجتماعی، سرقت، افزون خواهی و داوری های ناشایست) با ایده مرکزی (وجود روحیه عدالت‌گریزی) است. بدین معنا که روحیه عدالت‌گریزی چگونه در شکل‌گیری مصادیق ستم تأثیرگذار است.



## شکل ۱- مفاهیم در مقوله برخورداری از روحیه عدالت‌گریزی



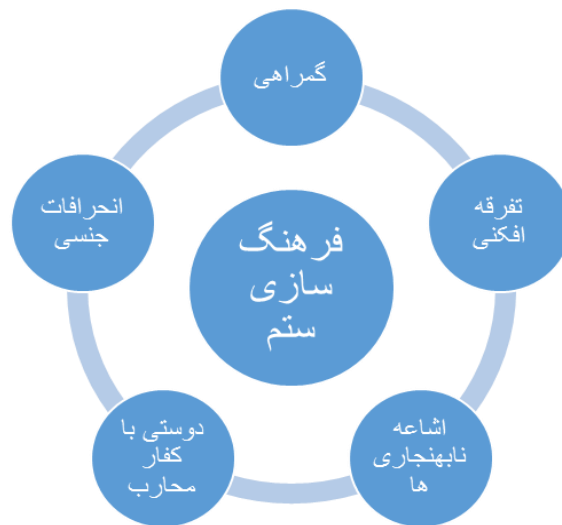
## ۲-۲-۲- مقوله فرهنگ‌سازی ستم

فرهنگ عبارت است از: «ذهنیت و عواطف مشترک و الزام‌آور در یک جامعه یا باورهای مشترک و تجلیات آن (شامل ارزش‌ها، نمادها و هنجارها)» (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲). از فرهنگ به‌عنوان بنیاد اجتماعات انسانی و زمینه‌ساز حرکت به‌سوی اهداف از پیش تعیین شده می‌توان یاد کرد. با این وصف، زمانی می‌توان گفت که فرهنگ، امری مثبت و سازنده و هدف‌والایی است که دارای ویژگی‌هایی باشد. از مهم‌ترین آن‌ها، بستر مناسب بودن برای تعالی و تکامل بشری است. بر این اساس، می‌توان از فرهنگ مثبت و منفی یاد کرد و این‌گونه نیست که هر فرهنگی، ارزشی و مطلوب باشد. همین تفاوت‌های میان فرهنگ‌هاست که مسئله مهم فرهنگ‌سازی مثبت و ارزشی را در برابر فرهنگ‌های منفی و یا فرهنگ‌سازی‌های منفی و غیرمفید پدید آورد. فرهنگ‌سازی مبتنی بر ستم‌پیشگی از آن دسته عناصر فرهنگی است که مانعی جدی در فرایند تحقق بخشی عدالت از آن یاد می‌شود. مفاهیم ذیل، بخشی از این دسته عناصر فرهنگی است که مانع تحقق عدالت‌اند.

شکل دو به منظور نشان دادن اطلاعات موجود در دایره مرکزی است و بر چگونگی کمک‌رسانی اطلاعات در حلقه

بیرونی دایره‌ها به ایده مرکزی، تأکید می‌کند.

شکل ۲- مفاهیم وابسته به مقوله فرهنگ‌سازی ستم



جدول ۱- کدبندی متمرکز موانع تحقق عدالت

| ردیف | مقوله‌ها                       | مفاهیم  | تعریف مقوله   |
|------|--------------------------------|---|---|
| ۱    | برخورداری از روحیه عدالت‌گریزی | <ul style="list-style-type: none"> <li>- تجاوزگری</li> <li>- ترک حمایت اجتماعی</li> <li>- سرقت</li> <li>- افزون‌خواهی</li> <li>- داوری ناعادلانه</li> </ul> | عدالت‌گریزی خصوصیتی است که وقتی در فرد درونی و تثبیت شود، دیگر تن به اجرای عدالت نداده و از هر آن چه که زمینه‌های فرصت‌طلبی را بر او تنگ نماید، پرهیز می‌کند. |
| ۲    | فرهنگ‌سازی ستم                 | <ul style="list-style-type: none"> <li>- گمراهی</li> <li>- تفرقه‌افکنی</li> <li>- اشاعه نابهنجاری‌ها</li> </ul>   | فرهنگ‌سازی مبتنی بر ستم‌پیشگی به آن دسته از عناصر فرهنگی اطلاق می‌شود که مانعی جدی در فرایند تحقق عدالت شمرده می‌شود.   |

جدول ۲- نتایج کدگذاری و مقوله سازی موانع تحقق عدالت

| آیه / سوره   | مشخصه ها  | مفاهیم             | مقوله‌ها                          |
|--|---|--------------------|-----------------------------------|
| ۲/۲۳۱<br>۵/۴۵، ۵/۵۱<br>۲/۳۵، ۷/۱۹<br>۶۵/۱، ۲۹/۴۰<br>۴۳/۷۴ و ۷۶<br>۴/۶۴، ۲/۲۲۹<br>۱۴/۲۱<br>۲/۵۹ | - تجاوز به حقوق هم نوع:<br><br>- تجاوز از فرامین الهی:<br><br>- تغییر در فرمان الهی | تجاوزگری           | برخورداری از روحیه<br>عدالت‌گریزی |
| ۲/۲۵۴  | اجتناب از پرداخت انفاق و زکات   | ترک حمایت اجتماعی  |                                   |
| ۵/۹-۳۸   |   | سرقت               |                                   |
| ۳۸/۹-۲۳/۵-۳۴   | زیاده طلبی و عدم انفاق  | افزون‌خواهی        |                                   |
| ۵/۴۵   | حکم بر خلاف آنچه خداوند فرمان داده  | داوری ناشایست      |                                   |
| ۴-۲۳-۷۱<br>۲/۵۹<br>۷/۵-۴۴  | گمراه کردن دیگران   | گمراهی             |                                   |
| ۹/۱۰۹ و ۱۰۷  | ایجاد گسست بین اعضای جامعه  | تفرقه‌افکنی        |                                   |
| ۶/۶۸<br>۴۹/۱۱<br>۴۹/۱۱<br>۴۹/۱۱<br>۲۳/۷-۵<br>۷۰/۳۱-۲۹<br>۲۹/۳۱<br>۱۲/۲۳                        | - استهزاء:<br><br>- عیب‌جویی:<br><br>- خطاب به القاب زشت:<br><br>- انحراف جنسی:     | اشاعه نابهنجاری‌ها | فرهنگ‌سازی ستم                    |

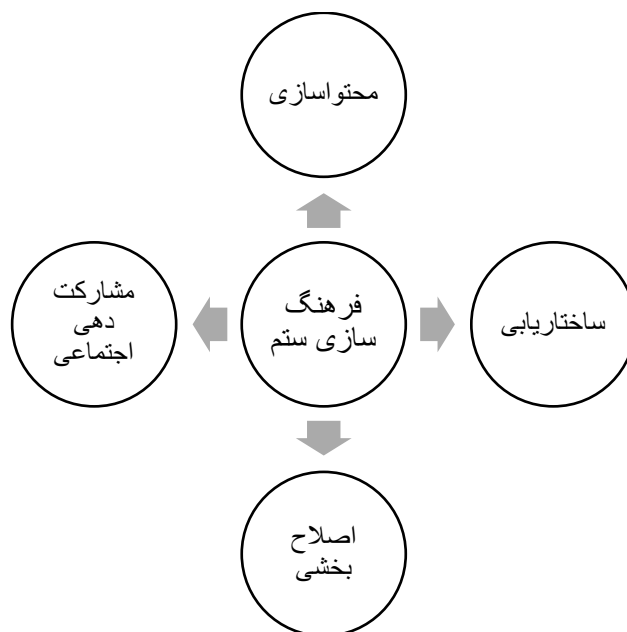
- اعداد سمت چپ ممیز شماره سوره و اعداد سمت راست ممیز شماره آیه می باشد.

### ۳-۲- کدبندی گزینشی موانع تحقق عدالت

در مرحله پایانی کدبندی‌های سه‌گانه، به انتخاب مقوله مرکزی خواهیم پرداخت؛ تا این مقوله بتواند زمینه تحلیل سایر مقولات و مفاهیم وابسته را فراهم سازد. بر این اساس مقوله فرهنگ‌سازی ستم به‌عنوان هسته میانی تحلیل موانع عدالت ورزی برگزیده شد. «فرهنگ‌سازی را می‌توان فرایندی دانست که موجبات محتوا سازی، ساختاریابی، اصلاح بخشی و مشارکت‌دهی اجتماعی را از رهگذر تعامل‌گرایی جوامع فراهم می‌سازد» (دهشیری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲)

در شکل سه، هسته میانی «فرهنگ‌سازی ستم» قرار گرفته به طوری که چهار دایره پیرامونی آن که عبارتند از: محتوا سازی، ساختاریابی، اصلاح بخشی و مشارکت‌دهی اجتماعی موانع عدالت ورزی را تبیین می‌نمایند.

شکل ۳- ابعاد فرهنگ‌سازی ستم

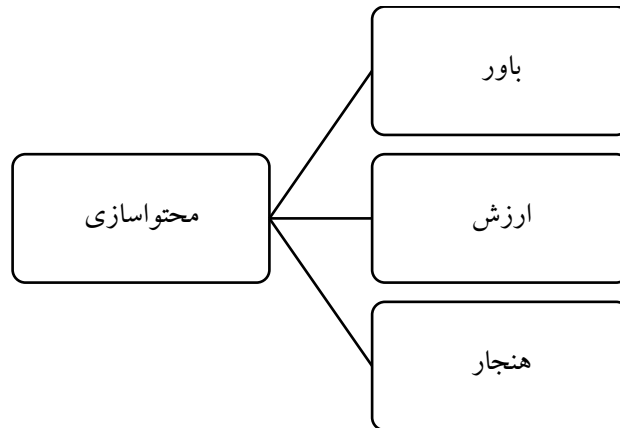


### ۴- محتوا سازی در فرایند فرهنگ‌سازی ستم

اگر برای فرهنگ، عناصر باورها (نظام جهان بینی)، ارزش‌ها (بایدها و نبایدها) و هنجارها (الگوهای برآمده از ارزش‌ها و باورها) را برشماریم (صدیق اورعی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۶) و از طرفی به خصوصیت فرایندی بودن مکانیزم فرهنگ‌سازی توجه نماییم، ناگزیر خواهیم بود، هر یک از عناصر فرهنگی، موانع عدالت ورزی و تعاملی بودن آن را در محتوا سازی بر اساس داده‌های مستخرج از آموزه‌های قرآنی تحلیل نماییم.

شکل چهار نشان می‌دهد هر یک از عناصر فرهنگ (باور، ارزش و هنجار) در روابط سلسله‌مراتبی از بالا به پایین چگونه در محتوا سازی اثرگذار است.

شکل ۴- ابعاد محتواسازی



#### ۴-۱- باور

قبول داشتن یک گزاره را باور<sup>۱</sup> گویند. (همان، ص ۱۱۲). نظام باورهای دینی، زمینه ساز پابندی به هنجارهای عدالت ورزی می‌شود؛ چنان که هر گونه اختلال در این دسته از باورها، می‌تواند زمینه ستم را در فرد تقویت نماید. تکذیب آیات الهی، پیامبر، معاد، صدق و حق و در نتیجه اعراض و انکار آن‌ها فروغ عدالت ورزی را خاموش کرده و زمینه ساز ستمکاری می‌شود.

#### ۴-۲- ارزش

ارزش<sup>۲</sup> ها، باورهایی هستند که نسبت به آن‌ها داوری کرده و امتیاز مثبت یا منفی به آن می‌دهیم و محصولی اجتماعی است که از یک گروه به گروه دیگر یا از یک جامعه به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر، ممکن است متفاوت باشد. «اهمیت ارزش در آن نهفته است که پایه ارزیابی ما را از پدیده‌های اطراف مان، از خودمان، از نزدیکان و از دیگر انسان‌ها و از جامعه تشکیل می‌دهند و در واقع رفتار ما را نسبت به آن‌ها تنظیم می‌کند» (رفیع پور، ۱۳۷۸، ص ۲۷۰-۲۶۹). بنابراین، وجود و تقویت ارزش‌های اجتماعی مانند افزون‌خواهی، سودجویی، رفاه‌زدگی، دوستی با کفار و نابهنجاران نیز می‌تواند زمینه ساز ستم‌پیشگی شود و فرد را به سوی ستمکاری سوق دهد.

#### ۴-۳- هنجار

«باورهای مشترک به صورت نماد درمی‌آیند و بخشی از این نمادها، که شکل معینی از عمل است و مورد قرارداد جمع و توافق جمع است، هنجار نامیده می‌شود» (صدیق اورعی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۰۵-۱۰۴). بنابراین، هنجارهای شکل گرفته

<sup>1</sup> - Belief

<sup>2</sup> - value

مبتنی بر باورهای غیردینی، مانع عدالت ورزی می شود. این دسته از هنجارها، عبارتند از: سرقت، ترک حمایت اجتماعی، فرار از جهاد، پیروی از فرامین شیطانی، اجتناب از فرامین الهی، پیمان شکنی و تخریب نمادهای دینی مانند مساجد.

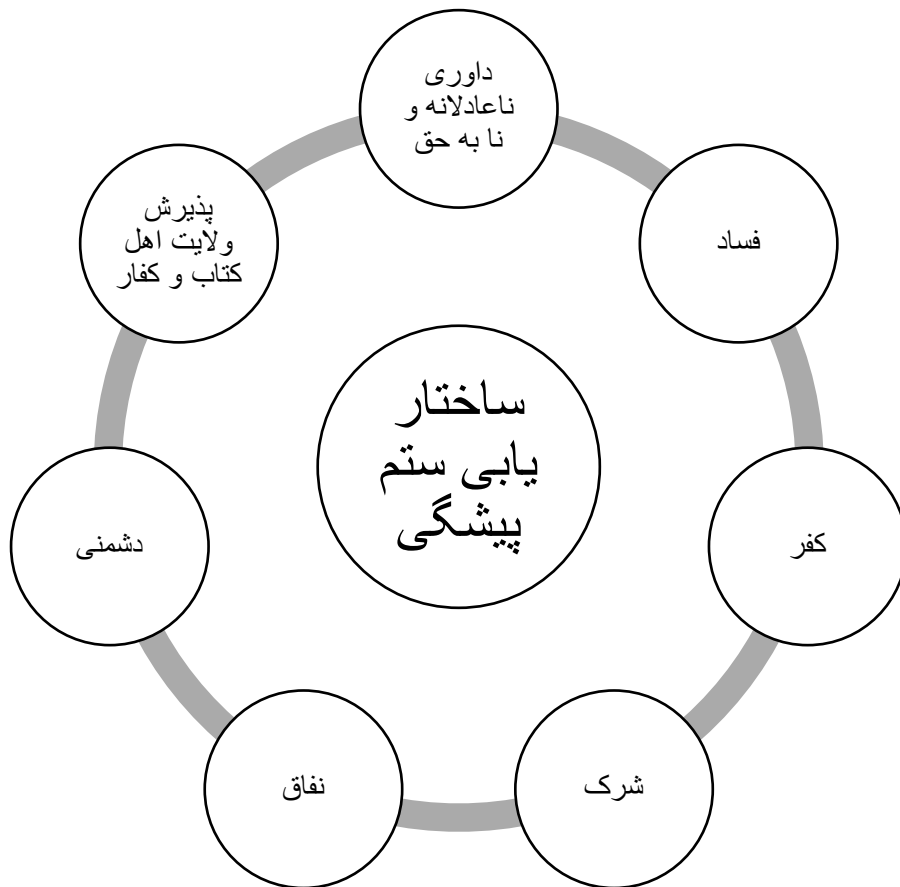
#### ۴-۴- ساختاریابی در فرایند فرهنگ سازی ستم

از نظر گیدنز: «ساختارهای اجتماعی عبارتند از مجموعه کلی و دفعتاً ظاهر شونده‌ای از قواعد، نقشها و روابط و معانی که افراد در درون آن‌ها به دنبال آینده به کمک اندیشه و عمل انسان‌ها سازماندهی، باز تولید و متحول می شوند». (داورپناه، محمد رضا، سالاری، محمود، ۱۳۹۰، ص ۲۲). این انسان‌ها هستند که در طی زمان ساختارها را خلق می کنند و مبتکر تحول در آن‌ها می گردند نه خود جامعه؛ ولی فعالیت‌ها و ابتکارات خلاقانه آن‌ها تابع محدودیت‌های اجتماعی است.

«به باور گیدنز، ساختارها به طور مستقل وجود ندارند، بلکه در لفاف کنش‌ها پوشیده‌اند. آن‌ها فقط در کنش و به واسطه کنش وجود دارند که آن‌ها را تولید و باز تولید می کند. وی کنشی را که در داخل ساختارها (قواعد) انجام می گیرد، کردار اجتماعی می نامد. هر فرایندی از کنش، دستاورد چیز تازه‌ای است. دستاورد عمل تازه‌ای، اما در همین حال همه کنش‌ها استمرار گذشته‌اند، گذشته‌ای که فراهم کننده ابزارهای آغاز کنش است. بنابراین، ساخت را نه به عنوان مانع کنش، بلکه باید به عنوان چیزی که در ایجاد کنش نقش پایه‌ای دارد در نظر گرفت.» (همان)

ساختار ستم‌پیشگی مجموعه قواعد، نقش‌ها و روابط و معانی باز تولید می کند که از افراد درون ساختار، ستم را می طلبد و از طرفی ساختارها به طور مستقل نمی توانند وجود داشته باشند بلکه در ذیل کنش‌هاست که نضج می گیرند؛ لذا یک تعامل دوسویه‌ای بین ساختارها و کنش‌های درون‌ساختاری شکل می گیرد. با این وصف، مفاهیمی که در ذیل ساختار ستم‌پیشگی قرار گرفته و زمینه ساز ایجاد و گسترش ستم می شود عبارتند از: داوری ناعادلانه و نابه‌حق، فساد، کفر پس از ایمان، کفر، کفار محارب، شرک، نفاق، حق ناپذیران، دشمنی، پذیرش ولایت اهل کتاب و کفار. شکل پنج نشان می دهد اجزاء ساختی در یک تعامل پیوسته، ساختار ستم‌پیشگی را شکل می دهد.

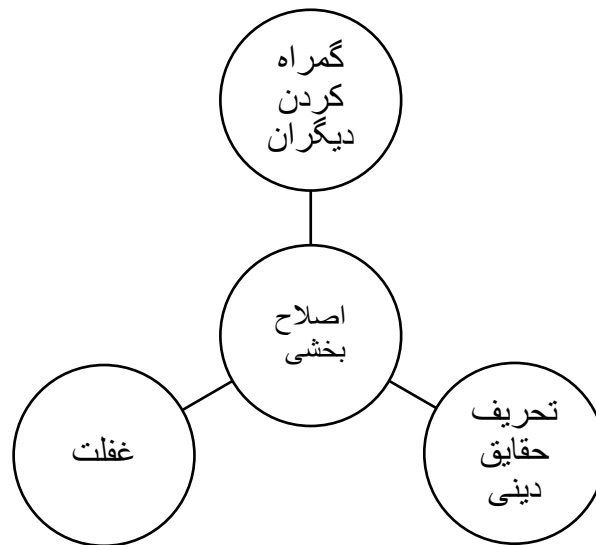
شکل ۵- ساختاریابی ستم‌پیشگی



#### ۵-۴- اصلاح بخشی در فرایند فرهنگ‌سازی ستم‌پیشگی

اگر اصلاح بخشی را، باور به امکان تغییر ساختارهای بنیادی یک جامعه از طریق تغییر تدریجی از درون نهادها و کنش‌های موجود بدانیم، ستم‌پیشگان در فرایند فرهنگ‌سازی، عناصری از پازل عدالت‌ورزی را در جهت تقویت و گسترش ستم به نفع خویش تغییر داده تا زمینه نهادینه شدن عناصر فرهنگی‌شان فراهم شود. لذا بهره‌مندی از روش‌های گمراه‌سازی دیگران در قالب تحریف حقایق دینی و غفلت در دستور کار ستم‌پیشگان قرار می‌گیرد.

شکل ۶- اصلاح در فرهنگ‌سازی ستم



#### ۶-۴- مشارکت دهی اجتماعی در فرایند فرهنگ‌سازی ستم

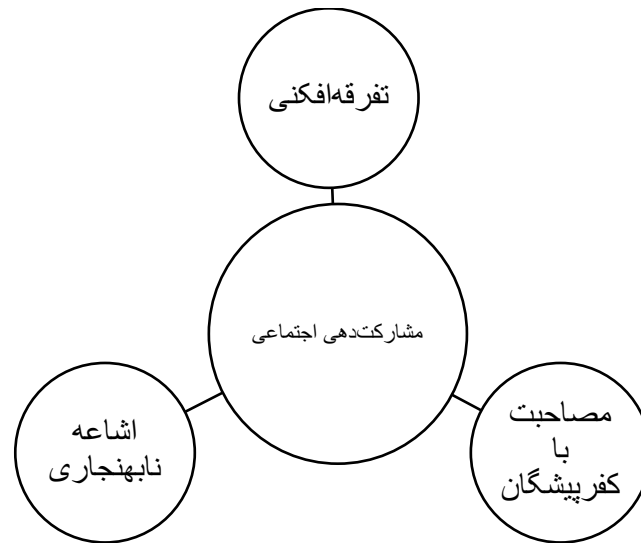
دو رویکرد شناختی و کنشی، دو شکل از مشارکت در سطح فردی است که به جنبه درونی می‌پردازد و شکل دیگر آن، ناظر به نظارت‌های اجتماعی نسبت به دیگران است تا زمینه تحقق هرچه بهتر عناصر ستم‌پیشگی در جامعه را محقق نماید. مشارکت‌های انفرادی تک تک اعضای جامعه به نوعی در محتوا سازی در قالب ارزش‌ها و کنش‌های تولید شده از آن بحث و بررسی صورت گرفت. شکل دیگر آن که شامل مشارکت‌های نظارتی و تعاملی با سایر اعضای جامعه است در این بخش بدان پرداخته می‌شود. مشارکت‌هایی مانند: تفرقه افکنی، مصاحبت با کفرپیشگان، اشاعه نابهنجاری‌هایی از قبیل استهزاء، خطاب به القاب زشت، عیب‌جویی و بی‌عفتی.

شکل هفت نشان می‌دهد پس از تولید محتوای ستم و تشکیل اجزاء ساختی در ساختار ستم‌پیشگی، مشارکت‌های

اجتماعی این فرایند را به فرجام نهایی می‌رساند.

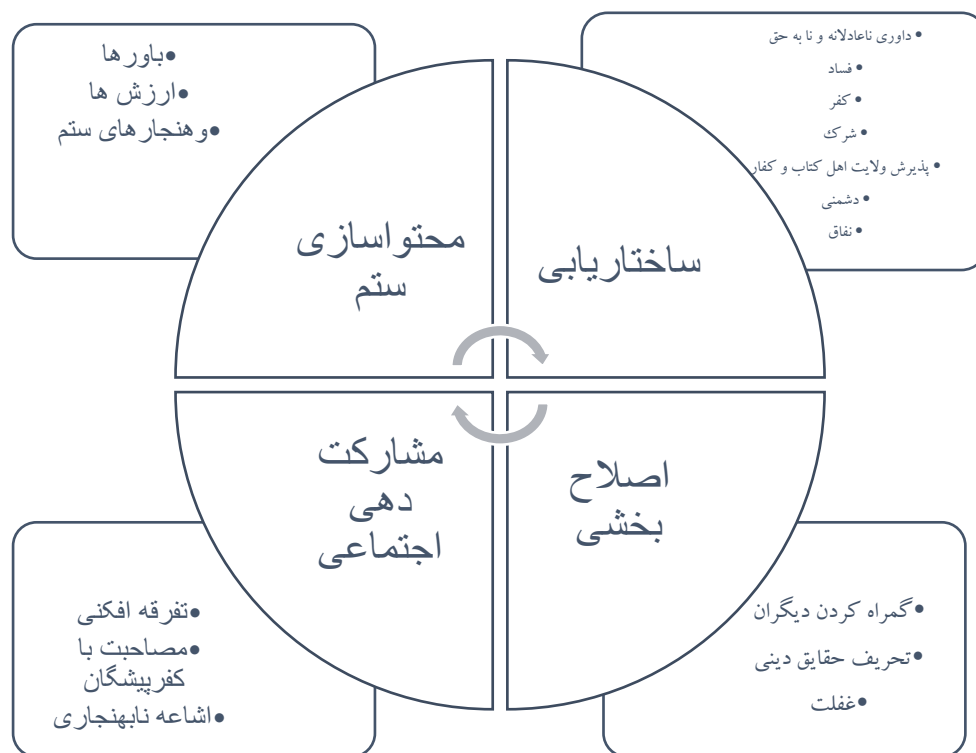


شکل ۷- مشارکت دهی در فرهنگ‌سازی ستم



در شکل هشت ارتباط و تعامل نظام وارگی بین اجزاء فرهنگ‌سازی ستم نشان داده شده است. به طوری که باورها، ارزش‌ها و هنجارهای ستم، محتوای مربوطه برای شکل‌گیری اجزاء ساختی در نظام ستم پیشه را به وجود آورده و مبتنی بر آن ساختار شکل گرفته است. جزء متمم این فرایند نظام واره، ایجاد تغییرات لازم به منظور نهادینه شدن ستم است لذا اصلاحات در برخی از اجزاء گریزناپذیر است تا مشارکت اجتماعی اعضای جامعه را به همراه داشته باشد.

## شکل ۸- تعامل عناصر فرهنگ‌سازی موانع عدالت



## نتیجه‌گیری

در این مطالعه موانع تحقق عدالت، از میان آموزه‌های قرآن، احصاء شد و در یک تعامل پیوسته و در ارتباط با هم، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و برای این کار از روش نظریه‌پردازی داده‌محور استفاده شد و قرآن به‌مثابه یک پیکره پژوهشی مورد مطالعه قرار گرفت. مفاهیم مرتبط با موانع در قالب انواع کدگذاری مرتب شد و مقولات مرتبط با آن‌ها از میان کدهای انتخابی برگزیده شدند و مقوله مرکزی در هسته ارتباط و تعامل با دیگر مقولات و مفاهیم پیرامونی به‌منظور تبیین موانع مشخص گردید. موانعی که تحقق عدالت را دچار چالش کرد در دو مقوله طبقه‌بندی شد. روحیه عدالت‌گریزی و فرهنگ‌سازی ستم؛ مفاهیم ذیل برخورداری از روحیه عدالت‌گریزی با مفاهیم: تجاوزگری، ترک حمایت اجتماعی، سرقت، افزون‌خواهی داوری ناعادلانه، فرار از جهاد و مفاهیم ذیل فرهنگ‌سازی ستم با مفاهیم: گمراهی، تفرقه‌افکنی، اشاعه نابهنجاری‌ها متمایز گشت؛ از میان دو مقوله احصاء شده، مقوله فرهنگ‌سازی ستم به دلیل جامعیت به‌عنوان هسته مرکزی برگزیده شد تا بتواند در تعامل با سایر مفاهیم و مقولات تحلیل موانع عدالت ورزی را انجام دهد. همچنین الگوی موانع تحقق عدالت نیز در سه مؤلفه مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. موانع تعاملات ظالمانه و آثار اجتماعی ستمگری؛ موانعی که منجر به ستم‌پیشگی می‌شود: پیروی از هوای نفس و در نتیجه گمراهی و ضلالت، تمسک به نابهنجاری‌ها و اشاعه

آن و تثبیت روحیه تجاوزگری است. این دسته از موانع، تعاملاتی خاصی را می‌طلبد. تفرقه‌افکنی، داوری‌های ناعادلانه و ترک حمایت اجتماعی برخی از این تعاملات است که از آموزه‌های قرآنی استخراج شده است. آثاری که از این وضعیت حاصل می‌شود، سرقت، فرار از جهاد و افزون‌خواهی است.

## منابع

- قرآن (۱۳۷۴ ش.)**. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی، تهران: نشر سروش.
۱. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۴)، **فرهنگ معاصر عربی-فارسی**، تهران: نشر نی.
  ۲. ابن فارس، ابن زکریا بن حبیب. (۱۳۸۷ ق.)، **ترتیب مقایسه‌ی الفقه**، ترتیب و تنقیح: سعید رضا علی‌عسگری وحیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
  ۳. اخلاقی، غلام سرور. (۱۳۸۹ ش.)، «راهکارها و موانع تحقق عدالت در نظام سیاسی اسلام»، **فصلنامه علمی کوثر معارف**، سال ششم، ش ۱۳، صص ۲۱۰-۱۷۶.
  ۴. استراوس، انسلم و دیگران. (۱۳۹۰)، **مبانی پژوهش کیفی**، ترجمه‌ی ابراهیم افشار، تهران: نشر نی.
  ۵. ایازی، سید علی نقی. (۱۳۹۵ ش.)، **موانع تفکر در فرایند پیشرفت**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۶. ایازی، سیدعلی نقی. (۱۳۹۶)، «تأثیر کنش‌های اجتماعی در فرایند پیشرفت بر اساس آموزه‌های قرآن»، **فصلنامه پژوهش‌های قرآنی**، سال بیست و دوم، ش سوم، صص ۱۰۷-۸۰.
  ۷. حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ ق) **انوار درخشان**، تهران: کتابفروشی لطفی.
  ۸. داورپناه، محمد رضا و محمود سالاری. (۱۳۹۰ ش.)، «نظریه اجتماعی و محیط استفاده از اطلاعات، نقش ساختار و کنش در شکل‌گیری رفتار و الگوی اطلاع‌یابی»، **پژوهش‌نامه کتابداران و اطلاع‌رسانی**، دوره ۱، شماره ۱۱، صص ۲۲-۷.
  ۹. دهشیری، محمد رضا. (۱۳۸۸ ش.)، «رسانه و فرهنگ‌سازی»، **نشریه تحقیقات فرهنگی**، دوره دوم، ش ۸، صص ۲۰۸-۱۷۹.
  ۱۰. رستگار، عباسعلی و ابراهیم مردانی. (۱۳۹۳ ش.)، «ارتباط عدالت سازمانی با حمایت اجتماعی در کارکنان بیمارستانی»، **نشریه اخلاق زیستی**، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۱۴۲.
  ۱۱. رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸ ش.)، **آناتومی جامعه**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
  ۱۲. صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق.)، **الفرقان فی تفسیر القرآن**، قم: فرهنگ اسلامی.

۱۳. صدیق اورعی، غلامرضا و احمد فرزانه و دیگران. (۱۳۹۹ش.). *مبانی جامعه‌شناسی مفاهیم و گزاردهای پایه*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳ش.). *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. علی احمدی، علی رضا و وحید سعید نهایی. (۱۳۸۷ش.). *منتخبی از کتاب توصیفی جامع از روش‌های تحقیق*، تهران: انتشارات تولید دانش.
۱۶. فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، لبنان: دارالملاک.
۱۷. قائمی، علی. (۱۳۷۲ش.). *خانواده و مسائل جنسی کودکان*، تهران: انتشارات انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران.
۱۸. کوئن، بروس. (۱۳۷۲ش.). *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ معاصر.
۱۹. محمد پور، احمد. (۱۳۸۹ش.). *ضد روش*، تهران: جامعه‌شناسان.
۲۰. مغنیه، محمد جواد. (۱۳۸۵ش.). *الکاشف*، ترجمه‌ی موسی دانش، قم: بوستان کتاب.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. منصوریان، یزدان. (۱۳۸۵ش.). «گراندد تئوری چیست و چه کاربردی دارد؟»، *همایش چالش‌های علم اطلاعات*، دانشگاه اصفهان.

## References

The Holy Qur'an, Persian Translation: AbdulMuhammad Ayati, Tehran: Soroush.

1. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1387 AH), *Mu'jm Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Seminary and University Research Center.
2. Akhlaghi, Gholam Sarvar (2010), "Ways and obstacles of justice in the political system of Islam," *Scientific Research Quarterly of Kawthar-e Maaref*, 6(13): 176-210.
3. Azarnoush, Azartash (2005), *Modern Arabic-Persian Dictionary*, Tehran: Ney.
4. Esteravas Anselem et al (2011), *Basics of Qualitative Research*, Trns: Ibrahim Afshar, Tehran: Ney.
5. Ayazi, Seyyed Ali Naghi (2016), *Obstacle of Thought in the Process of Research*, Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center.

6. Ayazi, Seyyed Ali Naghi (2017), "The role of thinking in the process of progress based on the Qur'anic teachings," *Quarterly Journal of Qur'anic Research*, 22(3): pp. 80-107.
7. Parcham, A'zam and Fanaey, Parvin (2009), *The Semantic Net of Bad Temper in The Qur'an*, *Qur'an and Hadith Sciences Research*, 6(2): pp. 149-170.
8. Hosseini Hamedani, Seyyed Mohammad Hossein (1404 AH), *Shining Lights*, Tehran: Lotfi Bookstore.
9. Davarpanah, Mohammad Reza and Salari, Mahmood (2011), "Social theory and the environment of using data: the role of structure and action in forming behavior and sample of informing," *Journal of Librarians and Information*, 1(11): pp. 7-22.
10. Dehshiri, Mohammad Reza (2009), "Media and culture building," *Journal of Cultural Research*, 2(8): pp. 179-208.
11. Rastegar, Abbas Ali and Mardani, Ibrahim (2014), "Relations between organizational justices and social support among hospital personnel," *Bioethics*, 4(13): pp. 142.
12. Rafee Poor, Faramarz (1999), *The Anatomy of Society*, Tehran: Publishing Company.
13. Sadeqi Tehrani, Mohammad (1406 AH), *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Islamic Culture Publications.
14. Sediq Avraei, Gholamreza et al. (2020), *Principles of Sociology: Fundamental Concepts and Propositions*, Qom: Seminary and University Research Center.
15. Tabataba'i, Mohammad Hossein (1984), *Tafsīr Al-Mīzān*, Persian Translation: Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office.
16. Ali Ahmadi, Ali Reza and Nahayi, Vahid Saeed (2008), *A Selection from the Book of a Comprehensive Descriptive of Research Methods*, Tehran: Tovlid-e Danesh.
17. Fadl Allah, Sayed Mohammad Hossein (1419 AH), *Min Wahy al-Qur'an*, Lebanon: Dar al-Malak.
18. Gha'imi, Ali (1993), *Family and Sexual Issues of Children*, Tehran: Publications of The Association of Parents and Educators of the Islamic Republic of Iran.
19. Coen, Bruce (1993), *An Introduction to Sociology*, Persian Translation: Mohsen Thalathi, Tehran: Contemporary Culture.
20. Mohammadpour, Ahmad (2010), *Anti-Method*, Tehran: Sociologists.
21. Muqniyeh, Mohammad Jawad (2006), *Al-Kāshif*, Persian Translation: Musa Danesh, Qom: Boostan-e Ketab.
22. Makarem Shirazi, Nasser (1995), *Nemouneh Commentary*, Tehran: Islamic Books House.

23. Mansourian, Yazdan (2006), “What is grounded theory and what does it do?”  
*The Conference of Information Science Challenges*, University of Esfahan.



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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۷-۲۷

## تبیین نسبت نظریات اخلاق هنجاری با طرح اخلاقی قرآن کریم

سیدمازیار حسینی<sup>۱</sup>

ابوالفضل خوش منش<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

DOI: 10.22051/TQH.2021.37031.3295  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.2.7

### چکیده:

نظریات اخلاق هنجاری براساس تقریری که از معیار صواب و خطا در اعمال و گزاره‌های اخلاقی دارند در سه شاخه‌ی نتیجه‌گرا، وظیفه‌نگر و فضیلت‌محور دسته‌بندی شده‌اند. از نظر فلاسفه‌ی اخلاق هنجاری، سه معیار (فضیلت/وظیفه/نتیجه) از هم متمایز بوده و قابل جمع با یکدیگر نیستند. با این وجود، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم بانظر به وسع مخاطب خود که همگی در یک سطح اخلاقی و انگیزشی نیستند، نظریه‌ای فراگیر و کلان ارائه می‌کند. بر همین اساس، می‌توان با تکیه بر «نگرش طیفی» به جای نگرش‌های مرزبندی شده و به وسیله‌ی سازمان‌دهی شواهد متعدد قرآنی، این سه معیار متناقض را به متغیرهایی پیوسته تبدیل نمود؛ به این معنا که به جای اینکه میان «وظیفه»، «فضیلت» و «نتیجه» ارتباط از نوع «این یا آن» باشد، ارتباط «هرسه/و» به صورت طیفی و دارای سلسله مراتب برقرار شود که در پایین‌ترین مرتبه، توجه به پیامدهای دنیوی و اخروی فعل اخلاقی (به ترتیب: خودگروی/دیگرگروی/فایده‌گروی) و در مراتب بالاتر، فضیلت‌مندانه بودن خود عمل (وظیفه‌گرایی) و در نهایت، شکوفایی واقعی انسان (فضیلت-گرایی) قرار خواهد داشت. در این الگو، فعل اخلاقی بر اساس تحصیل رضای الهی که در تمامی مراحل مندرج است، طیف‌بندی می‌شود و هر مقدار انسان به این آرمان نزدیک‌تر باشد، فعل او ارزشمندتر خواهد بود.

**کلیدواژه‌ها:** معیار فعل اخلاقی، اخلاق هنجاری، قرآن کریم، وظیفه‌گرایی، نتیجه‌نگری، فضیلت‌گرایی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Email: sma.hoseini1369@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. Email: khoshmanesh@ut.ac.ir

## مقدمه

پیدایش علم مدرن در خلال قرن هفدهم و سست شدن اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق و نسبت میان آن دو به تدریج منجر به این وضعیت شد که مهم‌ترین وظیفه فلسفه اخلاق، بحث درباره «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد انسان» (سوزنچی، ۱۳۹۹، صص ۹-۳۱؛ جانی‌پور، ۱۳۹۴، ص ۲۹). در اخلاق هنجاری، ملاک‌ها و مبانی کلی افعال اختیاری انسان از حیث خوبی یا بدی بررسی می‌شود. از این رو، مهم‌ترین کارکرد اخلاق هنجاری بیان نظریه برای تبیین مفاهیم اخلاقی است. به تعبیر دیگر، یک فیلسوف اخلاق هنجاری می‌کوشد تا منظومه‌ای از گزاره‌های اخلاقی هنجاری عرضه کند یا دست کم نشان دهد که گزاره‌های اخلاقی هنجاری بنیادین، چگونه به روش عقلانی تأیید و اثبات می‌شوند (کی نیلسن، ۱۳۹۹، ص ۷۶). در حقیقت، تمام مباحث اخلاقی که در مکاتب و ادیان مختلف در راستای دفاع از مبانی اخلاقی آن‌ها ارائه می‌شود، در گستره‌ی اخلاق هنجاری جای می‌گیرد (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). از سوی دیگر، برخی از محققان معتقدند که می‌توان اخلاق هنجاری را با علم اخلاق یکی دانست (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۵). علم اخلاق عهده‌دار تعیین و معرفی مصادیق مفاهیم اخلاقی، اعم از ارزش‌های اخلاقی (خوب و بدها) و تکالیف اخلاقی (بایدها و نبایدها) است (سراج‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۹۳). به صورت تفصیلی، در علم اخلاق از سه موضوع بحث می‌شود که همگی به گونه‌ای با اختیار انسان مرتبطند: کارهای اختیاری انسان، مبدأ یا منشأ افعال اختیاری و نهایتاً، نتیجه‌ی آن‌ها. ممکن است در اثر تکرار یک فعل اختیاری، یا صفاتی برای انسان پیدا شود و به صورت ملکه‌ای نفسانی درآید. چنین صفاتی نیز از این جهت که نتیجه‌ی فعل اختیاری هستند، در قلمرو مسائل اخلاقی قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۰).

نظریات اخلاق هنجاری براساس تقریری که از معیار صواب و خطا در اعمال و گزاره‌های اخلاقی دارند در سه شاخه‌ی نتیجه‌گرا، وظیفه‌نگر و فضیلت‌محور دسته بندی شده‌اند. براساس محوریت سه نظریه اخلاقی نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گروی و فضیلت‌محوری، در قرآن کریم رگه‌هایی از هر سه نظریه اخلاقی معاصر وجود دارد؛ اما از آن‌جا که همه مکاتب رایج اخلاقی معاصر کم و بیش با چالش‌هایی روبه‌رو هستند و شهود اخلاقی ما نیز هریک از این مکاتب را در جای خودش حمایت می‌کند، آیا اخلاق هنجاری قرآن کریم، تنها به یکی از این نظریه‌ها محدود می‌شود؟ در این صورت، آیا شواهد متعدد قرآنی با یکدیگر تعارض دارند و یا اساساً راه حل دیگری توصیه می‌شود؟

اگر تنها یکی از این معیارهای سه‌گانه اخذ شود، با تعارض میان شواهد و ادله مواجه خواهیم بود و توجیه و تبیین همه‌ی ادله بر مبنای یک دیدگاه، تقریباً دست‌نیافتنی و ناممکن است. بنابراین نظریه‌ی مطلوب باید به گونه‌ای باشد که اولاً جهان‌شمول باشد. یعنی بتوان آن را برای همه‌ی افرادی که در سطوح مختلفی از انگیزش‌های اخلاقی هستند،



توصیه کرد و ثانیاً تبیینی از ادله و شواهد قرآنی ارائه دهد که با کمترین تأویل، بیشترین پوشش را نسبت به ادله داشته باشد. برپایه اشکالات موجود در نظریات اخلاق هنجاری، استاد ملکیان نیز به نحوی در مقام تلفیق سه دیدگاه برآمده و تلاش کرده که از برخی اشکالات موجود، رهایی یابد. خلاصه دیدگاه ایشان در این جملات بیان شده است:

«به نظر من اخلاق فضیلت قابل دفاع است، اما این رویکرد نیز مثل آن دو رقیبش گاهی ما را در تحیر نظری و بلاتکلیفی عملی می گذارد. هنگام مواجهه با دو راهه‌های اخلاقی، اگر اخلاق فضیلت راه گشا نبود، نخست «فقط» به «اخلاق وظیفه» رجوع می کنیم و اگر باز هم در مقام تحیر و بلاتکلیفی ماندم، به «اخلاق نتیجه» رجوع می کنیم». ایشان فضیلت گراست، اما با طرح ایده پایگانی اخلاق خواسته تا از برخی اشکالات فضیلت گرایی نجات یابد و در این کار موفق است.

به نظر می رسد روی آورد قرآن کریم نیز به دیدگاه های اخلاقی رایج، تحویل انگاری نبوده و با توجه به وسع و تنوع مخاطبان خود، یک نظریه کلان و طیفی ارائه کرده است. نظام طیفی در مقابل نظام دوقطبی است که در حد فاصل دو حد، نقاط مختلفی وجود دارد و تفاوت ها در آن تدریجی هستند و نه قاطع. در دیدگاه های موجود اخلاق هنجاری، معیار تمایز سه نظریه: وظیفه، نتیجه و فضیلت، قاطع و بسته در نظر گرفته شده است. بر همین اساس، برخی از اخلاق پژوهان قرآنی نیز با استناد به آیات، تنها یکی از دیدگاه های رایج اخلاق هنجاری را برگزیده و به قرآن کریم نسبت داده اند. به طور نمونه؛ حسینی رامنندی در پی اثبات نتیجه گروی اخلاق قرآنی و هم چنین تأیید خود گرایی اخلاقی برآمده است (حسینی رامنندی، ۱۳۹۸). اما شواهد قرآنی مؤید نظریه ای فراگیر و طیفی است که هر سه دیدگاه موجود را در بر می گیرد.

در ادامه و با تبیین نظریات اخلاق هنجاری، شواهد قرآنی هر یک از دیدگاه ها را مورد بررسی قرار داده و تلاش می کنیم تا با تبیین نظریات اخلاق هنجاری معاصر و تعیین نسبت نظریه ی اخلاقی قرآن کریم با هر یک، دیدگاه قرآن پیرامون نظریه ی اخلاق هنجاری را تبیین کنیم.

### ۱- نظریه ی اخلاقی قرآن کریم و نتیجه گرایی

در این بخش، به معرفی اجمالی نتیجه گرایی و صورت بندی های مختلف از آن در اخلاق هنجاری خواهیم پرداخت و مشخص می کنیم نظریه ی اخلاقی قرآن کریم چقدر با این نظریه قرابت دارد.

#### ۱-۱- نتیجه گرایی

اگرچه درباره ی تعریفی کاملاً جامع از نتیجه گرایی اتفاق نظر وجود ندارد، می توان تعریفی عرضه کرد که جامعیت بسیاری داشته باشد. براساس نتیجه گرایی اخلاقی، جایگاه اخلاقی عمل، یعنی درستی یا نادرستی این عمل به لحاظ اخلاقی با نتایج آن مشخص می شود (Carlson, 1995: 5).

درواقع، یک نظریه نتیجه‌گرا بر این باور است که احکام اخلاقی کاملاً مبتنی بر نتایجی هستند که یک فعل به بار می‌آورد. یک فعل را با توجه به نتایج آن درست یا نادرست می‌دانند. این نگرش به فهم عرفی ما استناد می‌کند. این که کاری را انجام دهیم یا نه، بدین وسیله تعیین می‌شود که درباره نتایج آن چه فکر می‌کنیم، آیا نتایج آن را خوب می‌دانیم یا بد. البته انسان‌ها به ناچار دیدگاه‌های متفاوتی درباره این که آیا نتیجه خاصی خوب است یا بد، دارند و همین امر، دلیل تنوع بسیار زیاد نظریه‌های نتیجه‌گرایانه است (پالمر، ۱۳۹۶، ص ۲۰). به عبارت دیگر، غایت‌گرایان معمولاً ملاک ارزش‌گذاری کارهای اخلاقی را به میزان دستیابی به نتیجه‌ی مورد نظر می‌دانند؛ نتایجی مانند لذت، قدرت، سود و یا کمال (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۶۹).

در نتیجه‌گروی با سه دسته‌بندی مواجه هستیم: فایده‌گروی، خودگروی و دیگرگروی. تمایز دیگرگروی، خودگروی و سود (فایده)گروی، در دریافت‌کنندگان سود و نتایج اعمال است. هر یک از این سه نظریه، به این پرسش که «باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود؟» پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند؛ خودگرایان تنها توجیه‌خردپذیر برای پایبندی به الزامات اخلاقی را منفعت و سود فردی می‌دانند و سودگرایان به دنبال بیشترین خیر عمومی برای بیشترین افراد هستند؛ اما دیگرگرایان معیارهای خودگروی و سودگروی را نمی‌پذیرند و سود شخصی را نادیده گرفته، تأمین منافع دیگران را معیار ارزش اخلاقی قلمداد می‌کنند (فرانکنا، ۱۳۸۳، صص ۴۵-۴۹).

توضیح بیشتر آنکه «خودگرایی اخلاقی» (ethical egoism) را عموماً دیدگاهی تعریف کرده‌اند که می‌گوید آدمی باید هر آن چیزی و فقط هر آن چیزی را انجام دهد که مصلحت، منفعت، مزایا یا خیر خود را به او به بیشترین حد برساند. (ناریسون، ۱۳۹۹ش، ص ۲۵۵) از نظر خودگرایان، تنها وظیفه‌ی اخلاقی هر انسان پیگیری کردن منافع شخصی خودش است؛ در واقع بر مبنای این نظریه، ما هیچ تعهد اخلاقی به سایر انسان‌ها نداریم (Mulgan, 2001: 9).

فیلسوفانی مانند شافتسبری<sup>۱</sup> (۱۷۱۳-۱۶۱۷م)، هاجسون<sup>۲</sup> (۱۷۴۶-۱۶۹۴م)، باتلر<sup>۳</sup> (۱۷۵۲-۱۶۹۲م) و هیوم<sup>۴</sup> (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) را می‌توان از کسانی دانست که به دنبال اثبات گرایش‌های دیگرگروانه در مقابل گرایش‌های خودگروانه بودند. این فیلسوفان برای اشاره به نظریات خود، از مفاهیمی مانند «نیکوکاری»، «احسان» و «شفقت» استفاده می‌کردند. هم‌زمان با این نگرش، آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷م) نظریه پرداز فرانسوی سده‌ی نوزدهم، سخن از نظریه دیگرگروی در اخلاق به میان آورد و برای نخستین بار، واژه‌ی دگرخواهی «Altruism» را وضع کرد و معتقد بود که راه پایان

<sup>۱</sup> Shaftesbury

<sup>۲</sup> Francis Hutcheson

<sup>۳</sup> Butler

<sup>۴</sup> David Hume

دادن به منازعه اجتماعی، تربیت انسان‌هایی است که «برای دیگران زندگی می‌کنند» و نه برای خودشان. در معنای عامیانه کلمه، دگرخواهی به معنای چیزی چون از خود گذشته‌گی شرافت آمیز است (شارلو آر. براون، ۱۳۹۹، ص ۵۳۷).

## ۲-۱- تحلیل نظریه‌ی قرآن کریم بر مبنای نتیجه‌گرایی

نخستین دیدگاه پیرامون نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم، تبیین نتیجه‌نگر از نظام اخلاقی قرآن است. توضیح آنکه در آیات قرآن کریم در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، بر این نکته تأکید شده است که این کارها موجب سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن می‌گردد. یعنی دلیل اینکه این کارها «بایسته» است و انسان باید به انجام آنها اهتمام ورزد، آن است که موجب سعادت او می‌گردد، و این عین «نتیجه‌گرایی» است. انسان به عنوان موجودی مختار و آگاه در افعال خود غایت داشته و هر کاری را به هدفی و برای برآوردن غرضی انجام می‌دهد. این دیدگاه با توجه به آیات قرآن کریم بیان می‌دارد که غایت نهایی و مطلوب بالذات انسان در کارهای اخلاقی سعادت، فوز و فلاح نهایی است که اشاره به برخورداری او از بالاترین سرورها و ابتهاج‌ها به لحاظ کمی و کیفی دارد. به بیان دیگر، اگر قرآن کریم به تقوا دعوت می‌کند، برای آن است که موجب فلاح و رستگاری انسان می‌شود. «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰ / ۳) و نیز اگر از مؤمنان می‌خواهد که فراوان خدا را یاد کنند، به این دلیل است که موجب فلاح ایشان می‌گردد. «وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه: ۱۰ / ۶۲) یادکرد جهنم و بهشت و تأکید بر نعمات بهشتی و عذاب‌های دوزخی که در انتظار خوبان و بدان است، همه از این حقیقت حکایت دارد که دیدگاه اخلاق قرآن کریم، دیدگاهی نتیجه‌گراست، تا آنجا که گاه از تعبیر تجارت و خرید و فروش نیز در متون دینی استفاده شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف: ۱۲ / ۶۱)؛ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (توبه: ۱۱۱ / ۹) (برای مطالعه‌ی بیشتر نک: حسینی رامندی، ۱۳۹۸).

البته نتیجه‌گرایی قرآنی با توجه به مبانی هستی‌شناختی خاصی که دارد، از جهت مصداق کاملاً در تمایز با نتیجه‌گرایی در اخلاق هنجاری است و قرائتی الهیاتی از این نظریه محسوب می‌شود. بر همین اساس، «لذت» بر اساس هستی‌شناسی قرآنی محدود و منحصر به عالم ماده و صرفاً این جهانی نیست و انسان می‌تواند به جهت رسیدن به لذتی پایدار و برتر، از لذات محدود دنیا صرف نظر نماید. توضیح بیشتر آنکه قرآن کریم هر چند منکر لذات دنیوی نیست و در مواردی رسیدن به آن لذت را نیز توصیه می‌کند؛ مانند خوردن و آشامیدن و زینت کردن و ازدواج (ر.ک: اعراف / ۳۱؛ بقره / ۵۷؛ روم / ۲۱) اما بیشتر بر لذات اخروی تأکید دارد و بیان می‌کند که این لذات پایدارتر و برترند. با توجه به صورت‌بندی موجود در نظریات نتیجه‌گرایی - خود‌گروی، دیگر‌گروی و فایده‌گروی - شواهد متعددی که مؤید این دسته از تقریرات نتیجه‌گروی باشد، وجود دارد. همان‌طور که بیان شد، در فایده‌گرایی باید به دنبال بیشترین خیر برای بیشترین افراد جامعه بود. آن‌جا که خطاب‌های ادله‌ی شرعی عمومی بوده و به کاری توصیه می‌شود

که نفع همگانی دارد، رویکردی فایده‌گرایانه پدید می‌آید. البته ناگفته نماند که در بررسی شواهد قرآنی، آیات الاحکام متمایز و جدا از آیات اخلاقی در نظر گرفته نمی‌شوند. برای نمونه؛ در آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹) مقصود از «حیات» و «زندگانی» در اجرای حکم قصاص، بیش از آنکه به حیات خود فرد و یا کسی که قصاص می‌کند و یا قصاص می‌شود، اشاره داشته باشد، مایه‌ی حیات برای عموم جامعه‌ی مسلمانان است و نفع آن به عموم می‌رسد. بنابراین با قصاص، حیات بقیه‌ی افراد اجتماع تداوم می‌یابد؛ به سبب بازدارندگی عمومی و ایجاد ترس در مجرمان. اگرچه برای خود قاتل هم از آن جهت که مانع انباشت گناهان بعدی می‌شود، سود دارد، اما این نفع، جنبه عمومی داشته و بیشترین فایده را برای بیشترین افراد (جامعه) دربردارد.

در آیه‌ای دیگر، درباره‌ی غنایم جنگی و چگونگی تقسیم آن‌ها بیان می‌کند: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر، ۷) در این آیه شریفه چنین استدلال می‌شود که برای منحصر نشدن چرخش اموال در دست ثروتمندان، خداوند این حکم را وضع کرده است که «فیء» به مساکین و فقرا و دیگر افراد ذکر شده در آیه، برسد. درست است که گروه‌های مذکور از این حکم بهره‌مند می‌شوند؛ اما در این استدلال، منافع عموم ملاحظه شده است و نه منفعت افراد خاص. این نفع عمومی از تعادل و پخش اموال در دست مردم حاصل می‌شود که به فایده‌گرایی مرتبط می‌شود. از جهت سلبی نیز، خداوند گاهی کسانی را که به زیان عموم مردم عمل می‌کنند، نکوهش می‌کند: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره، ۲۰۵) اگر کسی که عهده‌دار کاری می‌شود، سبب فساد شود و طبیعت و آدمیان را از بین ببرد، به دلیل آن که منافع عمومی را به خطر می‌اندازد، مبعوض خداوند خواهد بود. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که در این موقعیت‌ها، معیار خیر و شر، ملاحظه‌ی منافع عمومی است.

از سوی دیگر، بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم در ظاهر بر خود‌گروی اخلاقی تأکید کرده‌اند؛ زیرا برای دعوت به فعل اخلاقی، از عنصر وعده و وعید، که بازگشت آن به جلب سود برای خود و دفع زیان از خود است، استفاده شده است و این با دیدگاه «خود‌گروی» سازگار است؛ یعنی به انسان گفته می‌شود برای آنکه به سعادت برسی و از نعمت‌های جاودان بهشت برخوردار شوی و از عذاب دوزخ خلاصی یابی، عمل صالح انجام بده. این سخنان، مصداق بارز خود‌گروی است. به دیگر سخن، براساس مبانی اخلاق در قرآن همچون مختار بودن انسان، غایت و مطلوب‌نهایی داشتن انسان و تلاش برای رسیدن به آن هدف، که سایر مباحث اخلاقی آن بر اساس آنها بیان شده‌اند، به نظر می‌رسد که تا حدود زیادی می‌توان شواهدی را برای خود‌گروی اخلاقی مهیا نمود. بدین جهت با مراجعه به قرآن کریم، واژگان و مفاهیمی را می‌یابیم که به نوعی می‌تواند در قامت غایت و هدف فعل اخلاقی درآید. بر اساس مطالعات

انجام شده، همه‌ی مفاهیم و واژگان مورد نظر، جنبه‌ی مقدمی برای دو واژه‌ی فلاح و فوز داشته و در آیات متعددی از قرآن هم مقدمه‌ای برای رسیدن به فلاح و فوز قرار گرفته‌اند. اما این دو واژه، مقدمه‌ای برای مفهومی دیگر قرار نگرفته‌اند. از سوی دیگر، رسیدن به فلاح و فوز بالاترین منفعتی است که عائد خود شخص می‌شود و یک خود‌گرای اخلاقی اگر برای رسیدن به فلاح و فوز خود در آخرت تلاش نماید، کاملاً مورد تأیید قرآن کریم قرار خواهد گرفت و تحلیل غایت فلاح و فوز در راستای خود‌گروی اخلاقی، متبادر و مطابق به ظاهر آیات مربوط به آنهاست. (صادقی و پاشایی، ۱۳۹۷، ص ۷۵) اما از طرف مقابل، آیاتی نظیر «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۳۶) بر «دیگر‌گروی» اخلاقی دلالت دارند؛ زیرا که خداوند به مطلق احسان و نیکی امر کرده و آن را مشروط و مقید به منافع شخصی نکرده‌است؛ مثلاً نفرموده: «به پدر و مادر خود احسان کنید تا فرزندان شما هم به شما احسان کنند» یا اینکه «به جهت احسانی که والدین در کودکی به شما داشته‌اند، پس شما نیز به آنها نیکی کنید» یا اینکه «به شرط اسلام و ایمان، به دیگران احسان کنید». هم چنین، متعلق احسان و نیکوکاری، گسترده است و در گروه خاصی منحصر نشده‌است؛ زیرا در صورتی که متعلق احسان، فقط خویشاوندان باشند، ممکن است این اشکال طرح شود که در اینجا به سبب علقه‌های خویشاوندی، به احسان امر شده‌است. در این آیه، دیگران اعم از والدین، خویشاوندان، همسایگان، همنشینان و کسانی که هیچ گونه تعلق و منافع شخصی درباره آنها متصور نیست (مستحق، در راه مانده و...). البته می‌توان با تقدم والدین بر خویشاوندان یا همسایه خویش بر همسایه بیگانه، اولویت بندی در نظر گرفت که با دیگر‌گروانه بودن احسان منافات ندارد و نکته‌ای است که باید لحاظ شود.

نظیر آنچه بیان شد در آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ بِعَظْمِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نیز ظهور دارد. علامه طباطبایی، عدالت و احسان را در این آیه به معنای اجتماعی تفسیر می‌کند. بر این اساس، عدالت اجتماعی، یعنی با هریک از افراد جامعه باید به گونه‌ای رفتار شود که مستحق و سزاوار آن است و «احسان» به معنای کار نیکو نیست؛ بلکه به معنای نیکی به دیگری است؛ یعنی سود و خیررسانی به دیگران؛ نه برای تلافی و مجازات؛ بلکه ابتدائاً و تبرعاً؛ به گونه‌ای که خیر دیگران را با خیر بیشتری تلافی کند و شر آنان را با شر کمتری مجازات نماید. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۳۰-۳۳۲).

در آیه «وَأَنْتَعِمُ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيحَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص: ۷۷)، همان گونه که خداوند از باب احسان و لطف و بدون اینکه کسی مستحق باشد، به انسان نعمت بخشیده است، انسان نیز باید از این نعمت‌های الهی به مخلوقات خداوند احسان کند. در این آیه شریفه، علاوه بر «منافع دیگری»، به منافع و حدود «خود» نیز اشاره شده است. البته این مسأله، هیچ مانعی برای

دیگرگرایی نیست؛ زیرا دیگرگروی، انکار منافع شخصی نیست؛ بلکه مدعا این است که انسان به دلیل احسان خداوند در زندگی او، باید علاوه بر منافع خود، به منافع دیگران نیز پردازد و احسان کند. (صادقی و خوانساری، ۱۳۹۵، ص ۲۱) خودگرایان در تبیین این دسته از آیات که بر دیگرگروی دلالت دارند، بیان می کنند که با وجود توجه شایان قرآن به دیگرگرایی اخلاقی و تشویق به انسان دوستی و جامعه‌نگری، اهرم اصلی قرآن برای انگیزش توده‌ها و پایبندی آنان به الزامات اخلاقی به خودگرایی باز می گردد؛ یعنی قرآن برای تشویق انسان به خیر و نیکی و پرهیز از شر و بدی در ابعاد فردی و اجتماعی، معمولاً بر اموری تأکید می کند که جنبه نفع یا زیان فردی دارد و با تکیه بر چنین گرانیگاهی است که مخاطبان را با انگیزه هرچه بیشتر به سمت دیگر دوستی سوق می دهد. اما به نظر می رسد این استدلال کامل نبوده و آیات مورد نظر برخلاف مبانی انسان‌شناسانه‌ای که خودگرایان بر درستی آن تأکید دارند، حداقل بر حسن افعال دیگرگروانه دلالت دارد. از این منظر، نه تنها دیگرگروی - برخلاف مدعیان خودگروی - برای انسان امری ممکن بوده، بلکه از دیدگاه قرآن امری ستودنی نیز شمرده می شود.

در جمع بندی شواهد بیان شده می توان گفت که نه تنها دلیلی بر انحصار انگیزه‌های اخلاقی در انگیزه‌های خودگروانه، فایده‌گروانه و یا دیگرگروانه از منظر قرآن کریم وجود ندارد؛ بلکه دلایلی بر امکان و حسن دیگرنظریات اخلاق هنجاری نیز در آیات قرآن وجود دارد و متناسب با سطح مخاطب، در او انگیزش اخلاقی ایجاد می کند. بنابراین، نمی توان اخلاق هنجاری از منظر قرآن کریم را تنها به یکی از گونه‌های نتیجه‌گروی محدود نمود؛ زیرا در این صورت، برای توجیه‌پذیری دیدگاه موردنظر، باید شواهد قرآنی نظریات رقیب را به تأویل برد که با توجه به تعدد شواهد و ادله، با دشواری‌های فراوانی همراه خواهد بود. افزون بر آن، با وجود اشکالات و مناقشات متعددی که پیرامون دیدگاه‌های خودگروی، دیگرگرایی و فایده‌گرایی در کتب فلسفه‌ی اخلاق مطرح شده است، پذیرش یکی از این سه دیدگاه و تخطئه‌ی نظریات بدیل، محل تردید است (صادقی، ۱۳۹۹، ص ۳۷-۶۶). در نتیجه، به صرف وجود شواهد متعدد قرآنی که بر دیدگاه‌های نتیجه‌گروی دلالت دارند، نمی توان اخلاق قرآن کریم را منحصرأ «اخلاق نتیجه‌گرا» نامید و دیگر نظریات را از اساس باطل دانست؛ بلکه امکان تلفیق دیگر نظریات با اخلاق نتیجه‌گرا وجود دارد.

## ۲- نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم و وظیفه‌گرایی

در این بخش، نظریه‌ی وظیفه‌گرایی اخلاقی را معرفی و پس از آن تلاش می کنیم نمونه‌هایی را از آیات قرآن کریم مشخص کنیم که با وظیفه‌گرایی قرابت دارد.

## ۱-۲-وظیفه‌گرایی

یکی از مهم‌ترین نظریات هنجاری در فلسفه‌ی اخلاق معاصر، وظیفه‌گرایی است که رقیب اصلی نتیجه‌گرایی است. وظیفه‌گرایان اخلاقی معتقدند وظایف اخلاقی ما فی‌نفسه ارزشمند هستند؛ حتی اگر هیچ نتیجه‌ی مثبتی در زندگی ما نداشته باشند. براساس صورت‌های معتدل‌تر وظیفه‌گرایی، درستی اخلاقی عمل فقط برخاسته از نتایج آن نیست و باید ملاحظات وظیفه‌گرایانه را نیز در نظر گرفت (Kagan, 1998: 71). صورت‌بندی‌های مختلفی از وظیفه‌گرایی وجود دارد؛ اما مهم‌ترین و معروف‌ترین صورت‌بندی، نظریه‌ی اخلاقی کانت است. کانت از تکلیف‌گرایی، قاعده‌محور دفاع و براساس آن قوانین کلی را به ما معرفی می‌کند که با آن‌ها می‌توانیم در شرایط جزئی عمل، تکلیف اخلاقی خود را تشخیص دهیم (پالمر، ۱۳۸۹، ۱۸۸-۱۸۹). در نظریه‌ی اخلاقی کانت نیز مانند سایر نظریات وظیفه‌گرا، تکالیف اخلاقی محور و هدف اعمال اخلاقی هستند. از نظر کانت عملی اخلاقی است که (۱) مطابق تکلیف اخلاقی باشد؛ (۲) از روی تکلیف اخلاقی انجام شود (Driver, 2007: 80-84).

نظریات وظیفه‌گرایانه معتقدند علاوه بر خوبی یا بدی نتایج یک عمل یا قاعده، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل یا قاعده را صواب یا الزامی گرداند؛ یعنی وجوه خاصی از خود عمل، غیر از ارزشی که به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، وظیفه‌گرا معتقد است که عمل یا قاعده می‌تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷).

## ۲-۲-تحلیل نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم براساس وظیفه‌گرایی

مکتب وظیفه‌گرای اخلاقی از جمله نظریات اخلاق هنجاری است که به ویژگی‌های خاصی از خود عمل و انجام تکلیف، بدون توجه به نتایج آن، اهمیت می‌دهد. در بررسی آیات قرآن کریم، گزاره‌های متعددی دال بر وظیفه‌گرایی اخلاق در مکتب اخلاقی قرآن کریم به دست می‌آید. در وظیفه‌گرایی، خوبی یا بدی از خود افعال نشأت می‌گیرد و به نتایج نظر ندارد. درواقع، وجود قواعد مطلق اخلاقی بهترین شاخص برای ارزیابی وظیفه‌گروی آیات قرآن کریم است. نگاهی به احکام یا گزاره‌های اخلاقی و نیز سایر اوامر شریعت در قرآن، نشان می‌دهد که این آموزه‌ها، علی‌رغم وجود نتیجه و حتی بیان پیامدهای آن، در عمل ناظر به وظیفه‌اند. به دیگر بیان، اصول و قواعد اخلاقی در شرایط مختلف ثابت و یکسان بوده و هرگز به صرف دریافت نتایج بهتر مورد بازنگری قرار نمی‌گیرد.

برپایه‌ی نظریات وظیفه‌گرایانه، نباید صرفاً به دنبال سود و زیان خود، دیگران یا عموم مردم بود؛ بلکه انگیزه‌ی اصلی و ملاک خوبی اعمال، علاوه بر سود، می‌تواند خوبی خود آن اعمال نیز باشد. افزون بر عقل در تشخیص کلیات اعمال خوب و بد، یکی از راه‌های مهم برای شناخت خوبی و بدی افعال شریعت است. حال باید پرسید که آیا در

قرآن کریم می‌توان شواهدی بر این مسأله یافت که برخی اعمال، صرف نظر از نتایج آنها، به جهت حسن ذاتی خودشان مستحسن شمرده شوند؟

شیعیان و معتزلیان به سبب پذیرش حسن و قبح ذاتی، معتقدند که دست کم بعضی از افعال، به خودی خود خوب هستند. با وجود آن که نظریه حسن و قبح ذاتی مستقیماً در قرآن کریم دیده نمی‌شود، ولی برخی از زمینه‌های طرح آن در آیات مختلف بازتاب یافته است. فارغ از آیاتی که به نفعی ظلم از خداوند و داوری عادلانه او می‌پردازند، نمونه‌هایی از انگاره حسن و قبح، در امر و نهی‌های قرآنی قابل پی‌جویی است؛ اما مقصود نه امر و نهی‌های ساده است، بلکه آن دسته از اوامر قرآنی است که نشان می‌دهد پیش از ورود حکم شرعی، عنوانی ناظر به نوعی از مطلوبیت بر آن فعل بار بوده است. عنوان قسط از جمله این عناوین است که در موارد متعدد، کاربرد آن به عنوان معیاری برای ارزشیابی اخلاقی اعمال دیده می‌شود؛ مثلاً در آیه دین اشاره دارد به این که هر امر کوچک و بزرگی را با اجلس مکتوب سازید نزد خداوند به قسط نزدیک‌تر است (بقره: ۲۸۲). در جایی دیگر می‌گوید به پیمان‌ها و ترازو به قسط وفا کنید (انعام: ۱۵۲؛ هود: ۸۵؛ نیز الرحمن: ۹) و آنجا که می‌فرماید اگر ترسانید که درباره یتیمان قسط نورزید چگونه باید ازدواج کنید (نساء: ۳). در تمامی این موارد عمل به قسط، به مثابه معیاری پیشینی برای ارزشیابی عمل معرفی شده است. در آیات قرآنی مکرراً عدل و قسط به گونه‌ای مطرح می‌شود که نشان می‌دهد پیش از نزول شرایع، معنای خود را داشته‌اند و شرایع برای برپایی آن آمده‌اند. عنوان دیگری که به مثابه ارزش‌گذاری پیش از ورود شرع دیده می‌شود، عنوان فحشاء است. شیطان مردم را به فحشاء امر می‌کند (بقره: ۲۶۸، ۱۶۹؛ نور: ۲۱). این درحالی است که خداوند از فحشاء نهی می‌کند (نحل: ۹۰) بدان امر نمی‌کند (اعراف: ۲۸) و نماز از فحشاء باز می‌دارد (عنکبوت: ۴۵)، (پاکتچی، ۱۳۹۳، ص ۱۱).

علاوه بر آنچه بیان شد، برخی آیات قرآن بر کسب رضای الهی تأکید دارند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷) براساس این آیه شریفه، معیار فاعل فقط جلب رضای خداوند بوده و به نیت «ابتغاء مرضات الله» چنین کرده است؛ یعنی علت کار ایشان، فقط به دست آوردن رضای الهی بود، اگرچه این عمل برای خود فاعل هم نتایج مطلوبی دارد اما هدف او از انجام این عمل کسب این نتایج نبوده و او صرفاً بر اساس رضای الهی این عمل را انجام داده است. بر همین اساس به نظر می‌رسد که آیه مزبور به روشنی بر این نکته دلالت دارد که فاعل هیچ چیز دیگری در نظر نداشته‌است و این می‌تواند نشان از وظیفه‌گرایی محض باشد؛ یعنی فاعل اخلاقی فقط همان چیزی را می‌خواهد که خدا خواسته است و به آن راضی است. آیات دیگری نیز بر همین مضمون دلالت دارند: «مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» (حدید: ۲۷). در این آیه اشاره شده‌است که کارها باید برای «کسب خشنودی خدا» باشد. هدف از انجام کار، چیزی از قبیل پاداش و منفعت نیست. در آیه‌ی دیگری نیز (لیل: ۱۷-۲۱)



اشاره شده است که کارها باید برای «ابتغاء وجه الهی» باشد و پاداش چنین کسانی که کارها را فقط برای رضای خدا انجام دهند، این است که به زودی راضی خواهند شد؛ یعنی رضایت خودشان، نتیجه‌ای است که خداوند وعده‌ی آن را می‌دهد، نه اینکه هدف خودشان بوده باشد. پس نباید گمان شود که همین رضایت وعده داده شده، می‌تواند انگیزه‌ی انجام اعمال باشد؛ زیرا قبل از آن به صراحت فرموده است: «إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (لیل: ۲۰)؛ یعنی کار او انحصاراً برای رضای خداوند بوده است، نه برای راضی شدن خودش. به دیگر سخن، در چنین آیاتی، تقابل میان نیت و نتیجه، به خوبی نشان داده شده است؛ زیرا در این موارد که نتیجه مطرح می‌شود، بدین معنا نیست که نیت و انگیزه‌ی فاعل نیز همین نتایج بوده است، بلکه صرفاً در صدد بیان این است که چنین افعالی، نتایج مورد اشاره را نیز در بردارند؛ اما فاعل جز برای به دست آوردن رضایت حق، قصد دیگری نداشته است. به این مطلب در آیات دیگر نیز تصریح شده است: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا. إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَّا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (انسان: ۸-۹) این آیات نیز می‌تواند شاهدی بر وظیفه‌گرایی باشد؛ چرا که اهل بیت (ع) به صراحت آیه، افطار خود را برای خشنودی خدا و از روی محبت الهی، به مسکین و یتیم و اسیر بخشیدند و هیچ قصد خودگرایانه یا منفعت جویانه‌ای نداشتند و برای خود چیزی نخواستند؛ اگرچه این عمل نتایج اجتماعی هم دربرداشته است. گویا در نگاه قرآنی فعل اخلاقی باید برای رضای خدا باشد؛ در عین حال این فعل در کوتاه مدت یا دراز مدت برای فرد و جامعه نیز منفعت دارد.

باید توجه داشت که اگر کسی مبنای غایت‌گرایانه داشته باشد و نخواهد این شواهد را بپذیرد، راهی برای توجیه هریک از آیات یادشده پیدا می‌کند. از جمله، می‌تواند بگوید: «کسب رضای الهی، موجب جلب منافع دنیا و آخرت می‌شود و این یک مبنای خودگرایانه است». گرچه وظیفه‌گرایان نیز می‌توانند پاسخ دهند که «داشتن منافع، مستلزم درنظرداشتن آن منافع هنگام انجام کار نیست و ظواهر ادله‌ی یادشده، بیشتر دلالت بر این دارد که چیزی جز رضای الهی مدنظر نیست» (صادقی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۳).

باتوجه به آنچه بیان شد مشخص می‌گردد که نظریه وظیفه‌گرایی جایگاه بالاتری نسبت به گونه‌های نتیجه‌گرا در سلسله مراتب نظریات اخلاق هنجاری دارد؛ چرا که ما در شهودات اخلاقی خود می‌یابیم که استدلال‌هایی فراتر از سود و زیان داریم و به مدد آن‌ها دست به عمل می‌زنیم، بی‌آنکه عمل خویش را در چارچوب نتیجه‌ی آن محک بزنیم. درواقع، انسان وظیفه‌گرا خود را از سود و زیان افعال رها کرده و صرفاً بر پایه‌ی آنچه حق می‌بیند، عمل می‌کند. انسانی که حاضر است همه چیز خودش، حتی نظرش را در برابر امر الهی تخطئه کند، یک نحو تعهد اخلاقی سطح بالا دارد (صادقی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۸). اما با این وجود، اغلب مردم نمی‌توانند وظیفه‌گرا باشند؛ زیرا برای بسیاری از مردم، هر عملی تنها بر پایه‌ی نتایج، مطلوبیت پیدا می‌کند، نه ذات عمل و اگر یک الگوی اخلاقی نتواند و یا نخواهد منافع

مردم را مورد نظر قرار بدهد، موفق نخواهد بود. ضمن آنکه اشکالات متعددی درباره‌ی نظریه وظیفه‌گرایی و تقریرات آن طرح شده است که نشان از ناکارایی این طرح برای تبیین کنش‌گری اخلاقی تمامی انسان‌ها دارد. بنابراین باید در جست‌جوی نظریه‌ای فراتر از وظیفه‌گرایی برآییم.

### ۳- نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم و اخلاق فضیلت‌محور

در این قسمت، اخلاق فضیلت‌محور را معرفی و تبیین و پس از آن با توجه به معیارهای موجود در این نظریه، نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

#### ۳-۱- خلاق فضیلت‌محور

در برابر اخلاق وظیفه‌گرا و نتیجه‌نگر - که هر یک به گونه‌ای متوجه «رفتار» و «کنش» هستند - برخی برآنند که وظیفه اصلی اخلاق و نظام اخلاقی، به دست دادن معیاری عام برای رفتارها نیست؛ بلکه پاسخ به این پرسش اساسی است که «انسان باید چگونه زندگی کند و چگونه باشد؟». اگر منش کسی درست باشد، کنش او نیز به‌طور طبیعی درست خواهد بود. اهمیت تاریخی این دیدگاه، به حدی است که آشکارا آن را از دیدگاه‌های هنجاری دیگر در معیار صواب و خطای اخلاقی و نظام‌های گوناگون مبتنی بر آن متمایز می‌سازد. اگر سابقه‌ی نظریه‌هایی همچون «وظیفه‌گرایی کانتی» یا «سودگرایی» از دو قرن تجاوز نمی‌کند؛ اما در مقابل، سابقه‌ی نظریه‌ی فضیلت به قدمت علم اخلاق است. بنابراین، گرچه این نوع نگاه به اخلاق، ریشه‌ای کهن دارد اما بعد از جنگ جهانی دوم مجدداً احیا گشت. خانم آنسکوم در سال ۱۹۵۸ با نگارش کتاب *فلسفه اخلاق معاصر* این بحث کهن را دوباره مطرح ساخت که چگونه باید زیست و وظیفه اصلی اخلاق چیست؟ اشکال اصلی آنسکوم بر نظریه‌های رایج آن بود که به جای تأکید بر فاعل فعل اخلاقی بر خود فعل متمرکز شده‌اند و به انسان به مثابه ماشینی برنامه‌ریزی شده می‌نگرند. از این منظر، تفاوتی میان نظریه تکلیف‌گرای کانت و نظریه نتیجه‌مدار میل وجود ندارد؛ زیرا هر دو به جای توجه به انسان، گویی با شخصیت بی‌چهره‌ای مواجه هستند که عاطفه ندارد و تنها باید براساس معیاری معین، افعال خاصی را صورت دهد (نک: ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۲۸۶؛ اسلامی، ۱۳۸۷، صص ۱-۲۲).

با توجه به احیای جدید اخلاق فضیلت‌مدار، اگر دوباره به مسأله دقت کنیم، خواهیم دید که می‌توان از منظر دیگر، این معیارها را دسته‌بندی کرد. مطابق با این نگاه، معیارهای صواب و خطای اخلاقی به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند: دسته‌ی اول: معیارهایی که تنها به فعل انجام شده توجه می‌کنند و از آن بر می‌خیزند. این معیارها می‌گویند: هرگاه فعلی دارای شرایط ویژه‌ای باشد، اخلاقی است.

دسته‌ی دوم: معیارهایی که بیشتر به فاعل فعل و ویژگی‌های شخصیتی و منشی او توجه دارند. اگر چه خود فعل در این حالت مورد توجه است، اما این دیدگاه، احکام ناظر به فضیلت مربوط به افعال را ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر

به فضیلت مربوط به فاعل‌ها و انگیزه‌ها یا ویژگی‌های آنها می‌انگارد. از این رو، اگر فاعل در انجام فعلش دارای انگیزه‌ی شایسته بوده و عملش صرفاً به خاطر ارزش و فضیلت بودن آن صورت گرفته باشد، آن عمل فضیلت‌مندانه بوده و اخلاقی است، و گرنه غیراخلاقی و ناصواب است. به کسانی که به این معیار در صواب و خطا بودن اعمال و گزاره‌های اخلاقی باور دارند «فضیلت‌محور» یا طرفداران اخلاق فضیلت می‌گویند. اینان همواره به جای آنکه به دنبال تحصیل سود بیشتر باشند یا امر و نهی کنند آدمیان را تشویق و ترغیب می‌کنند تا ملکات شایسته و فضایل را در خود پرورش دهند و رذایل را از خود دور سازند. بنابراین، فضیلت‌گرایی، نظریه‌ای در مقابل دیگر نظریات هنجاری است؛ بدین معنا که نظریات دیگر، ناظر به اصول و اعمال‌اند و ملاک ارزشمندی اخلاقی را با توجه به اعمال می‌سنجند و ارزش اخلاقی را این‌گونه تعیین می‌کنند که افعال با معیارهایی مثل «سود» یا «وظیفه» تطبیق داشته باشد. از این‌گونه نظریه‌ها، به «اخلاق اصول»، «اخلاق قواعد» یا «اخلاق افعال» یاد می‌شود؛ اما اخلاق فضیلت، به افعال و اصول و معیارهای آن‌ها به مثابه‌ی معیار اصلی، توجهی ندارد؛ بلکه مهم این است که خود شخص فاعل، فضیلت‌مند شود.

## ۲-۳- تحلیل نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم بر اساس اخلاق فضیلت‌محور

فضایل و رذایل در اخلاق اسلامی نام‌هایی آشنا هستند. محققان اخلاق اسلامی اغلب تعاریف کلی و مبانی عام خود در فضیلت را از یونانیان برگرفته‌اند، اما اصلاحات جدی در آن صورت داده‌اند. بنابراین اگرچه آثاری نظیر *تطهیر الاعراق* ابن مسکویه، *احیاء علوم و کیمیای سعادت* غزالی، *اخلاق خواجه نصیر، المحجبه البیضاء* فیض کاشانی و *جامع السعادات* نراقی در چگونگی تقسیم بندی‌های فضایل و رذایل، در شماره‌ی فضایل بنیادین و در بیان چگونگی علاج معضلات اخلاقی بهره‌ای از اخلاق فضیلت‌محور یونانی دارند؛ اما به جهت اصلاح بسیاری از دیدگاه‌های موجود در دوران یونانی از سوی این عالمان، نمی‌توان اخلاق فضیلت‌محور اسلامی را صرفاً دنباله‌روی مکتب فضیلت‌محور یونانی دانست (نک: پینکافس، ۱۳۸۲، ۴۵-۴۸).

فضیلت‌گرایی، با شخصیت و ملکات روحی و ویژگی‌های منش آدمی سر و کار دارد، نه افعال او. در این نظریه، به سنجه‌ای برای تعیین معیار و اصول اخلاقی نیاز نیست تا رفتارها با آن‌ها تطابق یابد؛ بلکه باید درون انسان، پاک و طاهر شود. معیار اصلی، خود فاعل است، نه فعل او. پس در اخلاق فضیلت، درون فاعل اخلاقی باید رشد یابد و وقتی فاعل فضیلت‌مند شد، هر کاری که از او صادر شود، خوب خواهد بود. به تعبیر دیگر، روح فضیلت‌مند، معیار اخلاقی بودن است.

در قرآن از شخصیت و ملکات انسان با نام‌های مختلفی یاد شده است. قرآن از روح انسان که محل استقرار ملکات است، با تعابیر مختلفی مانند: قلب، صدر، فؤاد و نفس یاد می‌کند. به احتمال زیاد هریک از این واژه‌ها از لطافت معنایی خاصی برخوردارند و تفاوت‌هایی لطیف و دقیق در کاربرد و معنا دارند، اما در بحث ما چندان

تفاوتی ایجاد نمی‌کند و همه را دال بر امری درونی می‌دانیم که در زبان اخلاق فضیلت به شخصیت و ملکات فاعل تعبیر می‌شود.

از نگاه آیات قرآنی، رفتارها هم برخاسته از قلب و شخصیت انسان هستند و هم مؤثر بر آن؛ در واقع آیات در این مسأله به دو دسته تقسیم می‌شود: آیات دال بر اینکه رفتار برخاسته از قلب است و آیات دال بر اینکه رفتار انسان، ویژگی‌های قلب را شکل می‌دهد.

برخی آیات، رفتارهای انسانی را منسوب به قلب و شخصیت آدمی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که عامل اصلی در بروز رفتارها قلب او دانسته شده است. قلب انسان با توجه به این دسته از آیات ریشه رفتار ماست. برای نمونه؛ در تفسیر «شاکله» در آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴) دست کم سه معنا ذکر شده است؛ برخی به نیت و گاه به خلق و خو تفسیر کرده‌اند که مرتبط با درون آدمی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱ و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۹) برخی دیگر به طبیعت و یا طینت تفسیر کرده‌اند که در بیشتر موارد تحت اختیار آدمی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳). دسته سوم نیز هستند که «شاکله» را به اعتبار «اهدی سیلا» به معنای روش و مذهب گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹۰؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳). آیه طبق معنای دوم و سوم ارتباطی با بحث ما نخواهد داشت، اما اگر آن را به خلق و خو تفسیر کنیم، مرتبط با بحث ما خواهد بود. طبق این معنا، رفتار و فعل انسان معلول شاکله فرد است و آنچه اخلاق باید به دنبال ساخت و تربیت آن باشد، شاکله و منش‌های فرد است، نه رفتار او. منش‌ها و شخصیت در این نگاه تقویت می‌شود.

آیاتی نیز به صورت موردی و مصداقی، رفتار و اعمالی را به قلب و روح انسان منتسب می‌کند. (حجرات: ۳؛ احزاب: ۳۲؛ حج: ۳۲) از مجموع این آیات می‌توان کلی‌جاری در این مصادیق که همان محوریت قلب و نشأت گرفتن رفتار از قلب است را برداشت کرد.

یکی دیگر از اصولی که فضیلت‌گرایی شناخته شده است، معرفی اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی است (صادقی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۴). براساس این آیات، انسان باید ببیند یک الگوی اخلاقی چه می‌کند، سپس تلاش کند تا مثل او شود؛ یعنی لزومی ندارد که ایشان عمل خوب را تعریف کند و بگوید این گونه عمل کنید. کافی است خود او را معیار قرار دهیم و بدیهی است که معیاربودن یک شخص، به معنای معیار بودن او به مثابه یک فرد فضیلت‌مند است که هر چه کند، خوب و زیباست. در آیات قرآن کریم، پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت ایشان و پیامبران الهی (ع) به عنوان الگو معرفی شده‌اند (احزاب: ۲۱).

در ادامه، برخی از آیات را که می‌توان به عنوان شاهدی بر نظریه‌ی فضیلت‌گرایی برشمرد، بیان خواهیم کرد. از آنجا که در اخلاق فضیلت، درون فاعل اخلاقی باید رشد یابد و وقتی فاعل فضیلت‌مند شد، هر کاری (فعل) که از او

صادر شود، خوب خواهد بود و با در نظر گرفتن این نکته که «ایمان» مهم‌ترین فضیلت دینی از نظر قرآن شمرده می‌شود، این شواهد را به دلیل ارزیابی ملاک درون (ایمان) و ملاک بیرون (عمل اخلاقی) به دو دسته تقسیم می‌کنیم؛ برخی آیات که عمل صالح را مشروط به ایمان دانسته و برخی دیگر که ایمان و قلب سلیم را تنها عامل سعادت معرفی می‌کند.

### ۱-۲-۳- عمل صالح مشروط به ایمان

بر اساس آیات قرآنی، جایگاه ایمان، قلب است (نک: مجادله: ۵۸/۲۲؛ حجرات: ۷/۴۹ و ۱۴؛ نحل: ۱۶/۱۰۶) ایمان، هم رفتار ساز است و هم ارتباط تنگاتنگی با گرایش‌های انسان دارد. ایمان، مهم‌ترین فضیلت دینی در قرآن کریم شمرده می‌شود؛ در بسیاری از آیات، ایمان شرط پذیرش عمل صالح است (نساء: ۴/۱۲۴)؛ این دسته از آیات بهشت، حیات طیبه، پذیرفته شدن کوشش و فلاح را نتیجه عمل صالحی می‌دانند که در حال ایمان انجام گرفته باشد (طه: ۲۰/۱۱۲، انبیاء: ۲۱/۹۴ و غافر: ۴۰/۴۰ مضمونی شبیه به آیات دارند). در واقع، این آیات عمل صالحی را ارزشمند تلقی می‌کنند که در حال ایمان یا مبتنی بر ایمان صورت گرفته باشد.

برخی دیگر از آیات قرآنی به نحو موضوعی و گروهی مؤید این مضمون هستند؛ مانند آیات ناظر به احباط. «احباط» در لغت به معنای ابطال و بی اثر ساختن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۹). در قرآن کریم، احباط تنها به عمل استناد داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا ایمان مهم‌ترین فضیلت دینی در قرآن است و وجود آن سبب قبولی عمل و عدم آن موجب احباط آن می‌شود.

مواردی که سبب احباط عمل می‌شود، عبارت‌اند از: ارتداد (بقره: ۲/۲۱۷)، شرک (توبه: ۹/۱۷-۱۸)، کفر (محمد: ۴۷/۳۲)، نفاق (احزاب: ۳۳/۱۸-۱۹) و کراهت از آنچه خدا نازل کرده است (محمد: ۴۷/۸-۹). دیگر موارد، هرچند به ظاهر فعل هستند، ولی تصریح در ویژگی‌هایی دارند که در باطن فرد است؛ مانند: بازداشتن از راه خدا و مخالفت ورزیدن با رسول خدا (محمد: ۴۷/۳۲)، کشتن انبیاء و آمران به معروف (آل عمران: ۳/۲۱-۲۲)، اسائه ادب نسبت به پیامبر (ص) (حجرات: ۲/۴۹)، روی آوردن به دنیا و پشت کردن به آخرت (هود: ۱۱/۱۵-۱۶) و انکار آخرت (اعراف: ۷/۱۴۷؛ کهف: ۱۸/۱۰۵). علامه طباطبایی چکیده آیات احباط را این گونه بیان می‌کند:

«محصل این آیه مانند آیات دیگر این است که حبط، کفر و ارتداد موجب بطلان عمل از تأثیر در سعادت زندگی می‌شود. همان طور که ایمان به اعمال انسان زندگی و جان می‌دهد تا مؤثر در سعادت باشند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۹).

## ۲-۳-۱-۲-۳-۲ ایمان و قلب سلیم تنها عامل سعادت

دسته دوم آیاتی هستند که تنها عامل سعادت را ایمان و قلب سلیم دانسته است. با توجه به تبیین علامه طباطبایی از آیه *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* (آیه یازدهم: ۲۴) منظور از کلمه طیب، عقاید حقی است که زیربنای اعمال است و این را می توان همان ایمان گرفت و به قرینه‌ی عمل صالحی که در ادامه آمده است. طبق این تفسیر، آنچه اصل است و به سوی خدا صعود می کند، ایمان است و عمل صالح مانند یک موتور آن را بالا می برد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳).

براساس آیه *إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ* (شعراء: ۸۹) ملاک خوبی اعمال، درون انسان است؛ زیرا در قیامت هیچ چیز جز قلب و روح سلیم، مفید نیست. این آیه، ملاک فایده‌مندی در قیامت را، که می تواند ملاک اخلاقی بودن اعمال به حساب آید، روح سالم انسان معرفی می کند، نه افعال او. در آیه‌ای دیگر، در وصف حضرت ابراهیم (ع) می فرماید: *إِذْ جَاء رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ* (صافات: ۸۴). در این آیه با یافتن حضرت ابراهیم (ع) به محضر پروردگار همراه روح تسلیم وی، مورد اشاره قرار گرفته است. گویا پیام آیه چنین است که عامل رسیدن آن حضرت به این مقام، روح پاک و مطیع ایشان بوده است. پس، از این آیه نیز می توان ترجیح درون بر بیرون و ملاک ارزش‌مندی روح به جای فعل را برداشت کرد.

در جمع بندی تقریر قرآنی اخلاق فضیلت، می توان بیان کرد که هر چند فضیلت‌های اخلاقی در سعادت انسان تأثیر دارند، اما این تفسیر از سعادت و قرب الهی که به «عمل صالح» نقش تبعی بدهد، مورد تأیید قرآن کریم نیست. احتمالاً برای ردّ چنین نگرشی است که در قرآن کریم «عمل صالح» به طور معمول در کنار ایمان و معرفت به خداوند آمده است، تا نشان دهد که برای رسیدن به قرب الهی باید با دو بال ایمان و عمل صالح پرواز کرد (بقره: ۸۲/۲). به تعبیر زیبایی قرآن کریم، رابطه ایمان و عمل صالح دوسویه است و هر کدام در دیگری اثر می گذارد. «کلم طیب» که کنایه از اعتقادات صحیح و حق است، رو به سوی خداوند دارد، اما عمل صالح است که آن را بالا می برد و ارتقا می دهد *مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* (فاطر: ۱۰). از سوی دیگر، «عمل صالح» زمانی ارزشمند می شود که به ایمان ضمیمه شود و هر کدام از «ایمان» و «عمل صالح» سهم خود را در شکل‌گیری ارزشمندی دارند. در واقع، در بحث مورد نظر، اگر ایمان - به تنهایی - معیار ارزشمندی فعل اخلاقی بود، ارزش کل عمل وابسته به آن می شد. بنابراین، فضیلت‌گرایی و شکوفایی واقعی انسان که منشأ صدور افعال اخلاقی است، از نظر قرآن کریم تابع ایمان و انجام عمل صالح است و انسان به تنهایی قادر به شناخت کامل آن‌ها نبوده و براساس معرفت‌شناسی قرآنی برای دستیابی به آن، نیازمند وحی و شریعت می باشد. پس با وجود تأکیدات فراوان قرآن بر رابطه‌ی متقابل و دوسویه‌ی درون و بیرون انسان، نمی توان یکی را انکار کرد یا کاملاً جنبه‌ی فرعی به آن داد. با توجه به این رابطه و شدت تأثیر آن در انگیزش‌های اخلاقی، نیاز به نظریه‌ای است که بتواند هر دو بُعد و جنبه‌ی انسان را

توضیح بدهد؛ نه اینکه منطق کنش‌گری اخلاقی انسان را به یکی از طرفین محدود و منحصر بنماید. اما از آن‌جا که اخلاق فضیلت به شکوفایی درونی انسان می‌پردازد و با توجه به جایگاه و برتری «ذات» انسان در مقایسه با کنش و فعل او، که در جای خود ثابت شده است، اخلاق فضیلت در سلسله مراتب نظریات رایج، جایگاه بالاتری نسبت به دیگر اقسام موجود دارد ولی براساس آنچه گفته شد، از آن‌ها جدا و منفک نیست.

### نتیجه‌گیری

با وجود آیات متعددی که بر هر سه نظریه‌ی رایج اخلاق هنجاری دلالت دارند، تلاش شتاب‌زده برای تأیید یک نظریه و تأویل مؤیدات قرآنی نظریات رقیب، نتیجه‌ای جز خطا و یا در بهترین حالت تقلیل نخواهد داشت. علاوه بر این، پذیرش یکی از دیدگاه‌های رایج و رد دیدگاه‌های بدیل، به معنای نادیده گرفتن گستردگی و تفاوت سطح انسان‌ها در انگیزه‌ی انجام افعال اخلاقی است. انسان‌ها براساس تنوع حالاتی که دارند در انجام هر فعل اخلاقی در گستره‌ی یکی از الگوهای فضیلت، نتیجه و یا وظیفه قرار می‌گیرند و این‌گونه نیست که همه‌ی انسان‌ها در تمامی کنش‌های اخلاقی خویش تنها از یک مبنا و معیار اخلاقی پیروی کنند. بر همین اساس، روی آورد قرآن به اخلاق هنجاری، رویکردی فراگیر و تلفیقی بوده که بر پایه‌ی آن هر سه معیار اخلاقی در یک «کلان‌نظریه» سازمان‌دهی می‌شوند.

از جهت سازمان‌دهی، می‌توان گفت که بیشتر مردم خودگرا هستند و در دامنه‌ی اخلاق قرار دارند. با توسعه‌ی خود، از خودگرایی به دیگرگرایی و سپس در مرحله‌ی فایده‌گرایی که دغدغه‌ی بیشینه‌سازی خیر را دارد، قرار می‌گیرند. وظیفه‌گرایی از رتبه‌ی بالاتری نسبت به گونه‌های نتیجه‌گرایی برخوردار است؛ چرا که وظیفه‌گرا خود را رها از سود و زیان و صرفاً بر پایه‌ی آنچه حق می‌بیند، عمل می‌کند. انسانی که حاضر است همه چیز خودش، حتی نظرش را در برابر امر الهی تخطئه کند، یک نحو تعهد اخلاقی سطح بالا دارد. قسم فضیلت‌نگر از گونه‌ی وظیفه‌گرایی در قله‌ی این هرم اخلاقی قرار می‌گیرد که بدون هیچ‌گونه تأمل، افعال نیک را انجام می‌دهد و انتظار هیچ‌گونه پاداش یا سودی را ندارد.

بنابراین و با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت که کلان‌نظریه‌ی قرآن کریم در اخلاق هنجاری، از یک سو نتیجه‌گرایانه است؛ اما چون سعادت و شادکامی را در گستره حیات آخرتی انسان هم در نظر می‌گیرد (بر پایه‌ی مبنای هستی‌شناختی قرآنی)، آدمی را به تعبدی عقلانی به وحی فرا می‌خواند (مبنای معرفت‌شناختی قرآنی) تا در پرتو روشنایی وحی، راه سعادت ابدی را دریابد، بنابراین از سوی دیگر وظیفه‌گرایانه نیز شمرده می‌شود و سرانجام چون سیر و سلوک در مسیر سعادت ابدی را شکوفایی واقعی انسان می‌داند (مبنای انسان‌شناختی قرآنی)، در زمره‌ی اخلاق‌های فضیلت-گرایانه قرار می‌گیرد. نتیجه آن که معیار اخلاقی قرآن، ضمن جمع ویژگی‌های مثبت نظریات اخلاقی، معیاری منحصر و کلان است که تمام گونه‌های اخلاق هنجاری را شامل می‌شود.

## منابع:

۱. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق.)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ادواردز، پل و بورچرت، دونالد. ام. (۱۳۹۹ش.)، **دانشنامه‌ی فلسفه‌ی اخلاق**، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا، چاپ سوم.
۳. اسلامی، سیدحسن. (۱۳۸۷ش.)، «**اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی**»، **مجله پژوهش نامه اخلاق**، شماره اول.
۴. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۳ش.)، «**معناشناسی حسن و قبح در قرآن و احادیث**»، **دوفصلنامه مطالعات روش شناسی دینی**، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان.
۵. پالمر، مایکل. (۱۳۹۶ش.)، **مسائل اخلاقی: متن آموزشی فلسفه اخلاق**، ترجمه‌ی علیرضا آل بویه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۶. پینکافس، ادموند. (۱۳۸۲ش.)، **از مسأله محوری تا فضیلت گرایی**، ترجمه سید حمید رضا حسینی و مهدی علی پور، ج ۱، قم: دفتر نشر معارف.
۷. جانی پور، محمد؛ لطفی، سیدمهدی. (۱۳۹۴)، «**نقش آیات اخلاقی قرآن کریم در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی**»، تهران: **فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، دانشگاه الزهراء، سال دوازدهم، شماره ۲.
۸. حسینی رامندی، سید علی اکبر. (۱۳۹۸ش.)، **نظریه‌ی اخلاق هنجاری در اسلام**، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. ریچلز، جیمز. (۱۳۹۲ش.)، **عناصر فلسفه اخلاق**، ترجمه‌ی محمود فتحعلی و علیرضا آل بویه، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. سراج زاده، حسن. (۱۳۹۵ش.)، **درآمدی بر نظام اخلاقی قرآن؛ نگاهی نو به چگونگی شناخت و نظام‌مندی‌سازی گزاره‌های اخلاقی قرآن**، اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۱. سوزنچی، حسین. (۱۳۹۹ش.)، «**تمایز فقه و اخلاق؛ تأملی در یک اشتباه تاریخی**»، **فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی**، دوره ۷، شماره ۱، صص ۹-۳۱.
۱۲. صادقی، هادی. (۱۳۹۹ش.)، **فلسفه‌ی اخلاق در دایره‌ی عقل و دین**، قم: کتاب طه.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین (علامه طباطبایی). (۱۳۹۰ق.)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



۱۴. طباطبایی (علامه)، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴ش.)، **ترجمه تفسیر المیزان**، ترجمه‌ی محمد باقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش.)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چ پنجم، تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق.)، **تفسیر جوامع الجامع**، قم: حوزه علمیه قم.
۱۷. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳ش.)، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق.)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. محمدی، مسلم. (۱۳۹۵ش.)، **مقدمه علم اخلاق**، چ ۱، تهران: سازمان جهاد دانشگاهی.
۲۰. مصباح، مجتبی. (۱۳۹۴ش.)، **بنیاد اخلاق**، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸ش.)، **اخلاق در قرآن**، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴ش.)، **فلسفه‌ی اخلاق**، احمدحسین شریفی، چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. میرصانع، سیدمحمدباقر و هادی صادقی. (۱۳۹۸ش.)، «اخلاق فضیلت؛ منظری قرآنی»، **مجله اخلاق پژوهی**، شماره ۴، صص ۲۵-۵۷.
۲۴. صادقی، هادی و محمدامین خوانساری. (۱۳۹۵ش.)، «دیگر گروی اخلاقی؛ منظری قرآنی»، **پژوهش نامه اخلاق**، سال نهم، شماره ۳۲، صص ۷-۳۶.
۲۵. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، **جامع السعادات**، بیروت: اعلمی.

26. Carlson, Erik, (2010), *Consequentialism Reconsidered*, United States, Uppsala University Sweden
27. Driver, Julia, (2007), *Ethics in Fundamentals*, UK, Blackwell Publishing
28. Kagan, Shelly (1998), *Normative Ethics*, UK, Westview Press
29. Tim, Mulgan, (2005), *Demands of Consequentialism*, New York, Celarendon Press

## References

- The Holy Qur'an.
1. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH), *Mu'jm Maqāyīs al-Lugha*, Corrected by Haroun, Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī.
  2. Edwards, Paul and Burchert, Donald. M (2019), *Encyclopaedia of Moral Philosophy*, Translated by Inshā'allah Rahmatī, 3<sup>rd</sup> ed., Tehran: Soufia.
  3. Eslami, Seyed Hassan (2017), "Virtue-based ethics and its relation with Islamic ethics", *Research Journal of Ethics*, Volume 1, Fall.
  4. Paktachi, Ahmad (2013), "The Semantics of Goodness and Ugliness in the Qur'an and Hadith", *Bi-Quarterly Journal of Religious Methodology Studies*, first year, second issue, fall and winter.
  5. Palmer, Michael (2016), *Ethical Issues: The Educational Text of the Philosophy of Ethics*, Alireza Al-e Bouyeh, Tehran: Samt.
  6. Pinckafs, Edmond (2013), *From the Central Problem to Virtueism*, translated by Seyed Hamidreza Hosseni and Mehdi Alipour, Qom: Ma'ārif Publishing House.
  7. Janipour, Mohammad and Lotfi, Seyyed Mahdi (2015), "The role of the moral verses of the Holy Qur'an in the formulation of the personal and social guidance system," *Qur'an and Hadith Sciences Research*, Al-Zahra University, 12(2), Summer.
  8. Hosseini Ramandi, Seyed Ali Akbar (2018), *Theory of Normative Ethics in Islam*, Tehran: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
  9. Rachels, James (2013), *Elements of Moral Philosophy*, Mahmoud Fathali and Alireza Al-e Bouyeh, Tehran: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
  10. Serajzadeh, Hassan (2015), *An Introduction to the Moral System of the Qur'an*, Isfahan: Islamic Propagation Office of the Seminary.
  11. Souzanchī, Hossein (2020), "The distinction between jurisprudence and ethics; a reflection on a historical mistake," *Islamic Scientific-Research Quarterly*, 7(1): pp. 31-9.
  12. Sadeghi, Hadi (2019), *Moral Philosophy in the Circle of Reason and Religion*, Qom: Kitab Taha.
  13. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hossein (1390AH), *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'an*, 5<sup>th</sup> ed, Qom: Teachers' Association of Qom Seminary.
  14. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hossein (1995), *Persian Translation of Al-Mīzān*, 5<sup>th</sup> ed, Qom: Teachers' Association of Qom Seminary.

15. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, 5<sup>th</sup> ed, Tehran: Nasser Khosrow.
16. Tabrisī, Hassan bin Fadl (1412 AH.), *Makārim al-Akhlāq*, 4<sup>th</sup> edition, Qom: Al-Sharif al-Razī.
17. Fakhr Rāzī, Muhammad bin Omar (1420 AH), *Al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṣin al-GHayb)*, 3<sup>rd</sup> ed, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
18. Frankena, William K (2004), *Moral Philosophy*, Translated by Hadi Sadeghi, Qom, Ketab Taha.
19. Mohammadi, Muslim (2015), *Introduction to the Science of Ethics*, Tehran: Academic Jihad Organization.
20. Misbāh Yazdi, Mohammad Taqī (2015), *Ethical Foundation*, 10<sup>th</sup> ed., Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
21. Misbāh Yazdi, Mohammad Taqī (2019), *Ethics in the Qur'an*, Researched by Mohammad Hossein Eskandari, 10<sup>th</sup> ed., Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
22. Misbāh Yazdi, Mohammad Taqī (2015), *Philosophy of Ethics*, Researched by: Ahmed Hossein Sharifi, 3<sup>rd</sup> ed., Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute.
23. Mirsane', Seyed Mohammad Baqer and Sadeqi, Hadi (2018), "Morals of virtue; the Qur'anic perspective," *Journal of Ethical Studies*, No. 4: pp. 25-57.
24. Sadeqi, Hadi and Khansari, Mohammad Amin (2016), "Ethical otherism; the Qur'anic perspective," *Research Letter of Ethics*, 9(32): 36-7.
25. Narāqī, Muhammad Mahdī (nd), *Jāmi' al-Sa'ādāt*, Beirut: 'A'lamī.
26. Carlson, Erik (2010), *Consequentialism Reconsidered*, United States: Uppsala University Sweden.
27. Driver, Julia (2007), *Ethics in Fundamentals*, UK: Blackwell Publishing.
28. Kagan, Shelly (1998), *Normative Ethics*, UK: Westview Press.
29. Tim, Mulgan (2005), *Demands of Consequentialism*, New York: Celarendon Press.



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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۷۱-۴۹

## بررسی چالش‌های استنتاج و راهکارهای تکمیل آن بر اساس خوانش‌های

### تفسیر موضوعی قرآن

محمدعلی دولت<sup>۱</sup>

سید مهدی رحمتی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.38228.3408

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.3.8

#### چکیده

تفسیر موضوعی که به‌عنوان راهکاری برای مواجهه فعال با قرآن و کشف نظریه آن درباره موضوعات و مسائل مختلف از سوی سید محمد باقر صدر پیشنهاد شده است، مراحل مختلفی دارد که محور اصلی آن، استنتاج است. به‌رغم مقبولیت گسترده این راهکار نزد قرآن‌پژوهان معاصر و تولید آثار فراوانی با رویکرد تفسیری، پاره‌ای از کمبودها در آن وجود دارد که «قرآنی بودن نتیجه تلاش پژوهشگر» را زیر سؤال می‌برد. با وجود تلاش‌های برخی از صاحب‌نظران برای اصلاح و تکمیل این رویکرد؛ به دلیل عدم تمرکز بر نقاط کانونی در چالش‌های تفسیر موضوعی، خوانش‌های انتقادی نسبت به فرایند استنتاج و نیز فرایندهای پیشنهادی برای تحقق نظریه پردازی قرآنی، توفیق کامل نیافته است. این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی به این امر می‌پردازد که گستره این تفسیر تا کجاست و چه آسیب‌هایی دارد؟ نتایج حاکی از آن است که انفعال در برابر موضوع و مسئله، فقدان طرحی جامع برای مراجعه به همه قرآن و عدم تبیین جایگاه عترت در فهم قرآن، سه آسیب کلیدی است و برای رفع این آسیب‌ها لازم است اولاً: پیش از ورود به تفسیر، پارادایم موضوع و مسئله به قرآن عرضه شود؛ ثانیاً با عدم اکتفا به بررسی کلیدواژه‌ها و فرمول‌ها، دلالت‌یابی جامع قرآنی با مطالعه و استنتاج از همه آیات قرآن صورت گیرد؛ ثالثاً در مقام فهم ابتدایی آیات و نیز تکمیل و توسعه مفاهیم حاصل از مطالعه قرآنی و شناخت ابعاد عملی مربوطه، به روایات مراجعه شود.

**کلیدواژه‌ها:** تفسیر موضوعی، سید محمدباقر صدر، استنتاج، پارادایم پژوهی، نظریه‌های رقیب، دلالت پژوهی جامع قرآن.

۱. استادیار پژوهشی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). [m.dolat@sccr.ir](mailto:m.dolat@sccr.ir)

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران. [rahmati@gonbad.ac.ir](mailto:rahmati@gonbad.ac.ir)

## مقدمه

بسیاری از روش‌های مطالعاتی و پژوهشی در فهم و تفسیر منابع دین، صرفاً در کشف و استنباط احکام فقهی و اخلاقی و محدوده‌ای اندک از معارف اعتقادی کاربرد دارد و به‌سختی می‌توان از این روش‌ها برای فهم و تفسیر پدیده‌های خارج از متن دین بهره‌برداری نمود. از این‌روی، یافتن روش‌هایی در استنباط دیدگاه اسلام (فرا تر از نگاه فقهی و عرفی) نسبت به موضوعات مختلف، که مبتنی بر منابع اصلی آن، یعنی قرآن و احادیث باشد، نخستین گام برای گسترش معارف و دانش‌های دینی از آموزه‌های اختصاصی دین به سایر حوزه‌ها است. در طول تاریخ امت اسلامی، روش‌های رایج تفسیری که در مقام بهره‌برداری از تعالیم قرآن به کار گرفته شده، عموماً بر اساس مطالعه انفعالی و مروری بوده که مفسر و قرآن‌پژوه، با تکیه بر علوم پیش‌نیاز فهم قرآن (اعم از ادبیات عرب، سنت، تاریخ و...) سعی در فهم جزئی و بخشی قرآن، یعنی الفاظ و عبارات و جملات و آیات و سیاق‌های آن می‌کند. این رویکرد تفسیری (خواه بر اساس ترتیب نزول و خواه بر اساس ترتیب تدوین) به تفسیر ترتیبی شهرت دارد و در آن، فرد جویای دریافت نظر و نظریه از قرآن نیست.

عموم نظریه‌های مربوط به روش تفسیر قرآن کریم، اعم از روش‌های مأثور و غیر مأثور، در طول تاریخ تفسیر به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته‌اند و ابعاد مختلف آن‌ها واکاوی شده است. ورود شهید سید محمدباقر صدر به این موضوع، ناشی از آسیب‌شناسی رویکردهایی است که صرفاً معارف قرآنی پراکنده و گسسته و بدون دستیابی به نظریه قرآنی را مطرح می‌کند. (اکبری و شیرزاد، ۱۳۹۳ش، ص ۴۱) وی با انتقاد از اکتفا به رویکردهای تجزیه‌ای در فهم قرآن، نتیجه آن را محدود ساختن مفسران به برداشت‌هایی مرتبط با عصر نزول و غیر مرتبط با اقتضائات روزآمد مسلمانان و به تبع آن، تکرار مکررات در طول اعصار و امصار مختلف دانسته است. (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳) نظریه تفسیر موضوعی، توسط او در پاسخ به این نیاز اساسی شکل گرفته و سعی دارد که مسائل مختلف انسانی و اجتماعی را به صورت روشمند به قرآن عرضه کند و پاسخ بگیرد. تفسیر موضوعی، محصول تحولات فکری و فرهنگی دوران معاصر و احساس نیاز به استخراج و تنظیم نظر قرآن درباره پدیده‌های گوناگون است.

برخی از صاحب‌نظران، با تأکید بر «عدم هماهنگی تفسیر موضوعی با حکمت خاص الهی در چینه‌های آیات» و «خروج آیات از موضع خاص قرآنی» با این رویکرد مخالفت کرده‌اند (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۴). اما عموم اندیشمندان و مفسران این مخالفت را صحیح ندانسته‌اند. زیرا اولاً هر آیه‌ای می‌تواند معنایی مستقل از آیات دیگر هم‌جوار و هم‌سیاقش داشته باشد؛ ثانیاً از شرایط عمومی مفسر این است که بتواند دلالت‌های جایگاه آیه در معنای آن را نیز در نظر بگیرد؛ ثالثاً استشهاد به آیات در معنای مستقل از سیاق در سنت و سیره پیامبر (ص) و امامان (ع) نیز به‌وفور مشاهده می‌شود. (ر.ک: جلیلی، ۱۳۷۲ش، ص ۹۰) نظریه شهید صدر بیانگر آن است که مفسر موضوعی، بر خلاف مفسر تجزیه‌ای، در سطح واژگان قرآنی و کشش دلالتی آن‌ها متوقف نمانده و در پی ترک افق معنایی خویش برای نزدیک شدن به افق معنایی قرآن نیست.

بلکه مفسر با مطرح نمودن پرسش‌هایش که کاملاً متأثر از موقعیت هرمنوتیکی او است، به گفتگو با قرآن می‌نشیند تا از درهم آمیختگی افق معنایی‌اش با قرآن، به فهمی نو دست یابد. (اکبری و شیرزاد، ۱۳۹۳ش، ص ۵۵)

با توجه به بررسی جامعی که در پیشینه تحقیق و نیز بررسی خوانش‌های انتقادی و تکمیلی تفسیر موضوعی مطرح خواهد شد، به نظر می‌رسد که به‌رغم اهمیت و کارآمدی و نقاط قوت این نظریه، اصل و اساس آن از دیدگاه عموم صاحب‌نظران و پژوهشگران بر محور «فرایندهای استنتاج گونه» درباره «موضوع یا مسئله‌ای که از بیرون اتخاذ شده» است و پیشنهادهای مطرح شده نیز مبتنی بر آسیب‌شناسی دقیق نبوده و منجر به ارائه راهکار تکمیلی مناسب نشده است. لذا پرسش اصلی که در این مقاله دنبال می‌شود، این است که مهم‌ترین آسیب‌های تفسیر موضوعی قرآن و راهکار مرتفع نمودن آسیب‌ها و تکمیل استنتاج چیست؟

### پیشینه

«تفسیر موضوعی» به دلیل فقدان ادبیات منسجم و آثار پرتعداد تا زمان تکون این نظریه توسط شهید صدر، چندان مورد توجه قرار نگرفته بود. برخی بر این باور هستند که در قرون اولیه، با وجود غلبه گرایش به تفسیر ترتیبی، تفسیر موضوعی نیز هم‌پای آن شکل گرفته است. (یساقی و ایازی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۹۸) منشأ چنین دیدگاهی، نگرشی ساده و ابتدایی به تفسیر موضوعی است که برای این کار، موضوع‌های قرآنی برگزیده و با دسته‌بندی آن‌ها و سپس آوردن همه آیاتی که به موضوع پرداخته‌اند، نگرش قرآن درباره هر موضوع به دست آید. (حکیم، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲) برخی دیگر باور دارند که مسئله تحقیقی باید داخل در قلمرو قرآن بوده و قرآن به حد کافی در باب آن سخن بگوید؛ ثانیاً موضوع بسیار گسترده انتخاب نشود که جمع‌بندی آیات بسیار مشکل شده و نتیجه مطلوب حاصل نشود. (کریمی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۹۲) در حالی که منظور شهید صدر از تفسیر موضوعی، تفسیر موضوعات درون قرآنی نبوده؛ بلکه این دغدغه، ناشی از پیدایش موضوعات و مسائل اعتقادی، اجتماعی و جهانی است که در زندگی فردی و اجتماعی پدید می‌آید و فرد می‌خواهد با نگرش عمیقی که از موضوع و مسئله پیدا کرده، راه حل آن را از قرآن بجوید. (ر.ک: ایازی، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲) به عبارت دیگر، مهم‌ترین کارکرد متوقع از تفسیر موضوعی، «نظریه‌پردازی قرآنی» است و مراحل آن را به گونه‌ای سامان می‌دهد که به نظریه منتج شود. (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۶) چنان که بخشی از مراحل تفسیر موضوعی، مشترک میان نظریه‌پردازی قرآنی و غیر قرآنی است. (کریمی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۹۲) لذا می‌توان این دو مفهوم را معادل یکدیگر دانست و در تعریف آن‌ها گفت: «استنباط نظریه قرآن در باب یک مسئله یا موضوع، از طریق جمع‌آوری و دسته‌بندی تمام آیات و استنتاج روشمند آن‌ها.» (همان، ص ۱۹۱) در این رویکرد تفسیری، محقق و قرآن‌پژوه می‌کوشد از آیات قرآن، مطالب خود را بپرسد و برای دریافت پاسخ، از قرائن تفسیری (مانند: روایات، دلالت‌های لغوی، اسباب نزول، قرائن تاریخی و ...) نیز استفاده می‌کند. در واقع، اگر ادبیات و نوع نگرش مبدع نظریه و واضح اصطلاح تفسیر موضوعی، ملاک بررسی باشد، این شیوه در بهره‌برداری از قرآن،

پدیده‌ای نوین است که کارآمدی فراوانی در تولید علم دینی و یا دست کم کشف نگاه مخالف یا موافق دین به موضوعات و مسائل نوپدید دارد.

پس از پردازش نظریه تفسیر موضوعی توسط شهید صدر، شماری از اندیشمندان و قرآن‌پژوهان در صدد کاربست آن در موضوعات و مسائل مختلف بر آمده‌اند و کتاب‌ها، مقالات، پایان‌نامه‌ها و رساله‌های متعدد با عنوان «تفسیر موضوعی...» یا «موضوع در قرآن» توسط مفسران و قرآن‌پژوهان به رشته تحریر درآمده که فهرستی از این آثار در منبع‌شناسی تفسیر موضوعی قرآن تا سال ۸۴ توسط گروه کارورزی تفسیر موضوعی مؤسسه امام خمینی (ره) جمع‌آوری شده است. علاوه بر آثاری که به‌عنوان تفسیر موضوعی تدوین شده، پژوهش‌ها و مطالعاتی پیرامون چیستی، مبانی، پیش‌فرض‌ها، ابعاد و جوانب، قواعد، و شیوه‌ها و مراحل عملیاتی آن صورت گرفته است. پیشینه این آثار نیز در چندین مقاله، از جمله تفسیر موضوعی؛ پیشینه، اقسام و روش‌ها توسط حبیب‌الله زارعی مورد بررسی تحلیلی قرار گرفته است.<sup>۱</sup> چه این که بخشی از مقاله چیستی تفسیر موضوعی و تفاوت آن با تفسیر قرآن به قرآن نیز با تعمیم تفسیر موضوعی به هر اثری که موضوع خاصی را از دیدگاه قرآن مورد توجه قرار داده، پیشینه‌ای از جوانه‌های تفسیر موضوعی در آثار متقدمان ارائه نموده است؛ همچنین به آن دسته از تفاسیر پرداخته که همراه با تفسیر ترتیبی، به بررسی موضوعی نیز اهتمام داشته‌اند.<sup>۲</sup> همچنین کتاب نظریه پردازیه قرآن بنیان: رهیافت‌های توسعه روش نظریه پردازیه قرآن بنیان سید محمدباقر صدر نیز به‌منظور تبیین راهکار استخراج نظریه از قرآن بر اساس تفسیر موضوعی شهید صدر، اشاره‌ای به پیشینه اقسام روش‌های تفسیر موضوعی دارد تا فرق آن‌ها با رویکرد شهید صدر آشکار شود. (ر.ک: بهمنی، ۱۳۹۷ش، ص ۹۱-۹۳) نظریه تفسیر موضوعی، آن‌چنان مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته که از آن برای تکمیل رویکردهای روش‌شناختی دیگر نیز بهره‌گیری شده است. (ر.ک: مزینانی و علیزاده و آزاد، ۱۳۹۷ش، ص ۲۶) متقابلاً برخی از محققان با توجه به پیشینه‌ای از الگوهای فهم فراخطی و شبکه معنایی قرآن، از جمله مطالعات معناشناختی، روابط بینامتنی در سطح کلان متن، الگوی بازگشتی و نظریه پیوند (قرائی سلطان‌آبادی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۳) این گونه نظریه‌ها را در عرض نظریه تفسیر موضوعی شهید صدر مورد توجه قرار داده‌اند. (همان، ص ۵۶-۵۷) در حالی که روش‌های فهم قرآن و تفسیر تجزیه‌ای را نمی‌توان در عرض تفسیر موضوعی قرار داد؛ بلکه در تفسیر موضوعی، مفسر با نگاهی جامع و اجتهادی یا با استفاده از روش‌های مختلف، برای اثبات نظریه قرآن درباره موضوع خویش بهره می‌گیرد.

به اذعان عموم محققان، آن‌چه تفسیر موضوعی را از تفسیر ترتیبی متمایز می‌نماید، تعریف مسئله و الگوی گفتگو محور استنتاج میان مفسر با قرآن و فرایند مراجعه‌ای به قرآن بر اساس ساختار پرسش و پاسخ است. (بهمنی، ۱۳۹۹ش، ص ۳۰)

۱. هر دو مقاله در شماره ۹۶ مجله معرفت، آذر ۱۳۸۴ منتشر شده است.

۲. غلامی، لایلا و علوی مهر، حسین، زمستان ۱۳۹۰، «چیستی تفسیر موضوعی و تفاوت آن با تفسیر قرآن به قرآن»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۸، صفحات ۸۵ تا ۱۰۰.

در این روش، پرسش‌های مفسر که برخاسته از بیرون است، نقطه آغاز گفتگو میان وی با قرآن است تا به نظریه قرآن دست یابد. (اکبری و شیرزاد، ۱۳۹۳ش، ص ۴۲) شهید صدر بر آن است که با توجه به نقش عنصر "کاربرد" در فهم، به معنای تناسب ادراک مفسر با شرایط کنونی و انتظاراتش از متن به ویژه در مقام تعامل فعال و پرسش و پاسخ با متن، از عناصر ارتباطی میان معنای متن با زبان قرآن پژوه بهره‌برداری صحیح نماید. (همان، ص ۵۰)

مهم‌ترین رکن تفسیر موضوعی، «استنطاق» بر محور مسئله و موضوعی است که از بیرون به قرآن عرضه شده و با پیمودن مراحل که ذکر شد، به یافتن پاسخ قرآن می‌پردازد. استنطاق، مفهومی برگرفته از روایت علوی (ع) است که می‌فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ» «آن، قرآن است؛ آن را استنطاق کنید.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸) در واژه استنطاق، این معنا مندرج است که سؤال‌شونده به راحتی نمی‌خواهد چیزی بگوید؛ اما مطالبی دارد که برای دریافت مشروط به سؤال‌های کلیدی است. (صفره، ۱۳۸۹ش، ص ۱۴۰) شهید صدر با استناد به عبارت فوق، مسلمانان را به محاوره با قرآن و استنطاق از آن فراخوانده (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰) تا متناسب با نیازهای هر دوره‌ای به سخن آید و از مشکلات جوامع بشری گره بگشاید. (یساقی و ایازی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۹۷) وجه استنطاق این است که با تغییر اقتضائات زمانی و فرهنگی جدید، ممکن است متن در برابر سؤال‌های جدیدی قرار گیرد که در زمان تدوین متن مطرح نبوده است. این گونه سؤالات در متن مطرح نیستند؛ اما ممکن است متن به طور بالقوه پاسخی برای آنها داشته باشد. (باقری، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۵) در این روش، قرآن پژوه می‌کوشد که با رفت و برگشت مکرر و برقراری دیالکتیک بین واقعیت‌های بیرونی با متن قرآنی، به شکل‌گیری و زایش مفاهیم جدید اهتمام بورزد. (بیدی، ۱۳۹۹ش، ص ۴۷) کاربردهای عملیاتی استنطاق و نظریه تفسیر موضوعی در برخی از پژوهش‌ها، باعث شد که برخی از محققان نسبت به اجزای پیشنهادی این نظریه توسط شهید صدر، خوانش‌هایی مطرح نمایند تا ضمن شناسایی آسیب‌ها و چالش‌ها، راهکارهای تکمیلی را مطرح نمایند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

### ۱- بررسی یک خوانش انتقادی و دو خوانش تکمیلی تفسیر موضوعی

در آثار متعددی که با محوریت تبیین و تکمیل نظریه شهید صدر و تفسیر موضوعی وجود دارد، تکیه اصلی بر استنطاق و مدل‌سازی مفهومی از روش تفسیر موضوعی است و نهایتاً پیشنهاداتی برای بهبود و تکمیل و بیان میزان کاربردی آن در نظریه پردازی ارائه نموده‌اند و یا نمونه‌هایی از به کارگیری این روش در موضوعات مختلف دست داده‌اند. سعید بهمنی در کتاب نظریه پردازی قرآن بنیان: رهیافت‌های توسعه روش نظریه پردازی قرآن بنیان سید محمدباقر صدر و نیز مقاله «خوانش انتقادی استنطاق و کاربردی آن در نظریه شهید صدر پیرامون سنت‌های تاریخ در قرآن» به صورت مفصل، مراحل تفسیر موضوعی را برای نیل به «نظریه قرآنی» بررسی نموده است.<sup>۱</sup> بهمنی، در چیدمانی که از نظریه شهید صدر استخراج کرده،

۱. رهیافت‌هایی از این موضوع در کتاب «منطق پاسخ‌دهی قرآن کریم: ساخت و اجرای مدل تحلیل داده‌ها، فرضیه‌سازی و نظریه پردازی درباره روش‌شناسی قرآن کریم» نیز پیگیری شده است.



فرایند تفسیر موضوعی منتج به نظریه را در نه مرحله بیان نموده: ۱- مسئله‌شناسی؛ ۲- پیشینه‌شناسی؛ ۳- هدف‌گذاری؛ ۴- طرح سؤال؛ ۵- فرضیه‌سازی؛ ۶- استنتاج؛ ۷- مطالعات مقارن؛ ۸- نظریه‌پردازی؛ ۹- تدوین. آن‌گاه فرایند استنتاج را در چهار مرحله مورد توجه قرار می‌دهد: ۱- اتخاذ اصول و قواعد عام تفسیر؛ ۲- استخراج داده‌های قرآنی مربوط به مسئله؛ ۳- پرسش و دریافت پاسخ از قرآن؛ ۴- دستیابی به مدلول‌های تفصیلی. (بهمنی، ۱۳۹۹ش، ص ۳۰-۳۲) پیش‌تر او در کتابش عنوان «اجتهاد و نوآوری» را نیز به‌عنوان مرحله پنجم ذکر نموده است. (همو، ۱۳۹۷ش، ص ۲۱۶)

**مرحله نخست:** استنتاج، بهمنی بر آن است که تمامیت یک نظریه مشروط به آن است که استدلال‌های آن از هر جهت روشن شود. بر این اساس، اولاً به قواعد شهید صدر، نظیر میزان اعتماد به ظهور لفظ و سنت، اخبار آحاد و قراین عقلی در تفسیر متن قرآن (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۲) اشاره کرده؛ ثانیاً به نکات تکمیلی این قواعد در آرای اصولی او به‌ویژه در مباحث قواعد برداشت از دلیل لفظی (همو، ۱۴۲۱ق، ص ۸۱-۱۱۶) استناد کرده؛ ثالثاً مواردی را بازگو کرده که شهید صدر قواعد مورد استفاده‌اش را بیان نکرده و مواردی از عدم التزام شهید صدر به قواعدش را بیان کرده تا نقصان این نظریه را نشان دهد. (بهمنی، ۱۳۹۹ش، ص ۳۲-۳۶)

**مرحله دوم:** استنتاج، در گرو استخراج داده‌های قرآنی مرتبط با مسئله، با تکیه بر فرمول‌های دقیق و قضایای ضابطه‌مند است که این از برجسته‌ترین ویژگی‌های نظریه شهید صدر بوده و مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. هرچند ممکن است برخی فرمول‌ها کارآیی لازم برای استنتاج در موضوع مورد نظر را نداشته باشند. بهمنی به پژوهش‌های مشابهی اشاره کرده که این فرمول‌بندی نوآورانه را تکرار کرده‌اند. (همان، ص ۳۷) اما از آن‌جا که برای دستیابی به فرمول‌بندی کامل، استقرای تام در قرآن ضروری است، معتقد است نظریه شهید صدر در این باره از جامعیت لازم برخوردار نیست.

**مرحله سوم:** گلوگاه اصلی و هسته مرکزی استنتاج، یعنی پرسش و پاسخ از قرآن است که بدون آن، اساساً طلب نطق از قرآن صورت نمی‌گیرد (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۹).

**مرحله چهارم:** سرانجام دستیابی به مدلول‌های تفصیلی که محصول مراحل پیشین است مورد توجه قرار می‌گیرد (همان، ص ۲۴). مفسر در مقام دستیابی به مدلول‌های تفصیلی قرآن، همه توانایی‌های تخصصی خود را به کار می‌گیرد تا به نتایج مناسب دست یابد و در این راه از هر روشی که معتبر باشد، می‌تواند بهره‌مند شود. اما از آن‌جا که شهید صدر در کاربست عملیاتی نظریه خویش، مدلول‌ها و وجه دلالت آن‌ها را مطرح نکرده، امکان مشاهده فرایند اجتهادی او وجود ندارد (بهمنی، ۱۳۹۹ش، ص ۴۴).

درباره مطالبی که بهمنی مطرح کرده، توجه به این نکته شایان توجه است که بسیاری از تفصیلات وی در تبیین نظریه شهید صدر، اولاً خارج از نظریه بوده و صرفاً تطبیق او با شیوه‌های مرسوم نظریه‌پردازی است. چنان‌که مراحل مسئله‌شناسی، پیشینه‌شناسی، هدف‌گذاری، طرح سؤال و فرضیه‌سازی را می‌توان ذیل مؤلفه سوم استنتاج، یعنی طرح سؤال از قرآن در

نظر گرفت. اگر مقایسه و مطالعات مقارن، مفسر را در پی بردن به قراین متصل و منفصل سوق دهد، جزئی از فرایند استنتاج محسوب می‌شود؛ در غیر این صورت، ذیل تفسیر قرآن نمی‌گنجد. ضمن آن که نظریه پردازی، فرایندی جداگانه از پژوهش‌های صورت گرفته در مراحل قبلی نیست و تدوین نیز از مراحل و لوازم معرفی نظریه محسوب می‌شود، نه تفسیر موضوعی قرآن. دربارهٔ مراحل چهارگانه استنتاج نیز، مرحله اول یعنی اتخاذ اصول و قواعد عام تفسیر، پیش‌نیاز قرآن پژوه در استنتاج است؛ نه یکی از مراحل استنتاج؛ لذا بهمنی نیز هوشمندانه از آن به‌عنوان مؤلفه‌های استنتاج یاد کرده است. استخراج داده‌های قرآنی مربوط به مسئله و دریافت پاسخ بر اساس مدل‌های تفصیلی صورت می‌پذیرد. لذا برخی از محققان تصریح کرده‌اند که تفسیر موضوعی در مطالعه اکتشافی آیات و مدلول مجموع آیات، وامدار تفسیر ترتیبی است. برآیند تحلیل این است که تفسیر موضوعی را در سه مرحله می‌توان خلاصه کرد: ۱- شناسایی مسئله و موضوع، ۲- استنتاج از قرآن، ۳- جمع‌بندی مفاهیم و مدلول‌های به‌دست آمده به‌منظور کشف دیدگاه قرآن پیرامون موضوع (کریمی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۰۵).

مصطفی کریمی، در مقالات «ماهیت تفسیر موضوعی» و «فرایند نظریه پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی» رویکردهای مختلف تفسیر موضوعی را معرفی نموده است.<sup>۱</sup> او مراحل تفسیر موضوعی را دوازده مرحله می‌داند: ۱- انتخاب مسئله؛ ۲- ایضاح مفاهیم کلیدی؛ ۳- تهیه ساختار؛ ۴- آگاهی از پیشینه و دستاوردهای بشری دربارهٔ مسئله؛ ۵- به‌دست آوردن دیدگاه‌های مهم در مسئله؛ ۶- مطالعه اکتشافی قرآن و استخراج آیات؛ ۷- ارائه فرضیه؛ ۸- دسته‌بندی و مرتب کردن آیات؛ ۹- تفسیر آیات گردآوری شده در جایگاه خود؛ ۱۰- مشخص کردن حد دلالت آیات؛ ۱۱- استخراج نظریه؛ ۱۲- ارزیابی نظریه. (کریمی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۸۹) البته به این توجه نموده که مراحل یکم تا پنجم و مرحله هفتم در این فرایند میان نظریه پردازی قرآنی و غیر آن مشترک است. (همان، ص ۱۹۲) کارویژه این اثر، فراتر از خوانش انتقادی، ارائه تفصیل دقیق‌تری از مراحل عملیاتی استنتاج است تا خروجی فرایندها بیشتر با قرآن منطبق باشد. بر این اساس در مراحل ششم و هشتم تا دهم، اصول و قواعد عمومی تفسیر که در فهم دقیق از آیات مربوط است، به تفصیل بازگو می‌کند. (ر.ک: همان، ص ۱۹۴-۲۰۵) همچنین آزمون‌هایی را برای ارزیابی درونی و بیرونی نظریه، معرفی نموده است. (ر.ک: همان، ص ۲۱۲) نکته مهم در رویکرد این مقاله، توجه به عارضه تفسیر به رأی در صورت تحمیل برخی یافته‌ها و قواعد کنونی به قرآن است (همان، ص ۱۹۳).

به‌رغم تلاش ستودنی کریمی، مفهوم استنتاج همچنان نقصان‌های جدی در پرسش و پاسخ با قرآن دارد و نمی‌تواند

۱. نویسنده فوق بیان داشته که این دو مقاله برگرفته از پژوهشی با عنوان «نظریه پردازی قرآنی» است که سال‌ها در مقاطع دکتری و سطح چهار حوزوی تدریس شده است. مراحل چاپ و انتشار این پژوهش در دو جلد با عناوین «نظریه پردازی قرآنی؛ مبانی تفسیر موضوعی و نظریه پردازی قرآنی؛ فرایند تفسیر موضوعی، توسط مؤسسه امام خمینی (ره) در دست اقدام است که تا اتمام نگارش این مقاله، هنوز منتشر نشده است.

شیوه مناسبی برای طرح سؤال و به‌نطق درآوردن قرآن ارائه دهد. لذا بعضی دیگر با تأکید بر کارآمدی فراوان روش استنتاج، سعی کرده‌اند با استفاده از الگوهای موجود در نظام‌های فکری دیگر، مانند تکیه بر اندیشه هرمنوتیکی گادامر و ظرفیت‌های روش مطالعه تطبیقی نامتوازن، آن را بسط و تکمیل نمایند. (اکبری و شیرزاد، ۱۳۹۳ش، ص ۳۷) نظریه گادامر که کوششی فلسفی برای تبیین ماهیت فهم، مطابق با زبان هرمنوتیک او است، به‌رغم تفاوت‌هایی که در اهداف و رویکردها و نظام مبنایی با نظریه شهید صدر دارد، به‌جهت استفاده از "الگوی گفتگو در فرایند فهم"، مانند آن است. (همان، ص ۴۲-۴۳ و ص ۵۷) در این نگرش، متن به‌عنوان موضوع شناسایی، تابع ذهنیت فاعل شناسا نیست و فاعل شناسا نیز مقهور متن نیست؛ بلکه با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و داوری‌ها با متن مواجه می‌شود (همان، ص ۴۵-۴۶). پیش‌داوری‌ها نه تنها فهم مفسر را با اختلال مواجه نمی‌سازد، بلکه امری لازم است؛ چرا که فاعل شناسا، به‌دنبال کاربردی از متن است و این کاربرد مورد انتظار، زمینه را برای گفتگو و پرسش و پاسخ فراهم می‌کند (همان، ص ۴۷-۴۹). «کنش متقابل مفسر و متن» در مقام گفتگو و پرسش و پاسخ، که در نظریه گادامر از ترکیب دو ویژگی "مرکب بودن فهم" (نه بسیط بودن آن) و "آمیختگی افق‌های معنایی متن با ذهن مفسر" شکل می‌گیرد، ضمن پشتیبانی نظری از الگوی استنتاج، یادآوری می‌کند که: انسان به‌رغم محدودیت هرمنوتیکی، می‌تواند افق دید خویش را جابه‌جا نماید تا گذشته را بر اساس انتظارات خویش یکسان‌سازی نماید. (همان، ص ۵۰-۵۴) در این شیوه، قرآن موضوع شناسایی نیست تا کنشی یک‌سویه داشته باشد. نقش قرآن در تفسیر موضوعی، به‌عنوان موجودی زنده که متناسب با پرسش‌های زمانه مفسر، گفتگو می‌کند و پاسخ می‌دهد. نقش مفسر که با به‌رسمیت شناختن موقعیت هرمنوتیکی‌اش، از پیش‌فرض‌ها و تصورات خویش شروع به پرسشگری می‌کند تا کاربردی متناسب با شرایط حال حاضر خویش داشته باشد (همان، ص ۵۷-۵۹).

با وجود آن که در این مقاله تلاش زیادی برای تکمیل روش استنتاج شده؛ اما نتیجه آن، صرفاً تأکید بر کنار نهادن الگوی یک‌طرفه خطابه قرآن و بازگو کردن ارکان و قواعد یک گفتگوی دوسویه با یک متن زنده است. هر چند برخی از ادعاهای این مقاله، مانند ضرورت حفظ پیش‌فرض‌ها در مقام گفتگو با متن در تعامل با کتابی که تفسیر به رأی آن، عواقب سنگین به‌همراه دارد، قابل پذیرش نیست.

## ۲- چالش‌ها و آسیب‌های رویکرد شهید صدر در تفسیر موضوعی

مهم‌ترین کارکرد تفسیر موضوعی، نظریه‌پردازی قرآنی و استخراج نظریه قرآن درباره موضوعات و مسائل مختلف زندگی است (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲). لذا خروجی مورد انتظار از آن، اولاً باید ویژگی‌های یک نظریه را واجد باشند و ثانیاً نباید خارج از چارچوب‌های مبنایی و محتوایی قرآن باشد (کریمی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۹۱). اما در پژوهش‌هایی که با رویکرد تطبیقی یا تکمیلی در تبیین مراحل و گام‌های عملیاتی صورت گرفته، باز هم به آسیب‌های اساسی آن اشاره نشده و یا پیشنهادی برای جبران نقصان ارائه نشده است. به نظر می‌رسد آسیب‌هایی که باعث می‌شود مفسر موضوعی در دستیابی به

نظریه قرآن موفق نشود، عبارت‌اند از:

### ۱-۲- انفعال در برابر موضوع و مسئله یا انفعال در برابر قرآن؟

همان‌طور که اشاره شد، محور اصلی تفسیر موضوعی در نظریه شهید صدر، استنتاج است؛ اما به نظر می‌رسد که اگر استنتاج، صرفاً ناظر به مراحل داده‌کاوی و استخراج نظریه باشد، ممکن است ویژگی دوم «نظریه قرآنی» محقق نشود. زیرا با وجود آن که مفسر در تفسیر موضوعی، نسبت به تفسیر ترتیبی، رویکرد فعالانه‌تری در الگوی گفتگو با قرآن دارد (صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴)؛ اما در مقام فهم و ارائه موضوع و مسئله به قرآن، رویکرد انفعالی دارد. چرا که نظریه شهید صدر و رویکردهای شارح آن، در معرض گرفتاری به سه اشکال مهم قرار دارند:

۱- اصالت یافتن موضوع در مقام عرضه به قرآن؛

۲- امکان تثبیت پیش‌فرض‌های نادرست یا ناقص و تبدیل نظریه‌پردازی قرآنی (هدف تفسیر موضوعی) به تطبیق با

نظریه‌های مطرح‌شده؛

۳- به حاشیه رفتن نگاه اصیل قرآنی در مقام مراجعه به قرآن.

به عبارت دیگر، در صورت عدم توجه به راهیابی پارادایم‌های آشکار و پنهان به نظریه‌ها، در مقام تبیین مراحل عملیاتی تفسیر موضوعی و یا کاربری عملیاتی آن در مقام ارزیابی نظریه‌ها، اصالت به پارادایم و نظریه پایه‌ای داده می‌شود که از بیرون دریافت شده، نه از قرآن. از این‌رو، ابتکار عمل در رویکردهای معرفی‌شده، در اختیار قرآن‌پژوه نیست؛ بلکه در اختیار نظریه‌های پیش‌فرض است. در نتیجه، قرآن‌پژوه ممکن است به جای آن که به دیدگاه قرآن دست یابد، صرفاً شواهدی در تأیید و یا رد آن موضوع یا مسئله به دست بیاورد و یا در دام تطبیق‌های ناقص و نادرست بیفتد.

فردی که با مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و مبانی به محضر قرآن می‌رسد و پرسش‌های خود را بر اساسی که با نگاهی غیر قرآنی ساخته شده، مطرح می‌کند، با فرد دیگری که بدون آن پیش‌فرض‌ها و مبانی از قرآن کسب نظر کند، به ندرت ممکن است که به نتایج یکسان و مشابهی دست یابند.

به عنوان نمونه، این آسیب و چالش را در برخی از آثاری که به بررسی موضوع "فرهنگ" در قرآن پرداخته‌اند (رجوع شود به: میرسندسی، ۱۳۹۹ش و سروری‌مجد، ۱۳۹۱ش و مذبوحی و ملکی، ۱۳۹۱ش)، می‌توان به وضوح مشاهده نمود که برخی از صاحب‌نظران، پارادایم‌های حاکم بر آن را در چهار نظریه «تفسیر‌گرایی»، «ساختار‌گرایی رادیکال»، «انسان‌گرایی رادیکال» و «پارادایم کارکرد‌گرایی» دسته‌بندی نموده‌اند (فرهادی محلی، ۱۳۹۰ش، ص ۸۴-۸۸). تفاوت‌های فراوانی که در تعریف فرهنگ و محدوده آن وجود دارد<sup>۱</sup>، از تحدید آن در شاخه‌هایی از هنر تا توسعه دامنه آن به علم و معرفت و

۱. برای «فرهنگ» تعاریف متعددی ارائه شده است؛ برخی آن را بالغ بر ۱۶۱ تعریف (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۹ش، ص ۹)، دیگری تا ۱۶۴ تعریف (ر.ک: حسن‌یگی،

۱۳۹۰ش، ص ۳۳۶)، برخی بیش از ۲۵۰ و برخی دیگر تا ۴۰۰ تعریف از آن را برشمرده‌اند. (ر.ک: آشوری، ۱۳۵۷ش، ص ۳۹)

حتی ابعاد مختلف تمدن، بسیاری از نظریه‌های مشهور فرهنگ، برخاسته از مردم‌شناسی‌های مبتنی بر پارادایم‌های مادی‌نگرانه و نسبی‌گرایانه است. زیست انسان‌ها در هر محیط و جامعه‌ای اقتضائات و با شرایط تاریخی، اقلیمی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی، به شکل‌گیری ارزش‌ها و هنجارهای متفاوتی منجر شده است؛ لذا مقایسه و داوری ارزشی درباره فرهنگ هر جامعه‌ای، صرفاً بر اساس شرایط حاکم بر آن جامعه صورت می‌گیرد، نه باورها و ارزش‌های رایج در فرهنگ‌های دیگر. (بیس، ۱۳۷۷ش، ص ۴۳-۴۴) در مقاله‌ای ضمن توجه به این آسیب، با اشاره به ۱۶ دسته از آیاتی که نسبت فرهنگی را نفی می‌کند، به تحلیل این پارادایم در عرصه‌های اخلاقی، نجات‌بخشی، معرفت‌شناسی، حقیقت‌شناسی، و وظیفه‌شناسی پرداخته است (بسیج، ۱۳۹۵ش، ص ۲۱-۲۵).

این سخن به هیچ وجه نه به معنای نفی پرسشگری از قرآن است و نه منافاتی با روش مند بودن مراجعه به قرآن دارد؛ بلکه تأکید بر عدم تحمیل مطلبی به قرآن و ضرورت دریافت خالص از قرآن است و برای این امر، از انواع قرائن داخلی و خارجی تفسیر، می‌توان بهره‌مند شد.

لازم است به این نکته توجه شود که این آسیب هر چند در مباحث تفسیر موضوعی و اصول شهید صدر مورد توجه قرار نگرفته؛ اما پیش‌گیری از این آسیب در آخرین آثار او که در کتاب «الاسلام يقود الحیاة» گردآوری شده، به صورت مصداقی مشاهده می‌شود.

## ۲-۲- فقدان طرحی جامع برای مراجعه به همه قرآن

شهید صدر معتقد است که برای اجرای کامل تفسیر موضوعی، لازم است مدلول‌های جزئی یا تفصیلی «آیات مربوط به مسئله» مورد بررسی قرار گیرد. (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴) و همان‌طور که اشاره شد، پیشنهاد شهید صدر، پرسش و پاسخ از قرآن است. با این حال، بهمنی نیز در کاربردی نظریه شهید صدر در موضوع سنت‌های تاریخی، شواهد فراوانی نشان می‌دهد که فرایند نظریه‌پردازی او خالی از طرح پرسش و دریافت پاسخ در هر مرحله است. (بهمنی، ۱۳۹۹ش، ص ۴۲) لذا تصریح می‌کند که شهید صدر، سازوکارهای فنی این امر را تبیین نکرده است (همو، ۱۳۹۷ش، ص ۲۲۱).

روشمندترین طرح در تفسیر موضوعی، تحقیق موضوعی قرآن کریم است که بر پایه مفهوم‌یابی و یافتن نزدیک‌ترین کلیدواژه موضوع و بررسی دلالت‌های آیات حاوی آن کلیدواژه بر مبنای ترتیب نزول سوره‌ها، با توجه به سیاق‌ها و نکات تفسیری است (ر.ک: لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۸۹ش، بخش اول). هر چند پژوهشگر ارجمند به نظرات مخالف اکتفا به کلیدواژه خاص در تفسیر موضوعی عنایت داشته و معتقد به عدم کفایت این روش در کشف دیدگاه قرآن است؛ اما این روش را برای باز کردن راه تدبر در قرآن بر روی عموم مردم، سودمندتر از دعوت کلی به تدبر در قرآن بدون معرفی روشی خاص می‌داند. ضمن آن که ورود بدون مدخل و کلیدواژه مناسب را نیز بی‌حساب و کتاب و موجب سردرگمی پژوهشگر می‌داند (ر.ک: همان، ص ۵-۷).

با این حال، بر اساس تحقیقات صورت گرفته با استفاده از الگوهای فهم فراخطی و شبکه معنایی قرآن، امکان یافتن طرحی جامع، در بررسی جامع‌نگرانه کلیدواژه‌های موضوع وجود دارد؛ چنان که در مقاله «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن»، به این موضوع پرداخته شده است. اما مشکل اساسی باز هم دستیابی به رهیافت‌های مربوط به موضوع در آیات فاقد کلیدواژه‌های محوری است. به عبارت دیگر، قرآن پژوه باید در برابر هر عبارت و آیه و سیاقی این پرسش را مطرح کند که: این مطلب چه دلالتی در موضوع و پاسخ به مسئله مورد نظر دارد؟ اما در فرایند پیشنهادی شهید صدر و شارحان دیدگاه او، طرحی مناسب و جامع برای این امر مشاهده نمی‌شود.

از آن جا که قرآن یک بسته کامل بوده و به تعبیر روایات: «يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ» (نطق برخی وابسته به نطق دیگری است) (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳). لازمه استخراج دیدگاه قرآن، بررسی همه آن است، نه صرفاً آیاتی که مستقیماً مربوط به مسئله باشند. به عبارت دیگر، در آیاتی که مستقیماً ارتباط روشنی با موضوع ندارند، ممکن است دلالت‌های مهمی وجود داشته باشد که در استخراج نظریه قرآن مؤثر باشند. چرا که بسیاری از الفاظ، مفاهیم، آیات، عبارات و سوره‌های قرآن به شکل‌های غیر مستقیم، مانند به وسیله ورود به پارادایم پشتیبان نظریه و یا از طریق معرفی نتایج و عواقب عملکردها، در تفسیر موضوعات مختلف دخیل‌اند.

### ۳-۲- جایگاه عترت در فهم قرآن

هر چند تفسیر موضوعی قرآن، روشی در عرض روش‌های تفسیر ترتیبی نیست؛ اما با توجه به مبنای «عدم جدایی قرآن و عترت از یکدیگر» برگرفته از حدیث متواتر ثقلین (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۵)، سخن «مجموع ثقلین» معتبر است، نه یکی از این دو بدون دیگری؛ لذا استناد به قرآن برای دریافت دیدگاهی جامع درباره هر مسئله‌ای اعم از مسائل اعتقادی و عملی، بدون رجوع به روایات ناقص است.<sup>۱</sup> جایگاه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) فراتر از جنبه تعلیمی و انتقال الفاظ قرآن بوده و ایشان در جایگاه تبیین همه حقایق قرآن‌اند. مفسر ترتیبی برای دستیابی به نتیجه مناسب، باید همه روایاتی که در شأن

۱. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «قرآن، اولین منبع معرفت دینی و بر اساس رهنمود معصومین (ع) ثقل اکبر و پشتوانه حجیت روایات است و سخنان عترت طاهرین که ثقل اصغر هستند، در اصل حجیت و در تأیید محتوا، متکی به قرآن است و باید بر آن عرضه و با آن ارزیابی شود. عرضه روایات بر قرآن، برای آن است که مضمون آن رو در روی قرآن نبوده، اختلاف تبیینی با آن نداشته باشد؛ وگرنه تقیید مطلق، تخصیص عام، تبیین کلی، تحدید حدود و تفصیل اجمال، مخالفت محسوب نمی‌شود. روایتی که با قرآن اختلاف تبیینی نداشته باشد، در دامنه قرآن قرار می‌گیرد و حجت و قابل استناد است. از سوی دیگر، چون رسول اکرم (ص) عهده‌دار تبیین جزئیات و تفصیل کلیات شریعت و معلم الهی قرآن است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: ۴۴) و آن حضرت نیز به موجب حدیث متواتر ثقلین همین سمت‌ها را به جانشینان خود سپرده است: تبیین حدود و جزئیات معارف و احکام کلی قرآنی بر عهده معصومین (ع) است و سخنان آنان عموماً قرآنی را تخصیص و مطلقات آن را تقیید می‌کند. بنابراین، استناد به قرآن برای معتقد شدن به اصول اعتقادی و عمل کردن به فروع عملی بدون رجوع به روایات بی‌ارزش است و در حقیقت، سخن مجموع ثقلین، سخن اسلام است، نه سخن یکی از دو ثقل به تنهایی.» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۲)

نزول، تطبیق و یا تفسیر آیه مورد بحث آمده و همچنین روایاتی که به گونه‌ای با معنای آیه مرتبط است، با یکدیگر جمع‌بندی شود تا در محدوده سخنان عترت نیز مقیدها، مخصّص‌ها و سایر قراین یافت‌شده، پیام ثقل دیگر نیز به روشنی دریافت شود (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۱۶۱). همان‌طور که در تشخیص جزئیات بسیاری از احکام و حکمت‌های قرآنی مانند مصادیق «نمازهای واجب» و تعداد رکعت‌های آن و نیز مصادیق «زکات واجب»، بدون رجوع به روایات نمی‌توان حکمی صادر نمود، استنباط دقیق نظریه قرآن درباره بسیاری از پدیده‌ها بدون مراجعه به روایات امکان‌پذیر نیست. حتی استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن نیز برای تشخیص دلالت‌های دقیق آیات، نمی‌تواند این نقیصه را جبران کند؛ زیرا در روایات، مطالبی بازگو شده که تشخیص آنها برای افراد عادی دشوار یا محال است. چه اینکه حتی استدلال امام جوادی (ع) و برداشت «جمع مسجد» از «مساجد» درباره «محدوده قطع ید سارق» (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۳۲۰)، برای متبحرترین قرآن‌شناسان نیز بسیار دشوار است و چه‌بسا اگر چنین استنباطی از مفسری مطرح شود، از جانب مفسران محکوم به تفسیر به رأی شود. در این‌گونه موارد، می‌توان چنین روایاتی را در صورت برخورداری از ضوابط اعتبار حدیثی، نه به‌عنوان دلیل، بلکه به‌مثابه شاهدی متقن و معتبر تلقی نمود.

ضمن آن‌که در روایت مورد استشهاد شهید صدر درباره استنتاج، امام علی (ع) با حرف «لن» (که بر «نفی ابدی» دلالت دارد) «دستیابی به استنتاج قرآن» را جز از طریق مراجعه به معصوم محال دانسته است. هر چند شهید صدر متن روایت را از خطبه ۱۵۸ نهج‌البلاغه<sup>۱</sup> نقل کرده (ر.ک: صدر، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲)؛ اما کلینی عبارات آن را با اندکی تفاوت چنین بیان داشته: «فَجَاءَهُمْ بِنُسخَةٍ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى وَ تَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلِ الْحَلَالِ مِنْ رَبِّ الْحَرَامِ؛ ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطَقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ أَحَبْرُكُمْ عَنْهُ إِنْ فِيهِ عِلْمٌ مَا مَضَى وَ عِلْمٌ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ وَ بَيَانٌ مَا أَصَبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ» (پیامبر با نسخه آن چیزهایی که در صحیفه‌های پیشین است و تأییدکننده آن حقایق و جداکننده حلال از حرام شبه‌ناک آمد. آن، نسخه، قرآن است. از آن بخواهید تا سخن بگوید؛ اما هرگز سخن نمی‌گوید. لیکن من شما را از محتوای آن خبر می‌دهم. در قرآن، آگاهی از آن چه گذشته و علم به آن چه تا قیامت واقع خواهد شد، حکم درباره روابط بین شما و بیان آن اموری که در آن‌ها دچار اختلاف خواهید شد. اگر درباره این امور از من پرسید، شما را آموزش خواهم داد) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۱).

با توجه به این‌که دأب سیدرضی در نهج‌البلاغه، تقطیع روایات و انتخابات عبارت‌ها بر مبنای فصاحت و بلاغت الفاظ (و نیز صحت انتساب و صدور به حضرت و غنای محتوا) بوده (قاسم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۷۴)، به‌نظر می‌رسد که نسخه کلینی به‌جهت عدم دخالت راوی از اعتبار بیشتری برخوردار است. هر چند عبارت «لَنْ يَنْطِقَ» در هر دو سند ذکر شده، اما به قرینه

۱. «فَجَاءَهُمْ بِتَصَدِيقِ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ النُّورِ الْمُتَقَدِّى بِه ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطَقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أَحَبْرُكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنْ فِيهِ عِلْمٌ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ»

عبارت «فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ» در نسخه کلینی نیز می‌توان استنتاج قرآن را مشروط به مراجعه به امامان دانست. به عنوان مثال، یکی از محکمت‌ها و مسلمات قرآن و عترت در توحید و خداشناسی، «نفی مطلق تشبیه» (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۷۰-۷۹) است که از «مباینت خدا با خلق» (ر.ک: همان، ص ۳۲ و ۶۹) بنیاد می‌یابد. این مبنای روایی که در واقع بازنمایی عبارت «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری: ۱۱) است و در روایات متعددی از ابواب توحید و نفی تشبیه جوامع روایی مورد استناد قرار گرفته، در فهم نظریه قرآن پیرامون توحید باید مورد توجه قرار بگیرد. اما در برخی از آثار مربوط به تفسیر موضوعی توحید در قرآن، ضمن بی‌توجهی به این قاعده مهم، نظریات تشبیهی، از جمله وحدت شخصی وجود به قرآن تطبیق داده شده است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۸۲).

این سخن، مستلزم کنار نهادن تفسیر موضوعی نیست، بلکه تأکید بر توجه توأمان به هر دو میراث رسول خدا، یعنی قرآن صامت و قرآن ناطق است که به جز اشارت‌هایی، این رویکرد را به‌سختی می‌توان در نظریه تفسیر موضوعی شهید صدر یافت.

## ۲- راهکار اصلاح و تکمیل استنتاج

نظریه تفسیر موضوعی شهید صدر، فقط به موضوعاتی که مستقیماً از قرآن استخراج شود، اختصاصی ندارد. بلکه هر موضوعی که با هدف و رسالت قرآن و زندگی انسان مرتبط باشد، می‌توان پیرامون آن از قرآن رهنمودهایی دریافت نمود؛ در پاره‌ای از موضوعات به صورت مستقیم، خواه نفیاً و خواه اثباتاً و در پاره‌ای از موضوعات به صورت غیرمستقیم، مانند تأیید و معرفی یا نقد و ردّ چارچوب‌های مبنایی و شبکه موضوعات مربوط. چنان‌که در موضوعات خانوادگی، مانند حریم‌های شرعی محارم و نیز روابط جنسی، و موضوعات مربوط به اموال عمومی در جامعه اسلامی، از قرآن مستقیماً می‌توان مطالب فراوانی را استنباط نمود؛ اما درباره پدیده‌های نوظهوری چون مالیات و بیمه، می‌توان با یافتن شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط، چارچوب‌های مبنایی و برخی از موازین عملی را کشف نمود. اما برای آن‌که به دیدگاهی قابل انتساب به قرآن دست یافت، متناسب با آسیب‌شناسی، لازم است سه مرحله دیگر در تفسیر موضوعی لحاظ شود:

### ۲-۱- پرسش از قرآن درباره پارادایم موضوع و مسئله

همان‌طور که بیان شد، یکی از چالش‌های تفسیر موضوعی، به‌ویژه در مواردی که اصل موضوع از یافته‌ها و نظریه‌های بشری اخذ شده، احتمال اصالت یافتن موضوع نسبت به متن قرآن است. به همین دلیل، پژوهش درباره پارادایم‌های حاکم بر نظریه‌های رقیب و کشف دیدگاه قرآن نقش مهمی در نظریه‌پردازی قرآنی دارد. به عبارت دیگر، مفسر موضوعی، همراه با بررسی موضوع و مسئله، نظام‌واره فکری و پیش‌فرض‌های پنهان در پیدایش موضوعات مستحدث و نظریه‌های رقیب را شناسایی و به محضر قرآن عرضه می‌نماید و دیدگاه مستقل قرآن در این باره را در استنباط خویش لحاظ می‌کند. به عنوان



مثال، قرآن پژوهی که بخواهد به بررسی موضوع بانک از دیدگاه قرآن بپردازد، لازم است بنیان‌های نظری مربوط به «ثروت و مال»، «چیستی پول و اعتبار»، «امکان و جواز ارزش‌گذاری و اعتباربخشی به حقایق غیر عینی» و «جایگاه انسان در تعاملات مالی» و... هم از جهات ثبوتی و هم از جهات اثباتی مورد توجه قرار گیرد (ر.ک: صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۱-۲۳۰). طبیعتاً پژوهشگری که بدون توجه به خاستگاه بانک و مبانی اومانستی و پیش‌فرض‌های لیبرالی حاکم بر آن، صرفاً «ورود ربا در معاملات» را مورد توجه قرار دهد، در دستیابی به نظریه قرآن ناکام خواهد بود.

## ۲-۲- دلالت پژوهی جامع از طریق مطالعه عمیق آیات و سیاق‌ها

همان‌طور که در چالش دوم تفسیر موضوعی بیان شد، علاوه بر گردآوری و دلالت‌یابی دقیق آیاتی که مستقیماً درباره موضوع و مسئله تحقیق سخنی دارند، می‌توان در بسیاری از آیات نیز دلالت‌هایی را به صورت غیر مستقیم یافت. به عبارت دیگر، اکتفا به کلیدواژه‌ها و فرمول‌های کشف آیات مرتبط با موضوع، ممکن است باعث غفلت از آیات فراوانی شود که هر چند مستقیماً بر اساس کلیدواژه‌ها و مفاهیم محوری ادبیات تحقیق و معادل‌یابی قرآنی از کاربرد مناسب برخوردار نیستند؛ اما ممکن است به صورت غیر مستقیم، از راه‌هایی مانند: «توصیف یا تبیین پارادایم حاکم بر موضوع و مسئله» و «آسیب‌شناسی مسائل پیرامون موضوع» در کشف نظریه قرآن مؤثر باشند. اگر نسبت به این موارد، غفلت یا بی‌توجهی شود، محقق نمی‌تواند مدعی دستیابی به نظریه قرآن باشد. راه حل پیشگیری از این امر، مطالعه جامع و عمیق همه آیات و سیاق‌های قرآن و دلالت‌یابی مفاهیم آن‌ها در حیطه موضوع مورد نظر است.

این عملیات نیز یک عملیات پرسشگرانه و پس از پیدایش تصور اجمالی درباره موضوع صورت می‌گیرد و محقق حداقل با این پرسش عمومی که: «این آیه/سیاق/سوره چه دلالت‌هایی درباره موضوع دارد؟» به سراغ یکایک آیات می‌رود و بر اساس انواع روش‌های فهم و تفسیری، کلیه موارد مرتبط با موضوع را استخراج می‌کند. قرآن پژوه با مطالعه ترتیبی آیات و سوره‌ها (خواه بر اساس ترتیب نزول و خواه بر اساس ترتیب تدوین) می‌تواند دلالت پژوهی جامعی را تحصیل کند. ممکن است بسیاری از یافته‌های این مرحله در تدوین نظریه نهایی کارآیی چندانی نداشته باشند؛ اما تا حدود زیادی می‌تواند ذهن پژوهشگر را از برداشت‌های ناصواب بازدارد.

## ۲-۳- بررسی هدفمند و جامع روایات مربوطه

با توجه به چالش سوم تفسیر موضوعی، یعنی فقدان توجه دقیق به جایگاه اهل بیت، به نظر می‌رسد که راهکاری جز مراجعه دقیق و جامع به روایات نیست. با توجه به گستره روایات، قرآن پژوه در این مرحله با توجه به یافته‌های اساسی مراحل قبلی، کلیدواژه‌ها و مفاهیم اساسی و نیز واژگان کلیدی آیات محوری، روایات مرتبط با موضوع را بررسی کرده و دلالت‌های آن‌ها را می‌یابد. روایات مرتبط عبارت‌اند از:

روایات تفسیری مستندات قرآنی که بیانگر معنا و مصداق واژگان آیه، یا مفاد و لوازم و نتایج آیات، یا روایات

تأویلی و باطنی، روایات تبیین مصادیق الفاظ و عبارات و نیز روایات مربوط به اصلاح برداشت‌ها و باورهای مردم درباره آیات است (ر.ک: نفیسی، ۱۳۸۴ش، فصل سوم). این دسته از روایات، ناظر به متن آیات قرآن است و برداشت صحیح از آیات را می‌سازد.

الف) روایات توسعه و تعمیم‌دهنده مفاد ظاهری آیات. به عبارت دیگر، آیات قرآن تحمل توسعه معنایی الفاظ و مفاهیم را دارند و با تکیه بر قرائن دقیق و متقن می‌توان مفاهیم و مصادیق گسترده‌ای را استنباط نمود. کارکرد اصلی این گونه روایات در امور و مسائل مستحدثه‌ای است که برای آن‌ها نمی‌توان معادل‌های لفظی معینی را یافت؛ تا جایی که برخی گمان می‌کنند قرآن نسبت به این موضوعات، ساکت است. به عنوان مثال، تعبیر «قول الزور» که در آیه سی‌ام سوره حج به کار رفته، ناظر به سخن و الفاظی است که در مقام گفت‌وگو بین انسان‌ها تبادل می‌شود؛ اما در روایتی از امام صادق (ع) مفهوم «غناء» و «موسیقی حرام» را به عنوان مصداق قول الزور مطرح نموده است<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۳۱) که این، نوعی توسعه در معنای «قول» برای اشمال «اصوات» ذیل آن است. مفاد این روایت، باب پژوهش «موسیقی در قرآن» را به روی قرآن پژوهان می‌گشاید؛ در غیر این صورت، مطابق گمان‌های عامیانه، باب پژوهش در این حوزه محدود به روایات است.

ب) روایات مرتبط با احکام اخلاقی و عملی مربوطه و سنت‌های عملی امامان در مواجهه با موضوعات مرتبط. بخش زیادی از روایاتی که به صورت غیر مستقیم می‌تواند موضوع پژوهش را تبیین کند، روایات ناظر به احکام اخلاقی و عملی پیرامون موضوع است. همان‌طور که استخراج احکام با مراجعه روشمند به روایات امکان‌پذیر است، همین روایات به عنوان حجت مستقل و البته غیر انحصاری (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۱۰۵) می‌تواند مکمل دریافت پژوهشگران از دیدگاه قرآن نسبت به موضوع باشند.

در موضوع ازدواج، با مراجعه به قرآن، صرفاً کلیاتی مانند ممنوعیت ازدواج مؤمن با مشرک و زناکار و یا ضرورت مهریه و... فهمیده می‌شود؛ اما این که در امر ازدواج چه فرایندی باید صورت گیرد، مانند وجوب عقد و صیغه آن، اذن پدر و... استنباط نمی‌شود. با مراجعه به این جزئیات که در روایات بیان شده، ضمن کشف مقیدات، تخصیص‌ها، رخصت‌ها و عزائم، می‌توان مدالیل آیات مربوطه را بهتر فهمید. در این باره برخی از روایات فحش و ناسزا که مستقیماً به ازدواج مربوط نیست، گویای این است که در سنت‌های عملی معصومان، فحاشی به ناموس افراد غیر مسلمان، اعم از پیروان ادیان آسمانی و غیر آن‌ها به مثابه قذف تلقی و حتی منجر به قطع ارتباط معصوم با فرد گنهکار شده است؛ زیرا هر جامعه‌ای درباره ازدواج، سنتی دارد که اگر به آن عمل کند، از زنا میرا است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۲۴). با

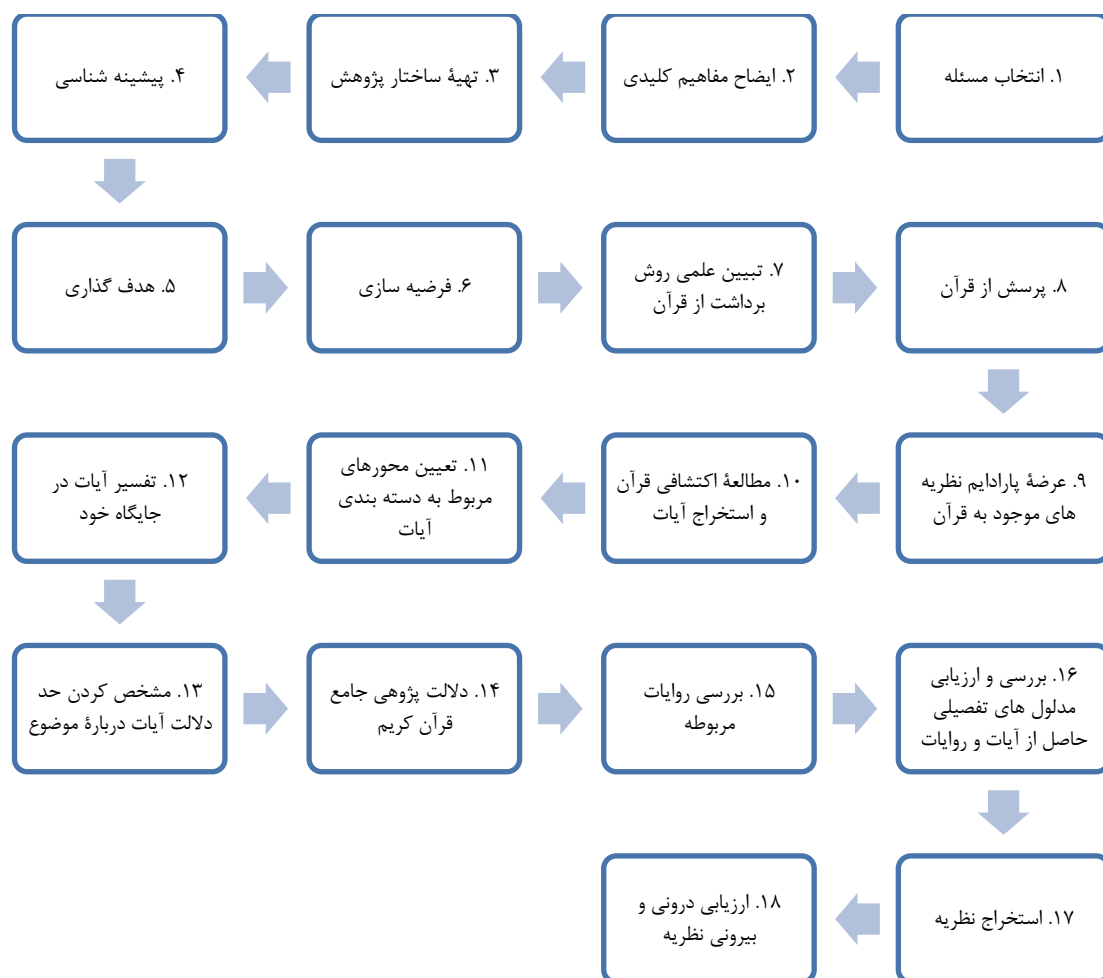
۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (الحج: ۳۰) قَالَ: الْغِنَاءُ.

قرار دادن این موضوع در کنار روایاتی که در ابواب فقهی جوامع روایی، روابط جنسی دختر باکره بدون اذن پدر را جایز معرفی می‌کند (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۳۲-۳۵)<sup>۱</sup>، قرآن پژوه می‌تواند با نگاه دقیق‌تری به تفسیر موضوع «روابط نامشروع جنسی در قرآن» پردازد که این امر، علاوه بر رفع انسداد در باب «روش‌های مشروع ازدواج در سنت‌های جوامع مختلف»، دیدگاه‌های روزآمدی در این باره مطرح می‌نماید.

## نتیجه

مجموعه فرایند استنباط نظریه قرآن درباره موضوعات مختلف یا تفسیر موضوعی از دیدگاه شهید صدر را می‌توان در دو بخش «اقدامات پژوهشی نظریه‌پردازی» و «قرآن‌پژوهی به منظور کشف نظریه قرآن» دسته‌بندی کرد که برای دریافت دیدگاه قرآن، لازم است از روش استنتاج استفاده شود که مفسر موضوعی، ضمن اتخاذ اصول و قواعد عام تفسیری، با «پرسش از قرآن» به استخراج داده‌های قرآنی و مدل‌های تفصیلی می‌پردازد. به‌رغم این ظرفیت بی‌بدیل، به دلیل نقصان در سه حوزه انتقال موضوع به محضر قرآن، عدم مراجعه به همه قرآن برای کشف همه دلالت‌های قرآنی درباره موضوع، و روشن نبودن جایگاه عترت در تفسیر موضوعی، (با توجه به مبنای جدایی‌ناپذیری قرآن و عترت) مشاهده می‌شود که بهره‌برداری شایسته‌ای از این روش صورت نمی‌گیرد. با وجود تلاش‌های محققانی که سعی در طراحی عملیاتی و یا ارائه مدل‌های گام به گام برای پیاده‌سازی نظریه‌پردازی قرآنی بر مبنای روش تفسیر موضوعی نموده‌اند، همچنان این خلأها برطرف نشده که این امر ناشی از فقدان آسیب‌شناسی دقیق نسبت به چالش‌های اساسی تفسیر موضوعی است. آنچه در خوانش‌های انتقادی استنتاج مطرح شده، ناظر به عدم کاربست مراحل است که شهید صدر آن‌ها را مطرح نموده است. با توجه به آسیب‌شناسی صورت گرفته، سه مرحله به تفسیر موضوعی افزوده می‌شود که عبارت‌اند از: ۱- عرضه پارادایم حاکم بر نظریه‌های رقیب به محضر قرآن و اطلاع از دیدگاه قرآن درباره آن. ۲- دلالت‌پژوهی جامع قرآنی و عدم اکتفا به آیاتی که کلیدواژه‌ها یا فرمول‌های قرآن پژوه درباره موضوع مورد نظر در آن‌ها به کار رفته است؛ یعنی مطالعه همه آیات به منظور استخراج دلالت‌های پنهانی پیرامون مسئله یا موضوع دارند. ۳- بررسی روایات مرتبط با موضوع در سه حوزه: روایات تفسیری ذیل آیات کلیدی موضوع؛ روایات توسعه‌دهنده مفاد ظاهری آیات؛ و روایات مرتبط با سنت‌های امامان و احکام اخلاقی و عملی مربوطه پیرامون موضوعات فرعی مسئله. با افزودن این مراحل به آثار موجود در تفسیر موضوعی، ساختار کامل‌تر تفسیر موضوعی را می‌توان در قالب نمودار ذیل مشاهده نمود:

۱. اشاره به «بَابُ حُكْمِ التَّمَتُّعِ بِالْبِكْرِ بَعْدَ إِذْنِ أَبِيهَا» در «کتاب النکاح» وسائل الشیعه؛ که در آن چهارده روایت ذکر شده و از این روایات، شش مورد، ازدواج موقت با دختران باکره را بدون اجازه پدر دختر، به طور کلی منع کرده است. اما در هشت مورد دیگر، ازدواج موقت با دختر باکره بدون اجازه پدرش را مشروط به حفظ بکارت دختر دانسته‌اند.



## منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.
۱. اکبری، رضا و محمد حسن شیرزاد و محمدحسین شیرزاد. (۱۳۹۳ش)، «بازخوانی نظریه شهید صدر در تفسیر موضوعی قرآن با تکیه بر اندیشه هرمنوتیکی گادامر»، **دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۱۵، صفحات ۳۷ تا ۶۱.
  ۲. ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۸۳ش)، «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر»، **فصلنامه پیام جاویدان**، شماره ۲، صفحات ۳۵ تا ۴۸.
  ۳. ایزدی، مهدی و زهره اخوان. (۱۳۹۲ش)، «ضرورت، ماهیت و روش استنتاج از منظر روایات اهل بیت (ع)»، **دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۱۲، صفحات ۱۰۳ تا ۱۲۶.
  ۴. آشوری، داریوش. (۱۳۵۷ش)، **تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ**، چاپ اول، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
  ۵. باقری، خسرو. (۱۳۸۷ش)، **هویت علم دینی**، چاپ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
  ۶. بسیج، احمدرضا. (۱۳۹۵ش)، «فرهنگ اسلامی در تقابل با نسبیت فرهنگی»، **دوفصلنامه مطالعات قدرت نرم**، شماره ۱۴، صفحات ۷-۲۷.
  ۷. بهمنی، سعید. (۱۳۹۷ش)، **نظریه پردازی قرآن بنیان: رهیافت‌های توسعه روش نظریه پردازی قرآن بنیان سید محمدباقر صدر**، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۸. بهمنی، سعید. (۱۳۹۹ش)، «خوانش انتقادی استنتاج و کاربرست آن در نظریه شهید صدر»، **فصلنامه پژوهش‌های قرآنی**، شماره ۹۵، صفحات ۲۹-۴۸.
  ۹. بیتس، دانیل. (۱۳۷۷ش)، **انسان‌شناسی فرهنگی**، ترجمه: محسن ثلاثی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی.
  ۱۰. بیدی، رضا و سهراب مروتی و رضا محمدی چابکی. (۱۳۹۹ش)، «فهم مسأله محور قرآن کریم مبتنی بر رویکرد سازه‌گرایی واقع‌گرایانه»، **فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره ۴۵، صفحات ۳۱-۶۲.
  ۱۱. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹ش)، **فرهنگ پیرو، فرهنگ پیشرو**، چاپ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
  ۱۲. جلیلی، سید هدایت. (۱۳۷۲ش)، «وزن ادله معارض تفسیر موضوعی در میزان نقد»، **فصلنامه مصباح (علوم انسانی دانشگاه امام حسین)**، شماره ۸، صفحات ۸۷ تا ۱۰۰.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش)، **هدایت در قرآن (تفسیر موضوعی: جلد اول)**، تحقیق و تنظیم: علی عباسیان، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش)، **توحید در قرآن (تفسیر موضوعی: جلد دوم)**، تنظیم: حیدرعلی ایوبی، چاپ سوم قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۹ش)، **تسنیم**، تحقیق و تنظیم: علی اسلامی، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۶. حسن بیگی، ابراهیم. (بهار ۱۳۹۰ش)، «بررسی عوامل مؤثر بر صیانت فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۵۸، صفحات ۳۳۵-۳۶۶.
۱۷. حکیم، سید محمدباقر. (۱۳۸۷ش)، **جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم**، ترجمه: موسی دانش، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. سروری مجد، علی. (۱۳۹۱ش)، «ابعاد فرهنگ در جامعه آرمانی قرآنی»، **فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات**، شماره ۱۸، صفحات ۸۳-۱۱۱.
۱۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، **الاسلام یقود الحیاه**، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۹ق)، **المدرسه القرآنیة: التفسیر الموضوعی للقرآن الکریم**، بیروت: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۱. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق)، **دروس فی علم الاصول**، بیروت: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
۲۲. صفره، حسین و منصور پهلوان و مجید معارف. (۱۳۸۹ش)، «استنطاق قرآن»، **دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث**، دوره ۴۳، شماره ۱، صفحات ۱۳۹ تا ۱۶۳.
۲۳. طباطبایی. سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ اول، بیروت: مؤسسه اعلمی.
۲۴. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش)، **التفسیر**، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، تهران: المطبعة العلمیة.
۲۵. غلامی، لایلا و حسین علوی مهر. (۱۳۹۰ش)، «چیستی تفسیر موضوعی و تفاوت آن با تفسیر قرآن به قرآن»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، شماره ۸، صفحات ۸۵ تا ۱۰۰.
۲۶. فرهادی محلی، علی. (۱۳۹۰ش)، «بررسی تحلیلی پدیده جهانی شدن با تمرکز بر حوزه فرهنگ»، **فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی**، شماره ۵، صفحات ۶۳-۹۶.
۲۷. قاسم پور، محسن و مرتضی سلمان نژاد. (۱۳۸۹ش)، «اعتبارسنجی و روش‌شناسی اولین مستدرک نهج البلاغه»،

**دوفصلنامه حدیث پژوهی**، شماره ۱۲، صفحات ۶۵ تا ۹۴.

۲۸. قرائی سلطان‌آبادی، احمد. (۱۳۹۴ش)، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن»، **دوفصلنامه**

**پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، شماره ۷، صفحات ۴۱ تا ۶۰.

۲۹. کریمی، مصطفی. (۱۳۸۹ش)، «ماهیت تفسیر موضوعی»، **دوفصلنامه قرآن‌شناخت**، شماره ۶، صفحات

۱۰۵ تا ۱۳۰.

۳۰. کریمی، مصطفی. (۱۳۹۸ش)، «فرایند نظریه‌پردازی قرآنی در حوزه تفسیر موضوعی»، **دوفصلنامه مطالعات**

**قرآن و حدیث**، شماره ۲۵، صفحات ۱۸۹ تا ۲۱۷.

۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تصحیح: محمد آخوندی، چاپ

چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۲. لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی. (۱۳۸۹ش)، **روش تحقیق موضوعی در قرآن**

**کریم**، چاپ سوم، زنجان: دانشگاه آزاد اسلامی زنجان.

۳۳. مذبوحی، سعید و حسن ملک‌ی. (۱۳۹۱ش)، «الگوی مطلوب فرهنگ دانشجویی در قرآن»، **فصلنامه فرهنگ**

**در دانشگاه اسلامی**، شماره ۲، صفحات ۱۴۹-۱۶۸.

۳۴. مزینانی، ابوالفضل و علی‌علیزاده، و علیرضا آزاد. (۱۳۹۷ش)، «تحلیل گفتمان موضوعی: تلفیقی از رویکرد

گفتمانی-تاریخی و تفسیر موضوعی قرآن کریم»، **دوماهنامه جستارهای زبانی**، شماره ۴۵، صفحات ۱ تا ۳۳.

۳۵. میرسندسی، سیدمحسن. (۱۳۹۹ش)، «عوامل مؤثر بر هنجارسازی فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم»، **دوفصلنامه**

**آموزه‌های قرآنی**، دوره ۱۷، شماره ۳۲، صفحات ۹۵ تا ۱۱۸.

۳۶. نفیسی، شادی، (۱۳۸۴ش)، **علامه طباطبایی و حدیث (روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه**

**علامه طباطبایی در المیزان)**، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۷. یساقی، علی‌اصغر و سیدمحمدعلی ایازی. (۱۳۸۹ش)، «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»،

**فصلنامه فقه و تاریخ تمدن**، شماره ۲۵، صفحات ۱۹۶ تا ۲۱۷.

## References

- The Holy Qur'an.  
Nahj al-Balagha.
1. Akbari, Reza; Shirzad, Mohammad Hassan; Shirzad, Mohammad Hossein (2013), "Rereading the theory of Martyr Sadr in the thematic interpretation of the Qur'an based on Gadamer's hermeneutic thought," *Studies of the Qur'an and Hadith*, 15: pp. 37-61.
  2. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2013), "Thematic interpretation from the point of view of Martyr Sadr," *Payam-e Javidan* 2: pp. 35-48.
  3. Izadi, Mehdi and Akhavan, Zohreh (2013), "The necessity, nature and method of istintāq from the perspective of Ahl al-Bayt (AS)' traditions," *Bi-Quarterly Journal of Qur'an and Hadith Studies*, 12: pp. 103-126.
  4. Ashouri, Dariush (1978), *Definitions and Concept of Culture*, Tehran: Asian Cultural Documents Center.
  5. Baqeri, Khosrow (2008), *Identity of Religious Science*, second edition, Tehran: Printing and Publishing Organization of Ministry of Culture and Islamic Guidance.
  6. Basij, Ahmadreza (2016), "Islamic culture in contrast with cultural relativism," *Studies of Soft Power*, 14: 27-7.
  7. Bahmani, Saeed (2018), *Qur'an-based Theorizing: Approaches to the Development of the Qur'an-based Theorizing Method of Seyyed Mohammad Baqer Sadr*, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
  8. Bahmani, Saeed (2019), "A critical reading of istintāq and its application in the theory of Martyr Sadr," *Qur'anic Research Quarterly*, 95: 29-48.
  9. Bates, Daniel (1998), *Cultural Anthropology*, Persian Translation: Mohsen Thalathi, 6th edition, Tehran: Scientific Publications.
  10. Bidi, Reza; Morovati, Sohrab; Mohammadi Chaboki, Reza (2020), "Problem-based understanding of the Qur'an, based on the realist constructivist approach," *Journal Qur'an and Hadith Sciences Research*, 45: 31-62.
  11. Jafari, Mohammad Taqi (2000), *Following Culture, Pioneering Culture*, Tehran: Institute of Compilation and Publication of Works of Allameh Jafari.
  12. Jalili, Seyyed Hedayat (1993), "Critique of the weight of evidence against the thematic interpretation," *Misbah Quarterly (Humanities of Imam Hossein University)*, 8: 87-100.
  13. Javadi Amoli, Abdullah (2000), *Tasnim Commentary*, Researched by Ali Eslami, Second Edition, Qom: Isra.
  14. Javadi Amoli, Abdullah (2006), *Guidance in the Qur'an (thematic interpretation: first volume)*, Researched by Ali Abbasian, Second Edition, Qom: Isra.



15. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Tawheed in the Qur'an* (thematic commentary: second volume), Compiled by Heydar Ali Ayoubi, third edition, Qom: Isra.
16. Hasanbeigi, Ebrahim (2011), "Studying the factors affecting cultural security in the Islamic Republic of Iran," *Strategy Quarterly*, 58: pp. 335-366.
17. Hakim, Sayed Mohammad Baqer (2008), *Human society from the perspective of the Holy Qur'an*, Persian Translation: Musa Danesh, Mashhad: Astan Quds Razavi.
18. Sarvari-Majd, Ali (2012), "Dimensions of culture in the Qur'anic ideal society," *Culture-Communication Studies Quarterly*, 18: pp. 111-83.
19. Sadr, Sayed Mohammad Baqer (1403 AH), *Al-Islam Yaqūd al-Hayāt*, Second Edition, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
20. Sadr, Sayed Muhammad Baqir (1409 AH), *Al-Madrasat al-Qur'ānīyah: Al-Tafsīr al-Mawdū'ī lil-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Center for Research and Specialized Studies of Martyr al-Sadr.
21. Sadr, Sayed Mohammad Baqer (1421 AH), *Durūsun fī 'Ilm al-'Usūl*, Beirut: Center for Research and Specialized Studies of Martyr al-Sadr.
22. Safrah, Hossein; Pahalvan, Mansour; Ma'aref, Majid (2010), "Istintāq in the Qur'an," *Studies of the Qur'an and Hadith*, 43(1): pp. 139-163.
23. Tabataba'i Sayed Muhammad Hossein (1417 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Al-'A'lamī Institute.
24. Ayāshī, Mohammad bin Mas'ūd (2001), *Al-Tafsīr*, Researched by Sayed Hashem Rasouli Mahalati, Tehran: Scientific Printing House.
25. Gholami, Leila and Alavi-Mehr, Hossein (2011), "The identity of thematic interpretation and its difference with the Qur'an-by-Qur'an interpretation," *Tafsir Studies Quarterly*, 8: pp. 85-100.
26. Farhadi Mahali, Ali (2011), "Analytical study of the globalization phenomenon, focusing on the field of culture," *Quarterly Journal of Strategic Studies of Public Policy*, 5: 63-96.
27. Qasempour, Mohsen and Salmannejad, Morteza (2010), "Validation and methodology of the first mustadark of Nahj al-Balagha," *Hadith Research*, 12: pp. 65-94.
28. Qara'i Soltanabadi, Ahmed (2015), "Understanding the Qur'an in the light of its network-based or extra-linear order," *Bi-Quarterly Journal of Linguistic Research of the Qur'an*, 7: 41-60.
29. Karimi, Mostafa (2010), "Nature of thematic interpretation," *Qur'an Knowledge*, 6: pp.105-130.
30. Karimi, Mostafa (2019), "The process of Qur'anic theorizing in the field of thematic interpretation," *Studies of Qur'an and Hadith*, 6: 105-130.
31. Kulainī, Muhammad bin Yaqūb (1407 AH.), *Al-Kāfi*, Edited by Ghaffari and

Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.

32. Lesani Fasharaki, Mohammad Ali and Moradi Zanjani, Hossein (2010), Thematic Research Method in the Holy Qur'an, Third Edition, Zanjan: Islamic Azad University of Zanjan.

33. Mazbouhi, Saeed and Maleki, Hassan (2012), "The desirable model of student culture in the Qur'an," Culture in Islamic University, 2: pp. 149-168.

34. Mazinani, Abolfazl; Alizadeh, Ali; Azad, Alireza (2018), "Thematic discourse analysis: a synthesis of discourse-historical approach and thematic commentary of the Holy Qur'an," Bimonthly Journal of Linguistic Studies, 45: pp. 1-33.

35. Mirsondosi, Seyed Mohsen (2020), "Factors affecting cultural norming from the perspective of the Holy Qur'an," Qur'anic Teachings, 32: pp. 95-118.

36. Nafisi, Shadi (2005), Allameh Tabataba'i and Hadith (methodology of criticism and understanding of Hadith from the perspective of Allameh Tabataba'i in Al-Mizan), Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

37. Yasaghi, Ali Asghar and Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (2010), "Analysis of the foundations and approach of Martyr Sadr to thematic interpretation," Jurisprudence and History of Civilization, 25: pp. 196-217.

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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۹۷-۷۳

## بازخوانی مصادیق «ما یسجد علیه» در روایات امامیه

فرهاد رحمان پور<sup>۱</sup>

امیر احمدنژاد<sup>۲</sup>

مهدی مطیع<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸

Doi:10.22051/TQH.2021.35633.3187  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.4.9

### چکیده:

«ما یسجد علیه» به معنای آنچه که سجده بر آن جایز است، بخش مهمی از ابواب سجود را در جوامع روایی و کتب فقهی امامیه به خود اختصاص داده است و علمای امامیه کوشیده‌اند تا در ذیل این مبحث، به تبیین قاعده «ما یسجد علیه» و تعیین برخی از مصادیق متعارف آن اقدام نمایند. از گذشته، عبارت «زمین و هر آنچه که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد» که برگرفته از تنها چند روایت از روایات امامیه در ابواب سجود بوده است؛ کم و بیش، بسان قاعده‌ای برای تعیین مصادیق «ما یسجد علیه» رواج یافته و همواره مورد توجه امامیه بوده است. اما بررسی‌های فقه‌الحدیثی این پژوهش، نشان می‌دهد که برخی از روایات مغفول امامیه نیز می‌توانند الهام‌بخش قاعده‌ای در این حوزه باشند. بر اساس این قاعده که در پژوهش پیش‌رو «قاعده اوئان» نام گرفت، «سجده بر معبود اهل دنیا و هر آنچه که شائبه پرستش غیر خدا در آن باشد، روا نیست». در این صورت، ذکر عبارت «زمین و رویدنی‌های آن» در روایات، تنها به منزله تبیین مصادیقی برای قاعده اخیر بوده است. از سوی دیگر، بر اساس این قاعده، تعارضات شمار زیادی از روایات ابواب ما یسجد علیه، بدون نیاز به روش‌هایی همچون حمل بر تقیه، اطلاق و تقیید و ... رفع می‌شود.

**واژگان کلیدی:** سجده؛ ما یسجد علیه؛ ما یصح علیه سجود؛ نبات ارض؛ قاعده اوئان.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. f.rahmanpour@gmail.com

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). ahmadnezhad@ltr.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. mahdimotia@gmail.com

### مقدمه

اصطلاح «ما یسجد علیه» در کتب و منابع فقهی و روایی امامیه در ابواب سجود کاربرد داشته و اغلب، مصادیق اشیاء که سجده بر آنها جایز یا غیر جایز است، در ذیل این عنوان یا عناوین مشابه، تبیین شده است (نک: ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۸۵؛ حلی، ۱۴۰۱، ص ۶۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۴۳).

بررسی جوامع روایی همچون *وسائل الشیعه* و کتب فقهی امامیه نشان می‌دهد که عبارت «زمین و هر آن چیزی که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد»، همچون یک قاعده در ابواب سجود تکرار شده است (نک: حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۳؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۹؛ حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۷). اگرچه ابهام و تعارض در برخی از روایات، اختلاف‌هایی را در تعیین مصادیق «ما یسجد علیه» در میان علمای امامیه سبب شده است. به عنوان نمونه، اختلاف در روایات سجده بر پنبه و کتان (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۸-۳۴۹)، اختلاف نظرهایی را در خصوص جواز سجده بر لباس پنبه و کتان به همراه داشته است (حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۱۷).

اهتمام امامیه به تبیین مصادیق اشیاء که سجده بر آنها جایز است در حالی است که این موضوع در میان عامه، اهمیت نداشته و بحث موضع سجود به مواردی مانند سجده بر لباس همراه با نماز گزار یا مکشوف بودن پیشانی در هنگام سجده خلاصه شده است (نک: *الموسوعه الفقهیه*، ۱۴۱۰، ج ۲۴، ص ۲۰۵-۲۰۹) و این تفاوت، جریانی از کشمکش‌های فقهی-کلامی را در میان فریقین به همراه داشته است (نک: احمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴ و ۱۲۱).

از منظر فقه‌الحديث به غیر از توضیحات پراکنده‌ای که جمع‌آوردگان منابع روایی در ذیل روایات ابواب ما یسجد علیه داشته‌اند و در جای خود به آن پرداخته خواهد شد؛ احمدی میانجی (احمدی، ۱۳۷۹) و جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۴۳۰) کوشیده‌اند تا بر مبنای دسته‌بندی و بررسی روایات عامه به دفاع از مبانی امامیه در حکم ما یسجد علیه بپردازند. اما به رغم جایگاه این دو اثر به ویژه از منظر کلامی، نمی‌توان آنها را پژوهش‌های فقه‌الحديثی جامعی در حوزه روایات امامیه دانست و از سوی دیگر، بر اساس تأملات پژوهش پیش‌رو، نقدهایی بر نتایج آن دو اثر وارد است که در بخش خود بیان خواهد شد. در مجموع، خلاء پژوهش‌های جامع فقه‌الحديثی در حوزه مورد بحث به خوبی مشهود است.

رفع ابهام و تعارض روایات این حوزه و نیز بررسی و تبیین احادیثی از منابع امامیه که می‌توانند الهام‌بخش قاعده دیگری برای تشخیص و تعیین مصادیق اشیاء باشند که سجده بر آنها جایز است، ضرورت بازخوانی روایات این ابواب را افزون می‌نماید. به این سبب، پژوهش حاضر، روایات ابواب «ما یسجد علیه» را با تأکید بر تبویب کتاب *وسائل الشیعه* و با رویکرد فقه‌الحديث، مورد واکاوی قرار داده است.

لازم به توضیح است که به علت تمرکز این پژوهش بر روش فقه‌الحديث از ورود به بحث‌های کلامی و مباحث فقهی، مگر به قدر گزارش دیدگاه‌ها پرهیز شده است.

### ۱- «ما یُسجد علیه» در امامیه

اصطلاح «ما یُسجد علیه» در میان امامیه به معنای آن چه که قرار دادن پیشانی بر آن در سجده، جایز و یا پسندیده است، از دوران متقدم کاربرد داشته است (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۸؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۹۰). پس از آن دوران، علمای امامیه گاه از عبارات دیگری مانند «ما یجوز السجود علیه» و «ما یصح علیه السجود» نیز برای بیان این منظور، بهره جسته‌اند (نک: حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۳۱؛ ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۵۵؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱۸). بنا بر گزارش علامه حلی (د ۷۲۶ق) علمای امامیه، اجماع دارند بر این که «ما یُسجد علیه» تنها زمین و هر آن چیزی است که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد (حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۷). البته امامیه برای آن شروطی را در نظر گرفته‌اند که اصلی‌ترین آنها دو شرط مالکیت و طهارت بوده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۹). اگرچه در تفصیل احکام سجده، شروط دیگری مانند ارتفاع و حدود سجده‌گاه نیز بیان شده است (نک: عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۵۰). شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) سجده را بر زمین و هر آنچه که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد، جایز می‌داند و اضافه می‌کند که سجده بر پشم و کرک، پوست یا چرم، ابریشم، شیشه، آهن، سرب، مس، خاکستر و پر جایز نیست. اگرچه در مواقعی مانند شب تار که خوف گزیده شدن وجود دارد، سجده بر آستین لباسی که از پنبه و کتان باشد را جایز می‌داند (ابن بابویه، ۱۴۱۵، ص ۸۵-۸۶).

شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در کتاب *المبسوط* در تشریح آن چه که سجده بر آن جایز است، پس از ذکر عبارت «زمین و هر آن چیزی که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد»، دو شرط مالکیت یا اذن مالک و عدم نجاست را بیان نموده و به ذکر مصادیق جواز (مانند: انواع علف‌ها، سنگ، آجر، گچ، لباس در حالت اضطرار (گرمای شدید) و عدم جواز (مانند: کتان، قطن (پنبه)، انواع پشم و پوست و چرم، خوراکی‌ها و شیشه) پرداخته است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۹-۹۰). علامه حلی (د ۷۲۶ق) در کتاب *تذکره الفقهاء* (حلی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۳۴-۴۴۱) و شهید اول (د ۷۸۶ق) در کتاب *ذکری الشیعه* (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۳۸-۱۵۳) نیز کم و بیش با تکرار و تحلیل گفته‌های پیشین به دسته بندی و بسط موضوع همت گمارده‌اند.

### ۱-۱- نظریه ادوار سجده

بر اساس نظریه ادوار سجود، ما یُسجد علیه از ابتدای وجوب نماز تا انتهای حیات پیامبر (ص)، حکم یکسانی نداشته و چند دوره را سپری کرده است. این نظریه در کتاب *السجود علی الارض* اثر میرزا علی احمدی میانجی (د ۱۳۷۹ش) با دسته بندی روایات منابع عامه به تفصیل، تبیین شده (احمدی، ۱۳۷۹) و جعفر سبحانی (معاصر) نیز از این نظریه در دفاع از عقیده امامیه در خصوص سجده بر خاک بهره جسته است (سبحانی، ۱۴۳۰، ص ۷۱-۹۰؛ ۱۳۸۳، ص ۳۶-۷۰). بر اساس این نظریه، تطورات به وجود آمده در محل سجده را می‌توان به سه دوره یا مرحله تاریخی تقسیم نمود که به طور خلاصه به شرح زیر است:

**مرحله نخست:** انحصار جواز سجده بر زمین (أرض) که عبارت است از خاک، رمل، سنگریزه، سنگ و گل خشک (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۴۵؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۵۳).

**مرحله دوم:** جواز سجده بر زمین و اجزاء و رویدنی‌های آن، مانند: حصیر و فرش بافته شده از برگ نخل (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۵۹).

**مرحله سوم:** جواز سجده بر لباس و اشیاء غیر از زمین و رویدنی‌های آن در حالت عذر (سبحانی، ۱۴۳۰، ص ۸۲-۸۵؛ احمدی، ۱۳۷۹، ص ۷۲-۸۰).<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی نظریه:

(۱) در منابع روایی هیچ گزارشی که چند مرحله‌ای بودن تشریح سجده را به نحو ذکر شده یا به نحو دیگری تأیید نماید، وجود ندارد.

(۲) با فرض قبول سه مرحله‌ای بودن رخصت سجود، هیچ دلیلی وجود ندارد که سجده بر رویدنی‌ها را به لحاظ تاریخی از سجده بر لباس مقدم دانست و می‌توان سیر تاریخی تشریح سجود را چنین تصور نمود که در ابتدا سجده تنها بر زمین جایز بوده است، آنگاه به دلیل عدم تحمل و شکایت برخی از صحابه، سجده بر لباس که در هنگام نماز، دسترس‌ترین شیء همراه با نماز گزار است، مورد قبول واقع شده و در مرحله بعد به سجده بر اشیاء مانند حصیر نیز رخصت داده شده است. (۳) در میان عامه نه تنها تعیین مصادیق ما یسجد علیه اهمیت چندانی نداشته است، بلکه اغلب ایشان با استناد به برخی از گزارش‌ها، سجده بر آستین، گوشه لباس و عمامه و امثال آن را در گرما و سرما و غیر آن نیز جایز دانسته‌اند (نک: الموسوعه الفقیهه، ۱۴۱۰، ج ۲۴، ص ۲۰۸-۲۰۹). اکنون با فرض پذیرش این گزارش‌ها نظریه ادوار سجود از انحصار به مراحل سه گانه گفته شده خارج می‌شود.

### ۲- «ما یسجد علیه» در عامه

به گزارش ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق)، ابوحنیفه، شافعی، ابوسلیمان و دیگران سجده بر پوست و پشم و هر آن چیز پاکی را که نشستن بر آن جایز است، جایز می‌دانند. اگرچه برخی از تابعین، نماز را تنها بر خاک و شن جایز دانسته و برخی بر غیر از زمین و رویدنی‌های زمین مکروه و برخی این قول را بی‌دلیل دانسته‌اند (ابن حزم، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۰۲).

قاضی عبدالواحد رویانی (د ۵۰۲ق)، فقیه شافعی، کشف پیشانی را واجب و سجده را تنها بر زمین و یا هر حائلی که متصل به نماز گزار نباشد، مانند گلیم و حصیر، جایز می‌داند و بر هر چه که نماز گزار حامل آن است، مانند گوشه رداء و یا پیچ عمامه، جایز نمی‌داند (رویانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۶۵).

<sup>۱</sup> احمدی میانجی، مرحله چهارم را چنین اضافه می‌کند: «سجده بر لباس، نشانه اهل سنت و تقید به سجده بر خاک، نشانه و بدعت شیعه به حساب آمد» (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴ و ص ۱۲۱). از آنجا که این مرحله بیشتر جنبه کلامی دارد، از ذکر آن در پژوهش حاضر صرف‌نظر شد.

ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق) که فقیهی شافعی مذهب است در شرح حدیثی که بر سجده همراهان پیامبر (ص) بر گوشه لباس در شدت گرما دلالت دارد، بیان می‌کند که اصل در سجده، مباشرت زمین است، آنگاه اضافه می‌کند که به این حدیث استدلال شده است برای جواز سجده بر لباس متصل به نمازگزار و این نظر ابوحنیفه و جمهور است. اما شافعی آن را تنها بر لباس منفصل، حمل نموده است (عسقلانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۰۸).

عبدالرحمن جزیری (د ۱۳۶۰ق) توضیح می‌دهد که در نظر مذاهب اربعه از شروط سجده، استقرار پیشانی در محل سجده است و از این رو سجده بر پنبه زده شده، کاه، برنج و مانند آن که پیشانی بر آن قرار نمی‌گیرد، صحیح نیست ولی اگر قرار بگیرد، صحیح است. به گزارش او سجده بر دست (کف) نیز باطل است، مگر در نزد حنفیه که آن را مکروه دانسته‌اند. همچنین سجده بر هر چیز پوشیدنی یا لباسی که با حرکت بدن، حرکت می‌کند، اشکال ندارد و نیز سجده بر پیچ عمامه حتی اگر بخشی از پیشانی را پوشانده باشد، جایز است. وی نیز اضافه می‌کند که شافعی در مورد سجده بر آنچه که با بدن حرکت می‌کند و یا پیشانی را پوشانده است، نظر مخالف دارد (جزیری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ همچنین نک: الموسوعه الفقهیه، ۱۴۱۰، ج ۲۴، ص ۲۰۸-۲۰۹).

### ۳- بازخوانی روایات «ما یُسجد علیه»

حر عاملی (د ۱۱۰۴ق) در «ابواب ما یُسجد علیه»، ۷۴ روایت (با تکرار) را در قالب ۱۷ باب، گردآوری نموده است (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۳-۳۶۸). به طور خلاصه، عناوین ابواب ما یُسجد علیه که تا حد زیادی مبین فتوای شیخ حر و بلکه فتوای رایج امامیه است، دلالت می‌کنند بر جواز سجده بر زمین و هر آنچه که زمین برویاند و خوردنی و پوشیدنی نباشد و اشیای مانند کاغذ، بادبزن، سواک، عود (نوعی چوب)، ساج و حصیر و عدم جواز سجده بر قیر، ساروج، نمک، شیشه، معادن و لباس مگر در حالت اضطرار.

#### ۳-۱- مفهوم سجده بر ارض و علت آن

کتاب لغت، ارض را هر چیز پایین و پست (جوهری، ج ۳، ص ۱۰۶۴؛ ابن فارس، ج ۱، ص ۸۰) و آنچه که زیر پای شتر و دیگر جنبندگان است (أزهری، ج ۱۲، ص ۴۵)، معرفی نموده‌اند. سماء هر چیز به معنای بالای آن و ارضش به معنای پایه یا پایین آن است (ابن فارس، ج ۱، ص ۸۰). راغب اصفهانی (د ۴۲۵ق) ارض را جرمی در برابر آسمان دانسته است و اضافه می‌کند که از آن به پایین هر شیء تعبیر می‌شود، همانگونه که از سماء به بالای آن (راغب اصفهانی، ص ۷۳). اگرچه بر مبنای معانی لغوی واژه می‌توان معنای پایین یا کف (مانند کف اتاق یا کف مسجد) را مراد دانست، اما تأمل در روایات مرتبط با حوزه این پژوهش اعم از روایات عامه و امامیه نشان می‌دهد که سجده بر زمین دارای مفهوم و علت خاصی است که در تعدادی از روایات ابواب ما یُسجد علیه و روایات دیگری از سایر ابواب، نمایان می‌شود.

هشام بن حکم از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان سجده را جایز نمی‌دانند، مگر بر زمین (ارض) یا هر چه که زمین برویاند و خوردنی و پوشیدنی نباشد، آنگاه اضافه می‌کنند که سجده بر ارض با فضیلت‌تر است، چرا که از برای تواضع و خضوع در برابر خداوند بلند مرتبه، کامل‌تر است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۲؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۷).

در روایت دیگری، امام صادق (ع) پس از بیان جواز سجده بر حصیر و بوریا، اضافه می‌کنند که سجده بر زمین نزد من محبوب‌تر است، چرا که رسول خدا (ص) گذاشتن پیشانی بر زمین را دوست می‌داشت (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۱).

حر عاملی در ذیل روایت اخیر اضافه می‌کند که روایات دیگری نیز بر این موضوع دلالت می‌کنند که در باب قیام خواهد آمد (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۸). به طور خلاصه، روایات مورد نظر شیخ حر و سایر موارد مشابه (بر اساس احصاء مؤسسه آل البیت (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۸، پاورقی) و بررسی این پژوهش) را می‌توان بر اساس دلالت آنها، به شرح زیر دسته‌بندی نمود:

الف- روایاتی از ابواب ما یسجد علیه، قیام، سجده شکر و نماز عید که به قراردادن پیشانی بر زمین و یا برتری سجده بر زمین از برای خضوع و تذلل در برابر پروردگار، دلالت دارند (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۷-۳۶۸ و ص ۴۸۲؛ ج ۷، ص ۱۰ و ص ۴۴۹ و ص ۴۵۵؛ ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۷۸).

ب- روایتی در ابواب سجود که به سجده امام (ع) بر سنگ‌های سخت صحراء (دشت) دلالت می‌کند (حر عاملی، ج ۶، ص ۳۸۲).

ج- روایاتی که دلالت دارند بر اینکه حضرت موسی (س) از برای تواضع و تذلل در برابر پروردگار، گونه‌های خود را بر خاک یا زمین قرار می‌داد (حر عاملی، ج ۷، ص ۱۱-۱۲).

د- احادیث تتریب (خاک آلود کردن)، شامل دست کم هفت حدیث که اغلب از منابع عامه هستند (نک: احمدی، ۵۷-۶۰). مانند حدیث ام سلمه از پیامبر اکرم (ص) که ایشان به غلام خود فرموده‌اند که صورتت را در سجده از برای خدا خاکی کن (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱، ج ۴۴، ص ۱۹۶).

از مجموعه این روایات به روشنی فهمیده می‌شود که سجده بر ارض به مفهوم سجده بر خاک، سنگ و کلوخ یا زمین برهنه است و به سبب ایجاد یا افزایش حالت خضوع، تواضع و بندگی، نسبت به سجده بر غیر از آن، برتری و فضیلت دارد.

## ۲-۳- قاعده در «ما یسجد علیه» کدام است؟

پیش‌تر بیان شد که در موضوع «ما یسجد علیه» عبارت «زمین و هر آن چیزی که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد»، بسان قاعده‌ای در میان امامیه رایج بوده است. اما بررسی و تأمل در روایات ابواب ما یسجد علیه، قاعده دیگری را نیز نمایان می‌کند که توجه به آن می‌تواند در نتیجه‌گیری در خصوص ما یصح علیه سجود، مؤثر باشد. در ادامه، دو روایت که ملهم این قاعده هستند، مورد تبیین و بررسی قرار خواهند گرفت.



۱- روایت صحیح هشام: ... قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودَ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا الْعَلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يَلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدٌ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اعْتَرَوْا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۲؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۳)؛ هشام بن حکم به امام صادق (ع) گفت که مرا آگاه کن از آنچه که سجده بر آن جایز است و آنچه که جایز نیست. امام (ع) فرمود: سجده جایز نیست، مگر بر زمین (ارض) یا هر چه که زمین برویاند، مگر اینکه خورده یا پوشیده شود. هشام گفت: فدایت شوم، علت آن چیست. امام فرمود: برای اینکه سجده نوعی خضوع در برابر پروردگار بلند مرتبه است، پس شایسته نیست که بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها باشد، چراکه فرزندان دنیا بنده آن چیزی هستند که می‌خورند و می‌پوشند، حال آنکه سجده کننده در سجودش در حال عبادت پروردگار بلند مرتبه است، پس شایسته نیست که پیشانی خود را بر معبود فرزندان دنیا که فریفته دنیا شده‌اند، قرار دهد. همچنین فضیلت سجده بر زمین بیشتر است، چرا که از برای تواضع و خضوع در برابر خداوند بلند مرتبه، کامل تر است.

شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) این روایت را در بابی با عنوان «علت نهی سجده بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها به جز از زمین و آنچه که برویاند و شامل آن دو نباشد» نقل نموده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۱). به جز از نقل شیخ صدوق، این روایت در منابع متقدم، تنها در تهذیب الاحکام شیخ طوسی آن هم به صورت ناقص یعنی تا پیش از سؤال هشام در مورد علت نهی، آمده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۴).

بررسی منابع و کتب روایی متقدم و متأخر و شروح آنها نشان می‌دهد که روایت هشام بن حکم، دو مسیر موازی را طی نموده است. نخست، نقل شیخ صدوق (با ذکر علت نهی) و موارد مبتنی بر آن مانند کتاب روضه المتقین اثر مجلسی اول و دیگر، نقل شیخ طوسی (بدون ذکر علت نهی) و موارد مبتنی بر آن مانند کتاب ملاذ الاخیار اثر مجلسی دوم. هر چند که بنا بر اعلام نظر هر دو مجلسی، حدیث هشام صحیح است (مجلسی (محمد تقی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۹۰ و مجلسی (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۵۶).

به نظر می‌رسد که عواملی از جمله ناقص بودن روایت در یکی از منابع مهم نقل آن، سبب شده که علت اصلی نهی از سجده بر مأكول و ملبوس در نگاه مؤلفان جوامع و شروح روایی، کم اهمیت و یا مغفول واقع شده باشد (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۱۴۷؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۳؛ مازندرانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۲۳). این در حالی است که پاسخ امام (ع) به پرسش هشام می‌تواند به منزله یک قاعده برای تعیین مصادیق اشیاء باشد که سجده بر آن‌ها جایز است. بر اساس روایت هشام، این قاعده را می‌توان چنین دانست:

«لا ینبغی لساجد أن یضع جبهته علی معبود ابناء الدنیا؛ شایسته نیست که سجد کننده پیشانی خود را بر چیزی قرار دهد که معبود اهل دنیا است.»

۲- روایت صحیح زراره: ... عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ كَيْفَ يَسْجُدُ فَقَالَ عَلَى خُمْرَةٍ أَوْ عَلَى مَرُوحَةٍ أَوْ عَلَى سِوَاكَ يُرْفَعُ إِلَيْهِ وَهُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَاءِ إِنَّمَا كَرَّهَ مِنَ كَرِّهِ السُّجُودَ عَلَى الْمَرُوحَةِ مِنْ أَجْلِ الْأَوْثَانِ الَّتِي كَانَتْ تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَإِنَّا لَمْ نَعْبُدْ غَيْرَ اللَّهِ قَطُّ فَاسْجُدُوا عَلَى الْمَرُوحَةِ وَ عَلَى السِّوَاكِ وَ عَلَى عُودٍ (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۱؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۴)؛ زراره گفت که از امام باقر (ع) سؤال کردم در مورد مریض که چگونه سجده کند. فرمود: بر خمره (حصیر) یا بادبزن یا بر چوب سواک که به سمت بالا آورده شود و این بهتر است از اشاره و همانا کسی که سجده بر بادبزن را ناپسند دانسته است، از برای بت‌هایی بوده که به غیر از خداوند پرستش می‌شده است، در حالی که ما هرگز به جز خدا را پرستش نکرده‌ایم. پس بر بادبزن و بر [چوب‌های] سواک و عود<sup>۱</sup> سجده کنید.

مجلسی اول این حدیث را صحیح دانسته است (مجلسی (محمد تقی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۴۵۷).<sup>۲</sup> اما صرف نظر از اینکه چه کسانی سجده بر بادبزن را مکروه دانسته‌اند، این روایت از حیث علت نهی، مشابه با روایت قبل و مؤید و مکمل قاعده ارائه شده بر مبنای آن است. مدلول کلام امام باقر (ع) این است که علت نهی از سجده بر بادبزن (در نظر کسانی که آن را نهی کرده‌اند)، نگرانی از بازگشت بت‌پرستی به سبب شکل، ارزش و شاید رنگ و صورت‌های منقوش بر بادبزن (نک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۷۴۵؛ مجلسی (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۶۱) بوده ولی از آنجا که مسأله بت‌پرستی، دست کم در میان پیروان امام (ع) و یا در آن زمان، نگران‌کننده نبوده است، ایشان سجده بر اشیاء مانند بادبزن و چوب سواک و عود را جایز دانسته‌اند.

**قاعده:** با در نظر گرفتن دو روایت هشام و زراره می‌توان برای تعیین مصادیق اشیاء که سجده بر آن‌ها جایز است، قاعده را چنین تقریر نمود که «سجده بر معبود اهل دنیا و هر آن چه که شائبه پرستش غیر خدا در آن باشد، روا نیست». در این پژوهش به اختصار این قاعده را «قاعده اوئان» نام گذاری می‌کنیم.

### ۳-۳-۳- روایات مؤید قاعده جدید

در این بخش روایاتی که مؤید قاعده اوئان هستند، دسته بندی و تبیین می‌گردند.

#### ۳-۳-۱- روایت نهی از سجده بر طلا، نقره و هر نوع مال و دارایی:

بر اساس روایات، سجده بر طلا و نقره (کلینی، ج ۳، ص ۳۳۲؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۱) و بر ریاش<sup>۳</sup> (کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۷) جایز نیست.

<sup>۱</sup>عود: هر پاره چوب نازک و باریک. گفته شده که هر پاره چوبی عود است و عودی که آن را دود کنند، معروف است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۸۳).  
<sup>۲</sup>همچنین محقق کتاب من لایحضره الفقیه طریق را صحیح دانسته است (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۶۲، پاورقی).  
<sup>۳</sup>آلباس فاخر، مال و معاش (جوهری، ج ۳، ص ۱۰۰۸-۱۰۰۹).

با در نظر گرفتن قاعده اوئان، سبب نهی از سجده بر طلا، نقره و انواع زیور، دل بستگی عموم مردم و به تعبیر روایت، معبود اهل دنیا بودن آن‌ها است و این که سجده بر چنین اشیاءی شائبه پرستش غیر خدا و یا گرایش به آن را به همراه دارد.

### ۲-۳-۳- روایات نهی از سجده بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها:

در تعدادی از روایات امامیه، سجده بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها با تعبیر مأکول، ملبوس، غذا، طعام و ثمره مورد نهی قرار گرفته است (حر عاملی، ج ۵، حدیث ۶۷۴۱، ۶۷۴۲، ۶۷۴۳، ۶۷۴۸، ۶۷۵۰، ۶۷۵۱). در برخی از روایات به طور خاص، واژه‌های قطن (پنبه)، کتان، صوف (پشم) و شعر (مو یا کرک) نیز ذکر و سجده بر آنها نهی شده است (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۴۲، ۶۷۴۴، ۶۷۴۵، ۶۷۵۱). بر اساس تأملات پژوهش حاضر، این روایات به دو گروه: الف- پنبه و کتان و ب- پشم و شعر تقسیم شده‌اند. روایات گروه الف (پنبه و کتان) در شمار روایات مؤید و گروه ب (پشم و شعر) در شمار روایات مخالف قاعده اوئان مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

### قطن و کتان:

روشن است که در این گروه از روایات، سجده بر گل، ساقه و برگ‌های پنبه و کتان، موضوعیت نداشته و منظور از قطن و کتان در این روایات، لباس یا دست‌کم پارچه یا نخ پنبه و کتان باشد که پس از ریسندگی و بافندگی، به طور عرفی می‌تواند به مصداقی برای قاعده اوئان تبدیل شود. مؤید این ادعا روایتی از امام صادق (ع) در کتاب *تحف العقول* است که بر اساس آن، سجده بر الیافی که از رویدنی‌های زمین هستند (مانند پنبه و کتان)، تا پیش از غزل یعنی ریسیده شدن (جوهری، ج ۵، ص ۱۷۸۱)، جایز دانسته می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۱۴۹؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۶). بر اساس قاعده اوئان اگر قرار دادن پیشانی بر الیاف ریسیده شده، شائبه گرایش به معبود اهل دنیا را به وجود آورد، سجده بر آن جایز نیست.

اما در خصوص پنبه و کتان یک موضوع قابل تأمل دیگر نیز وجود دارد. در روایتی از امام هادی (ع) سجده بر قطن و کتان، بدون تقیه (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۲؛ حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۶) و در روایت دیگری بدون تقیه و ضرورت (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۳؛ حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۷)، جایز دانسته شده است.

شیخ طوسی، روایت اول (بدون تقیه) را بر وجود ضرورتی مانند گرما و سرما (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۲) و روایت دوم (بدون تقیه و ضرورت) را بر ضرورتِ هلاکِ نفس، حمل می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۳). مجلسی با مجهول دانستن طریق هر دو روایت منقول از امام هادی (ع) احتمال جواز سجده، پیش از بافته شدن را مطرح می‌کند (مجلسی، (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۵۲-۴۵۳). فیض کاشانی، حمل روایت اول بر وجود ضرورت دیگر مانند گرما و سرما را منافی با روایت دوم و حمل ضرورت بر هلاکِ نفس را بعید می‌داند. در نظر او اولی این است که روایات نهی از سجده بر پنبه و کتان، بر کراهت حمل شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۷۴۲). از میان علمای امامیه، نظر سید مرتضی (د ۴۳۶ق)

نیز چنین است که سجده بر لباس پاک بافته شده از پنبه و کتان مکروه و این کراهت به سبب تنزیه و طلب فضل است و در نتیجه، سجده بر آن ممنوع و حرام نیست (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۴).

اما با در نظر گرفتن قاعده اوئان، تعارض در روایات این مبحث به آسانی قابل رفع است. چرا که بر اساس این قاعده، سجده بر پنبه و کتان در صورتی که شائبه پرستش غیر خدا و یا گرایش به آن را به همراه داشته باشد، روا نیست. این احتمال نیز وجود دارد که در زمان امامت امام هادی (ع) یعنی در نیمه اول قرن سوم هجری، چنین شائبه ای به کلی منتفی بوده و از این رو جواز سجده، صادر شده است. بر اساس نظریه ادوار سجود، جواز سجده بر پنبه و کتان را می توان به منزله مرحله ای از تشریح نیز در نظر گرفت.

### ۳-۳-۳- روایات جواز سجده بر برخی از اشیاء متداول:

برخی از روایات ابواب ما یسجد علیه دلالت دارند بر جواز سجده بر حصیر، بوریا و خَصْفَه (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۴۸، ۶۷۴۹ و ۶۷۵۴ و ۶۸۱۳)، خُمَره (همان، ج ۵، ح ۶۷۵۲، ۶۷۸۹، ۶۷۹۱ و ۶۸۰۲)، حَصَی (همان، ج ۵، ح ۶۷۵۲ و ۶۷۵۳)، علف (همان، ج ۵، ح ۶۷۹۴)، بادبز، سواک، عود<sup>۱</sup> و تخت یا سریرِ ساج (همان، ج ۵، ح ۶۸۰۲ و ۶۸۰۴).<sup>۲</sup> این موارد همگی اشیاء هستند که سجده بر آنها محتمل و مبتلی به بوده است، اما به دلیل کم ارزش و یا عادی و پیش پا افتاده بودن، سجده بر آنها عموماً شائبه گرایش به غیر خدا را به وجود نمی آورد.

### ۳-۴- روایات مخالف با قاعده جدید

در این بخش روایاتی که در نگاه نخست، مخالف یا متناقض با قاعده اوئان به نظر می رسند، دسته بندی و دلالت و نسبت آنها با قاعده اوئان مورد واکاوی قرار می گیرد.

#### ۱-۴-۳- روایات نهی از سجده بر صوف و شعر

صوف (پشم) و شعر (مو) و امثال آن<sup>۳</sup> همچون پنبه و کتان نوعی از الیاف هستند که برای تهیه لباس، ریسیده و بافته می شوند. بنابراین، به نظر می رسد که طبق قاعده اوئان و روایت عَزَل (ریسیدن)، باید سجده بر آنها تا پیش از ریسیده شدن، جایز باشد. حال آن که سجده بر آنها در یک روایت به طور صریح (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۱) و در روایت دیگری به طور ضمنی (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۴۴) مورد نهی قرار گرفته است.

اما تأمل در موضوع نشان می دهد که این روایات، ناقض قاعده اوئان نیستند، چرا که افزون بر نهی از سجده بر صوف و شعر، در روایات دیگر، سجده بر پوست حیوانات (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۹۰) و به طور کلی سجده بر هر چیزی از

<sup>۱</sup> از آنجا که به هر پاره چوب نازک و باریک و گاه به هر پاره چوب، عود گفته می شود و یک نوع از آن برای دودکردن، معروف است (ابن فارس، ج ۴، ص ۱۸۳)، عود در این جا لزوماً به معنای عود دودکننده نیست.

<sup>۲</sup> خَصْفَه: سبد بافته شده از برگ نخل، خُمَره: زیرانداز کوچک بافته شده از برگ نخل، حَصَی: سنگریزه و ساج: نوعی از چوب آصوف برای گوسفند، شعر برای بُز و وِبَر برای شتر به کار می رود (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۳۸۲).

بدن حیوانات (کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۶) نیز مورد نهی قرار گرفته است. با در نظر داشتن قاعده اوئان به نظر می‌رسد که نهی از سجده بر اجزاء بدن حیوانات از جمله پشم و کرک، در سابقه پرستش و ستایش توت<sup>۱</sup>م<sup>۱</sup> در دوران جاهلی ریشه دارد. چرا که گزارش‌هایی وجود دارد که از پرستش شتر سیاه در قبیله طیء و تبرک به ناقه در برخی از قبایل، خبر می‌دهد (جواد علی، ۱۹۷۶، ج ۶، ص ۶۰-۶۱). اما حتی اگر توت<sup>۱</sup>م<sup>۱</sup> پرستی در گونه حیوانی آن در میان قبایل عرب، کم‌رنگ هم بوده باشد، نمی‌توان در روزگار نزدیک به بت پرستی، سجده بر اجزاء بدن حیوانات را از شائبه پرستش غیر خدا به دور دانست و بنا بر روایات زراره و هشام، شایسته نیست که سجده کننده بر چیزی سجده کند که چنین شائبه‌ای را به وجود آورد یا بر آن دامن بزند.

### ۲-۴-۳- روایات نهی از سجده بر نمک و شیشه

حر عاملی در بابی با عنوان «عدم جواز سجده بر معادن مانند طلا، نقره، شیشه، نمک و مانند آن»، دو روایت را در اثبات عنوان باب ذکر کرده است. در نگاه نخست، بخشی از عنوان باب یعنی عدم جواز سجده بر معادن و نمک در تعارض با قاعده اوئان به نظر می‌آید، اما تأمل در این دو روایت نشان می‌دهد که یکی از آنها، تنها به نهی از سجده بر طلا و نقره اختصاص دارد (حر عاملی، ج ۵، ص ۶۷۹۳) و همان‌گونه که بیان شد، دلیل عدم جواز سجده بر طلا و نقره بر اساس قاعده اوئان، دلالت مستقیمی بر عدم جواز سجده بر سایر معادن ندارد؛ روایت دیگر اما از امام کاظم (ع) است و سؤال کننده از ایشان درباره نماز بر شیشه سؤال می‌کند و امام پاسخ می‌دهند که بر شیشه نماز مخوان، حتی اگر گمان بردی که آن از رویدنی‌های زمین است، حال آن که شیشه از نمک و رمل است و آن دو مسخ شده‌اند (کلینی، ج ۳، ص ۳۳۲، حر عاملی، ج ۵، ص ۳۶۱)

ظاهر حدیث اخیر بر عدم جواز سجده بر شیشه دلالت دارد، اما این که آیا این حدیث بر نهی از سجده بر نمک و رمل نیز دلالت می‌کند، در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نقل این حدیث در سایر کتب و منابع متقدم با ذکر اختلاف‌ها به شرح زیر است:

الف- مسعودی (۳۴۶ق) به نقل از دلائل حمیری از حسن بن مصعب مدائنی، حدیثی مشابه با نقل کلینی را آورده است با این تفاوت که منسوب می‌شود به امام هادی (ع). بخش پایانی حدیث چنین است: همانا آن (شیشه) از رمل و نمک است و نمک، سَبَخ (شوره‌زار) است و سَبَخ، زمین مسخ شده است (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱). به ظاهر، منظور مسعودی از حمیری، عبدالله بن جعفر حمیری از اصحاب امام هادی (ع) است.

ب- شیخ صدوق (۳۸۱ق) با طریق خود از سیاری از یکی از اهل مدائن، همان نقل کلینی را می‌آورد. صدوق در شرح حدیث آورده است که هر رمل و هر نمک، مسخ شده نیستند، بلکه آن رمل و نمکی که شیشه از آنها ساخته می‌شود، مسخ شده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۲).

<sup>۱</sup>توت<sup>۱</sup>م (totem): موجودات، اشیاء و به ویژه حیواناتی که نماد یک قبیله یا طائفه هستند و جنبه مقدس و آیینی دارند.

ج- شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) در تهذیب همان نقل کلینی را با همان سند می آورد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۴).

د- طبری آملی (قرن ۵) در *دلائل الإمامه* حدیث را از محمد بن حسین بن مصعب مدائنی و با توجه به نقل قبلی، از امام هادی (ع) آورده است. بخش انتهایی حدیث چنین است: همانا آن (شیشه) از رمل و نمک است و نمک سبّخ (شوره زار) است و رمل سبّخ است و سبّخ، زمین مسخ شده است (طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۴۱۴).

ه- اربلی (د ۶۹۲ق) در کتاب *کشف الغمّه* به نقل از کتاب *دلائل*، حدیث را از محمد بن حسین بن مصعب مدائنی نقل می کند ولی انتهای نقل او چنین است: همانا آن (شیشه) از رمل و نمک است و نمک، سبّخ (شوره زار) است (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸۴).

در مجموع، به نظر می رسد که همه نقل های پیش گفته، گزارشی از یک واقعه باشند، چرا که همه نقل ها به لحاظ متن و راوی اصلی، بسیار به یکدیگر شباهت دارند و بعید است که یک واقعه با همان کیفیت، در زمان دو امام اتفاق افتاده باشد. اختلاف در انتساب حدیث نیز به شباهت القاب امام کاظم (ع) و امام هادی (ع) یعنی «ابوالحسن» باز می گردد. از این رو با راجح بودن نقل صدوق، کلینی و طوسی به ویژه با توجه به اینکه سند نقل طوسی در رتبه کالصحیح بلکه ظاهر بودن صحیح قرار داده شده است (مجلسی (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۴۲)، این روایت به دگرگونی رمل و نمک، پس از ساخت شیشه اشاره دارد و ارتباطی با عدم جواز سجده بر نمک ندارد؛ عدم جواز سجده بر شیشه نیز بر اساس قاعده اوئان روشن است. اما در خصوص سایر نقل های مرجوح، بعید نیست که در بخش پایانی حدیث با نقل به معنی یا اضافه و کاست راویان روبرو باشیم. همچنین به دلیل شباهت در نگارش واژگان سبّخ، مسخ و نسخ، امکان تصحیف نیز وجود دارد.

همچنین از آن جا که دلیلی بر عدم جواز سجده بر رمل وجود ندارد، مگر این که آن را زمین سست و فرورونده در نظر بگیریم، از این رو سجده بر شوره زار نیز به دلیل ناهمواری و عدم ثبات محل سجده، جایز دانسته نشده است و موضوع از اساس به عدم جواز سجده بر معادن و سنگ های معدنی، مانند نمک باز نمی گردد. به تعبیر دیگر، عدم جواز سجده بر رمل و شوره زار دلیلی بر عدم جواز سجده بر نمک نیست. مؤید این نظر، روایاتی است که دلالت می کنند بر این که نماز در زمین سبّخه (شوره زار) به سبب عدم استقرار پیشانی، ناروا است و در جایی که زمین، مستوی باشد، اشکالی وجود ندارد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۷؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۱۵۰-۱۵۲). با توجه به این روایات، عدم جواز سجده بر برف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۰؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۶۷۸۷) نیز مانند زمین شوره زار، به دلیل عدم استمکان و استوای مکان نماز گزار و موضع سجود است.

در نتیجه، روایات ذکر شده، بر عدم جواز سجده بر نمک یا سنگ نمک دلالت ندارند و از سوی دیگر، نهی از سجده بر زمین های شوره زار، گل ولای، رمل، برف و امثال آن، نمی توانند ناقض قاعده اوئان باشند.

### ۳-۴-۳- روایات سجده بر قیر، قُفر و صاروج

حر عاملی، هشت روایت را در بابی با عنوان «عدم جواز سجده بر قیر، قُفر و صاروج، مگر در حالت ضرورت» گردآورده است. از آنجا که ممکن است در نگاه نخست، عدم جواز سجده بر این اشیاء، مغایر با قاعده اوئان به نظر آید، در ادامه، روایات این باب پس از دسته‌بندی، مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

الف- نهی از سجده بر قیر، قُفر و صاروج (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۷۳) و نهی از سجده بر زفت یا قیر (همان، ج ۵، ح ۶۷۷۵).

ب- جواز سجده بر قیر و قُفر در کشتی (همان، ج ۵، ح ۶۷۷۸ و ۶۷۷۹).

ج- جواز سجده بر قُفر، قیر و قار (همان، ج ۵، ح ۶۷۷۶ و ۶۷۷۷).

واژه شناسی:

- قار و قیر: دو لغت هستند و آن (قیر) درختی است که صُعد نام دارد و ذوب می‌شود تا از آن قار استخراج شود و آن ماده سیاه رنگی است که برای جلوگیری از ورود آب به کشتی‌ها می‌مالند و نوعی از آن در درون خلخال و دستبند به کار می‌رود (ازهری، ج ۹، ص ۲۱۳ و ج ۲، ص ۹).

- زفت: قیر است و به نوعی از ظروف خمر، مُرَّت می‌گویند. زفت، غیر از قیری است که برای کشتی به کار می‌رود و ماده لزج و سیاهی است که برای تهیه خمر و سرکه به بیرون مشک‌ها می‌مالند. قیر بر کشتی‌ها خشک می‌شود ولی زفت بر مشک‌ها خشک نمی‌شود (ازهری، ج ۱۳، ص ۱۲۸). جاحظ (د ۲۵۰ق) در کتاب *الحيوان* اشاره دارد به اینکه قطران را از صنوبر و زفت را از آرز استخراج می‌کنند (جاحظ، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۸). آرز جمع آرزّه و درختی است که میوه آن صنوبر نام دارد (ازهری، ج ۱۳، ص ۱۷۱). بنابراین زفت، صمغ درخت آرز است.

- قُفر: طریحی (۱۰۵۸دق) معتقد است که قُفر، قیر نامرغوبی است که بارها استفاده شده و به گفته برخی از افاضل، چیزی شبیه به زفت است و بویی شبیه به قیر دارد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۳). اگرچه با بررسی این پژوهش، برای نظر طریحی در کتب لغت متقدم هیچ سابقه‌ای یافت نشد، اما تمیمی مقدسی، پزشک و داروشناس قرن چهارم هجری قمری، خبر از وجود ماده‌ای به نام قفرالیهود می‌دهد که در منطقه فلسطین از دریا به ساحل می‌آید و نوعی از آن سیاه رنگ است و بویی شبیه به بوی نطف دارد (نک: ابن فضل‌الله عمّری، ۲۰۱۰، ج ۲۲، ص ۱۸۶-۱۸۷).

- صاروج: نوره (آهک) و آنچه که با آن مخلوط می‌شود و با آن حوض و حمام را می‌سازند (فراهیدی، ج ۶، ص ۴۶). این کلمه فارسی معرب است (جوهری، ج ۱، ص ۳۲۵).<sup>۱</sup>

به طور خلاصه، قیر، قار، زفت و قُفر چه منشأ گیاهی داشته باشند و چه معدنی، موادی بوده‌اند که در ساخت ظروف، کشتی، زیور و امثال آن مورد استفاده بوده و یا جنبه درمانی داشته‌اند. صاروج نیز نوعی از مصالح ساختمانی بوده است.

<sup>۱</sup> صاروج معرب ساروگ یا چاروگ است و از ترکیب آهک با خاک رس و خاکستر به دست می‌آید.

همانگونه که ملاحظه می‌شود، در این باب، روایات گروه الف و ج با یکدیگر در تعارض هستند. برای رفع این تعارض، شیخ طوسی روایت جواز سجده بر قُفر و قیر را حمل بر ضرورت یا تقیه نموده (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۴) و به اقتضای او شیخ حر نیز در عنوان باب و شرح ذیل روایات به عدم جواز سجده بر موارد مذکور، مگر در حالت ضرورت (مانند سجده در کشتی)، فتوا داده است (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۵۳-۳۵۵). اما مجلسین روایات گروه ج (جواز) را صحیح دانسته (مجلسی (محمد تقی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۸۷؛ مجلسی (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۳۸) و مجلسی اول و فیض کاشانی احتمال کراهت را نیز در روایاتِ نهی مطرح نموده‌اند (مجلسی (محمد تقی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۶۵۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۷۳۶).

به هر روی، چه نهی بر عدم جواز حمل شود و چه بر کراهت، سؤال از علت نهی همچنان باقی است. به ویژه که علاوه بر تصریحات پیش گفته در خصوص منشأ گیاهی قیر، قار و زفت، در یک روایت نیز قیر از نبات ارض دانسته می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۵۷؛ حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۸۰). حال پرسش این است که چرا سجده بر نوعی از صمغ که از رویدنی‌های زمین است، غیر جایز یا مکروه دانسته شده است.

به نظر نمی‌رسد که بر اساس قاعده رویدنی‌های زمین بتوان پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش داد. اما بر اساس قاعده اوئان می‌توان چنین پاسخ داد که عدم جواز یا کراهت سجده در این روایات، در شائبه برانگیز بودن سجده بر قیر و مانند آن ریشه داشته است. به ویژه که آن مواد و همچنین صاروج، کاربردهای خاصی در ابنیه، صنعت، نظافت و یا طبابت داشته‌اند. البته این امکان نیز وجود دارد که نهی یا کراهت از اساس به قاعده اوئان و یا نبات ارض ارتباطی نداشته باشد، بلکه به عللی همچون فروروندگی، عدم استقرار، چسبندگی، رنگ و یا بوی آن مواد بازگردد و این که به طور کلی شایسته نیست که در صورت وجود سایر اشیاء، پیشانی را بر این مواد شائبه برانگیز و غیر متعارف قرار داد و در نتیجه، روایات نهی از سجده بر صاروج، قیر، زفت و امثال آن‌ها، مخالف و ناقض قاعده اوئان نیستند.

#### ۴-۳-۴- روایات جواز سجده بر قرطاس و کاغذ

حر عاملی سه روایت را در بابی با عنوان «جواز سجده بر قرطاس و کراهت سجده بر آن اگر مکتوب باشد» گردآورده است که از آن‌ها دو روایت (با چند طریق) بر جواز سجده بر قرطاس و کاغذ و یک روایت بر کراهت سجده بر قرطاسی که بر آن چیزی نوشته شده، دلالت دارند (حر عاملی، ج ۵، ص ۳۵۵-۳۵۶).

مجلسی دوم در شرح یکی از این روایات توضیح می‌دهد که در جواز سجده بر قرطاس در میان امامیه اختلاف نظر وجود ندارد. به خلاف علامه حلی (د۷۲۶ق) در نگاه مجلسی اطلاق روایات، اقتضاء می‌کند که فرقی در حکم قرطاس ساخته شده از نبات زمین، پنبه، ابریشم و یا غیر آن نباشد، مگر از آنجایی که قرطاس را اغلب از غیر ابریشم می‌ساخته‌اند، حکم بر غالب داده شده باشد (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۵۵).



اما فهم درست این روایات، مستلزم شناخت دو واژه‌ی قرطاس و کاغذ است. بنا بر گزارش لغت‌شناسان متقدم، قرطاس از بردی مصری گرفته می‌شود (فراهیدی، ج ۵، ص ۲۵۰؛ ازهری، ج ۹، ص ۲۹۱)؛ همان گیاهی که پاپیروس نام داشته و نخستین گونه‌های کاغذ از آن ساخته شده است. اما در خصوص کاغذ، لغت‌شناسان متقدم به بیان این نکته اکتفاء کرده‌اند که کاغذ یا کاغذ، فارسی معرب است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۳۸۹) و فیروزآبادی (د۸۱۷ق) کاغذ را معادل قرطاس دانسته است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۲). این در حالی است که بر اساس گزارش‌ها، پس از جنگ میان مسلمانان و چینیان (در حدود سال ۱۳۴ هجری قمری)، اسیران چینی ساخت کاغذ را در سمرقند آغاز کردند و پس از آن استفاده از کاغذ در کنار قرطاس به آرامی در میان مسلمانان رواج یافت (نک: مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۳۰ و ص ۳۸-۳۹). چینیان در آغاز، کاغذ را از ضایعات الیاف سلولزی مانند پنبه و کتان و سپس از تنه درختان بامبو، توت و خیزران می‌ساختند و تا پیش از ورود اسلام، کاغذ در آسیای غربی و کشورهای حاشیه مدیترانه ناشناخته بود و آنان برای نوشتن از پاپیروس مصری (به یونانی: خارتس) و پوست استفاده می‌کردند (جانانان بلوم، ۱۳۸۶، ص ۴۶-۴۷).

به این ترتیب با توجه به تنوع موادی که در تهیه کاغذ کاربرد داشته است، نظر مجلسی در خصوص اطلاق روایات، درست به نظر می‌رسد. اما با مبنا قرار دادن قاعده اوئان، مشکل اطلاق و تقیید از اساس به وجود نخواهد آمد. چرا که به رغم این که قرطاس و کاغذ اشیاء کم‌ارزشی نبوده‌اند،<sup>۱</sup> شائبه گرایش به غیر از خدا در مورد آن‌ها وجود نداشته است.

### ۵-۴-۳- روایات سجده بر طبری، طِنْفَسَه، بِسَاط و مِسْح

به غیر از مواردی که تا به اینجا بررسی شد، چند مصداق دیگر نیز به صورت پراکنده در روایات ابواب ما یُسجد علیه وجود دارد که در ادامه، بررسی و نسبت آنها با قاعده اوئان، واکاوی می‌گردد.

#### الف- طبری:

در روایتی یاسر، خادم امام رضا (ع) نقل می‌کند که امام رضا (ع) بر من گذشت، در حالی که من بر روی طبری نماز می‌خواندم و بر آن چیزی انداخته بودم، پس به من فرمود: چرا بر همان سجده نمی‌کنی، مگر آن از رویدنی زمین نیست (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۸؛ حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۵).

شیخ طوسی این روایت را بر تقیه حمل می‌کند (طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۱). بنابراین در نظر او طبری از جنسی بوده است که در حالت عادی سجده بر آن جایز نیست، حتی اگر از رویدنی زمین باشد. مجلسین این حدیث را در مرتبه حسن قرار داده‌اند (مجلسی (محمد تقی)، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۷۷؛ مجلسی (محمد باقر)، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۵۷). در نظر مجلسی اول، ظاهر این است که طبری از حصیر طبرستان یا طبریه شام یا واسط بوده و مأکول و ملبوس نبوده است. اما به گزارش او کثیری از علمای شیعه، طبری را لباس بافته شده از کتان دانسته و روایت را بر تقیه حمل نموده‌اند (مجلسی (محمد تقی)،

<sup>۱</sup> بنا بر گزارشی هر طومار قرطاس در زمان منصور عباسی (د۵۸۵ق) یک درهم قیمت داشته است (جهشیاری، ۱۴۰۸، ص ۸۹).

۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۷۷). مجلسی دوم هم بعید نمی‌داند که حصیر طبری منظور روایت باشد، پس حاجتی به حمل آن بر تقیه نیست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۲، ص ۱۴۸).

اما چند اشکال بر نظر مجلسی‌ها در خصوص حصیر بودن طبری وارد است: (۱) چرا یاسر خادم بر روی آن شیء دیگری انداخته است؛ (۲) چرا امام (ع) به او تأکید کرده‌اند که طبری از نبات ارض است، حال آنکه این موضوع در مورد حصیر، روشن است و نیاز به تذکر ندارد؛ (۳) در نظر شیخ طوسی و کثیری از علما (به گزارش مجلسی اول) طبری حصیر نبوده است.

همچنین در خصوص تقیه دانستن سجده بر طبری نیز سه اشکال وارد است: (۱) این روایت به صورت پرسش و پاسخ نقل نشده، بلکه یاسر خادم در حال نماز بوده است و امام (ع) به او یادآوری کرده‌اند که نیازی به انداختن چیزی بر روی طبری نیست و می‌توان آن را از نبات ارض به حساب آورد. با چنین توصیفی، بعید است که تقیه‌ای در کار باشد؛ (۲) یاسر خادم در خراسان و حداکثر از آغاز حرکت امام (ع) به سوی خراسان همراه ایشان بوده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹، ص ۱۳۲، ح ۸) و با توجه به ولایت عهدی و منزلت امام (ع) در این مدت، مشخص نیست که در چنین موضوعی نیاز به تقیه بوده باشد؛ (۳) اگر نبات ارض، قاعده امامیه برای جواز سجده بر اشیاء باشد، مطرح کردن آن از سوی امام (ع) در این روایت، نوعی اعلام و تأکید بر آن و خلاف تقیه است.

از سوی دیگر، بر اساس گزارش نویسنده کتاب *حدود العالم* (۴ ق)، شهر آمل از قصبه طبرستان، مرکز تولید جامه کتان، فرش طبری، حصیر طبری، گلیم سفید گوش، گلیم زربافت و ... بوده است (حدود العالم، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵). نویسنده در توصیف منطقه سیستان خراسان نیز آورده است که در آنجا فرش‌هایی به سبک طبری تولید می‌شود (همان، ص ۱۰۲). این گزارش چنین تأیید می‌شود که بنا بر بررسی این پژوهش، لغت‌شناسان متقدم تعریفی از واژه طبری به منزله فرش یا حصیر ارائه نداده‌اند، بلکه حصیر بافته شده از الیاف گیاهی را بیشتر با همان واژه حصیر (مانند: فراهیدی، ج ۳، ص ۱۱۴؛ ازهری، ج ۴، ص ۱۳۷) توصیف نموده‌اند. این موضوع از محدودیت جغرافیایی تولید و استفاده از طبری و انحصار آن به جغرافیای خراسان یا ایران (به ویژه با توجه به جغرافیای صدور روایت یاسر خادم) خبر می‌دهد.

بنابراین از یک سو، احتمال اینکه منظور از طبری در این روایت، نوعی از حصیر بوده و یا اینکه روایت از روی تقیه صادر شده باشد، به آسانی قابل پذیرش نیست و از سوی دیگر، بنا بر گزارش کتاب *حدود العالم* طبری نوعی از فرش‌های ایرانی بوده است. اکنون بر اساس قاعده اوئان و مواردی که در ذیل حدیث بیان شد، نیازی بر احتمالات بعید ذکر شده یعنی تقیه و یا حصیر دانستن طبری نیست؛ بلکه می‌توان چنین نتیجه گرفت که در زمان، مکان و شرایط صدور حدیث، شائبه گرایش به غیر خدا در سجده بر فرش‌های طبری وجود نداشته است.

### ب- طُنْفَسَه

حمران از یکی از امامان صادقین (ع) نقل می‌کند که فرمود: پدرم بر خمره‌ای (حصیری کوچک) که آن را بر روی طنفسه قرار می‌داد، نماز می‌خواند و بر آن سجده می‌کرد و هنگامی که خمره‌ای در دسترس نبود، بر روی طنفسه سنگریزه می‌ریخت (کلینی، ج ۳، ص ۳۳۲؛ حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۲). در روایت دیگری از امام صادق (ع) نیز سجده بر بساط، شعر و طنفسه (جمع: طنافس) مورد نهی قرار می‌گیرد. اگرچه ایستادن بر آن در هنگام نماز و سجده بر زمین یا حصیر، جایز اعلام می‌شود (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۴).

برخلاف طبری، طُنْفَسَه در کتب لغت عربی واژه شناخته شده‌ای است و از مجموع اقوال لغت‌شناسان متقدم استفاده می‌شود که فرش یا زیراندازی، دارای نخ ریشه یا پرز بوده است (فراهیدی، ج ۴، ص ۲۷۳؛ جوهری، ج ۴، ص ۱۶۸۹؛ ابن درید، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ابن فارس، ج ۲، ص ۲۲۱). ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق) در آنجا که از سجده ابن عباس و ابی‌الدرداء بر طنفسه خبر می‌دهد، آن را بساطی از پشم دانسته است (ابن حزم، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۰۲-۴۰۳). به گزارش زمخشری (د ۵۳۸ق) طنفسه یا تنفسه یا تنبسه، مثلث نهالچه (تشکچه) یا قالی کوچکی است که موی دراز دارد (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۶۳). در یکی از روایات کتاب مکارم/الاخلاق نیز آمده است که امام صادق (ع) فرمودند: به من طنفسه‌ای از شام هدیه شد که بر روی آن تمثال پرندۀ‌ای بود، پس دستور دادم که سر آن را تغییر دادند تا به شکل درخت درآمد. همانا قصد شیطان به آدمی در تنهایی بیشتر می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۲).

از مجموع این گزارش‌ها به دست می‌آید که طنفسه نوعی فرش کوچک بافته شده از پشم و امثال آن و گاه منقوش بوده و گویا جنبه تجمل نیز داشته است. در این صورت، نهی از سجده بر آن، بر اساس قاعده اوئان به دنیاگرایی و شائبه برانگیز بودن آن و یا احتمال التفات به نقوش و صور، باز می‌گردد.

### ج- بَسَاط

بر اساس یک روایت، امام باقر (ع) هنگام سجده بر بساط بر روی آن سنگریزه ریخته‌اند (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۳). پیش‌تر بیان شد که سجده بر بساط، شعر و طنفسه در روایتی مورد نهی امام صادق (ع) قرار گرفته است (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۴). امام کاظم (ع) نیز در پاسخ به علی بن یقظین، سجده بر مسح و بساط را در حال تقیه جایز دانسته‌اند (حر عاملی، ج ۵، ح ۶۷۵۸).

لغت‌شناسان واژه بساط را برای فرش‌هایی از جنس پشم گوسفند یا شتر (ابوعبید، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۶۸؛ شیبانی، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۰۰)، حصیر (ازهری، ج ۴، ص ۱۳۷) یا برگ درخت خرما (شیبانی، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۸۹) به کار برده‌اند. بنابراین بساط در اصطلاح، واژه عامی است که برای انواع فرش یا زیرانداز به کار می‌رود. از برای نمونه، «عَبْقَرَى» را بساط مُنْقَش دانسته‌اند (ازهری، ج ۳، ص ۱۸۹).

اما بررسی روایات امامیه نشان می‌دهد که واژه بساط، بارها به منزله زیراندازی که دارای تمثال یا صور منقوش بوده، به کار رفته است (نک: حر عاملی، ج ۴، ص ۴۳۸ و ص ۴۴۰؛ ج ۵، ص ۱۷۱-۱۷۲ و ص ۳۰۸ و ص ۳۱۰). در همگی این روایات، هیچ اشاره‌ای به جنس بساط نشده، بلکه صور یا تمائیل نقش بسته بر روی آن، مورد نظر بوده و علت نهی را سبب شده است. قابل توجه است که در برخی از این روایات، نشستن یا پا نهادن بر روی نقش‌ها با نیت خوار شمردن آن‌ها جایز دانسته می‌شود (مانند: حر عاملی، ج ۵، ص ۶۶۲۵ و ۶۶۳۲).

با در نظر داشتن قاعده اوئان، این شیوهی برخورد با صورت‌های منقوش بر روی فرش و موارد مشابه، قابل پذیرش و سبب آن بسیار روشن خواهد بود. چرا که در آن روزگار، همگی آن‌ها مصادیق گرایش به غیر خدا و موارد شائبه برانگیز بوده و به این سبب، روی آوردن به آن‌ها نه تنها در نماز بلکه در غیر نماز هم مورد نهی واقع شده است.

### ۵- مَسْح

مَسْح، کساء (روانداز یا گلیم) از جنس موی بز (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۱۹) و معادل بلاس یا همان پلاس فارسی است (جوهری، ج ۱، ص ۴۰۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۴؛ زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۶۳).

از سه روایت سجده بر مَسْح، دو روایت بر جواز سجده بر آن در حال تقیه دلالت دارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۶، ح ۱۰۰ و ۱۰۱؛ حر عاملی، ج ۵، ص ۳۴۹-۳۵۰) و روایت دیگر، پرسشی از امام (ع) است، درباره شخصی که بر روی مَسْح ایستاده و از آزار گرما یا سرما بر آستین پیراهن یا بر ردای خود سجده می‌کند و امام در پاسخ فرموده‌اند که اشکالی بر آن نیست (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۰۷، ح ۹۸).

برداشت فیض کاشانی از روایت اخیر این بوده که در برخی از احوال، سجده بر لباس (و نه بر مَسْح) جایز است. او همچنین احتمال می‌دهد که پیراهن در این روایت از جنس پنبه یا کتان و مَسْح از جنس دیگری بوده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۷۴۱). مجلسی دوم نیز بر همین مبنا، پاسخ امام (ع) را از این رو می‌داند که سجده بر لباس (پنبه و کتان) به آن چه که سجده بر آن جایز است، نزدیک‌تر است تا فرشی که از پشم یا مو بافته شده باشد (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۴۵۰). روشن است که احتمال‌های فیض و مجلسی در قاعده نبات ارض ریشه دارد. اما حتی اگر بپذیریم که پیراهن در این روایت، لباسی از جنس پنبه یا کتان و از رویدنی‌های زمین بوده است، این گزاره در خصوص رداء (روانداز) ثابت شده نیست. چرا که رداء را علاوه بر کتان از پشم یا خز (ابریشم) نیز می‌بافته‌اند (فراهیدی، ج ۷، ص ۴۲۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۸۷). از سوی دیگر، این احتمال وجود دارد که پرسش راوی از امام (ع)، هیچ ارتباطی با نبات ارض نداشته باشد، بلکه سؤال او به جواز سجده بر لباس متصل به نمازگزار بازگردد. در نتیجه، بعید است که از پاسخ امام (ع) بتوان فضیلت یا اولویت سجده بر آستین پیراهن را نسبت به سجده بر مَسْح، برداشت نمود. به ویژه که در دو روایت دیگر، سجده بر مَسْح در حال تقیه جایز دانسته شده است.

به هر روی، در اینجا نیز قاعده اوئان و آنچه که در خصوص شائبه بر انگیز بودن سجده بر صوف و شعر گفته شد، بر قرار است و می‌توان مسح را نیز یکی از مصادیق آن دانست. به علاوه اینکه مسح به منزله کساء، نوعی از ملبوس نیز بوده است.

### نتیجه

(۱) سجده بر ارض به مفهوم سجده بر زمین برهنه یعنی خاک، سنگ و امثال آن است و به سجده بر غیر از آن برتری و فضیلت دارد. سبب این برتری، ایجاد یا افزایش حالت خضوع، تواضع و تذلل در برابر پروردگار است.

(۲) بر اساس روایات امامیه «سجده بر معبود اهل دنیا و هر آن چه که شائبه پرستش غیر خدا در آن باشد، روا نیست». این قاعده، به اختصار قاعده اوئان نام گرفت.

(۳) عبارت مشهور «زمین و هر آن چیزی که از زمین بروید و خوردنی و پوشیدنی نباشد» را می‌توان در ذیل قاعده اوئان جای داد. به تعبیر دیگر، ذکر آن در روایات امامیه به منزله تبیین مصادیق قاعده اوئان بوده است.

(۴) سجده بر مصنوعات جایز است، همان گونه که در روایات امامیه، سجده بر حصیر، بادبزن، قرطاس، کاغذ و فرش طبری جایز دانسته شده است؛ مگر اینکه بر مبنای قاعده اوئان، موجب گرایش به غیر خدا باشد و یا در این خصوص شائبه برانگیزد.

(۵) روایات امامیه بر عدم جواز سجده بر معادنی که مصداق قاعده اوئان نباشند، دلالت ندارند.

### منابع:

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. ۱۳۸۵ق، *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۱۳ق. *کتاب من لا یحضره الفقیه*، به تصحیح غفاری، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. ۱۴۱۵ق. *المقنع*، به تصحیح مؤسسه امام‌هادی (ع)، قم: مؤسسه امام‌هادی (ع).
۴. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد بن سعید. ۱۴۲۵ق. *المحلی بالآثار*، به تحقیق سلیمان البنداری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن حیون، نعمان بن محمد. ۱۳۸۵ق. *دعائم الاسلام*، به تحقیق فیضی و آصف، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
۶. ابن درید، محمد بن حسن. ۱۹۸۸م. *جمهره اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین.

۷. ابن سیده، علی بن اسماعیل. ۱۴۲۱ق. **المحکم و المحيط الأعظم**، به تحقیق هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس. ۱۴۰۴ق. **معجم مقاییس اللغة**، به تصحیح هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی. ۲۰۱۰م. **مسالك الأبصار فی ممالک الأمصار**، به تحقیق کامل سلمان الجبوری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ابو عبید، قاسم بن سلام. ۱۹۹۰م. **الغریب المصنف**، به تحقیق عبیدی، تونس: المؤسسة الوطنیه للترجمه و التحقیق و الدراسات.
۱۱. احمد بن حنبل، ابو عبد الله. ۱۴۲۱ق. **سند الإمام أحمد بن حنبل**، به تحقیق شعب الأرنؤوط و دیگران، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۲. احمدی میانجی، علی. ۱۳۷۹ش. **السجود علی الارض**، تهران: مشعر.
۱۳. اربلی، علی بن عیسی. ۱۳۸۱ق. **کشف الغمه**، به تحقیق رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی.
۱۴. أزهری، محمد بن احمد. ۱۴۲۱ق. **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. انصاری، مرتضی. ۱۴۱۵ق. **کتاب الصلاة**، به تحقیق گروه پژوهشگران، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۶. جاحظ، عمرو بن بحر. ۱۴۲۴ق. **کتاب الحيوان**، به تصحیح محمد باسل عیون السود، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۷. جانانان بلوم، «جاده ابریشم یا جاده کاغذ»، به ترجمه فاطمه درعلی، **گلستان هنر**، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۸۶، ص ۴۶-۵۰.
۱۸. الجزیری، عبدالرحمن. ۱۴۲۴ق. **کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه**، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۹. جواد علی، جواد بن محمد علی العقیلی. ۱۹۷۶م. **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**، چاپ دوم، بیروت: مکتبه النهضه.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۳۷۶ق. **الصحاح**، به تحقیق عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۱. **حدود العالم من المشرق الی المغرب**، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲ش.
۲۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق. **وسائل الشیعه**، به تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. حلی، جمال الدین (ابن فهد). ۱۴۰۹ق. **الرسائل العشر**، به تحقیق رجائی، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۰۱ق. **أجوبة المسائل المهنائیة**، قم: چاپخانه خیام.

۲۵. حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۱۴ق. **تذکره الفقهاء**، به تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۶. حلی، حسن بن یوسف. ۱۴۲۰ق. **تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة**، به تحقیق بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۷. دیلمی، شیرویه بن شهردار. ۱۴۰۷ق. **فردوس الأخبار**، به تحقیق فواز احمد الزمرلی و محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق. **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالقلم.
۲۹. رویانی، عبدالواحد بن اسماعیل. ۱۴۲۳ق. **بحر المذهب**، به تحقیق احمد عز و عنایة الدمشقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر. ۱۳۸۶ش. **مقدمه الأدب**، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۳۱. سبجانی، جعفر. ۱۴۳۰ق. **الاعتصام بالکتاب و السنة**، چاپ دوم، بی جا: المجمع العالمی لاهل البيت (ع).
۳۲. سبجانی، جعفر، «سجده بر خاک در پرتو کتاب و سنت»، **فصلنامه فقه اهل بیت (ع)**، بهار ۱۳۸۳، شماره ۳۷، ص ۳۶-۷۰.
۳۳. شریف مرتضی، علی بن الحسین. ۱۴۰۵ق. **الرسائل**، به تحقیق رجائی، قم: دارالقرآن الکریم.
۳۴. شیبانی، اسحاق بن مرار. ۱۹۷۵م. **کتاب الجیم**، به تحقیق ابیاری، قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الامیریة.
۳۵. صاحب، اسماعیل بن عباد. ۱۴۱۴ق. **المحیط فی اللغة**، به تحقیق آل یاسین، بیروت: عالم الکتاب.
۳۶. طبرسی، حسن بن فضل. ۱۴۱۲ق. **مکارم الأخلاق**، چاپ چهارم، قم: الشریف الرضی.
۳۷. طبری آملی، محمد بن جزیر. ۱۴۱۳ق. **دلائل الإمامة**، به تحقیق مؤسسه البعثة، قم: بعثت.
۳۸. طوسی، محمد بن الحسن. ۱۳۸۷ق. **المبسوط فی فقه الامامیة**، به تحقیق کشفی، چاپ سوم، تهران: مکتبه المرتضویة.
۳۹. طوسی، محمد بن الحسن. ۱۳۹۰ق. **الاستبصار**، به تحقیق حسن الموسوی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۰. طوسی، محمد بن الحسن. ۱۴۰۷ق. **تهذیب الاحکام**، به تحقیق حسن الموسوی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۱. عاملی، محمد بن مکی (شهید اول). ۱۴۱۹ق. **ذکری الشیعة فی احکام الشریعة**، به تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۲. عسقلانی، ابن حجر. ۱۴۲۶ق. **فتح الباری**، با تعلیقات عبدالعزیز بن عبدالله بن باز و دیگران، ریاض: دارطیبة.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۰۹ق. **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
۴۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. ۱۴۱۵ق. **القاموس المحیط**، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۴۵. فیض کاشانی، محمد حسن. ۱۴۰۶ق. **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. **الکافی**، به تصحیح غفاری و آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مازندرانی، محمد هادی. ۱۴۲۹ق. **شرح فروع الکافی**، به تحقیق محمودی و درایتی، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.
۴۸. مجتهدی، مهدی، «کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی؛ بازخوانی یک انگاره»، **تاریخ و تمدن اسلامی**، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۲۹-۴۵.
۴۹. مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۳ق. **بحار الأنوار**، به تحقیق جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۰. مجلسی، محمد باقر. ۱۴۰۶ق. **ملاذ الأخیار**، به تحقیق رجایی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۱. مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶ق. **روضه المتقین**، به تحقیق موسوی کرمانی و اشتهاردی، چاپ دوم، قم: مؤسسه کوشانپور.
۵۲. مسعودی، علی بن حسین. ۱۳۸۴ش. **اثبات الوصیه**، چاپ سوم، قم: مؤسسه انصاریان.
۵۳. **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف و الشؤون الاسلامیة - الكويت، چاپ دوم، کویت: ذات السلاسل، ۱۴۱۰ق.

## References

1. Ibn Bābiwayh (Sheikh Sadūq), Muhammad bin Ali (1385 AH), *Ilal Al-Sharā'i*, Qom: Davari Bookstore.
2. Ibn Bābiwayh (Sheikh Sadūq), Muhammad bin Ali (1413 AH.), *Kitāb man lā Yahdaruh al-Faqīh*, Edited by Aliakbar Ghaffārī, Second edition, Qom: Islamic Publications Office.
3. Ibn Bābiwayh (Sheikh Sadūq), Muhammad bin Ali (1415 AH). *Al-Muqni'a*, Edited by Imam Hādī Institute (AS), Qom: Imam Hādī Institute (AS).
4. Ibn Hajar 'Asghalānī, Ahmad bin Ali (1426 AH), *Fath al-Bārī fī Sharh Sahīh al-Bukhārī*, Riyadh: Dar Tayyiba.
5. Ibn Hazm Andalusī, Ali bin Ahmed bin Said (1425 AH). *Al-Muhallā fī Sharh al-Mujallā*, Researched by Suleiman Al-Bundārī, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmiya.
6. Ibn Hayūn, Nu'mān bin Muhammad (1385 AH). *Da'āim al-Islam*, Researched by Feidī and Āsif, Second edition, Qom: Āl Al-Bayt Institute (AS).



7. Ibn Durayd, Muhammad Ibn Hassan (1988), *Jamharat al-Lugha*, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malā'in.
8. Ibn Sayedah, Ali Ibn Ismail (1421 AH). *Al-Muhkam wa Al-Muhīt al-'A'zam*, Researched by Hindāwī, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
9. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). *Mu'jm Maqāyīs al-Lugha*, Corrected by Haroun, Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī.
10. Hillī, Ibn Fahad (1409 AH.), *Al-Rasā'il Al-'Ashar*, Researched by Raja'i, Qom: Ayatollah Mar'ashī Library.
11. Abū 'Ubayd, Qāsim bin Salam (1990), *Al-Ghareeb Al-Musannaf*, Researched by 'Ubaydī, Tunisia: Al-Mu'assisat al-Watanīya li-Tarjama wa al-Tahqīq wa al-Dirāsāt.
12. Ahmad bin Hanbal, Abu Abdullah (1421 AH.), *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Researched by Shoaib Arnaut et al., Beirut: Al-Risālah Institute.
13. Ahmadi Mianji, Ali (2000), *Al-Sujood 'Ala Al-Ard*, Tehran: Mash'ar.
14. 'Irbilī, Ali bin Isa (2002), *Kashf al-Ghummah*, Researched by Rasouli Mahalati, Tabriz: Bani Hashemi.
15. Azharī, Muhammad bin Ahmad (1421 AH.) *Tahzeeb al-Lugha*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
16. Ansari, Murtadā (1415 AH.), *Kitāb al-Salāh*, Researched by a group of researchers, Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh 'Azam Ansari.
17. Jāhiz, 'Amr bin Bahr (1424 AH.), *Kitāb al-Hayawān*, Edited by Mohammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, Second edition, Beirut: Dar al-Kutub Al-'Ilmīya.
18. Jonathan Bloom, "Silk Road or Paper Road", Translated by Fatemeh Dorali, *Golestan-e Honar*, No. 10, Winter 2016: pp. 46-50.
19. Al-Jazīrī, Abdul Rahman (1424 AH.) *The Book of Jurisprudence Based on the Four Schools*, Second Edition, Beirut: Dar al-Kutub al-'Imīya.
20. Jawād Ali, Jawād bin Muhammad Ali Al-Aghīlī (1976), *Al-Mufasssal fī Ta'rīkh al-'Arab qabl al-Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, Beirut: Maktaba al-Nahda.
21. Jawharī, Ismail bin Hammād (1376 AH.), *Al-Sihāh*, Researched by 'Attār, Beirut: Dar al-'lm lil Malā'in.
22. Hurr Āmilī, Muhammad bin Hassan (1409 AH.), *Wasā'il Al-Shia*, Researched by Āl al-Bayt (AS) Institute, Qom: Āl al-Bayt (AS) Institute.
23. Hillī, Hassan bin Yusuf (1401 AH.), *Ajwibat al-Masā'il al-Mihnā'īya*, Qom: Khayyam Printing Office.
24. Hillī, Hassan bin Yusuf (1414 AH.), *Tadhkirat al-Fuqahā*, Researched by Āl Al-Bayt (AS) Institute, Qom: Āl Al-Bayt (AS) Institute.
25. Hillī, Hassan bin Yusuf (1420 AH.), *Tahrīr al-Ahkām al-Shar'īyah 'Ala Madhhab al-Imāmīyah*, Researched by Bahadori, Qom: Imam Sadiq (AS) Institute.

26. Deilamī, Shīruiyeh bin Shahrdār (1407 AH.), *Firdaws al-Akhhbār*, Researched by Fawāz Ahmed al-Zirmarlī and Mohammad al-Mu'atasim bil-Allah al-Baghdadi, Beirut: Dar al-Kitāb al-‘Arabī.
27. Rāghib Isfahānī, Hossein bin Mohammad (1412 AH.), *Mug=fradāt Alfāz al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Qalam.
28. Ru'yānī, Abdul Wahid bin Ismail (1423 AH.), *Bahr al-Madhhab*, Researched by Ahmad ‘Izz and Ināya Al-Damashqī, Beirut: Dar 'Ihyā Al-Turāth al-‘Arabī.
29. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1386 AH.), *Muqaddamat al-Adab*, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
30. Sobhānī, Ja'far (1430 AH.), *Al-'Ttisām bil-Kitāb wal-Sunna*, Second edition, np: Al-Majma' al-Ālamī li Ahl al-Bayt (AS).
31. Sobhānī, Ja'far, "Prostration on the soil in the light of the Book and Sunnah", *Fiqh Ahl al-Bayt* (AS), Spring 2013, No. 37: pp. 36-70.
32. Sotoudeh, Manouchehr (1983), *Hudūd al-‘Alam min al-Mashriq 'ila al-Maghrib*, Tehran: Tahouri Library.
33. Sharif Murtadā, Ali Bin Al Hussein (1405 AH.), *Al-Rasā'il*, Researched by Rajae, Qom: Dar al-Qur'an al-Karim.
34. Sheibānī, Abū 'Amr (1975), *Kitab al-Jīm*, Researched by Abyārī, Cairo: Al-Hay'at al-‘Āmma lil-Shu'ūn al-Matābi' al-Amīriyah.
35. Ibn Habbān, Muhammad (1414 AH/1993 AD), *Sahih Ibn Habbān*. second edition. Shu‘ayb Al-Arna’ūt.
36. Tabrisī, Hassan bin Fadl (1412 AH.), *Makārim al-Akhlāq*, 4<sup>th</sup> edition, Qom: Al-Sharif al-Razī.
37. Tabarī Āmulī, Muhammad bin Jarīr bin Rustam (1413 AH.), *Dalā'il al-Imamah*, Researched by Al-Bi'tha Institute, Qom: Bi'tha.
38. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1387 AH.), *Al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyyah*, Researched by Kashfī, 3<sup>rd</sup> edition, Tehran: Al-Murtadawīyah Library.
39. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1390 AH.), *Al-Istibsār*, Researched by Hassan Al-Mousavi, Tehran: Darul-e-Kutub al-Islāmīyah.
40. Tūsī, Muhammad bin Al-Hassan (1407 AH.), *Tahdhīb al-Ahkām*, Researched by Hassan Al-Mousavi, 4<sup>th</sup> edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
41. Āmilī, Muhammad bin Makkī (the first martyr) (1419 AH.) *Dhikra al-Shi'a fī Ahkām al-Sharī'a*, Researched by Āl Al-Bayt (AS) Institute, Qom: Āl Al-Bayt (AS) Institute.
42. Ibn Hajar ‘Asghalānī, Ahmad bin Ali (1426 AH), *Fath al-Bārī fī Sharh Sahīh al-Bukhārī*, Riyadh: Dar Tayyiba.
43. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH.), *Kitāb al-‘Ayn*, Second edition, Qom: Hijrat Publishing.

44. Fīrozābādī, Muhammad bin Yaqūb (1415 AH.), *Al-Qāmūs al-Muhīt*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Imīyah.
45. Feid Kāshānī, Mohammad Hassan (1406 AH.), *Al-Wāfi*, Isfahan: Amir al-Mo’menīn (AS) Library.
46. Kulainī, Muhammad bin Yaqūb (1407 AH.), *Al-Kāfi*, Edited by Ghaffari and Akhundi, 4<sup>th</sup> edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
47. Mazandarani, Mohammad Hādī (1429 AH.), *Sharh Furū’ al-Kāfi*, Researched by Mahmoudi and Derayati, Qom: Dar al-Hadith.
48. Mojtahidī, Mahdi, "Baghdadi paper in the early Islamic centuries; Rereading an idea", *Islamic History and Civilization*, No. 23, Spring and Summer 2015: pp. 29-45.
49. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH/1983 AD), *Bihār al-'Anwār al-Jāmi‘a li durar Akhbār al-A’imma al-Aṭhar*, third edition, Beirut: Dar 'Ihyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
50. Majlisī, Mohammad Baqer (1406 AH.), *Malādh Al-Akhyār*, Researched by Rajae, Qom: Ayatollah Mar’ashī Najafī Library.
51. Majlisī, Mohammad Taqī (1406 AH.), *Rawdat al-Mutaqīn*, Researched by Mousavi Kermani and Eshtehardi, Second edition, Qom: Koushanpur Institute.
52. A Group of Authors (1410 AH), *Al-Mawsū‘at al-Fiqhīyat al-Kuwaytīyah*, Second edition, Kuwait: Ministry of Awqāf and Islamic Affairs.
53. Mas’ūdī, Ali bin Hussein (2005), *Ithbāt al-Wasīya lil-Imām Ali ibn Abi Tālib*, Third Edition, Qom: Ansarian Institute.

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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۹۹-۱۲۲

## اعتبارسنجی دیدگاه ابوالفضل برقی در کثرت روایات مخالف قرآن در کتاب

### الکافی

آزاده عصاره<sup>۱</sup>

نهله غروی نایینی<sup>۲</sup>

نصرت نیلساز<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/TQH.2022.37715.3361  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.5.0

### چکیده:

معیار عرضه‌ی احادیث بر قرآن، اولین و مهم‌ترین مبنا در نقد متن حدیث است. اصالت این روش ریشه در روایات معصومان دارد. حدیث پژوهان و دانشمندان شیعه و سنی به این مبنا توجه داشته و با بهره جستن از این روش به ارزیابی متن حدیث پرداخته‌اند. ابوالفضل برقی که از روحانیان و نویسندگان معاصر شیعی است، در آثار خود به اصول و مبانی اساسی تشیع خدشه وارد کرده و صحت آن‌ها را منکر شده است. وی در کتاب «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول» اکثر روایات کتاب کافی را مخالف قرآن دانسته است و بر این اساس سعی کرده تا کتاب با ارزش کافی را از اعتبار بیاندازد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، صحت و سقم ادعای وی را سنجیده و با ارائه‌ی آمار ثابت می‌کند احادیث به ظاهر مخالف قرآن تنها ۶ درصد از کل روایاتی است که وی بررسی و ارزیابی کرده است. به علاوه تعداد احادیثی که به صحت متن آن و موافقت آن‌ها با قرآن اعتراف کرده، بیش از روایات مخالف است. در گام بعدی با تبیین معیار عرضه بر قرآن و روشن شدن روش صحیح کاربری آن، به نقد عملکرد وی در استفاده از این مبنا پرداخته شده و معلوم می‌گردد وی با روشی غیر علمی از این معیار بهره جسته است.

**واژه‌های کلیدی:** الکافی، ابوالفضل برقی، عرضه‌ی احادیث بر قرآن، نقد حدیث

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Azadeh.asareh@gmail.com

۲. استاد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. naeeni\_n@modares.ac.ir

۳. دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Nilsaz@modares.ac.ir

## بیان مسأله:

دانشمندان و حدیث‌پژوهان فریقین همواره به ارزیابی و سنجش صحت روایات توجه داشته‌اند. اعتبار سنجی حدیث بر دو پایه سند و متن صورت می‌گیرد. در ارزیابی و نقد متن حدیث، اولین و مهمترین معیار، عرضه‌ی احادیث بر قرآن است. این معیاری است که در کلام معصومان ریشه داشته و مورد تأکید آن بزرگواران بوده است. در اصالت این روش و لزوم به‌کارگیری آن در پژوهش‌های حدیثی تردیدی نیست، لکن شیوه‌ی صحیح بهره‌جستن از آن روش، امری مهم است. ابوالفضل برقی (ش ۱۲۸۷-۱۳۷۲) یکی از روحانیان و نویسندگان معاصر ایران و چهره‌ای شاخص از جریان قرآن‌گرایی افراطی در ایران است (اسعدی، ۱۳۹۴)، ج ۱، ص ۳۸۰). وی با شعار دفع خرافات از شیعه و دفاع از قرآن، اصول عقیدتی تشیع را بی‌پایه دانست و کتاب «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول» را با هدف تشکیک در صحت روایات کتاب گرانسنگ کافی و خدشه وارد کردن به اعتبار این کتاب نگاشت. وی در این کتاب به بررسی و اعتبارسنجی احادیث کافی از ابتدای کتاب تا آخر «کتاب الحججه» پرداخته است. همان‌گونه که از نام کتاب پیدا است، مهم‌ترین مبنا و روش حدیث‌پژوهی برقی در ارزیابی و اعتبارسنجی متن احادیث، عرضه‌ی متن حدیث بر آیات قرآن کریم است. وی معتقد است بهترین محک و میزان برای تشخیص احادیث صحیح و سقیم، عرضه کردن آن‌ها بر کتاب خداست (برقی، ۱۴۳۴)، ص ۲۳، ۲۵، ۲۷۱). برقی ادعا می‌کند اکثر روایات کافی مخالف قرآن بوده و کلینی را فردی ناآشنا با قرآن معرفی می‌کند. در این پژوهش صحت و سقم ادعای وی سنجیده و واکاوی می‌گردد.

### ۱- پیشینه‌ی تحقیق:

در چندین مقاله‌ی علمی، نقد و بررسی برخی از دیدگاه‌ها و آرای برقی صورت گرفته است، لکن پژوهشی مستقل در زمینه‌ی کتاب *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول* و همچنین نقد و تحلیل دیدگاه وی نسبت به کثرت روایات مخالف قرآن در کتاب کافی، تاکنون انجام نشده است. برخی از این تحقیقات به این شرح‌اند: «تحلیل و نقد دلایل ابوالفضل برقی درباره قرآن بسندگی در هدایت بشر» نگارش فریدون محمدی فام و مهدی فرمانیان، «نقد و بررسی دلایل ابوالفضل برقی در مدعای قرآن بسندگی در تفسیر» اثر حسین محمدی فام و سید مجید نبوی، «تبیین خطای روشی ابوالفضل برقی در ردّ آیه‌ی استخلاف» نوشته سمیرا مهدی نژاد و عبدالهادی فقهی زاده، «اعتبارسنجی دیدگاه سید ابوالفضل برقی در نسبت دادن تحریف قرآن به شیعه» اثر سید مجید نبوی و دیگران.

### ۲- آگاهی از عقاید و دیدگاه برقی

برقی به عنوان یک نویسنده‌ی شیعی، معتقدات شیعه را تکذیب و انکار کرده و اصول اساسی تشیع را انحراف از حق و مخالف قرآن دانسته است. وی که خود را خادم القرآن، خادم الشریعه، مشفق و خیرخواه اسلام و مسلمین دانسته، مدعی است شیعه‌ی واقعی و دوستدار حقیقی ائمه اوست و نه کلینی و این در حالی است که وی غضب خلافت امیرالمؤمنین (ع)

را امیری نیکو شمرده است و مدعی است نصوص موثق و معتبری که امامت الهیه را ثابت کند وجود ندارد (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۶۴، ۲۹۹، ۳۳۰، ۳۸۴، ۶۴۳، ۶۵۱، ۶۸۵، ۹۰۱).

برقی مذهب شیعه را ساخته‌ی عده‌ای غالی و سراسر خرافه معرفی کرده که اکثر مذاهب اسلامی به آن خوشبین نبوده و باعث تفرقه و دوری مسلمین از یکدیگر شده است. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۱۲، ۶۸۵) او منابع اصیل شیعیان را مملو از کذب و خرافه و غلو می‌داند و در همین راستا کتاب «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول» را نوشته تا با نقد احادیث کتاب کافی، مهم‌ترین و اصیل‌ترین کتاب حدیثی شیعیان را از اعتبار بیاندازد. وی ادعا کرده اکثر احادیث کافی، خرافات و ضد قرآن و مخالف آن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۵، ۴۰۸، ۴۸۵، ۶۰۹، ۷۷۰)؛ و کلینی اهل تحقیق نبوده و فردی کم‌عقل، کم‌سواد، جاهل و ناآشنا با قرآن بوده که به عدم توافق روایاتش با قرآن توجه نداشته است. همچنین مدعی است که اگر کلینی با قرآن مأنوس می‌بود، این روایات را در کافی نمی‌آورد (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۲۵، ۳۹۴، ۶۲۳، ۶۸۰، ۶۷۲، ۶۶۵، ۷۲۳، ۸۵۰، ۹۹۵، ۸۳۵). وی در سراسر کتاب، بیش از ۳۰ بار این ادعا را مطرح کرده است. در حالیکه علمای اسلامی در طول قرن‌ها کلینی را ستوده‌اند (نجاشی، (بی تا)، ص ۲۶۶؛ طوسی، (۱۴۲۲ق)، ص ۳۲۶؛ پهلوان، (۱۳۸۳)، ص ۱۲۳-۱۲۸؛ غروی نائینی (۱۳۸۶)، ص ۳۵۲).

علاوه بر آن بیش از ۲۰ بار به علمای شیعه طعنه زده که آن‌ها اهل تعصب مذهبی بوده و رغبت کمی به قرآن داشته و بیشتر توجه ایشان به احادیث است. وی به آیات عظام ایراد گرفته که به قرآن رجوع نداشته و عقاید خود را از غلات گرفته‌اند. بارها علمای شیعه را پیروان کلینی، مریدان کلینی و اهل خرافات و بدعت معرفی کرده و با اظهار تعجب و تأسف بیان می‌کند که چگونه کافی را با این اخبار مفتضح، معتبر می‌دانند (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۸۳، ۲۷۸، ۲۹۰، ۵۱۲، ۶۷۹، ۷۱۷، ۷۷۴، ۹۴۳).

### ۳- مبنای حدیث پژوهی برقی

مبنای ارزیابی صحت حدیث در دیدگاه برقی، تقدم بررسی متن بر تحقیق در سند است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۹۸). روش وی در ارزیابی و نقد متن حدیث، عرضه‌ی حدیث به قرآن، موافقت با عقل، مطابقت با تاریخ و سنت قطعی رسول خدا (ص) است. وی عرضه‌ی حدیث بر قرآن را بهترین محک برای تشخیص حدیث صحیح از سقیم دانسته و معتقد است این همان میزانی است که خود رسول خدا و معصومان به دست ما داده‌اند. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۳) به تصریح وی، بهترین میزان صحت و سقم احادیث به موجب عقل و شرع و احادیث متواتره، عرضه به کتاب خداست، هر چند گویندگان و آوردندگان آن فاسق و فاجر باشند. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۵، ۲۷۱) وی اذعان می‌کند: «شارع نفرموده که حدیث فرد موثق را بپذیرید بلکه ملاک رد یا قبول احادیث و اخبار را وجود مؤید و مُصدّق از قرآن کریم یا سنت قطعی پیامبر اکرم (ص) معرفی کرده است. به احادیثی که مضمونش خلاف قرآن است یا با آن موافق نبوده و قرآن آن را تصدیق نمی‌کند، نمی‌توان اعتماد کرد،

هر چند رجال آن مطابق کتب رجال و درایه، مؤمن و امامی و موثق و... باشند و هر چند با میزان درایه، آن احادیث صحیح باشند» (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۶، ۲۷۱).

بر اساس مبنا و روش حدیث پژوهی برقی، بیشترین اشکالاتی که وی به متن احادیث کتاب کافی وارد دانسته، مخالفت آن ها با قرآن است.

#### ۴- روایات مخالف و موافق قرآن در نگاه برقی

در مجموع ۲ جلد کتاب ۱۰۰۰ صفحه‌ای *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*، روایات باب‌های کافی از ابتدا تا انتهای «کتاب الحجّه» نقد و بررسی شده‌اند که حدود ۱۴۴۳ روایت را شامل می‌شود.

##### ۴-۱- روایات مخالف قرآن

از این تعداد تنها حدود ۶۳ روایت به تصریح برقی مخالف قرآن دانسته شده است. حدود ۲۸ روایت هم در ارزیابی صحت متن، بدون ذکر عباراتی که تصریح در مخالفت با قرآن داشته باشد، نا هماهنگ با قرآن دانسته شده است. اگر این دسته از روایات هم به تعداد قبلی افزوده شود، مجموع روایات مخالف قرآن در نظر برقی به عدد ۹۱ می‌رسد. و این یعنی **۶ درصد** کل روایات ارزیابی شده، بر خلاف قرآن است. با تنوع بیشتر مشخص گردید که برقی در ارزیابی روایات یک باب، گاهی کل روایات آن باب که مضمون مشابه داشته‌اند را یکجا نقد و ارزیابی کرده و حکم کلی نسبت به روایات داده است، مثلاً بیان کرده که اخبار این باب موافق قرآن نیست (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۶۰۲، ۶۲۴، ۷۷۶). با در نظر گرفتن این موضوع و شمارش تعداد احادیث آن باب، تعداد روایات مخالف قرآن از نظر وی به حدود ۱۲۴ می‌رسد و این یعنی ۸ درصد کل روایات بررسی شده بر خلاف قرآن دانسته شده است. حال باید دید وی با چه معیار و آماری اکثر احادیث کافی را ضد قرآن دانسته است؟!

عباراتی که برقی برای نشان دادن مخالفت احادیث با قرآن بکار برده، به قرار زیر است:

- مخالف قرآن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۱۹، ۳۳۰، ۳۵۶، ۵۵۶، ۶۴۰).
- موافق قرآن نیست (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۵۱۹، ۸۰، ۱۷۰، ۸۴۳).
- ضد قرآن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۶۰۶، ۴۸۶، ۶۸۴، ۷۶۱).
- برخلاف قرآن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۴۴۵، ۳۸۴، ۶۱۵، ۸۳۵).
- با قرآن سازگار نیست (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۶۴، ۴۸۳، ۴۶۹).

## ۲-۴- روایات موافق قرآن

با تتبع در روایات ارزیابی شده توسط برقی، بیش از ۱۶۸ روایت به تصریح وی، موافق قرآن دانسته شده است. تأیید متن این روایات با این عبارات تصریح شده است:

- عالی (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۸، ۳۰۷).
- بسیار عالی (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۹۲).
- بسیار خوب (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۰).
- موافق قرآن (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۵۶، ۲۰۷، ۲۱۱).
- کاملاً موافق تعالیم قرآن (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۷۴۵).
- کاملاً موافق تعالیم شرع (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۸۷، ۲۱۷، ۲۱۸).
- کاملاً موافق تعالیم اسلام (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۷۸، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۷۸، ۷۷۴).
- مخالف تعالیم اسلام نیست (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۲۲، ۲۰۶).
- متن اشکالی ندارد (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۲، ۸۶۵، ۸۷۷).
- متن ایرادی ندارد (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۸۵، ۳۰۱، ۳۰۲).
- معتبر (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۱). مخالف قرآن نیست (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۰، ۲۷۶، ۲۹۰، ۳۰۷، ۳۷۱، ۴۳۸، ۸۵۲).
- این موضوع در قرآن تصریح شده است. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۸، ۷۴۵، ۷۵۵).

موضوع دیگری که حائز اهمیت است و نباید نسبت به آن غفلت ورزید آن است که برقی در موارد بیشماری در ارزیابی متن روایات سکوت کرده و مغایر با مبنای خود، فقط به نقد سند روایت پرداخته است. این روایات نیز که تعداد آنها بیش از ۲۰۰ مورد است، در واقع روایاتی هستند که برقی متن آنها را به صورت ضمنی تأیید کرده چون با هدفی که از نوشتن کتاب خود داشته و آن ارائه کثرت روایات ضد قرآن در کتاب کافی بوده است؛ اگر کمترین ایراد و یا مخالفتی با قرآن در متن احادیث پیدا می کرد، حتماً آن را بیان می نمود. با این لحاظ، علاوه بر تعداد روایات فوق، این تعداد نیز به روایاتی که متن آنها مخالف قرآن نبوده و معتبر هستند اضافه می گردد.

با تحقیق در کتاب مذکور و شمارش نسبت احادیث معتبر به تعداد کل احادیث یک باب مشخص گردید که وی در ارزیابی و اعتبارسنجی متون روایات کافی، بیش از ۱۳ مورد، کلیه اخبار یک باب و بیش از ۱۵ مورد، اکثر احادیث باب را کاملاً موافق تعالیم قرآن و بسیار خوب دانسته است. برخی از این بابها به قرار



ذیل اند: «باب التَّمَحِیصِ وَالْإِمْتِحَانِ»، «باب النَّهْیِ عَنِ الْجِسْمِ وَالصُّورَةِ»، «باب جَوَامِعِ التَّوْحِيدِ» «باب آخِرُ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْأَوَّلِ»، «باب الْمَعْبُودِ»، «باب ادنی المعرفة»، «باب استعمال العلم»، «باب المستأکل بعلمه و المباهی به»، «باب الإطلاق القول بأنه شیء»، «باب التَّقْلِید».

با مشاهده‌ی موضوعات ابواب فوق این باور پدید می‌آید که مشکل برقی با کافی و کلینی فقط در مورد احادیث کتاب الحججه و مبحث امامت الهی ائمه علیهم السلام است.

## ۵-مباحث احادیث مخالف قرآن

با دقت در احادیثی که از نظر برقی مخالف قرآن هستند، معلوم می‌گردد که این نگرش و داوری بیش از همه حاکی از عقیده‌ی وی نسبت به امامت است. وی معتقد است امامت الهی معنا ندارد و ائمه علیهم السلام فاقد شؤون و مقاماتی هستند که مختص مقامی الهی است. به عنوان نمونه وجود علم غیب را برای آن بزرگواران قبول نداشته و لذا روایاتی که این مقام و کمال را برای امام قائل شده‌اند از نظر متنی نقد کرده و آن‌ها را مخالف قرآن جلوه می‌دهد.

با گردآوری و طبقه بندی موضوعی موارد مطرح شده توسط برقی مشخص می‌گردد که اکثر تعارضات بین متن احادیث کافی و آیات قرآن که مدعای برقی است، در سرتاسر کتاب وی تکرار شده و لذا تعداد این نوع احادیث متعارض با قرآن، بسیار نشان داده شده ولی در واقع بخش اندکی را شامل می‌گردد.

به عنوان مثال ۳۲ روایت از ۹۱ موردی که مخالف با قرآن دانسته شده‌اند، احادیثی هستند که به موضوع علم غیب امام اشاره داشته و این فضیلت را برای ائمه معصوم بیان کرده‌اند. با این لحاظ بیش از ۳۵ درصد و یا یک سوم از روایات به ظاهر متناقض با قرآن در یک موضوع خاص و دارای محتوای مشابه هستند.

حدود ۴۹ روایت دیگر از روایات به ظاهر مخالف قرآن نیز بیان کننده‌ی سایر مقامات، معجزات و ویژگی‌های خاص معصومان علیهم السلام هستند و با این احتساب ۸۱ روایت از ۹۱ مورد به این موضوعات اختصاص داشته که معادل ۸۹ درصد کل می‌باشند. و این آمار نشانگر آن است که مواردی که مخالف قرآن دانسته شده‌اند، دارای محتوا و مضمون مشابه هستند.

## ۶-مبنای عرضه‌ی حدیث بر قرآن و مواجهه‌ی دانشمندان با آن

در منابع حدیثی فریقین روایات فراوانی که به قولی در حدّ تواتر معنوی یا اجمالی‌اند، وجود دارد که به موجب آن‌ها قرآن معیار و میزان تمییز حدیث صحیح از غیر صحیح معرفی شده است. روایات موسوم به

عرضه از طرق مختلف نقل شده‌اند و شمار آن‌ها بیش از چهل و چهار حدیث است. (احمدی نورآبادی، (۱۳۹۳)، ص ۱۳۱)

برخی از این احادیث که برقی نیز به آن‌ها استناد جسته، به قرار زیر هستند:

- عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص) إن على كل حق حقيقته وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۶۹).

- عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص) في خطبة بمنى أو بمكة يا أيها الناس ما جاءكم عنى لا يوافق القرآن فأنأقله (عياشى، (۱۳۸۰ق)، ج ۱، ص ۸؛ کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۷۰).

- عن كليب بن معاوية الأسدي عن أبي عبد الله (ع) قال: ما أتاكم عننا من حديث لا يصدق كتاب الله فهو باطل (برقی، (۱۳۷۱ق)، ج ۱، ص ۲۲۱).

کلینی احادیث عرضه را در بابی تحت عنوان «الاحذ بالسنه و شواهد الكتاب» جمع آوری کرده است. (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۶۹-۷۱) و این موضوع نشان دهنده‌ی اهتمام و توجه کلینی به این اصل و مبنا است.

با توجه به روایات فوق، مبنای عرضه بر قرآن به عنوان اولین و مهم‌ترین مبنا در پذیرفتن صحت متن یک روایت و همچنین به عنوان میزانی مهم در بحث تعادل و تراجیح مطرح شده است (غروی نائینی، (۱۳۹۱)، ص ۱۷۵؛ معارف، (۱۳۸۷)، ص ۹۱).

این در حالی است که برقی با دادن نسبت ناروا به دانشمندان شیعه معتقد است که علمای شیعه به نقد متن روایات توجه نداشته و بسیاری از روایات خلاف قرآن را می‌پذیرند (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۱۹). وی با استناد به سخنانی از صاحب تفسیر مجمع البیان و شیخ مرتضی انصاری در *فرائد الاصول*، مدعی است که فقط برخی از علمای گذشته شیعه بر حاکمیت کامل قرآن بر احادیث تصریح کرده‌اند (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۶۷، (۲۶۸).

## ۷- تبیین معیار عرضه بر قرآن

در این بخش معیار عرضه‌ی احادیث بر قرآن از دو جهت تبیین می‌گردد: نخست آنکه مفهوم صحیح موافقت و مخالفت حدیث با قرآن چیست؟ و دوم آنکه دلالت «قرآن» در روایات عرضه چگونه باید باشد؟

**الف.** در گام نخست تبیین معیار عرضه‌ی احادیث بر قرآن باید مشخص شود منظور از مخالفت و یا عدم موافقت حدیث با قرآن، چیست. آیا روایاتی که قرآن نفیاً و یا اثباتاً سخنی نسبت به مفاد و مضمون آنها

ندارد و ساکت از آن است، شامل مخالفت می‌شود. مشخص است که منظور از این معیار، مخالفت حدیث با قرآن با وجود دلالت قرآنی است و این معنا با برخی از احادیث عرضه که در آن‌ها مخالفت در تقابل با موافقت قرار گرفته‌اند، تأیید می‌شود. تعبیری که در متن روایات عرضه بر قرآن به کار رفته‌اند، دو دسته هستند: موافقت حدیث با قرآن و دیگری مخالفت یا عدم موافقت حدیث با قرآن. عبارات «لایوافق قرآن»، «یخالف قرآن»، «ما خالف کتاب الله»، «مخالفاً لکتاب الله»، «لم یوافق کتاب الله» به عنوان معیار عدم پذیرش حدیث در متن روایات عرضه به کار رفته‌اند.

قرینه‌ی دیگر بر صحت این مدعا اخباری هستند که صدور آن‌ها از ائمه قطعی است ولی ذکری از آن موضوعات در قرآن نیست. همچنین بر اساس گزارش‌های تاریخی، احادیث جعلی در میان احادیث صحیح وارد شده‌اند و هدف از قاعده‌ی عرض بر قرآن، پالایش احادیث از احادیث جعلی است و این هدف، در صورتی محقق می‌گردد که مضمون حدیث با معارف و آموزه‌های قرآن مخالف باشد. لذا مفهوم عدم موافقت در این روایات همان مخالفت است و این قول در میان دانشمندان معروف است (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳)، ص ۱۹۵-۲۱۱).

منظور از مخالفت حدیث با قرآن نیز تباین کلی بین آن دو است، به نحوی که بر اساس تفاهم عرفی به هیچ وجه جمع بین آن دو ممکن نباشد. چه بسا که مخالفت و تعارض جزئی بوده و مخالفت ظاهری از نوع مطلق و مقید، عام و خاص و مجمل و مبین باشد، در این صورت تعارض و تناقضی وجود نداشته و نمی‌توان صحت متن روایات را به دلیل مخالفت با قرآن انکار کرده و روایات را بی اعتبار دانست.

از سوی دیگر بیان قرآن در بسیاری مسایل، مجمل و کلی است و به حکم آیات قرآن، شرح و تفصیل و بیان شرایط و جزئیات آن مسایل به عهده‌ی پیامبر و اوصیای راستین وی نهاده شده است.<sup>۱</sup> بر این اساس قرآن در بسیاری موارد تنها کلیت یک حدیث را تصدیق و یا تکذیب کرده و از قضاوت درباره‌ی جزئیات روایت ساکت است، از این رو با توجه به کاربرد محدود این مبنا، در ارزیابی اعتبار متن حدیث از ملاک‌های دیگر استفاده می‌شود (معارف، ۱۳۸۷)، ص ۹۲).

لذا به عقیده‌ی اکثر دانشمندان در شرایطی که محتوای حدیث به مطلبی اشاره کرده که قرآن در آن موضوع بیانی نداشته است، از نظر علمی نمی‌توان به متن حدیث خدشه‌ای وارد کرد و آن را ناموافق با قرآن دانست.

۱ - وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل، ۴۴)

ب. مدلول یا مفهوم «قرآن» در روایات عرضه، کلی است یعنی در آن روایات، معیار برای پالایش احادیث، قرآن یا کتاب الله بدون هیچ وصف و قیدی ذکر شده است. آیا معیار، دلالت قطعی آیه است یا دلالت ظنی نیز کافی است؟ دانشمندان مسلمان از دیرباز در این موضوع رویکردهای مختلفی داشته و دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. دیدگاه غالب آن است که برای پالایش حدیث، باید دلالت قرآن قطعی باشد. گویا شیخ مفید اولین بار این قول را در کتاب *تصحیح اعتقادات امامیه* مطرح کرد. وی پس از بیان آنکه کتاب الله مقدم بر روایات است و با آن اخبار صحیح و سقیم از یکدیگر جدا می‌شود و دلالت آن معیار و میزان حق است، درباره‌ی نوع دلالت قرآن، تأکید کرده که منظور دلالت قطعی است. پس از وی این دیدگاه با استقبال اصولیان مواجه شد و آن‌ها معیار قرآن برای پالایش احادیث را با عناوینی چون نصّ قاطع کتاب، دلیل محکم قاطع، صریح کتاب و نیز دلالت مجموعی و دلالت عام و روحی قرآن یاد کردند.

اقوال مختلف در این موضوع به دو نظریه‌ی کلی: دلالت مضمونی و دلالت مجموعی تقسیم می‌شود. در دلالت مضمونی، مضمون حدیث با مضمون یک آیه سنجیده می‌شود. این دیدگاه که پیشینه‌ای دراز دارد، در کاربرد، معیاری مطمئن و پایدار نبود و در مصادیق استفاده از آن نتایج متفاوت و گاه متناقض حاصل شد. احادیث فراوانی وجود دارند که با این روش بر قرآن عرضه شده‌اند و از جهت مخالفت با قرآن و یا عدم مخالفت، محلّ اختلاف شده‌اند.

به جهت این اشکالات بر نقد مضمونی، دیدگاه جدیدی معرفی شد که آن بر مضمون یک آیه استوار نیست. طبق این دیدگاه دلالت مضمونی، ظنی است و برای پالایش حدیث باید دلالت قطعی باشد. و آن تنها از راه دلالت مجموعی یا دلالت روحی آیات قرآن حاصل می‌شود. علامه طباطبایی، سید محمد باقر صدر و سید علی سیستانی این دیدگاه را مطرح کردند (احمدی نورآبادی، (۱۳۹۳)، ص ۱۷۱-۱۹۴). بر اساس این نظریه به جای آنکه مضمون یک حدیث بر مضمون یک آیه عرضه شود، متن و پیام حدیث بر پیام کلی قرآن که از دلالت مجموعی حاصل می‌شود، عرضه می‌گردد. با این مبنا مراد از طرح احادیث مخالف قرآن، طرح احادیثی است که مخالف روح عمومی قرآن کریم و آموزه‌ها و اصول مسلم اسلامی باشد.

#### ۸- نقد روش برقی در نحوه اتخاذ آیات

با ارزیابی و تحلیل یک به یک تعارضات عنوان شده توسط برقی، مشخص می‌گردد که در نحوه‌ی کاربرد معیار عرضه بر قرآن توسط وی چند اشکال اساسی مشهود است:

##### ۸-۱- نادیده انگاشتن کل آیات در یک موضوع

برقی در انتخاب آیاتی که روایات را در تعارض با آنها می‌داند، به صورت گزینشی و سلیقه‌ای عمل کرده است. روشن است که آیات قرآن کریم که در یک موضوع و مبحث خاصی نازل شده‌اند، در سوره‌های مختلف قرآن پراکنده هستند و لذا برای فهم و دانستن نظر و دیدگاه قرآن در مورد خاصی، وظیفه آن است که کل آیات مرتبط با آن موضوع را گردآوری کرده و سپس تحلیل و ارزیابی کرد. روش و عملی که از نظر علمی، برقی موظف به انجام آن بوده ولی به عمد و با هدف خاصی از آن چشم‌پوشی کرده تا با این روش، بخشی از روایات کافی را در تضاد و تعارض با برخی از آیات قرآن نشان داده و آنها را از اعتبار ساقط کند. در حالی که با اندک جستجویی در آیات قرآن روشن می‌گردد که آیات موافق و هماهنگ با آن روایات در قرآن موجود است. به عنوان نمونه وی به آیاتی که به ظاهر نفی‌کننده‌ی علم غیب برای غیر خداوند متعال هستند، استناد می‌کند تا عقیده‌ی خود را اثبات کند. در واقع وی به دلالت مجموعی و یا روح آیات قرآن بی‌توجه بوده است.

## ۲-۸- برداشت شخصی از برخی آیات و تفسیر به رأی

روش برقی به ظاهر عدم توجه به دلالت مجموعی و توجه به دلالت مضمونی آیات است. در اکثر موارد روش وی به اینگونه بوده که متن و محتوای روایت را بر یک یا چند آیه عرضه کرده و از آن مخالفت بین آن دو را نتیجه گرفته است. حال آنکه در واقع برقی با برداشتی که خود از آیه ارائه می‌دهد، آیه را تفسیر به رأی نموده و آنگاه مدعی تعارض و تناقض بین آن دو می‌گردد. این یک مورد از بکارگیری غیر صحیح روش عرضه بر قرآن است. چند نمونه از این مورد به قرار زیر است:

- نمونه‌ی اول: مبنای عقیدتی برقی آن است که پس از پیامبر خاتم(ص)، حجت الهی وجود ندارد. بر اساس این مبنای، وی به صحت روایات متعددی از کافی خدشه وارد کرده و متن آنها را مخالف قرآن دانسته است. وی در این زمینه به آیه‌ی ۱۶۵ سوره‌ی نساء استناد جسته و ادعا کرده این آیه فرموده پس از انبیاء حجتی نیست. آیه می‌فرماید:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

دلالت آیه مشخص است و منظور آن است که پس از ارسال رسل برای مردم عذر و بهانه‌ای در پیشگاه خدا وجود ندارد. همچنانکه در آیات دیگر به این مطلب تصریح شده: لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا (طه: ۱۳۴). مفسران شیعه و سنی نیز همین مفهوم را از آیه استنباط کرده‌اند (طبرسی، (۱۳۷۲)، ج ۳، ص ۲۱۸؛ زمخشری، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۵۹۱؛ سیوطی، (۱۴۰۴ق)، ج ۲، ص ۲۴۸؛ آلوسی، (۱۴۱۵ق)، ج ۳، ص ۱۹۳؛ طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۵، ص ۱۴۱). لکن برقی با تفسیر خاصی از این آیه، آن را در جهت تأیید مبنای خویش به کار می‌برد و معتقد است روایاتی که اشاره کرده‌اند رسول

خدا پس از خود حجتی باقی گذاشت،<sup>۱</sup> مخالف آیه است که فرموده پس از انبیاء حجتی نیست (برقعی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۷۶، ۳۸۰، ۳۵۶، ۴۱۳، ۶۳۷).

- نمونه‌ی دوم: در ارزیابی حدیث اول باب ۱۱۰ کافی که امام فرموده‌اند: ما بین شما و خدا واسطه هستیم. مدعی است که چرا خداوند در قرآن کریم ذکری از واسطه به میان نیاورده و بلکه فرموده: «فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ» (فصلت: ۶).

در حقیقت وی عبارت قرآنی فوق را به معنای مستقیم به سوی او توجّه کنید، دانسته و نفی هر گونه واسطه بین خداوند و مخلوق را از این عبارت نتیجه گرفته و لذا آن را مخالف کلام امام علیه السلام می‌داند (برقعی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۵۱، ۳۲۳). در حالی که در تفسیر «فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ» گفته شده یعنی از راه خدا منحرف نشوید و با اطاعت به سوی او روی آورید، همانگونه که گفته می‌شود «استقم الی منزلک» یعنی از راه منزلت به سوی دیگری روی گردان مشو (طبرسی، (۱۳۷۲)، ج ۹، ص ۵). نفی شرک و قیام به توحید نیز در تفسیر این عبارت بیان شده است (آلوسی، (۱۴۱۵ق)، ج ۱۲، ص ۲۵۰؛ طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۱۷، ص ۳۶۱).

فخر رازی عبارت «فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ» را مشابه و نظیر آیات «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» و «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» و «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ» دانسته است (فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، ج ۲۷، ص ۵۴۱). علاوه بر آنکه مخالفتی بین کلام امام و آیه‌ی فوق وجود ندارد، در آیات دیگری نظیر آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی مائده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» به اتخاذ وسیله و واسطه ای که خداوند به آن اذن داده، توصیه و امر شده است.

آلوسی در ذیل این آیه، روایات مختلفی در موضوع شفاعت و توسل آورده و پس از نقد و بررسی آنها، اذعان می‌کند یکی از معانی اتخاذ وسیله، توسل جستن به پیامبر (ص) در زمان حیات ایشان و حتی پس از رحلت ایشان است (آلوسی، (۱۴۱۵ق)، ج ۳، ص ۲۹۴).

این نمونه علاوه بر آنکه نشانگر برداشت شخصی از آیات است، به نوعی نادیده انگاشتن آیات دیگر هم هست.

- نمونه‌ی سوم: از دیگر مباحث اعتقادی که برقعی منکر آن است، بحث عرضه‌ی اعمال بر رسول خدا (ص) و امامان معصوم است. وی روایاتی را که حاکی از این اعتقاد هستند، خلاف قرآن دانسته و به آیاتی استناد می‌کند که برخی از آنان هیچ ارتباطی به موضوع فوق ندارند. از جمله حدیثی از امام رضا علیه السلام که ایشان می‌فرماید: «اعمال نیک و بد بندگان به رسول خدا (ص) عرضه می‌شود» (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص

<sup>۱</sup> - وی معتقد است اینگونه روایات سعی دارند از منزلت و اهمیت قرآن در هدایت مردم بکاهند تا بتوانند برای مسلمین حجتی بترانند.

(۲۲۰)، را خلاف قرآن دانسته و به بخشی از آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی حجرات استناد می‌کند که قرآن فرموده و لَّا تَجَسَّسُوا (در کار دیگران جستجو و تجسس نکنید) و بیان می‌کند که خداوند پیامبر را از این دستور استثناء نکرده است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۵۲).

مشخص است که علم و آگاهی پیامبر(ص) از اعمال مردم به دلیل آن نیست که آن حضرت در کار مردم تجسس کرده باشند بلکه ایشان به علم الهی از احوال مردم آگاه شده‌اند. جای تعجب است که آیا برقی به این موضوع آگاه نبوده و یا به منظور انکار احادیث کافی از هر روشی بهره‌جسته است!

افزون بر آن، آیاتی از قرآن مؤید روایات عرض اعمال هستند مانند آیه‌ی وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسِيرِيَ اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ(مائده: ۱۰۵)، این آیه دلالت بر آن دارد که خداوند متعال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی از مؤمنان شاهد و ناظر اعمال بندگان هستند. گروهی از اهل سنت نیز معتقدند اعمال امت در روزهای خاصی به پیامبران و حتی پدران و مادران عرضه می‌شود (حسینی نیا، (۱۳۹۸)، ص ۲۴). آیاتی دیگر نظیر آیه‌ی وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلٰى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُوْلُ عَلَیْكُمْ شَهِيدًا (بقره: ۱۰۴)، بیانگر آن است که پیامبر و معصومان از جمله شاهدان و گواهان قیامت هستند و شهادت بر موضوعی مبتنی بر اطلاع از آن است و مسأله‌ی شهادت در قیامت نیز دلالت بر علم و آگاهی آن بزرگواران از اعمال امت دارد. این موارد یکی دیگر از اشتباهات برقی در بکارگیری روش عرضه به قرآن است.

### ۳-۸- مفهوم موافقت با قرآن در دیدگاه برقی

در بخش قبلی بیان شد که به عقیده‌ی اکثر دانشمندان در شرایطی که محتوای حدیث به مطلبی اشاره کرده که قرآن در آن موضوع بیانی نداشته است، از نظر علمی نمی‌توان به متن حدیث خدشه‌ای وارد کرد و آن را ناموافق با قرآن دانست. در حالی که برقی ملاک رد یا قبول احادیث و اخبار را وجود مؤید و مُصدّق از قرآن کریم می‌داند (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۷۱) و با این رویکرد متن بسیاری از احادیث کافی را مردود دانسته است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۵۸۶، ۶۸۸، ۷۱۱).

به خصوص در موضوع امامت و مقامات ائمه علیهم‌السلام بسیار از این شبهه استفاده کرده و با این مستمسک که چرا این موضوعات در قرآن کریم مطرح نشده است، آن احادیث را جعلی و راویان این گروه از احادیث را کذاب معرفی می‌کند (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۶۲۳). وی بیش از ۵۰ بار از این روش بهره‌جسته است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۴۱، ۴۱، ۵۷۸، ۲۹۱، ۶۵۱، ۷۱۷، ۸۳۳).

۱- وی بارها به مجلسی ایراد گرفته که روش کار وی غیر علمی و مردود است و جایی گفته که کار وی مصداق «تفسیر الکلام بما لا یرضی صاحبه» است، در حالی که روش خود برقی مصداق آن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۷۹).

## ۹- نقد روش برقی در عرضی احادیث علم غیب امام به قرآن

همانگونه که در بخش‌های قبلی اشاره شد بیش از یک سوم از روایات کتاب کافی که توسط برقی مخالف قرآن دانسته شده‌اند، روایاتی هستند که مضمون آن‌ها اشاره به علم غیب معصومان دارد.

وی به آیاتی استناد جسته که **به ظاهر** نفی کننده‌ی علم غیب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر انبیای الهی است. در حقیقت استدلال وی این است که انبیای الهی و شخص پیامبر اکرم (ص) که به ایشان وحی می‌شده، فاقد هر گونه علم غیبی بوده‌اند، پس امکان ندارد که امامان شیعه که به آن‌ها وحی نشده است، این مقام را داشته باشند. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۶۱۶، ۶۱۰، ۶۱۷) وی تصریح کرده است که اصولاً علم غیب برای غیر خدا ثابت نشده، بلکه خلاف آن ظاهر و با تعالیم شریعت موافق است. (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۷۱، ۶۲۰). این ادعای برقی از چند جهت بررسی شده و صحت و سقم آن سنجیده می‌شود:

### ۹-۱- عدم توجه به آیات وجود علم غیب برای غیر خدا

گرچه از ظاهر برخی از آیات، نفی علم غیب پیامبران الهی و پیامبر اکرم (ص) به طور کلی و مطلق استنباط می‌شود ولی تبّع و نظر در آیات دیگر قرآن ثابت می‌کند که علم غیب و علم الهی به اذن خدا به انبیای الهی عطا شده است. لذا مدعای برقی که علم غیب برای غیر خدا ثابت نشده، باطل است. مانند: آیات ۲۶ و ۲۷ سوره‌ی مبارکه‌ی الجن: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا»

این آیه ثابت می‌کند که خداوند متعال از علم غیب مختص به خودش به هر کدام از رسولان الهی که بخواهد و به هر مقدار که بخواهد، عطا می‌کند.

پس اگر این آیه را در کنار آیاتی قرار دهیم که علم غیب را مختص و منحصر به خدا دانسته است، مانند آیات شریفه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) و «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نحل: ۷۷) و «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل: ۶۵) این نتیجه حاصل می‌شود که علم غیب اصالتاً و به ذات مخصوص خداست و به اذن خدا و به هر مقدار که خداوند اراده کند و به تعلیم خداوند دیگران هم می‌تواند از آن بهره‌مند شوند (طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۲۰، ص ۵۳).

برقی در یک موضع، آیات سوره‌ی جن را ذکر کرده است و از آنجا که تصریح آیه مخالف ادعای اوست، معنی غیب را در این آیه به معنای وحی گرفته است و مدعی شده است که لفظ «غیب» در قرآن کریم به معانی گوناگونی استعمال شده و در این آیه به وحی، «غیب» اطلاق شده است. وی مدعی است بنا به این



آیه، غیر رسل از غیب نصیبی ندارند. و خدای متعال در مواردی به اقتضای حکمت خویش، رسولی را که برگزیده است، از اخبار غیبی آگاه می‌سازد. بنابراین کسی نمی‌تواند به آن غیب (به معنای وحی و معارف الهی و مسائل شریعت) علم بیابد و آن را به دیگران برساند مگر رسول خدا. به عبارت دیگر ادعای علم به غیب مساوی است با ادعای رسالت و نبوت! و آن غیبی که خدا آن را به پیامبر بفرماید و آن حضرت آن را جز به پسر عموی و یا فرزندان او نگوید، در قرآن هیچ اثری از آن نیست و هیچ دلیلی ندارد مگر ادعای مجاهیل و افراد دروغگوی فاسدالمذهب عوام فریب (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۶۰۳، ۶۰۴).

این عبارات حاکی از تضاد و تناقض در مبانی برقی است. زیرا وی به صراحت منکر هر گونه علم غیب برای پیامبران است، لکن در اینجا مجبور به اعتراف می‌شود که پیامبران می‌توانند به وسیله وحی از غیب آگاه شوند. وی تصریح می‌کند: «از این آیه می‌توان دریافت که خدای متعال در مواردی به اقتضای حکمت خویش، رسولی را که برگزیده است از اخبار غیبی آگاه می‌سازد.» وی بارها برای انکار علم غیب امام و وارد ساختن خدشه به متن روایات، به این موضوع استدلال کرده است که پیامبران الهی که به ایشان وحی می‌شده است، از علم غیب بی‌بهره بوده‌اند، پس چگونه امکان دارد امامی که به وی وحی نمی‌شود، از غیب آگاه شود (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۶۶، ۶۱۰، ۶۱۶، ۶۱۷).

در نقد این مبنا برقی ذکر چند نکته حائز اهمیت است:

۱-۱-۹- برقی منظور از «غیب» در آیه فوق را «وحی» دانسته و آن را منحصر به وحی تشریحی

کرده است، در حالی که قرینه‌ای بر آن نیست و وحی غیر تشریحی را نیز می‌تواند شامل شود.<sup>۱</sup>

۲-۱-۹- برقی در این موضع، اطلاع از غیب را منحصر در وحی تشریحی دانسته و لذا مدعی است ادعای علم به

غیب مساوی است با ادعای رسالت و نبوت! در حالی که آیات قرآن بر این موضوع دلالت دارند که وحی الهی انواع گوناگونی دارد و منحصر به وحی تشریحی نیست. مانند وحی الهامی به مادر حضرت موسی (قصص: ۷)<sup>۲</sup> و وحی به حواریون، «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي» (مائده: ۱۱۱). برقی خود در موضعی دیگر از کتابش تصریح کرده که نسبت بین «وحی» و «نبوت» نسبت تساوی نیست و با استناد به آیات فوق، تصریح می‌کند با آنکه مادر حضرت موسی و حواریون، پیامبر نبوده‌اند، به آنها وحی شده است و حتی معتقد است پیش از مبعوث شدن پیامبران، به آنها الهامات

<sup>۱</sup> - به قرینه‌ی واژه‌ی «رسول» هم نمی‌توان وحی را منحصر در وحی تشریحی دانست، زیرا به تصریح خود برقی پیامبران قبل از بعثت نیز الهامات الهی را دریافت می‌کرده‌اند. (برقی (۱۴۳۴ق)، ص ۴۰۰)

<sup>۲</sup> - خداوند در این آیه از طریق وحی به مادر حضرت موسی (ع) خبر غیبی داده و می‌فرماید: ...نترس و غمگین نباش چراکه ما او را به تو باز می‌گردانیم.

الهی می‌شده است (برقعی، (۱۴۳۴ق)، ص ۴۰۰). در نتیجه امکان دریافت اخبار غیبی از طریق وحی و الهام برای غیر پیامبر هم وجود دارد و استبعاد برقعی مبنی بر آنکه ممکن نیست به امام معصوم هیچ نوع وحی و الهامی شود، جایگاهی ندارد. با این فرض یکی از منابع علم غیب امام می‌تواند همین الهامات الهی باشد.

۳-۱-۹- طبق روایات شیعی که بخشی از آن در کتاب کافی نیز موجود است. یکی از مدارک علم غیب امام، وحی غیر تشریحی و الهاماتی است که به امام می‌شود و علم غیب امام منحصر به این منبع نیست و مدارکی نظیر کتاب جفر، جامعه، صحیفه و تعلیم امام قبل از علم امام هستند.

افزون بر آیات سوره جن، در آیه: «... وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مَنْ رُسُلَهُ مَنْ يَشَاءُ فَاْمُنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِن تُوْمِنُوا وَ تَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ» (آل عمران: ۱۷۹)، اشاره شده است که رسولان برگزیده خدا به اذن او از غیب آگاه می‌شوند.

علاوه بر دو آیه‌ی فوق، در آیاتی از قرآن کریم، به صراحت علم غیب انبیای الهی بیان شده است. وجود این آیات، ضعف ادعای برقعی مبنی بر نفی علم غیب پیامبران را نمایان می‌سازد.

به عنوان نمونه:

- آیاتی از قرآن نشان دهنده آن است که پیامبر(ص) از اخبار آینده آگاه بودند. مانند سوره‌ی فتح و مژده‌ی فتح مکه و ورود به مسجد الحرام که به مسلمانان داده بودند. «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مَحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لَأِ تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا» (فتح: ۲۷).<sup>۱</sup>

- حضرت عیسی علیه السلام از آنچه مردم می‌خوردند و از اندوخته‌ی درون خانه‌های ایشان آگاه بوده است. «وَ أَنْبَتَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۴۹).

- داستان حضرت خضر و حضرت موسی علیهما السلام؛ اعمال حضرت خضر نشان دهنده و ثابت کننده‌ی علم غیب الهی وی بوده است. «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

- علم غیب حضرت یعقوب علیه السلام که در دو مورد به آن اشاره شده است. «وَ إِنَّهُ لَدُوٌّ عِلْمٍ لَمَّا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (یوسف: ۶۸) و «وَ أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یوسف: ۸۶ و ۹۶).

- آیات ذلک من انباء الغیب نوحیه إلیک (آل عمران: ۴۴ و یوسف: ۱۰۲) و تلک من انباء الغیب نوحیها إلیک (هود: ۴۹) ثابت می‌کند که پیامبر(ص) به کمک وحی می‌تواند عالم به غیب شود.

<sup>۱</sup> - مطابق این آیه خداوند در رؤیایی صادق، پیامبر را از اخبار آینده آگاه کرده است.

## ۲-۹- استناد به آیات عدم انحصار علم غیب

برقی در رد علم غیب امام به آیاتی استناد جسته که خداوند را عالم الغیب معرفی کرده، در حالی که این آیات نشانگر انحصار علم غیب در خداوند نیست. به عنوان نمونه:

در باب ۱۸۱ کافی، روایتی است که طبق آن امام حسن عسکری علیه السلام از ما فی الضمیر مردم اطلاع دارد. برقی معتقد است که این روایت خلاف قرآن است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۲۸۶) زیرا قرآن می‌فرماید:

«يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (هود: ۵).

«إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (فاطر: ۳۸).

در حالی که این آیات، علم خداوند نسبت به پنهان و آشکار را بیان می‌کنند و نفی کننده‌ی علم غیب برای غیر او نیست. هیچ کدام از مفسرین معروف شیعه و سنی، انحصار علم غیب برای خدا را از این آیات برداشت نکرده‌اند (طبرسی، (۱۳۷۲)، ج ۸، ص ۶۴۲؛ زمخشری، (۱۴۰۷ق)، ج ۲، ص ۳۷۹؛ سیوطی، (۱۴۰۴ق)، ج ۳، ص ۳۲۱؛ آلوسی، (۱۴۱۵ق)، ج ۱۱، ص ۳۷۴؛ فخر رازی، (۱۴۲۰ق)، ج ۱۷، ص ۳۱۸؛ طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۱۷، ص ۴۷)، معلوم نیست برقی بر چه اساس، چنین استنباطی داشته است. لذا نمی‌توان حدیث فوق و احادیث مشابه را مخالف این آیات دانست.

## ۳-۹- استناد به آیات نافی علم غیب برای غیر خداوند

برقی به آیاتی از قرآن که به ظاهر نفی کننده‌ی علم غیب برای غیر خدا هستند استشهاد کرده است و آن‌ها را در تضاد با روایات دانسته است. بیشترین استناد وی به آیات زیر بوده است:

- سیزده بار به آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی لقمان: «وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۶۶، ۱۷۱، ۳۱۲، ۳۴۹، ۳۶۶، ۴۸۶، ۷۰۲، ۶۱۰).

- نه بار به آیه‌ی ۹ سوره‌ی احقاف: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَوْمِ الْقِيَامِ» (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۸۳، ۱۶۶، ۳۴۹، ۴۸۶، ۵۶۳، ۶۱۰، ۶۱۵).

- هفت بار به آیه‌ی ۵۰ سوره‌ی انعام: «قُلْ لَّا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَّا تَتَفَكَّرُونَ» (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۷۸، ۱۹۸، ۴۴۵، ۶۰۲، ۸۸۳).

- چهار بار آیه‌ی ۶۵ نمل: «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ» (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۱۷۱، ۶۰۲، ۷۰۲).

برای روشن شدن حقیقت و تفسیر این آیات توجّه به چند نکته ضروری است:

**اول:** این آیات با توجّه به سیاق آن‌ها، نفی کننده‌ی علم غیب پیامبر صلی الله علیه و آله بالذات و مستقل از خدا است. انبیای الهی به اذن الهی از امور غیبی آگاه و مطلع می‌شوند و این لازمه و ابزار مقام رسالت است، همانگونه که لازمه و ابزار مقام امامت الهی است. این آیات هم علم غیب ذاتی را به خداوند متعال اختصاص داده و این مطلب منافاتی با آن ندارد که غیر خدا به اذن خدا و به تعلیم او و به مقداری که او اراده کند، از غیب آگاه شوند. نفی علم غیب از پیامبر صلی الله علیه و آله از جهت بشر بودن اوست و منظور این است که علم به غیب از خواص بشری نیست و با اثبات علم غیب برای آن حضرت از طریق وحی منافاتی ندارد. از آنجا که مشرکان تصوّر می‌کردند کسی که به مقام رسالت رسیده باید خودش ذاتاً علم غیب داشته باشد؛ لذا به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور داده که اعلام کند او به اراده و اختیار خود و به صورت مستقل از خدا، از آینده آگاه نیست و اینگونه علم غیب را، از خود نفی کند (طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۱۸، ص ۱۹۱).

**دوم:** از طرفی با در نظر گرفتن سیاق و توجّه به برخی آیات قبل، روشن می‌گردد مخاطبان پیامبر صلی الله علیه و آله ادّعی نبوت آن حضرت را همان ادّعی علم به غیب (مطلق) تلقی کرده‌اند و چون علم به غیب مطلق، مختصّ خداست و اگر غیر او هم، علم به غیب داشته باشد به تعلیم خدا و وحی اوست، لذا دستور داد تا پیغمبرش خود را از ادّعی داشتن علم به غیب بری ساخته، و این اشتباه را از ذهن ایشان بیرون کند (طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۸، ص ۳۷۲).

**سوم:** در برخی از این موارد آیه در سیاق آیاتی قرار گرفته که در آن‌ها خداوند با ارائه‌ی دلایل و براهینی باطل بودن آلهه و معبودان مشرکان را نشان می‌دهد. در آیات قبلی فرموده باشد که معبودان شما در خلقت و تدبیر امور هیچ نقشی ندارند و در این جا می‌فرماید آن‌ها از غیب و از زمان قیامت هم آگاه نیستند. پس در نتیجه علم غیب را از آلهه و معبودان مشرکان نفی کرده و آن را مخصوص خداوند دانسته است. (آلوسی نیز به این مطلب اشاره کرده است (آلوسی، (۱۴۱۵ق)، ج ۱۰، ص ۲۲۰).

**چهارم:** علم غیب معصومان به حوادث آینده از نوع علم اجمالی است و علم خداوند در این موارد، علم تفصیلی است و آن‌ها در همان علم اجمالی هم استقلالی نداشته و آن را به اذن خدا و به تعلیم خداوند دریافت می‌کنند. صاحب مجمع البیان این قول را برگزیده و با استناد به روایات معصومان معتقد است که علم به این امور به صورت تفصیلی و تحقیقی اختصاص به خدا دارد (طبرسی، (۱۳۷۲)، ج ۸، ص ۵۰۷).

**پنجم:** اخبار متواتری که از طریق شیعه و سنی وارد شده، ثابت می‌کند رسول اکرم (ص) از بسیاری از حوادث آینده مطلع بوده و دیگران را از آن آگاه می‌کرده است (طباطبایی، (۱۳۹۰ق)، ج ۱۵، ص ۳۹۲).

با این توضیحات، آیات فوق مخالف احادیث مربوط به علم غیب ائمه معصومین نیست. زیرا در هیچ کدام از احادیث مورد ادعای برقی، حضرات معصوم مدعی این نبوده‌اند که ما علم غیب مطلق و مستقل از تعلیم خداوند داریم. در نتیجه این آیات و تمام آیات مشابه، مخالفتی با احادیث مورد نظر ندارد. بلکه اگر کسی معتقد به آن باشد که پیامبر و امام، مستقل از خدا دارای قدرت و علم هستند، این عقیده خلاف قرآن است.

#### ۴-۹-عدم توجه به روایات مهم

برقی برای نیل به مقصود و نشان دادن صحت مدعای خود در نشان دادن مخالفت احادیث کافی با آیات قرآن، در ارائه‌ی احادیث به صورت گزینشی عمل کرده است و بخشی از روایات کتاب کافی که در موضوع علم غیب روشنگر بوده و پاسخی به شبهات وی است، در کتاب خود نیاورده و از ارائه‌ی آن‌ها خودداری کرده است.

به عنوان نمونه در موضوع علم غیب روایات مهمی وجود دارد که بیان می‌کند که علم غیب الهی دو نوع است: علمی که مخزون و مکنون و پوشیده است و جز خداوند احدی از این علم آگاه نیست و نوع دوم، علمی که به تعلیم خداوند به ملائکه و رسولان و پیامبران داده شده و ما ائمه هم از آن نوع علم آگاه هستیم. برقی در بررسی و ارزیابی این دسته از روایات، بدون ذکر متن این روایات، فقط اظهار کرده که حدیث ۶ و ۷ و ۸ این باب (باب البداء) مجهول است (برقی، (۱۴۳۴ق)، ص ۳۲۵).

به برخی از این احادیث اشاره می‌شود:

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: **إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَمْ يَعْلَمْهُ إِلَّا هُوَ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَعِلْمٌ عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَآءُهُ فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ** (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۱۴۷، حدیث ۸ باب البداء).

امام باقر علیه السلام: **الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَعِلْمٌ عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ فَمَا عِلْمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَكَ يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَكَأَنَّ مَلَائِكَتَهُ وَكَأَنَّ رُسُلَهُ وَعِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَيَبْتِئُ مَا يَشَاءُ** (همان، حدیث ۶).

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: **إِنَّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمَيْنِ عِلْمًا عِنْدَهُ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَعِلْمًا نَبَذَهُ إِلَيْنَا مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلُهُ فَمَا نَبَذَهُ إِلَيْنَا مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلُهُ فَقَدْ أَنْتَهَى إِلَيْنَا** (کلینی، (۱۴۰۷ق)، ج ۱، ص ۲۵۵).

در حدیثی دیگر فرموده‌اند: **إِنَّ لِلَّهِ عِلْمًا عَامًّا وَعِلْمًا خَاصًّا. فَأَمَّا الْخَاصُّ، فَالَّذِي لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ مَلِكٌ مَقْرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مَرْسَلٌ وَأَمَّا عِلْمُهُ الْعَامُّ، فَالَّذِي أَطْلَعَتْ عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ الْمُقْرَبُونَ وَالْأَنْبِيَاءُ الْمَرْسَلُونَ وَقَدْ وَقَعَ ذَلِكَ كُلُّهُ إِلَيْنَا** (قمی مشهدی، (۱۳۶۸)، ج ۱۰، ص ۲۷۵). برای خداوند ۲ علم است: علم عام و علم خاص. علم خاص آن است که هیچ فرشته‌ی مقرب و پیامبر و رسولی از آن مطلع نشده است. و اما علم عام خدا آن است که

فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل از آن اطلاع دارند و همه‌ی آن علم (علم عام) به ما (ائمه) هم داده شده است.

با توجه به این دسته از روایات که در خود کافی هم موجود هست، ائمه‌ی شیعه ادعا نکرده‌اند که از علم غیب به طور مطلق و بالذات برخوردار هستند<sup>۱</sup>.

برقعی با چشم پوشی از این روایات و با القای شبهات به گونه‌ای وانمود می‌کند که خواننده، روایات علم غیب امام را در تضاد و مخالفت با قرآن پندارد.

### نتیجه

برقعی مدعی است اکثر روایات کتاب کافی مخالف با قرآن است و سعی کرده با این ادعا، کتاب کافی را از اعتبار بیاندازد. با تتبع وسیعی که در کل کتاب عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول صورت گرفت و ارائه‌ی آماری دقیق ثابت شد ادعای وی خلاف واقع بوده و احادیث به ظاهر مخالف قرآن تنها ۶ درصد از کل روایاتی است که وی بررسی و ارزیابی کرده است. به علاوه آنکه تعداد احادیثی که به صحت متن آن و موافقت آن‌ها با قرآن تصریح کرده، بیش از روایات مخالف است. با تبیین معیار عرضه بر قرآن، مفهوم صحیح این مبنا و روش مطمئن به کارگیری آن برای پالایش احادیث معلوم گردید. مهم‌ترین ایرادات به عملکرد برقعی عبارتند از:

- تفسیر به رأی و برداشت شخصی از آیاتی که معیاری برای پالایش احادیث قرار گرفته‌اند.

- گزینش سلیقه‌ای آیات و عدم مراجعه به مجموع آیاتی که در یک موضوع قرار گرفته‌اند.

تتبع و تأمل در مجموع آیاتی که در موضوع علم غیب در قرآن وجود دارند، بیانگر این عقیده هستند که نفی علم غیب برای غیر خدا به طور مطلق اشتباه است؛ همچنانکه نسبت دادن علم غیب مطلق به معصومان صحیح نیست. و بر اساس آنکه معارف و آموزه‌های حاصل از روایات کتاب کافی مؤید همین عقیده هستند و علم غیب معصومان را ذاتی و مطلق ندانسته‌اند، بین روایات کافی و آیات قرآن در این موضوع هم‌خوانی و سازگاری وجود دارد و مدعای برقعی در این مورد باطل است.

<sup>۱</sup> - این دسته از روایات در دو باب کافی ذکر شده‌اند: باب البداء و «بَابُ أَنَّ الْأُمَّةَ يَعْلَمُونَ جَمِيعَ الْعُلُومِ الَّتِي خَرَجَتْ إِلَى الْمَلَائِكَةِ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ»

## منابع:

### قرآن کریم

- ۱- احمدی نورآبادی، مهدی. (۱۳۹۳ش)، **عرضه حدیث برقرآن**، قم: انتشارات دارالحدیث.
- ۲- اسعدی، محمد و همکاران. (۱۳۹۴ش)، **آسیب شناسی جریان های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۳- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴- بحرانی، هاشم. (۱۴۱۵ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه البعثه، قسم الدراسات الإسلامیه.
- ۵- برقی، ابوالفضل. (۱۴۳۴ق)، **عرض اخبار اصول برقرآن و عقول**، مدینه منوره: دارالعقیده للنشر و التوزیع.
- ۶- برقی، احمد. (۱۳۷۱ق)، **المحاسن**، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- ۷- پهلوان، منصور. (۱۳۸۳ش)، **پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن**، تهران: انتشارات نیا.
- ۸- حسینی نیا، سید محمد رضا. (۱۳۹۸ش)، «تحلیلی بر مسأله عرض اعمال با رویکردی بر آیه ی ۱۰۵ توبه»، **نشریه مطالعات تفسیری**، شماره ی ۴۰.
- ۹- حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ق)، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان.
- ۱۰- دلیر، محسن و سید رضا مؤدب. (۱۳۹۷ش)، «عرض احادیث برقرآن در تفاسیر البیان و المیزان با تأکید بر تفسیر ۱۲ جزء نخست»، **نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، شماره پیاپی ۳۹.
- ۱۱- دیاری بیدگلی، محمد تقی. (۱۳۸۴ش)، «ضرورت عرضه و تطبیق روایات برقرآن کریم»، **نشریه انجمن معارف اسلامی ایران**، شماره ی ۲.
- ۱۲- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، بیروت: دارالکتب العربیه.
- ۱۳- سیوطی، عبد الرحمان. (۱۴۰۴ق)، **الدر المشور فی التفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

- ۱۴- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- ۱۵- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- ۱۶- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۲ق)، **الفهرست**، بی جا: مؤسسه نشر الفقاهه.
- ۱۷- عیاشی، محمد. (۱۳۸۰ق)، **التفسیر**، تهران: مکتبه‌ی العلمیه‌ی الاسلامیه.
- ۱۸- غروی نائینی، نهله. (۱۳۸۶ش)، **تاریخ حدیث شیعه (تا قرن پنجم هجری)**، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
- ۱۹- غروی نائینی، نهله. (۱۳۹۱ش)، **فقه الحدیث و روش‌های نقد متن**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- ۲۰- فخررازی، محمد. (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- قمی مشهدی، محمد. (۱۳۶۸ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات.
- ۲۲- کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۲۳- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق)، **شرح الکافی - الأصول و الروضه**، تهران: المکتبه‌ی الإسلامیه.
- ۲۴- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۶ق)، **روضه‌ی المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- ۲۵- محمدی‌فام، حسین و نبوی، سید مجید. (۱۳۹۷ش)، «نقد و بررسی دلایل ابوالفضل برقی در مدّعی قرآن بسندگی در تفسیر»، **نشریه سفینه**، شماره ۵۹.
- ۲۶- محمدی‌فام، فریدون و فرمانیان، مهدی. (۱۳۹۵ش)، «تحلیل و نقد دلایل ابوالفضل برقی درباره قرآن بسندگی در هدایت بشر»، **نشریه پژوهشنامه مذاهب اسلامی**، دوره ۳، شماره ۵.
- ۲۷- معارف، مجید. (۱۳۸۷ش)، **شناخت حدیث**، تهران: نشر نبأ.
- ۲۸- مهدی‌نژاد، سمیرا و عبدالهادی فقهی زاده. (۱۳۹۸ش)، «تیین خطای روشی ابوالفضل برقی در ردّ آیه‌ی استخلاف»، **نشریه پژوهشنامه قرآن و حدیث**، شماره ۲۴.
- ۲۹- نبوی، سید مجید و همکاران. (۱۳۹۸ش)، «اعتبار سنجی دیدگاه سید ابوالفضل برقی در نسبت دادن تحریف قرآن به شیعه»، **نشریه شیعه پژوهی**، شماره ۱۷.



۳۰- نجاشی، احمد بن علی. (بی تا)، *رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه)*، قم: مکتبه

الداوری.

## References

The Holy Qur'an.

1. Ālūsī, Mahmūd (1415 AH), *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azeem wa Al-Sab' al-Mathānī*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya.
2. Ahmadi Noorabadi, Mahdi (2013), *Presentation of Hadith on the Qur'an*, Qom: Dar al-Hadith Publications.
3. As'adi, Mohammad et al. (2014), *Pathology of Interpretive Trends*, Qom: Seminary and University Research Institute.
4. Bahrānī, Hashem (1415 AH), *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom: Al-Bi'tha Institute, Section of Islamic Studies.
5. Burqē'ī, Abulfadl (1434 AH), *Presenting 'Usūl's Narrations on the Qur'an and Intellect*, Medina: Dar al-Aqīdah li-Nashr wal-Tawzī'.
6. Barqī, Ahmed (1371 AH), *Al-Mahāsin*, Qom: Dar al-Kutub al-Islāmīyah.
7. Pahlavan, Mansour (2004), *A Research on the Book Kāfī and Its Author*, Tehran: Naba' Publications.
8. Hosseininia, Sayed Mohammad Reza (2018), "An analysis of the issue of the presentation of deeds, regarding the verse Tawba: 105," *Interpretive Studies Journal*, 40.
9. Huwayzī, 'Abd Ali (1415 AH), *Tafsīr Noor al-Thaqalain*, Qom: Ismailian.
10. Dalir, Mohsen and Mo'addab, Sayed Reza (2017), "The presentation of hadiths on the Qur'an in the commentaries of Al-Bayan and Al-Mīzān, regarding the interpretation of the first 12 parts," *Journal of Qur'an and Hadith Sciences Research*.
11. Dayari Bidgoli, Mohammad Taqi (2004), "The necessity of presenting and adapting narrations to the Holy Qur'an," *Journal of Iranian Islamic Studies Association*, 2.
12. Zamakhsharī, Mahmūd (1407 A.H.), *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl wa 'Uyun al-'Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
13. Suyūtī, 'Abd al-Rahman (1404 AH), *Al-Durr Al-Manthūr fī al-Tafsīr bil-Ma'thūr*, Qom: Grand Ayatollah Mar'ashī Najafī Public Library.
14. Tabātabā'ī, Muhammad Hossein (2013), *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Al-'A'lamī Press Institute.
15. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow.
16. Tūsī, Muhammad bin Hassan (1422 AH), *Al-Fihrist*, Np: Al-Fiqāhah Publishing Institute.
17. 'Ayāshī, Mohammad (1380 AH), *Al-Tafsīr*, Tehran: Islamic Scientific Library.
18. Gharavi Naeini, Nehleh (2012), *Fiqh al-Hadith and Methods of Text Criticism*, Tehran: Tarbiat Modarres University.

19. Gharavi Naeini, Nehleh (2007), *History of Shi'a Hadith (up to the 5th century AH)*, Qom: Shi'a Studies Publications.
20. Fakhr Rāzī, Muhammad (1420 AH), *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīh al-Ghayb)*, Beirut: Dar 'Ihyā' Al-Turāth al- 'Ārabī.
21. Qomī Mashhadī, Mohammad (1989), *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib*, Tehran: Ministry of Islamic and Cultural Guidance, Printing and Publishing Organization.
22. Kulaynī, Muhammad (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamī.
23. Māzandarānī, Mohammad Saleh (1382 AH), *Sharh al-Kāfī-Al-'Usūl wa al-Rqwdā*, Tehran: Al-Islāmīya Library.
24. Majlesī, Mohammad Taqī (1406 AH), *Rawdat al-Muttaqīn fī Sharh Man lā Yahdaruh al-Faqīh*, Qom: Koushanbur Islamic Cultural Institute.
25. Mohammadifam, Hossein and Nabavi, Sayed Majid (2018), "Criticism and review of the arguments of Abulfadl Burqe'ī in his claim of the sufficiency of the Qur'an in interpretation," *Journal of Safīna*.
26. Mohammadifam, Fereydoun and Farmanian, Mahdi (2015), "Analysis and criticism of the arguments of Abulfadl Burqe'ī about the sufficiency of the Qur'an in the guidance of mankind," *Journal of Islamic Religions Research*.
27. Ma'aref, Majid (2008), *Knowing Hadith*, Tehran: Naba' Publishing.
28. Mahdinejad, Samira and Feqhizadeh, Abdul Hadi (2018), "Explaining Abulfadl Burqe'ī's methodical error in rejecting the verse of Istikhlāf," *Journal of Qur'an and Hadith Research*, 24.
29. Nabavi, Sayed Majid et al. (2018), "Assessing Sayed Abulfadl Burqe'ī's view in attributing the distortion of the Qur'an to Shi'a," *Journal of Shi'a Research*, 17.
30. Najāshī, Ahmed bin Ali (nd), *Rijāl of al-Najāshī (list of the names of Shiite authors)*, Qom: Al-Dāvarī Library.



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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۷-۱۲۳

## رؤیای رسولانه در بوته نقدی نو با تأکید بر آراء محدثان و مفسران فریقین

نگین علیزاده<sup>۱</sup>

محمدهادی مفتاح<sup>۲</sup>

محمدجواد حق پرست<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/tqh.2022.37140.3304

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.6.1

### چکیده

در تئوری اخیر عبدالکریم سروش، قرآن کریم رؤیای پیامبر(ص) دانسته شده و نقش پیامبر(ص) را از نقش قابلی به فاعلی تغییر داده است. در راستای صحت سنجی این تئوری تحقیق حاضر به روش تحلیلی دلائل نقلی، تاریخی، تشبیه و تعبیر تئوری یاد شده را با تأکید بر آراء محدثان و مفسران فریقین ارزیابی و میزان اعتبار این دلائل را سنجیده است. یافته‌ها حاکی از آنست که: مغالطه‌گری در برخی مقدمات؛ تفسیر به رأی در آیات قرآن؛ توهم عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر؛ سوء برداشت از برخی روایات؛ انکار جبرئیلی که نه تنها بر پیامبر اسلام(ص) بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می‌شده است؛ استفاده از قیاس مع الفارق، در کنار تناقض در کلام خود وی (از یک طرف قرآن را رؤیای صادقانه دانسته و از سوی دیگر آن را نیازمند تعبیر می‌داند) به استنتاج لغزنده وی از این مقدمات منجر شده است. در مصادر معتبر فریقین و اسناد تاریخی نه تنها به ادعای خواب پیامبر(ص) حین نزول وحی اشاره‌ای نشده است، بلکه به نظر می‌رسد این اخبار از جعلیات و اسرائیلیات احبار یهود با هدف کاستن اعتبار و حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم باشد. در مقابل رؤیایی نبودن قرآن و کلام خداوند بودن آن با دلائل معتبر عقلی، نقلی و تاریخی ثابت بوده و قابل اثبات است و باید توجه داشت در متون اسلامی، تمسک صرف به ظواهر آیات و روایات، و اعراض از بواطن آنها ضلالت و کفر آشکار دانسته شده که اضلال دیگران را نیز در پی دارد.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، پیامبر، وحی، رؤیای رسولانه، عبدالکریم سروش.

۱. دانش آموخته دکتری دانشگاه قم و مدرس گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) alizadehnegin@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن حدیث دانشگاه قم، قم، ایران. mhmofateh@yahoo.com

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. mr.haqparast@yahoo.com

## مقدمه

دکتر حسین حاج فرج الله دَبَّاح معروف به عبدالکریم سروش، نواندیش دینی، مولوی شناس، مدرس دانشگاه، شاعر و مترجم ایرانی است.<sup>۱</sup> وی در آغاز با نگاشتن قبض و بسط تئوریک شریعت، از نسبیّت معرفت اسلامی سخن راند و با انتشار صراط‌های مستقیم، حقانیت انحصاری اسلام را نفی و از حقانیت پلورالی<sup>۲</sup> دفاع کرد؛<sup>۳</sup> در ادامه، نظرات مختلفی درباره قرآن کریم و وحی الهی ارائه نمود؛ بسط تجربه نبوی که حقیقت وحی را محصول حالات روانی و امور اجتماعی و تلاش بشری پیامبر(ص) و نیز عنایت الهی شمرد، اثری در این زمینه است. پس از آن تئوری جدیدی با نام "محمد(ص)، راوی رؤیاهای رسولانه" در این زمینه مطرح کرد و در این تئوری، قرآن را خواب نامه‌ای دانست که برای فهمیدنش نیاز به تعبیر معبران است و نقش پیامبر(ص) را از نقش واسطه‌ای و قابل‌ی به نقش فاعلی تغییر داد. (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه). دکتر سروش، قرآن را خواب نامه‌ای می‌داند که محصول حالت ناهشیار و نامتعارف و رؤیاگونه پیامبر(ص) است به گونه‌ای که زبانش نامتعارف است و برای فهم آن باید به دنبال معبر و خواب‌گزار بود و می‌افزاید: «ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. بلی، خواب‌های پریشان داریم ولی خواب‌های متعالی هم داریم، و رؤیاهای رسولانه از این جنس‌اند. و همین است که آن‌ها را محتاج تعبیر می‌کنند نه تفسیر؛ یعنی خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بلکه انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد و ماورای طبیعت، جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد. نه تنها خدا، در پیامبر(ص) بود که پیامبر(ص) در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود. این جز بدان سبب نیست که خدای موحّدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی است و این مهم‌ترین کشف محمد(ص) بود...» (سروش، همان)

باید توجه داشت که کارکرد رؤیا انگاشتن وحی، کاستن از اعتبار و حجیت احکام عملی قرآن و بی‌ارزش کردن نصوص و ظواهر قرآن است. هر چند برخی از دانشوران با نگاهی نقادانه تئوری جدید دکتر سروش را به چالش کشیده‌اند - که از آن جمله می‌توان به رؤیا‌نگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش اثر ساجدی؛ نقد و بررسی روایت رؤیا‌نگاری قرآن نوشته

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه رک: مجله آفتاب نیوز، «سروش و جنجال آخرینش»، [aftabnews.ir](http://aftabnews.ir)، 19 فروردین ۱۳۸۷.

۲. پلورال در لغت به معنای کثرت، و حقانیت پلورالی به معنای اصالت تکثر است. پیروان مکتب تکثر گرایی مدعی هستند: «حق‌های مختلف داریم یعنی هیچ مکتبی برتر از مکتب دیگر نیست و هیچ مکتب دینی بر مکتب غیردینی برتری ندارد» (رک: تورانی، ۱۳۸۱، ص ۷)

۳. از دیگر آثار وی می‌توان به نهاد ناآرام جهان؛ قصه ارباب معرفت؛ تفرج صنع؛ رازدانی؛ روشنفکری و دینداری؛ حدیث بندگی و دلبردگی؛ تصحیح مثنوی معنوی مولوی اشاره کرد.

یعقوبیان؛ گذار از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز از بهشتی؛ بررسی نظریه رؤیانگاران وحی اثری از آقای؛ تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت یابی متن اثر آجیلیان مافوق و دیگران اشاره کرد- اما هر یک از این افراد از زاویه دید و تخصص خویش، آن را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند و غالب این نقدها با رویکرد کلامی و برون دینی مورد توجه قرار گرفته است؛ در حالی که دکتر سروش از برخی مقدمات درون دینی یعنی آیات و روایات و در مواردی تاریخی برای اثبات نظر خویش بهره جسته است و تا کنون این مقدمات با نگاهی به آراء محدثان و مفسران فریقین - و در برخی موارد از نقطه نظر حکمای اسلامی - مورد ارزیابی قرار نگرفته است؛ به نظر می‌رسد برای رسیدن به یک نتیجه منطقی و درست باید مقدمات آن نیز درست باشد؛ از این رو بررسی و ارزیابی این مقدمات ضروری و با اهمیت است. بر این اساس، تحقیق حاضر، به دنبال پاسخ به این سؤال است: با تأکید بر آراء مفسران و محدثان فریقین، مقدمات و دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه به چه میزان از اعتبار برخوردار است؟

## ۱- بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه دکتر سروش

دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات و تقویت تئوری رؤیای رسولانه را می‌توان در چند بخش قرآنی، روایی، تاریخی و تشبیه و تعبیر جای داد. این دلایل در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند:

### ۱-۱- دلایل قرآنی

در این بخش به بررسی دلایل قرآنی نظیر عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر، تمسک به آیاتی از قرآن برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر(ص) و رؤیایی بودن معراج پرداخته می‌شود:

#### ۱-۱-۱- عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر

دکتر سروش فقدان انسجام و انتظام برخی آیات را نشان‌دهنده مشوش بودن خواب‌های حضرت محمد(ص) دانسته و بر این باور است آیه ۳۵ سوره نور با ماقبل و مابعد خود بی‌ارتباط است. وی می‌افزاید: «جالب آن است که در ابتدای سوره نور می‌گوید: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا» (نور: ۱)؛ این سوره‌ای است که نازل کرده‌ایم و احکامش را واجب نموده‌ایم... که نشان می‌دهد کل سوره یکپارچه است و گسستگی درونی آن از چشم «مؤلف» پنهان نبوده است و این مورد از نوادر رؤیاهای قدسی پیامبر(ص) است.» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه).

## بررسی و نقد

انسجام به مناسبات معنایی اشاره دارد که به کلام یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به مثابه یک متن از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط متمایز می‌سازد (مهاجر، ۱۳۷۶، ص ۶۳؛ ذوقی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰). علمای اسلامی بر نظم و ارتباط منسجم آیات درون سوره‌ها تأکید داشته‌اند؛ مستنصر میر از علمای معاصر در این زمینه معتقد است حکمت یا خرد خاصی در انسجام و ترتیب آیات قرآن کریم وجود دارد. (Mir, (1986), p. 26) عبد الحمید فراهی نیز با ذکر دلایلی، نظم درون سوره‌ها یا انسجام ساختار موضوعی آنها را ثابت کرده است. (Farahi, (1973), p. 51)

در این جا نیز با مراجعه به تفاسیر، به انسجام و ارتباط آیه نور با ماقبل و مابعدش می‌توان پی برد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسند: «این آیات چنان نیست که به کلی با آیات قبلی اجنبی باشد، بلکه وجه اتصال با آنها دارد، چون آیات قبل که احکام و شرایع را بیان می‌کرد بدینجا خاتمه یافت «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ» (نور: ۳۴)؛ در آن گفتگو از "بیان" شد، و معلوم است که بیان به معنای اظهار حقایق معارف، و در نتیجه تنویری الهی است؛ علاوه بر این در آیه مذکور کلمه "آیات" آمده بود و آیات همان قرآن است که خداوند تعالی در چند جا آن را نور خوانده، مانند آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا» (نساء: ۱۷۴) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۶۸) و در آیه نور نیز می‌فرماید: خدایی که این آیات بین، روشن و نورانی را نازل کرده است، خود، نور بوده و روشن کننده آسمان‌ها و زمین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ و این چنین توهم عدم ارتباط آیات با یکدیگر از بین می‌رود.

### ۲-۱-۱- تمسک به آیاتی از قرآن برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر(ص)

دکتر سروش با استناد به آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) بیان می‌کند: «که تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد و ماورای طبیعت، جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد؛ چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر(ص) رود و پیامبر(ص) به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید؟». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم رؤیای رسولانه).

### بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد دکتر سروش در برداشت از این آیات دچار لغزش‌هایی شده است. سلسله مراتب عبد با معبود در طول هم است نه در عرض هم<sup>۱</sup> و نه کاملاً جدای از هم (مباین) و نه کاملاً عین هم (حلول). آیات یاد شده بیانگر اینست که خداوند متعال همواره در کنار پیامبرش (ص) حضور دارد و او را یاری می‌نماید و به همه چیز و همه کس علم دارد، نه اینکه در پیامبر (ص) حلول کرده باشد و پیامبر (ص) به جای خدا بنشیند و از سوی خویش قرآن بیاورد.

علامه طباطبایی در این زمینه بیان می‌دارند که مراد از این معیت و احاطه، مُلک و علم مطلق خداوند بر همه چیز و همه کس است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۹ و ج ۱۹، ص ۱۴۶)؛ در پاسخ به این سؤال که اگر خداوند متعال در هر حال و زمان و مکانی بر ما احاطه دارد، چرا تنها مسئله مکان آمده و چرا نفرمود: "و هو معکم اینما کنتم و فی ای زمان و ای حال کنتم - او با شما است هر جا و هر زمان و در هر حال که باشید؟" می‌فرمایند: «درست است که احاطه خدای تعالی به ما تنها احاطه مکانی نیست، بلکه در همه احوال و اوقات نیز به ما احاطه دارد، لیکن از آنجایی که معروف‌ترین ملاک در جدایی چیزی از چیزی دیگر و غایب شدنش از آن جدایی مکانی است، و هر کس بخواهد از کسی دیگر جدا شود، مکان خود را عوض می‌کند، از این جهت تنها معیت مکانی را ذکر کرد و گرنه نسبت خدای تعالی به مکان‌ها و زمان‌ها و احوال یک نسبت است». (طباطبایی، همان)

علاوه بر علامه طباطبایی، غالب مفسران فریقین نیز این «معیت و احاطه» را علم خداوند نسبت به عمل و حال بندگان دانسته‌اند. (رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۲۵؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۱۴؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۱۶۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳؛ مراغی، ۱۳۶۴، ج ۲۷، ص ۱۶۰؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۷، ص ۳۳۰) البته برخی دیگر از مفسران فریقین، علاوه بر علم خداوند، به قدرت او نیز اشاره نموده‌اند. (رک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۸۵)

باید توجه داشت با نگاهی به قاعده کلی پذیرفته شده توسط علمای فریقین، حمل آیه بر خلاف ظاهر آن، بدون توجه به قرائن و دلایل معتبر عقلی و نقلی، مردود است و یکی از مصادیق تفسیر به رأی<sup>۲</sup> محسوب می‌گردد. شیخ انصاری، در این زمینه

۱. آیت الله جوادی آمل سلسله مراتب طولی و عرضی وجود را چنین تعریف می‌کند: «مراتب طولی وجود در صورتی است که بین وجودها، رابطه علی و معلولی برقرار باشد. در این سلسله، هر یک از مراتب، به مرتبه عالی تر از خودش وابسته است و به آن قائم است. این سلسله از واجب الوجود شروع می‌شود و به عالم ماده ختم می‌شود؛ و سلسله مراتب عرضی وجود در جایی است که مخلوقات در عرض یکدیگر و در مرتبه وجودی واحدی واقع شوند، هیچ نحوه قیام و وابستگی به یکدیگر ندارند و با یکدیگر تباین کامل دارند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۵۹)

۲. «تفسیر به رأی» یعنی تفسیر قرآن بر خلاف موازین علم لغت و ادبیات عرب و فهم اهل زبان و تطبیق دادن آن بر پندارها و خیالات باطل و تمایلات شخصی و گروهی. (مکارم، ۱۳۸۵، ص ۲۳) در مصادر فریقین روایات فراوانی در نکوهش تفسیر به رأی آمده است؛ پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ»



می‌نویسد: «حمل لفظ بر خلاف ظاهر آیه بدون دلیل و یا حمل لفظ بر یک معنا اگر دو یا چند احتمال در معنا باشد، به خاطر آن که آن معنا در نظرش ترجیح دارد یا ظاهر لفظ را در ابتدای امر به معنای لغوی و عرفی حمل کند بدون آن که هیچ دقت در دلایل عقلی و قرائن نقلی به خرج دهد، تفسیر به رأی است». (انصاری، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۱۴۲)

آیت الله مکارم شیرازی نیز حمل الفاظ بر معنای «مجازی» یا «کتابی» را بدون دلیل و قرینه روشن از معنای تفسیر به رأی می‌داند و معتقد است این موضوع، اختصاصی به جمله‌ها و الفاظ قرآن و حدیث ندارد؛ در تمام قراردادهای عهدنامه‌ها، پیمان‌ها، وصیت‌نامه‌ها و خلاصه هر گونه نوشته و کتاب و همچنین سخنرانی‌ها همین قانون حکومت می‌کند. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۳)

همچنانکه مشاهده می‌شود در تفسیر آیات مورد استناد دکتر سروش، مفسران فریقین به حلول خداوند بر بندگان یا یکی شدن خداوند با پیامبر (ص) اشاره‌ای نکرده‌اند؛ طبق فرمایش علامه مجلسی دستاویز شدن این آیات و عبارات برای برخی از اهل تصوف و حلولیه و اتحادیه و تمسک به ظواهر آنها و اعراض از بواطن آنها ضلالت بوده و اضلال دیگران را به دنبال دارد که کفری آشکار و صریح است. (رک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۲)

### ۳-۱-۱- رؤیایی بودن معراج

از دیگر دلالتی که دکتر سروش برای تقویت دیدگاه رؤیایی رسولانه می‌آورد اینست: «مفسرانی هم بوده‌اند که معراج پیامبر (ص) را تجربه‌ای معنوی و رؤیایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه)

### بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد اولاً: از روحانی و رؤیایی بودن معراج نمی‌توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت به عبارت دیگر از موجهه جزئی، نمی‌توان قضیه کلی و فراگیر ساخت. ثانیاً همان طور که خود دکتر سروش هم اشاره کرده است همه مفسران قائل به روحانی بودن صرف معراج پیامبر (ص) نیستند و اغلب مفسران فریقین معراج را جسمانی و روحانی دانسته‌اند. (رک: طوسی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۸۹؛ طبری،

مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ» (ترمذی، ۱۳۷۹، ج ۵، ح ۲۹۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، مقدمه ۵)؛ و نیز می‌فرماید: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۱)؛ و نیز آمده است: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ فَقَدْ اَخْطَا». (ترمذی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۹۹ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۲)

تفسیر طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۶؛ ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۹۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۹۶؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۰۲؛ تفسیر مراغی، ج ۱۳، ص ۳۲ و ...)

برخی دیگر از مفسران نیز معتقدند معراج آن حضرت از مکه تا بیت المقدس با روح و جسم بوده، به این دلیل که خداوند می‌فرماید: «اسری بعبده» و «عبد» همان مجموع جسم و روح است، اما سفرشان از بیت المقدس به آسمان‌ها، تنها سفری روحانی بود و ظاهر این است که این عروج در بیداری صورت گرفته است و نه در خواب. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۷۱؛ شبیبانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۹) طبق این دیدگاه نیز اولاً سفر پیامبر (ص) به معراج، جسمانی و روحانی بوده و ثانیاً در بیداری اتفاق افتاده است.

علامه طباطبایی از این گروه بر این باور است که با در نظر داشتن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می‌شود که آن جناب (ص) با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته، و اما عروجش به آسمان‌ها، از ظاهر آیات سوره نجم و صریح روایات بسیار زیادی بر می‌آید که این عروج به صورت روحانی و در بیداری واقع شده و به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار نمود. (رک: طباطبایی، همان)

حضرت علامه در پاسخ به افراد یا فرقی مانند فرق جهمیه<sup>۱</sup> و نجاریه<sup>۲</sup> که معتقدند معراج حضرت رسول (ص) به صورت روحانی و رؤیای صادقه بوده بیان می‌دارند: «چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است؛ لیکن نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقه بوده است، چه اگر صرف رؤیا می‌بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی این قدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند و در مقام اثبات کرامت در باره آن جناب برآید؛ هم چنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آن جناب قصه را برایشان نقل کرد آن طور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آن جناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیا بودن معراج نمی‌سازد و معنای معقولی برایش تصور نمی‌شود». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۰)

علامه در ادامه، مقصود از روحانی بودن معراج را عروج روح مقدس پیامبر اکرم (ص) به ماورای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می‌شود، دانسته است به طوری که

۱. فرقه جهمیه از قدیم‌ترین فرقه‌های کلامی اسلامی است که نام آن و نیز نام مؤسس آن تقریباً در تمامی کتاب‌های فرقی آمده و درباره آن بحث شده، اما از «جهم» یا پیروان او متنی باقی نمانده است و گزارش‌های موجود به قلم مخالفان این فرقه، اطلاعات اصیل اندکی درباره آن در بر دارد. (رک: اشعری، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹) از عقائد آنان: هیچ فعل و کاری از کسی جز خدا سر نمی‌زند و نسبت دادن اعمال به انسان‌ها مجازی است. (رک: بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۱۹۴)

۲. نجاریه، از فرقی است که خاستگاه آن مکتب معتزله است، اما در برخی عقاید و نظریات با دیگر فرق معتزلی اختلاف دارد. از عقاید آنان است: قبول امامت ابوبکر؛ محال بودن رؤیت خداوند با چشم؛ بودن خداوند به ذات و وجود خویش در هر مکانی. (رک: شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۹؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۶؛ اسفراینی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۱)

حضرت رسول(ص) آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده، ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیات الهی را دیده که جز با عبارات: "عرش"، "حجب" و "سراذقات" تعبیر از آنها ممکن نبوده است. (رک: طباطبایی، همان)

بر این اساس اگر معراج، رؤیای صادقه بود، در این صورت، اولاً: نمی توان معراج را از معجزات بر شمرد. ثانیاً: اهمیت و تأکید قرآن کریم بر عروج و اثبات کرامت پیامبر(ص) لغو و بی فایده می بود. ثالثاً: وجهی برای انکار قریش باقی نمی ماند. بنابراین معراج پیامبر اکرم(ص)، در خواب و رؤیا نبوده است بلکه با جسم و روحشان و در بیداری انجام شده است.

## ۲-۱-۱- دلایل روایی

در این بخش دلایل روایی نظیر روایات پیامبر اکرم(ص)، امام علی(ع) و حدیث قدسی قرب نوافل که مستمک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه بوده است، ارزیابی می گردد:

### ۱-۲-۱- روایت پیامبر اکرم(ص)

از دلایل انتخاب واژه رؤیا برای وحی توسط دکتر سروش، روایتی از پیامبر اکرم(ص) است که می فرماید: «رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است». (رک: سروش، همان)

### بررسی و نقد:

در روایت منتسب به حضرت رسول(ص) آمده است: «الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ أَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ» (رک: ابوداود، ۱۹۵۲، ج ۴، ص ۳۰۴؛ بخاری، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۳۸؛ مالک، ۱۴۰۷، ص ۵۹۳؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲۰۴). به نظر می رسد برای رسیدن به نتیجه «وحی همان رؤیای نبی(ص) است» نیاز به دو مقدمه از روایت مذکور است: ۱- رؤیای حسنه جزئی از چهل و شش جزء نبوت است. ۲- وحی جزئی از چهل و شش جزء نبوت است.

**بررسی مقدمه اول:** مقدمه اول در مقام بیان این است که در شش ماه نخست از نبوت بیست و سه ساله پیامبر(ص) که معادل یک چهل و ششم نبوت ایشان بود، در خواب به حضرت(ص) وحی می شد (رک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲۰۴)؛ و این امر به عقیده برخی از علماء به دلیل آماده سازی توان و قوای آن جناب(ص) برای تحمل نزول فرشته وحی در بیداری بوده است. (رک: مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۱۷) به عبارت

دیگر با دیدن رؤیاهای صادقه، زمینه تحمل فرشته وحی و دریافت وحی در بیداری فراهم می‌شد. اما از این مقدمه نمی‌توان رؤیا بودن تمام وحی‌ای که در بیست و دو سال و شش ماه دیگر نبوت پیامبر(ص) بر ایشان نازل شد را نتیجه گرفت.

**بررسی مقدمه دوم:** اگر وحی یک جزء از چهل و شش جزء نبوت بود، چهل و پنج قسمت بعدی را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ به نظر می‌رسد اگر تمام وحی، رؤیای صادقه پیامبر(ص) بود قطعاً بیش از یک جزء از چهل و شش جزء نبوت را به خود اختصاص می‌داد؛ زیرا وحی قسمت اعظم نبوت را تشکیل می‌دهد و به طور کلی، نبی و رسول به دلیل نزول وحی الهی بر ایشان و خبر آوردن از عالم غیب است که نبی و رسول نام گرفته‌اند. بنا براین، مقدمه دوم نیز در اثبات رؤیا بودن همه وحی، تمام نیست. بر این اساس از مقدمات یاد شده نمی‌توان رؤیا بودن تمام وحی را نتیجه گرفت.

### ۲-۲-۱- روایت امام علی(ع)

دکتر سروش، حضرت محمد(ص) را روایتگری می‌داند که تجارب و مشاهدات خویش را روایت می‌کند و معتقد است به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن یکسره زبان رؤیا است. وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید؛ مفسران وحی را مسموعات نبی(ص) می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیات اوست؛ همچنانکه امیرالمؤمنین علی(ع) فرمود: «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ؛ رؤیای انبیاء وحی است». (سروش، همان)

### بررسی و نقد:

وحی در لغت به معنای اشاره سریع و پنهانی است (راغب، ۱۴۰۴، ص ۸۵۸) و در اصطلاح قرآن کریم به معنای سخن گفتن خفی است، سخن گفتنی که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد. رؤیا نیز به معنی چیزی است که در خواب دیده شود. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۳۷۵) خواب پیامبر(ص) و جانشین او(ع) و تعبیر آن خواب و ارتباط آن با واقعیت بیرونی، امر ثابتی است و شکی در آن نیست همچنانکه برخی از علماء به آن اشاره کرده‌اند (رک: عاملی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۴)؛ اما به نظر می‌رسد آنچه در این میان بررسی دقیق‌تری می‌طلبد اینست که منظور از واژه وحی در روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۵ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۴) چیست؟

پاسخ از دو حالت خارج نیست:

الف) یا منظور از آن، وحی شناخته شده و اصطلاحی نیست و به معنای الهام و آگاهی است که در اینصورت استدلال دکتر سروش ناتمام است.

ب) یا منظور از وحی، همان وحی اصطلاحی نازل شده از سوی خداوند متعال به انبیاء است که به نظر می‌رسد همین معنا مد نظر سروش می‌باشد؛ در این صورت نیز مغالطه‌ای صورت گرفته است. زیرا جمله «رؤیای انبیاء، وحی است» با جمله «وحی، رؤیای انبیاست» متفاوت است. از روایت حضرت امیر(ع) نتیجه گرفته می‌شود: رابطه منطقی میان وحی و رؤیای صادق، یک رابطه عموم خصوص مطلق است. اما دکتر سروش رابطه تساوی بین وحی و رؤیای صادق را از روایت امام علی(ع) نتیجه گرفته است که ناصواب به نظر می‌رسد.

به عبارت دیگر، هر رؤیایی که پیامبر(ص) ببیند، وحی است؛ اما هر وحی‌ای لزوماً رؤیای پیامبر(ص) نیست و شاید در بیداری نازل شده باشد؛ همانگونه که در آیه ۵ سوره مبارکه شوری آمده است: «هیچ بشری را نرسد که خدا جز به وحی یا از آن سوی پرده، با او سخن گوید، یا فرشته‌ای می‌فرستد تا به فرمان او هر چه بخواهد به او وحی کند، او بلند پایه و حکیم است». در آیه شریفه یاد شده، سخن گفتن خداوند متعال با بشر در سه مورد منحصر شده است: ۱- وحی؛ ۲- از پس حجاب و با پوششی با او سخن گوید مانند تکلم خدای تعالی با حضرت موسی(ع) در طور؛ ۳- توسط فرشته وحی.

اما درباره اینکه تکلم رؤیایی خداوند با بشر در چه قسمی از این سه قسم داخل است بین مفسران فریقین اختلاف است: برخی بر این باورند که داخل در قسم اول است؛ یعنی وحی هم در بیداری نازل می‌شود و هم در خواب (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۱۱؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۵، ص ۱۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۸۷) که ظاهراً دکتر سروش نیز بر این باور است؛ اما برخی دیگر نظیر علامه طباطبایی معتقدند تکلم خداوند متعال با بشر در عالم رؤیا داخل در قسم دوم است یعنی از وراء حجاب انجام می‌شود. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۷۴)

هر چند خداوند متعال با برخی از انبیاء در خواب و رؤیا (چه به صورت وحی و چه از وراء حجاب) تکلم می‌نموده و آنها را مکلف به انجام اموری می‌کرده است مانند حضرت ابراهیم(ع) که در خواب، مکلف به ذبح فرزندش اسماعیل(ع) شد: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَدْبَحُكَ» (صافات: ۱۰۳)؛ اما تمام وحی محدود به خواب و رؤیا نیست و همانگونه که اشاره شد به نظر اغلب مفسران فریقین، وحی هم در خواب نازل می‌شود و هم در بیداری. بر این اساس به نظر می‌رسد از روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» برداشت یکسانی تمام وحی با رؤیای پیامبر(ص) نارواست.

### ۳-۲-۱- حدیث قدسی

دکتر سروش در تأیید نظر خویش به حدیث قدسی قرب نوافل تمسک می‌نماید: «من به بنده‌ام در اثر نوافل چندان نزدیک می‌شوم که دست و پا و چشم و گوش او می‌شوم» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ و نتیجه می‌گیرد که اگر خداوند دست و پای

بنده می‌شود، نه عجب که ذهن و زبان او هم بشود، بلکه بنده می‌تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود. (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم رؤیای رسولانه)

### بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد مغالطه‌ای در برداشت حدیث مذکور صورت گرفته است. در این حدیث تصریح شده است که خداوند متعال بر اثر نوافل، به بنده خویش نزدیک شده و دست و پا و چشم و گوش او می‌شود و تمام امور آن بنده را خود به عهده می‌گیرد و در این زمان، تمام وجود بنده، نقش واسطه و قابلی خواهد داشت برای اجرا و تحقق اراده خداوند متعال که فاعل حقیقی است؛ و نه اینکه بنده بتواند به مرتبه‌ای ترقی کند که ذهن و زبان حق گردد و نقش فاعلی پیدا کند.

علامه مجلسی در شرح حدیث قرب نوافل شش وجه از وجوه محتمل را ذکر نموده و یکی از این موارد ششگانه را آشکارتر و قوی‌تر شمرده و می‌نویسد: «خداوند سبحان در بدن، قلب و روح انسان، قوای ضعیفی قرار داده است که این قوا در معرض انحلال و انقضاء و نابودی هستند. هرگاه بنده به آنها اکتفا کند و آنها را در راه شهوات و هوای نفس بکار گیرد همه آن قوا را نابود کرده است و ثمره‌ای جز حسرت و پشیمانی نخواهد داشت. اما هنگامی که آنها را در راه طاعت پروردگار و محبوبش صرف کند خداوند آنها را به بهتر از آن تبدیل می‌نماید به طوری که در دنیا و آخرت برایش قوی‌تر و باقی‌تر هستند؛ همانگونه که می‌فرماید: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷). (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۲)

علامه مجلسی در ادامه، قوه سمع و شنیدن را مثال می‌زند که اگر در راه اطاعت شیطان و نفس بکار گرفته شود سمع روحانی آن از بین می‌رود در حالی که سمع جسمانی نیز در معرض فنا و نابودی است؛ زمان مرگ، جز وبال و گمراهی چیزی از آن باقی نمی‌ماند. اما اگر قوه سمع در راه طاعت الهی صرف شود خداوند آن را به سمع کامل روحانی بدل می‌کند که کلام ملائکه و خطاب پروردگار متعال را در دنیا و آخرت می‌شنود و کلام الهی، کلام انبیاء و اوصیاء علیهم السلام را می‌فهمد. پس خداوند متعال این سمع قلبی و روحانی را از بین نمی‌برد و این سمع با ضعف بدن و مرگ از بین نمی‌رود و در قبر نیز به وسیله آن می‌شنود و جواب می‌دهد. (رک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۳)

محقق طوسی نیز در این زمینه بر این باور است که انسان عارف، زمانی که از خویشتن منقطع می‌گردد و به حق متصل می‌شود همه قدرت‌ها را در قدرت او که متعلق به همه مقدرات است مستغرق می‌بیند؛ و همه علم‌ها را غرق در علم او که چیزی از موجودات از او مخفی نیست می‌بیند؛ و همه اراده‌ها را در اراده او مستغرق می‌بیند؛ بلکه همه وجود و همه کمال وجود را صادر شده از او و افاضه شده از جانب او می‌بیند. پس در این زمان، حق چشمش می‌شود که با آن نگاه می‌کند و گوشش

می‌شود که با آن می‌شوند و قدرتش می‌گردد که با آن کار می‌کند و علمش می‌شود که با آن می‌داند و آگاه می‌گردد و سخاوتش می‌شود که با آن می‌بخشد؛ پس در این هنگام عارف، حقیقتاً متعلق به اخلاق الله می‌گردد. (رک: طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۸۹) بر این اساس، مراد از حدیث قرب نوافل، متعلق شدن به اخلاق الله و روحانی شدن اعضاء و جوارح و اتصال آنها به حق بر اثر طاعت الهی و انقطاع از خویشان است. به عبارت دیگر، مراد از حدیث مورد بحث، خدایی شدن بنده بر اثر نوافل است، نه ترقی بنده به مرتبه‌ای که ذهن و زبان خداوند سبحان گردد؛ زیرا در این هنگام چیزی از بنده باقی نمانده است هر چه هست خداست و دیگر هیچ.

### ۳-۱-۱- دلایل تاریخی

در این بخش به بررسی دلایل تاریخی دکتر سروش در اثبات تئوری مورد بحث پرداخته می‌شود؛ دلایلی نظیر به خواب رفتن پیامبر(ص) هنگام نزول وحی و یکی بودن جبرئیل با حضرت رسول(ص).

#### ۱-۳-۱- به خواب رفتن پیامبر(ص) هنگام نزول وحی

دکتر سروش می‌نویسد: «در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر(ص) دست می‌داد که گاه طاقت او را طاق می‌کرد». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه)

#### بررسی و نقد:

با مراجعه به منابع روایی تاریخی، این نتیجه به دست می‌آید که کیفیت نزول وحی بر پیامبر اکرم(ص) به دو صورت بوده است: اول: به صورت بانگ جرس، که خیلی بر ایشان سخت و سنگین بوده است. دوم: جناب جبرئیل به صورت فردی عادی نزد پیامبر(ص) می‌آمد و تحمل این نوع وحی بر ایشان سهل تر بوده است. (رک: بخاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۶۶۹؛ سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۶؛ حجتی، ۱۳۷۴، ص ۳۳) و در این مصادر به خواب پیامبر(ص) حین نزول وحی اشاره‌ای نشده است؛ به نظر می‌رسد اگر هم خوابی در میان بوده باشد بعد از نزول وحی بوده (آن هم بعد از نزول وحی به صورت بانگ جرس زیرا بر ایشان ثقیل و سخت بوده است) و نه حین نزول وحی. معلوم نیست دکتر سروش با استناد به کدام مصدر و منبع، ادعای خواب پیامبر(ص) حین نزول وحی را طرح کرده است.

البته لازم به ذکر است که پدیده وحی از مهمترین موضوعاتی است که اعتقاد به حقایق و آموزه های دین (تشریح، رفتار، اعتقاد، اخبار غیبی و معارف و مفاهیم جهان و زندگی، پیامبران، امامان و اولیاء علیهم السلام) به آن وابسته است؛ و اهمیت فوق العاده‌ای در اثبات عصمت، سیره و اقوال پیامبر(ص) دارد. این پدیده بسیار مهم و سرنوشت ساز انسان، به صورت متممادی از

جانب افرادی با هدف سست کردن اعتقاد مسلمین نسبت به آن مورد تضعیف قرار گرفته است. (رک: عاملی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳۵) با نگاهی به تاریخ می توان رد پای اهل کتاب را در این زمینه برجسته تر دید؛ همانگونه که در عهدین نیز از این اخبار فراوان به چشم می خورد (رک: انجیل متی، ۳: ۱۳؛ بلاغی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۰) بر این اساس به نظر می رسد تئوری رؤیا انگاری وحی و ادعای خواب سنگین پیامبر (ص) زمان نزول وحی نیز از اخبار جعلی و اسرائیلیات اخبار یهود و اهل کتاب است که کارکردی جزء کاستن اعتبار و حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم ندارد.

### ۲-۳-۱- جبرئیل همان محمد (ص)

دکتر سروش می نویسد: «جبرئیل همان محمد (ص) بود که در رؤیای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. محمد (ص) تعبیر جبرئیل بود. غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خوابگزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح الامین را تعبیر نکرده، واسطه ای بیندارند که قرآن را به قلب محمد (ص) می رساند؛ از این بالاتر، پیامبر (ص) در رؤیا به جای خدا هم می نشیند و از زبان او سخن می گوید اما توجه به سرشت رؤیا و زبان آن، آشکار می کند که اینجا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول و دوم رؤیای رسولانه)

#### بررسی و نقد:

بر اساس روایات موجود در منابع اسلامی، جناب جبرئیل نخستین آیات قرآن (علق: ۱-۵) را در غار حرا به پیامبر (ص) وحی کرد. سپس پیامبر (ص) نزد حضرت خدیجه (س) بازگشت و او را از این امر مهم آگاه ساخت. (عاملی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳۳) علاوه بر آن، جبرئیل، این فرشته وحی، نه تنها بر پیامبر گرامی اسلام (ص) نازل می شده، بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می شده است؛ در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده که یهودیان به خاطر تکالیف شاقی که جناب جبرئیل برای آنها نازل کرده بود با او دشمن بودند و خداوند سبحان در تعریض به یهود می فرماید: «به آنان که با جبرئیل دشمنی می ورزند، بگو: اوست که این آیات را به فرمان خدا بر دل تو نازل کرده است تا کتاب های دیگر آسمانی را تصدیق کند و برای مؤمنان رهنمون و بشارت باشد؛ کسی که دشمن خدا و ملائکه و رسولان او و جبرئیل و میکائیل است باید بداند که خدا هم دشمن کافران است». (بقره: ۹۷ و ۹۸)

در تفاسیر فریقین ذیل آیات مورد بحث آمده است زمانی که رسول خدا (ص) وارد مدینه شد، جماعتی از یهود اهل فدک نزد آن جناب آمده و پرسیدند: ای محمد (ص) از میان فرشتگان خدا کدام یک بر تو نازل می شود و وحی خدا را بر تو می آورد؟ رسول خدا (ص) فرمود: جبرئیل. گفتند: این دشمن ماست چون جبرئیل همواره برای جنگ و شدت و خونریزی نازل می شود.



(رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۶؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۶۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۶ و ...)

در ترجمه و تفسیر آramی تورات، به جبرئیل فعالیت‌هایی نسبت داده شده که در دوره‌های اولیه عهد عتیق اتفاق افتاده است، مثلاً اوست که یوسف (ع) را راهنمایی می‌کند (رک: سفر پیدایش، ۳۷:۱۵) یا در دفن موسی (ع) شرکت دارد (رک: سفر تشبیه، ۳۴:۶)؛ به علاوه، او در زمره فرشتگان ملاقات کننده با ابراهیم (ع) و نیز ویران کننده سدوم (از شهرهای قوم لوط) دانسته شده است.<sup>۱</sup> بر این اساس به نظر می‌رسد نمی‌توان به سادگی، وجود جبرئیل و فرود آمدن ایشان بر رسول خدا(ص) را انکار کرد.

#### ۴-۱- تشبیه و تعبیر

در این بخش به بررسی تشبیهات و تعابیر دکتر سروش نظیر تشبیه پیامبر(ص) به درخت، و نیاز قرآن به تعبیر خواب پرداخته می‌شود:

#### ۴-۱-۱- تشبیه پیامبر(ص) به درخت

دکتر سروش برای نزدیک کردن و وصال خدا و پیامبر(ص)، آنها را به باغبان و درخت تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «متافیزیک شما متافیزیک بُعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال؛ تصویر من از رابطه خدا و پیامبر(ص)، رابطه اقرب من حبل‌الوَرید، تصویر نفس و بدن، یا ساده‌تر، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل، گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن بر می‌آید، درختی که در خاک ویژه‌ای نشسته است و نور و غذا و هوای ویژه‌ای می‌نوشد و البته هم کاشتنش، و هم میوه دادنش باذن الله است و موحدان در این تردیدی ندارند و بلکه وجود درخت عین امر خدا و اذن خداست و این‌ها از هم فاصله ندارند». (سروش، همان)

#### بررسی و نقد:

این تشبیه از دو جهت نادرست به نظر می‌رسد: اولاً باغبان همیشه نزد درخت حضور ندارد ولی حضور خداوند متعال نزد پیامبر(ص) همیشگی است. ثانیاً خداوند متعال خالق پیامبر(ص) است در صورتی که باغبان خالق درخت نیست، فقط واسطه-ای برای کاشت و پرورش درخت است؛ این مقایسه، قیاس مع الفارق است و استفاده از قیاس مع الفارق خطاست.

۱. رک: دانشنامه معیار کتاب مقدس، ذیل "Gabriel" و دانشنامه جودائیکا، ذیل Michael and Gabriel. v.2, p.952-956

## ۲-۴-۱- تعبیر

دکتر سروش از یکسو قرآن را رؤیای صادقه پیامبر(ص) می‌داند و از دیگر سو معتقد است این رؤیای صادقه نیاز به تعبیر خوابگزاران دارد. (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم رؤیای رسولانه)

### بررسی و نقد:

طبق نظر حکمای اسلامی مانند ملاصدرا و ابن سینا خواب به دو قسم تقسیم شده است: دسته نخست رؤیاهای صادقه هستند که احتیاجی به تعبیر ندارند. این دسته خواب‌های صریح و شفاف هستند که متخیله خواب بیننده هیچ دخل و تصرفی در آنها انجام نداده است و این گونه خواب‌ها به دلیل شدت وضوح و مطابقتشان با واقع نیازی به تعبیر ندارند. دسته دوم خواب‌های ضعیف و مبهم هستند که باید با تعبیر، روشن شود. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۳۶ و ۵۴۴)

بنابراین یا باید قائل شد که قرآن، رؤیای صادقه پیامبر(ص) است و بی‌نیاز از تعبیر؛ و یا اینکه قرآن، رؤیای صادقه نیست و نیاز به تعبیر دارد؛ نمی‌توان گفت قرآن هم رؤیای صادقه باشد و هم نیازمند به تعبیر. اگر باز هم بر فرض بپذیریم که قرآن در برخی موارد نیاز به تعبیر دارد و در برخی موارد نیاز ندارد، ملاک تشخیص آیات نیازمند به تعبیر از آیات بی‌نیاز از تعبیر چیست؟

## ۲-قرآن، کلام و وحی الهی

در آیات و روایات فراوانی، ماهیت قرآن به صورت کلام خداوند متعال معرفی شده است و نه رؤیای پیامبر(ص)؛ و اگر احتمال رؤیا می‌رفت حتماً به آن اشارتی می‌رفت. در آیات «وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ» (بقره: ۷۵)؛ و حال آنکه گروهی از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و با آنکه حقیقت آن را می‌یافتند تحریفش می‌کردند؛ «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶)؛ و هرگاه یکی از مشرکان به تو پناه آورد، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود؛ «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ» (فتح: ۱۵)؛ می‌خواهند سخن خدا را دگرگون کنند؛ و ... قرآن کریم با عنوان «کلام خدا» آمده است.

در روایات نیز از قرآن کریم با عنوان کلام الله یاد شده است از آنجمله مردی نزد امام علی(ع) آمد و گفت: در کتاب خدا شک کرده‌ام. حضرت فرمود: «مادرت به عزایت بنشیند چگونه در کتاب خدا شک کرده‌ای ... و حال آنکه آن وحی است کلام خداوند عز و جل است و کلام خداست ...». (ابن بابویه، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴) و نیز از آن حضرت مروی است: «پرهیز که قرآن را به رأی خود تفسیر کنی، پیش از آنکه به وسیله عالمان (به حقایق قرآن)، آن را فهمیده باشی چه بسا وحیی که شبیه به کلام بشر است اما آن کلام خدا است و تأویل آن همچون کلام بشر نیست. همان گونه که چیزی از آفریده‌هایش با او همانند

نیست، فعل او نیز به چیزی از افعال بشر شباهت ندارد، هیچ سخن او به سخن بشر شبیه نیست. کلام خدای متعال صفت او است و کلام بشر افعال ایشان. پس سخن خدا را به سخن بشر تشبیه نکنید که گمراه و هلاک می شوید». (ابن بابویه، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۰۷)

در روایات دیگری از امامان صادق (ع)، کاظم (ع) و هادی (ع) آمده که در مورد کیفیت قرآن سؤال شد. حضرات فرمودند: «قرآن کلام خداست و کتاب و وحی و نازل شده از طرف اوست و آن کتاب عزیز و مقتدری است که هیچ گونه امر باطلی به آن راه نمی یابد و از جانب خدای حکیم و ستوده نازل گردیده است». (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶)

و نیز فضیل بن یسار از امام رضا (ع) درباره قرآن سؤال کرد، حضرت فرمود: «هُوَ كَلَامُ اللَّهِ». (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۲۰) بر اساس آیات و روایات یاد شده، قرآن کریم کلام خداوند متعال و وحی مُنزَل الهی است.

## نتیجه

از آنچه گذشت استنتاج می شود در دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه، سوء برداشت و مغالطه هایی وجود دارد که به استنتاج لغزنده وی از این مقدمات منجر شده است؛ نظیر:

۱. تمسک به آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر (ص) تفسیر به رأی محسوب می شود زیرا با توجه به آراء مفسران فریقین مراد از معیت در اینگونه آیات، علم مطلق خداوند بر همه چیز است و به معنی تباین یا حلول خداوند در پیامبر (ص) نیست.
۲. توهم عدم انسجام برخی از آیات نور با یکدیگر با نگاهی به تفاسیر فریقین و دقت و تأمل در معانی و مفاهیم آنها از بین می رود.
۳. از روحانی و رؤیایی بودن معراج نمی توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت و از موجه جزئی، نمی توان قضیه کلی ساخت.
۴. از روایاتی نظیر «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحِيٌّ» نمی توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت. زیرا جمله «رؤیای انبیاء، وحی است» با جمله «وحی، رؤیای انبیاست» متفاوت است. این روایت رابطه منطقی میان وحی و رؤیای صادق را یک رابطه عموم خصوص مطلق بیان نموده در حالی که دکتر سروش رابطه تساوی بین آن دو را نتیجه گرفته است.
۵. از حدیث قرب نوافل نمی توان نتیجه گرفت که بنده می تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود، بلکه مراد متخلق شدن به اخلاق الله و روحانی شدن اعضاء و جوارح و اتصال آنها به حضرت حق بر اثر طاعت الهی و انقطاع از خویشتن است.

۶. تشبیه خداوند به باغبان و پیامبر(ص) به درخت قیاس مع الفارق است.
۷. انکار جبرئیلی که نه تنها بر پیامبر اسلام(ص)، بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می‌شده است ناصواب به نظر می‌رسد.
۸. وجود تناقض در کلام خود دکتر سروش به طوری که از یک طرف قرآن را رؤیای صادقه دانسته و از سوی دیگر آن را نیازمند تعبیر می‌داند در حالی که طبق نظر حکمای اسلامی رؤیاهای صادقه بی نیاز از تعبیرند.
۹. در اسناد تاریخی به خواب پیامبر(ص) حین نزول وحی اشاره‌ای نشده است و به نظر می‌رسد این ادعا از اخبار جعلی و اسرائیلات اخبار یهود و اهل کتاب است که کارکردی جز کاستن اعتبار حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم ندارد.

### منابع

#### • قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک. (۱۳۶۷ق.)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۵۷ش.)، *التوحيد*، قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه.
۳. ابن بابویه، محمد. (۱۳۷۶ش.)، *الأمالی (للصدوق)*، تهران: کتابچی.
۴. ابن حنبل، احمد. (۲۰۰۵م.)، *مسند احمد بن حنبل*، ریاض: بیت الافکار الدولیه.
۵. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۰ق.)، *رسائل (الرساله العرشیه، الفعل و الانفعال)*، قم: بیدار.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد. (۱۳۶۹ق.)، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: دارالبیدار للنشر.
۷. ابن عاشور، محمد. (۱۳۸۴ق.)، *التحریر و التنویر (تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید)*، بیروت: موسسه التاریخ.
۸. ابن عطیه الاندلسی، عبد الحق. (۱۴۱۳ق.)، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، قاهره: دارالفکر العربی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل. (۱۴۱۹ق.)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابو الفتوح رازی، حسین. (۱۴۰۸ق.)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. ابو داود سجستانی، سلیمان. (۱۹۵۲م.)، *سنن ابی داود*، بیروت: دار ابن حزم.

۱۲. آجیلیان مافوق، محمد مهدی و مهدی جلالی. (ش ۱۳۹۰)، «تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت یابی متن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال هشتم، شماره ۱۵.
۱۳. الاسفراینی، طاهر. (۱۹۸۳ م.)، **التبصیر فی الدین**، بیروت: عالم الکتب.
۱۴. اشعری، علی. (۱۹۸۰ م.)، **کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، بی جا: چاپ هلموت ریتز.
۱۵. آقایی، اصغر؛ اترک، حسین، (۱۳۹۸)، «وحی رؤیایی: بررسی نظریه رؤیایانگاران وحی»، **اندیشه نوین دینی**، سال پانزدهم، شماره ۵۷.
۱۶. آلوسی، سید محمود. (۱۴۰۵)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. انصاری، مرتضی. (۱۳۳۲)، **فرائد الاصول**، تبریز: چاپخانه باستان.
۱۸. ایزدی، مهدی و باب اله محمدی. (۱۳۹۴ ش.)، «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر (ص) از دیدگاه "مایکل سلز" و "آنه ماری شیمل" با نگاه درون مذهبی»، **الهیات تطبیقی**، دوره ۶، شماره ۱۳.
۱۹. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۶ ق.)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
۲۰. بخاری، محمد، (۱۴۲۵ ق.)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۱۷ ق.)، **الفرق بین الفرق**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. بلاغی، محمد جواد. (۱۴۰۵ ق.)، **الهدی إلى دین المصطفی**، نجف: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. بهشتی، احمد؛ نجاتی، محمد و محمد تقی قهرمانی فرد. (۱۳۹۴ ش.)، «گذار از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز»، **قبسات**، سال بیستم، شماره ۷۵.
۲۴. بیضاوی، عبد الله. (۱۴۱۸ ق.)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی دار الکتب العلمیه.
۲۵. ترمذی، محمد. (۱۳۷۹ ق.)، **سنن الترمذی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. تورانی، اعلی. (۱۳۸۱ ش.)، **پلورالیسم دینی و چالش ها**، تهران: نشر مرشد.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ش.)، **رحیق مختوم**، قم: اسراء.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ش.)، **نسیم اندیشه**، قم: اسراء.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، **سیره رسول اکرم (ص) در قرآن (تفسیر موضوعی، ج ۸ و ۹)**، قم: اسراء.
۳۰. حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۷۴)، **پژوهشی در تاریخ قرآن کریم**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۳۱. حداد، وحیده و حامد ناجی اصفهانی. (۱۳۹۴ش.). «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، **پژوهش‌های فلسفی کلامی**، سال هفدهم، شماره ۶۵.
۳۲. حسینی، سیدحسام الدین، (۱۳۹۳ش.). «نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین»، **الهیات تطبیقی**، سال پنجم بهار و تابستان، شماره ۱۱.
۳۳. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد و علی حکیمی و احمد آرام. (۱۳۸۰)، **الحیاء**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۴. ذوقی، امیر. (۱۳۹۲)، «نگره‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم»، **مطالعات قرآن و حدیث**، سال ششم، بهار و تابستان، شماره ۲.
۳۵. راشدی، هیوا، (۱۳۹۵ش.). «چند نکته در نقد و بررسی دیدگاه رویای رسولانه»، **مجله اینترنتی اصلاح**، ۲ بهمن.
۳۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۰۴ق.). **مفردات فی غریب القرآن**، تهران: دفتر نشرالکتاب.
۳۷. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التاویل**، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۸. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی. (۱۳۹۴ش.). «رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش»، **معرفت کلامی**، سال ششم بهار و تابستان، شماره ۱.
۳۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲ش.). «محمد(ص)؛ راوی رویاهای رسولانه»، **مجله اینترنتی بی بی سی**، ۱۷ خرداد.
۴۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد. (۱۴۰۸ق.). **الانساب**، بیروت: دارالجنان.
۴۱. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق.). **فی ظلال القرآن**، قاهره: دارالشروق.
۴۲. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۶۳ق.). **الاتقان فی علوم القرآن**، تهران: امیر کبیر.
۴۳. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۰۴ق.). **الملل والنحل**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۴. شبیانی، محمد، (۱۴۱۳ق.). **نهج البیان عن کشف معانی القرآن**، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۴۵. صادقی، هادی؛ حبیبی سی سرا، مرتضی و محمد مهدی علیمرادی. (۱۳۹۶ش.). «وحی و رؤیا: بررسی و نقد تنوری (رؤیای رسولانه)»، **آئین حکمت**، سال نهم بهار، شماره ۳۱.
۴۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش.). **مبدأ و معاد**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش.). **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار.
۴۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق.). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۴۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق.)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
۵۱. طوسی، محمد. (۱۳۸۸ق.)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، قم: ذوی القربی.
۵۲. طوسی، محمد. (۱۴۱۴ق.)، **الامالی**، قم: دارالثقافه.
۵۳. طوسی، نصیر الدین محمد. (۱۴۰۳ق.)، **الاشارات و التنبیها ت شرح**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۵۴. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۲۰ق.)، **الصحيح من سیرة النبی الاعظم (ص)**، قم: پیام مهدی (عج).
۵۵. عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۶ق.)، **القرآن الکریم و روایات المدرستین**، تهران: مجمع علمی الاسلامی.
۵۶. عیاشی، محمد. (۱۳۸۰ق.)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
۵۷. فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰ق.)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق.)، **الوافی**، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع).
۵۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق.)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۰. قرطبی، محمد. (۱۴۰۵ق.)، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. قمی مشهدی، محمد. (۱۳۶۸ق.)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۶۲. قمی، علی. (۱۳۶۳ق.)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتاب.
۶۳. کاشانی، فتح الله. (۱۳۳۶ق.)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۶۴. کلینی، محمد. (۱۴۲۹ق.)، **الکافی**، قم: دار الحدیث.
۶۵. مازندرانی، ملا صالح. (۱۴۲۱ق.)، **شرح اصول کافی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۶. مالک بن انس، ابی عبدالله. (۱۴۰۷ق.)، **موطأ المالک**، قاهره: وزارة الاوقاف.
۶۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق.)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۹. مراغی، احمد. (۱۳۶۴ق.)، **تفسیر المرائی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش.)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، **تفسیر به رأی**، گنجینه معارف حوزه.

۷۲. مهاجر، مهران و محمد نبوی. (۱۳۷۶ش.)، *به سوی زبان شناسی شعر: رهیافتگی نقش گوا*، تهران: نشر مرکز.
۷۳. مؤدب، سیدرضا؛ رحمان ستایش، کاظم و نگین عزیزاده. (۱۳۹۶ش.)، «مقایسه آراء تفسیری معرفت و ابن عاشور ذیل آیه امامت»، *پژوهش‌های تفسیر تطبیقی*، سال سوم، پاییز و زمستان، شماره ۶.
۷۴. ناجی اصفهانی، حامد و وحیده حداد. (۱۳۶۵ش.)، «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، پاییز، شماره ۶۵.
۷۵. یعقوبیان، محمد حسن. (۱۳۹۴ش.)، «نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن»، *عقل و دین*، دوره ۷، شماره ۱۲.
76. Farahi, Abd al-hamid, (1973), *Majmu ah-yi Tafasir-i Farahi*, tr. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Anjoman-i Khuddamu-lquran.
77. Harold Louis, Ginsberg, (1966), Michael and Gabriel. *Encyclopedia judaica*. House Jerusalem Ltd Israel.
78. *Holy Bible*, (2002), Bath, England: Bible First.
79. Mustansir Mir, (1986), *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. Indianapolis (IN): American Trust publications, 1986.

## References

The Holy Qur'an.

1. Ibn Athīr Jazarī, Mubarak Ibn Muhammad, (1367 AH), *Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadīth wal-Athar*, Qom: Ismaili Press Institute.
2. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1978), *Al-Tawhīd*, Qom: A group of teachers in the seminary.
3. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1997), *Al-'Amālī*, Tehran: Ketabchi.
4. Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad, (2005), *Musnad of Ahmad ibn Hanbal*, Riyadh: Beit Al-Afkār Al-Duwalīya.
5. Ibn Sīnā, Hussein bin Abdullah (1400 AH), *Rasā'il*, Qom: Bidar.
6. Ibn Shahr Āshoub Mazandarani, Mohammad (1369 AH), *Mutashābi al-Qur'an wa Mukhtalafih*, Qom: Bidar.
7. Ibn Āshour, Muhammad ibn Tāhir (1384 AH), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
8. Ibn 'Atīyah Al-Andalusī, 'Abd al-Haqq (1413 AH), *Al-Muharrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāba Al-'Azīz*, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabiya.



9. Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar (1419 AH), Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm, Beirut: Dar Al-Kutu Al-'Ilmīya.
10. Abu Al-Futūh Rāzī, Hussein (1408 AH), Rawd al-Janān wa Rawh al-Janān, Mashhad: Āstān Quds Razavī Islamic Research Foundation.
11. Abu Dāwūd Sajestānī, Suleiman (1952), Sunan Abī Dāwūd, Beirut: Dar Ibn Hazm.
12. Ajilian Mafouq, Mohammad Mehdi and Jalali, Mehdi (2011), "Contemporary evolution of religious knowledge in the shadow of istintāq and implication of the text," Qur'an and Hadith Sciences Research, 8(15).
13. Al-Isfarāyēnī, Tāhir Ibn Muhammad (1983), Al-Tabsīr fi Al-Dīn, Beirut: Ālam al-Kitāb.
14. Ash'arī, Ali ibn Isma'il (1980), The Book of Islamic Articles and the Disagreement of the Muslims, np: Helmut Ritter Press.
15. Aghaei, Asghar and Atrak, Hossein (2019), "Dream Revelation: A Study of the Dream Theory of Revelation," Modern Religious Thought, 15(57).
16. Ālūsī, Sayed Mahmoud (1405 AH), Rawh al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
17. Ansari, Mortadā (1953), Farā'id al-'Usūl, Tabriz: Bastan Press.
18. Izadī, Mehdi and Mohammadi, Babollah (2015), "A Comparative Analysis of the Ascension of the Prophet (PBUH) from the Perspective of Michael Sells and Anne-Marie Schimmel with an Intra-Religious Perspective," Comparative Theology, 6(13).
19. Bahrānī, Hāshim Ibn Suleiman (1416 AH), Al-Burhan fi Tafsīr Al-Qur'an, Tehran: Bi'that Foundation.
20. Bukhari, Muhammad ibn Isma'il (1425 AH), Al-Jāmi' Al-Sahīh, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
21. Baghdādī, Abdul Qāhir bin Tahir (nd), Al-Farq Bayn Al-Firaq, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
22. Balaghī, Mohammad Jawād (1405 AH), Al-Hudā ilā Dīn Al-Mustafā, Najaf: Al-'A'lamī Press Institute.
23. Beheshti, Ahmad; Nejati, Mohammad; Ghahremanifard, Mohammad Taghi (2015), "Transition from interpretation to meaning; permitted or not," Qabasāt, 20(75).
24. Baydāwī, Abdullah Ibn Umar (1418 AH), The Light of Revelation and the Secrets of Interpretation, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi and Dar Al-Kutub al-'Ilamiya.
25. Tirmidhī, Muhammad ibn Isa (1379 AH), Sunan, Beirut: 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.

26. Toorani, Ala (2011), *Religious Pluralism and Challenges*, Tehran: Murshid Publishing House.
27. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Nasim Andisheh*, Qom: Esra'.
28. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Rahiq Makhtoum*, Qom: Esra'.
29. Javadi Amoli, Abdullah (2010), *The Biography of the Holy Prophet (PBUH) in the Qur'an (thematic interpretation)*, Qom: Esra'.
30. Hojjati, Sayed Mohammad Baqer (1995), *Research in the History of the Holy Qur'an*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
31. Haddad, Wahida; Naji Esfahani, Hamed (2015), "Dream and its analysis from the perspective of Avicenna and Mulla Sadrā," *Theological Philosophical Research*, 17(65).
32. Hosseini, Sayed Hesamuddin (2014), "The role and position of tactful angels in the Testaments," *Comparative Theology*, Spring and Summer, 5(11).
33. Hakimi, Mohammad Reza; Hakimi, Mohammad; Hakimi, Ali; Aram, Ahmad (2001), *Al-Hayāt*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
34. Zovqi, Amir (2012), "A new perspective on the textual coherence of the Surahs of the Holy Qur'an," *Studies of the Qur'an and Hadith*, Spring and Summer, 6(2).
35. Rashedi, Hiva (2016), "A Few Points in Critique and Review of the Perspective of the Apostolic Dream," *Islah Online Magazine*.
36. Rāghib Isfahanī, Hussein Ibn Mohammad (1404 AH), *Mofradāt fī Gharīb al-Qur'an*, Tehran: Book Publishing Office.
37. Zamakhsharī, Mahmoud Ibn Umar (1407 AH), *Al-Kashāf*, Beirut: Dar Al-Kutub al-Arabi.
38. Sajedi, Abolfazl and Sajedi, Hamed (2015), "The Dream of Revelation: A Critique of Dr. Soroush's Opinions," *Theological Knowledge*, Spring and Summer, 6(1).
39. Soroush, Abdul Karim (2013), "Muhammad (PBUH); The Narrator of Apostolic Dreams," *BBC Internet Magazine*, 17 June.
40. Samānī, 'Abd al-Karīm ibn Muhammad (1408 AH), *Al-Ansāb*, Beirut: Dar al-Janān.
41. Sayed Qutb, Ibn Ibrahim Shazilī (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qur'an*, Cairo: Dar al-Shorouq.
42. Suyūtī, Jalal al-Din (1363 AH), *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Tehran: Amir Kabir.
43. Shahrestani, Abdul Karim (1404 AH), *Al-Milal wal-Nihal*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
44. Shaybānī, Muhammad ibn Hassan (1413 AH), *Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qur'an*, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.

45. Sadeghi, Hadi; Habibi Sira, Morteza; Alimoradi, Mohammad Mehdi (2017), "Revelation and Dream: A Study and Critique of the Theory of the Messenger of God," Rite of Wisdom, Spring, 9(31).
46. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1987), Tafsīr al-Qur'an al-Karīm, Qom: Bidar Publications.
47. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1983), Origin and Resurrection, Tehran: University Publishing Center.
48. Tabataba'i, Mohammad Hussein (1995), Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Teachers' Association of Seminary.
49. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, 5th ed, Tehran: Nasser Khosrow.
50. Tabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
51. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1388 AH), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Zaw al-Qurbā.
52. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1414 AH), Al-Amālī, Qom: Dar al-Thaqāfa.
53. Tūsī, Nasir al-Din Muhammad (1403 AH), Al-Eshārāt wa Al-Tanbīhāt, Tehran: Book Publishing Office.
54. Āmilī, Ja'far Murtadā (1420 AH), Al-Sahīh min Sīrat al-Nabī al'A'zam (PBUH), Qom: Message of Mahdi (AS).
55. Askarī, Sayed Murtadā (1416 AH), The Holy Qur'an and the traditions of the Schools, Tehran: Islamic Scientific Assembly.
56. Ayāshī, Mohammad Ibn Masoud (2001), Kitāb al-Tafsīr, Tehran: Theological Press.
57. Fakhr Rāzī, Muhammad ibn Umar (1420 AH), The Keys of the Unseen, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
58. Faid Kāshānī, Mullah Mohsen (1406 AH), Al-Wāfī, Isfahan: School of Imam Amir al-Mu'minin (AS).
59. Faid Kāshānī, Mullah Mohsen (1415 AH), Tafsīr Al-Sāfī, Tehran: Sadr Library.
60. Qurtubī, Muhammad (1405 AH), Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an, Beirut: : Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
61. Qumī Mashhadī, Mohammad (1368 AH), Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa Bahr al-Gharā'ib, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publishing House.
62. Qumī, Ali ibn Ibrahim (1363 AH), Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kitāb.
63. Kāshānī, Mullah Fathullah (1336 AH), Interpretation of the Method of the Righteous in Compelling the Rivals, Tehran: Mohammad Hassan Elmi Bookstore.

64. Kulaynī, Muhammad ibn Ya'qūb (1429 AH), Al-Kāfī, Qom: Dar al-Hadith.
65. Mazandarani, Mullah Saleh (1421 AH), Sharh Usul Kāfī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
66. Mālik Ibn Anas, Abi Abdullah (1407 AH), Muwatta' al-Mālik, Cairo: Ministry of Endowments.
67. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH/1983 AD), Bihār al-'Anwār al-Jāmi'a li durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhar, third edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
68. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), Mir'āt al-Uqūl fi Sharh Akhbār al-Rasūl (PBUH), Corrected by Sayed Hāshim Al-Rasūlī, second edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.
69. Marāghī, Ahmad Ibn Mustafa (1364 AH), Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
70. Makarem Shirazi, Nasser (1995), Nemouneh Commentary, Tehran: Islamic Books House.
71. Makarem Shirazi, Nasser (2006), Interpretation by Own Opinion, Np: Treasury of Seminary's Studies.
72. Mohajer, Mehran and Nabavi, Mohammad (1997), Towards the Linguistics of Poetry: A Role-Based Approach, Tehran: Markaz Publishing.
73. Mo'adab, Seyed Reza; Rahman Satayesh, Kazem; Alizadeh, Negin (2017), "Comparison of interpretive views of Ma'rifat and Ibn Āshour under the verse of Imamate," Comparative Interpretation Research, Autumn and Winter, 3(6).
74. Najī Isfahani, Hamed and Haddad, Waheeda (1986), "Dream and its analysis from the perspective of Avicenna and Mulla Sadra," Philosophical-Theological Research, Autumn, No. 65.
75. Yaghoubian, Mohammad Hassan (2015), "Critique and study of the dream narrative of the Qur'an," Reason and Religion, 7(12).
76. Farahi, Abd al-Hamid (1973), Majmu ah-yi Tafasir-i Farahi, tr. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Anjoman-i Khuddamu-lQur'an.
77. Harold Louis, Ginsberg (1966), Michael and Gabriel, Encyclopedia judaica. House Jerusalem Ltd Israel.
78. The Holy Bible (2002), Bath, England: Bible First.
79. Mustansir Mir (1986), Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an. Indianapolis (IN): American Trust publications.

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

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۲-۱۴۹

## مفهوم‌شناسی «تردید» و راهکار فریقین در حل مشکل و تعارض اخبار «کراهت یا علاقه مؤمن به مرگ»

پوران میرزائی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۰۸

DOI:10.22051/TQH.2021.37785.3364  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.7.2

### چکیده

«حدیث تردّد» که از نقل‌های مشهور و چه بسا متواتر فریقین است، از روایات مشکلی به شمار می‌رود که کثرت نقل، اعتبار منابع و عرضه حدیث به منظور فهم بهتر مراد، از اهمیت آن نشان دارد. مشکل این دسته روایات، نسبت دادن شک و تردید به خداوند متعال است که به باور شیعی و عمده اندیشوران اهل سنت و نیز تحلیل عقلی، جایز نیست. سؤال اینجاست که چگونه «تردید» که از صفات مخلوقات است، می‌تواند به خداوند سبحان نسبت داده شود؟ تعارض میان این دسته از روایات با دیگر متون روایی که به «علاقه مؤمن به مرگ» اشاره دارند، از دیگر چالش‌هایی است که این محتوای روایی با آن مواجه است. پژوهش حاضر به شیوه استنتاجی - تحلیلی و نیز تحلیل اسناد و کشف خلط و تصحیف، التفات به خاستگاه صدوری، واکاوی و گزینش رهیافت‌های اندیشوران فریقین و ارائه راه کارهای حکمی در رفع تعارض اخبار، به مفهوم‌شناسی این روایات پرداخته است. به نظر می‌رسد توجه به ارتباط معنایی این روایات با مسئله طول عمر، خود نقطه عطفی در کشف مفهوم دقیق این روایات باشد و موجب گردد معنای تائیدی و تراخی در قبض روح مؤمن، از میان سایر وجوه معانی، قوی‌تر بنماید که به تبع آن، این احادیث با بحث بداء، مرتبط خواهد بود و دیگر مفسر صفات ذات نیست بلکه به صفات فعل الهی ناظر است.

**واژگان کلیدی:** حدیث ماتردّد، کراهت و علاقۀ مؤمن به مرگ، تردید خداوند، تعارض اخبار، مشکل الحدیث

<sup>۱</sup> استادیار گروه حدیث، دانشکده علوم و معارف حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. - mirzaee785@gmail.com

## بیان مسئله

از جمله روایت مشهور فریقین (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۱۵۵ - ۱۵۷؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۳ - ۱۹۵) حدیثی قدسی است به نقل از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «خداوند متعال در انجام هیچ فعلی مانند قبض روح مؤمن، تردید نکرده زیرا مؤمن از مرگ کراهت دارد و او نیز از کاری که مورد کراهت مؤمن است [از بدی رساندن به مؤمن]، کراهت دارد».

نقل در ۱۴ منبع متقدم شیعی و سنی و نیز کثرت راویان و اعتبار منابع، از اهمیت این محتوای روایی نشان دارد. اصل این روایت که در شیعه به حدیث «ما ترددت» مشهور است نقلی طولانی دارد؛ اما منابع شیعی و سنی به شکل‌های مختلف اعم از تلخیص، تقطیع، نقل معنا و نقل‌های کوتاه و بلند، این محتوای روایی را در دل خود جای داده‌اند.

این حدیث که در اهل سنت به حدیث «ولی» نیز معروف است (ابن حجر، بی تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰)، در شیعه بیشتر در قالب متن دعایی نمود داشته و علاوه بر نقل از پیامبر (ص)، به نقل از سایر ائمه (ع) نیز گزارش شده است که با وجود پرداختن به مباحث مختلف، اما در اظهار «تردید در قبض روح مؤمن از سوی خداوند متعال» با هم مشابه‌اند. (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۶؛ با کمی تفاوت در: ابن سعید کوفی، ۱۴۰۴، ص ۳۶؛ برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۰)

مشکل این دسته احادیث، نسبت دادن شک و تردید به خداوند متعال است (شهید اول، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۱ - ۱۸۳) که متناسب با باورهای شیعی و برخی از اندیشوران اهل سنت و نیز تحلیل‌های عقلی، محال می‌نماید و جایز نیست (عینی، عمده القاری، بی تا، ج ۲۳، ص ۹۰). سیاق روایت می‌فهماند که تردد، به قبض روح مؤمن اختصاص ندارد، بلکه یکی از افعال حق تعالی است و نه تنها در مورد وفات مؤمن، بلکه در سایر افعال باری تعالی نیز جاری و ساری است: «وما ترددتُ عن شیءٍ أنا فاعلهُ ترددی عن قبضِ نفسِ المؤمنِ، یکره الموتَ وأنا أُکرهُ مساءةَته»: «چنین ترددی مثل این مورد در هیچ موردی مشابه ندارد». یعنی تردد دارد اما نه مثل اینجا. پس طبق سیاق روایت، اصل تردد در افعال خداوند متعال جاری است. (احمدی یزدی، ۱۳۶۶، ص ۴۰). از این رو، نیاز است تبیین شود که چگونه «تردد» که از صفات مخلوقاتی است که مبتلا به زوال و تغییراند و نوعی نقص برخاسته از جهل و یا عجز و بی‌اعتمادی در دستیابی به هدف به شمار می‌رود، می‌تواند به خداوند سبحان نسبت داده شود.

مشکل این دسته روایات، به اینجا ختم نمی‌شود؛ تعارض بحث از «کراهت مؤمن از رویارویی با مرگ» با دیگر متون روایی که بر «علاقه مؤمن به مرگ و لقاء خداوند» اشاره دارند، از دیگر چالش‌های مفهومی است که این محتوای روایی با آن مواجه است و همین موجب گشته، علاوه بر «مشکل الحدیث» در زمره «اختلاف الحدیث» و «اخبار متعارض» نیز جای گیرد و پذیرش مراد ظاهری آن‌ها سوال‌های زیر را در پی داشته باشد:

۱. مقصود از تردد که در این حدیث به خداوند متعال نسبت داده شده چیست؟

۲. چه خصوصیتی در قبض روح بنده مؤمن است که به صورت ویژه بدان توجه شده است؟

۳. تعارض میان اخبار دال بر علاقه مؤمن به مرگ، با کراهت مؤمن از مرگ، چگونه قابل حل است؟

پژوهش حاضر سعی دارد به شیوه تحلیلی - استنتاجی به پرسش‌های فوق پاسخ دهد و نیز به تحلیل راه کارهای حلی تعارض این اخبار، همت گمارد.

ابتدا نیاز است، میزان وثوق صدور این روایات بررسی و سپس به معنای اصیل حدیث و فهم مراد جدی پرداخته شود و در پی آن، راه حل‌های مشکل و اختلاف متون کشف گردد.

روند مراحل پیش گفته، نیازمند نگاه جمعی به تمام روایات هم‌مضمون در این حوزه، تحلیل اسناد، التفات به خاستگاه صدور و مکتوب، تحلیل میزان اعتبار منابع، واکاوی‌های رهیافت‌های اندیشوران فریقین و سپس ارائه راه کارها در رفع تعارض و در نهایت، زدایش غموض از این روایات مشکل‌تاب است؛ مهمی که این نوشتار در ادامه برعهده دارد.

### پیشینه پژوهش

پیش از این احمدی فقیه یزدی، در دو مقاله «مفهوم تردد در احادیث قدسی» (۱۳۶۶، ش ۱۱، ص ۳۷ تا ۴۳) و «مفهوم تردد در احادیث» (۱۳۶۷، ش ۱۸، ص ۴۱ تا ۴۸)؛ مهدی مهریزی با احیای نسخه خطی رساله‌ای در معنای حدیث "ماترددت فی شیء أنا فاعله از عبد الخالق بن عبد الرحیم یزدی (۱۲۰۰ - ۱۲۶۸ ه) و چاپ آن در قالب یک مقاله (۱۳۷۶، ش ۳، ص ۷۶ تا ۹۱)؛ بهشتی‌پور، در مقاله «معناشناسی حدیث تردد» (۱۳۹۱، ش ۵، ص ۸۳ تا ۱۰۳) و اسعدی، در مقاله «تردد خداوند در قبض روح مؤمن؛ بررسی حدیث قدسی» (۱۳۹۷، ش ۲۴۸، ص ۶۹ تا ۷۸) سعی داشته‌اند به بررسی معنای ظاهری حدیث تردد بپردازند. اما هیچ یک به این محتوا، به شکل یک مجموعه روایی ننگریسته و صرفاً نقل کوتاه این روایت را به عنوان یک، تک روایت، بررسی کرده‌اند، حال آنکه این حدیث بیش از هفت گونه نقل متفاوت دارد. همچنین بیان اشکال‌هایی همچون خلط راویان و یا تصحیف، تحلیل رهیافت‌های عالمان با نگاه و بیان تعارض میان این دسته روایات با روایات دال بر علاقه مؤمن به مرگ، و در پی آن، ارائه راه کارهای حل تعارض این اخبار، از نگاه مقالات فوق الذکر مغفول مانده است. از این رو، پژوهش پیش‌رو با توجه به پرداختن به ابعاد مذکور، کاری نو به شمار می‌رود.

### ۱- تحلیل اعتبار منابع و خاستگاه صدور و مکتوب

المحاسن برقی (م ۲۷۴ ه)، متقدم‌ترین متن موجود از این حدیث در شیعه است (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۹ — ۱۶۰). همچنین کتب: المؤمن، الکافی، التوحید، علل الشرایع، الامالی و مصباح‌المتهجد، با اسناد خود از این روایت یاد کرده‌اند (ابن سعید، ۱۴۰۴، ص ۳۶؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۵، ۳۵۰ — ۳۵۴؛ صدوق، بی‌تا، ص ۳۹۸ — ۴۰۰؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۴؛ همو، ۱۴۱۱، ص ۵۸).

گزارشگر متقدم‌ترین نقل در اهل سنت، المصنف ابن‌ابی‌شیبۀ است و پس از آن در شمار منابع متقدم، می‌توان از المسند

احمد بن حنبل، الصحيح بخاری، المسند ابو یعلی، الصحيح ابن حبان، المعجم الكبير و المعجم الاوسط طبرانی و تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر یادکرد (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۹۰؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۶؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۹۰؛ ابو یعلی، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۲۰؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸ - ۶۰؛ طبرانی، الف، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۱۳؛ طبرانی، ب، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۹۵ و ۹۶).

حاصل آنکه مستندات مکتوب، در ۶ نقل متقدم شیعی و ۸ نقل متقدم اهل سنت، قرن سوم هجری را به عنوان قدیمی ترین زمان نگارش این حدیث نمایان می کنند و کثرت طرق و منابع معتبر ناقل آن، نشان از اهمیت این محتوای روایی نزد شیعه و سنی دارد. از همین رو در میان نگارنده‌ها، نام مؤلفان کتب اربعه شیعه و نیز مسندنگاران و صحیح نگاران معتبر اهل سنت به چشم می خورد. با توجه به نسبت این روایت به سه عصر (پیامبر صلی الله علیه و آله، امام سجاد علیه السلام و صادقین علیهما السلام)، می توان دریافت که خاستگاه صدور این روایت، از صدر اسلام تا دوران صادقین علیهما السلام گسترده بوده است.

### ۱-۱- تحلیل گونه‌های متن و اسناد

این حدیث در منابع شیعه و سنی با بیش از هفت گونه‌ی نقل، در قالب حدیثی قدسی گزارش شده است. متونی که به نقل از «پیامبر صلی الله علیه و آله» روایت شده‌اند در شیعه و سنی بسیار به هم شبیه‌اند؛ اما در عین هم‌مضمونی، «زیادت، نقصان و قلب» در عبارات آن بسیار به چشم می خورد. البته این تغییرات، اصل معنا را دگرگون نکرده و این تفاوتها از جنس «اضطراب متنی» نیست و آنچه حدیث بیش از همه بدان مبتلاست، تلخیص محتواست به گونه‌ای که نقل طولانی حدیث حدوداً سه برابر نقل کوتاه آن است. طولانی ترین نقل حدیث را می توان در هفت فقره بخش بندی کرد. «۱- مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارَبَةِ ۲- وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ تَرَدُّدِي فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ ۳- وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ آدَاءِ مَا أَفْتَرَضْتُ عَلَيْهِ ۴- وَ لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَهَلَّلُ إِلَيَّ حَتَّى أَحِبَّهُ وَ مَنْ أَحَبَّهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ يَدًا وَ مَوْتًا ۵- إِنْ دَعَانِي أَحِبَّتَهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ ۶- وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يُرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ فَأَكْفُهُ عَنْهُ لِنَلَّا يَدْخُلُهُ عَجْبٌ فَيُفْسِدُهُ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَمْ يَصْلِحْ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَ لَوْ أَغْنَيْتَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلِحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْغِنَى وَ لَوْ أَفْقَرْتَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلِحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالسُّقْمِ وَ لَوْ صَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلِحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَ لَوْ أَسْقَمْتَهُ لَأَفْسَدَهُ ذَلِكَ ۷- إِنْ أُدْبِرَ عِبَادِي بَعْلَمِي بَقُلُوبِهِمْ فَأَنْتَ عَلِيمٌ خَيْرٌ» [گونه اول] (صدوق، بی تا، ص ۳۹۸ — ۴۰۰؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲؛ ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۹۰؛ ابن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۲۵۶؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۹۰؛ ابو یعلی، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۲۰؛ ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸ - ۶۰؛ طبرانی، الف، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۱۳؛ طبرانی، ب، بی تا، ج ۹، ص ۱۳۸ - ۱۳۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۹۵ و ۹۶). همین روایت، در زمره حوادث معراج پیامبر نیز گزارش شده که فقره انتهایی آن را ندارد و کمی تفاوت در الفاظ و پس و پیش شدن عبارات آن مشاهده می شود اما از نظر معنایی کاملاً بر هم منطبق‌اند [گونه دوم] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۲).



در مقابل، در کوتاه‌ترین نقل، به بیان پنج فقره اول، آنهم به صورت خلاصه بسنده شده (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۰) که گاه، به بحث از دعای مؤمن و اجابت امور خیر در حق او، ختم گشته است [گونه سوم] (همان، ص ۳۵۳).

به جز این نقل کوتاه، «موقوفه» ابن ابی شیبیه نیز تنها، فقره اول و دوم را بدون انتساب به پیامبر (ص) بازگو می‌کند اما سایر عبارات روایتش با دیگر نقلها هم‌خوان نیست؛ از این رو، نمی‌تواند کوتاه‌ترین نقل، محسوب شود. [گونه چهارم] (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۹۰).

روایات منقول از امام باقر و امام صادق علیهما السلام تنها به فقرات دوم و پنجم اشاره دارند و مازاد بر آن، حامل این نکته‌اند که «اگر در دنیا جز یک بنده مؤمن نباشد، خداوند متعال به او از همه مخلوقات بی‌نیازی می‌جوید و از ایمانش برای او همدمی می‌سازد که به هیچ کس محتاج نباشد که از ترس به او پناه برد» [گونه پنجم] (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۶؛ با کمی تفاوت در: ابن سعید کوفی، ۱۴۰۴، ص ۳۶؛ برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۶۰). این تفاوت نیز، بار معنایی حدیث اصلی را تغییر نمی‌دهد و فقط بیانگر نکته‌ای اضافه‌تر است.

فقره دوم این روایت در قالب دعا بیان شده که به «دعای طول عمر» مشهور است و بعد از تعقیبات نماز خوانده می‌شود [گونه ششم] (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۸).

به نظر می‌رسد توجه به ارتباط معنایی این روایات با مسئله طول عمر، خود نقطه عطفی در کشف مفهوم این روایات باشد که در ادامه، ذیل نظرات دانشوران بحث شده است.

تنها گونه‌ای از نقل که با سایر گونه‌های شش‌گانه فوق متفاوت می‌نماید روایتی از شیخ طوسی است که بعد از بیان تردد خداوند در قبض روح مؤمن و کراهت مؤمن از مرگ، به نزول دو گل به نام‌های مسخیه و منسیه در احتضار مؤمن اشاره دارد که موجب انفصال او از مال و امور دنیا می‌شود [گونه هفتم حدیث] (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۴).

هیچ‌یک از منابع به بحث از نزول این دو گل اشاره ندارند و این عبارت، به نقل شیخ طوسی منحصر است. با جستجو در منابع متقدم، حدیث دیگری به دست آمد، مقوی این تئوری که راویان گزارشگر نقل شیخ طوسی، میان روایت دیگری با حدیث «تردد» خلط کرده‌اند. این حدیث که در کافی تحت عنوان «إن المؤمن لا یکره علی قبض روحه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۲۷) و در معانی الاخبار تحت عنوان «الریح المنسیه والمسخیه» (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۴۲ - ۱۴۳) آمده، دقیقاً در بردارنده بخش مازاد روایت شیخ طوسی است: «و لو أن مؤمناً أقسم علی ربّه عزّ و جلّ أن لا یمیتّه ما أماته أبداً و لکنّ إذا حضر أجله بعث الله عزّ و جلّ إلیه ریحین ریحاً یقال له المنسیه و ریحاً یقال له المسخیه فأما المنسیه فإنها تُنسیه أهله و ماله؛ فأما المسخیه فإنها تُسخی نفسه عن الدنیا حتی یختار ما عند الله تبارک و تعالی» چون ابتدای این حدیث همانند حدیث «تردد» از کراهت مؤمن در قبض روح بحث می‌کند احتمال قوی می‌رود که یکی از راویان سند شیخ طوسی، میان دو حدیث شنیده خود، خلط کرده باشد. فالله اعلم.

حاصل آنکه هر هفت‌گونه در بحث از تردید خداوند در قبض روح مؤمن و نیز کراهت مؤمن از مرگ متفق‌اند. از این رو، فقره مورد نظر مویدات روایی متعدد دارد که صدور متنی آن را تقویت و اثبات می‌کند.

بررسی شبکه اسناد این روایت (نمودار ۱)، نشان می‌دهد که این محتوای روایی با گزارش ۶ تن از اصحاب معصومان (ع) در منقولات شیعه (أبو حمزه ثمالی، منصور صیقل، مُعلی بن خُنس، حسن بن ضوء و انس بن مالک) و ۵ تن از صحابی پیامبر (ص) در منقولات اهل سنت (انس بن مالک، عائشه، أبوهیره، میمونۀ و ابن عباس) و با داشتن حداقل ۹ راوی در هر طبقه، اگر نگوییم در حد «تواتر» است، «مشهور» ارزیابی می‌شود و قول کسانی را که سند روایت را تنها دارای دو طریق (ابن حبان، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۸ - ۶۰) و یا از منفرات صحیح بخاری و یا از منفرات شریک... برشمرده‌اند، (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۴۱ - ۶۴۲؛ ابن جوزی، ۱۴۱۳، ص ۲۶۴ - ۲۶۶) قابل پذیرش نیست.

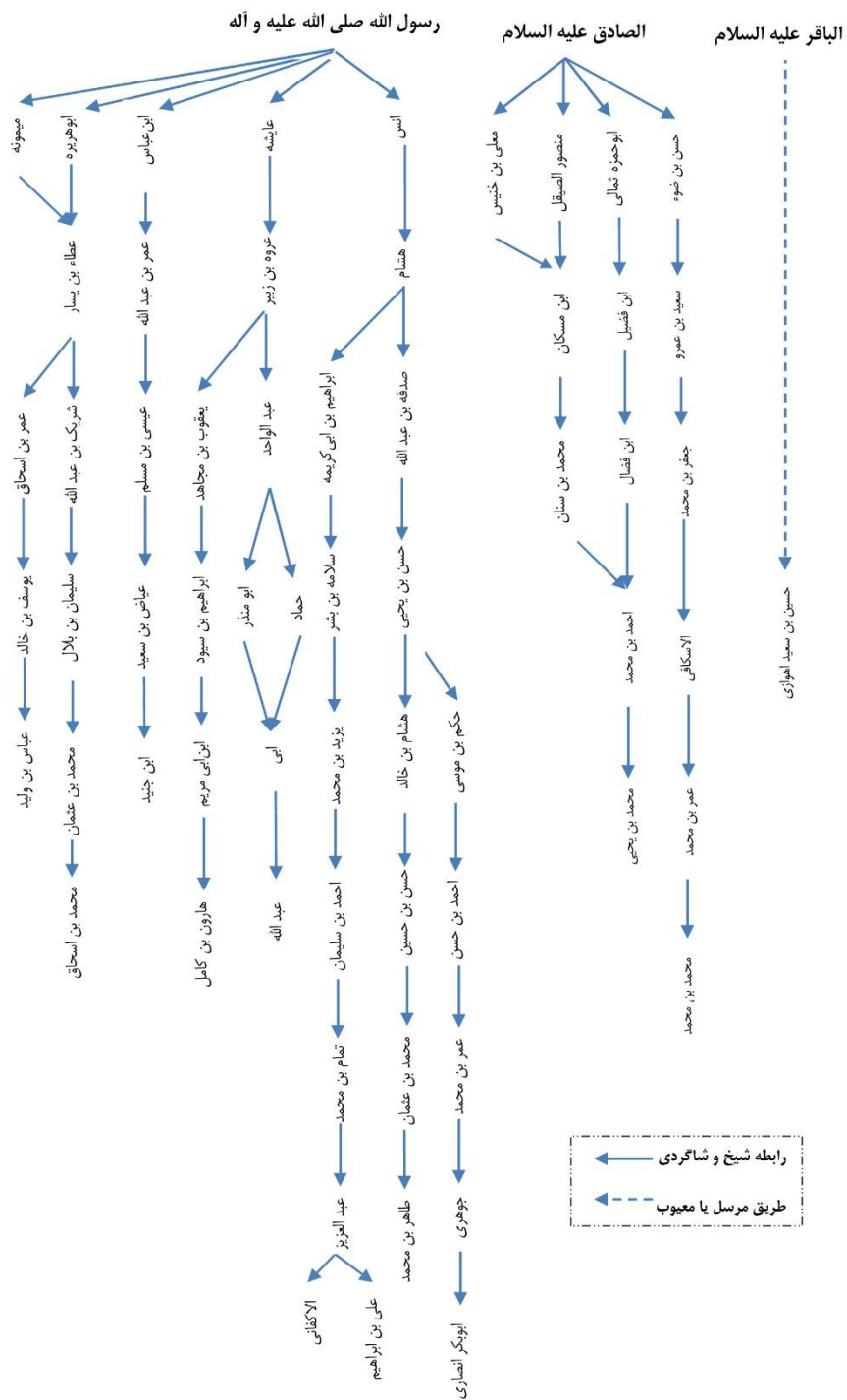
شایان ذکر است در منابع اهل سنت، تنها ابن عساکر در قرن ششم نقل کامل حدیث را با سندی متفاوت از منابع پیش از خود، روایت می‌کند. سند و متن حدیث ابن عساکر بسیار شبیه به سند و متنی است که شیخ صدوق آورده است.

شیخ صدوق با سند «أخبرني أبو الحسين طاهر بن محمد بن يونس بن حياة الفقيه ببلخ، ... قال: حدثنا الحسن بن يحيى الحنيني قال حدثنا صدقة بن عبد الله، عن هشام، عن أنس (صدوق، بی تا، ص ۳۹۸ - ۴۰۰) و ابن عساکر با سند «أبو بكر الأنصاري ... نا أبو عبد الملك الحسن بن يحيى الخشني عن صدقة عن هشام الکتاني عن أنس» (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۹۵ و ۹۶) ناقل این روایت‌اند.

مقاسیه دو سند نشان می‌دهد که «حسن بن يحيى الخشني / الحنيني»، هم از مشایخ غیر مستقیم صدوق است و هم ابن عساکر. در برخی نقلها از ایشان با عنوان حسن بن يحيى الحسيني نیز یاد شده (ر.ک: عاملی، ۱۴۰۲، ص ۳۰۷) و برخی با اذعان بر یکی بودن حسن بن يحيى الحسيني با الخشبي، اصل را «حسینی» دانسته‌اند و «خشبی» را مصحّف از «حسینی» در نظر گرفته‌اند که به قرینه سند ابن عساکر و سایر اسناد اهل سنت، نمی‌توان این ادعا را پذیرفت و به نظر می‌رسد تشخیص کسانی که «خشبی» را برگزیده‌اند صحیح‌تر باشد. (نمازی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۶۹).

نکته مهم آنکه شیخ صدوق در قرن ۴ به طریقی دسترسی داشته که در قرن ۶، به دست ابن عساکر رسیده است. جالب اینکه هیچ‌یک از منابع شیعی و سنی به جز این دو عالم برجسته، حدیث مذکور را با این سند و متن، روایت نکرده‌اند. همچنین در برخی نسخه‌ها، سند شیخ صدوق بدون واسطه هشام و مستقیم به نقل صدقه از انس، اینگونه گزارش شده «صدقة بن عبد الله بن هشام، عن أنس» (صدوق، بی تا، پاورقی، ص ۳۹۸ - ۴۰۰) که این نیز به قرینه سند ابن عساکر و نیز جمع کثیری از اسناد اهل سنت که نقل صدقه بن عبدالله از انس را به واسطه هشام الکتانی گزارش می‌کنند، صحیح نمی‌نماید. از آنچه گفته شد برمی‌آید که صورت صحیح سند صدوق باید این‌گونه باشد: «... الحسن بن يحيى الخشني عن صدقة عن هشام [الکتانی] عن أنس».

نمودار ۱



## ۲-۱-۲ ابهام‌زدایی از نسبت تردید به خداوند

رویارویی با محتوای روایی فوق‌الذکر، به سه شکل در آثار فریقین آمده: برخی مراد ظاهری روایت را بدون نیازمندی به تاویل پذیرفته‌اند که قوی‌ترین دست‌آویز آنها خروج از معنای اصطلاحی تردد و تمسک به معنای لغوی این واژه است؛ برخی، تنها راه فهم این روایات را گذر از ظاهر دانسته‌اند که ثمره آن ارائه بیش از دوازده وجه معنایی تاویلی است؛ گروه سوم با اشاره به تعارض این دسته اخبار با اخبار علاقه مومن به مرگ، فارغ از مفهوم‌شناسی تردد، تلاش خود را به ارائه راه کارهای حلی معطوف داشته‌اند.

### ۲-۱-۲-۱ رویکرد پذیرشی

دو گروه مراد ظاهری روایت را پذیرفته‌اند. در شیعه و با ارائه معنایی مطابق با باور شیعی و در اهل سنت با ارائه معنای مخالف با باور شیعی.

**گروه اول:** از نگاه برخی پژوهشگران معاصر شیعی این روایات در دلالت ظاهری خود هیچ‌گونه نیازی به تاویل ندارند و تاویلات موجود از ناحیه استعمال معنای اصطلاحی تردد و دخیل نمودن پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر حدیث، بر روایت تحمیل شده است. علاوه بر این، بر پایه معناشناسی واژه تردد، تاویل و تقدیر در این روایت لازم نیست.

در این نگرش، نظر به معناشناسی لغوی - اجتهادی، واژه «تردد» به جای معنای «شک و دودلی»، معادل «رجوع و بازگشت» خواهد بود و با این فرض که تنها تردد ناشی از اختیار را می‌توان به خداوند نسبت داد، «تردد» از باب تفاعل و به معنای قبول، استعمال می‌شود و به معنای رد و بازداشتن تقدیر نوشته‌شده و توقف و تأخیر در قبض روح مؤمن است؛ زیرا خدا قادر بر امضای اجلی است که تقدیر کرده و می‌تواند آن را به تأخیر اندازد و مرگ را از مؤمن باز دارد. منشأ این تردد و قبول تردید، چیزی جز حب شدید نسبت به عبد مؤمن نیست. بر این اساس، معنای تردد در خداوند، توالی جمال و جلال، و تتالی قبض و بسط است. به عبارتی در جلال او جمالش، و در جمال او جلالش واقع گردیده است (بهشتی‌پور، ۱۳۹۱، ش ۵، ص ۸۵).

البته برخی عبارات این دیدگاه در زبان عالمان برجسته شیعی نیز به چشم می‌خورد اما نه در مقام پذیرش مراد ظاهری بلکه در مقام تاویل، که در جایگاه خود بدان پرداخته خواهد شد.

**گروه دوم:** فرقه وهابیت و در رأس آنها ابن تیمیه، تنها کسانی هستند که مراد از تردد را به همان معنای شک اما بلاکیف می‌دانند و ظاهر روایت را بی‌نیاز از تاویل می‌شمارند (بن باز، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۷۹) که بطلان آن پرواضح است.

### ۲-۲-۲ رویکرد تاویلی

در کشف مراد جدی این محتوای روایی، با دوازده وجه تاویلی مواجهیم.

### ۳-۲- فرض تقدیر و حذف

فاضل مقداد، شیخ بهایی و علامه مجلسی در سه وجه تأویلی هم‌رأی‌اند (وجوه ۱ تا ۳). ایشان عبارت «لو جاز علی التردد» را در ابتدای حدیث در تقدیر می‌گیرند؛ یعنی اگر شک و تردید جایز بود در هیچ چیزی به جز وفات مؤمن شک نمی‌کردم. پس در حقیقت ترددی در کار نیست، بلکه تردد فرضی، منظور است و تعبیر مجازی است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۳۵، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۸۴؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

### ۴-۲- مجاز از احترام و بزرگداشت مؤمن

وجه دیگر در مقایسه با محاوره عرفی و مرسوم، شکل می‌گیرد و مراد از تردد را، احترام به مؤمنی می‌داند که نزد خداوند منزلت دارد چرا که مرسوم است انسان در مواجهه با فرد قابل احترام و دوست خود، از انجام فعل ناراحت‌کننده او، مردد باشد اما هیچ تردیدی نسبت به ناراحتی دشمنی که نزدش عزت و احترامی ندارد، نخواهد داشت و در این صورت صحیح است که از این احترام و بزرگداشت به «تردد» یاد شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۳۵، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۸۴؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

### ۵-۲- مجاز از زدودن اندوه مرگ از مؤمن

برخی بر این باورند که بر پایه سایر منقولات فریقین، خداوند متعال هنگام احتضار، از باب لطف، کرامت و بشارت به بهشت، بر بنده مؤمن ظاهر می‌شود و همین موجب رغبت مؤمن به مرگ و زدودن کراهت او و پذیرش آزارهای مرگ می‌شود. روایت «تردد» نیز از همین باب است. در این وجه، ارجاع ضمیر در «اصرفه» به «اگره الموت» خواهد بود. همانند حال فردی که می‌خواهد دوست خود را آزار دهد تا در پی آن، او را به نفع عظیمی برساند، پس مردد است که چگونه عمل کند که کمترین اذیت و آزار را برای دوست خود به دنبال داشته باشد (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۳۵، ص ۴۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ۴۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۸-۹؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴). در واقع باید توجه داشت که در نسبت دادن افعال مخلوقات به خداوند متعال غایات و نتایج را باید نسبت داد نه مقدمات را؛ مثل مکر، غضب و ... در تردد هم باید زدودن کراهت مؤمن از مرگ را معنای تردد لحاظ نمود و به خداوند متعال منسوب کرد (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۸؛ بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، پاورقی، ص ۳۴۵). قسطلانی نیز از عالمان اهل سنت همین نظر را دارد. از نگاه او اگر قرار باشد که فردی به ناچار کاری را برای دوستش انجام دهد که او را متألم می‌کند، اگر به آلمش نظر نماید، از فعل سرباز

می‌زند و اگر به این نظر نماید که به ناچار، باید برای منفعتی آن را انجام دهد، به انجام فعل اقدام می‌نماید که از این حالت به تردد تعبیر شده است (قسطلانی، ۱۳۲۳، ج ۹، ص ۲۹۰؛ موسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۱-۸۴).

### ۶-۲- مجاز از اختیار مؤمن در انتخاب مرگ و رفع کراهت او

فاضل مقداد، شیخ بهایی و علامه مجلسی سه وجه تأویلی دیگری را با انتساب به اهل سنت ذکر کرده‌اند (وجوه ۴ و ۵ و ۶). خداوند تبارک و تعالی همیشه حالاتی را برای مؤمن پیش می‌آورد که مرگ را به میل خویش انتخاب کند؛ لذا حالاتی برای او پیش می‌آورد که نه تنها مرگ را بپذیرد، بلکه آن را تقاضا کند. لازمه این حالت آن است که علاقه او را از دنیا بکند و کراهتش را از مرگ زائل کند؛ مانند مرض، پیری، زمین‌گیری، فقر و احتیاج، بلاهای ناگهانی و شدید و... که تدریجاً مرگ را بر بنده خدا آسان کند و مشتاق آن گردد که از این معنا به تردید تعبیر شده چون از جهت وصف، به کار شخص متردد شبیه است. بنابراین خداوند پس از این که مؤمن مرگ را برگزید در مقام قبض روح او برمی‌آید، بدون این که از طرف خداوند عجله‌ای در کار باشد. مؤید این وجه روایتی است که می‌فرماید وقتی ملک الموت برای قبض روح حضرت ابراهیم (ع) آمد، ابراهیم از قبض روحش کراهت داشت، لذا خداوند قبض روح او را به تأخیر انداخت تا این که یک روز پیر مردی را دید که غذا می‌خورد و آب دهانش از شدت پیری و ناتوانی و سستی بر محاسنش می‌ریخت؛ از این رو حضرت ابراهیم (ع) از خداوند تقاضای مرگ کرد؛ یعنی کراهتش از بین رفت و خواهان مرگ شد. پس مشخص می‌شود که هیچ‌گونه تردیدی از طرف خداوند نبوده، بلکه فقط بر طرف کردن حالت کراهت ابراهیم (ع) از مرگ بوده که در ظاهر به شکل تردد در قبض روح ابراهیم (ع) دیده می‌شود. درباره حضرت موسی (ع) هم شبیه این داستان نقل شده است. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۳۵، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

ابو سلیمان خطابی و حرالی از متقدمان اهل سنت نیز معنایی نزدیک به همین را بر حدیث حمل کرده‌اند (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰؛ مناوی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۳۰).

### ۷-۲- اضافه تشریفه (نسبت فعل مؤمن به خداوند)

خداوند متعال تردد مؤمن در اراده یکسانش نسبت به بقاء و مرگ را، از باب کرامت و تعظیم، به ذات مقدس خود اضافه کرده است. پس در واقع تردید و شک، فعل مؤمن است نه خداوند متعال؛ اما از باب تشریف، آن را فعل خود خوانده است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ح ۳۵، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۹۷-۲۹۸؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲-۶۶).

## ۸-۲- مجاز از تردید و سائط و ملائکه در قبض روح

ملاصدرا تردد را به ملائکه نسبت داده و معنای آن را همان تردید و دودلی دانسته است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۲؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۹). از نگاه فاضل مقداد، شیخ بهایی و علامه مجلسی این وجه نیز از اقوال اهل سنت است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ بهایی، ۱۳۸۷، ج ۳۵، ص ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۹۴؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲-۶۶). البته علامه مجلسی به این نکته اشاره کرده که برخی از معاصرانش نیز بر این باور هستند و این مسئله را بیشتر مختص بندگان خاص و اولیاء الله می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۱۷). ایشان همچنین این قول را به نقل از برخی حکما و صوفیه مطرح کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۸۵). در واقع نیز چنین است؛ چراکه ابوسلیمان خطابی از عالمان اهل سنت بسیار پیش‌تر از ملاصدرا (قرن ۴) چنین وجهی را مطرح کرده؛ از نگاه وی حدیث بدین معناست «ملائکه من در امری که به انجام آن حکم نموده باشم؛ مانند ترددشان نسبت به قبض روح عبد مؤمن تردد نمودند» (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۵). او که از لغت‌شناسان متقدم اهل سنت است «ترددت» را به معنای «رددت»، ثلاثی مزید از باب «تفعل» و یک فعل متعدی به معنای «ارسال و بازگشت و سائط خداوند» می‌شمارد (همان). بنابراین تردد را تنها تمثیل می‌داند و معنای حقیقی آن را بر خدا جایز نمی‌داند. و بر این باور است که خدا منزله از صفات مخلوقی است که در امورات خود به پشیمانی و بداء متصف است (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۶۱، ص ۱۸۰). وی برای اثبات مدعای خود، به داستان تردد حضرت عزرائیل در قبض روح حضرت موسی و ابراهیم (ع) استشهاد نموده است. کلاباذی، ابن جوزی و ابن عربی نیز از دیگر عالمان اهل سنت‌اند که تحلیلی نزدیک به نظر ملاصدرا دارند. (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰؛ همان؛ ابن عربی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۶۵۲)

تبیین کلاباذی با دیگران کمی متفاوت است. او تردد را صفت فعل می‌داند نه صفت ذات. در نتیجه قائل است در روایت از «تردید» به «تردد» یاد شده که متعلق تردید نیز همان اختلاف احوال مؤمن از ضعف تا حب مرگ خواهد بود. (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰)

نظر ملاصدرا از دو وجه قابل نقد است. در تقریر او، اراده مثل علم، عین ذات گرفته شده که لازمه آن قدم عالم و از بین رفتن باب دعا و استجاب خواهد بود (خراسانی، بی‌تا، ص ۲۹۰). همچنین، آنچه ملاصدرا ذکر کرده علاوه بر آنکه فی نفسه از معنای حدیث دور است، با ذیل حدیث هم که فرموده «مؤمن از موت کراهت دارد و من از مسائت و ناراحتی او اکراه دارم»، سازگاری و تناسب ندارد (احمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۱ و ۴۲).

## ۹-۲- مجاز از تعارض

برخی محتمل می‌دانند که حتمی بودن مرگ، با کراهت خداوند از ناراحتی مؤمنان، متعارض باشد که از همین تعارض

به تردد تشبیه شده و در حقیقت، زبان مجاز است از باب استعمال یک چیز در مقابل ضدش؛ مانند آیه شریف «وَمَكْرُؤًا وَ مَكْرًا لِلَّهِ» (آل عمران/ ۵۴) پس اطلاق آن بر خداوند متعال تنها به اعتبار مبدأ آن است که همان تعارض دو محبوب و یا تبادل دو مکروه است که در انجام یا ترک یک شیء لازم‌اند (صدوق، بی تا، ص ۳۹۹؛ حلی، ۱۴۰۱، ص ۳۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲—۵۳). از اهل سنت نیز می‌توان نظر طحاوی را تا حدودی به این دیدگاه نزدیک دانست (طحاوی، ۲۰۰۵، ص ۳۸۴).

### ۱۰-۲- مجاز از تردید مؤمن و قبض و بسط در احوال او

تردد، فعل خداوند متعال نیست بلکه فعل بنده مؤمن است. خداوند متعال برای مؤمن وضعی پیش می‌آورد که او گمان می‌کند مرگش نزدیک شد. در این حال استعداد و آمادگی کامل برای رفتن از این جهان و اشتیاق به انجام عمل صالح پیدا می‌کند. سپس خدای تعالی وضع دیگری برای او به وجود می‌آورد که باعث آرزوهای دنیوی او می‌شود. در نتیجه او مشغول فراهم کردن ضروریات زندگی دنیوی می‌شود که ناگزیر از آن است. در نتیجه این عبد است که مردد می‌شود نه خداوند، ولی چون تردد عبد، معلول پیش آوردن اسبابی است که خدا به وجود آورده، لذا خداوند تردد را به خود نسبت داده است. بنابراین، تردد در احوال بنده مؤمن است که گاهی به دنیا و گاهی به آخرت توجه پیدا می‌کند، نه در زمان قبض روح که زمانش مشخص است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲-۵۳؛ علامه مجلسی به نقل از برخی از معاصرانش: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۱۷). امام خمینی از این بحث با عبارت تجاذب میان ملک و ملکوت یاد کرده و بر این باور است که تردد به معنای این تجاذب و عموماً متعلق به مؤمن و به ندرت متعلق به ولی و عارف خواهد بود (احمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۸). برخی نیز همین بحث را به عنوان «قبض و بسط» پروردگار نسبت به مؤمن و فراهم کردن اسباب تکامل و ترقی او مطرح کرده‌اند. تا بدین وسیله مؤمن به نکاتی آگاهی یابد از جمله اینکه: به گناهان خود توجه پیدا کند؛ از اعمال گذشته و گناهان خود توبه کند، همواره به یاد مرگ باشد؛ به کمالات توجه پیدا کند؛ کمالات بیشتری برای خود کسب کند و بالاخره سعادت اخروی خود را تأمین نماید.

این وجه، موید روایی نیز دارد. در روایتی از امام صادق (ع) است معنای تردد، به همان معنای قبض و بسط در احوال مؤمن حمل شده است: «ابن ابی یعفور می‌گوید از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود خدای تعالی می‌فرماید گاهی بنده‌ای از بندگان مؤمن من مرتکب گناه بزرگی می‌شود که به سبب آن مستوجب عقوبت من در دنیا و آخرت می‌گردد، در آن هنگام نظری به کار مؤمن و آثار اعمالش در آخرت می‌افکنم و به آنچه صلاح اوست نسبت به آخرتش توجه می‌نمایم [و اگر اعمال او صالح نبود] در مجازات و عقوبتش در همین دنیا تسریع می‌کنم [تا در آخرت پاک باشد و بتواند از نعمت‌های بی‌منت‌های آنجا استفاده کند] و نیز عقوبت معصیتش را تقدیر و اندازه‌گیری می‌نمایم. ولی این عقوبت را بدون



امضاء قطعی به حال توقف نگه داشته بر او وامی گذارم و به تعلیق می‌اندازم در حالی که امضاء قطعی آن به خواست و مشیت من است. بنده مؤمن من این مطالب را نمی‌داند و من در امضاء کردن این عقوبت بر او بسیار تردد می‌نمایم و عاقبت از آن امساک می‌کنم و وقوع حتمی به آن نمی‌دهم؛ زیرا ناراحتی او را خوش ندارم و مایل نیستم مکروهی بر او وارد شود. پس او را عفو می‌کنم و از او می‌گذرم به خاطر اینکه دوست دارم کارهای مستحبی که شب و روز انجام می‌دهد و به وسیله آنها به من تقرب می‌جوید مکافات و تلافی کرده باشم، پس آن بلاء و عقوبت را از وی برمی‌گردانم، در حالی که قبلاً تقدیر کرده بودم [ولی امضاء نکرده] و [آن را] متوقف رها کرده بودم و امضاء آن به خواست من بستگی داشت، سپس اجر و پاداش بزرگ این نزول بلاء را برایش می‌نویسم و ذخیره می‌کنم و زیاد می‌کنم بدون اینکه او توجه داشته باشد و بداند، در حالی که رنج و سختی بلاء هم به او نرسیده است و من خدای کریم و رئوف و مهربانم» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴۹).

#### ۱-۲- مجاز از بداء در تقدیم و تأخیر مرگ (محو و اثبات)

فیض کاشانی مفهوم حدیث را به بداء راجع می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). آنگاه تردد در تقدیم و تأخیر مرگ مرتبط خواهد بود، نه اصل انجام. در اینصورت این تعبیر، استعاره‌یست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۸۵). البته با این وجود نیز نیازمندی به تأویل بر جای خود باقی است و باید حدیث در هر صورت تأویل گردد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴، ص ۱۵۵-۱۵۷).

بنابراین، حدیث در مقام پرداختن به مسئله محو و اثبات در لوح مؤمن است و اطلاق تردید بر آن استعاری است و مراد حدیث این است که «در لوح محو و اثبات، محو و اثباتی بیشتر از آنچه در خصوص قبض روح عبد مؤمنم واقع شده، از من واقع نشده است». برخی این تفسیر را شبیه‌ترین و نزدیک‌ترین تفسیر به تردد دانسته‌اند (شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲-۶۶).

#### ۱-۲- مجاز از وقوع فعل میان خیریت بالذات و شریت بالعرض

میرداماد، بر آن است که قبض روح مؤمن به واسطه مرگ، در مقایسه با نظام وجود، خیر؛ و از جهت ناراحتی عبد، شر است. در واقع، میان دو طرف خیریت بالذات و شریت بالعرض فعل واقع می‌شود. او از این مفهوم، به تردد تعبیر نموده است؛ زیرا به نظر ایشان، خیر بودن به انجام فعل دعوت می‌کند و شر بودن به ترک فعل. پس در آن، به نحوی از تردد اشاره شده است (میر داماد، ۱۳۹۱، ص ۴۶۹ و ۴۷۰). ملاصدرا، این نظر را به دلیل ناسازگاری نسبت دادن تردد به ذات خداوند متعال با دو مبنای مهم فلسفی (علم ذات به ذات و علت و معلول)، مردود می‌شمارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۲).

### ۱۳-۲- مجاز از تردید در اسامی جلال و جمال

برخی مراد حدیث را اشاره به تردید میان اسامی جلال و جمال دانسته‌اند نه تردید در ذات خداوند متعال. به این معنا که اسامی خداوند بعضی اسامی جلال‌اند مثل قهار، جبار، متکبر، منتقم و ... که به مناسبت این اسامی، دیاری نباید بماند و به مناسبت اسامی جمال مثل رؤوف، عطوف، رحمن و رحیم و ... همه باید بمانند. از این رو به مقتضای اسامی جلال به عزرائیل می‌فرماید روح مؤمن را قبض کن و به مقتضای اسامی جمال فرماید قبض مکن که از این به «تردد» تعبیر شده است (بهشتی‌پور، ۱۳۹۱، ص ۸۹، به نقل از: خراسانی، ۱۴۱۶، ص ۲۹۰).

### ۱۴-۲- مجاز از تأنی و تراخی در قبض روح

نیز می‌توان «تأخیر در مرگ» را به «تردد» تشبیه کرد که از آن به «تراخی و درنگ کردن» یاد می‌شود و کنایه از «تأخیر» است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۴). بر اساس این تفسیر، تردد به معنای اینکه، خداوند فعل را در حال و یا استقبال انجام دهد نیست؛ زیرا در کل افعال او تردد ملازم تراخی، وجود ندارد؛ مگر در قبض روح مؤمن. پس ملزوم را ذکر کرده و لازم را اراده نموده و معنای تشبیه به استثناء، بازمی‌گردد. بنابراین، تراخی در افعال را به تراخی در قبض روح مؤمن تشبیه نموده است (حر عاملی، ۱۴۰۲، ص ۷۸؛ شبر، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۲ — ۶۶). برخی اهل سنت نیز مراد از تردد را، قبض روح مؤمن با تأنی و به تدریج دانسته‌اند و می‌گویند تمامی امور نزد خداوند به امر کن فیکون و بی‌درنگ صورت می‌پذیرد اما اجرای فرمان قبض روح مؤمن، به دلیل کرامتش، به تدریج و با درنگ است (ابن حجر، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۶۸۰).

گزینش میان راهکارهای حلی دانشوران، سخت می‌نماید اما توجه به رابطه میان مداومت بر این دعا با طول عمر، که در منابع معتبر بدان اشاره شده شاید بتواند دست‌آویزی محکم در ترجیح یافت. «روایت شده که هر کس بر این دعا در تعقیب نمازهای واجب خود اهتمام ورزد آنقدر عمر کند که از زندگی خسته شود» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۹؛ ابن سعید، ۱۴۰۵، ص ۱۱۷). سید بن طاووس می‌گوید، محمد بن حسن بن شمون بصری به خواندن این دعا مداومت می‌کرد و ۱۲۸ سال عمر کرد تا اینکه از زندگی خسته شد و خواندن این دعا را ترک کرد و وفات یافت. (ابن طاووس، ۱۳۸۸، ص ۱۶۷-۱۶۸). شیخ عباس قمی این را دعایی بسیار معتبر خوانده که در تمام کتب ادعیه نقل شده: «شخصی خدمت حضرت امام صادق (ع) آمده و از تنهایی خود به سبب موت بستگان و خویشاوندان گله کرد. حضرت فرمود اگر درازی عمر خویش و دوستان خود را می‌خواهی بعد از هر نماز این دعا را بخوان ...» راوی می‌گوید چون بر این دعا مداومت کردم چندان عمر کردم که از زندگانی ملول شدم (قمی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰۹).

از این رو، به نظر می‌رسد معنای تأخیر در قبض روح مؤمن که برخی عالمان بدان پرداخته‌اند و این روایات را با بحث بداء، مرتبط دانسته‌اند، از میان سایر وجوه معنایی، قوی‌تر باشد. در اینصورت دیگر این روایات روایی تفسیرگر صفات ذات

نخواهند بود بلکه به صفات فعل ناظرند.

همچنین، چیدمان روایی مرحوم کلینی در کافی، که این روایات را چهار بار به گونه‌های مختلف و تحت دو باب با عناوین «الرضا بموهبه الایمان» و «من آذى المسلمین واحتقرهم» نقل کرده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۴۵؛ ۳۵۰-۳۵۳) نشان می‌دهد، درک شیخ کلینی از این روایات، اعطای معانی رضایت‌مندی هنگام احتضار و جایز نبودن آزار و اذیت مؤمن است که از نگاه نگارنده می‌تواند از دیگر معانی ترجیحی این روایت به شمار رود.

### ۳- راهکار حل تعارض اخبار

به تصریح برخی روایات، مؤمن حقیقی از مرگ کراهت ندارد بلکه به آن راغب است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۳۴، صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۳، ۳۴۶؛ سید رضی، بی‌تا، ص ۵۲؛ حلی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۰؛ بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۹۱؛ دارمی، ۱۳۴۲، ج ۲، ص ۳۱۲). این معنا با مدلول ظاهری روایت تردد (کراهت مؤمن از مرگ)، در تعارض است و همین موجب شده بخشی از تلاش عالمان، صرف رفع تعارض میان این دو مفهوم باشد. شیخ بهایی سه راهکار در حل این تعارض ارائه می‌کند.

راهکار اول به نقل از شهید اول است با این تحلیل که: حب و علاقه به لقاء الله مقید به وقت معینی نیست، بنابراین بر حال احتضار و دیدن چیزی که او دوست دارد، حمل می‌شود. همچنانکه شیعه از امام صادق (ع) و اهل تسنن از رسول خدا روایت می‌کنند که «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود هر کس لقاء خدا را دوست داشته باشد خداوند هم لقاء او را دوست دارد و هر که از لقاء خدا کراهت داشته باشد خداوند هم لقاء او را کراهت دارد. به آن حضرت گفتند ای پیامبر خدا ما از مرگ کراهت داریم، فرمود اینطور نیست، چون حالت احتضار و مرگ مؤمن فرارسد او را به رضوان و کرامت الهی بشارت می‌دهند و پس از این بشارت، هیچ چیز نزد او محبوب‌تر از آنچه به او بشارت داده شده نیست، پس او لقاء خدا را دوست دارد و خداوند هم لقاء او را دوست خواهد داشت» (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۸۹؛ بهایی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۹).

راه کار دوم شیخ بهایی توجه‌دهی به تفاوت میان «موت» و «لقاء» است. بدین معنا که مرگ، نفس لقاء الله نیست بلکه لقاء الله لازمه مرگ است و کراهت از مرگ به خاطر رنج حاصل از آن است و این کراهت مستلزم کراهت از لقاء الله نخواهد بود (همان).

راه کار سوم اینکه دوستی لقاء الله، ایجاب می‌کند که انسان استعداد کامل لقاء الله را با افزودن به اعمال صالح خود تحصیل کند، و تحصیل این استعداد و زیاد کردن اعمال صالح با مرگ منافات دارد؛ زیرا مرگ فرصت را می‌گیرد و دست انسان را از انجام اعمال صالح کوتاه می‌کند. از این رو مؤمن از مرگ کراهت دارد که مانع کمال استعداد او برای لقاء الله می‌شود

(همان، ص ۲۱۲). البته پیش از ایشان محقق کرکی و نیز شهید ثانی به این دو راه‌کار اشاره کرده‌اند (کرکی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۱۶؛ شهید الثانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۳۹ و شهید الثانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۷). علامه مجلسی نیز با این نظرات موافق است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۸۷).

یک پاسخ نیز از سوی عالمان اهل سنت مطرح شده: ذهبی، عبارت «یکره الموت و اکره مسائته» را ناظر بر صعوبت و کربات مرگ دانسته و نه کراهت موت؛ چرا که مرگ صحنه ورود به رحمت و مغفرت خداوند است (بیهقی، ۱۴۰۸، ص ۷۶). جنید بغدادی نیز با همین نظر موافق است. بر این اساس، معنای روایت این نیست که من موت را برای او مکروه می‌دارم؛ زیرا موت، مؤمن را به سوی رحمت و مغفرت الهی وارد می‌سازد (مؤسسه‌ الکتب الثقافیه، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۲۸۹). به نظر می‌رسد تعبیر شهید اول (راه‌کار اول)، راهگشا تر باشد. این راه‌کار که از روایات اخذ شده، از درک تعارض بین این دو مقوله، از همان زمان اصحاب پیامبر (ص) نشان دارد و تحلیل پیامبر (ص) به نیکی از آن پرده برمی‌دارد. ایشان کراهت و علاقه را به ترتیب به دو برهه زمانی متفاوت «پیش از احتضار» و «هنگام احتضار» حمل می‌کند که در اینصورت تعارضی باقی نخواهد ماند.

### نتیجه

حاصل آنکه: «حدیث تردد» که از جمله روایات «مشهور» و چه بسا «متواتر» فریقین است و با توجه به خاستگاه صدور آن، تقریباً در تمام دوران عصر حضور ائمه (ع) محل بحث اصحاب بوده، به اذعان عمده دانشوران فریقین به تأویل، فهم می‌گردد و با وجود تفاوت در تأویلات دوازده‌گانه عالمان، بن‌مایه باور ایشان بر پذیرش و عدم انکار مبتنی است. دیدن نام فاضل مقداد از مکتب عقل‌گرایانه و فلسفی حله در کنار نام شیخ صدوق، شهید اول، علامه مجلسی که به نقل‌گرای شهره‌اند و نیز نام فیض کاشانی از مکتب نوصدرایی در کنار نام شیخ حر عاملی اخباری مسلک و ... از تقریب اذهان عقل‌گرایان و نقل‌گرایان در فهم این روایت نشان دارد.

توجه به ارتباط معنایی این روایات با مسئله طول عمر، خود نقطه‌عطفی در کشف مفهوم این روایات به شمار می‌رود و به نظر می‌رسد معنای تأخیر در قبض روح مؤمن که برخی عالمان بدان پرداخته‌اند و به تبع آن، این روایات را با بحث بداء، مرتبط دانسته‌اند، از میان سایر وجوه معنایی قوی‌تر باشد. در اینصورت دیگر این محتوای روایی مفسر صفات ذات نخواهند بود بلکه به صفات فعل الهی ناظر است.

همچنین، درک شیخ کلینی از این محتوای روایی، که از چیدمان کافی برمی‌آید، معانی اعطای رضایت‌مندی هنگام احتضار به مؤمن و جایز نبودن آزار و اذیت مؤمن، نیز از دیگر معانی ترجیحی نگارنده به شمار رود که مؤیدات روایی دارد.

## منابع

۱. ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد، (۱۴۰۹ق. - ۱۹۸۹ م.)، **المصنف**، تحقیق و تعلیق: سعید اللحام، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن جوزی، عبد الرحمن (۱۴۱۳ق. - ۱۹۹۲ م.)، **دفع شبه التشبيه بألف التنزيه**، تحقیق و تقدیم: حسن السقاف، الأردن: دارالإمام النُّووی.
۳. احمد بن حنبل، (بی تا.)، **مسند أحمد**، بیروت: دار صادر.
۴. ابن حبان، محمد. (۱۴۱۴ق. - ۱۹۹۳ م.)، **صحيح ابن حبان**، چاپ دوم، شعيب الأرنؤوط.
۵. ابن حجر، احمد بن علی. (بی تا.)، **فتح الباری فی شرح صحيح البخاری**، چاپ دوم، بیروت: دار المعرفة.
۶. ابن سعید کوفی، حسین. (۱۴۰۴ق.)، **المؤمن**، چاپ اول، قم: مدرسه الإمام المهدي (ع).
۷. ابن سعید، یحیی. (۱۴۰۵ق.)، **الجامع الشرايع**، قم: سیدالشهداء.
۸. ابن طاووس، السید علی بن موسی. (۱۳۸۸ش.)، **فلاح السائل**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا.)، **الفتوحات المکیه**، بیروت: دارصادر.
۱۰. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق.)، **تاریخ مدینه دمشق**، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابو یعلی موصلی. (بی تا.)، **مسند أبي يعلى**، حسین سلیم أسد، دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۲. احمدی فقیه یزدی، محمد حسن. (۱۳۶۷ش.)، «مفهوم تردد در احادیث»، **کیهان اندیشه**، شماره ۱۸، (ص) ۴۱ - ۴۸.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶ش.)، «مفهوم تردد در احادیث قدسی»، **کیهان اندیشه**، شماره ۱۱، (ص) ۳۷ - ۴۳.
۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۲۳ق. - ۲۰۰۲ م.)، **الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة**، چاپ اول، بیروت: شرکة دارالمصطفی صلی الله علیه وآله لإحياء التراث.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق. - ۱۹۸۱ م.)، **صحيح البخاری**، إستانبول: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۶. برقی، محمد بن خالد. (۱۳۳۰ش.)، **المحاسن**، تصحیح و تعلیق: السید جلال الدین الحسینی، طهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۷. بهایی، محمد بن حسین. (۱۳۸۷ش.)، **الاربعون حديثاً**، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۸. بهشتی پور، روح الله. (۱۳۹۱ش.)، «معناشناسی حدیث تردد»، **کتاب قیوم**، سال دوم، شماره پنجم، (ص) ۸۳ -

.۱۰۳

۱۹. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۰۸ق.)، **کتاب الاربعون الصغری**، تحقیق: ابواسحاق الحوينی الاثری، بیروت: دارالکتب العربی.

۲۰. جلالی، سید محمد رضا. (۱۴۲۰ق.)، **المنهج الرجالی والعمل الرائد فی الموسوعة الرجالية لسید البروجردی**، چاپ اول، قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۲ق.)، **الجواهر السنيه فی الاحادیث القدسیه**، تهران: یس.

۲۲. \_\_\_\_\_ (بی تا.)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحیاء التراث.

۲۳. حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۱ق.)، **أجوبة المسائل المهنائیة**، چاپ اول، قم: بی جا.

۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ش.)، **کشف الیقین**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۵. خراسانی، محمد حسین. (بی تا.)، **دایره المعارف الاسلامیه فی الشرح الخطبه الرضویة**، تهران: کتابفروشی مصطفوی.

۲۶. دارمی، عبد الله بن رحمان. (۱۳۴۹ق.)، **سنن الدارمی**، دمشق: مطبعة الاعتدال.

۲۷. ذهبی، شمس الدین. (۱۳۸۲ق. -- ۱۹۶۳م.)، **میزان الاعتدال**، علی محمد الجاوی، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

۲۸. سید رضی، محمد بن الحسین. (بی تا.)، **نهج البلاغه**، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

۲۹. شبر، سید عبد الله. (۱۴۰۷ق.)، **مصابیح الانوار فی حل مشکلات الاخبار**، تحقیق سید علی شبر، بیروت: موسسه النور.

۳۰. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق.)، **ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه**، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، الاولى.

۳۱. \_\_\_\_\_ (بی تا.)، **القواعد والفوائد**، السید عبد الهادی الحکیم، قم: منشورات مکتبه المفید.

۳۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۲ق.)، **روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان**، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.

۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق.)، **مسالك الأفهام**، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

۳۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م.)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی

۳۵. \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶ش.)، **شرح أصول الكافي**، تصحيح محمد خواجهوى، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳۶. صدوق، محمد بن علی . (بى تا.)، **التوحيد**، تصحيح وتعليق: السيدهاشم الحسينى الطهرانى، قم: مؤسسه النشر الإسلامى التابعه لجماعة المدرسين.
۳۷. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۵ق.)، **علل الشرائع**، محمد صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المكتبة الحيدرية.
۳۸. \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۱ش.)، **معانى الأخبار**، تصحيح على أكبر الغفارى، قم: انتشارات إسلامى جامعه مدرسين.
۳۹. طبرانى، ابو القاسم سليمان بن احمد. (بى تا.)، **المعجم الكبير**، حمدى عبد المجيد السلفى، چاپ دوم، بيروت: دار إحياء التراث العربى
۴۰. \_\_\_\_\_ . (بى تا.)، **المعجم الأوسط**، طارق بن عوض الله، عبد المحسن بن إبراهيم الحسينى، القاهرة: دار الحرمين.
۴۱. طحاوى، احمد بن محمد. (۲۰۰۵م.)، **شرح العقيدة الطحاوية**، چاپ اول، بغداد.
۴۲. طريحي، فخر الدين. (۱۳۶۲ش.)، **مجمع البحرين**، چاپ دوم، تهران: طراوت.
۴۳. طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق.)، **الأمالى**، چاپ اول، قم: مؤسسه البعثة.
۴۴. \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۱ق. - ۱۹۹۱م.)، **مصباح المتنجد**، چاپ اول، بيروت: مؤسسه فقه الشيعة.
۴۵. عبدالعزيز بن باز. (۱۴۱۶ق.)، **مجموعه فتاوى**، رياض: دار الوطن.
۴۶. عینی، بدرالدين محمود. (بى تا.)، **عمدة القارى شرح صحيح البخارى**، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۴۷. فاضل مقداد، جمال الدين مقداد بن عبدالله. (بى تا.)، **نضد القواعد الفقيهيه**، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى.
۴۸. فيض كاشانى، محمد بن مرتضى . (۱۳۶۰ش.)، **كلمات مكنونه من علوم أهل الحكمة و المعرفة**، تصحيح و تعليق شيخ عزيزالله عطارى قوچانى، چاپ دوم، تهران: فراهانى.
۴۹. \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۳ق.)، **الحقائق فى محاسن الاخلاق قره العيون فى المعارف و الحكم**، چاپ دوم، قم: مؤسسه پیام امام هادى عليه السلام.
۵۰. \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳ش.)، **الشافى فى العقائد و الأخلاق و الأحكام**، تحقيق مهدى انصارى قمى، تهران: دار اللوح المحفوظ.
۵۱. قسطلانى، شهاب الدين. (۱۳۲۳ق.)، **ارشاد السارى فى شرح صحيح البخارى**، چاپ هفتم، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.

۵۲. قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۶ش)، *مفاتیح الجنان*، قم: آیین دانش.
۵۳. کرکی، علی بن الحسین. (۱۴۰۸ق.)، *جامع المقاصد*، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۳ش.)، *الکافی*، تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، چاپ پنجم، طهران دار الکتب الإسلامية.
۵۵. مازندرانی، مولی محمد صالح. (۱۴۲۱ق. - ۲۰۰۰م.)، *شرح أصول الکافی*، تعلیقات: المیرزا أبو الحسن الشعرانی، ضبط و تصحیح: السید علی عاشور، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۶. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق. - ۱۹۸۳م.)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۷. ———. (۱۴۰۴ق.)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ص)*، تصحیح السید هاشم الرسولی، چاپ دوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۸. مناوی، محمد عبدالرئوف بن علی. (۱۴۱۵ق.)، *فیض القدير*، تحقیق: احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۹. مؤسسه الکتب الثقافیه. (۱۴۰۳ق.)، *الاحادیث القدسیه*، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.
۶۰. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۶ش.)، «رساله‌ای در معنای حدیث «ماترددت فی شیء أنا فاعله» از عبد الخالق بن عبد الرحیم یزدی (۱۲۰۰ - ۱۲۶۸ه.)»، *مجله علوم حدیث*، شماره ۳، ص ۷۶ تا ۹۱.
۶۱. میرداماد، محمدباقر. (۱۳۹۱ش.)، *قبسات*، اصفهان، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
۶۲. نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق.)، *مستدرک سفینه البحار*، تحقیق و تصحیح: الشیخ حسن بن علی النمازی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

## References

1. Ibn Abi Shayba, Abdullah ibn Muhammad (1409 AH/1989 AD). *Al-Muṣannaf*, Research by Sa'īd al-Laḥām, first edition, Beirut: Dar al-Fikr.
2. Ibn Jūzī, Abd al-Rahman (1413 AH/1992 AD). *Daf'u Shibhu al-Tashbīh bi Akfi al-Tanzīh*. Research by Hasan al-Saqāf, Jordan: Dar al-Imam al-Nawawī.
3. Ibn Habbān, Muhammad (1414 AH/1993 AD), *Sahih Ibn Habbān*. second edition. Shu'ayb Al-Arna'ūt.
4. Ibn Hajar, Ahmad Ibn Ali (nd), *Fath al-Bari fi Sharh Sahīh al-Bukhārī*, second edition, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
5. Ibn Sa'īd Kūfī, Husayn (1404 AH), *Al-Mu'min*, first edition, Qom: Al-Imam al-Mahdi (AS) School.



6. Ibn Sa'īd, Yahyā (1405 AH), *Al-Jami' al-Sharā'i'*, Qom: Sayed al-Shuhadā'.
7. Ibn Ṭawūs, al-Sayed Ali bin Musa (2009), *Falāḥ Al-Sā'il*, Tehran: Islamic Propagating Organization.
8. Ibn Arabī, Muḥy al-Dīn (nd), *Al-Futuḥāt al-Makkīyyah*, Beirut: Dar Sādir.
9. Ibn 'Asākīr, Ali Ibn Hassan (1415 AH), *History of Medina of Damascus*, Research by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fikr.
10. Abu Ya'lā Muṣalī (nd), *Musnad Abi Ya'lā*, Husayn Salim Asad, Damascus: Dar al-Ma'mun li al-Turāth.
11. Ahmad ibn Ḥanbal (nd), *Al-Musnad*, Beirut: Dar Sādir.
12. Ahmadi Faqih Yazdi, Muhammad Hassan (1987), "The Concept of Taraddud in Qudsī Hadiths", *Keyhan Andisheh* 11: pp. 37-43.
13. Ahmadi Faqih Yazdi, Muhammad Hassan (1988), "The Concept of Taraddud in Hadiths", *Keyhan Andisheh* 18: pp. 41-48.
14. Bahrani, Yusuf ibn Ahmad (1423 AH/2002 AD), *Al-Durar Al-Najafīyya Min Al-Multaqaṭāt Al-Yusifīyya*, first edition, Beirut: Dar al-Mustafa li 'Iḥyā' al-Turath Company.
15. Bukhārī, Muhammad ibn Ismail (1401 AH/1981 AD), *Sahīh al-Bukhari*, Istanbul: Dar al-Fikr lil Tibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
16. Barqī, Muhammad ibn Khalid (1951), *Al-Mahāsin*, Correction by Sayed Jalal al-Din al-Husayni, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamīyya.
17. Baha'ī, Muhammad ibn Husayn (2008), *Al-Arba'ūn Hadīthan*, Qom: Navid Islam Publishing House.
18. Beheshtipoor, Rouhullah (2012), "The Semantics of the Hadith of Taraddud", *Ketab Qayyim* 2 (5): p.p. 83-103.
19. Bayhaqī, Ahmad ibn Husayn (1408 AH), *Kitāb al-'Arba'ūn al-Sughrā*, Research by Abu Ishāq al-Huwaynī al-Atharī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabī.
20. Jalali, Sayed Muhammad Reza (1420 AH), *Al-Manhaj al-Rijālī wa al-'Amal al-Ra'id fi al-Mawsū'a al-Rijālīyya li-Sayed al-Burūjirdī*, first edition, Qom: Maktab al-A'lām al-Islamī.
21. Hurr Āmilī, Muhammad ibn Hassan (nd), *Wasā'l al-Shī'a*, Qom: Āl al-Bayt li 'Iḥyā' al-Turāth Institute.
22. Hurr Āmilī, Muhammad ibn Hassan (1402 AH), *Al-Jawāhir al-Sanīyyah fi al-Aḥādīth al-Qudsīyyah*, Tehran: Yāsīn.
23. Hillī, Hassan ibn Yusuf (2000), *Kashf al-Yaqīn*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
24. Hillī, Hassan ibn Yusuf (1401 AH), *Ajwabat al-Masā'il al-Mihnā'īyya*, first edition, Qom: np.
25. Khurāsānī, Muhammad Husayn (nd), *Dā'irat al-Islāmīya fi al-Sharh al-Khutbat*

*al-Razawīyyah*, Tehran: Mostafavi Bookshop.

26. Darīmī, Abdullah ibn Rahman (1349 AH), *Sunan al-Darīmī*, Damascus: Al-I'tidāl Printing House.

27. Dhahabī, Shams al-Din (1382 AH/1963 AD), *Mizān al-I'tidāl*, Ali Muhammad al-Bajawī, first edition, Beirut: Dar al-Ma'rifa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.

28. Sayed Raḍī, Muhammad ibn al-Husayn (nd), *Nahj al-Balāghah*, Beirut: Dar al-Ma'rifa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.

29. Shubbar, Sayed Abdullah (1407 AH), *Masābīh al-Anwār fi Halli Mushkil al-Akhhbār*, Research by Sayed Ali Shubbar, Beirut: Al-Nūr Institute.

30. Shahīd 'Awwal, Shams al-Din Muhammad ibn Makkī (1419 AH), *Dhikrā al-Shi'a fi Ahkam al-Sharī'a*, first edition, Qom: Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth Institute.

31. Shahīd 'Awwal, Shams al-Din Muhammad ibn Makkī (nd), *Al-Qawā'id wa al-Fawā'id*, Sayed Abdul Hadi Al-Hakim, Qom: Manshūrāt Maktaba al-Mufīd.

32. Shahīd Thānī, Zainuddīn ibn Ali (1422 AH), *Rawḍ al-Janān fi Sharḥ Irshād al-Adhhan*, first edition, Qom: Būstan Kitāb.

33. Shahīd Thānī, Zainuddīn ibn Ali (1413 AH), *Masālik al-Afhām*, first edition, Qom: al-Ma'ārif al-Islāmīyyah Institute.

34. Sadr al-Muti'allihīn, Muhammad ibn Ibrahim (1987), *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*, Corrected by Muhammad Khajawi, first edition, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research affiliated to the Ministry of Culture and Higher Education.

35. Sadr al-Muti'allihīn, Muhammad ibn Ibrahim (1981), *Al-Hikmat al-Muta'āliya fi al-Asfār al-Aqlīyyah al-'Arba'a*, third edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

36. Sadūq, Muhammad ibn Ali (nd), *Al-Tawḥīd*, Corrected by Sayed Hāshim Al-Husaynī Al-Tihirānī, Qom: Al-Nashr al-Islāmī Foundation of Jama'at al-Mudarrisīn.

37. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1385 AH), *'Ilal al-Sharā'i'*, Muhammad Sādiq Bahr al-'Ulūm, Najaf: Al-Maktaba al-Haydarīyya Institute.

38. Sadūq, Muhammad ibn Ali (1982), *Ma'ānī al-Akhhbār*, Corrected by Ali Akbar al-Ghafārī, Qom: Al-Nashr al-Islāmī Foundation of Jama'at al-Mudarrisīn.

39. Tabarānī, Abu al-Qāsim Sulaymān ibn Ahmad (nd), *Al-Mu'jam al-Kabīr*, Hamdi Abd al-Majīd al-Salafī, second edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

40. Tabarānī, Abu al-Qasim Sulayman ibn Ahmad (nd), *Al-Mu'jam al-Awsat*, Tāriq ibn Awaḍullah, Abdul Mohsen ibn Ibrahim al-Husayni, Cairo: Dar al-Haramayn.

41. Ṭahāwī, Ahmad ibn Muhammad (2005), *Commentary on al-'Aqīda al-Ṭahāwīyyah*, first edition, Baghdad: np.

42. Ṭurayhī, Fakhruddīn (1983), *Majma' al-Baḥrayn*, second edition, Tehran: Tarawat.

43. Ṭūsī, Muhammad ibn Hassan (1411 AH/1991 AD), *Miṣbāḥ al-Mutajahhid*, first edition, Beirut: Institute of Fiqh al-Shia.

44. Ṭūsī, Muhammad ibn Hassan (1414 AH), *Al-Amālī*, first edition, Qom: Al-Ba'tha Institute.
45. 'Abd al-Aziz bin Bāz (1416 AH), *Fatāwā Collection*, Riyadh: Dar Al-Waṭan.
46. 'Aynī, Badruddān Mahmūd (nd), *'Umda al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
47. Fādīl Miqdād, Jamāluddīn Miqdād ibn Abdullah (nd), *Naḍd al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, Qom: Ayatollah Mar'ashī Library.
48. Fayḍ Kāshānī, Muhammad ibn Murtaḍā (1981), *Kalamāt Makhnūnah min 'Ulūm Ahl al-Hikmat wa al-Ma'rifat*, Edited by Shaikh Azīzullah 'Attārī Qūchanī, second edition, Tehran: Farahani.
49. Fayḍ Kāshānī, Muhammad ibn Murtaḍā (2004), *Al-Shāfi' fi al-'Aqā'id wa al-Akhlāq wa al-Akhām*, Research by Mahdī Ansari Qumī, Tehran: Dar al-Lawḥ al-Mahfūz.
50. Fayḍ Kāshānī, Muhammad ibn Murtaḍā (1423 AH), *Al-Haqāq 'iq fi Mahāsin al-Akhlāq Qurrat al-'Uyūn fi al-Ma'ārif wa al-Hikam*, second edition, Qom: Institute of the Message of Imam Hadi (AS).
51. Qaṣṭalānī, Shahābuddīn (1323 AH), *Irshād al-Sārī fi Sharh Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, 7<sup>th</sup> edition, Egypt: Al-Maṭba'a al-Kubrā al-Amīriyya.
52. Qumī, Shaikh Abbas (2007), *Maḥāṭib al-Jinān*, Qom: Ā'in Dānesh.
53. Karakī, Ali ibn al-Husayn (1408 AH), *Jāmi' Al-Maqāsīd*, first edition, Qom: Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth Institute.
54. Kulaynī, Muhammad ibn Yaḥyā ibn Ishāq (1984), *Al-Kāfi*, Corrected by Ali Akbar al-Ghafārī, fifth edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyya.
55. Mazandarānī, Muwla Muhammad Sālih (1421 AH/2000 AD), *Sharh Usūl Kāfi*, Comments by Al-Mirza Abu Al-Hassan Al-Sha'rānī, Corrected by: Al-Sayed Ali 'Āshūr, first edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
56. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), *Mir'āt al-Uqūl fi Sharh Akhbār al-Rasūl (PBUH)*, Corrected by Sayed Hāshim Al-Rasūlī, second edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyya.
57. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH/1983 AD), *Bihār al-'Anwār al-Jāmi'a li durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhar*, third edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
58. Manāwī, Muhammad Abdul Ra'ūf ibn Ali (1415 AH), *Fayḍ al-Qādir*, Research: Ahmad 'Abd al-Salam, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
59. Mehrizi, Mehdi (1997), "A treatise on the meaning of hadith "Mā taraddadat fi Shay' 'Ana Fā'iluhu" by Abdul Khaliq ibn Abdul Rahim Yazdi (1268-1200 AH)", *Journal of Hadith Sciences*, No. 3: pp. 76-91.
60. Al-Kutub al-Thaqāfiyya Institute (1403 AH), *Al-Ahādīth al-Qudsīyya*, Beirut: Al-Kutub Al-Thaqāfiyya Institute.

61. Mīrdāmād, Muhammad Bāqir (2012), *Qabasāt*, Isfahan: Ahl al-Bayt Research and Publishing Institute.

62. Namāzī Shāhrūdi, Ali (1419 AH), *Mustadrak Safīna al-Bihār*, Research and Correction: Shaikh Hassan ibn Ali al-Namāzī, Qom: Al-Nashr al-Islāmī Foundation.



## The Concept of “Doubt” and Shiite and Sunni Solution in Solving Problem and Conflict of Traditions of “Believer’s Hate or Interest in Death”

Pouran Mirzayi<sup>1</sup>

Received: 19/09/2021

Accepted: 30/10/2021

DOI:10.22051/TQH.2021.37785.3364

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.7.2

### Abstract

“Taraddud Hadith,” one of the famous and maybe mutawātir hadiths between the Shi’a and Sunni, is considered a difficult (mushkil) whose importance is indicated by the multiplicity of narrations, the validity of its sources, and presenting it to reach a better understanding. The problem with this group of narrations is attributing doubts to the Almighty God, which is not permissible according to Shiite and most Sunni scholars, as well as intellectual analysis. The question is, “How ‘doubt’, one of the creatures’ attributes, can be attributed to God Almighty?” The conflict between this group of hadiths and other narrative texts that refer to the “believer’s interest in death” is another challenge of this narrative content. This research, through the deductive-analytical method, Isnād analyzing, discovering khalṭ and taṣḥīf, and paying attention to the origin of the issuance, aims to analyze and select the Shiite and Sunni scholars’ approaches and provide solutions to resolve the conflict of traditions. It seems that considering the semantic connection of these hadiths to the issue of longevity is a turning point in discovering the exact meaning of these hadiths. It makes the meaning of delay and indolence in getting believers’ souls stronger than other aspects of the meaning. As a result, these hadiths will relate to badā’s discussion, and it is not an interpreter of the essential attributes but the attributes of the divine action.

**Keywords:** Hadith of “Mā Taraddadtu, Believer’s Hate and Interest in Death, God’s Doubt, Conflict of Traditions, Mushkil al-Hadith.

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Hadith, Faculty of Hadith Sciences and Teachings, University of Qur’an and Hadith, Tehran, Iran. Email: mirzaee785@gmail.com



## New Critique of Apostolic Dream Emphasizing Views of Shiite and Sunni Traditionists and Commentators

Negin Alizadeh<sup>1</sup>  
Mohammad Hadi Mofateh<sup>2</sup>  
Mohammad Javad Haqparast<sup>3</sup>

Received: 03/08/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/tqh.2022.37140.3304  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.6.1

### Abstract

*Dr. Soroush considered the Qur'an to be the dream of the Prophet in his latest theory; he changed the role of the Prophet from a capable to an active one. This research evaluates the narrative and historical reasons of this theory and measures the validity of reasons, using the Analytical-descriptive method and emphasizing the opinions of Shiite and Sunni traditionists and commentators. Findings indicate that some problems led him to a slippery inference, including fallacies in some premise, interpretation by opinion in Qur'anic verses, the illusion of incoherence of some verses with each other, misunderstanding some narrations, denial of Gabriel who sent revelation not only to the Prophet of Islam but also to the prophets before him, using incorrect analogy, and the existence of contradiction in his words (he considers the Qur'an a correct dream while he considers it in need of interpretation!). In the authentic sources and historical documents, the claim of the Prophet's dream during the revelation is not mentioned. It seems these reports have been fabricated by Jews to reduce the validity of the appearances and practical rulings of the Holy Qur'an. Also, the non-dreaminess of the Qur'an and its word of God can be proved by valid rational, narrative and historical reasons. It should be noted that in Islamic texts, mere relying on the outwards of verses and hadiths and deviating from their inwards is considered a clear misguidance and disbelief, leading to mislead others.*

**Keywords:** *Qur'an, Prophet, Revelation, Apostolic Dream, Dr. Soroush.*

---

1. PhD of Qom University, Lecturer of Theology Department in Farhangian University of Qom, Iran. (The Corresponding Author). Email: alizadehnegin@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Qom, Iran. Email: mhmfateh@yahoo.com

<sup>3</sup> . MA of Islamic Ethics, University of Qom, Qom, Iran. Email: mr.haqparast@yahoo.com.



## Assessing Abulfadl Burqe'ī's View on the Abundance of Hadiths against Qur'an in Kāfi

Azadeh Assareh<sup>1</sup>  
Nahleh Qaravi Naeeni<sup>2</sup>  
Nosrat Nilsaz<sup>3</sup>

Received: 16/04/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.37715.3361

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.5.0

### Abstract

*“Presenting hadith on the Qur'an” is the first and most important criterion in the criticism of the hadith text. This method originates from Imams' (as) hadiths. Traditionists and Shiite and Sunni scholars have paid attention to this basis so that they have evaluated the hadith text through this method. Abulfadl Burqe'ī, a contemporary Shi'a cleric and author, challenged the basic principles and foundations of Shiism in his works and denied their validity. In his book Presenting 'Usūl's Narrations on the Qur'an and Intellect, he considered most of the narrations of 'Usūl-e Kāfi against the Qur'an. Accordingly, he tried to discredit the value of the book of Kāfi. Using a descriptive-analytical method, this paper assesses the accuracy of his claims and presents statistics to prove that hadiths that seem to be against the Qur'an are only 6% of all those he examined and evaluated. In addition, hadiths that he admitted the authenticity of their text and confessed their conformity with the Qur'an are more than hadiths that he denied. In the next step, by explaining the criterion of “presenting hadith on the Qur'an” and clarifying the correct method of its application, his work of using this basis is criticized and it is then proved that he used this criterion in a non-scientific way.*

**Keywords:** Al-Kāfi, Abulfadl Burqe'ī, Presenting Hadith to the Qur'an, Criticism of Hadith.

---

<sup>1</sup>. PhD student of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
Azadeh.asareh@gmail.com

<sup>2</sup>. Professor of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
naeeni\_n@modares.ac.ir

<sup>3</sup>. Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
Nilsaz@modares.ac.ir



## Rereading Examples of “What Is Prostrated on” in Imami Traditions

Farhad Rahmanpour<sup>1</sup>  
Amir Ahmadnezhad<sup>2</sup>  
Mehdi Moti<sup>3</sup>

Received: 14/04/2021

Accepted: 29/11/2021

Doi:10.22051/TQH.2021.35633.3187

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.4.9

### Abstract

*The phrase “mā yusjadu ‘alayh,” meaning “what is permissible for prostration”, allocates an important part of the chapters of sujūd (prostration) in the Imāmī narrative collections and jurisprudential books. Imāmī scholars then went to explain the rule of “mā yusjadu ‘alayh” and determine some of its conventional examples. The examples of “the earth and everything that comes from it, that is neither edible nor wearable” taken from only a few Imāmī narrations in the chapters of prostration, have been considered and nearly become popular for scholars as a rule to determine the examples of “mā yusjadu ‘alayh”. Based on the analytical descriptive method, this study seeks to detect another examples of the phrase. Through fiq al-hadith ways, it proves that some of the Imāmī neglected traditions may also inspire a rule in this field. According to this rule, named as “uwthān (idols) rule” by this research, “prostrating on the worldly deities and anything that is suspected of worshiping other than God is not permissible.” In this case, the phrase of “the earth and everything that comes from it” in the traditions is only served as explaining some examples of the latter rule. Additionally, based on this rule, the conflicts of a large number of narrations of “mā yusjadu ‘alayh” chapters will be resolved with no need for methods such as taqīyah, itlāq, taqyīd, etc.*

**Keywords:** Prostration; What Is Prostrated on, What Is Permissible for Prostration, The Earth’s Plants, The Idols Rule.

- 
1. PhD Candidate of Qur’an and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Khorasgan Branch, Iran. Email: f.rahmanpour@gmail.com
  2. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran (The Corresponding Author). Email: ahmadnezhad@ltr.ac.ir
  3. Associate Professor, Department of Qur’an and Hadith Sciences, Isfahan University, Iran. Email: mahdimotia@gmail.com





## Investigating Challenges of Question Design (Istintāq) and Its Completion Strategies in Qur'anic Thematic Interpretation

Mohammad Ali Dolat<sup>1</sup>  
Sayed Mahdi Rahmati<sup>2</sup>

Received: 23/10/2021

Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2022.38228.3408

DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.3.8

### Abstract

*Thematic interpretation, as a solution proposed by Martyr Sayed Muhammad Baqir Al-Sadr for active confrontation with the Qur'an and discovering its theory on various topics and issues, has different levels, the main focus of which is question design (Istintāq). Despite the widespread acceptance of this approach by contemporary Qur'anic scholars and the production of many works with an interpretive approach, some of its shortcomings may challenge the "Qur'anic nature of the researcher's efforts." Despite the efforts of some experts to refine and complete this approach, due to the lack of focus on the focal points in the challenges of thematic interpretation, critical readings of the process of question design and the proposed strategies for the fulfilment of Qur'anic theorizing have not been entirely successful. Based on the analytical descriptive method, this research studies three key harms including passivity in the face of the issue and problem, lack of a comprehensive plan to refer to the whole Qur'an, and the failure to explain the position of Ahl al-Bayt (AS) in understanding the Qur'an. There are three ways to eliminate these harms: First, before entering into interpretation, we should present the paradigm of subject and issue to the Qur'an. Secondly, we need to find a broad Qur'anic implication by reviewing all the Qur'anic verses. Finally, for initial understanding of the verses and completing and developing the concepts resulting from the Qur'anic study and recognizing the relevant practical dimensions, we should refer to the narrations.*

**Keywords:** *Thematic Interpretation, Sayed Muhammad Baqir Al-Sadr, Question Design (Istintāq), Paradigm Research of Rival's Theories, Broad Qur'anic Finding Implication.*

---

<sup>1</sup>. Research Assistant Professor, Supreme Council of the Cultural Revolution, Tehran, Iran. (The Corresponding Author); Email: m.dolat@sccr.ir

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Gonbad Kavoos, Iran; Email: rahmati@gonbad.ac.ir



## Clarifying the Relationship Between Theories of Normative Ethics and Qur'anic Moral Design

Seyyed Maziar Hoseini<sup>1</sup>  
Abolfazl Khoshmanesh<sup>2</sup>

Received: 23/07/2021  
Accepted: 19/02/2022

DOI: 10.22051/TQH.2021.37031.3295  
DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.2.7

### Abstract

*Normative ethics theories are classified into three categories, based on the interpretation of the criteria of rightness and wrongness in moral actions and propositions: Consequentialism (result-oriented), Dutyism (duty-oriented), and Virtuism (virtue-oriented). According to the philosophers of normative ethics, the three criteria (result/duty/virtue) are distinct from each other and cannot be combined. Findings of this research however show that the Holy Qur'an presents a comprehensive and grand theory, considering its audiences who totally are not in a same moral and motivational level. Accordingly, through relying on "spectral attitude" instead of demarcated attitudes and by organizing multiple Qur'anic evidence, these three contradictory criteria may be turned into continuous variables; meaning that instead of the relation of "this or that" between "duty," "virtue" and "result", the relation of "every three/and" should be established in a spectral and hierarchical manner. At the lowest level, then, paying attention to the worldly and otherworldly consequences of the moral action (respectively: selfishness/otherism/utilitarianism) and at higher levels, the virtuousness of the act itself (dutyism) and finally, the real flourishing of man (virtuism) will be located. In this model, the moral action is classified based on obtaining God's pleasure, which is included in all stages. The closer a person is to this ideal, the more valuable his action will be.*

**Keywords:** *Criterion of Moral Action, Normative Ethics, The Holy Qur'an, Dutyism, Consequentialism.*

---

<sup>1</sup>. PhD Candidate of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran (The Corresponding Author).

Email: sma.hoseini1369@gmail.com

<sup>2</sup>. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran. Email: khoshmanesh@ut.ac.ir



## **A Case Study of Barriers to Social Justice in the Qur'an (Based on Grounded Theory)**

**Seyed Ali Naqi Ayazi<sup>1</sup>**  
**Seyed Mohamad Ali Ayazi<sup>2</sup>**

Received: 23/10/2021

Accepted: 19/02/2022

**DOI: 10.22051/tqh.2022.37906.3369**

**DOR: 20.1001.1.20082681.1401.19.3.1.6**

### **Abstract**

*Progress is a process that leads to continuous improvement in all areas of life, both material and spiritual, social and political. This has made the planners think about how to achieve it. Since it is inevitable for progress to pass through the path of social justice, all schools have established their foundation to achieve justice and have put the examination of obstacles and how to remove them on their agenda. In this article, an attempt has been made to study the obstacles to justice in the Holy Qur'an by using the grounded theory method as one of the qualitative methods. It answers the question, "what are the obstacles to achieving social justice from the perspective of the Quran?" In the process of answering the question, by using modern methods of data processing in Qur'anic studies and in order to discover ideas and perspectives in the field of obstacles to justice, two central categories have been achieved. In the first category, i.e. the spirit of avoiding justice, it explained the types of individual and collective intellectual and moral disasters and explained the obstacles to justice under the following concepts: aggression, abandonment of social support, theft, extravagance and unfair judgment. In the second category, i.e. the culture of oppression, by enumerating the concepts of misguidance, divisiveness, the spread of anomalies and friendship with the infidels of war, this group of obstacles is explained and analyzed in a continuous interaction and in connection with each other, and then the model of obstacles to the realization of justice is drawn.*

**Keywords:** *Qur'anic Studies, Qualitative Method, Social Justice, Evasion of Justice, Culture of Oppression, Grounded Theory.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Research Center of Islamic Sciences and Culture, Tehran, Iran. (The Corresponding Author); Email: a.ayazi@isca.ac.ir

<sup>2</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith sciences, Islamic Azad University, Sciences and Research Branch, Tehran, Iran. Email: ayazi1333@gmail.com

**Contents**

|         |  |  |
|---------|--|--|
| 1-25    | A Case Study of Barriers to Social Justice in the Qur'an<br>(Based on Grounded Theory)   | <b>Seyed Ali Naqi Ayazi</b><br><b>Seyed Mohamad Ali Ayazi</b>                            |
| 29-48   | Clarifying the Relationship Between Theories of<br>Normative Ethics and Qur'anic Moral Design  | <b>Seyyed Maziar Hoseini</b><br><b>Abolfazl Khoshmanesh</b>                              |
| 49-72   | Investigating Challenges of Question Design (Istintāq)<br>and Its Completion Strategies in Qur'anic Thematic<br>Interpretation                     | <b>Mohammad Ali Dolat</b><br><b>Sayed Mahdi Rahmati</b>                                  |
| 73-97   | Rereading Examples of "What Is Prostrated on" in Imami<br>Traditions   | <b>Farhad Rahmanpour</b><br><b>Amir Ahmadnezhad</b><br><b>Mehdi Moti'</b>                |
| 99-122  | Assessing Abulfadl Burqē'ī's View on the Abundance of<br>Hadiths against Qur'an in Kāfi  | <b>Azadeh Asareh</b><br><b>Nehleh Gharavi Naeni</b><br><b>Nosrat Nilsaz</b>              |
| 123-148 | New Critique of Apostolic Dream Emphasizing Views of<br>Shiite and Sunni Traditionists and Commentators  | <b>Negin Alizadeh</b><br><b>Mohammad Hadi Mofateh</b><br><b>Mohammad Javad Haqqarast</b> |
| 149-173 | The Concept of "Doubt" and Shiite and Sunni Solution in<br>Solving Problem and Conflict of Traditions of<br>"Believer's Hate or Interest in Death" | <b>Pouran Mirzayi</b>  |

**In the name of Allah, the compassionate the merciful**  
**Researches of Quran and Hadith Sciences** (55)

Journal of Researches of Quran and Hadith Sciences  
Vol.19, No.3, Serial.55, Autumn 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 Nāinī           | 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. Parvin Baharzadeh

*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; ISC; Civilica**

In order to have access to the table of Contents and abstracts contact:

E-Mail: quranhadith@alzahra.ac.ir

Tel: 85692940 - Fax: 88041576

ISSN: 2008-2681

E-ISSN: 2476-616X